SCHELLINGS
PHILOSOPHIE DER WELTALTER

Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821

Zum Problem
des Schellingschen Theismus

VON

HORST FUHRMANS

VERLAG L. SCHWANN DÜSSELDORF

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Copyright 1954 by L. Schwann Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten / 1. Auflage 1954 / Gesamtherstellung Schwann Düsseldorf

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist aus langen Bemühungen um Schellings Philosophie hervorgegangen. Bei dem Versuch, Schellings Spätphilosophie zu erhellen (vgl. meine Arbeit: Schellings letzte Philosophie, Berlin 1940), ergab sich als entscheidende Erkenntnis, daß Schellings Spätphilosophie ganz aus dem Ringen um Gott hervorgegangen ist, aus dem Ringen um Gottes Freiheit in der Setzung der Welt; von Schelling gewollt als Gegenwurf gegen allen Pantheismus, enthüllte sich von da aus das Eigentliche in seiner Frontstellung gegen Hegel, die vom Theologischen her bestimmt war: von Schellings Willen zu einer christlichen Philosophie. In solcher Enthüllung erwies sich, daß Schelling sich mit Recht seit 1827 als christlichen Denker gewußt hat, dessen „Philosophie der Offenbarung" nichts anderes sein sollte als die Wiedergeburt einer christlichen Philosophie. Es mußte die Grundfrage angesichts des Schellingschen Denkens sein, wann Schelling diese folgenreiche Wende ins Christliche vollzogen hat. Seine Philosophie in den Jahren 1806–1827 (während seines ersten Münchener Aufenthaltes) erwies sich vor solchen Fragen als unklar. Alle Darstellungen vermochten hier keinen Weg zu weisen, und Schellings eigene Formulierungen schienen undurchdringlich und unklar. Theismus und Pantheismus schienen sich in eigentümlicher Weise zu durchkreuzen und den ganzen Entwurf zu verwirren, der sich auch in vielen Jahren des Umgangs mit Schelling mir nicht öffnete. Erst das Eindringen in Schellings Nachlaß vermochte hier einen Weg zu weisen. Von der Forschung bis dahin fast unbeachtet, befand er sich, von Verwandten als Leihgabe gegeben, in der Universitätsbibliothek zu München. Die Durchsicht dieses Nachlasses zeigte etwas Unerwartetes: es fanden sich dabei die zwei von Schelling zurückgezogenen Drucke des ersten Teils der „Weltalter" von 1811 und 1813. Ich konnte 1941 und 1942 nur einen Teil abschreiben, und als der Nachlaß im Jahre 1944 durch den Krieg unterging, schien alles verloren; aber es zeigte sich, daß Manfred Schröter umfassendere Teile abgeschrieben hatte, die er 1946 veröffentlichen konnte. Von daher ist die nachfolgende Arbeit entsprungen. Sie versucht erstmals die genuine Interpretation dieser Phase des Schellingschen Denkens und sucht zu erweisen, daß Schelling schon seit 1806 wesenhaft Vertreter einer theistischen und christlichen Philosophie geworden ist, ein Anliegen, das ihm aus der Begegnung mit der Spätromantik, vor allem mit

Baader gekommen ist. So fragwürdig vieles in der Romantik war, so unleugbar ist sie in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts eine der entscheidenden Wiedergeburten des religiösen und christlichen Denkens geworden, deren Wirksamkeit aus dieser Hälfte des Jahrhunderts nicht wegzudenken ist. Und hier ist auch der genuine Raum der späten Schellingschen Philosophie gewesen, allen sichtbar geworden, als Schelling 1827 neben Görres und Baader von König Ludwig I. nach München gerufen wurde, um dort seine „Philosophie der Offenbarung" vorzutragen, und dann, als ihn König Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin rief. Was aber von Schelling seit 1827 öffentlich vorgetragen wurde, ist – wie ich zu zeigen versuche – schon um 1806 ff. konzipiert worden. Schellings Gesamtphilosophie kennt darum, wie ich glaube, nur *zwei* große Perioden, die von 1795–1806 (die Periode der Identitätsphilosophie) und die von 1806–1854 (die Periode seiner christlichen bzw. positiven Philosophie). Es hat viel Sinn, in jeder Periode noch Scheidungen zu treffen (1795–1800 Aufstieg zur Identitätsphilosophie, 1800–1806 die Zeit der Identitätsphilosophie, 1806–1827 etwa Philosophie der Weltalter, 1827–1854 die Zeit der positiven Philosophie bzw. der Philosophie der Offenbarung), aber der großen Abschnitte gibt es, wie ich glaube, nur die genannten zwei. Über das hinaus wird sich erweisen, wie groß die Kontinuität gewesen ist, die alle Phasen des Schellingschen Denkens umgreift. Dieses Philosophieren war fast von Anfang an ein Ringen um das Verhältnis des absoluten und des endlichen Seins, Gottes und der Welt. Von hier hat es seine Größe empfangen, aber auch seine Ruhelosigkeit. Die Darstellung der „Philosophie der Weltalter" wird darum *dieses* Problem in die Mitte stellen und versuchen, vor allem für diese Zeit das Problem des Schellingschen „Pantheismus" zu lösen. Ich habe die Hoffnung, daß diese Arbeit erreichen wird, diesen Vorwurf endlich verschwinden zu lassen, um das Eigentliche des von Schelling Gewollten in den Blick kommen zu lassen. Für das vielumstrittene Verhältnis von deutschem Idealismus und Christentum werden sich damit neue Gesichtspunkte ergeben, die eine Diskussion sinnvoller erscheinen lassen, als das oft der Fall gewesen ist. Die große Diskussion um das Verhältnis von Christentum und Idealismus (zwischen 1920 und 1930) hat sich fast völlig unter der Ägide der gerade aufbrechenden dialektischen Theologie vollzogen. Aber gerade diese Theologie hat erfahren müssen (Brunner, aber auch Barth), daß mit dem Aufreißen des radikalen Unterschiedes von Gott und Welt allein nichts geschafft ist, daß es vielmehr immer von neuem der Theologie aufgegeben ist, zu begreifen, daß diese von Gott so verschiedene und unterschiedene Welt gleichzeitig *sein* Werk ist, von ihm so geliebt, daß er um dessentwillen seinen Sohn dahingegeben hat. Wenn darum heute das theologische Denken – sowohl im katholischen (vgl. das Denken Romano Guardinis, Michael Schmaus', Rudolf Grabers u. a.) wie im evangelischen Raum – wieder tiefer um die Notwendigkeit einer Theologie des „ersten Glaubensartikels" weiß, so sollte darin eine Möglichkeit liegen, auch dem Denken des Idealismus und der Spätromantik neu begegnen und zu einem echten Gespräch kommen zu können. Ich habe es mir leider im Rahmen

dieser Arbeit versagen müssen, eingehend zu Schellings Theismus Stellung zu nehmen. Längst von mir ausgearbeitet, mußte diese Erörterung aus verlegerischen Gründen vorerst zurückgestellt werden. Es muß genügen, zunächst nur diesen interpretierenden Teil zu veröffentlichen, dessen Erscheinen zum 100. Todestag Schellings mir eine tiefe Freude ist. Aber ich bin gewiß, daß in Schellings Theismus eine echte Frage an das theologische Denken gestellt ist, so wenig auch sein eigener Weg gangbar ist.

Es wäre für die Arbeit auch zu wünschen gewesen, wenn Schellings gesamtes Schaffen von 1806–1827 (bis zu seinem Neubeginn in München) hätte Gegenstand der Darstellung sein können. Aber zwei Nachschriften der Erlanger Vorlesungen sind im Krieg untergegangen, eine dritte befindet sich – mir im Augenblick nicht erreichbar – in Amerika.

Denen, die diese Arbeit mit ihrem Interesse begleitet haben, sei auch hier mein Dank gesagt: Herrn Prof. Dr. Steinbüchel (†), Herrn Prof. Dr. Heimsoeth und Dr. Walter Warnach.

Zusätze in ⟨ ⟩ sind von mir. Bisweilen wurden Texte von mir über den jeweiligen Verfasser hinaus gesperrt, ohne daß solche Sperrungen eigens angezeigt sind.

INHALT

Vorwort 5

I. TEIL

Schellings Weg bis zu den „Weltaltern"

Schellings Philosophie bis 1806 11

I. KAPITEL
Schellings Identitätssystem: Die Vorgeschichte seines Philosophierens 13

II. KAPITEL
Schellings Identitätssystem: Schellings Philosophieren bis 1806 30

III. KAPITEL
Die Struktur der Identitätsphilosophie 42

IV. KAPITEL
Das Mitgesetztsein der Welt 54

V. KAPITEL
Pantheismus und Identitätsphilosophie 60

II. TEIL

Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821

Schellings Philosophie der Weltalter 73

I. KAPITEL
Der geistige Raum der Schellingschen Philosophie seit 1806
Die Wende zur christlichen Theosophie / Böhme / Die Spätromantik 75

II. KAPITEL
Schellings Hinwendung zur Spätromantik 128

III. KAPITEL
Die Phasen der Schellingschen Wandlung 152

IV. KAPITEL
Die Aufgaben der neuen Philosophie
Schellings Weg in den Jahren 1809-1821 177

V. KAPITEL
Zum Grundproblem der Schellingschen Philosophie
in den Jahren 1806–1821 / Das Pantheismus-Problem 219

VI. KAPITEL
Schellings Prinzipienlehre 1806–1821 228

III. TEIL

Schellings „System der Weltalter"

I. KAPITEL
Die Grundstruktur der „Philosophie der Weltalter" 285

II. KAPITEL
Schellings Theismus in seiner konkreten Durchführung 309

A. Der Äon der „Vergangenheit": Gott 309

B. Der Äon der „Gegenwart": Die Welt 355

C. Der Äon der „Zukunft"
Gott und Welt in der endgültigen Verbundenheit 408

Sinn und Anliegen des Schellingschen Theismus 427

I. TEIL

Schellings Weg bis zu den „Weltaltern"

Schellings Philosophie bis 1806

I. KAPITEL

Schellings Indentitätssystem: Die Vorgeschichte seines Philosophierens

Das idealistische Philosophieren, dem gegenwärtigen Denken so fremd und fast unverständlich, kennzeichnet gleichwohl eine der großen Stunden deutschen Denkens, und der späte Schelling hat nicht zu Unrecht darüber gesagt: „Das Urteil der Geschichte wird sein, nie sei ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, zu keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht, wie seit Kant" und im deutschen Idealismus; und H. Heimsoeth hat dem mit Recht hinzugefügt: Hier ist „in einem Zeitraum von zwei, drei Jahrzehnten ... eine Fülle metaphysischer Gedankenbildungen von überragendem Stile und größter Tragweite ⟨herangewachsen⟩, wie sie in so gedrängter Nachbarschaft die Geschichte vorher nicht gesehen hat. Es ist ... die letzte Glanzzeit der Metaphysik ... bis auf den heutigen Tag." Solches große Philosophieren kam aber nicht aus Zufall, sondern aus der Tiefe des Fragens, das damals erreicht war, und aus dem Umstürzenden eines neuen Erlebens. Wenn dabei eine Fülle von Fragen aufbrach, aus denen für uns immer neue Deutungen des idealistischen Denkens gekommen sind, so kann es heute kaum noch darüber Streit geben, daß das Grundanliegen des Idealismus letzthin sozusagen ein *theologisches* war. Es ging in allem Philosophieren nicht um irgendein Wichtiges, sondern das Grundlegende schlechthin: um das Verhältnis von absolutem und endlichem Sein, von Endlichem und Unendlichem, oder auf eine einfachere Formel gebracht: um das Verhältnis von *Gott* und *Welt*. Hier hat das Ringen der Idealisten seine eigentliche Mitte gehabt und von hier die Unruhe des immer neuen Fragens. Und hier gründet auch zum Teil das Schicksal, das der Idealismus gehabt hat. In aller Gegnerschaft, die sich gegen ihn erhob, kam nicht der geringste immer wieder von christlicher Seite, indem man dem Idealismus leidenschaftlich bestritt, das Verhältnis von absolutem und endlichem Sein gültig gefaßt zu haben. Konkret hat sich dieser Vorwurf aber immer wieder darin formuliert, daß das idealistische Philosophieren den Unterschied des absoluten und des endlichen Seins verwischt und sich ins *Pantheistische* verloren habe, um darin das genuin Christliche aufzugeben. Diesen Vorwurf auf seine Richtigkeit in allen Zügen zu untersuchen kann nicht die Aufgabe der folgenden Arbeit sein, aber wir wollen ihn in bezug auf Schelling, der ja nicht

weniger als Hegel immer wieder des Pantheismus beschuldigt worden ist, prüfen, und zwar für die Jahre 1806–1821. Ich werde dabei zu erweisen versuchen, daß Schelling (zumindest seit 1806, wenn überhaupt je) kein Pantheist gewesen ist, sondern daß sein Philosophieren vielmehr *theistischer* Struktur war, wobei sich freilich Schellings Theismus als sehr eigener Art enthüllen wird, darin die überlieferte theistische Tradition in etwa überschritten und Schelling zu Neuem vorgestoßen ist. Und das nicht aus Zufall, sondern Schellings Theismus zeigt typisch neuzeitliche Züge und lebt aus einem für die Neuzeit sehr Kennzeichnenden: er drängt auf *Welt* hin und hat seine innerste Tendenz darin, dem weltlichen Sein vom Absoluten her *Rang* und *Würde* zu geben. Schellings Wollen lebt also ganz und gar wie das Hegels aus dem Welterleben der Neuzeit und sucht sich hier seinen Weg ins Neue, und alles Verstehen Schellings gründet somit darin, daß dieser Hintergrund gesehen wird, den wir mit ein paar Strichen aufzeigen wollen.

Die neuzeitliche Geistesgeschichte ist durch ein fundamentales Faktum gekennzeichnet: durch das „Entdecken" der Welt. Geprägt von christlichem Geist, lag für den mittelalterlichen Menschen der Akzent seines Erlebens nicht primär auf Welt. Sie blieb vielmehr in einer eigentümlichen Verdecktheit und Unakzentuiertheit, während den eigentlichen Akzent das Jenseitige erhielt. In ihm sah man den Sinn und die Erfüllung des Lebens. Das Hiesige war so nur Ausgang und Anfang, nicht letzte Ebene des Lebens, war zu übersteigendes Sein, Sein im Vorläufigen, war Sein ohne primären Rang, endlich und vergänglich. Der Mensch empfand sich so entscheidend als „Wanderer zwischen beiden Welten", als Pilger, der das Hiesige durchschreitet und übersteigt, um erst im Tod ins Eigentliche zu kommen, in ein „besseres Jenseits", wo sich ihm das Angesicht Gottes enthüllt, das hier unter den Schleiern des Endlichen verborgen ist. Mehr noch: Welt wurde nicht nur als endlich und vergänglich gesehen, sondern von der Idee des Sündenfalls her als zerstört. Welt trägt nicht mehr ihren ursprünglichen Glanz, sondern, von Gott abgefallen, ist sie voller Bosheit und Gottferne. Dasein im Hiesigen ist darum bedroht von Sünde und beherrscht vom „Fürsten dieser Welt", so daß der Mensch erst im jenseitigen Sein, dem Dunkel und der Mühsal des Irdischen entrissen, Frieden und Ruhe findet.
Diese Sicht hat sich in der Neuzeit fundamental verlagert[1]. Die Welt trat

[1] Vgl. dazu etwa W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. II (darin: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus) und Bd. IV; oder: Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. IV (darin: Renaissance und Reformation), wo die Strömungen sehr pointiert konfrontiert werden. Dem Christlichen ist Gott danach alleiniges Thema. Es lebt aus dem christlichen Radikalismus, der alles auf das Heil der Seele abstellt, während die Welt, zudem gesehen im Lichte einer radikalen Sündhaftigkeit, völlig zurücktrat, um allein Durchgangspunkt zu sein zum ewigen Ziel. Die Renaissance aber entdeckte demgegenüber den Eigenwert und die Göttlichkeit des Weltlichen. Man schüttelte die Kirche und ihr von Paulus und Augustinus geprägtes Weltbild der Sündhaftigkeit ab und damit alle asketische Haltung. Das Diesseits trat hervor, seine Aufgaben, seine Kräfte, seine Rätsel und seine Schönheiten. Alles empfing „eine lockende Macht und schließlich eine völlige Selbstverständlichkeit" (S. 271ff.). Es vollzog sich eine „Verklärung der diesseitigen Welt".

in den Vordergrund, groß und mächtig. Ihre Endlichkeit, vorher schmerzlich empfunden, trat immer mehr zurück. Man erfuhr sie plötzlich als unendliches Sein, riesig in ihren Maßen, unerhört groß und reich und erfüllt mit unerschöpflichen Dingen. Einst als endlicher Schatten des unendlichen Gottes gesehen, sah man sie nun als das Symbol der Unendlichkeit Gottes (Nicolaus v. Cues). Überall schienen die Grenzen zu fallen, und es sprang ein Zug ins Weite auf. Die Vergänglichkeit der Welt trat zurück. Sie selbst schien ein Sein, das aus unendlicher Tiefe unerschöpflich immer Neues gebiert. Einst als dunkel und zwielichtig empfunden, als zerstört und teuflischen Mächten ausgeliefert, erlebte man sie nun als Sein von großer Schönheit, erfüllt von Harmonie und getaucht in Helle. Mindestens seit dem 14. Jahrhundert (Petrarca) ist überall spürbar, wie die Sichten sich verlagerten und neue Worte auftauchten, erfüllt von der Schwingung des neuen Erlebens. Grundtermini der Antike, im Mittelalter fast untergegangen, tauchten wieder auf oder wurden neu formuliert. Welt wurde zum „unendlichen All" oder zur „göttlichen Natur". Alles „Weltliche", die Gestirne, die Pflanzen, die Tiere, alles Lebendige wurde nun als eine einzige große Einheit empfunden, als das göttliche All, das unerschöpflich aus eigener Tiefe sich gebiert. Die Welt, einst als zweitrangig abgetan, erhielt unmittelbar religiösen Akzent und rückte in den Raum religiöser Verehrung. Wie Romano Guardini gesagt hat: Dieses Ganze der Welt wurde nun als etwas „Tiefes, Mächtiges und Herrliches ... erfahren", dem Guardini hinzufügt: „Die Erregtheit und Überwertigkeit der in dem Worte sich ausdrückenden Erfahrungen zeigen an, welch tiefe Umlagerungen im Lebensgefühl und Weltverhältnis es tragen"[2].
Etwas ganz Fundamentales vollzog sich: die Welt verlor ihren *Übergangscharakter*. Sie wurde nicht mehr primär empfunden als Sein, das ins Höhere weist, Übergang ist, Durchgangspunkt, sondern als Sein, das in sich selbst Rang hat und Würde, in das man hineingestellt ist, um darin sein Dasein zu vollbringen und zu vollenden. Die Welt bzw. die „Natur", als sichtbare Welt

[2] Vgl. Romano Guardini, *Welt und Person*, [1]1938. Zu diesem ganzen Vorgang hat Guardini aber gesagt: „Die Unmittelbarkeit, mit der das Mittelalter die absolute Wirklichkeit Gottes und das verheißene, ewige Leben als das Eigentliche sah, drohte – unbeschadet kräftigster Lebens- und Schaffensfülle – das Endliche und Zeitliche zu entwerten. Das Endliche erschien nur als der uneigentliche Abglanz des Absoluten und die Zeit als die an sich wesenlose Vorstufe der Ewigkeit. Der Symbolcharakter der Schöpfung wurde so stark empfunden, daß sie selbst nicht wirklich genug genommen wurde ... Es war ⟨darum⟩ ... wirklich Wahrheit, was das neuzeitliche Bewußtsein dem Mittelalter gegenüber erkannte: die echte, sinnerfüllte ... Wirklichkeit des endlichen Seins. Bei aller Bewunderung der Größe, Einheit und Innigkeit des mittelalterlichen Weltbildes darf nicht vergessen werden, daß es überall den religiösen Kurzschluß enthielt. Das Absolute wurde so stark empfunden, daß das Endliche in seiner Eigenbedeutung nicht entsprechend zur Geltung kam. Die Fragen nach dem Wesen der Welt kamen nur zum Teil richtig heraus." Der Blick für die echte Realität der Dinge und die Gewichtigkeit des weltlichen Seins war „vielfach abgeblendet, das Herz vor den Möglichkeiten der Welt geschützt". Guardini sieht damit in der neuzeitlichen Hinwendung zur Welt nicht einfach einen Abfall vom Christlichen, sondern – wie ich glaube mit Recht – einen echten Weg auf das Wahre zu, auf das Wahre der Schöpfung zu, wie Gott sie und den Menschen in ihr gewollt hat. (Vgl. Welt und Person, S. 9ff.)

dem Mittelalter niedrigste Stufe göttlicher Offenbarung, gewann „numinosen" Charakter, der sich bei manchen in der Vorstellung einer „geheimnisvollen, allschaffenden, heiligen, der Gott-Natur" aussprach. Die Welt wurde nun selbst oft als jenes unendliche, schöpferische Sein empfunden, das ewig und unendlich sich entfaltet aus fruchtbarer Tiefe. Sie verlor für das Erleben ihren Endlichkeitscharakter, ja wurde bisweilen selbst als so göttlich empfunden und als Letztes, daß Transzendenz bedeutungslos wurde und Gott für das Bewußtsein zurücktrat. Für viele erhielt das Welterleben *pantheisierende* Züge. Dasein ist danach das Göttliche selbst. Oder man versuchte einen weltbejahenden Theismus, der die Akzente entscheidend auf Welt legt, indem Welt begriffen wird als der wesenhafte, unendliche Raum, in den Gott sich öffnet und in dem er sich in tausend Gestalten und Erscheinungen darstellt. Die Natur wurde zum eigentlichen Gegenstand des Erlebens. *Ihr* gab man sich hin, ihr, dem Lebendigen und Wachsenden. Die Distanz zur Welt fiel, und man erlebte sich als Glied dieses großen All-Lebens, das in allem sich darstellt und in dem alles miteinander verbunden ist. Welt wurde zum „All". Von Schönheit erfüllt, sah man sie überall mit Göttlichem erfüllt. Das Göttliche war kein Fernes, „über den Sternen", sondern man wußte es tief im Hiesigen gegenwärtig. In eins damit änderte sich die Weise, wie im Mittelalter der Mensch sich empfunden hatte. Das Bewußtsein gottferner und geschiedener Kreatürlichkeit, das des Sünderseins, der eigenen Endlichkeit und Vergänglichkeit verlor sich. Der Mensch empfand sich als selbstherrlich, schöpferisch; erfuhr sich als Glied und Durchbruchsstelle der schöpferischen Mächte der Welt, und mit dem Entdecken von Welt als schöpferischem Sein wurde so auch die Würde des schöpferischen Menschen gefeiert, und das Genie wurde zur vorbildlichen Gestalt.

Überall verlagerten sich die Akzente. Das Schöne, im Gefüge der mittelalterlichen Lehre von den Transzendentalien neben ens, verum, bonum nur zögernd genannt, wurde *der* Wert schlechthin und sein Erlebnis zur wesenhaften Mitte. Die Antike wurde zum beherrschenden Vorbild. Im Mittelalter Vorbild philosophischen Tuns, aber zugleich gesehen als Raum unerlöster Schöpfung, wurde sie nun neu zum gültigen Sein, gefeiert als jene Zeit, da die Götter nicht einfach im Himmel thronten, sondern gegenwärtig waren im Hiesigen, um den Grundmächten des Daseins Würde und Rang zu geben; da die Menschen sich von den Göttern geliebt wußten und ihres Umgangs gewürdigt wurden; da die Elemente noch von göttlichen Mächten erfüllt waren und die Natur von Göttlichem bestimmt. Zum Christlichen trat man aber immer mehr in Distanz. Zumindest bekannte man sich nur zur Lehre vom Deus creator; aber die Lehre vom Sündenfall und der damit notwendig gewordenen Erlösung wurde für solches Erleben immer fremder und unverständlicher. Man rang um eine neue Religiosität, die weltzugewandt und -verehrend war.

Wenn diese Umlagerung des Erlebens auch besonders am Anfang der Neuzeit, in der Renaissance, ungemein stark aufbrach und sichtbar wurde, so ist sie doch faktisch in den folgenden Jahrhunderten nicht verklungen. Im Gegenteil: die ganze Neuzeit wird von diesem neuen Ton der Weltfrömmigkeit bestimmt, der überall durchdringt. Im deutschen Raum blieb dieses Erleben freilich zunächst eigentümlich verdeckt. War es auch im Denken des Nikolaus v. Cues, vor allem aber des Paracelsus und anderer machtvoll durchgebrochen, so ist es dann doch vom Geschehen der Reformation weitgehend verdrängt worden; nicht aber um einfach unterzugehen, sondern um seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ansteigend wieder durchzubrechen und im deutschen Idealismus seine Höhe zu erreichen, spät, aber voll Größe, gekennzeichnet durch die Namen Goethes, Schillers, Hölderlins, Hegels, Schellings und der Romantik. Der Weg dazu war weit und hat viele Etappen, die hier nicht aufgezeigt werden sollen. Ist er seit 1770 überaus stürmisch gegangen worden, so hat er doch die eigentliche Ursprungsstelle in der Aufklärung. Sie ist es gewesen, die die christlichen Grundfakten des Sündenfalls und der Erlösung entscheidend aufgab, um im Grunde nur das Schöpfungsdogma zu behalten und ihm einen betonten Akzent zu geben. Das Christliche versank hier, und es blieb nur das Theistische. Hier sprang jenes Folgenreiche auf, das seitdem das geistige Klima der Neuzeit so lange bestimmt und der aufbrechenden Wende zur Welt hin seine ungemeine Betonung gegeben hat: das Weltbild erhielt eine ganz entschieden *optimistische* Akzentuierung. Aus der Entdeckung der mathematischen Strukturiertheit des Seins entsprang ein großer Mythos der Welt. Die Lehre daß die Welt gefallen sei und im „argen liege", versank davor und wurde immer unverständlicher. Welt schien vielmehr von Gott als so vollkommen gesetzt, daß sie aus sich selbst lebt. Sie bedarf nicht der Hilfe von oben und des Wunders. Ihre Ordnung und Gesetzlichkeit ist selbst *das* Wunder, und nach „heiligen" Gesetzen ewiger Vernunft geht sie unbeirrbar und sicher ihren Weg und vollzieht sie ihren Lauf ins immer Vollkommenere. Die Fortschrittsgläubigkeit wurde so zum Dogma, und das weltliche Sein erhielt ein sehr helles Gesicht. So gab es schon hier so etwas wie einen Zauber der Welt.

Der „Sturm und Drang" hat daran nichts geändert: im Gegenteil. So sehr die um 1760 wirksam werdende Generation des „Sturm und Drangs" dem Weltbild der Aufklärung in vielem leidenschaftlich widersprochen hat, im Entscheidenden hat sie das Erleben der Aufklärung nur weitergetragen und vertieft: im Betonen der Welt[3]. Wenn die Welt schon vordringliches Erlebnisfeld der Aufklärung gewesen war, so blieb sie das auch im folgenden; ja, die Weltfrömmigkeit nahm nur noch tiefere und umfassendere Züge an, und die Größe der Welt wuchs noch für das innere Erleben. Die folgenden Jahrzehnte waren ganz bestimmt von dem immer weiteren Zugehen auf Welt und dem Sichablösen von der überkommenen Tradition.

[3] Vgl. H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, der mit Recht darauf hingewiesen hat, daß die Aufklärung die Grundlage der modernen Kultur geblieben ist, um zu sagen: „In diesem Sinne ist die Goethezeit keine welthistorische Epoche, da sie zwar aus dem Widerspruch zur Aufklärung, aber doch aus einem Widerspruch geboren ist, der die Idee der Aufklärung nicht zerstört, sondern in einem höheren Sinne fortgeführt hat." Insofern sind Aufklärung und Goethezeit nur zwei verschiedene Phasen der humanistischen Kultur des modernen Geistes, und das Humanitätsideal, das sich zwar bedeutsam entwickelt, bleibt nichtsdestoweniger das sie beide verbindende, gemeinsame Symbol.

Rousseaus Ruf „Zurück zur Natur", gerade im deutschen Raum von der Jugend mit Begeisterung aufgenommen, führte zu jener großen Wende der Weltsicht: führte zur Hinwendung zur *Natur*, die nun zum eigentlichen Erlebnisraum wurde. „Der Mensch, gestellt zwischen Natur und Geist, bekannte sich neu zur Natur." *Sie* wurde nun zum vorbildlichen und entscheidenden Sein, sie als das machtvoll Lebendige, Wachsende, Strömende. Welt gewann damit unerhört an Betonung und Gewichtigkeit. Wenn die Denker der Aufklärung sie als wunderbare „Maschine" gefaßt hatten (Wolff), die, von Gott gesetzt, mit mathematischer Exaktheit abläuft, darin Bild ihres „vernünftigen" Schöpfers, so wurde sie nun als das Unendlich-Große, Sturm- und Drangvolle empfunden, als das Unerschöpflich-Rätselhafte, als Sein unerhörter, irrationaler Dramatik und Bewegtheit, deren eigentliches Symbol das Meer in seiner Ruhelosigkeit ist, in seinem ständigen Auf und Ab.

Wenn auch bald bei vielen dies Gefühl wieder abklang (im Weg auf das „Klassische" zu), so blieb doch das grundlegende Erlebnis: Welt als Lebendig-Schaffendes, als Schoß fruchtbarer Tiefe, der immer neu gebiert und immer neue Gestalten ins Sein setzt, Welt als das Wachsende in ewiger Jugend.

Aufklärerisches und gegenaufklärerisches Welterleben gaben so dem Ganzen eine neue Tiefe, und es hat einen tiefen Sinn zu sagen, daß im deutschen Raum eigentlich *jetzt* die Renaissance aufbrach. Die Natur, der Aufklärung starr und unlebendig, immer mit der Maschine verglichen, wurde nicht anders als in der Renaissance zur großen, schöpferischen Natur, wurde das All-Lebendige, das alles trägt und aus dem alles kommt. Und Rousseaus Formulierung „Der Mensch ist gut" übersetzte sich für viele in die umfassendere „Die Welt ist gut". „Sturm und Drang" und Rousseaus Ruf haben so die aufgebrochene Weltgläubigkeit sehr verstärkt. Und daneben ist noch ein Weiteres zu nennen, das ebenso damals aufbrach und alle kommenden Jahrzehnte bestimmt hat: ein neuer Mythos von Hellas wurde lebendig, geboren aus dem Geiste Winckelmanns[4], der in diesen Jahren die Welt von Hellas tiefer und gültiger erschloß, als es zuvor in deutschem Raum geschehen war. Griechische Humanität wurde zum ersehnten, gültigen Bild. Neben die dunklen Konturen im „Sturm und Drang" traten damit sehr helle, trat die Antike, gesehen als Zeit glückhaften, harmonischen Seins. Antike Züge der Natur wurden wieder lebendig und die Weise, wie der Mensch in Hellas zur Natur gestanden hat. Wenn der Mensch der Aufklärung sich im Bewußtsein seiner Vernunft von allem untermenschlichen, „unvernünftigen" Sein distanziert und sich vor allem als Glied eines weltübersteigenden Geisterreiches empfunden hatte, so wußte man sich nun den Dingen verbunden und erlebte sich als Glied der „mütterlichen" Erde[5]. Und es sprang jenes Wort wieder auf (schon bei Klopstock, bei Goethe und Hölderlin), das so überaus bezeichnend ist für dieses Welterleben: das Wort von der „göttlichen" Natur und der „heiligen Mutter Erde", ein Wort mystischen Überschwangs, aber typisch für das Maß und die Weise, wie die Natur Gegenstand der Verehrung geworden war, kennzeichnend für das Weitreichende des Umschlags im Weltgefühl.

Aus solchem Erleben heraus mußte notwendig das ganze überlieferte Gott-Welt-Bild problematisch werden. Alte Formeln schienen zu zerfallen und untragbar zu werden. Das neue Erleben drängte nach neuen Formulierungen, die oft bewußt dem Christlichen widersprachen und von ihm abwichen. Die Distanz zum Christlichen wurde nur zu oft sichtbar, und wesenhaft christliche Dinge versanken.

Es ist ohne weiteres klar, daß vieles hier in einen Bruch mit dem Theistischen trieb, hin ins Pantheistische, um alle Transzendenz aufzugeben und die Welt selbst als das *Eine*, Göttliche zu empfinden, das Ursprung und Ende ist; als das All-Leben, über das hinaus es kein anderes gibt, das vielmehr alles gebiert und in sich zurücknimmt. Die pantheistische Formulierung bot sich hier ohne Zweifel als die sehr gemäße Form für dieses Erleben an. Aber es scheint mir wichtig festzustellen, daß dieses ganze Welterleben keineswegs ohne weiteres pantheistisch war oder sein mußte (Pantheismus strikte gefaßt als jene Auffassung, die Gott und Welt ununterscheidbar real identifiziert). Die *Tendenz* zum Pantheistischen als der Religion der reinen Immanenz und der absoluten Weltbejahung lebte darin sicherlich; und der Schritt in den faktischen Pantheismus (auch als Formel) war ungemein naheliegend, aber keineswegs zwingend[6] oder notwendig – ein Faktum, das nicht übersehen werden darf, soll hier nicht alles von vornherein verwirrt werden. Für dieses Lebensgefühl gab es vielmehr *mehrere* Möglichkeiten, sich zu formulieren, und erst dieses Ringen um den rechten Ausdruck und die genuine Formulierung gibt dieser ganzen Zeit ihre Spannung und das Erregende ihres Unterfangens.

Dieses ganze Welterleben hatte nur *eine* wesenhafte Sehnsucht: die, daß die Welt nicht abgewertet, daß sie vielmehr selbst positiv gesehen wird als ein Sein, in dem der Mensch ergriffen ruht, als ein Sein, das dem Göttlichen

[4] Vgl. Walter Rehm, *Griechentum und Goethezeit*, Geschichte eines Glaubens. ³1952.

[5] Vgl. Goethe (*Dichtung und Wahrheit*, beim Rückblick über die Wertherzeit): „Ich suchte mich innerlich von allem Fremden zu entbinden, das Äußerliche liebevoll zu betrachten und alle Wesen vom menschlichen an so tief hinab, als sie nur faßlich sein möchten, jedes in seiner Art auf mich wirken zu lassen. Dadurch entstand eine wundersame Verwandtschaft ... mit den Gegenständen der Natur und ein inniges Anklingen, ein Mitstimmen ins Ganze." Und nicht anders in den „Wahlverwandtschaften": „Mit den Bäumen, die um uns blühen, grünen ... mit jeder Staude, an der wir vorbeigehen, mit jedem Grashalm, über den wir hinwandeln, haben wir ein wahres Verhältnis, sie sind unsere echten Kompatrioten."

[6] Was Dilthey, der den Aufbruch dieses neuen Welterlebens oft meisterlich gezeichnet hat, freilich glaubte – eine Auffassung, die differenzierteren Sichten weichen muß (vgl. W. Dilthey, *Ges. Schriften*, Bd. II). – Ähnlich H.A. Korff. *Geist der Goethezeit*, 1923ff. Nach Korff ist der Weg der Neuzeit wesentlich durch die drei Phasen des Theismus, Deismus und Pantheismus bestimmt, wobei gilt: „Der Pantheismus ist die Weltanschauung der Goethezeit." Jede Phase hat ihre Stunde. „Und die geistige Führung gewinnt der Pantheismus erst in der Goethezeit, als er zur innersten Grundlage des gesamten Denkens, und was mehr ist, des Fühlens wird" (II S. 38). Korff hat sich aber gleichwohl dem Theismus der Romantik nicht verschlossen. Seine Arbeit gibt hier vielmehr viele gute Sichten und Formulierungen.

nicht fern ist, sondern irgendwie ihm nahe und von ihm erfüllt. Eine gültigsein-wollende Formel mußte die erlebte „Göttlichkeit" der Natur, der Welt irgendwie erreichen und durfte sie nicht unterschlagen. Denn hier lag ja das Primäre dieser neuen „Frömmigkeit". Erwägt man das, so ist – scheint mir – die pantheistische Auffassung, diese Welt selbst als Göttliches bzw. als Gott zu fassen, nur *eine* der Möglichkeiten. Eine sehr große, aber nicht die einzige. Möglich ist offenbar auch eine *theistische* Sicht, die Gott als eigenes Sein, ja als Person, als transzendentes Sein über der Welt nicht leugnet, sondern ganz festhält, um gerade von da aus der Welt einen eindeutigen Akzent zu geben: Welt ist nicht das Gottfremde, Gottfeindliche, sondern ist die *wesenhafte Manifestation* Gottes, ist der Raum, in den hinein Gott sich öffnet und manifestiert. Es galt nur, ein altes Christliches neu zu sagen und neu zu erleben: daß die Welt *Offenbarung* ist, Offenbarung *Gottes*, Buch, das Er geschrieben hat, um Seine göttliche Herrlichkeit kundzutun, so daß *alles* Sein Spiegel ist, Spiegel Gottes, Inkarnation, Leibwerdung göttlicher Idee. Dieses Erleben hat aber nicht minder wie die pantheistische Strömung von Anfang an das neue Welterleben mitgeleitet. Ungemein spürbar bei Paracelsus, bei Böhme, bei allen Theosophen, hat vor allem damals Hamann, der „Vater des Sturm und Drangs", von hier aus gedacht und gewirkt. Indem sich ihm neu das Geheimnis der Sprache entsiegelte, Sprache nicht einfach als Ausdruck eines Gedachten, sondern des inneren Lebens, das darin „zu Worte kommt", Sprache geboren als Poesie aus dem Schoß der schöpferischen Mächte der Phantasie und der Mächte der inneren Tiefe, enthüllte sich ihm auch Schöpfung neu als *Wort* Gottes und Kundgabe seines Inneren, enthüllte sich als eine Welt, die kommend aus den inneren Gesichten Gottes voller Abgründe ist und voller Tiefe und mit Geheimnissen erfüllt. Sein Mythos der Sprache übertrug sich auf die Weise seiner Weltsicht, nicht als wenn er damit neue Dinge gesagt hätte – sie waren im Christlichen immer geläufig –, aber die Intensität, in der er sie sagte, war neu und hat erregend gewirkt. Zugleich kam etwas sehr Eigenes dazu: dieser so erdhafte, leidenschaftliche Mensch wußte sich ganz im Gegensatz zu seiner aufklärerischen Zeit, mit der sein Weltbild so gar nicht übereinstimmte. Aber in der Suche nach einer „weltanschaulichen" Verankerung seines sturm- und drangvollen Seins fand er zurück zum Gott des Alten Testamentes. Da sah er den Ursprung seiner eigenen Existenz, und da wurde es ihm zur Grunderfahrung, daß der Gott der beiden Testamente größer und gewaltiger ist als der Gott seiner Zeit. Ihm war so das Christliche kein Fremdes, sondern wurde ihm gerade Heimat in der Heimatlosigkeit, in die ihn die Aufklärung gestoßen hatte. Hamann ist so für die kommende Zeit ein großes Zeichen des Christlichen geworden, für dessen Größe und dessen bergende Weite[7].

[7] Vgl. „Gott offenbart sich – der Schöpfer der Welt ist ein Schriftsteller". „Jede Erscheinung der Natur war ein Wort. Alles, was der Mensch ... hörte, sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort." „Die ganze sichtbare Natur ist nichts als Zifferblatt und der Zeiger; das ganze Räderwerk und das rechte Gewicht sind seine Winde und Feuerflammen." „Rede, daß ich dich sehe! ... Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist." So ist alles „Chiffre" Gottes. „Alles ist göttlich" und alle „Werke Gottes ... Zeichen und Ausdrücke seiner Eigenschaften"; alles Körperliche aber „Gleichnis der Geisterwelt". Hier lagen überall die Ansätze einer weltbejahenden, erdhaften Christlichkeit. Hamann zögerte nicht zu sagen: „Natur und Erde, die unser aller Mutter ist", oder, die Natur sei die „herrliche Tochter der Gottheit", und es darf nicht vergessen werden, wie sehr der *Christ* Hamann Ursprung des „Sturm und Drangs" gewesen ist. Die Gegnerschaft gegen die Aufklärung ist nicht einfach aus irrationalen Erlebnisbereichen aufgebrochen, sondern aus dem Geltendmachen der christlichen Fülle und alttestamentlicher Erdhaftigkeit, gläubiger Irrationalität durch den Christen Hamann. Das Christliche hat so im Aufbruch des modernen Lebensgefühls nicht nur in der Defensive gestanden, es ist – zumindest durch Hamann – selbst mit Ursprung gewesen. Mit Recht hat Korff von Hamann gesagt, seine „Bekehrung" sei nicht zur Weltflucht geworden, sondern vielmehr zu einer eminent positiven Fassung seiner Weltleidenschaft. Im Erfahren des Irrationalen, bis tief in den Bereich der Leidenschaften hin, hatte er den Mut, den vorher selten aufgebrachten, das alles als göttliche Setzung zu fassen und damit „heilig zu sprechen". „Seine Bekehrung führte so nicht von der Welt weg, sondern gerade in sie hinein", in eine kraftvoll-derbe, leidenschaftlich-wilde Natur. Ihm galt danach zuerst, was für die ganze Goethezeit unverrückbare Geltung hatte: daß der Weg zu Gott durch die Welt führt. Und ähnlich sieht es R. Unger (*Hamann und die Aufklärung*, ²1925). In seiner „Bekehrung" wandte er „sich zu der Religion der Väter". „Sie hatte, noch aus grauer Ferne der Zeiten entstammend, in sich noch so reiche Schätze des Elementaren und Ursprünglichen bewahrt, an erhabener, einfältiger Größe, naiver Kindlichkeit und machtvoller Einheitlichkeit." „Die Religion übernahm für diesen anachronistischen Elementarmenschen fast dieselbe allumfassende Funktion, die sie einst im Mythus für den ursprünglichen Naturmenschen besessen hatte. Natur und Geist schlossen sich in seiner religiösen Betrachtung zum untrennbaren Eins zusammen. Im Lichte des Glaubens vergeistigte sich ihm die Natur und zum lebendigen Symbol des Göttlichen verkörperte sich das Geistige." Vgl. auch E. Burger, *J. G. Hamann, Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus*, 1929; Kurt Leese, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, ²1941 (ein Buch, dem meine Arbeit viel verdankt, vor allem auch in bezug auf Schelling, Görres u. a.) sowie die Arbeiten von Nadler.

Aber auch die Weise, wie Klopstock dem Christlichen verbunden war und von da aus Schöpfung gesehen und gefeiert hat, wäre hier zu nennen. Hier sprang so etwas auf wie ein enthusiastischer, schöpfungverehrender Theismus, dem sich nur wenige der folgenden Generation entzogen haben, darin Dinge wie Sündenfall und Erlösung ein wenig zurücktraten (was freilich nicht für Hamann gilt), aber die Lehre von der Gottgesetztheit der Welt glühend verkündet wurde. Und dieser schaffende Gott war nicht der kühle Gott aufklärerischer Sicht, sondern einer, der erfüllt von inneren Gesichten Welt setzt, Welt in all ihren Formen und Gestalten, in ihren Farben und tausend Nuancen, darin die Abgründe seines gewaltigen Lebens sichtbar werden. Diesen Weg haben mit manchen anderen vor allem Hamann und Klopstock gewiesen.

Herder hat sich ihm als Hamannschüler nie ganz entziehen können, und von dort aus hat er auf den jungen Goethe gewirkt, auf den anfangenden Hölderlin, um Baader entscheidend zu bestimmen und in der Romantik wieder zu großer Wirksamkeit zu werden[8].

[8] Vgl. vor allem seine „Älteste Urkunde des Menschengeschlechtes", in der das Naturempfinden machtvoll durchbricht, um dann das romantische Denken überaus zu beeinflussen. Der junge Baader z. B. war von dieser Schrift hingerissen und hat nicht zuletzt von hier aus seine christliche Naturphilosophie konzipiert. Aber auch Herders „Ideen" haben sehr in Richtung eines theistischen Schöpfungsenthusiasmus gewirkt. Hier liegen überall unmittelbare Ursprünge des Theismus der Romantik.

Es hat etwas ungemein Typisches, wie etwa der alte Goethe in „Dichtung und Wahrheit" seine Jugend gesehen hat. Der Knabe war danach früh von der Natur und ihrer Schönheit angerührt und bestimmt, diesen Gott auf seinem „Natur-Altar" in jugendlichem und doch sehr bezeichnendem Spiel zu ehren; und Goethe hat dazu gesagt: „Der Knabe hatte sich überhaupt an den ersten Glaubensartikel gehalten⟨!!⟩. Der Gott, der mit der Natur in unmittelbarer Verbindung steht, sie als sein Werk ... liebe, dieser schien ihm der eigentliche Gott, der ja wohl auch mit dem Menschen wie mit allem Übrigen in ein genaueres Verhältnis treten könne und für denselben, ebenso wie für die Bewegung der Sterne, für Tages- und Jahreszeiten, für Pflanzen und Tiere Sorge tragen werde." Der Gott der Erlösung trat schon hier zurück, aber der schaffende Gott einer wunderreichen Erde wurde ergriffen verehrt.

Einen weithin wirkenden Ausdruck fand Goethes – immer noch theistisch gerichteter – Glaube aber im „Werther", den Gundolf nicht mit Unrecht die großartigste Kundgebung von Goethes jugendlichem Naturkult, seiner kosmischen Verzückung genannt hat. Wenn es da heißt: „... wenn ich das Wimmeln der kleinen Welt zwischen den Halmen, die unzähligen, unergründlichen Gestalten der Würmchen, Mücken nahe meinem Herzen fühle; und fühle die Gegenwart des Allmächtigen, der uns nach seinem Bilde schuf, das Wehen des All-Liebenden, der uns in ewiger Wonne schwebend trägt und erhält ... dann sehne ich mich oft und denke: ach, könntest du das wieder ausdrücken, ... was so voll, so warm in dir lebt ... Mein Freund – aber ich gehe darüber zugrunde, ich erliege unter der Gewalt der Herrlichkeiten dieser Erscheinung."

Es ist ein namenloses Ergriffensein von all dem Lebendigen der Schöpfung– aber noch sind die pantheistischen Züge nicht herrschend, sondern Werther-Goethe spürt darin die Gegenwart des Allmächtigen und die Nähe des All-Liebenden. Gott ist hier nicht abgetan, er ist ganz erlebt als der Ursprung solcher Fülle und – oft leise neuplatonisch – als der Urquell, aus dem alles stammt. Das lebendige Gefühl aber ist der *Welt* zugewandt. Da, in den Spiegeln und Bildern Gottes, weiß es Gott gegenwärtig, der so nicht im Jenseitigen gesucht wird, sondern ganz im Gegenwärtigen ... Und ähnlich hat Herder empfunden. Goethe ist hier aber nicht stehengeblieben, sondern so, wie er der entscheidende Wegbereiter dieses ganzen Welterlebens geworden ist, der es Zug um Zug ins Tiefere führte (keiner hat sich wie er der Natur zugewandt, um sie immer tiefer zu erforschen und zu verehren), und so wie er all dem den gültigsten Ausdruck gab, so hat er es auch überschritten ins Pantheistische, so daß zumindest eine Zeitlang das Theistische sehr zurücktrat und das pantheistische Element herrschend wurde[9] – ein Weg, der vom „Sturm und Drang" her nur zu nahe lag. Unphilosophisch in seinen Grundtendenzen, leidenschaftlich auf Freiheit bedacht und dem Abenteuer offen, war das religiöse Element im „Sturm und Drang" anfangs kaum bestimmend. Gott war hier nicht zentral, ergriffen war hier nur die Welt, die Welt als ungeheures Spiel erregender Mächte, denen man sich frei von allem Gesetz und aller Gebundenheit hingab. Und wenn man hier überhaupt eine Formulierung des Erlebten versuchte, so gab offenbar das Pantheistische dafür den sehr viel gemäßeren Ausdruck. Dasein an sich selbst ist danach göttlich, ist das *eine* große, wogende Meer des Seins, ist die *eine* schöpferische All-Natur, das *eine* gegenwärtige Göttliche, das alles gebiert und in den Schoß zurücknimmt, über das hinaus kein anderes Sein zu suchen ist. Goethes Aufsatz „Die Natur" (1782) – mag er nun von ihm unmittelbar sein oder nicht – war der genaueste Ausdruck dafür. Dieses „Natur, wir sind von ihr umgeben und umschlungen – unvermögend aus ihr herauszutreten ... Ungebeten ... nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes ..., bis wir ermüdet sind und ihren Armen entfallen. Sie schafft ewig neue Gestalten ... Alles ist neu und doch immer das Alte ... Leben ist ihr schönste Empfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben" usf. Was im „Werther" bisweilen schon an der Grenze gestanden hatte (auch hier hatte Goethe schon vom glühenden, *heiligen* Leben der Natur gesprochen), wurde darin überschritten. Und ähnliches geschah in den frühen Teilen des „Faust". Der so groß aufgebrochene Mythos der Natur und der Welt schien damit erst seinen endgültigen Akzent empfangen zu haben.

Theistische und pantheistische Formen begannen so damals sich verwirrend zu durchdringen; aber gerade dieses Sichdurchdringen, dieses Zögernde und Unschlüssige, wie das neue Erleben sich damals die rechte Formel gesucht hat, gehört zum Signum der damaligen Jahre, wobei nicht bestritten werden kann, daß das Pantheistische immer vordringlicher geworden ist, Zeichen dafür, wie sehr die Hinwendung zur Natur und zum weltlichen Sein sich damals fortschreitend verstärkt hat[10].

Nichts zeigt die ganze Bewegtheit der damaligen Zeit klarer als der seit 1780

[9] Es soll damit natürlich nicht über das Gesamt oder das Endgültige der Goetheschen Weltsicht entschieden werden. Er hat selbst gewußt, wie sehr er zeitlebens, zwischen Pantheistischem und Theistischem geschwankt hat, darin ihm oft die eine, dann wieder die andere Sicht richtiger und den Phänomenen gemäßer schien. Aber die Mitte seines Schaffens gehört offenbar mehr dem Pantheistischen zu. Vgl. 1812 über Jacobi: „Nach seiner Natur und dem Wege, den er von jeher genommen, muß sein Gott sich immer mehr von der Welt absondern, da der meinige sich immer mehr in sie verschlingt." Nicht anders, wenn er spricht von seiner „reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, so daß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte". Und: „Wir können bei der Betrachtung des Weltgebäudes ... uns nicht der Vorstellung erwehren, daß dem Ganzen eine Idee zu Grunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge." Aber zögernder: „Die Überzeugung, daß ein großes, hervorbringendes, ordnendes und leitendes Wesen sich gleichsam hinter der Natur verberge, um sich uns faßlich zu machen, eine solche Überzeugung dringt sich einem jeden auf" (alles zitiert nach Tobias Pöhlmann, *Goethes Naturauffassung in neutestamentlicher Beleuchtung*, 1927, S. 93ff.). Vgl. im übrigen: K. Hildebrandt, *Goethe, seine Weltweisheit im Gesamtwerk*. 1942, oder: Grete Schaeder, *Gott und Welt, Drei Kapitel Goethescher Weltanschauung*, 1947, ferner die schon genannten Arbeiten von Korff, Rehm u. a.

[10] Vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. II und Georg Stefansky, *Das hellenisch-deutsche Weltbild, Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings*, 1925, S. 18ff..

beginnende „Pantheismusstreit", darin Jacobi leidenschaftlich um Sinn und Recht von Theismus und Pantheismus gestritten hat, wobei klar sichtbar wurde, daß die führenden Köpfe des neuen Geistes (Lessing, Goethe, Herder) zum überlieferten Theismus in Distanz standen und nach Neuem suchten, darin ihr Erleben genuineren Ausdruck fände. Es begann damit, daß sichtbar wurde, daß Lessing sich nicht zum extramundanen Gott Jacobis zu bekennen vermochte, daß er vielmehr sich mehr hingezogen fühlte zu jenem Denker, der bis dahin als „atheissimus" abgetan und z. B. immer von Hamann abgelehnt worden ist: zu Spinoza. Sein Stern stieg nun auf, und indem man vieles des eigenen Erlebens in seine Philosophie hineintrug, schien in ihm der Philosoph gefunden, der zum gültigen Ausdruck des neuen Erlebens helfen konnte. Spinoza wurde nun zur vorbildlichen Gestalt, die für Jahrzehnte das aufbrechende deutsche Denken mitbestimmen sollte. Es war die Zeit, da Spinoza ungewollt durch JACOBIS 1785 veröffentlichtes Buch „*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*" und den damit heraufbeschworenen „Pantheismusstreit" verbreitet wurde[11]. Und es war überaus bezeichnend, daß nicht nur Goethe, sondern auch Herder und viele andere sich nicht zu Jacobis Gottesauffassung bekannten, sondern zu der Ansicht dessen, den Jacobi gerade durch sein Buch bekämpfen wollte, zu Spinoza. Man hatte einfach das Gefühl, daß diese Philosophie (und nicht etwa die eines Jacobi oder eines Wolff) dem neuen Welterleben gerecht wurde. So hat Spinoza das ganze neue Welterleben entschiedener ins Immanentistische gedrängt und die waltende Tendenz zum Pantheistischen verstärkt. Goethes Äußerung schon 1785 war überaus typisch. Er sagte von Spinoza: „Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist ihm Gott. Und wenn ihn andere deshalb Atheum schelten, so möchte ich ihn theissimum, ja christianissimum nennen und preisen." Und Goethe fügte dem in seinem Brief an Jacobi hinzu: „Vergib mir, daß ich so gerne schweige, wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebus singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst... ich... suche das Göttliche in herbis et lapidibus." Und Goethe bekannte ein andermal: „Wenn du sagst, man könne Gott nur glauben, so sage ich dir, ich halte viel aufs Schauen" Gott war ihm kein Gegenstand des Grübelns und mühsamer Beweise, sondern er war ihm gegenwärtig in allem Lebendigen. Da war er ihm faßbar und greifbar in dem Göttlichen seines Schaffens. Solcher Sicht ist Goethe sein ganzes Leben lang treu geblieben; das blieb bis zum Ende sein Glaube und seine Religion. Offen in der Formulierung, darin sich mancherlei Linien durchkreuzten und er sich für keine ausschließlich entschied, war sein Denken und Erleben immer der Welt zugewandt, in der er göttliche Fülle und Schönheit gegenwärtig wußte. Und so ist er einer ganzen Generation der große Wegbereiter einer enthusiastischen Weltfrömmigkeit geworden.

Wenn Goethe aber durch Spinoza in seiner Tendenz zum Immanen-

[11] Vgl. HEINRICH SCHOLZ, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916.

tistischen bestärkt worden ist, so wäre es dennoch völlig irrig, Spinozas Einfluß, der sich nach Goethe noch sehr verstärken sollte, rein in dieser Funktion zu sehen. Auf viele hat Spinoza geradezu neuplatonisch gewirkt, womit dies gemeint ist: für die ganze scholastische Philosophie und für alle ihr folgende (und das war im Grunde der Großteil der neuzeitlichen Philosophie) war Gott immer das Ende dieses ganzen Philosophierens, der Abschluß ihres ganzen Denkens. Ganz anders Spinoza: sein Denken begann mit Gott, um dann von ihm aus das ganze Sein abzuleiten. Gott war hier der Ausgangspunkt des *ganzen Denkens*, das die Dinge dann als Modifikationen der Gottheit faßte. Durch diesen Anfang seines Philosophierens ist Spinoza für viele schlechthin vorbildlich geworden, und er hat damit faktisch eine neue Ära des Philosophierens eingeleitet, das im deutschen Idealismus seinen Höhepunkt erreicht hat. Wenn Spinoza Gott für das Gewisseste erklärte, mit dem die Philosophie beginnen müsse, so sind ihm bald viele darin gefolgt. Wenn Kant die Möglichkeit der Gottesbeweise bestritten hatte und vor allem eine tiefere Erkenntnis Gottes, so kam bald eine Generation herauf – und das begann schon bei Goethe –, der solche Auffassung völlig fremd war. Wie für Spinoza war für sie Gott das Gewisseste, Quell, aus dem alles kommt, und Urgrund, aus dem alles geboren ist und ohne den die Dinge gar nicht verstehbar sind, ja, von dem her sie ihre Schönheit und ihre Würde empfangen, die darin gründet, daß sie Abglanz des Göttlichen sind.

Wir sagten schon, daß es so in Ansätzen auch bei Goethe gelebt hat, einflußreich wurde es aber vor allem durch Herder. Sein Büchlein über „Gott", 1787 veröffentlicht, ist ein sehr bezeichnendes Dokument für das Ringen, das um diese Zeit um Gott und die Welt aufgebrochen ist, und wie es sich bei einem Mann formuliert, der das Christliche nicht preisgeben wollte.

Herder versuchte Spinoza fast neuplatonisch zu deuten; und – was noch bezeichnender ist – sein eigenes Gottesbild zeigte neuplatonische Züge, darin nicht nur Spinoza wirksam war, sondern auch Leibniz. Gott ist für Herder die Urkraft, die sich in unendlichen Kräften auf unendliche Weise offenbart. Leibniz' Begriff der Monade schwingt deutlich mit, wenn es da heißt, daß Gott sich in unendlichen Kräften offenbare. Und wenn er von Gott sagt: „Gott ist im höchsten, einzigen Verstande des Wortes Kraft, d. i. die Urkraft aller Kräfte, die Seele aller Seelen. Ohn' ihn entstand keine derselben, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder... Form und Erscheinung sein ... Wesen aus." In allem ist die göttliche Kraft spürbar. Und „unerhörte und ungeglaubte Offenbarungen" öffnen sich den forschenden Menschen, „jede derselben aufs neue ausdrücken die Herrlichkeit des Urwesens, das alle diese Wesen schuf und träget..." Alles lebt aus ewigem Gesetz der Gottheit. „In der Materie ⟨selbst⟩, die wir tot nennen, streben ... göttliche Kräfte: wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ozean der Allmacht."–„Alle Dinge... sind Modifikationen oder, wie wir's unanstößiger sagen wollen, Ausdrücke der göttlichen Kraft, Hervorbringungen einer der Welt einwohnenden ewigen Wirkung Gottes." So erlebt auch Herder die ganze Welt als eine große Einheit,

darin alles aus heiliger Notwendigkeit miteinander verbunden und Ausdruck Gottes ist. Und auch Herder feiert die sich ewig wandelnde, unerschöpfliche Natur. Wenn auch das Einzelne stirbt; das Ganze lebt in ewiger Schönheit. So heißt es bei Herder: Wenn auch die Natur bisweilen zu sterben scheint, „die Kraft ihrer Wurzeln dauert fort; aus ihrem Winterschlaf wird sie wieder erwachen und aufstehen in neuer Frühlings- und Jugendschöne, die Töchter ihres Daseins, die jetzt ihre Freundinnen und Schwestern sind, an ihrer jungfräulichen, holden Seite. Es ist also kein Tod in der Schöpfung", sondern nur Verwandlung. Und so ist auch Geschichte heiliges Spiel und im Letzten Weg ins Vollkommene[12].

Freilich, so bezeichnend diese Schrift für die geistige Situation war – sie war kein Vollendendes, dazu gebrach es Herder an philosophischer Kraft und an spekulativer Konsequenz. Hier blieben Aufgaben liegen – das gültige System all des vordringlich Gewordenen und Erschauten war noch zu schaffen. Und hier begann die Aufgabe des deutschen Idealismus. Er wollte vollenden und zur Höhe führen, was zuvor nur in Ansätzen begonnen war.

Die Anfänge der jungen Tübinger: Hölderlin, Hegel und Schelling, sind uns nicht in allem offen. Aber es kann kein Zweifel sein: all das, was seit 1750 im deutschen Raum aufgebrochen war: die Aufklärung und der Sturm und Drang, Hamanns Denken und der Winckelmannsche Mythos der Antike, Rousseaus Stimme und Herders Wollen, das Dichten Goethes und Schillers, Klopstocks u. a. – das alles hat die jungen Freunde ungemein stark angerührt und hat sie zu dem werden lassen, was sie geworden sind. Die „Deutsche Bewegung" erhielt in ihnen (neben Goethe) ihren großen dichterischen (Hölderlin), vor allem aber denkerischen Ausdruck. Sind uns ihre Anfänge auch nicht in allem offen, so sind uns doch die wichtigsten Züge nicht verschlossen.

Sie alle lebten als junge Theologen in einer tiefen Unzufriedenheit mit der Theologie ihrer Zeit. Das rationalistische Element dieser aufklärerischen Theologie war ihnen fremd geworden, aber es war viel mehr als das: sie alle lebten in einer tiefen Spannung dem genuin Christlichen gegenüber. Die Idee des Sündenfalls und der Erlösung war ihnen fremd geworden. Nicht einfach von der Aufklärung her, sondern der *Mythos* der Antike war es, der – nicht zuletzt durch das Dichten Schillers („Die Götter Griechenlands"!) – bei ihnen so stark geworden war wie bei kaum jemandem zuvor. Neben den schon bei Hamann und Rousseau, bei Herder und Goethe aufgebrochenen Mythos der „Natur" trat so der Mythos von Hellas, und er gab dem neuen Welterleben noch einmal ungemein betonte Akzente. Es ist nicht zu Unrecht gesagt worden: Hellas und Christentum traten hier wieder einmal (nicht anders als in der Renaissance) in eine leidenschaftliche Auseinandersetzung, darin das Christliche nicht abgetan werden sollte, aber darin der Primärakzent auf Hellas lag. Der Glanz, der Goethe getroffen hatte, hatte auch die Tübinger getroffen: der Glanz einer als göttlich empfundenen, ungefallenen Welt. Von Hellas her träumte man den Traum eines Lebens in Harmonie und schöner Natürlichkeit, gedachte man

[12] Vgl. dazu HERDERS 1784 beginnende „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*".

der Zeiten, da die Götter gegenwärtig waren bei den Feiern des Volkes, das sich geliebt wußte von den Göttern, gedachte man ihres (angeblichen) Lebens in Helle und festlicher Freudigkeit eines sündenlosen Daseins, das der Natur noch tief verbunden war und in ihr göttliche Mächte gegenwärtig wußte. Die Freunde haben damals aus der Hoffnung gelebt und sich vereint, daß solche Zeit wiederkehre und daß die Entzweiung zwischen Gott und Welt, die im Christlichen so vordringlich sich gab, aufgehoben werde. So haben sie das „Ἓν καὶ πᾶν" als Losung gewählt. Es sollte Ausdruck dafür sein, daß im Tiefsten alles eins ist, daß die Gottheit nicht fern ist, sondern nah, daß die Welt von ihr durchströmt ist, und daß das Eine Alles umfängt.

Es war wohl Hölderlin, der als erster diesem Erleben hymnischen Ausdruck gegeben hat. Und er war es auch, der – zumindest für eine Zeit – ins entschieden Pantheistische ging, und damit alles weit ins Mythische erhob[13]. Denn wenn man die Dichtung eines Dichters überhaupt in strenge Formeln fassen darf, so müßte Hölderlins Grunderleben um 1794 wohl ausgedrückt werden: *Das All selbst ist göttlich.* Dasein ist selbst von einer Größe, Schönheit und Gewalt, daß ihm religiöse Verehrung gebührt und letzte Hingabe. Die Welt, das All als solches, ist ein Letztes, Endgültiges, das zu übersteigen sinnlos ist. Die Mächte des Daseins sind an sich selbst numinose Mächte, sind der *heilige* Vater Äther, die heilige Mutter Erde, von denen sich der Mensch getragen und gehütet weiß. So hat es Hölderlin von 1794 an in all seinen hymnischen Gedichten gefeiert, so im „Hyperion" und im „Empedokles". Mag Hölderlin sich in seiner Spätzeit dem Christlichen wieder zugewandt haben, in der Mitte seines dichtenden Lebens war er so tief von der Seligkeit der Welt getroffen, daß für einen transzendenten Gott kein Raum war und für die Botschaft von Sünde und Erlösung nicht minder. Gottes Dasein hätte die tiefe Hingabe an die Welt zerstört und die Absolutheit dieser enthusiastischen und vorbehaltlosen Verehrung.

Wie weit Hölderlin Hegel und Schelling beeinflußt hat, wird sich nie wirklich ausmachen lassen. Aber es hat wohl ein tiefes Recht, seinen Einfluß für groß zu halten. Nur scheint mir dabei ein Vorbehalt notwendig. Von Hölderlin her scheint es fast selbstverständlich (und auch Goethes Haltung scheint das zu fordern), daß hier alles sich notwendig ins Pantheistische gewendet habe. Ich habe aber von Anfang an betont, daß mir das ganz und gar nicht notwendig scheint. Es zeigte sich vielmehr, daß hier viele Linien

[13] Vgl. KURT HILDEBRANDT, *Hölderlin, Philosophie und Dichtung*, 1939; und: *Hölderlin und Goethes Weltanschauung*, in: Hölderlin, Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag, 1944. Vgl. dazu vor allem: Hegels theologische Jugendschriften. Ausgabe Nohl, 1907: „Unsere Religion ⟨die christliche⟩ will die Menschen zu Bürgern des Himmels, deren Blick immer aufwärts gerichtet ist, und darüber werden ihnen menschliche Empfindungen fremd. Bei unserem größten öffentlichen Fest naht man sich dem Genusse der heiligen Gabe in der Farbe der Trauer mit gesenktem Blick ... statt die Griechen mit den freundlichen Geschenken der Natur – mit Blumen bekränzt, mit Farben der Freuden bekleidet – auf ihren offenen, zur Freundschaft und Liebe einladenden Gesichtern Frohsein verbreitend – sich den Altären ihrer guten Götter nahten." Nohl, S. 27. – eine ungemeine typische Stelle, der sich leicht andere anfügen ließen. Aber auch schon der tiefe Eindruck, den Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlands" auf die drei machte, ist ungemein bezeichnend.

laufen, die sich oft durchkreuzen[14], wenn sie auch alle im Grunde das gleiche Phänomen meinen, das zwar dann – in die denkerische Formel erhoben – pantheistisch gefaßt werden kann, aber nicht gefaßt werden *muß*. Hier gab es noch andere Möglichkeiten, theistisch gerichtete, die freilich zu erreichen nicht leicht sein konnte. Aber den Denkern Hegel und Schelling war von vornherein Schwereres zugewiesen als der dichterischen Aussage Hölderlins. Und sie haben beide ihr Leben darin gesetzt, hier zu gültigen Aussagen zu kommen, wobei es Schelling zufiel, immer wieder die Problematik des Erreichten erfahren zu müssen.

Daß nicht alles mit Notwendigkeit ins Pantheistische gehen mußte, zeigt sich eindeutig an den Jugendarbeiten Hegels[15]. Hegel ging freilich nicht vom Naturerleben aus. Es spielte anfangs bei ihm kaum eine Rolle. Die Geschichte stand im Mittelpunkt. Und doch drängte er ganz in die Richtung der Freunde. Auch er huldigte dem „Ἓν καὶ πᾶν". Auch er war ein Feind *alles* Dualismus, vor allem aller schroffen Trennung von Gott und Welt. Im Christlichen denkend, kam Hegels Fragestellung dennoch ganz aus antikem Ideal. Bei den Griechen schien es die selige Einheit mit den Göttern gegeben zu haben, die man bei den Festen der Menschen gegenwärtig glaubte, diese menschenliebenden Götter. Sollte diese tiefe, helle Einheit nicht wieder möglich sein? So suchte Hegel eine neue Einheit, die Gott und Welt verband, aber nicht – pantheistisch – eine Seinseinheit, sondern die *selige Verbundenheit* der beiden Welten, in der die Kluft zwischen Gott und der Kreatur, zwischen Gott und dem sündigen Menschen sich schloß. Und Hegel fand diese Einheit zunächst in der Liebe. Wenn Gott die Liebe ist und seine Welt liebend umfängt, und wenn der Mensch Gott liebend umfängt, wissend, daß er sein Vater ist und nicht der Gott des strengen Gesetzes wie im Judentum, und wenn alle Dinge von ihm gewollt und gerufen sind ins Dasein, daß sie Spiegel seines Wesens seien – dann schließt sich die Kluft zu neuer Einheit. Dann werden Gott und Mensch *eines* Geistes und im Geiste geeint. Die Liebe und der Geist sind so der Weg zur neuen Einheit, zum alles umspannenden Leben. Wie weit Hegel diese Position später gehalten hat, ob er nicht vielmehr schon um 1798 ff. in der Hinwendung zu einem umfassenden System in den Pantheismus gegangen ist, ist bis heute umstritten und muß auf sich beruhen bleiben. In allem Gesagten ist aber – mit wenigen Strichen, die genügen sollen –, der Hintergrund sichtbar geworden, von dem her Schelling gedacht hat. Er hat wie alle die anderen um eine Rehabilitierung der Welt gerungen, um eine neue Nähe Gottes und der Welt und um die Helle und Größe des weltlichen Seins, um seine wesenhafte Gottentsprungenheit, und Goethe und Schiller, Spinoza und Winckelmann, Antike und Gegenwart waren sein geistiger Ursprung.

Unsere Übersicht sei mit Worten von Tr. Österreich geschlossen, dessen Formulierung noch einmal das Ganze des von uns Gemeinten zu fassen versucht. „Die Umwandlung des Lebensbewußtseins, die sich ... in unserer klassischen Literaturepoche vollzog, war eine so durchgreifende, daß sie sich nur mit der vergleichen läßt, die innerhalb der Renaissancezeit sich in den die europäische Kultur bedeutenden Schichten vollzogen hat. Eine Befreiung des Lebens von dem Druck transcendenter Mächte ist das zentrale Moment gewesen, also eine Loslösung von der überkommenen, bei Kant noch so stark wirksamen religiösen Weltanschauung. Nirgends wohl ist dieser Prozeß reiner und vollständiger zur Vollendung gekommen, als in der Person Goethes... Alles, was vom Christentum bis dahin nicht ablösbar gewesen war, ist fortgefallen: Sündenbewußtsein, Unwertgefühl und Negation der Welt, ohne darum eudämonistischem Materialismus Platz zu machen. Diese Lebensgesinnung und damit in Wahrheit unsere klassische Dichtung ist es gewesen, die den tiefsten Anstoß zur Entstehung der idealistisch-spekulativen Epoche gegeben hat, welche auf Kant folgte. Ohne solchen Einfluß durch das Leben von außen her, würde die Weiterentwicklung der Philosophie, die sich damals vollzogen hat, unverständlich, ja, man darf wohl sagen, unmöglich gewesen sein. Die Systeme des Idealismus sind Versuche gewesen, den ganzen Reichtum von Welterlebnissen, den das Zeitalter Goethes besessen hat, zu philosophischer Bewußtheit zu erheben[16]." Aus solchen Ursprüngen entsprang auch Schellings erstes und umfassendes System, die Identitätsphilosophie, deren Ansatz ebenso kurz skizziert werden soll, damit Schellings Wende 1806 zur Philosophie der „Weltalter" in ihren eigentlichen Hintergründen verständlich wird.

[14] Wie verwirrend sie oft waren, braucht kaum gesagt zu werden. Bedenkt man, wie offen pantheistischen Zügen zwei amtierende Theologen (Herder und Schleiermacher!) zeitweise waren, dann ermißt man erst das Seltsame der Fronten. Dabei zeigen Schleiermachers „Reden über die Religion" ja das ganze Anliegen wie wenige Schriften sonst. Etwa in jenen bekannten Formulierungen der „Reden", wonach das Wesen der Religion nicht Handeln und Denken ist, sondern Anschauung und Gefühl. Aber „Anschauen will sie das Universum, in seinen ... Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen ... Einflüssen will sie sich ... ergreifen und erfüllen lassen ...; sie will im Menschen nicht weniger als in allen anderen Einzeln und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung".

[15] Es ist ohne Zweifel das große Verdienst von Dilthey gewesen, in seiner „Jugendgeschichte Hegels" den großen, geistesgeschichtlichen Rahmen seines Wollens und das überaus religiös Bestimmte des deutschen Idealismus wieder aufgezeigt zu haben. Aber wir sagten schon: er war es auch, der alles pantheistisch interpretierte. Eine Interpretation die uns erst durch die Arbeit von Haering (Hegel) zurechtgerückt scheint, der gezeigt hat, daß es hier nicht um Pantheismus ging (nicht einmal in „Eleusis"). Und es scheint mir danach kein Zweifel mehr, daß das Ἓν καὶ πᾶν bei Hegel nicht pantheistisch gemeint war. Es meinte nur das Verbundensein mit allem Lebenden, das als verwandt empfunden wurde. (Vgl. „Im Reiche Gottes ist das Gemeinschaftliche, daß alle in Gott lebendig sind, nicht das Gemeinschaftliche in einem Begriff ... sondern Liebe ... Empfindung der Einigkeit des Lebens, in der alle Entgegensetzungen aufgehoben sind.") Wie weit Hölderlins „Eins zu sein, mit allem was lebt!!"... ähnlich gemeint war, muß hier offen bleiben. Aber auch bei ihm kann die Möglichkeit einer nichtpantheistischen Deutung nicht von vornherein abgetan werden (vgl. dazu etwa: Ernst Müller, *Hölderlin, Studien zur Geschichte seines Geistes,* Stuttgart 1944).

[16] Vgl. in Überwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie,* IV. Teil. [12]1923, S. 5.

II. KAPITEL

Schellings Indentitätssystem: Schellings Philosophieren bis 1806

Wenn man von dem Gesagten her die ersten, durch Fichte bestimmten Schriften Schellings liest (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* usf.), so scheint darin nichts zu sein, was in Richtung des Erörterten führt. Im Jahre 1917 wurde aber ein Entwurf gefunden, der heute allgemein Schelling zugewiesen und als „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" bezeichnet wird. In ihm wird Schellings Einsatz um 1796 sehr klar sichtbar.

Manches darin ist noch unsicher, so der Begriff der Metaphysik. Aber Schelling sagt dann sogleich: Von der Metaphysik aus „werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen... Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden Physik einmal wieder Flügel geben. So – wenn die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data gibt, können wir endlich die Physik im großen bekommen, die ich von späteren Zeitaltern erwarte. Es scheint nicht, daß die jetzige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unsrige ist, oder sein soll, befriedigen könne." Es ist im Grunde das Programm der ganzen bald begonnenen Naturphilosophie. Vom Staat aber will er noch nichts wissen. Die Idee der Polis, Hegel schon geläufig und von Schelling selbst seit 1801 gefeiert, scheint ihm noch fremd. Seine Formulierungen sind voller Feindlichkeit gegen das Christliche. Er will den Staat stürzen, aber auch „Umsturz alles Afterglaubens, Verfolgung des Priestertums, das neuerdings Vernunft heuchelt..." Er will eine „Freiheit aller Geister, die weder... Gott noch Unsterblichkeit *außer* sich suchen dürfen", die vielmehr das Göttliche sich nahe wissen. Und dann sehr typisch: „Zuletzt ⟨als Krönung der Philosophie des Geistes und der ganzen Philosophie überhaupt⟩ die Idee, die alle vereinigt, die der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft... ein ästhetischer Akt ist und daß *Wahrheit* und *Güte* ⟨das Gute⟩ in der *Schönheit* verschwistert sind – der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen wie der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstaben-Philosophen. Die Philosophie des ⟨wahren⟩ Geistes ist eine ästhetische Philosophie... Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – *Lehrerin* der Menschheit, denn es gibt ⟨am Ende⟩ keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle Wissenschaften und

Künste überleben." Und auch die Religion wird vom Ästhetischen her bestimmt sein. Man sagt zwar oft ein wenig verächtlich, „der große Haufen müsse eine *sinnliche* Religion haben. Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist's, was wir bedürfen". Eine Religion der Schönheit. Und so wird auch eine neue Mythologie geboren werden müssen. „Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die soviel ich weiß, noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen." Der neue Mythos darf kein Raum dunkler abergläubischer Dinge sein, sondern der helle Raum eines göttlichen Mythos. Aber wenn das, dann werden „endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen... Dann herrscht ewige Einheit unter uns...; dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister. Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften; sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein"[1].

Es ist der große und so typische Traum eines jungen aufbrechenden Lebensgefühls, der sich hier ausspricht, eines Lebensgefühls, das noch ganz in der Sehnsucht nach dem Großen und Schönen lebt und die Härte des konkreten Daseins noch nicht kennt. Aber gerade aus diesem schönheitstrunkenen Jungsein nahm es seine Kraft und gewann es seinen Zauber.

Das Ziel, das Schelling vor Augen stand, war so überaus groß, und der Weg, es zu erreichen, konnte nur weit sein, weit bei der Lage der Zeit, in die Schelling eintrat, ein Faktum, das viel zu leicht genommen wird. Es ist lange Zeit Brauch gewesen, eine konsequente Linie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel zu ziehen[2], und es schien von einer geradezu überraschenden Konsequenz, wie hier ein Standpunkt den nächsten hervortrieb. Eine solche Folge gibt es ohne Zweifel; aber diese ganze Sicht übersieht zu leicht, daß es in dieser Folge Spannungen von sehr großem Ausmaß gegeben hat, Spannungen, die wesenhaft zwischen Fichte und Schelling lagen, bzw. zwischen Kant und Fichte einerseits und Schelling und Hegel andererseits. Es ist die Spannung zwischen dem transzendentalen und dem objektiven Idealismus, die nicht überredbar ist. Es scheint uns gut, wenn diese Spannung heute wieder betont wird, wenn auch vielleicht ein wenig überbetont[3]. Denn es bleibt ja dies: als in Goethe das neue Weltgefühl aufbrach und dann in Hölderlin, Schelling und Hegel, aber auch in Schiller, da ging gerade in Kant und Fichte eine Weltsicht gegenteiligen Seins ihren Weg zum konsequenten Ende. Wenn Descartes Bewußtsein und Sein, Geistwelt und Körperwelt tief geschieden hatte, und das war der fundamentale, alles zerreißende Dualismus der Neuzeit, da war es nur ein konsequentes Ende, wenn von Kant die objektive Welt als unerkennbar erklärt wurde und durch Fichte als nicht bestehend. In Kant und Fichte versank die ganze objektive Welt,

[1] Zitiert nach O. Braun, *Schellings Philosophie* (o. A. 1920?), S. 52/4.
[2] Vgl. R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde, 1921 u. 1924.
[3] Vgl. vor allem K. Hildebrandt, *Goethe*, S. 225ff.

sie wurde zu einem unerkennbaren Ansich oder zum reinen Materiale meiner Pflicht. Es versank die ganze blühende, lebendige, umgebende Natur, und die Philosophie stand in der Gefahr, sich rein ins Subjektive einer rein idealistischen Philosophie zu verlieren, in jenen Weg, den *nach* Fichte Maimon, Reinhold, Beck, Schulze usf. gegangen sind[4]. Es war ein gefährliches Geschehen, als auch der junge Schelling – und zwar von 1794 anhebend immer tiefer – in diese Welt gezogen wurde. Aber es scheint auch Schellings erste große philosophische Leistung – eine viel zu wenig gewürdigte –, daß er Fichtes Philosophie durchbrach. Wenn Schelling sich in seinem Alter gerühmt hat, in seiner Jugend die Enge der damaligen Philosophie durchstoßen zu haben und wieder ins freie Feld der Wirklichkeit durchgestoßen zu sein, so kann man ihm darin nur ganz und gar recht geben. Für Schelling konnte Fichte nur eine Station auf seinem Wege zu jenem Weltbild sein, das ihm vor Augen stand, aber freilich – und das darf nicht unterschlagen werden – eine fruchtbare Station. Schelling begriff, daß für ihn alles darum gehen müsse, die lebendige *Natur* neu zu gewinnen. Hier mußte Fichte entscheidend überschritten werden. Aber es hatte die Naivität echter Genialität, wie Schelling diesen Überschritt versuchte. Ohne sein Verhältnis zu Fichtes Idealismus näherhin geklärt zu haben und all die hier liegenden Probleme, begann er geradezu und fast naiv 1797 seine Naturphilosophie. Sie lebte aus einem einzigen Wollen heraus: Natur als eine große lebendige Einheit zu gewinnen, durchwaltet vom Geist und von einer großen Harmonie. Es war das Überraschende seines Tuns, daß er das mit Fichteschen Kategorien versuchte. Wenn Fichte das Leben des Ich als die Auseinandersetzung eines Ichhaften mit einem Nicht-Ichhaften faßte, als ein dialektisches Geschehen, darin das Ich immer mehr zu sich selbst kam, so wandte Schelling das ins Objektive: so wie das Ich, so ist die ganze Natur. Dieselben Kräfte, die im Menschen ringen, ringen auch in der Natur, das Ich und das Nicht-Ich, letzthin der Geist und die Materie, das Ideale und das Reale. Und diese beiden Kräfte kehren in allem Sein wieder, in immer neuen Formen und Wandlungen. Die Natur *ist eins*. Was im rein Physikalischen wirkt, der Magnetismus, die Elektrizität, im Organischen usf. sind immer die zwei Grundmächte des Realen und des Idealen. Es gibt im Sein darum eine große Identität, darin alles Sein einander verwandt ist und zueinander gehört, und in seiner 1798 erschienenen „Weltseele" hat sich dieses Wollen für seine Zeitgenossen am eindeutigsten verkündet. Ja, das, was Schelling in diesen Jahren vorschwebte, war, das Sein als eine große Stufenfolge zu bauen, das von der untersten Stufe der „Materie" aufstieg zum Geist, eine Stufenfolge, die Natur und Menschenwelt tief miteinander verband: das Sein war danach das allmähliche Erwachen des Geistes, der, im materiellsten Sein noch schlafend, Stufe um Stufe allmählich erwacht, um im Menschen zu sich zu kommen. Wie Schelling gesagt hat: „Vom Moosgeflecht an, an dem noch kaum die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach ein und demselben Ideal

[4] Vgl. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1. Bd. 1923, S. 6ff.

von Zweckmäßigkeit zu arbeiten ... ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes, auszudrücken bemüht ist" (1. 386). Dasein ist danach vom Logos durchwaltet. Es gibt kein rein materielles Sein. In allem ist schon das Ideale, ist schon der Geist. Natur und Menschenwelt sind sich nicht fremd, sondern der Mensch ist nur in höherer Potenz, was die Natur in niederer ist. Im Grunde ist alles *ein* Geschehen, eine Einheit. Hier liegen die Ansätze dessen, was Hegel dann bald so groß ausgebaut hat. Und es war typisch für Schelling, wenn er in „Epikureisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens" dichtete: „Darum ist eine Religion die rechte, / müßt' sie im Stein und Moosgeflechte, / in Blumen, Metallen und allen Dingen, / so zu Luft und Licht sich dringen, / in allen Höhen und Tiefen / sich offenbaren in Hieroplyphen."

Und von der Natur: „Steckt zwar ein Riesengeist darinnen, / ist aber versteinert mit allen Sinnen, / kann nicht aus dem engen Panzer heraus / noch sprengen sein eisern Kettenhaus, / obgleich er oft die Flügel regt, / sich gewaltig dehnt und bewegt, / in toten und lebend'gen Dingen / tut nach Bewußtsein mächtig ringen; / daher der Dinge Qualität, / weil er drin quellen und treiben tät..."

„Vom frühsten Ringen dunkler Kräfte / bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte, / wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt, / die erste Blüt', die erste Knospe schwillt, / zum ersten Strahl von neu gebornem Licht, / das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht / und aus den tausend Augen der Welt / den Himmel so Tag wie Nacht erhellt, / herauf zu des Gedankens Jugendkraft, / wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft, / ist eine Kraft, ein Pulsschlag nur, ein Leben, / ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben."

Es war ein verwegenes Spiel mit Versen, in dem sich aber eine ganze Philosophie als Möglichkeit verbarg: die nämlich, das ganze Sein als das Erwachen des absoluten Geistes zu fassen und darin in den dynamischen Pantheismus zu gehen. Schelling ging diesen Weg nicht. Aber mit seinem Stufensystem war es ihm damals ohne Zweifel Ernst. So, wenn er 1801 verkündete (vor seiner ersten „Darstellung"), er wolle ein System bauen, das mit einem untersten Real-Idealen beginne, daraus wolle er die Natur ableiten und dann „aus dem Objektiven das Subjektive entstehen ... lassen", d. h. aus dem „reinen Subjekt-Objekt das Subjekt-Objekt des Bewußtseins" – um dem ausdrücklich hinzuzufügen: „Mir ist ... das Objektive ⟨die Natur⟩ ein zugleich Ideelles und Reelles; beides ist nie getrennt, sondern ursprünglich beisammen... Ich komme mit der Naturphilosophie nie aus jener Identität des Ideal-Realen heraus, ich erhalte beide fortwährend in dieser ursprünglichen Verknüpfung, und das reine Subjekt-Objekt, von dem ich ausgehe, ist eben jenes zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz O" (IV, 86/87). Und wenn das Denken von da aus weitersteigt zu höheren Stufen, so ist „absolute Kontinuität, es ist *Eine* ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerk, hinauf geht" (89). Das wird „das erste, wahrhaft universelle System" sein, ein System des „Real-Idealismus", durch welches

„aller Dualismus auf immer vernichtet ist, und alles absolut Eins wird" (102).
In solchen Formulierungen hat Schelling sich seinen Weg zu klären versucht. Faktisch hatte er aber schon 1800 einen anderen Weg zur großen Einheit alles Seins eingeschlagen. Als er im Jahre 1800 sein „System des transzendentalen Idealismus" veröffentlichte, standen faktisch seine objektivistische Naturphilosophie und seine transzendentale Philosophie des erkennenden Subjekts unverbunden nebeneinander. Aber Schelling ließ in seinem „transzendentalen Idealismus" in genialer Weise erkennen, wie er den Weg in die große Einheit alles Seins zu gehen gedachte und dann auch tatsächlich gegangen ist.
Der theoretische Teil des Bewußtseins ließ sichtbar werden, daß in allem Bewußtsein nicht nur das Bewußte wirkt, sondern immer auch – ja, in entscheidender Weise – ein Unbewußtes; daß hier also immer *zwei* Kräfte zusammenwirken. Aber das war bereits in der Naturphilosophie auch für die Natur sichtbar geworden, daß es auch ihr wesenhaftes Geheimnis ist, daß in ihr ein Reales wirkt, jenes, das wir meist als das Materielle bezeichnen. Aber es wirkt in ihr auch ein Geistiges als gestaltende Macht, als waltender Logos. In Menschsein und Natur offenbarte sich so *ein* Gesetz; beides ist real-ideales Sein. Nicht anders aber scheint die Struktur der Geschichte. Es gibt in ihr das bewußte Tun des Menschen. Aber Geschichte erschöpft sich nicht darin, sondern es waltet in ihr noch ein rätselhaft Anderes. Wir nennen es das Schicksal, die Vorsehung. So scheint in allem Sein immer ein Zweifaches zu wirken, Materie und Geist, Tun des Menschen und fügende Macht, Unbewußtes und Bewußtes. Aber all dieses Ineinander bleibt unfaßbar und unbegreiflich. Es war die große Entdeckung Schellings, daß er, von Kant beeinflußt, nun die Kunst als die Mitte des Seins faßte. Was sonst rätselhaft ist, entschleiert sich in ihr: alles Geniale künstlerischen Schaffens vollzieht sich nicht einfach aus Verstand und Überlegung, sondern entscheidend aus dem Mitwirken unbewußter Kräfte. Sie allein ermöglichen das Geniale als das „Zeugende". Damit schien die Grundstruktur alles Seins enthüllt und die These gerechtfertigt: *alles Sein ist das Ineinander von Geist und Nicht-Geist*, von Idealem und Realem. Das Real-Ideale ist der Urgrund des Seins. Mit dieser These gewann Schelling 1801 sein Identitätssystem und überschritt endgültig Fichtes Idealismus. Von Kant und Fichte her ein Abfall in eine neue Seinsphilosophie, war es in Schellings Weg der große Schritt zu dem 1796 so ersehnten Weltbild. Schelling ging nun ins Absolute. Wenn Gott, bzw. das Absolute bis dahin kaum eine Rolle gespielt hatte – Schelling war es zunächst nur darum gegangen, die konkrete Einheit alles endlichen Seins zu zeigen –, so wurde das Absolute und sein Verhältnis zur Welt nun das Thema schlechthin. Spinozas Einfluß wurde führend. Die Grundthese aber wurde: Das Absolute ist jenes Sein, darin das Ideale seinen Ursprung hat, aber auch das Reale. Das Absolute *ist das Real-Ideale*, ist das Subjekt-Objekt. Und aus diesem absoluten Real-Idealen sind alle Dinge geboren. Sie alle sind *Spiegel des Absoluten*. Alles Sein ist darum in sich selbst real-ideales Sein. Es gibt

kein Sein, das nur reales Sein wäre, nur materielles Sein, und keines, das nur ideales, d. h. rein geistiges Sein wäre. In allem ist beides. Alle Dinge sind ihrer Qualität nach gleich. Verschieden ist in ihnen nur der jeweilige Anteil des Realen bzw. des Idealen. Es gibt zwischen allen Dingen nur eine *quantitative* Differenz.
Das Betonen der großen Einheit aller Dinge, darin nur die jeweilige Quantität der Faktoren verschieden ist, wurde dabei Schelling so wichtig, daß er um dessentwillen die ganze Idee der Stufenfolge mehr oder weniger fallenließ, bzw. völlig in den Hintergrund rückte[5]. Von einem wirklichen Primat eines Dinges vor dem anderen (wegen seiner größeren „Geistigkeit") hat Schelling seit 1801 nichts wissen wollen. Sie alle, mögen sie sein wie immer, sind Spiegel des Absoluten. Mag in dem einen das Reale überwiegen, in dem anderen das Ideale, sie alle sind wie ein großes Spiel Gottes, sind sein Reflex und künden in ihrer Weise von dem absoluten Real-Idealen.
Das Seiende soll hier durch keine Kluft geschieden sein, auch nicht durch die eines höheren Ranges des einen vor dem anderen bei an sich gleicher Grundstruktur. Alle Dinge kommen aus dem Absoluten, tragen göttlichen Glanz und sind göttliche Offenbarung, das Kleinste wie das Größte. Schelling hat wohl nicht leichtsinnig den Primat des Geistes damit wieder aufgegeben, den Fichte so entschieden herausgestellt und Hegel wieder betont hat, sondern er gab ihn auf, aus einem neuen, anderen Welterleben, das vor allem die Natur als göttlich empfand und in ihrem Blühen und im Spiel der Tiere göttliches Leben sah. Ja, Schelling hätte in dieser Zeit wohl gezögert, den Menschen um seines Geistseins willen über alles andere zu erheben. Dazu war er viel zu ergriffen vom Wirken des Unbewußten in der Natur und der schönen Sicherheit des untermenschlichen Seins.
Hier ist die Mitte des Schellingschen Welterlebens zwischen 1801 und 1806. Alles Sein ist Spiegel des Absoluten – das ist die Formel, die alles bestimmt. In der näheren Fassung dieses Grundfaktums hat Schelling aber faktisch jede Transzendenz des Absoluten aufgegeben. Gott ist nicht das Oben über der Welt, die sein Abglanz ist, sondern er ist letzthin *die Mitte der Welt*, ist der Schoß, aus dem alles immer wieder geboren wird, ist das Sein, das sich in immer neuen Bildern spiegelt, ist das ewige Erkennen, das sich in immer neuen Objekten anschaut. Das ist die eigentliche Sicht, um die alles kreist. Und die meist so formuliert wird: Gott ist das Ideale, das sich immer umsetzt ins Reale, bzw. das auch immer zugleich das Reale ist. Das meint aber nicht einfach Gott ist das Real-Ideale, sondern er ist das *ideale* Real-Ideale als *das* Real-Ideale, das die Welt noch nicht gesetzt hat und zunächst nur ideal besitzt, um sie aber immer zugleich real zu setzen. So ist er das ideale Real-Ideale, das sich aber immer auch gebiert ins reale Real-Ideale. So spricht Schelling von der ewigen Geburt der Dinge, von dem ewigen

[5] Und hier ist die eigentliche Stelle, wo Hegel abbog. Er hielt gleichsam den Schelling *vor* 1801 fest, in dessen System das Reich des Geistes einen klaren Primat vor dem Reich der Natur hatte. Für Hegel ist es wesentlich, daß das Absolute *Geist* ist (vgl. Hegels berühmte Erklärung: „Die lebendige Substanz ist in Wahrheit Subjekt"). Die Idee der Stufenfolge war darum für ihn eine unaufgebbare Idee.

Produzieren, oder: „Dieses ewige Band der Selbstoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche das Endliche ... ist, ist das Wunder aller Wunder ... oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes" (VII, 59).
Sich immer neu auszulegen und seine Fülle immer neu zu entfalten in all den Formen und Farben des Daseins – das ist Gottes Leben. Das ist seine Wirklichkeit, und darin verwirklicht sich Gott.
Es ist das große Bild der Schellingschen Weltbejahung, das sich hier ausspricht. Von da aus hat Schelling die Welt gefeiert als die unmittelbare Erscheinung des Göttlichen. Dasein ist voll Herrlichkeit, denn es ist geboren aus Gottes Schoß, ist geboren aus dem ewigen Erkenntnisakt des Absoluten, ist seine Offenbarung. So kann Schelling sagen: „In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eigenes, heiliges und unendliches Leben an" (VII, 168). Und: „Nichts, überall nichts ist daher an sich unvollkommen, sondern alles, was ist, gehört, inwiefern es ist, zum Sein der unendlichen Substanz, zu deren Natur es allein gehört, daß sie *sei*. Dies ist die Heiligkeit aller Dinge. Das Kleinste ist heilig wie das Größte" (189).
Von da aus hat Schelling vor allem die Natur gefeiert. Sie ist ihm die große Offenbarung Gottes, ist ihm eine göttliche Natur, die in „heiliger Einheit" (104) mit Gott verbunden ist. Und das ist schon Religion: in der Natur das Göttliche zu sehen und ihr Geborensein aus Gottes Schoß. So kann Schelling sagen: „Was ist der wahre Geist des Naturforschers? – Er ist Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur..." (109) Die Natur ist das ewige Wunder Gottes. Der Mensch soll darum keine besonderen „Zeichen und Wunder fordern; wahre Innigkeit des Sinnes sieht im leisesten Weben und Wirken der Natur ⟨vielmehr schon⟩ das volle Leben" (104). Und das ist die „freudige Botschaft ⟨das Evangelium⟩ vom Leben Gottes" (115), daß Gott gegenwärtig ist im Hiesigen, und daß wir so leben können in der „Zuversicht unseres Einsseins mit Gott". Dies, daß alles vom Göttlichen durchtränkt ist, ist der Jubel der neuen Frömmigkeit. Sie ist wesenhaft en-thusiastisch = von Gott erfüllt. Und die Philosophie dieser großen wissenden Einheit ist verbunden mit der Religion. Wie Schelling gesagt hat: „Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht. Die Religion des Philosophen aber hat die Farbe der Natur, sie ist die kräftige desjenigen, der kühnen Mutes in die Tiefe der Natur hinabsteigt, nicht die einsiedlerische müßige Selbstbeschauung, welche mit dieser ganz auf die Allheit der Natur gegründeten Philosophie auf keine Weise in Verbindung zu setzen ist..." (144). „Nie wird, es müßte denn die ganze Zeit sich wandeln, Philosophie wieder die ewige Beziehung auf die Natur von sich aus schließen können und mit dem einseitigen Abstraktum der intelligenten Welt das Ganze umfassen wollen" (145).
Schellings Weltbild hat so zunächst in der Natur in all den Jahren seinen Hauptakzent gehabt. Aber Schelling hat mindestens seit 1800 auch die Geschichte immer schon als eine Offenbarung des Göttlichen gesehen, als ein Geschehen, das letzthin sinnvoll ist und vom Göttlichen durchwaltet. Ja, er

hat 1802 sagen können: Es „ist selbst unter dem heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts, das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge" (V, 309).
Schelling hat in all den Jahren die Philosophie des Geistes kaum ausgebaut, bzw. von ihr nur einen, aber einen sehr typischen Teil ausgebaut: die Philosophie der Kunst. Aber er hat sicher von Anfang an die Philosophie des Geistes (Wissenschaft, Kunst, Religion, Sittlichkeit) ganz von dem *einen* her gesehen, daß sie alle den gleichen Gegenstand haben, nämlich den: die Göttlichkeit des Alls, sein Geborensein aus göttlichem Schoß zu feiern. Wie Schelling gesagt hat: „Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion oder Kunst als die der Göttlichkeit des All: Ja, von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie" (VII, 140).
Das gilt einmal von der Kunst. Sie soll nicht dem Vergnügen dienen, sondern das künstlerische Schaffen soll diese Göttlichkeit des Alls herausstellen, die göttliche Idee, die jedes Sein in sich birgt. Der wahre Künstler ist „von heiliger Flamme ergriffen" (.....). Er lebt im Raum einer heiligen Kunst, „welche nach den Ausdrücken der Alten, ein Werkzeug der Götter, eine Verkünderin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Ideen ist" (345). Er versucht zu künden" von der ungeborenen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen ... erleuchtet, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge ⟨d. h. dem Auge, das dem rein Sinnenhaften verhaftet ist⟩ ebenso verborgen und unzugänglich ist als die der ... Wahrheit". Und in dieser Funktion ist der Künstler Lichtbringer auch für den Naturforscher. „Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie ⟨die Kunst⟩ die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst ... sinnbildlich erkennen" (352).
Die Kunst ist darum der Philosophie verwandt. Denn auch die Philosophie will ja nichts anderes, als den göttlichen Ursprung und das Ewige in allen Dingen erkennen. Ihre Aufgabe ist, die Oberfläche des Daseins zu durchstoßen und den absoluten Grund zu offenbaren, aus dem alles geboren ist. Philosophie ist Wissenschaft vom Absoluten und vom Ewigen aller Dinge. Wenn aber das, dann ist sie unmittelbar verwandt mit der Religion. Denn was will die Religion anders, als in allem Gott sehen? Sie ist die Verbundenheit mit dem Göttlichen wie auch die Philosophie. So sind alle eins: Kunst, Wissenschaft und Religion. So kann Schelling sagen: „Die Wissenschaft ist die Erkenntnis der Gesetze des Ganzen ... Religion aber ist Betrachtung des Besonderen in seiner Gebundenheit an das All. *Sie* weiht den Naturforscher zum Priester der Natur durch die Andacht, womit er das Einzelne pflegt" (VII, 141). Und: „Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft ...: das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst" (142). Und zu diesem großen Bund gehört auch die Sittlichkeit. Denn: „Sittlichkeit ist Gottähnliche Gesinnung, Erhebung über die Bestimmung durch das Konkrete ins Reich des schlechthin Allgemeinen.

Philosophie ist ‹aber› gleiche Erhebung, und darum mit der Sittlichkeit innig eins ... Es ist nur Eine Welt" (V, 276), die alles umschließt.
So lebt diese Philosophie ganz vom Absoluten her. Von ihm her sieht sie die Welt und feiert sie als göttliche Offenbarung. Schelling hat darum gesagt gegen alle Vorwürfe, sein System sei religionslos: „Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unserer Philosophie kann daraus, daß wir die religiöse und sittliche Beziehung, welche der Philosophie in den bisherigen Systemen gegeben wird, absolut verwerfen müssen, den Schluß ziehen, daß wir diese Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegenteil statt: weil wir eine Philosophie, die nicht in ihrem Princip schon Religion ist, auch nicht für Philosophie anerkennen, verwerfen wir eine Erkenntnis des Absoluten, die aus der Philosophie nur als Resultat hervorgeht" (V, 116). Was meint: Philosophie darf nicht erst am Ende zu Gott aufsteigen (Wolff u. a.), sondern sie muß mit Gott beginnen und alles Sein von daher fassen. Nur so wird die Würde des Endlichen offenbar, daß es sein Wesen ist, aus Gott geboren zu sein und von ihm durchtränkt. So konnte Schelling sagen: „Wessen ich mich rühme? – Des Einen, das mir gegeben ward, daß ich die Göttlichkeit auch des Einzelnen ... und damit die Unendlichkeit der Philosophie verkündet habe" (VII, 144). Seine Philosophie will unmittelbar religiös sein. Aber sie meint eine Religion, die nicht ins Transzendente gewandt, sondern *Weltfrömmigkeit* ist. Religion ist ihr das Offensein für das Wunder der gottdurchwalteten Welt. Aus all diesen Sichten heraus hat Schelling darum 1802 Schleiermacher gefeiert, der gesagt hatte, Religion sei Sinn und Geschmack für das Unendliche. So heißt es 1802 bei Schelling: „Preis denen, die das Wesen der Religion neu verkündet, mit Leben und Energie dargestellt ... haben" (V, 278).
Es hat etwas überaus Bezeichnendes, wenn Schelling von all dem her auch die Einheit von Religion und Kunst feiert. Echte Kunst hat überhaupt nur im religiösen Raum echte Gegenstände. Denn von da aus empfängt sie ihre Aufgabe, das Göttliche der Dinge darzustellen. Ja, von daher hat sie einst die große Aufgabe empfangen, die Götter bildhaft darzustellen. Echte, große Kunst blüht nur im Raum des Mythos und empfängt von echter, gültiger Mythologie her ihre eigentlichen Gegenstände. Aber auch die Religion gewinnt durch die Verbundenheit mit der Kunst. Denn durch die Kunst wird die Religion zu einer sinnenhaften Religion, darin das Göttliche nicht einfach im unendlichen Gefühl getragen, sondern sinnbildlich angeschaut und gegenwärtig wird. So gilt: „Der innige Bund, welcher ... Kunst und Religion vereint, die gänzliche Unmöglichkeit, einerseits der ersten eine andere poetische Welt als innerhalb der Religion und durch Religion zu geben, die Unmöglichkeit auf der anderen Seite, die letztere zu einer wahrhaft objektiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen" (V, 352), zeigen, wie notwendig ihre Einheit ist. Es kann kein Zweifel sein, daß in allem Hellas Schelling als großes Vorbild vor Augen steht. Und in diesem Zusammenhang taucht auch ein Typisches hellenischer Haltung auf: der Staat. Nun als die alles umschließende Polis erkannt. Denn nun heißt es: „Dasjenige, worin Wissenschaft, Religion und Kunst auf

lebendige Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv werden, ist der Staat... Wie es ein und dieselbe Natur ... ist, die in der Schwere, im Licht und im Organismus erscheint, so ist es ein und dasselbe Göttliche, das in Wissenschaft, Religion und Kunst lebt" (VI, 575). Aber wie dort die eine Natur eint, so eint die „drei Potenzen der ideellen Welt" der Staat. Er ist wesenhaft die Einheit von Religion, Kunst und Philosophie. Freilich nicht der gegenwärtige Staat, diese Zwangsanstalt, sondern der zukünftige Staat, der auch die Synthese sein wird von Freiheit und Notwendigkeit, von Gemeinschaft und einzelner Person. „Im freien organischen Leben eines Staates ist die Wissenschaft, die Religion von selbst einbegriffen" (VI, 576). Aber der zukünftige Staat wird sich genau so um die Kunst kümmern. So wie es Hellas' Staaten taten. Denn wer nicht einsieht, daß die Kunst mit dem Staat zusammengehört, den müßte man an das „Altertum erinnern, dessen allgemeine Feste, verewigende Denkmäler, Schauspiele so wie alle Handlungen des öffentlichen Lebens nur verschiedene Zweige eines allgemeinen objektiven und lebendigen Kunstwerkes waren" (V, 352).
Wir sagten: es möchte scheinen, als wenn eine solche Weltsicht dem Christlichen tief entgegen wäre. Aber es ist seit 1800 bei Schelling nicht anders als bei Hegel: auch er will das Christliche mit einbauen in sein enthusiastisches Weltbild, und Schelling hat darin wohl damals kein Problem gesehen. Bezeichnend aber ist, wie er das Christliche nun gedeutet hat.
Die Griechen haben vor allem die Göttlichkeit der Natur gefeiert. Schelling ist sich darüber im klaren, daß im Christlichen die Natur nicht den primären Akzent hat. Aber Schelling sieht darin keinen grundlegenden Unterschied. Das Verbindende ist im Griechentum und Christentum gleich; sie sehen beide das Sein wesenhaft als Offenbarung des Göttlichen. Den Griechen war der primäre Ort die Natur. Im Christentum aber ist es die Geschichte. Das Christentum hat nach Schelling geradezu die Göttlichkeit der Geschichte erstmalig begriffen. Geschichte ist nach christlicher Sicht nicht Feld von Willkür und Ordnungslosigkeit, sondern ist *Heils*geschichte, d. h. Geschichte ist von Gott durchwaltet. Sie hat darum eine göttliche Logik, genau wie die Natur. Auch sie ist Offenbarung Gottes. „Mit dem Christentum mußte sich ... das ganze Verhältnis der Natur und der idealen Welt umkehren, und wie jene im Heidentum das Offenbare war, dagegen diese als Mysterium zurücktrat, so mußte im Christentum vielmehr in dem Verhältnis, als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimnis zurücktreten. Den Griechen war die Natur unmittelbar und an sich selbst göttlich" (289). Im Sein der Natur walteten die Götter. Im Christentum aber ist die Geschichte diese Offenbarung, darin zunächst in den Propheten, dann aber in Christus das Göttliche sich offenbart. „...was die griechische Religion als ein Zumal hatte, hat das Christentum als ein Nacheinander" (288). Griechentum und Christentum widersprechen sich darum nicht und auch nicht Identitätsphilosophie und Christentum. Im Gegenteil: Das Christliche schenkt dem Philosophieren ein neues Feld gottdurchwalteten Daseins: die Geschichte. Daß in allem Göttliches ist, daß alles Offenbarung

Gottes ist, schließt so alles Sein zusammen. Aber Schelling hat versucht, das Ganze noch tiefer zu fassen,

Das Christliche kulminiert in der Menschwerdung Gottes. Aber ist das nicht das Wesenhafte der Schellingschen Philosophie? Auch in ihr geht es ja um eine Einbildung des Unendlichen ins Endliche, um eine Leib-Werdung des Göttlichen, darum, daß Gott in den Dingen geboren wird. Das Christliche scheint von daher geradezu die Höhe dieses ganzen Denkens zu sein. Gewiß, das Christentum hat im Anfang eine Tendenz der Weltflucht gehabt. Es hat die schöne Einheit des Göttlichen mit der Welt, die Hellas gelebt hat, zerbrochen. Aber in der Trennung von Gott und Welt sind beide in ihrem Eigensein nur desto tiefer empfunden worden. Die Antithesis war notwendig, da die zuvor bestehende Einheit eine naive und nicht gewußte war. Nun muß aber eine neue Synthesis kommen. Und sie ist das Eigentliche des Christlichen. Es ist echt idealistische Geschichtsauffassung, die darin lebt. (Und dieses Ganze dürfte sehr von Hegel abhängig sein.) So erklärt Schelling: „Der Keim des Christentums war das Gefühl der Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung ⟨seine wahre aber⟩ war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes... Alle Symbole des Christentums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern darzustellen, die dem Christlichen eigentümliche Richtung ist die der Anschauung Gottes im Endlichen..." (V, 117). Und Schelling zweifelt nicht, daß dieser wesenhafte Weg des Christlichen am Ende dahin führen werde, daß sich auch das Christliche „in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen Religion verklären könne" (V, 119). Ja, Schelling zögert nicht zu sagen, man müsse die christliche Idee der ewigen Zeugung des Sohnes auf die Geschichte der Welt anwenden und sagen, „daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist" (294).

So scheint sich hier alles zusammenzuschließen, daß alles Sein aus Gott geboren ist. Das ist das große Ἓν καὶ πᾶν, das nun alles umgreift. Und Schelling konnte von daher das Bewußtsein haben, daß hier vieles Wirklichkeit geworden ist, was 1796 in seinem Systemprogramm zum Ausdruck gekommen war. Immer wieder drängt in diesen Jahren alles in ihm zur großen Einheit mit dem Göttlichen und in eine Welt, die getaucht ist in Helle und göttliche Schönheit. Es ist der Ausdruck, der so wesenhafte Ausdruck eines jungen daseinsgläubigen Lebens, das von Hellas verzaubert ist und in ihm das Vorbild künftiger Gestaltung sieht und in dem Glauben lebt, daß von daher eine Wiedergeburt der Menschheit möglich sei. Wohl im Hinblick auf die politische Lage und die Verworrenheit des geistigen Lebens, den Zerfall des Christlichen glaubt Schelling 1803 sagen zu können: „Die Wiedergeburt wird damit beginnen müssen, daß zunächst die Göttlichkeit der Natur wieder begriffen wird und die große Einheit alles Seins." „Nachdem alle endlichen Formen zerschlagen sind, und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität sein, die sie aufs

Neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt" (II, 73). Und: „Die neue Religion, die schon sich in einzelnen Offenbarungen verkündet, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christentums ⟨der Menschwerdung⟩ Gottes und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt; die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes ⟨von Gott und Welt⟩ muß ⟨aber⟩ in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur *der* faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt" (V, 120). Die neue Philosophie, in der Gott wieder erstanden ist, wird die Fackel tragen müssen zur Wiedergeburt und Neugeburt der Menschheit.

III. KAPITEL

Die Struktur der Identitätsphilosophie

Wenn auch Wesentliches des Schellingschen Identitätssystems in den Blick gekommen ist, so kann doch seine tiefere Struktur noch sehr viel genauer erhellt werden. Das Fundamentale des Schellingschen Entwurfs schien uns dieses, daß das Dasein in all seinen Formen aus Gott geboren und Spiegel des absoluten Real-Idealen ist. Von daher hat es seine Würde. – In solcher Auffassung ist über das Sein der Welt eine grundlegende Aussage gemacht, die aber noch vertieft werden kann und von Schelling vertieft worden ist.

Bisher ist eigentlich nur das Faktische festgestellt, daß Welt, *wenn* sie ist, Spiegel Gottes ist. Ob Welt aber überhaupt sein müsse, ob sie einen zeitlichen Anfang hat, oder ob Gott sie auch ungesetzt hätte lassen können, ist damit noch nicht entschieden. Und hier hat Schelling dem Ganzen eine weittragende Wendung gegeben in der These: Welt kommt nicht aus der Willkür Gottes, so daß er sie auch ungesetzt hätte lassen können, sondern sie kommt aus *göttlicher Notwendigkeit;* und ist nicht in der Zeit gesetzt, sondern ist von Ewigkeit her, denn Gott ist *das von Wesen her sich entfaltende Sein.* Sich immer umzusetzen und immer schon umgesetzt zu haben ins Reale, sich immer neu zu offenbaren und in immer neuen Formen sich zu spiegeln, ist Gottes Wesen. Welt ist darum, sobald Gott ist. *Gott ist nie ohne Welt, sondern sobald er ist, hat er sich auch immer schon zu ihr entfaltet.* Gott und Welt sind so ein ewiges, untrennbares Zusammen. Das ist Schellings These.

Die Begründung für diese These gibt sich zunächst idealistisch:

Gott muß sich ewig erkennen und sich ewig erkannt sein. Da Erkenntnis aber nur möglich ist im Gegenüber von Subjekt und Objekt, so muß Gott sich von Ewigkeit her immer schon ein Gegenüber gesetzt haben. Und dieses von Ewigkeit her mit Notwendigkeit gesetzte Objekt ist die Welt. Der Begriff Gottes ist gleichsam ein dialektischer Begriff, wobei das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Wer Gott als Subjekt denkt, muß die Welt als Objekt denken. Anders kann es nicht sein.

Schelling hat diesem Grundfaktum eine Formulierung gegeben, die mir meist völlig mißverstanden scheint. Er hat Gott die „*absolute Identität*" genannt. Es will mir aber scheinen, als hätte er damit keine strikte Identität von Gott und Welt gemeint, sondern nur das *unaufhebbare Miteinander* von Subjekt und Objekt, von eigenem Sein und Sein der Welt.

Das hier liegende Phänomen kann genauer gefaßt werden: Jedes Subjekt,

das wahrhaft um sich selbst wissen will, bedarf nicht irgendeines Objektes, sondern muß sein eigenes Sein zum Objekt haben. Wenn Gott sich also selbst erkennen will, dann muß er sein eigenes Sein entfalten. Und das ist die Welt. Sie ist das entfaltete Sein Gottes, ist *das Innen Gottes als Außen gesetzt.* Und damit rückt alles erst ins Eigentliche und in jene Sicht, die bei Schelling die führende ist:

Gott birgt in sich Schätze und Reichtümer. Als das absolute Real-Ideale birgt er in sich die Möglichkeit, in vielen Formen real-idealen Seins auslegbar zu sein, so wie die eine Idee Mensch in vielen Formen konkreten Menschseins auslegbar ist, darin jedes einzelne Sein eine neue Nuance offenbart. Solche Auslegung ist aber nicht Abfall, Trübung der Idee, sondern ist wesenhaft ihre Offen-barmachung. Die Idee an sich und allein ist unoffenbar; erst indem sie sich in konkreten Gestalten realisiert und in sie hinein entfaltet, schließt sie sich auf. Das wendet Schelling nun auf Gott und faßt von da aus sein Verhältnis zur Welt.

Gottes Herrlichkeit ist ohne die Welt, ist, solange Gott allein ist, verschlossen, verschlossen in seinem eigenen Sein. Es kann aber bei dieser Verschlossenheit nicht bleiben, sondern Gott muß offenbar sein. Daraus folgt: Gott muß von Ewigkeit her die Welt setzen. Schelling hat gesagt: Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist die „absolute Idealität; aber diese wäre ewig unerkennbar, verhüllt in sich selbst, wenn sie nicht sich als Subjektivität in die Objektivität verwandelte, von welcher Verwandlung die erscheinende und endliche Natur das Symbol ist" (V, 324). Tiefer noch: Ohne die Welt ist Gottes Fülle überhaupt ohne Wirklichkeit. In Gott allein und ohne Welt ist sie nur idealseiend, nicht aber real. Aber – sagt Schelling – seine Fülle immer schon als reale zu besitzen, gehört zum Wesen Gottes. Gott als die absolute Realität muß sein Sein *immer schon als Verwirklichtes* besitzen. Wie Schelling gesagt hat: „Dieses aber ist die Idee des Absoluten. . ., daß die Idee in Ansehung seiner auch das *Sein* ist" (V, 216). Oder: Das Wesen Gottes ist, daß er „als das wahre Ideale allein und ohne Vermittlung auch das wahre *Reale* sei". Oder Schelling hat von dem „ewigen Gesetz der Einbildung des Unendlichen ins Endliche" gesprochen, von dem „ewigen Erkenntnisakt des absoluten Subjekts", von der „ewigen Subjekt-Objektivierung". Schelling hat das hier liegende Phänomen in immer neuen Formulierungen zu fassen versucht. Gott ist das Wesen, das nie ohne Form ist. Ist das Allgemeine, das nie ohne das Besondere ist. Ist das Innen, das nie ohne das Außen ist. Ist – sehr idealistisch formuliert – der Begriff, der nie ohne die Existenz ist. Ist das Wesen, das nie ohne Er-scheinung ist. Ist das Ideale, das immer auch schon real ist. Gott ist immer das eine, das nie ohne das andere ist. Hier trennen zu wollen, hieße Gottes Wesen zerstören und seine wesenhafte Dialektik nicht verstehen.

Aus all dem springt aber immer wieder hervor: *Gott ist nie ohne Welt.* Wenn er das Wesen ist, ist sie die zugehörige Form. Wenn er das Eine ist, ist sie das zugehörige Viele usf. So werden hier Gott und Welt in einer tiefen Zusammengehörigkeit begriffen, darin das eine nie ohne das andere ist. Nicht als würden beide identifiziert, aber sie werden wesenhaft verbunden.

Es springt ohne weiteres in die Augen, daß Schelling damit überaus fundamentale Formeln gefunden hat, um das tiefe Zusammen von Gott und Welt auszudrücken. Indem Schelling das ganze Verhältnis zwischen Gott und Welt unter die Kategorien unentfaltet – entfaltet, Innen und Außen gestellt hat, sind Gott und Welt zu einem Zusammen geworden, darin das eine vom andern untrennbar ist, und die Welt unüberholbare Bedeutsamkeit gewonnen hat. Welt ist nun kein Beliebiges, Gottfremdes, sondern das Wesen Gottes *als entfaltetes* gesetzt – das ist Welt. Sie ist die „Idealität" Gottes, umgesetzt in Realität, und schenkt Gott etwas, was er in sich allein nicht haben kann. Gott als das Innen, aber immer schon geboren in das Außen; Gott, aber nie allein, sondern immer schon umgeben mit den „weltlichen" Dingen als den unendlichen Spiegeln seines Seins, – das ist die Formel, die Schelling für das Verhältnis von Gott und Welt gewonnen hat. So kann er sagen: „Wir erblicken ... diese Wesentlichkeit nie für sich, sondern stets und überall in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von selbst sein könnte" (II, 360). Und: „Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existierende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn *wirklich* sein kann. Aktuelle, wirkliche Einheit ist sie aber nur *in und mit der Form. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form,* und ist ewig geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist ..." (VII, 57). Tiefer kann die Welt kaum mit Gott verbunden werden. Ineins mit solcher Auffassung gewinnt Schelling die fundamentale Bedeutung des Diesseits. Allem voraufgehenden Theismus war Gott transzendent. Er wohnte letzthin in einem unzugänglichen Licht, das kein Irdischer entschleiert. Im Sein über der Welt behielt er gleichsam Wesenhaftes seines Seins in und für sich, so daß im Mystiker die Sehnsucht aufbrechen konnte, er könne Gott desto mehr erfassen, je mehr er die Welt ließe, um ins „Eigentliche" zu steigen. Erst im Lassen der Welt schien sich die Möglichkeit zu eröffnen, des göttlichen Geheimnisses habhaft zu werden.

Schelling hat entschlossen versucht, diesen Weg abzuschneiden und den Akzent ganz dem Hiesigen zu geben. Gott ist kein verschlossener Gott, der Wesenhaftes in sich behielte. Und er ist auch kein Gott, zu dem erst der Weg im einsamen Grübeln oder im mystischen, weltabgewandten Aufstieg führt. Gott ist vielmehr ganz offenbar. Es ist geradezu sein Wesen, sich nicht zu behalten, sondern ganz aufzuschließen. Der Ort aber dieser Offenbarung, die so völlig ist und ohne Rest, ist die Welt. Sie ist der wesenhafte Ort der göttlichen Offenbarung. Hier – und nur hier – ist er offenbar und gegenwärtig und entschleiert er sich dem, der den Dingen offen ist. *Nur in der Hingabe an die Welt öffnet sich Gott.* Wer den Weg des Mystikers geht, der tritt ins Leere, weil er den wesenhaften Ort der göttlichen Offenbarung verfehlt und das alleinige Feld, darin er sich aufschließt. Welt ist eben das *Außen* Gottes, ist der aufbrechende Glanz seines Innen. So ist auch das allein Religion und wahre Wissenschaft, ihn da zu ergreifen und zu ehren.

So verliert hier das Jenseits alle eigentliche Bedeutung, während das Hiesige sie ganz gewinnt. Und Gott ist kein ferner Gott. Dem Menschen sich in der

Welt offenbarend, ist er ein gegenwärtiger Gott, der greifbar ist in allen Gestalten seiner Schöpfung.

In all solchen Zügen bricht hier das Wesenhafte einer Welthaltung durch, die sich entscheidend zur Erde bekennt und, ergriffen von ihrem Reichtum, in ihr den gegenwärtigen Gott feiert. Das typisch neuzeitliche Ringen um die Bedeutsamkeit und den Sinn der Welt hat darin fundamentale Formeln gefunden, und es entbehrt nicht der Größe, wie relativ einfache Formeln das ganze Verhältnis von Gott und Welt zueinander in eine große Einheit fassen.

Es wird aber auch ohne weiteres sichtbar, wie hier Dinge aufbrechen, die Hegel dann entscheidend weitergeführt hat. Hegels These, immer wieder herausgestellt, daß der Philosph Gott im Gegenwärtigen suchen müsse, mehr noch: daß Gott kein unbekannter Gott sei, sondern offen jedem, der die Mühe des Denkens nicht scheut, ist hier grundgelegt. Wenn der ganze Idealismus den Triumph der Philosophie in der Erkenntnis des Absoluten gesehen und dessen Unkennbarkeit immer wieder bestritten hat, so ist das hier aufgebrochen.

So kann Schelling sagen: Wäre das nicht die große Vollendung der Philosophie, „das sonst für unzugänglich Gehaltene und ... Transcendente – dieses eben in der Wirklichkeit ⟨der Welt⟩ darzustellen? Das alles, was die Vernunft von dem Wesen Gottes erkennt, erfüllt ⟨ja⟩ die Sphäre der wirklichen Welt und ist das Positive an ihr. Wer dies Positive erblickt, dem bleibt das andere ⟨das Transzendente⟩ nicht einmal als Schranke zurück" (VII, 13). So gilt: „Diese Darstellung des Lebens Gottes nicht außer und über der Natur ⟨!!⟩, sondern *in* der Natur, als eines wirklichen und gegenwärtigen, ... immer göttlichen Lebens ist ohne Zweifel die letzte Synthese des Idealen mit dem Realen, des Erkennens mit dem Sein, und daher auch die letzte Synthese der Wissenschaft selbst" (13/14). „Ist sonach Philosophie die Wissenschaft des Göttlichen, so ist sie nicht eine Wissenschaft desselben als eines Wesens, das bloß in Gedanken ist, oder allein durch dieses begriffen werden kann, sondern sie ist eine Wissenschaft Gottes als des allein-Wirklichen ⟨und darum in der Wirklichkeit der Welt Existierenden⟩, eben daher allein Anschaulichen und in allem Anschaubaren allein Angeschauten" (a. a. O.). Ergriffen feiert Schelling Gott als den im Diesseits gegenwärtigen Gott. Es gibt keine jenseitige, nur „dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere, von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete" (VII, 34), sondern es gibt nur diese *eine* gegenwärtige Welt, darin das Innen Gottes ins Außen bricht und sich entfaltet. In ihr und nur in ihr ist Gott wirklich und nirgendwo sonst. So gilt: Denkt jemand „nur wirklich Gott, so denkt er ihn ⟨auch notwendig⟩ als das ... Reale, das wesentlich selbst ⟨auch⟩ das *Sein* ⟨Entfaltetsein zur Welt⟩ ist. Gott kann aber nicht in der Gedankenwelt sein, ohne eben darum ⟨auch⟩ das allein Positive einer *wirklichen* oder Naturwelt zu sein, und es ist in Ansehung seiner selbst überhaupt *kein Gegensatz eines Jenseits und eines Diesseits*" (VII, 30). Wer zugibt, „daß Gott ⟨auch⟩ die Realität, ⟨auch⟩ die reine Wirklichkeit selbst ist: suche ... nun die Welt oder die Sphäre, in der Gott die Wirklichkeit ist!

Es wird ihm wohl weder jetzt noch künftig eine andere Welt aufgehen, in der Gott noch eine besondere Wirklichkeit wäre, außer eben in der gegenwärtigen und so genannten wirklichen Welt, und so Gott nicht in *dieser* die Wirklichkeit ist, so wird er wohl überhaupt nicht die Wirklichkeit sein" (a. a. O.). Wer Gott denkt, muß einfach auch Welt denken, und wer Gott ergreifen will, muß ihn hier ergreifen, denn eine andere Stelle seiner Wirklichkeit gibt es nicht. So kann Schelling sagen: „Ist also Philosophie *Wissenschaft vom Göttlichen* als des allein Positiven, so ist sie die Wissenschaft des Göttlichen als des allein Wirklichen *in* der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist *wesentlich Naturphilosophie*" (VII, 30), d. h. Wissenschaft von der gottoffenbarenden Natur. „Wäre sie nicht Naturphilosophie, so würde sie behaupten, daß Gott allein in der Gedankenwelt, also nicht das Positive der wirklichen oder Naturwelt sei, d. h. sie würde die Idee Gottes selbst aufheben" (a. a. O.). Denn was wäre Gott ohne das Strahlende seines ausbrechenden Lichtes?

So fügt sich hier eins konsequent zum andern.

Diese ganze Sicht scheint dem Christlichen völlig fremd. Und doch ist sie faktisch aus Christlichem geboren. Es scheint sich hier um den im Idealistischen so oft waltenden Tatbestand einer Säkularisierung einer christlichen Grundidee zu handeln.

In der christlichen Spekulation über die Dreifaltigkeit ist es immer eine Grundthese gewesen, daß der Vater von Ewigkeit her den Sohn gebiert, um in ihm einen Spiegel seines Seins zu haben. Der Sohn ist das Wort des Vaters, darin der Vater seine Herrlichkeit ausspricht und sie selbst erfaßt. Nie eigentlich ist der Vater allein. Sondern von Ewigkeit her hat er den Sohn als Spiegel. Diese Idee ist letzthin bei Schelling gemeint, aber er hat sie säkularisiert und ins Umfassendere gewandt: der ewige Sohn Gottes ist nun die *Welt*. Sie ist Gottes ewiges Wort. Hier waltet bei Schelling ein klarer Einfluß von Lessing.

Lessing hat in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes", dieser für den Idealismus so entscheidenden Schrift, darin Lessing eine neue Sinngebung des Christlichen versucht hat, über die Idee der Trinität gesagt, sie sei gar nichts Seltsames, sondern berge einen tiefen Sinn. „Wie, wenn diese Lehre den menschlichen Verstand, nach unendlichen Verirrungen rechts und links, nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in *dem* Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne; daß auch seine Einheit eine transcendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit ⟨!⟩ nicht ausschließt? – Muß Gott nicht wenigstens die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben? d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist. Würde sich aber alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner notwendigen *Wirklichkeit*, sowie von seinen übrigen Eigenschaften sich bloß eine *Vorstellung*, sich bloß eine *Möglichkeit* fände? ... Mich dünkt nicht. – Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben, oder diese vollständige Vorstellung ist ebenso notwendig wirklich, als er es selbst ist usw. – Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als

eine leere Vorstellung von mir, weil es nur *das* von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild *alles*, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe: würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung oder nicht vielmehr eine wahre Verdoppelung meines Selbst sein? Wenn ich eine ähnliche Verdoppelung in Gott zu erkennen glaube, so irre ich mich vielleicht nicht so wohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt."

Schelling hat von dieser Stelle gesagt, sie sei vielleicht das Spekulativste, was Lessing überhaupt geschrieben habe. Und dem aber hinzuzufügen, es fehle bei Lessing die „Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das *Endliche* selbst ist" (V, 294), was meint: die Welt. Welt ist der Sohn Gottes, aus Gott geboren und von Ewigkeit her gezeugt – das ist also Schellings eigentliche Weltsicht, die dann ja genau so bei Hegel existent geworden ist. Schelling würde wohl auch nicht gezögert haben, noch weiterhin mit dem Christlichen zu sagen „Licht vom Licht, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater". Wie der Vater nie ohne Sohn, so ist Gott nie ohne Welt. Ja, sie ist sein geliebter Sohn, Spiegel seiner Herrlichkeit.

Exkurs:

Zwei Thesen scheinen uns für Schelling schlechthin grundlegend.

1. Welt ist kein Beliebiges, sondern ist Gottes entfaltetes Sein. Ist das Innen Gottes als Außen gesetzt.
2. Gott ist für Schelling primär Inbegriff von Fülle. Diese Fülle aber als entfaltete immer schon zu besitzen, gehört zum Wesen Gottes. Gott ist nie ohne diese Entfaltung. Welt ist von Ewigkeit her mit Gottes Sein so mitgegeben.

Diese Uridee Schellings, die den großen Versuch darstellt, Gott und Welt in eine tiefe Einheit zu fassen, scheint mir nur selten wirklich begriffen. Es ergibt sich immer wieder und an vielen Stellen der Eindruck, daß die Schellinginterpretation oft nicht allzu glücklich gewesen ist, und wir werden gelegentlich die ganzen hier liegenden Phänomene einer eigenen Darstellung unterziehen. Um der Bedeutsamkeit der Schellingschen These willen seien aber schon hier eine Reihe der Schellingschen Formulierungen gebracht, die meine ganze Auffassung verifizieren sollen. Schelling hat in immer neuen Variationen die hier liegenden Dinge zu formulieren versucht.

Da heißt es relativ unverständlich in der ersten Darstellung (1801): „...es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu *sein* ⟨in unserer Interpretation: entfaltet zu sein⟩. Das *Sein* der absoluten Identität ist eine ewige Wahrheit" (IV, 118). Gottes Entfaltetsein zur Welt vollzog sich nicht in der Zeit, sondern ist von Ewigkeit her. Darum gilt: „Nichts ist dem Sein nach entstanden" (119), denn: „Die absolute Identität hat eben nie aufgehört, es zu sein ⟨das Wesen, das auch immer schon ‚wirklich' ist⟩ (120)." „Die absolute Identität ist nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst. Denn ihr Erkennen ist ... ja die Form ihres Seins selbst" (122). „Die absolute Identität kann ⟨aber⟩ nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt ⟨als Welt des

Geistes und als Welt der Natur⟩ zu setzen" (123). Ja, es gilt: Da Gott in sich Unendliches birgt, so kann sein immerwährendes Sichentfalten nur eine Totalität gebären, und das ist die Welt. „Die absolute Identität ist absolute Totalität ... sie *ist* ⟨wirklich⟩ also nur als alles" (125), ist entfaltet nicht als ein einzelnes Sein, sondern nur als Welt in all ihren Gestalten. Wenn Gott sich entfaltet, entsteht daraus notwendig das Universum. So kann Schelling sagen: „daß sonach die absolute Identität, insofern sie ist (existiert), das Universum selbst sein muß" (129) – eine Aussage, die von höchster Bedeutsamkeit ist. Denn der Zusatz „existiert" stammt von Schelling. Hier hebt ein fundamentaler Sprachgebrauch des Idealismus an, den Hegel später entfaltet hat. „Entfaltet" und „unentfaltet" sind im ganzen idealistischen Denken Grundkategorien gewesen. Man hat sie aber nur zu oft gegenübergestellt wie Existenz und Begriff. Vor allem Hegel. Der Rosenkeim ist dann die Rose nur im Begriff, bzw. ist der „bloße" Begriff. Die entfaltete Rose aber ist dann die existierende Rose. Genau das ist auch Schellings Sprachgebrauch hier. Wobei bei Schelling sicher auch Etymologisches mitspielt. Die Existenz ist das ex–sistens = das Herausgetretene. Darum gilt: Die Welt als die entfaltete Fülle Gottes ist Gott als existierender. Gott, insofern er sich entfaltet, existit, setzt Welt.

So hat Schelling 1806 eigens erklärt: „Du hast ... den Begriff einer Pflanze. Was wäre nun die Pflanze ohne die Zweige, Blätter und Blüten, die sie treibt? Nichts; ein bloßer verborgener Begriff: weder lebendig noch wirklich. Du setzest also ihre Lebendigkeit darein, daß sie als das Eins ... zumal ihre Zweige, ihre Blätter, ihre Blüten ist, d. h. darein, daß sie die absolute Identität von sich als Einheit und Vielheit ist" (VII, 56). Genau so ist es mit Gott. Gott ist nie allein in sich selbst, verschlossen mit aller Herrlichkeit. Seine wesenhafte Lebendigkeit ist vielmehr, sich immer schon zur Welt entfaltet zu haben und zu entfalten. „Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existierende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders denn *wirklich* sein kann. Aktuelle Einheit ist sie aber nur *in und mit der Form*. Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und *ist* ewig ... geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist; ... seine Selbstoffenbarung ist seine Existenz ⟨sein ex-sistere⟩; ... Gott eben ⟨ist⟩ das ..., dessen Wesen in der Existenz besteht. – Es ⟨das Wesen⟩ offenbart sich aber als die Einheit im Gegenteil, womit denn auch das Gegenteil, nämlich das Viele ist" (VII, 57). So ist Gott „das Eine in dem Vielen". Das ist typischer Schelling, wenn hier Gott und Welt verbunden werden wie Begriff und Existenz und darin wie *Pflanze und Zweig*. Immer drängt alles zu Formeln eines wesenhaften Zusammenhanges. Gerade dieses Zusammen ist Gottes Größe.

Die 1801 anhebenden Formulierungen hat Schelling in den folgenden Jahren immer wieder aufgenommen. So 1802 („Vorlesungen über die Methode..."): „Dieses ... ist die Idee des Absoluten ..., daß die Idee in Ansehung seiner auch das *Sein* ist" (VI, 216). Oder: Philosophie handelt von dem Absouten, „dessen Bild das sichtbare Universum und dessen Geburtsstätte das Haupt der ewigen Nacht ist" (218). Oder: „Die Natur des Absoluten ist: als das absolut Ideale auch das Reale zu sein" (219). In dieser Bestimmung liegt, „daß es als Ideales ⟨noch Unentfaltetes⟩ seine Wesenheit *in die Form als das Reale* bildet". Und das ist die Welt. Sie ist das „Bild der göttlichen Verwandlungen der Idealität in die Realität", ist die „in der Endlichkeit reflektierende Einheit des Idealen und Realen als beschlossene Totalität" (223) ausgedrückt. Die ganze Schrift bringt eine Fülle immer neuer Wendungen für das eine Grundphänomen. Sie spricht von dem „inneren Wesen des Absoluten, welches die ewige In-Eins-Bildung des All-

gemeinen und Besonderen selbst ist" (267). Oder: „Die reine Absolutheit ist notwendig ... reine Identität ⟨= wesenhaftes Zusammen von Wesen und Form usw.⟩ oder die absolute Form dieser Identität ist: sich selbst auf ewige Weise Subjekt und Objekt zu sein" (281). Das Absolute lebt in einem „ewigen Erkenntnisakt", in einem „absoluten Produzieren", in einer ständigen „Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit". Von da aus hat Schelling die Natur gefeiert als die „allgemeine Geburt der Ideen", hervorgehend aus dem „ewigen Gesetz der Absolutheit, sich selbst Objekt zu sein; denn kraft desselben ist das Produzieren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen". Und die „Monaden oder Ideen", die daraus geboren werden, sind „die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung". Und sehr betont: Von der Philosophie ist „die erste und notwendige Absicht, die *Geburt aller Dinge aus Gott* oder dem Absoluten zu begreifen, und inwiefern die Natur die ganze reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivierung ist, ist Philosophie der Natur die erste ... Seite der Philosophie überhaupt". Alles ist aus Gott geboren und ist darum von göttlicher Schöne. Und es gilt für alle Formen: „Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen quellen, ist die Einheit des Realen und Idealen" (320).

Schelling hat das alles auch in den folgenden Jahren weitergekündet. So 1803 in den Zusätzen zur 2. Auflage der „Ideen zu einer Philosophie der Natur".

Auch da heißt es: „Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut-Ideale auch das Reale sei" (II, 58). „Das Absolute ist ... notwendig reine Identität ...: es gehört eben zur Idee derselben, daß diese ... Identität ... sich selbst Stoff ⟨Quelle des Seins⟩ und Form, Subjekt und Objekt sei" (62). „Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnisakt ..., ein Produzieren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst als Idee, als lautere Identität, zum Realen, zur Form wird ..." Gott ist nicht nur „Subjekt, ⟨und⟩ nicht ⟨nur⟩ Objekt, sondern das identische Wesen beider" und „ist *immer* ... die ganze Identität" – Formulierungen, die nach unserer Auffassung nicht etwa meinen, Gott ist das Real-Ideale, sondern immer jenes: er ist im Anfang das ideale Real-Ideale, das sich dann aber als reales Real-Ideales setzt. Was klar daraus springt, daß Schelling ja immer mit dem Idealen beginnt, das sich dann umsetzt ins Reale. Es geht also um dies: „Das Absolute expandiert sich in dem ewigen Erkenntnisakt *ins Besondere*" (65), um darin sich selbst offenbar zu werden und seine Fülle *als* entfaltete zu besitzen. Es ist das ewige Geschehen, darin „jenes ewige Erkennen ⟨sich⟩ in der *Unterscheidung* zu erkennen gibt und *aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert*" (66). So spricht Schelling auch von dem „ewigen Handeln" Gottes, darin er die Natur und die Welt des Geistes gebiert, und er nennt die Natur den „in das Objektive geborenen Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes".

Die „Philosophie der Kunst" aber (1804, faktisch aber mit früheren Schichten) nimmt an einzelnen Stellen fast wörtlich die Formulierungen der „Darstellung" von 1801 auf. Auch sie setzt thetisch an den Anfang: „Das Absolute oder Gott ist dasjenige, in Anschauung dessen das *Sein* oder die Realität ⟨sc. der Welt als der entfalteten Fülle Gottes⟩ unmittelbar, d. h. kraft des bloßen Gesetzes der Identität aus der Idee folgt, oder: Gott ist die unmittelbare Affirmation von sich selbst" (V, 373). „Gott ist kraft seiner Idee ⟨auch⟩ absolutes All. Denn unmittelbar aus der Idee Gottes folgt Unendliches" (375). Da aber „alles, was kraft der Idee Gottes möglich ist, auch wirklich ⟨ist⟩ – alle Möglichkeiten sind Wirklichkeiten in Gott", so ist Gott auch immer schon entfaltet zum All. Gott ist nicht zunächst

allein und entfaltet sich dann erst zur Welt. Dann vollzöge sich vielmehr durch die Setzung der Welt „eine *Zunahme* der Existenz" (373). Das aber kann nicht sein. So muß notwendig immer schon Welt sein und Gott jener, der seine Idealität *auch immer* schon als Realität besitzt. Es ist überaus typisch, daß in allen Formulierungsversuchen damit ein neues Gegensatzpaar aufgetaucht ist, das Gott und Welt aber wesenhaft vereinigt: das von Möglichkeit und Wirklichkeit. Gott ist nach Schelling wesenhaft so, daß nicht erst etwas in ihm möglich ist, und dann später vielleicht auch wirklich. Seine Größe ist es gerade, daß alles, was in ihm möglich, auch immer schon wirklich ist. Gott wird nicht. Er *ist*. Ist der Gott, der immer schon hat, was er überhaupt nur haben kann. Er braucht nie den Weg vom nur Möglichen zum Wirklichen zu gehen. Damit wird aber nur das ewige Sein der Welt noch tiefer mit Gott verklammert. Nicht nur das: es wird direkt aus der Größe Gottes abgeleitet. *Weil* Gott nie erst wirklich werden kann, *weil* er seine Fülle immer schon haben muß, darum ist auch immer schon Welt.

Schellings Formulierungen und Sichten haben sich in den folgenden Jahren dann aber noch sehr vertieft, ja sie erreichen um 1805/1806 erst ihren eigentlichen Höhepunkt.

Aus dem unaufhebbaren Zusammen von Wesen und Form usf. in Gott folgert Schelling 1804 (in „Philosophie und Religion"), Gott sei kein Entweder-Oder, oder ein Weder-Noch, sondern das *Sowohl-als-auch*. Er sei das „Ideale", das „*auch* absolut real ist" (VI, 25). Ja, Schelling zieht nun den ontologischen Gottesbeweis heran (auch hier ist später Hegel ganz gefolgt), um ihn nun ganz in *seinem* Sinn zu interpretieren. Und er bejaht: Ja, Gott ist das Sein, „in Ansehung dessen das Denken *auch* das Sein, die Idee die Realität involviere" (25). Er ist „das schlechthin Ideale", das „*als* solches und ohne weitere Vermittlung *auch* schlechthin real ist. Was natürlich bei Schelling immer meint: er sei das Wesen, das sich immer schon als Welt realisiert hat. Diese „ganz unmittelbare, nicht äußere, sondern innere Identität des Idealen und des Realen" sei überhaupt der Anfang aller wahren Philosophie. Nur darin überwinde sie den unseligen, immer wieder aufbrechenden Gegensatz von Gott und Welt, von Diesseits und Jenseits. Darin begreife sie endlich ihr wesenhaftes Zusammen. Nur wenn man Welt als das entfaltete Sein Gottes selbst faßt, als sein wesenhaftes Außen, und Welt so als ein tief zu Gott Gehöriges begreift, nur dann kehrt die Philosophie in die große Einheit aller Dinge endlich wieder ein. Aber – sagt Schelling – dieses wesenhafte Zusammen von Innen und Außen, von Wesen und Form usf. ist dem abstrahierenden Denken schwer zu fassen, das immer nur folgernd denkt, statt im Zusammen. Wenn Hegel darum ein dialektisches Denken gefordert hat gegen die Starre des Verstandes, so ist es typisch Schelling, daß er das *Anschauen* fordert. Anschauen vermag nach ihm zusammen zu sehen, was der Verstand nur trennen kann. Es gilt: „Das Wesen dessen selbst aber, das als ideal unmittelbar real ist, kann nicht durch Erklärungen, sondern nur durch Anschauung erkannt werden; denn nur das Zusammengesetzte ist durch Beschreibung erkennbar, das Einfache ⟨eines wesenhaften Zusammenhangs⟩ aber will angeschaut sein. Wie das Licht, in Bezug auf ⟨seine⟩ ... Natur, einzig als ein Ideales beschrieben werden könnte, das als solches ⟨auch unmittelbar⟩ *real* ist" (26). Schelling greift also zum Bild, um Gottes Sein zu erfassen. Das Bild, das nun aber auftaucht, ist das des Lichtes und der Strahlen, ein Beispiel, das uns noch näher beschäftigen wird.

Wie 1804 heißt es dann auch 1805: Der Verstand faßt Gottes Dialektik von Innen und Außen nicht. „Kaum ist aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes ⟨als der wesenhaften Einheit beider⟩ geboren, so tritt der Verstand hinzu, um Teil zu haben an diesem Gut. Er möchte das, was in jener Idee als ewig

und absolut eins gesetzt ist, getrennt betrachten und dem, was nur Realität hat *in* der Einheit, auch Realität geben außer der Einheit" (151). Aber jede solcher Abstraktionen ist unmöglich und verkennt den hier liegenden Bezug, daß „nur die unteilbare Einheit der Idee in der Unteilbarkeit Wahrheit hat". Dem Verstand scheint dieses Zusammen widerspruchsvoll. Und es muß doch dabei bleiben: „Von dem Satz: Gott ist Einheit und Allheit kann die Einheit nicht für sich gesetzt werden. Gott ist nicht das schlechthin Eine ⟨nur⟩; denn das Eine ist nur im Gegensatz des Vielen" (152). Gott kann nicht einfach nur das Eine sein. Er wäre dann nicht der immer schon alles umfassende Gott. Er kann nur das Eine sein, das auch immer schon das Viele gesetzt hat usf. So versucht Schelling in immer neuen Nuancen seiner Grundidee Ausdruck zu geben. Und es gilt für ihn unaufhebbar: „Das Absolute kann daher ewig nur ausgesprochen werden als absolute schlechthin unteilbare Identität des Subjektiven und Objektiven, welcher Ausdruck gleich ist *der ewigen Selbstbejahung* Gottes" (157). Und damit: „Alles ist ursprungslos, ewig in Gott. Denn was kraft dessen Idee sein *kann*, ist notwendig und ist *ewig*" (157). Ja, es gilt: „Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee, die unendliche Position von sich selbst zu sein, *absolutes All*" (161). Es ist „das All nichts anderes denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet". Gott ist „ewig und in allem nur Eines ..., welches sich selbst bejaht und von sich selbst bejaht ist, sich manifestiert und ... manifestiert ist ... Die unendliche Klarheit in unendlicher Fülle, und die unfaßliche Fülle in unendlicher Klarheit ist *Gott* – unendliche Bejahung und gleich unendliches Bejahtsein" (148).

Es lebt eine tiefe Ergriffenheit in solchen Formulierungen, aber auch ein unendliches Hindrängen zur Klarheit. Die Höhe aber bedeutet darin 1806 (der Zusatz zur 2. Auflage der „Weltseele", der auch selbständig veröffentlicht wurde). Man hat das Gefühl, daß Schelling allmählich sein eigenes Wollen in den Griff bekommt, und daß er bemüht ist, alle Unklarheit und Zweideutigkeit der Formulierung zu überwinden. Vor allem wird der Begriff der Identität hier geklärt. Wir sagten schon früher: Er ist an sich mißverständlich und meist mißverstanden worden. Wenn es bei Schelling wirklich um jenes Zusammen von Wesen und Form usf. geht, das wir als das Wesentliche herausgestellt haben, dann geht es eben *nicht* um eine Identität, sondern um ein Zusammen. Das wird nun 1806 eindeutig klargestellt. Schelling sagt: Wir kennen das Wesen nie ohne die Form. Gott ist immer „in einem wundersamen Verein" damit. „Wir nennen dieses das Endliche oder die Form ... Beide müssen also durch eine gewisse ursprüngliche und *absolute Notwendigkeit* vereinigt sein ... Wir nennen diese Notwendigkeit ... das *absolute Band oder die Copula*" (II, 360). Es ist von großer Schönheit und ein Höhepunkt aller Formulierungen, wenn Schelling dann fortfährt: „Wir können das Band im Wesentlichen ausdrücken *als die unendliche Liebe seiner selbst, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren*" (362). Es ist Gott einfach „wesentlich, sich selbst als Form des Endlichen zu bejahen" (361). Und: „Eben das sich-selbst-Bejahen ist das an sich Unendliche ... Das Absolute ist ... nicht allein ein Wollen seiner selbst, sondern ein Wollen auf unendliche Weise, also in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen sich-selber-Wollens aber *ist die Welt*" (362).

Und nicht anders heißt es in der Schrift gegen Fichte (1806): Das Absolute ist „seine eigne Bekräftigung; wäre es nicht wesentlich Selbstbejahung, so wäre es nicht absolut" (VII, 52). „Wir erkennen es als die größte Ungereimtheit ..., als könnte *das* das Sein heißen, das nicht Selbstoffenbarung ist, als könnte das lebendige Sein etwas anderes sein, denn Selbstbejahung" (68). Das Grund-

geschehen des Seins ist vielmehr das „Spiel der ewigen Lust, sich selbst zu bejahen" (62). „Ein Wesen, das bloß es selbst wäre, als ein reines Eins ⟨ohne das Viele⟩ ... wäre notwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es offenbar würde ⟨!!⟩ ... es könnte darum nicht *als* Eines sein, denn das Sein, das aktuelle, wirkliche Sein ist eben Selbstoffenbarung ... Es offenbart sich aber nicht, ... wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist" (54). „...es würde als das bloße Eins ... nicht sich selbst offenbar sein, wenn es nicht in sich selbst einen Widerschein dieser Einheit hätte, und *als Eins zumal Vieles* wäre, und eben dieses, daß es als das Eins das Viele und als das Viele das Eins von sich selbst ist", das ist das Wesen des Absoluten. „...dasselbe, was die Vielheit ist, dasselbe ist auch die Einheit" (56). Es ist wie eine immerwährende Melodie, wie Schelling in immer neuen Variationen seine eine Erkenntnis wiederholt: Gott ist das von Wesen her sich entfaltende Sein, Sein, das seine innere Fülle ja immer schon als äußere Wirklichkeit besitzt. Dieses unaufhebbare Verbundensein scheint ihm so wesentlich, daß er glaubt sagen zu dürfen: „Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigene Welt des Gedankens und eine eigne der Wirklichkeit der Beweis, daß auch in der Gedankenwelt nicht *Gott* ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existierte, oder ich könnte sie als vernichtet setzen, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit, so müßte denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen (dies ist der Sinn der oft mißverstandenen Identität des Idealen und Realen)" (VII, 31). Wer Gott wahrhaft denkt, muß einfach auch Welt denken. Denn sie ist kein Absonderliches, kein Gott Fremdes, sondern eben seine eigene Fülle, als entfaltete gesetzt. Wer Gott entfaltet denkt – und das muß man – denkt darum auch notwendig Welt. Und es bricht Schellings weltzugewandte Sicht dann wieder ganz durch, wenn es heißt: wenn das alles so ist, dann hat es keinen Sinn, Gott im Transzendenten zu suchen. „Ins Transzendente strebt ⟨nur⟩, wer selbst noch in einem anderen als diesem wurzelt, dem es ⟨das Absolute⟩ nicht das Eins *und* Alles, das allein-Wirkliche geworden ist" (VII, 248). Wer Gott sucht, muß ihn in der Welt suchen. Sie ist der Glanz aus Gottes Schoß, alleiniger Ort seiner Offenbarung. Es gilt: „Der Zweck der erhabensten Wissenschaft kann nur dieser sein: die Wirklichkeit, im strengsten Sinne die Wirklichkeit ⟨Wirk-lichkeit?⟩, die Gegenwart, das lebendige Da-sein eines Gottes *im Ganzen der Dinge und im Einzelnen* darzutun. Wie hat man nur je nach Beweisen dieses Daseins fragen können? Kann man denn über das Dasein des Daseins ⟨*des* Seins, dessen Wesen es ist, zu *sein*⟩ fragen? Es *ist* eine Totalität ⟨sc. der Dinge⟩ *sowie das Ewige ist;* ... Gott ist als das Eine in dieser Totalität. Dieses Eine in Allem ist ⟨also⟩ erkennbar in jedem Teil der Materie, *alles lebt nur in ihm.* ⟨Und⟩ ... ebenso unmittelbar gegenwärtig und in jedem Teil erkennbar ist das All in Einem, wie es überall das Leben aufschließt und im Vergänglichen selbst die Blume der Ewigkeit entfaltet ... Hier handelt es sich nicht ... von einer außer- oder übernatürlichen Sache, sondern von dem *unmittelbar-Nahen,* dem allein-Wirklichen, zu dem wir selbst gehören, und in dem wir sind. Hier wird keine Schranke übersprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der Tat keine solche gibt. Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt ..., vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel; und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren ... *Immanenz und Transcendenz* völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben diesen Gegensatz aufhebt, und alles in ihr zusammenfließt zu *Einer Gott-erfüllten Welt?*" (II, 377).
Das ist typischer Schelling. Mag Kant gelehrt haben, daß der Weg ins Transzendente und damit zu Gott dem Denken verschlossen sei, für eine Weltanschauung der Gott-Welt-Immanenz ist Gott greifbar und erkennbar, denn die ganze Welt ist Glanz von seinem Glanz, ist erfüllt von ihm. *In* den Dingen ist Gott mühelos faßbar, denn in ihnen schließt er sich auf...
Damit sei unser Exkurs geschlossen, der sich nicht gescheut hat, Zitat um Zitat aus Schellings Werken in all den Jahren von 1801 bis 1806 zu bringen, um unsere Schellinginterpretation zu erhärten. Und so sehr das alles auch außerhalb der eigentlichen Fragestellung dieser Arbeit liegt, die ja wesentlich erst dem Schelling von 1806 ab gilt, so sei doch das ganze Phänomen noch ein Stück weiter verfolgt, damit es ganz so begriffen wird, wie Schelling es entworfen hat.

IV. KAPITEL

Das Mitgesetztsein der Welt

Schellings ganzes Philosophieren seit 1801 schien uns aus dem Versuch geboren, Gott und Welt tief miteinander zu verbinden. Und wir sahen, wie Schelling das versuchte: Gott wurde als das Wesen gefaßt, das sich von Ewigkeit immer neu zur Welt entfaltet, um darin seine Wirklichkeit zu empfangen. Das Bild, das hier aufsprang, war ein Gott, der sich immer wieder ins Außen gebiert und darin „verwirklicht". Schelling sprach von dem Wunder der Liebe Gottes, sich immer wieder zu offenbaren. In solcher höchst lebendigen Fassung wurden dann Gott und Welt in ihrer tiefen Zusammengehörigkeit begriffen. Aber Schelling ist hier nicht stehengeblieben, sondern er hat das Zusammen von Gott und Welt offenbar noch enger fassen wollen.

Nach unserer bisherigen Sicht müßte man sagen: Welt ist von Gott gesetzt in einem immerwährenden Tun, das freilich nicht aus Entschluß kommt, sondern aus der inneren Notwendigkeit und Gesetzlichkeit seines Wesens heraus (die freilich nicht Zwang ist). Welt ist aus Gott *geboren* usf. Von daher kann hier (zumindest in logischer, wenn auch nicht zeitlicher Unterscheidung) gesagt werden: zuerst ist „nur" Gott und dann erst, aus Gott entspringend, die Welt. Aber diese Bindung der Welt an Gottes Tun war Schelling offenbar noch zu willkürlich. So hat er das Ganze noch in einer neuen These überstiegen: Welt ist überhaupt nicht – auch nicht mit Notwendigkeit und von Ewigkeit her – aus Gott *geboren*, sondern ist von Gott *rein durch sein Sein und ohne sein willentliches Zutun* von Ewigkeit her *mitgesetzt* – wie mit jedem Bild sein Spiegelbild.

Es ist der Einfluß Spinozas, der hier waltet. Spinoza hatte gesagt, alle Dinge seien Modifikationen der Gottheit. Sie geben in irgendeiner Weise das Göttliche wieder, sind Reflex der göttlichen Substanz. Und zwar *notwendiger* Reflex. Spiegelndes zu sein gehört einfach zu Gottes Sein und kann nicht von ihm genommen werden. Er schloß daraus, daß die Welt also mit Notwendigkeit rein durch Gottes Sein *mit*gesetzt ist, wie die Tatsache, daß die Summe aller Winkel eines Dreiecks = 2 R ist, mit dem Dreieck gesetzt ist. Wie jedes Licht ganz von selbst seinen Schatten hat, so ist mit Gottes Sein auch das der Welt gegeben.

Schelling hat das ganz übernommen[1]. Auch bei ihm taucht das Beispiel vom Dreieck auf, wenn auch leise gewandelt. Wie mit der Idee des Dreiecks die Möglichkeit des gleichseitigen, ungleichseitigen, gleichschenkligen, ungleichschenkligen, rechtwinkligen usf. Dreiecks gegeben ist, so sind auch mit Gottes Sein die Möglichkeiten vieler Dinge gegeben. Das absolute Real-Ideale ist notwendig in vielen Formen real-idealen Seins nachahmbar. Aber – folgert nun Schelling – da in Gott alle Möglichkeiten auch ohne weiteres Wirklichkeiten sind, so heißt das nun: alle Formen möglichen gottspiegelnden Seins sind von Ewigkeit her auch Wirklichkeit. Die Formen des endlichen Seins, diese Spiegel des Absoluten, sind also nicht von Gott geschaffen, sondern sind rein durch Gottes Sein, mit *seinem* Sein notwendig *mitgesetzt*. Das ist Schellings eigentliche Sicht. Sehr klar 1802 im „Bruno" formuliert: „Denke dir den Gegenstand und das vom Spiegel zurückgeworfene Bild des Gegenstandes, so hast du ein Beispiel" (IV, 237)

[1] Schellings ganze Sicht dürfte ganz wesentlich durch Spinoza bestimmt sein; denn bei ihm liegen die eigentlichen Ansätze. Vgl. „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß unendlich vieles auf unendlich viele Weise folgen (das heißt, alles, was Objekt des unendlichen Verstandes sein kann)". Viele freilich meinen, das zerstöre Gottes Freiheit. „Hätte Gott, sagen sie, alles, was in seinem Verstande ist, ⟨wirklich⟩ geschaffen, dann hätte er nichts weiter schaffen können, was, wie sie glauben, der Allmacht Gottes widerstreitet; und deshalb nehmen sie lieber an, daß Gott gegen alles indifferent sei und nichts weiter erschaffe, als was er nach einem unbedingten Willen zu erschaffen beschlossen habe. Ich glaube jedoch klar genug gezeigt zu haben ..., daß aus der höchsten Macht Gottes oder seiner unendlichen Natur unendlich vieles auf unendlich viele Weisen, das heißt Alles, notwendig geflossen ist oder immer mit der gleichen Notwendigkeit folgt, auf dieselbe Weise, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Deswegen war Gottes Allmacht von Ewigkeit *wirklich* und wird in Ewigkeit in derselben Wirklichkeit bleiben. Auf diese Weise erscheint die Allmacht Gottes, wenigstens nach meiner Ansicht, als bei weitem vollkommener. Ja (wenn ich offen reden darf), eigentlich verneinen meine Gegner Gottes Allmacht. Sie sind nämlich gezwungen, zuzugestehen, daß Gott unendlich vieles als erschaffbar denkt, was er doch niemals wird schaffen können. Denn sonst, wenn er nämlich alles, was er denkt, schüfe, würde er nach ihnen seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott als vollkommen hinzustellen, sehen sie sich dahin gedrängt, zugleich behaupten zu müssen, daß er nicht alles zu bewirken vermag, worauf seine Macht sich erstreckt, und ich glaube, es läßt sich keine Annahme erdenken, die ungereimter wäre oder der Allmacht Gottes mehr entgegenstünde." Und Spinoza folgert weiter: wenn Gott Verstand ist, dann muß das, was er denkt, auch zugleich immer objektiv existieren. Was aber heißt: Gott ist von Ewigkeit her Ursache der Wesenheit *und* der Existenz der Dinge. Gottes Verstand ist also von dem der Menschen grundlegend verschieden. Er ist schaffender Verstand, der nicht „später ⟨ist⟩ als die erkannten Dinge", sondern „allen Dingen ursächlich vorangeht". „Deswegen ist Gottes Verstand ... in Wahrheit Ursache der Dinge, ihrer Wesenheit ebenso wie ihrer Existenz." Darum: „Alles was aus der unbedingten Natur eines göttlichen Attributes folgt, hat immer und unendlich existieren müssen, oder ist ... ewig und unendlich." Und: „Die besonderen Dinge sind nur Affektionen von Attributen Gottes, oder modi, durch die Gottes Attribute in gewisser und bestimmter Weise ausgedrückt werden." „In der Natur der Dinge gibt es nichts zufälliges, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken." „Hieraus folgt ... daß Gott nicht aus Freiheit des Willens handelt, sondern aus Notwendigkeit der göttlichen Natur" (Spinoza, *Ethik*. Übersetzt von O. Baensch. Phil. Bibl. Bd. 92, [10]1922, S. 17, 18, 19, 20, 22, 25, 27, 29). Und wie bei Schelling, so hat diese ganze Sicht auch bei Goethe und Hegel gewirkt.

des hier waltenden Zusammenhanges. Wie Bild und Spiegelbild immer zusammen sind, so Gott und Welt, er als das Innen, sie als sein Außen. Es gilt für Gott und Welt, was von dem Beispiel gilt, „daß wenn der Gegenstand ist, auch das Bild, und wenn das Bild, auch jener ist, ⟨und⟩ so werden eben deswegen und aus diesem Grunde notwendig und *überall beide zusammen sein*" (239). Es gilt: „Notwendig ... ist, daß, wenn das Unendliche ist, auch das Endliche bei ihm, von ihm ungetrennt sei" (247). Welt ist also so ewig wie Gott. Sie ist „selbst absolut, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben" (250). Gott und Welt kann man nur setzen „als Ein Ding" (258) will sagen: als ein unaufhebbares Zusammen. „... wahrhaft für sich existiert nie das Endliche, sondern nur die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen" (261) und umgekehrt.

Auch Schelling hat hier zu mathematischen Beispielen gegriffen. So heißt es 1804: „... das Wesen ist ... nicht das Bewirkende, oder der Realgrund der Form, und es ist von ihm zu dieser so wenig ein Übergang, als von der Idee des Zirkels ⟨Kreises⟩ zu der Form der gleichen Entfernung der Linie von Einem Mittelpunkt ein Übergang ist. Es findet in dieser ganzen Region *kein Nacheinander* statt, sondern *alles ist wie mit Einem Schlag* zugleich, obwohl der ideellen Folge nach eins aus dem andern fließt" (VI, 30). Und ein andermal heißt es noch deutlicher: Gott und Welt ist wie Mittelpunkt und Umkreis eines Kreises, ein untrennbares Zusammen und Miteinandergegebensein. „Die Idee des Kreises ist eine schlechthin einfache und unteilbare Idee. – Wenn ⟨auch⟩ ... Mittelpunkt und Umkreis ... außereinander liegen, so sind sie doch in der Idee des Kreises eins. Von dem Kreis kann nicht abstrahiert werden; denn der Mittelpunkt für sich, ohne den Umkreis, ist auch nicht Mittelpunkt; der Umkreis für sich, abstrahiert von dem Mittelpunkt ... auch nicht Umkreis. Wahrhaft wird also in der Idee des Kreises weder der Mittelpunkt für sich noch die Peripherie für sich gesetzt, sondern in jedem notwendig schon der Kreis... Der Mittelpunkt ist der Kreis in seiner Affirmativität ... oder der ideale Kreis ⟨der keimhafte Kreis⟩; denn was ist überhaupt der Punkt als eine Kreislinie von unendlich kleinem Durchmesser...? Dagegen ist die Peripherie nur der Kreis ... in der Totalität ⟨Entfaltetheit⟩ angeschaut. Die Einheit ist hier als solche gleich der Allheit, der Mittelpunkt als solcher gleich der Peripherie. Das Einssein beider ist nicht das zweier Teile, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen, beide sind nicht Faktoren des Kreises, dieser nicht das Produkt noch die Synthese beider: er ist ihre *absolute Identität*" (156), was meint: ihr untrennbares Zusammen. Spinozas Beispiel taucht aber auch namentlich auf, wenn es bei Schelling heißt: Die Welt hat keinen Anfang und kann keinen Anfang haben. „Hätte die Welt je angefangen zu sein, d. h. ließe sich ihr Sein auf eine bestimmte Zeit zurückführen, so müßte behauptet werden, daß das Sein ⟨der Welt⟩ nicht aus dem Wesen Gottes folge ⟨!⟩, d. h. die Idee Gottes müßte aufgehoben werden. Denn das Sein, d. h. das All, *folgt ebenso wesentlich aus der Idee Gottes*, als aus der Idee des Dreiecks folgt, daß seine Winkel zusammen zweien rechten gleichen" (VII, 242).

Schelling hat das von ihm gemeinte Grundphänomen noch anders zu fassen versucht, in einer Formulierung, die zunächst aus alter Tradition kommt. Gottes Sein ist wesenhaft nachahmbar, wie die Idee des Dreiecks viele konkrete Formen des Dreieckseins mitsetzt. Die möglichen göttlichen Nachahmungen sind die Ideen. Sie haben notwendig *ewiges* Sein. Gott ist notwendig mit einem Reich von Ideen umgeben. Anders kann es nicht sein. Aber – sagt Schelling, und damit überschreitet er die Tradition – weil in Gott alle Möglichkeiten Wirklichkeit sind, so sind alle Ideen von Ewigkeit her als *real verwirklichte* Dinge gesetzt. Gott *und* die Dinge als seine realen Ideen, als die realen Spiegel seines Seins sind ein ewiges *Zusammen*.

In solcher Fassung hat Schelling erreicht, was er will: Welt und Gott sind nun noch viel tiefer als zuvor in ihrer Zusammengehörigkeit begriffen. Und hier enthüllt sich der Sinn dieser ganzen Sicht. Sie hat eine gefährliche Tendenz ins Statische, und es ist aus ihr für Schellings Identitätssystem viel Problematik gekommen. Aber dieses Statische ist nur die Kehrseite des von Schelling eigentlich Gewollten. In dieser statischen Sicht, darin Welt durch Gottes Sein und ohne sein Zutun einfach notwendig *mit*gesetzt ist, ist ihr Zusammen noch viel entschiedener in den Blick gehoben als zuvor. Jetzt wird unübersehbar klar: wer Gott denkt, *muß* einfach auch Welt denken. Indem Gott ist, *ist* notwendig auch Welt. Er ist immer nur mit ihr zusammen. Gott und die Dinge miteinander zu denken, ist absolute Notwendigkeit.

Es überrascht nicht, zu sehen, sondern ist nur konsequent, daß Schelling von da aus alle Schöpfungslehren abgelehnt hat. So, als walte bei ihm eine Sorge, es könne doch noch Welt in ihrem Daß in die Willkür Gottes gestellt werden. So heißt es schon 1801: „Der Grundirrtum aller Philosophie ist die Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. Die absolute Identität ⟨von Wesen und Form⟩ hat eben nie aufgehört, es zu sein" (IV, 120).

Diese Polemik ist in allen folgenden Jahren weitergegangen. So heißt es 1803: „Es ist kein Vor und kein Nach, kein Herausgehen des Absoluten oder Übergehen zum Handeln, es selbst ist dieses ewige Handeln, da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen Begriff auch sei, sein Wesen ihm auch Form ... sei" (II, 63). Und 1804: „Dieses Selbsterkennen der Absolutheit ist nun als ein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst, ein sich-Teilen derselben, ein Differenziertwerden, verstanden worden, eine Mißdeutung" (VI, 31), die das gemeinte Faktum zerstört[2]. „Gott hat sich

[2] Vgl. weiter: „Wie sollte aber ferner jenes Selbsterkennen als ein sich-selbst-Teilen des Absoluten angesehen werden? War es etwa, daß wir das Absolute als ein Gewächs vorstellten, das sich durch Ableger fortpflanzt? Sollte es ein Teil seines Wesens sein, der sich zum Subjekt, ein Teil, der sich zum Objekt macht? Derjenige, der es so verstanden hätte, müßte nicht die ersten Sätze der frühesten Darstellung dieser Lehre gelesen oder gefaßt haben. Wo sollte denn etwa die Teilung liegen? Im Subjekt? Aber dies bleibt in seiner ganzen Integrität als schlechthin-Ideales. Im Objekt? Aber auch dieses ist das ganze Absolute. Oder teilt sich denn etwa, um ein für dieses Verhältnis mehrmals gebrauchtes Bild zu wiederholen, der Gegenstand dadurch, daß ihm sein Bild im Reflex entsteht? Ist

nicht auf-getan, er hat nicht die Schätze seines Schoßes herausgegeben aus der Indifferenz in die Differenz. Gott hat gar nichts getan. Die Modifikationen spiegeln ihn einfach. Aber ist das Spiegelbild entstanden aus einer Differenzierung, einem Gebären des Gegenstandes? Doch nicht. So darf man auch nicht Bilder wie Differenzierung, Schöpfung, Emanation usf. an Gott herantragen. Das Absolute wird „in seiner reinen Identität dadurch nicht aufgehoben, daß es in einem realen Gegenbild objektiv wird, so wenig als es mit diesem im Gegensatz sein kann, da es sich nach dem Vorhergehenden nicht mit ihm vermengt, ... Oder liegt das Herausgehen darin, daß jenes Selbsterkennen als eine Handlung, die nicht ohne Veränderung gedacht werden kann, oder als ein Übergang vom Wesen zur Form gedacht wird? Das letzte ist nicht der Fall, denn die Form ist *so ewig als das Wesen*, und von ihm so unzertrennlich, als es die Absolutheit von der Idee Gottes ist. Das erste nicht, denn die Form ist ganz unmittelbarer Ausdruck des schlechthin-Idealen ohne alle Handlung oder Tätigkeit des letzteren (wenn wir sie als einen Akt bezeichnen, so ist dies nach menschlicher Weise geredet); sondern wie das Licht der Sonne entfließt ohne eine Bewegung derselben, so die Form dem Wesen, dessen Natur nur derjenige einigermaßen auszusprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Tätigkeit, die die tiefste Ruhe selbst ist“ (32). Aber hier ergibt sich nun noch Schellings eigentliche Sicht: Es war ohne Zweifel nicht Schellings Absicht, Wesen und Form einfach nebeneinander stehen zu lassen als ein ewiges Zusammen, darin aber die Form nicht kausal aus dem Wesen abgeleitet wird, sondern das, was Schelling wollte, war offenbar nur dies, die Form nicht aus einem Akt abzuleiten, aus einer aufbrechenden Bewegung des Wesens. Schelling hat offenbar nach einem Bild gesucht, wo die Form zwar aus dem Wesen, aber wo sie

nun ein Teil von ihm in ihm selbst, ein anderer im Bild, oder läßt sich nicht vielmehr keine vollkommenere Identität denken, als welche zwischen dem Gegenstand und seinem Bild ist, obgleich beide nie sich vermengen können?“ (33).Vgl. auch 1805: „Gott neigt sich zu nichts weder in ihm noch außer ihm, denn er ist allselig; er bewirkt nichts, denn er *ist* alles. Die unendliche Bejahung von sich selbst ist keine Handlung, zu der sich Gott als Subjekt verhielte, sondern sie ist das Sein Gottes selbst. Gott *wird* nicht dadurch, daß er sich selbst bejaht oder erkennt, sondern er *ist* ein unendliches Selbsterkennen *in* dem unendlichen Sein, nicht außer dem und in gesonderter Handlung. So einfach die Idee der unendlichen Selbstbejahung des unendlichen von- und aus-sich-selbst-Seins an sich ist, so schwer ist sie für den Verstand, der nur in Gegensätzen sein Wesen hat. Diesem ist sie entweder eine Selbstteilung Gottes, so daß er z. B. einen Teil seiner selbst objektiv setzte ⟨als Welt⟩, den anderen für sich behielte, das ist, daß er sich selbst im Subjekt und im Objekt als negiert setzte, welches gegen die erste Idee Gottes streitet, die unendliche Position von sich selbst zu sein ... Von demselben Wert, d. h. gänzlich widersprechend, ist die Vorstellung eines Herausgehens des Absoluten aus sich selbst. Könnte Gott aus sich selbst herausgehen ⟨oder müßte er es sogar⟩, so wäre er eben deshalb...nicht absolut. Die ... unendliche Selbstbejahung ist vielmehr ... als das ewige *Sein* und Bestehen Gottes in sich selbst“ (VII, 158). Und selbst 1806 heißt es in dem so lebendigen Text: „Das Wesen gebiert sich also ewig in die Form, und *ist* ewig, durch sich selbst, geboren in die Form, welche die Selbstoffenbarung in ihm selber ist, ohne ... Heraustreten aus ihm selber ⟨!!⟩ ... es müßte ..., wenn es ... aus sich herausträte, in seiner Existenz außer sich selbst sein ..., welches ohne Zweifel die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten ist“ (VII, 57). „Noch trauriger sind allerdings die Vorstellungen von einer Spaltung der ursprünglichen Einheit“ (58).

aus dem Wesen „von selbst“ entspringt. Und wir sahen früher schon, daß es für dieses Faktum für Schelling ein Bild gab, nämlich das Licht. Das Licht war für Schelling jenes Ideale, das nie für sich allein ist, sondern immer schon auch „real“. Denn es ist immer schon strahlendes Sein. Und das ist das führende Bild bei Schelling für das ewige, unaufhebbare Zusammen von Gott und Welt. Gott ist wie das Licht, das zugleich auch immer strahlt. Und hier ist es Leibniz, der über Spinoza hinausführt. Denn Leibniz hat gesagt, die endlichen Dinge seien die *Fulgurationen* der Gottheit. Die Sonne und ihre Strahlen, das ist das Bild für Gott, der nie in sich allein ist, sondern sich immer auch re-flektiert. Es ist wie die Vorstellung eines Leuchtfeuers, das in die Nacht strahlt. Und dies, wie es in die Ferne strahlt, all das Unendliche an Strahlen, entspringend der *einen* Sonne; dies, wie es ins Weite glitzert und spiegelt und strahlt – das ist Schellings Bild.

Dieses Bild vom Licht ist bei Schelling dann immer wieder aufgetaucht. So heißt es 1805: „Die besonderen, in der unendlichen Affirmation begriffenen Affirmationen gehen dieser nicht voran, noch ist diese die Zusammensetzung von jenen, sondern sie ist ihre absolute Einheit ... auf gleiche Weise, wie das Licht nicht zusammengesetzt ist von Strahlen“ (VII, 160). Und nun seine Höhe erreichend: „Es sind keine Dinge, die da ausgingen von der göttlichen Selbstbejahung ... sondern die Dinge ... sind .. Ausstrahlungen, oder in Leibnizens Bild zu reden, Fulgurationen der unendlichen Bejahung ... Denn gleichwie der Blitz ausgehet von der finsteren Nacht und hervorbricht durch eigene Kraft, also auch die unendliche Selbstbejahung von Gott. Gott ist die gleich ewige Nacht (wenn er in sich allein ist) und der gleich ewige Tag der Dinge, die ewige Einheit und die ewige Schöpfung ohne Handlung und Bewegung, *sondern als ein stetes ruhiges Wetterleuchten aus unendlicher Fülle*“ (VII, 162). Es ist ein Bild von tiefer Schönheit, wenn Schelling nun so formuliert: Gott ist wie das Wetterleuchten... Freilich es ist nur ein Bild; aber es ist offenbar die Höhe der Schellingschen Sicht. Welt ist der ewige und notwendige Widerschein des Absoluten, ist der nichtzuhaltende Glanz seines Wesens, in das er immer ausbricht und ohne das er nie ist. Und alle Definitionen: Gott ist nicht ohne das All. Er ist das Ideale, das nie ohne Reale, das Wesen, das nie ohne Form u. a., kommen hier zusammen und haben hier ihre Konkretion. Es ist der immer neue Versuch, für das Verhältnis von Gott und Welt eine wesenhafte Formel zu finden.

V. KAPITEL

Pantheismus und Indentitätsphilosophie

Wir verzichten darauf, weiteren Strukturen des Identitätssystems nachzugehen, die im Rahmen unserer – ja nur vorbereitenden – Erörterung nicht von Bedeutung sind. Etwa dem so wichtigen Problem des angeblichen „Akosmismus" des Schellingschen Entwurfes. Aber es soll auch nicht das so grundlegende Problem gelöst werden, ob dieser Entwurf im letzten pantheistisch ist. Die Schellinginterpretation ist sich hier freilich bis heute fast völlig einig. Sie bezeichnet das Identitätssystem als entschieden pantheistisch, ja nächst Spinoza geradezu als einen Prototyp einer pantheistischen Philosophie. Solche Interpretation kann auf vieles hinweisen und scheint eine sichere Position einzunehmen. Aber ich vermag dieser Interpretation nicht zu folgen bzw. nicht *mehr* zu folgen. Je tiefer ich in den Schelling von 1806ff. eindrang und je mehr sich das Eigenartige seines Theismus enthüllte, desto gewisser wurde mir, daß schon der Schelling von 1801ff. letzthin kein Pantheist gewesen ist, sondern daß auch das Identitätssystem schon in theistischer Richtung interpretiert werden muß, soll seine eigentliche Position genuin begriffen werden. Es soll damit nichts Abschließendes gesagt sein, sondern es geht darin zunächst nur um die Aufstellung einer These, die noch genauerer Durcharbeitung bedarf – ein Problem, das hier nicht in Angriff genommen werden soll[1]. Es sei aber zumindest gesagt, daß uns das Wort von Schellings Pantheismus – auch für seine Identitätsphilosophie – sehr viel problematischer scheint, als meist angenommen wird, und so sehr wir die Frage offenlassen müssen, ob Schelling am Ende nicht doch ins Pantheistische gegangen ist, so scheint uns zumindest sicher, daß es der ursprüngliche Ansatz (Gott ist Wesen, das nicht ohne Form ist usf.) *nicht* ist. Schelling wollte nur – aus tiefem Anliegen heraus – das entschiedene

[1] Das soll in einer eigenen Arbeit geschehen. Gelänge der Beweis dieser vorläufigen These, so wäre damit die Gesamtauffassung der Schellingschen Philosophie auf eine neue Ebene gestellt, und viele Fragen (die seines Akosmismus, die nach der Kontinuität seines Philosophierens usf.) gewännen ein neues Gesicht und – wie mir scheint – die Möglichkeit einer positiveren Beantwortung. Die neue – unpantheistische – Interpretation der Schellingschen Identitätsphilosophie ergab sich für mich wesentlich aus seiner späteren Position heraus. Die Texte seit 1806 wurden geradezu der Weg, auch die vorauf-gehenden zu erschließen, und es erschloß sich von daher vor allem die Bedeutsamkeit einer interpretierenden Methodik, die versucht, Schelling vom Ende her vorlaufend zu erhellen.

Zusammen von Gott und Welt, ihr Miteinandergesetztsein, nicht aber ihre reale Identität. Freilich, der darin gewollte Theismus war sehr eigener Art und war mit der theistischen Tradition nicht ohne weiteres identisch: er hatte eine entschiedene Tendenz zur reinen Immanenz. Die Welt war für Schelling in den Jahren 1801 bis 1806 die im Grunde allein entscheidende Ebene des Seins, und das nicht aus Zufall, sondern aus einem wesenhaften Welterleben heraus. Welt wurde von ihm als so göttlich vollkommen erlebt, daß er keinerlei Notwendigkeit empfand, das Hiesige zu überschreiten. Die Idee einer jenseitigen, vollkommeneren Welt, hatte darum keinen Anreiz. *Hier* ist schon das Göttliche faßbar und gegenwärtig.

Wir haben schon früher gesagt, das ein solches Welterleben eine große Tendenz hat, sich pantheistisch zu formulieren in der Aussage: Das All ist das Göttliche selbst. Es zeigten sich darum auch bei Schelling immer wieder Formulierungen wie: „Gott oder das All", die alle Transzendenz zu leugnen und absolut pantheistisch scheinen. Und es scheint überaus bezeichnend, daß Schelling um diese Zeit die Idee der Unsterblichkeit als einer jenseitigen personalen Unsterblichkeit mehr oder weniger abgelehnt hat, bzw. sie hatte für ihn zumindest kein Interesse. *Hier* ist schon Unsterblichkeit nicht in der eigenen ewigen Dauer, sondern in der Schönheit der Welt erlebt der Mensch „Unsterbliches". Alle solche Sichten, denen andere leicht an die Seite zu stellen wären, zeigen immer wieder die entschiedene Betonung der Immanenz und der weltimmanenten Gottheit. Aber es ist die große Frage, ob damit schon über den Pantheismus oder Nichtpantheismus des Schellingschen Identitätssystems entschieden ist, was wir aber verneinen müssen[2]. Der Terminus des „Pantheismus" ist freilich, von Anfang seines Aufkommens an[3] durch weltanschauliche Polemik belastet, von einer Unschärfe geworden, daß faktisch damit die verschiedensten, nicht zusammengehörenden Phänomene bezeichnet werden, ja, er ist zu einer Abstempelung geworden für alle jene Denker, die auf irgendeine tiefe Verbundenheit des göttlichen und weltlichen Seins drängen oder auf eine Betonung göttlicher Immanenz. Aber es gilt hier zu klaren Entscheidungen zu kommen und die Termini von aller polemischen Belastung zu befreien; ja, die Begriffe des Theismus

[2] Dabei fehlen aber Ansätze einer transzendenten Gottheit keineswegs. Neben der reinen Immanenz zeigen sich vielmehr bisweilen auch plotinische Bilder. So formuliert Schelling im „Bruno", das Absolute sei der „ewige ... und unsichtbare ... Vater aller Dinge" (IV, 252), in dem wir „die königliche Seele des Jupiter begreifen" (IV, 329). – Ja, an vielen Stellen des „Bruno" und vor allem der „Akademischen Vorlesungen" hat man oft den Eindruck, im plotinischen Raum zu stehen, darin Gott als das Oben sich ins Unten entfaltet, Formulierungen, die von den Theisten des Spätidealismus (Fichte–Sohn, Weiße), aber auch von Erdmann u. a. schon früh herausgestellt worden sind als Beweis, daß Schelling schon um 1802 auf dem Wege zum Theismus war und zu einer Überwindung pantheistischen Denkens. Und genau so gibt es – vor allem seit 1804 – schon Formulierungen, die um das Problem einer personalen Unsterblichkeit kreisen, Stellen die hier nicht urgiert werden sollen, die aber zeigen, daß Schellings Denken hier keineswegs gerundet war und sich völlig der Immanenz ergeben hatte. Es gab hier Offenheiten, die später bedeutungsvoll aufgenommen worden sind.

[3] Das Wort ist bekanntlich erst 1705 geprägt worden. Es hat bald in der weltanschaulichen Debatte um den Spinozismus eine verhängnisvolle Rolle gespielt.

und Pantheismus bedürfen offenbar einer feineren Struktur, als ihnen bislang zuteil geworden ist, sollen damit wesenhafte Phänomene abendländischer Geistesgeschichte wirklich getroffen werden.

Von da aus scheint uns das Phänomen des „Pantheismus" keineswegs da schon gegeben, wo die *Immanenz* des Göttlichen oder eine große Einheit und Verbundenheit des göttlichen und des weltlichen Seins betont wird – und hier liegen Fakten, die tief in den mystischen Bereich reichen können und die immer wieder den Versuch gezeitigt haben, solche Mystik als pantheistisch auszugeben –, sondern das Faktum des Pantheismus besteht offenbar nur da im eigentlichen Sinn, wo die existentielle Verbundenheit und Einheit zu einer realen des Seins wird, wo Gott und die Dinge real nicht verschieden sind, sondern irgendwie ineinsgesetzt. Wo weder Gott den Dingen, noch die Dinge Gott gegenüber ein eigenes Sein haben, wo also beide eine *reale Einheit* bilden, die dann im einzelnen sehr verschieden gefaßt werden kann, deren typischste aber diese scheint, daß ein Sein Gottes als Person überhaupt geleugnet und zu der These fortgeschritten wird: das All an sich selbst ist göttlich; dieses unendlich Wachsende und Werdende, das sich in vielen Formen darstellt, ist das eine göttliche All-Leben, ist die Gott-Natur. Das All selbst ist Gott. Aber daneben taucht auch jene andere Form auf, die in Spinoza ihren wesentlichen Ausdruck fand. Sie hat akosmistische Tendenz. Gott ist die eine Substanz, daran alles andere nur Form ist, belangloses Akzidens ohne eigenes Sein. Oder – ins Dynamische gewandt – alles Sein ist nur erscheinende Gestalt des im Grunde ruhenden All-Einen, ist die Form, in der das Göttliche sich darstellt und entfaltet.

Hier sind überall Gott und die Dinge identisch wie Meer und Welle, wie Ganzes und Teil. Alles Sein ist im Grunde eines, und es gibt keine echte Vielheit.

Es gibt ohne Zweifel manche Formulierungen Schellings, die in dieser Richtung gehen; aber sie sind nicht Schellings eigentliche Linie. Nach allem früher Gesagten gilt vielmehr, daß Schelling Gott und die Dinge durchaus realiter scheidet. Das führende Bild war immer dies, daß Gott das Ureine ist, sie aber der Reflex; daß er das Wesen ist und sie die Form. Diese Sicht ist bei Schelling aber nicht irgendeine neben anderen gleicher Gültigkeit, sondern sie ist die eigentliche, die in allem führt und die allein zentral ist. Es gipfelt in ihr wesenhaft Schellings Versuch, im Verhältnis Gottes zur Welt zu einer Formel zu kommen, die sein Erleben zu fassen vermochte, darin Gott gegenwärtig ist und Welt von seinem Sein bestimmt und durchströmt. Dabei hat diese Formel gewiß eine Tendenz, das eigentlich Personale der Gottheit zurücktreten zu lassen. Gott ist hier primär Schoß, aus dem alles andere entspringt. Aber es fehlten die personalen Züge durchaus nicht, sondern sie tauchten immer wieder in den mannigfaltigen Formeln auf. So ist Gott das Sein, dessen Lust es ist, sich zu offenbaren, er ist die ewige Selbstbejahung, das ewige Erkennen usf. Das göttliche Sein ist darin aber immer *Sein in sich* selbst und keineswegs realidentisch mit dem aus ihm entspringenden Sein. Genau gefaßt – und darin erschließt sich das eigentliche Gesicht dieses Entwurfs –, Gott ist hier die *Mitte der Welt*, entspringende

Mitte alles Seins, ist das Sein, das – zunächst allein und in sich verschlossen – sich ins Außen offenbart und dann umgeben ist von den Dingen als seinen Spiegeln. Damit ist Gott hier nicht hineingezogen in die Bewegtheit und Geschichte des Seins, sondern er ist – und das Bild tauchte ja oft auf – wie die ewig strahlende und sich spiegelnde Sonne... In all solchen Sichten ist so das Sein Gottes in sich selbst und seine reale Unterschiedenheit von allem übrigen Sein immer festgehalten. Wenn aber das, so scheint uns hier trotz aller Betonung der Weltimmanenz Gottes und seiner reinen „Diesseitigkeit" und innerweltlichen Gegenwärtigkeit das Faktum des Pantheismus nicht gegeben; denn nicht Immanenz entscheidet die pantheistische Sicht, sondern die Identifizierung des göttlichen und weltlichen Seins. Aber es fehlt offenbar ein Terminus, um einen Entwurf wie den Schellingschen terminologisch der Tradition einzuordnen; und man wird zögern, diesen Entwurf einfach als Theismus zu bezeichnen, weil ein überaus Bezeichnendes alles voraufgegangenen Theismus, die Transzendenz des Göttlichen, bei Schelling, so sehr zurücktritt. Aber es schien uns richtig, hier den neuen Terminus eines „*Immanenz-Theismus*"[4] zu prägen und Schellings Entwurf, bei aller Eigenheit, damit einmal der großen theistischen Tradition einzuordnen und zugleich innerhalb ihrer ihn zu unterscheiden. Ja, dieser Terminus scheint uns überhaupt geeignet, bestimmte Weisen der Erfahrung des Göttlichen zu kennzeichnen, die mißverständlich so oft als Pantheismus bezeichnet, damit aber nicht wirklich getroffen werden... Gott ist hier ein ohne Zweifel diesseitiger, immanenter Gott, ist die Sinnmitte der Welt, aber er ist dennoch nicht mit dem weltlichen Sein identisch, sondern ist im Sinne alles Theismus Sein in sich selbst und darin Ursprung der Dinge, ihr Quell und ihr Schoß, das sich spiegelnde Sein. Mehr noch: er ist Person, Sein, das sich erkennen will usf. Wenn aber in solcher Sicht bei Schelling, gleichwohl vieles pantheistisch klingt, so darf nicht übersehen werden, daß das alles nicht aus langem Grübeln heraus von Schelling gesagt worden ist, sondern aus seiner enthusiastischen Ergriffenheit heraus, die oft die Grenze übersprang, die ein genaueres Denken nicht überspringen würde. Mehr noch: Wenn Schelling damals das eigentliche personale Sein Gottes so wenig herausgestellt hat, so lag darin wohl nicht, daß Schelling es zu leugnen gedachte, sondern dieses Anliegen war für ihn damals nicht vordringlich, und Fragen wie die nach der Personalität Gottes, seiner Allwissenheit usf., all das, was die traditionelle Gotteslehre immer behandelt hat, blieb unerörtert. Es trat zurück hinter dem *einen* Erleben, daß Gott spiegelndes Sein ist, und daß die Welt als das gespiegelte Sein des Göttlichen Rang hat. Darin schien alles ergriffen und gewonnen, worum es Schelling vor allem ging. Schellings Formulierungen teilen damit die Problematik vieler, die oft als Pantheisten ausgegeben worden sind: angreifbar von aller formulierten Logik her, sind sie dennoch in ihrem existentiellen Sinn eindeutig.

Daß Schelling aber zunächst ganz im Naturphilosophischen lebte, hat offen-

[4] Es dürfte wohl kaum möglich sein, Goethes Weltbild auf eine einzige gültige Formel zu bringen. Aber es scheint uns die Idee des „Immanenz-Theismus" für die Erhellung Goethes zu wenig berücksichtigt.

bar ermöglicht, daß er in den ersten Jahren seiner Identitätsphilosophie die Frage nach der Unterschiedenheit von Gott und den Dingen nicht genauer gestellt hat. Erst in dem Maß, wie die Probleme einer Philosophie des Geistes auftauchten, rückte alles in eine größere Klarheit. Und zwar ergab sich die Frage nach der Eigenständigkeit des Menschen für Schelling bald in ihrer schärfsten Form: in der Frage nach der Freiheit. Daß sie seit 1804 für Schelling vordringlich geworden ist, gehört zu den Grundfakten seiner sich vollziehenden Gesamtphilosophie und macht ein wesenhaftes Glied zu seiner folgenden Philosophie aus.

Ich habe das Wesentliche darüber schon in meiner vorigen Arbeit gebracht und will hier nur an einiges erinnern, wobei zugleich erneut darauf hingewiesen sei, daß ich hier von den meisten bisherigen Deutungen glaube abweichen zu müssen.

Der Anstoß zu den neuen Fragestellungen kam von C. H. Eschenmayers Schrift: „*Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie*". In ihr riß Eschenmayer wieder den ganzen Unterschied des Diesseitigen und Jenseitigen auf, um der Philosophie das Diesseitige zuzuweisen, das Jenseitige aber allein Glauben und Ahnung zu öffnen und damit einen tiefen Dualismus von „Philosophie und Religion" festzustellen. Schelling nahm den Einwand auf, um in seiner Schrift „Philosophie und Religion" die Eschenmayersche Scheidung eindeutig abzulehnen. Und doch blieb hier ein Problem wach, das Schelling im Grunde nicht fremd sein konnte, ein im Grunde *ethisches* Problem. In seinem enthusiastischen Bekenntnis zu einer göttlichen alleinen Welt, in seiner Hoffnung, es werde von da aus eine Wiedergeburt der Wissenschaft und der „Welt-anschauung" möglich sein, konnte Schelling ja nicht verborgen bleiben, wie viele diese Sicht des Ewigen nicht mehr besaßen.

Hier lagen auf die Dauer Möglichkeiten einer schweren Enttäuschung, darin Schelling die eigene und die vergangenen Zeiten wie ein immer größerer Abfall von der Höhe der echten Weltsicht erscheinen mußten. Die Klage Schillers (die „Götter Griechenlands") und Hölderlins konnte auch bei ihm einbrechen, oder es mußte ihm daraus ein Appell werden, die hier liegenden ethischen und pädagogischen Fragen aufzunehmen. Solche Gesamterkenntnisse sind Schelling seit 1804 nicht fremd gewesen. So heißt es 1805 – und jetzt ist die Klage mehr Anklage: „Wo das Licht jener Offenbarung schwand, und die Menschen die Dinge nicht aus dem All, sondern aus-einander, nicht in der Einheit, sondern in der Trennung erkennen, und ebenso sich selbst in der Vereinzelung und Absonderung von dem All begreifen wollten: da seht ihr die Wissenschaft in weiten Räumen verödet, mit großer Anstrengung geringe Fortschritte im Wachstum der Erkenntnis, Sandkorn an Sandkorn gezählt, um das Universum zu erbauen; ihr seht zugleich die Schönheit des Lebens verschwunden, einen wilden Krieg der Meinungen über die ersten und wichtigsten Dinge verbreitet, alles in Einzelheit zerfallen" (VII, 140). Es ist das Leben im reinen „Diesseits", was aber wesentlich meint, daß die Menschen da nur die Oberfläche der Dinge sehen, ihr einzelnes hierseiendes Sein, nicht aber ihr „Jenseits", ihren göttlichen Grund, aus dem sie kommen und von dem her sie alle zusammengehören. Da die Menschen nur in der „Sinnenwelt" leben, d. h. in der vordergründigen Welt der bloßen Sinne und nicht in die Tiefe dringen, da sie in der reinen Endlichkeit leben und nicht mehr im Endlichen das Unendliche gegenwärtig sehen.

Gegen Eschenmayers schroffen, metaphysischen Dualismus zögerte Schelling darum nicht zu sagen: Das faktische Geschiedensein von „Diesseits" und „Jenseits" ist für den einzelnen nicht schicksalhaft, ist nicht von Gott selbst gesetzt, sondern ist Schuld; ist der immerwährende Abfall vom Göttlichen, der immer wieder sich wiederholende Sündenfall des einzelnen von der echten Sicht des Heilen. Es ist unaufhebbare Tatsache, „daß das Faktum des Daseins einer solchen Welt *im Bewußtsein des Menschen* gerade so allgemein ist als das Faktum der Sünde, ja daß es eben dieses Faktum der Sünde selbst ist und daß, so wie wir von dieser erlöst werden können, ebenso auch jenes kein absolut notwendiges, unauflösliches ewiges Bewußtsein ist" (VII, 82). Der Abfall kommt also aus der *Freiheit* des Menschen. Schelling ist darum aus seiner ganzen Sicht heraus hier vor die Frage nach der Eigenständigkeit der Dinge gestellt. Aber er hat keinen Augenblick gezögert, zu sagen: Der Mensch ist frei. Vor allem auch Gott gegenüber. Schelling hat 1804 also die Eigenständigkeit der Dinge, vor allem auch vor dem göttlichen Sein ausdrücklich behauptet, und zwar in einer Form, die unmittelbar aus seiner Uridee entsprang.

Nach Schelling ist ja alles ein Bild Gottes, des Absoluten. Aber – sagt Schelling – Gott als Sein in sich selbst, das durchaus selbständig ist, kann dann auch nur in einem „*selbständigen* Gegenbild" (VI, 31) abgebildet werden. Das Absolute als das Los-gelöste kann auch nur in einem anderen Absoluten, also „Los-gelösten" repräsentiert werden. Was Schelling auch so wendet: Die Gedanken der Menschen haben zwar keine „Realität" im Sinne realen, raumzeitlichen Seins. Das Entscheidende Gottes aber ist, daß *seine* Gedanken unmittelbar real sind. In Schellings Formulierung: Alle Dinge sind eine „Repräsentation des Absoluten". Aber: „Alles bloß endliche Vorstellen ist seiner Natur nach *nur* ideal, die Repräsentationen der Absolutheit dagegen ihrer Natur nach real ... Das Absolute wird sich daher durch die Form nicht bloß in einem idealen Bilde von sich selbst objektiv, sondern in einem Gegenbild ..., das zugleich ... ein wahrhaft anderes Absolutes ... wird. Sein ... Produzieren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbständig und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist" (34). Eindeutiger noch: „Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, teilte es ihm nicht die Macht mit" (35), eigenständig zu sein. „Das ausschließend Eigentümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses in-sich-selbst-Sein, diese eigentliche und wahre Realität ... des Angeschauten *ist Freiheit*" (39).

Diese Formulierungen scheinen uns von äußerster Bedeutsamkeit. Wer annimmt, daß Schelling seit 1801 Vertreter eines echten Pantheismus gewesen sei, wird zumindest sagen müssen, daß diese pantheistische Sicht

1804 durch die Frage nach der Freiheit des Menschen gesprengt ist[5]. Schon das Gottesbild, das hier auftaucht, von dem aus der Schau setzenden Absoluten, hat kein pantheistisches Gesicht mehr. Diese Absolute ist keine Substanz mehr, ist nicht die „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind". Es ist schon Subjekt, daß in einem Prozeß der Subjekt-Objektivierung Welt setzt, und zwar eine Welt eigenständiger Dinge, real gewordene Repräsentationen seiner absoluten Vernunft. Wer Schellings Ausführungen aber unbefangen liest, wird weiter gehen und sagen, daß sich Schellings Behauptung der Eigenständigkeit aller göttlichen Abbilder mit einer Selbstverständlichkeit gibt, die nicht den Eindruck erweckt, sie sei hier um der Möglichkeit einer Antwort an Eschenmayer willen plötzlich und willkürlich behauptet – ohne überhaupt mit den Grundstrukturen des bisherigen Systems vereinbar zu sein. Man hat vielmehr den Eindruck, daß hier nur Dinge in den Vordergrund drängen, die längst grundgelegt waren, ohne aber schon von Wichtigkeit zu werden. Wir sehen darum hier eine Bestätigung unserer ganzen Schellinginterpretation, wonach Gott und die Dinge bei ihm aus seinem ganzen Ansatz heraus immer schon unterschieden worden sind, und halten die These für möglich und sinngefordert, daß Schelling schon von 1801 bis 1806 in seinem wesenhaften Ansatz kein Vertreter des Pantheismus gewesen ist.

Unsere Untersuchung über Schellings System von 1801 bis 1806 sei damit hier abgebrochen.

Es sollte ja nicht die Aufgabe sein, alle Probleme der Identitätsphilosophie zu behandeln oder gar zu lösen[6]. Es ging im Vergangenen vielmehr nur darum, die Voraussetzungen für eine Interpretation der Schellingschen

[5] Vgl. dazu meine frühere Arbeit. Mein Standpunkt hat sich freilich ein wenig geändert, da ich jeden Pantheismus bei Schelling – auch schon vor 1804 – aufgegeben habe. Klare Ansätze in dieser ganzen Richtung gab es schon vor 1804. Das Problem der Freiheit war schon 1801 nicht ganz aus dem Auge verloren. Da hieß es schon: „Was sich absondert, sondert sich nur für sich ab, nicht in Ansehung des Absoluten. Dies ist ... am klarsten an dem höchsten Absonderungsakt, dem Ich" (IV, 167). 1802: jedes Ding sei „durch seine Art, im Absoluten zu sein, fähig ... gemacht, ... sich selbst ... Einheit zu sein" (IV, 282). Oder 1801 heißt es, alle Dinge seien aus Gott, seien qualitativ gleich. Das vermöchten viele aber nicht zu sehen, weil sie sich vom Absoluten „abzusondern" versuchen. Und Schelling sagt dazu: „Wie es aber möglich sei, daß von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondere oder in Gedanken abgesondert werde, dies ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann, da wir vielmehr beweisen, daß eine solche Absonderung ... vom Standpunkt der Vernunft aus falsch, ja ... die Quelle aller Irrtümer sei" (IV, 128). Solche Stellen haben bei den Spätidealisten eine bedeutsame Rolle gespielt. Da man den späten Schelling für einen Theisten hielt, hat man schon früh bei ihm nach Ansätzen theistischer Position gesucht. Man fand sie vor allem hier. J. H. Fichte hat sehr entschieden darauf hingewiesen, daß Gott hier personale Züge trage, daß Weltschöpfung ein Prozeß des Erkennens des Absoluten sei, daß es Freiheit des Menschen gebe usf. (vgl. J. H. Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie,* [1]1841, S. 718ff.). Ähnlich aber schon Stahl (1830, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*. Vgl. dazu S. 72 meiner früheren Arbeit). Fichte hat ausdrücklich erklärt, Schelling hätte hier „den ersten Schritt getan zu einer Überwindung des Pantheismus" (Beiträge, S. 717).

[6] Der Versuch, das Problem des Schellingschen Pantheismus zu klären, müßte natürlich allen Stellen nachgehen, die entschieden pantheistisch scheinen. Aber es will mir scheinen,

Philosophie seit 1809 zu schaffen, indem versucht werden sollte, den Boden kennenzulernen, auf dem, und den geistigen Horizont, von dem her Schellings Philosophieren ausgegangen ist. Denn nur so wird es möglich sein, Schellings Position seit 1809 wirklich zu verstehen, die das Wesentliche der hier liegenden Thematik nicht aufgegeben, sondern es nur neu aufgenommen und in einem anderen Raum weitergetragen hat. Als das eigentliche Leitmotiv des Schellingschen Denkens hat sich aber eindeutig die *Thematik der Welt* erwiesen. Geboren aus einem neuen Welterleben, das tief von der Welt ergriffen war, offenbarte sich in allen Versuchen und Formeln das Anliegen, hier zu fundamentalen Formeln zu kommen, die dem neuen Erleben der Welt gültigen Ausdruck zu verleihen vermochten. Das ganze Philosophieren lebte so hier aus einem spezifischen Antrieb heraus, dessen Verstehen von fundamentaler Wichtigkeit ist. Vor allem aber scheint es uns schon hier bedeutsam, zu sehen, daß sich dieser neue Weltentwurf nicht durch einen Bruch mit der weitreichenden Tradition des theistisch bestimmten Denkens vollzogen hat. Dieses Element blieb vielmehr gültig auch in diesem neuen Wollen, und es wird sich ein Gleiches für Schellings spätere Position ergeben, und in allem zugleich dies, daß die Einheit des Schellingschen Philosophierens größer ist, als man allgemein anzunehmen geneigt ist, aber auch die Kontinuität zwischen dem Philosophieren des ganzen

als wenn die „theistische" Deutung vieler Formulierungen weniger schwierig ist, als es zunächst scheint. So heißt es zwar oft sehr pointiert: „Alles, was ist, ist an sich Eines" (IV, 119). Oder: „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst." Das kann pantheistisch gemeint sein und klingt auch zunächst so. Wir glauben aber, daß etwas anderes gemeint ist, und zwar dies, daß alles, was ist, *qualitativ* Eines ist, nämlich real-ideales Sein, bzw. es ist gemeint: Alles was ist, ist die absolute Identität, nämlich als entfaltete. Welt ist ja kein Fremdes Gott gegenüber, sondern sein Innen als Außen gesetzt. Ein sorgsames Nachgehen vermag hier vieles zu enthüllen. So wenn es heißt: „Die absolute Identität ist absolute Totalität." So heißt es auch in einem Zusatz: „Die absolute Identität *ist* ... ⟨actu⟩ nur als Alles, d. h. sie ist ⟨nur als⟩ absolute Totalität." – Wenn eine solche Aussage in sich unklar ist, so klärt sie sich durch eine andere (in der „Philosophie der Kunst"), wo Schelling deutlicher formuliert: „Gott ist als absolute Identität unmittelbar ⟨auch⟩ absolutes All."–„Denn unmittelbar aus der Idee Gottes folgt Unendliches." Hier ist nicht gesagt, Gott sei das All, sondern es *folge* aus ihm unmittelbar kraft seiner Idee. Von daher konnte Schelling ebenso sagen, die Dinge offenbarten zwar alle Gott, aber nicht alle in gleicher Weise; und nur die Totalität aller Dinge zusammen offenbare den ganzen Gott. Wie Schelling formuliert hat: „Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen" (V, 135), eine Aussage, die offenbar nur Sinn hat, wenn Gott und die Dinge nicht identisch sind. Von seiner ganzen Sicht aus konnte Schelling aber offenbar auch sagen: „Gott und Universum sind eins ⟨wir interpretieren: gehören zusammen⟩ oder nur verschiedene Ansichten Eines und Desselben. Gott ist das Universum von der Seite der Identität betrachtet, ... das Universum ist Gott von Seiten der Totalität aufgefaßt" (V, 366). Diese so pantheistisch klingende Formulierung scheint uns ein wesentlicher Ausdruck der von uns vertretenen Schelling-Sicht. Gemeint scheint: Gott und Welt sind geradezu Komplementärbegriffe wie implicatio und explicatio, wie Innen und Außen, wie Wesen und Erscheinung. Ein Begriff ruft hier immer den andern. Wer die Welt in all ihrer Fülle sieht, in all den Formen real-idealen Seins und nach ihrer Einheit sucht, der gelangt notwendig zum Begriff Gottes als des absoluten Real-Idealen. Und umgekehrt: Wer Gott als das absolut Real-Ideale hat und die darin verborgene Fülle als entfaltete wollte, der kommt notwendig zum Begriff der Welt. Gott und Welt sind gleichsam die beiden Seiten des *einen* Seins.

deutschen Idealismus und den voraufgehenden Traditionen des abendländischen Denkens[7].

Aber wenn wir so hier schon die Einheit des Schellingschen Philosophierens betonen, so bilden innerhalb dieses Philosophierens die Jahre 1801 bis 1806 doch eine eigene, echte Einheit. So sehr sich hier auch einzelnes geändert hat, und so sehr auch die Formeln mannigfach variieren, so ist dennoch diese ganze Zeit nicht nur verbunden durch die Einheit einer im Grunde einzigen Weltformel, sondern vor allem durch die tiefe Einheit eines einheitlichen Welterlebens, das wesentlich darin gründet, daß das Dasein von Schelling in dieser Zeit ganz *ins Helle* gestellt ist, und wir sehen in diesem Element geradezu das Charakteristische dieser Schellingschen Epoche, darin er, zugleich tief verbunden mit Goethe und Hölderlin, der Prototyp der Frühzeit des deutschen Idealismus ist. Dieses Ins-Helle-Stellen des Daseins kommt dabei vor allem darin zum Ausdruck, daß hier zwar überall von christlichen Dingen gesprochen wird, daß man aber dem genuin Christlichen (der Idee des Sündenfalls, der Erlösung usf.) im Grunde fernsteht. Es ist bei allen vielmehr eine enthusiastisch gesehene Antike, der Glanz eines perikleischen Zeitalters, die das alleinige Vorbild der Religiosität sind. Wie die andern war auch Schelling in dieser ganzen Zeit erfüllt von der Sehnsucht nach der verlorenen Schönheit des griechischen Lebens und von der Hoffnung auf ein neues Weltalter, das hohes Menschentum und eine Religion der Schönheit wiederbringen sollte. Diese Weltsicht verschloß sich den Abgründen des Daseins, seinen Brüchen und seinen Dunkelheiten. Sie lebte aus dem Enthusiasmus einer hellen, göttlichen Welt; und es hat in all diesen Jahren als großes Ziel vor Schellings Augen gestanden und kennzeichnet diese ganze Periode seines Philosophierens ganz entscheidend, von da aus eine Wiedergeburt seiner Zeit heraufzuführen; so wie er 1805 an Windischmann schrieb: „Ich reiche Ihnen die Hand zum ewigen Bündnis für das, was unsere gemeinschaftliche Religion ist: Darstellung des Göttlichen in Wissenschaft, Leben und Kunst und Verbreitung der All-anschauung und Befestigung derselben in den Gemütern der Menschen" (Plitt, II,73). Wenn aber Schelling bis 1806 sich primär mit der Natur befaßt hat, um nicht anders als Goethe ihre Lebendigkeit und „Göttlichkeit" zu verkünden und das weltliche Sein als weltliches Sein damit als ein gottdurchwirktes zu gewinnen, so wäre es dennoch durchaus irrig, zu glauben, das sei der alleinige Gegenstand seines Philosophierens in diesen Jahren gewesen. Schelling hat vielmehr, wie sich früher gezeigt hat, auch die Probleme des Reiches des Geistes in diesen Jahren immer im Blick gehabt, und aus seiner großen Weltsicht heraus Religion, Kunst und Philosophie zu entwerfen versucht; und wenn auch relativ wenig davon damals an die Öffentlichkeit getreten ist, so zeigt doch seine Vorlesungstätigkeit in Würzburg, wie konsequent er damals seinen Weg weitergegangen ist, als er damit begann, eine „Philosophie der Kunst" vorzutragen, um die Kunst als das Organon der Philosophie und als die eigentliche Höhe des Geistes zu feiern[8]. Alles schien darauf hinzudeuten, daß Schelling diesen Weg weiterging, um Schritt um Schritt das umfassende idealistische System aufzubauen und darin die neue Religion, die aus dem Mythos der Schönheit lebt. Es lag darum eine tiefe Folgerichtigkeit darin, daß Schelling, als seine Wirksamkeit in Würzburg durch politische Verhältnisse ein Ende nahm, bald in München Direktor der Akademie der Künste wurde. In solchem Raum schien sein System der Vollendung entgegenzugehen und schien endlich auf deutschem Boden sich antike Religiosität und ihre Hymnik des Schönen als gültige Weltanschauung zu entfalten. Aber es ist das Überraschende des Schellingschen Weges, daß er, nach München kommend, dieses Weltbild nicht vollendete, sondern sich einem völlig anderen zuwandte, das anders war in seiner Grundfarbe, in seiner Bewegtheit, ja in seiner ganzen Weltsicht; und damit öffnet sich der eigentliche Raum unserer Untersuchung.

[7] Die folgende Darstellung wird zeigen, daß wir einer pantheistischen Deutung des Idealismus ablehnend gegenüberstehen. Aber so problematisch eine solche Sicht manchem scheinen wird, so gilt es, sich nur dessen zu erinnern, daß sicher der späte Fichte und der späte Schelling keine Pantheisten gewesen sind, es gilt, sich ferner zu erinnern, wie in den Jahren um 1804ff. Krause eine umfassende Synthese theistischer und pantheistischer Weltsicht versucht hat (ein Versuch, der wohl meist zu leicht genommen wird) und darüber hinaus gilt es, die Kämpfe der Nachhegelschen Zeit zu bedenken (die spekulativen Theisten und die Hegelsche Rechte), um zu sehen, wie stark die theistische Tradition noch in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts gewesen ist. Es schien uns darum richtig, die Einheit des Philosophierens vom Mittelalter über Leibniz, Herder, Kant, den späten Fichte, Schelling, Hegel u. a. stärker zu betonen, als es zumeist geschieht. Erst Schopenhauer wurde der große Bruch. Dilthey selbst, der so stark das Aufkommen des mystischen Pantheismus im idealistischen Denken betont hat, hat sich der Tatsache nicht verschließen können, wie stark das theistische Element dennoch in dieser Zeit gewesen ist. (Vgl. Gesammelte Schriften Bd. IV, S. 259ff., *Die deutsche Philosophie in der Epoche Hegels.*)

Exkurs

Wenn ich die Jahre 1800–1806 bei Schelling als eine wirkliche Einheit fasse, so ist hier eine der wesentlichen Stellen, wo ich mit der überlieferten Schelling-Interpretation nicht einig gehe. Für gewöhnlich pflegt man Schellings Identitätssystem schon im Jahre 1804 (mit „Philosophie und Religion") enden zu lassen. Schellings Denken scheint hier einen fundamentalen Bruch vollzogen zu haben, darin sein ganzes weiteres Philosophieren – bis zu seinem Ende – zu gründen scheint: sein enthusiastisches Welterleben, das für die Zeit bis dahin so typisch scheint, scheint 1804 zusammengebrochen zu sein, und zwar so tief, daß er die reale raumzeitliche Welt nun aus einem Sündenfall des Menschen erklärt – eine These, die schon bald nach Erscheinen des Schellingschen Buches großes Aufsehen erregt hat und für viele Jahre in vielen Erörterungen debattiert worden ist. Ich habe schon in meiner früheren Arbeit gesagt, daß mir diese Deutung nicht tragbar erscheint. Sie scheint mir aus einer Fehldeutung zu kommen, die zwar sehr naheliegend und durch manche Formulierungen eindeutig gefordert scheint, die mir aber dennoch nicht möglich scheint aus dem Ganzen des Schellingschen Weges heraus. Es soll dabei freilich nicht verschwiegen werden, daß hier eine crux der Schellingdeutung liegt, deren völlige Lösung wir noch nicht geben

[8] Vgl. Schellings *Würzburger Vorlesungen* (Bd. V und Bd. VI seiner Sämtlichen Werke). Eine in meinem Besitz befindliche Nachschrift des Kollegs vom S.S. 1804 zeigt das noch deutlicher. (Vgl. zum Ganzen: Georg Stefansky, *Das hellenisch-deutsche Weltbild*, Bonn, 1925, und Otto Kein, *Die Universalität des Geistes im Lebenswerk Goethes und Schellings*, 1933.

können. Fast alle Darstellungen der Schellingschen Entwicklung (angefangen von J. H. Fichte, Chalybäus, Erdmann, K. Fischer bis Drews, N. Hartmann usw.) zeigen darum hier ein mehr oder weniger mühsames Ringen, den Texten und Sichten gerecht zu werden. Die Lösung dieser Schrift gehört darum zu den Grundwünschen der Schelling-Forschung, und erst dann wird man Schellings Weg um diese Zeit eindeutig klären können, wenn Schellings Schrift klar interpretiert ist. *Meine* Auffassung ist in meiner früheren Arbeit und im Vorhergehenden kurz gegeben worden und sei nur kurz noch einmal aufgenommen. Zunächst scheint mir viel zu sehr übersehen, daß Schelling immer wieder erklärt hat, man habe ihn 1804 nicht verstanden, bzw. er habe sich damals nicht recht ausgedrückt. So hat er 1809 gesagt, seine Ausführungen seien „durch Schuld der Darstellung undeutlich geblieben" (VII, 334). Aber schon 1805 hatte Schelling erklärt, seine Ausführungen seien von niemandem eigentlich verstanden worden (VII, 197); eine Aussage, die er 1806 wiederholt hat (VII, 80)! Ich habe aber in meiner früheren Arbeit gesagt, es scheine mir unmöglich, daß Schelling 1804 wirklich gelehrt habe, daß diese reale Welt aus einem Sündenfall entstanden sei. Wenn ich mich dem glaube versagen zu müssen, so einmal darum, weil dann Schelling allem Früheren völlig untreu geworden wäre. Es scheint mir unfaßbar, selbst bei einem Mann wie Schelling, daß sein Weltenthusiasmus so unversehens umschlägt. Vor allem aber hat er ja nach 1804 (besonders in den „Aphorismen") immer wieder von der Göttlichkeit der Welt gesprochen, und alle Ausführungen aus dieser Zeit tragen das früher von ihm Verkündete völlig weiter. Ja, man könnte sogar sagen, daß sich das Ganze erst 1805 (in den „Aphorismen" und in der Schrift gegen Fichte) zur eigentlichenHöhe erhoben hat. Auch alle angeführten Briefe reden noch von der „Religion der Alleinheit" usw. Schon das allein sollte vor der Abfall-Deutung stutzig machen, selbst wenn Schellings spätere Äußerungen über das Mißglücktsein der Schrift nicht vorlägen. Wir möchten darum ganz bei unserer alten Deutung bleiben, daß Schelling beim „Abfall in die Sinnenwelt" kein Entstehen einer raumzeitlichen Welt meint, sondern nur den „Abfall " des Menschen, der menschlichen *Sicht,* ins rein Sinnenhafte. Dazu seien noch ein paar Worte gesagt. (Das Ganze bedarf später einer genaueren Untersuchung. Hier soll nur das Problem als Problem allererst in den Blick gehoben werden.)

Offensichtlich schon kurz nach Erscheinen seiner Schrift hat Windischmann Schelling auf das Gefährliche seines Terminus des „Abfalls" aufmerksam gemacht. Es scheint mir typisch, was Schelling darauf geantwortet hat: „Wegen der Idee des Abfalls haben Sie recht, sie läßt sich wohl durch alle Punkte durchführen, und was gegen sie gesagt worden ist, ist leicht zu beantworten, nur müssen dabei zu viel Worte gemacht werden, weil sie zu vielen Mißverständnissen ausgesetzt ist ⟨!!⟩. Sie ist daher unbequem für den wissenschaftlichen Vortrag der Philosophie, daher ich sie für diesen auch fallen lasse ⟨was auch geschehen ist. Die Idee ist dem System seit 1809 im Eigentlichen völlig fremd, Sündenfall meint später etwas ganz anderes. Nämlich die christliche Idee, daß der Mensch gesündigt und die reale Welt verwirrt hat. Daß aber die reale Welt von Gott ist, hat Schelling seit 1809 sehr betont⟩, wie ich sie ursprünglich nur für die Darstellung eines philosophischen Gespräches aufgenommen habe" (Plitt, II, 73). 1805 aber hat Schelling eine ausdrückliche Erklärung des von ihm Gemeinten gegeben und gesagt, es sei eine Schuld des einzelnen, daß ein rein „Endliches für sie dennoch existiert, und es läßt sich dies nur aus ihrem von der ⟨großen, göttlichen⟩ Einheit abgewandten und eigenen Willen, der ein Sein für sich sein will, und eben darum weder sich selbst noch die Dinge sieht, wie sie wahrhaft in Gott sind; und da ferner der religiöse Standpunkt eben der des Sehens aller Dinge in Gott ist" (VII, 80–82), so

ist eben jedes Nichtsehen Sünde. So konnte Schelling sagen, er habe in der Schrift „Philosophie und Religion" gezeigt, daß das „Faktum des *Daseins einer solchen Welt im Bewußtsein* ⟨sic!⟩ der Menschen gerade so allgemein ist als das Faktum der Sünde". Diese authentische Erklärung Schellings sollte der Ausgang jeder Interpretation des in „Philosophie und Religion" Gesagten sein. (Zu allem Weiteren vgl. S. 32 meiner ersten Arbeit.) Indem wir also Schelling so interpretieren, fällt 1804 jeder eigentliche Bruch in Schellings Philosophie weg und werden die Jahre 1800–1806 zu einer echten Einheit. Dabei bleibt natürlich auch in unserer Sicht die Schrift voller Bedeutung; sie ist im Grunde – wie wir schon sagten – das erste Ausdrücklichwerden seiner Philosophie des Geistes, darin nun die Frage nach der Welt des Menschen, nach seiner Freiheit usw. vordringlich wird und damit ein weiter, neuer Raum für Schellings Philosophie. Die Schrift von 1809 hat darum unmittelbar hier anknüpfen wollen, indem sie die Frage nach der „Freiheit des Menschen und die damit zusammenhängenden Fragen" (das Problem des Guten und des Bösen, der Geschichte) schon im Titel in den Vordergrund stellte. Daß sogar gleiche Formeln auftauchten, wird im Kommenden sichtbar werden.

Aus der recht verstandenen Idee des Abfalls von Gott als dem dauernden Sichentfernen des Menschen von der „göttlichen" Sicht hätte sich für Schelling damals eine große Philosophie der Geschichte ergeben können, gleichsam als eine Morphologie all der Gestalten, in denen sich der Abfall immer wieder vollzieht und vollzogen hat, oder aber die „Wiedergeburt" in die göttliche Einheit. Wie Schelling einmal formuliert hat: „Hier ist demnach der Punkt, wo unsere Lehre, wie alle andere Philosophie, an die Bildung des menschlichen Lebens selbst verweisen muß, und diese als eine notwendige Folgerung in sich aufnimmt. Ehe in Gesinnung und Gedanken nicht die Wurzel des Ungöttlichen ausgerissen ist, wird sie immerfort ihre Zweige auch hinüber in die wirkliche Welt treiben und diese verheeren und das Göttliche in ihr verdunkeln" (VII, 114). Schellings eigene Ansätze zu einer Geistesgeschichte von hier aus (in „Philosophie und Religion"), zu den „Odysseen des Geistes" waren freilich wenig glücklich. Das echte Reich der Geschichte blieb ihm immer verschlossen. Aber es war die geniale Tat des beginnenden Hegel, daß ihm diese „Phänomenologie des Geistes" in unendlich tiefsinniger Weise gelang.

Es war mir aber in meinem Interpretationsversuch eine große Freude, zu sehen, daß schon J. H. Fichte Schellings Schrift von 1804 so gedeutet hat, wie ich es versucht habe. In seinen „Beiträgen" (2. Aufl. 1841) hat auch Fichte zunächst versucht, Schelling so zu deuten, daß die endliche Welt qua endliche Welt aus dem Abfall entstanden sei. Aber es scheint Fichte unannehmbar (und schon seine erste philosophische Schrift hatte sich eindeutig dagegen erklärt, nämlich seine „Vorschule zur Theologie", 1826), daß „das Endliche an sich selbst schon die Sünde . . . wäre" (Beiträge S. 721). Fichte ist überzeugt, daß Schelling selbst diese Idee mindestens 1809 ausdrücklich abgelehnt hat durch seine Erklärung, jede repräsentio Gottes müsse an sich selbst absolut und eigenständig sein (und kann es also nicht erst durch einen Abfall werden). Wenn Schelling darum von dem Entstehen einer „Sinnenwelt" redet, darin die Dinge *als* einzelne erscheinen, so könne damit nur das Faktum eines *„nur imaginativen,* d. h. in falscher *Vorstellung,* in theoretisch-moralischer Verkehrung des Menschengeistes, beruhenden Abfalls oder Getrenntseins des Endlichen vom Absoluten" (722) gemeint sein. Fichte ist sich klar, daß diese Deutung im Widerspruch mit einigen Formulierungen Schellings steht, aber nur so scheint ihm eine Deutung möglich, welche „der Zusammenhang mit dem übrigen System zuläßt". Alles Sein ist schon an sich – rein durch sein Sein – real an und für sich und wird es nicht erst durch einen

Abfall. Aber es ist tief mit dem Göttlichen verbunden, weil aus dessen Schoß geboren. Von dieser Einheit aber kann sich der Mensch entfernen, und zwar in „einem falschen, der Totalität vergessenden *Erkennen*", „es ist keine Losreißung der Tat, sondern nur eine Abtrennung dem Denken nach; *dies* produziert durch falsche Imagination die ‚endlichen Dinge', als von der inneren Einheit ... abgesonderte Existenzen ...; der Mensch, sein falsches Vorstellen, ist alleiniger Urheber desselben; aber auch nur ihm gilt diese Scheinwelt, nur für sein von der Einheit abgewendetes Bewußtsein existieren sie; und jenes Abstraktum einer (bloßen, geistlosen) Materie, das sinnliche Universale einer oberflächlichen Reflexion, ist *an sich*, d. h. für jene absolute Einheit und das in der Wahrheit ruhende Erkennen, die philosophische Anschauung nicht vorhanden. Von dieser befreit daher die spekulative Anschauungsweise der Dinge, indem sie jene Gegensätze der Reflexion von Endlichem und Unendlichem, Sinnenwelt und abstrakter Übersinnlichkeit ... verwirft; wir fassen vielmehr die Dinge so, wie sie sind, in der Totalität des Universums ...; ihre erlogene Eigenheit und Absonderung verschwindet, und wir sehen in ihnen das Absolute nicht nur hindurchscheinen ..., sondern das unmittelbare Leben des Absoluten in dem sich selbst objektivierenden Universum seiner Ideen erblicken und besitzen wir schon in der Unmittelbarkeit der Anschauung" (723). Ich stimme dieser Interpretation ganz zu. Sie allein scheint mir den genuinen Sinn des von Schelling Gemeinten zu fassen und das Eigentliche seiner wesenhaften Position. Es schiene mir darum gut, wenn in den Darstellungen des Schellingschen Weges man hier zu einer kritischen Besinnung des von Schelling Gemeinten käme. Denn nur so ist die Möglichkeit gegeben, Schelling nicht gänzlich mißzuverstehen, und ihm Dinge aufzubürden, die diametral zu seiner ganzen sonstigen Weltsicht stehen. Daß hier auch nicht etwa eine – mißglückte – Vorform des späteren – so oft pessimistisch gedeuteten – Systems vorliegt, wird sich von selbst in dem Maß erweisen, als die Struktur der späteren Philosophie in unseren Blick kommt. Man sollte darum die mißglückte Schrift von 1804 ganz an den Rand rücken und die übrigen Schriften Schellings primär sehen (den Weg von den „Akademischen Vorlesungen" über „Bruno", die „Aphorismen" zu der Schrift gegen Fichte), und es wird sich darin ein geschlossenes Ganzes enthüllen, das von 1801 bis 1806 ohne Bruch ist.

II. TEIL

Schellings Philosophie in den Jahren 1806–21

Schellings Philosophie der Weltalter

I. KAPITEL

Der geistige Raum der Schellingschen Philosophie seit 1806

Die Wende zur christlichen Theosophie / Böhme / Die Spätromantik

Die im April 1806 von Schelling vollzogene Umsiedlung nach München (wo er mit Unterbrechung der Erlanger Jahre [1820–1826] bis 1841 gelebt hat) hat die größte Wende in Schellings Philosophieren herbeigeführt, die sein wandlungsreiches Denken kennt; und man könnte vor allen anderen Teilungen, so berechtigt sie an sich sind, Schellings gesamtes Schaffen in die beiden großen Abschnitte der Vormünchener und der Münchener Zeit einteilen und würde damit ihre eigentliche Zäsur treffen, hinter der alle anderen zweitrangig sind.

Schellings erster Vortrag in München, der dort überaus beeindruckend war („Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur") ließ von einer Wende freilich noch nichts spüren. Schelling entfaltete vielmehr darin noch einmal den ganzen Zauber seiner Sprache und seines glanzvollen bisherigen Weltbildes. Aber als Schelling dann im Jahre 1809 seine erste größere Münchener Arbeit, die „Philosophischen Erörterungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände", erscheinen ließ, war die philosophische Umwelt aufs tiefste überrascht, so wie es auch heute jeder ist, der diesem Denken in seiner Entfaltung nachgeht. Schelling betonte freilich im Vorwort, daß er in dieser Schrift nichts anderes geben wolle als eine Vollendung seiner 1801 begonnenen „Darstellung" seines Systems[1], das er nun weiterführen wolle zu seinem ideellen

[1] Schelling hatte 1801 beabsichtigt, in seiner „Darstellung meines Systems" nach allen Teilentwürfen das Ganze seines Systems zu geben. Aber auch dieser Versuch, der ins Ganze zielte, war nicht über den naturphilosophischen Teil hinausgekommen und war nicht zur Darstellung der Philosophie des Geistes gelangt, was Schelling in einer Anmerkung ausdrücklich bedauert hatte, um den ideellen Teil aber für baldige Zeiten in Aussicht zu stellen. Dieser ideelle Teil war auch in den folgenden Jahren nicht erschienen. In „Religion und Philosophie" (1804) hatte Schelling nur einen geringen Anfang gemacht. So wollte Schelling 1809 endlich den ideellen Teil vorlegen. Er hat dazu in seinem Vorwort erklärt, es sei „nach dem in der Schrift ‚Philosophie und Religion' gemachten Anfang, der freilich durch die Schuld der Darstellung undeutlich geblieben, die gegenwärtige Abhandlung das Erste, worin der Verfasser seinen Begriff des ideellen Teils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlegt" (VII, 334). Gegen Angriffe seiner Zeit gewandt, erklärte er dann: „Obgleich der Verfasser über Hauptpunkte, welche in derselben zur Sprache kommen, über Freiheit des Willens, Gut und Böse, Persönlichkeit usw. sich bisher nirgends erklärt hatte ..., so hat dies nicht verhindert, ihm bestimmte ... ganz unangemessene Meinungen darüber ... beizulegen ..." Das sei aber eine Voreiligkeit

Teil, um damit das Ganze seiner Philosophie sichtbar werden zu lassen und Unklarheiten über seine Philosophie, vor allem über ihre ethische Sicht, zu beheben. Aber das Faktische der darin vorgelegten Philosophie des Geistes konnte nur befremden. Bei aller Betonung der Kontinuität schien Schelling in Wirklichkeit eine völlige Wende vollzogen zu haben, darin die Inhalte der vorgelegten Philosophie des Geistes allem Einstigen widersprachen. Viele hatten damals als den ideellen Teil sicher eine ausgebreitete Philosophie der Kunst erwartet oder eine solche der Geschichte, die aus idealistischen Gedankengängen heraus Geschichte als die große Entfaltung des Geistes faßte und darin zugleich als die Entfaltung des göttlichen Seins. Aber Schellings wirkliches System hatte ein völlig anderes Gesicht. Schelling sprach zwar noch mit einer gewissen Betontheit von „Pantheismus", dessen Apologie er geradezu geben wollte. Aber schon im Terminologischen war die Wende groß, da Grundtermini seines bisherigen Philosophierens („Gott oder das All", „das Unendliche und das Endliche") nicht mehr genannt wurden, Termini, in denen gerade der Glanz seiner bisherigen Weltsicht so entschieden zum Ausdruck gekommen war. In Wirklichkeit wurde das Schöne nicht mehr genannt, und die Begeisterung für die „Göttlichkeit" und Harmonie des Universums, dieses Grundelement seines bisherigen Philosophierens, das wesentlich aus seiner Begegnung mit antikischer Frömmigkeit und Naturverehrung geboren worden war und in ihr sein Vorbild hatte, schien völlig gefallen. Helle und Statik des einstigen Weltbildes sind verdrängt durch eine Weltsicht, die sich entscheidend am Christlichen orientiert und sich dem Dunkel des Seins öffnet. Schelling spricht nun an vielen Stellen vom „Dunkel" und seiner gefährlichen Macht, vom Leid und der „Melancholie" des Seins. Das Böse, einst so gut wie nie genannt und nie im Weltbild vordringlich, scheint nun zu einer Grundkategorie der Geschichte geworden, und zwar einer Geschichte, die durch Sündenfall und Endgericht bestimmt ist und von dem großen Weg aufsteigender Geschichte nichts mehr zu wissen scheint. Das neue Weltbild zeigt vielmehr unverkennbare Züge einer tiefen Irrationalität, darin Gott selbst in die Wirrsal eines Werdens gestürzt ist, dessen Leid für ihn unumgänglich ist. Denn Schelling spricht jetzt vom „leidenden" Gott, ohne den die Geschichte der Welt nicht verständlich sei. Darüber hinaus aber sind nun christliche Dinge, die einst ganz am Rande lagen und nicht genuin ergriffen waren, sehr in die Mitte gerückt, und die Idee des Sündenfalls und der Erlösung spielt eine bedeutsame Rolle. So scheint Schelling aus der hellen Welt einer enthusiastischen Weltbejahung in die Härte des wirklichen Daseins gestürzt zu sein, dessen Schwere und Problematik nicht mehr verdeckbar sind.

gewesen, denn er habe bisher noch kein fertiges System „aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen". Alle seine Schriften seien bisher nur „Bruchstücke eines Ganzen" gewesen, und um das Ganze in allem wirklich zu ahnen, hätte man mehr Feingefühl aufbringen müssen, als man tatsächlich aufgebracht hätte. Schelling erklärte: „Die einzige wissenschaftliche Darstellung eines Systems ist, da sie nicht vollendet wurde, ihrer eigentlichen Tendenz nach von niemand oder höchstens wenigen verstanden worden."

Es ist klar, daß die Frage nach der Ursache dieser Wende zu den wichtigsten Fragen der Schellingforschung gehört. Aber die Antwort darauf scheint nicht schwer, die Wende scheint ihren Grund darin zu haben, daß um 1809 bei Schelling wie zuvor bei Schlegel und Görres die große Krisis des romantischen Denkens eingetreten ist. Nach der idealistischen Weltbejahung, die allem jungen Leben eigen ist, scheint dieses Weltbild zusammengebrochen zu sein und eine Wende ins Pessimistische begonnen zu haben, die faktisch eine Flucht ins Religiöse und Christliche ist. Diese Deutung des Schellingschen Weges ist die bis heute geläufige geworden, und in der konkreten Formulierung dieser Schellingschen Wandlung stimmen die meisten Darstellungen fast völlig miteinander überein. Sie alle datieren den Beginn der Schellingschen Krise schon 1804 mit „Philosophie und Religion". Aus der Statik der Identitätsphilosophie heraus ist Schelling danach mit dem Problem der endlichen Welt nicht fertig geworden; und es schien damals für ihn nichts anderes zu bleiben, als die endliche Welt aus einem Abfall abzuleiten[2]. Die endliche Welt ist dann das Produkt einer

[2] Diese Deutung des Schellingschen Weges setzt schon sehr früh ein. Sie taucht schon um 1804 und 1810 auf und ist dann immer geltend geblieben. So gilt sie schon bei Weiße, den Hegelianern, bis hin zu Drews, Windelband, Dilthey, N. Hartmann, in etwa bei R. Kroner u. a. Die relativ schärfste Formulierung findet sich bei WINDELBAND (in seinem *„Lehrbuch der Geschichte der Philosophie"*. Ich zitiere nach der Ausgabe von Heimsoeth, 1935), der Schellings Wandlung von 1804 unter dem Terminus „Die Metaphysik des Irrationalen" bringt. Die Grundfrage Schellings um 1804 ist danach die Frage nach der realen Existenz des Endlichen, die Schelling nur beantwortbar scheint durch die Idee des Abfalls der Ideen von Gott. Die Wirklichkeit des endlichen Seins stammt danach für Schelling aus einem Sündenfall, und Windelband stellt hier Schelling ausdrücklich neben Friedrich Schlegel, um dann Schellings weiteren Weg so zu formulieren: „Den Grübelsinn Schellings ... ließ das einmal aufgedeckte Problem nicht los. Der Monismus, der sein Denken stets beherrscht hatte, drängte auf die Frage hin, ob denn nicht doch schließlich der Grund des Abfalls im Absoluten selbst zu finden sei; und diese konnte nur bejaht werden, wenn das Irrationale in das Wesen des Absoluten selbst verlegt wurde. Von diesem Gedanken aus befreundete sich Schelling mit der Mystik Jacob Böhmes" (a. a. O., S. 520ff.). Ähnlich formuliert Dilthey, wenn er bei Schelling um 1804 eine allmähliche Scheidung zwischen dem Göttlichen und der Welt anheben sieht, und damit das fundamentale Problem aufbrechen läßt, was die Gottheit, dies ewige selige Wesen veranlassen konnte, Welt zu setzen. Die Frage nach dem Ursprung der Welt aus Gott führte danach zu einer Krise des spekulativen Denkens. Schelling ergab sich nach Dilthey dem Irrationalismus, denn die Existenz der Endlichkeit sei für ihn 1804 rational nicht mehr ableitbar gewesen. Aber er sei dabei nicht stehengeblieben, sondern habe sich der Theosophie ergeben, um 1809 Gott nicht mehr als die Weltvernunft zu fassen, sondern als den unergründlich dunklen Willen, der als solcher Wurzel aller Dinge sei. Ja, die Welt sei für Schelling nur dann verständlich (und so interpretiert auch Windelband), wenn sie der notwendige Weg der Gottheit sei, durch alle Schmerzen des weltlichen Daseins hindurchgehen zu müssen, weil sie nur so sich selber erkennen und erlösen könne – eine Interpretierung, auf die wir später noch zurückkommen (vgl. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, IV. Band, S. 264ff.). – Nicht unproblematisch scheint mir aber auch jene Formulierung, die Schellings Wende als eine Wende ins *Religiöse* faßt. So vor allem K. Fischer, der Schellings ganze Wandlung überschreibt: „Die Religionsphilosophie" (K. FISCHER, *Schellings Leben* usw., ⁴1923, S. 633), nachdem er Schellings voraufgehende Periode als die „Identitätsphilosophie" bezeichnet hat. Solche Formulierung trifft natürlich ein sehr Wesentliches des späten Schelling; sein Denken ist seit 1806 überaus dem Religiösen zugewandt. Schon seine Alterswerke mit ihrer Philosophie der Mythologie und der Offenbarung zeigen das im Titel an. Aber man kann nicht einfach von einer Wende ins Religiöse

Sünde. Wäre diese Auffassung richtig, dann wäre allerdings der Mythos einer gottdurchwirkten Welt 1804 bei Schelling erschreckend zerbrochen. Ja, dieser fast verzweifelte Ansatz Schellings war nach dieser Deutung nicht einmal tief genug, sondern drängte zu noch radikaleren Lösungen; und daraus scheint die Schrift von der Freiheit 1809 geboren. So groß schien danach für Schelling die Macht des Bösen und so tief bestehend in allem Sein, daß die Urgründe des Bösen in Gott selbst liegen müssen. Es scheint darum die wesentliche Position von 1809, daß Schelling aus dem Andrängen der Problematik des Bösen heraus zu einem Gott vorgestoßen ist, der in sich einen dunklen Grund birgt und in dem die Macht des Irrationalen und des blind Wollenden seinen Ursprung hat. In dieser Dämonisierung des Weltgrundes scheint die Krise des romantischen und idealistischen Denkens so ihren klarsten Ausdruck zu finden.

Ich vermag dieser ganzen Sicht nicht zu folgen, und die Rede von der Krisis des romantischen Denkens ist schon für Schlegel und Görres problematisch; sie ist es aber für Schelling in einem noch größeren Maß und trifft nicht die Tiefe dessen, was damals in Schelling geschehen ist, ja vereinfacht es in einem Maß, das dem Umfassenden dieser Wende nicht gerecht wird. Es erhebt sich gegen diese ganze Auffassung von vornherein eine Reihe von Einwänden. Ich habe schon gesagt, daß mir die Deutung von „Philosophie und Religion" nicht zutreffend scheint und damit all die Schlüsse, die daran geknüpft worden sind (das angebliche Problem Schellings von der Herkunft der endlichen Welt usw.). Es scheint aber auch kein Ereignis nennbar, das um 1809 Schellings Weg ins Pessimistische herbeigeführt haben soll. Schellings Wende ist zwar nur zu oft mit dem Tod Carolinens in Verbindung gebracht worden, und es gibt ohne Zweifel von daher um 1810 bei Schelling tief pessimistische Formulierungen, die voller Trauer sind. Aber es gilt grundlegend zu bedenken, daß die Wandlung des Schellingschen Weltbildes *vor* dem Tod Carolinens liegt; denn die Schrift von der Freiheit

sprechen. Denn auch der Schelling der Identitätsphilosophie ist in seinem Denken – wie aller Idealismus, ein Faktum, auf das Dilthey wieder sehr hingewiesen hat und ohne das die eigentliche Tiefe des idealistischen Denkens nicht ergriffen wird – vom „Religiösen" völlig durchtränkt. Aber diese Religion ist die – und das ist allerdings der große Unterschied – „antiker" Frömmigkeit. Die Wende ist also nicht eine Wende ins Religiöse, sondern nur eine Wende der *Art* der Religion. Die Tatsache allein, daß man den frühen Schelling als Pantheisten fassen konnte, zeigt schon, wie stark hier das „Religiöse" war, denn das Durchtränktsein alles Seins vom Göttlichen, dies, daß es keinen außergöttlichen Bereich gibt und geben kann, ist ja ein Grundmoment aller pantheisierenden Frömmigkeit. So sagt auch Fischer über den Schelling seit 1801, seine Naturphilosophie habe sich damals geändert. Sie sei vorher in ihrem Grundzug naturalistisch gewesen, danach aber religiös. „Daher der veränderte Ton der Darstellung. Die naturphilosophische Einsicht geht völlig zusammen mit der religiösen, sie stimmt ihre Sprache auf den Accent religiöser Erhabenheit, sie wird feierlich, verkündend, durchdrungen von... Weihe und Begeisterung... Man kennt wohl diese Eigentümlichkeiten der Sprache Schellings, aber man hat zu wenig erkannt, an welcher Stelle und aus welchen Motiven sie eintreten... Es gibt in seiner Entwicklung eine Epoche... wo ihm die Naturphilosophie als die... Wiedergeburt des religiösen Bewußtseins erschien" (S. 477/78). Die ganze bisherige Schelling-Auffassung hat aber ihren systematischen Ausdruck gefunden bei Hinrich Knittermeyer, *Schelling und die Romantische Schule*, 1928.

ist vor ihrem Tod geschrieben[3]. Vor allem aber scheint es uns irreführend, Schelling so zu fassen, als wäre er 1809 plötzlich zu einem dualistischen Gottesbegriff vorgestoßen so, als hätte das Element des Realen, bzw. Irrationalen erst 1809 in Gott seinen Ort erhalten. Schellings Begriff des Absoluten war immer schon das Real-Ideale, und die Position von 1809 bedeutet keinen Bruch, sondern nur eine Vertiefung; ja, gerade hier liegt eine fundamentale Kontinuität des Schellingschen Denkens. Über das alles hinaus aber gilt – und das wird sich später sehr zeigen und könnte das Schellingbild sehr wandeln: wer in die meisten Schriften Schellings seit 1809 hineinhorcht, kann unmöglich übersehen, daß seine Sprache nicht die müde Sprache eines Zerbrochenen ist, daß er vielmehr unterwegs ist zu neuen Zielen und Aufgaben, die seinem Denken einen neuen Elan gegeben haben. So scheint uns die Rede von Schellings Weg ins Pessimistische nicht haltbar. Aber es bleibt freilich dies – und das darf nicht zerredet werden: die Wende Schellings um 1809 war groß und fast wie ein Bruch. Sie war wirklich die Wende aus einer hellen Welt in eine voll Dunkel und Abgründigkeit, darin die Atmosphäre anders ist und der geistige Raum, in dem sich das Denken vollzieht; und Schellings Denken hat nie mehr die einstige Helle zurückgewonnen. Aber diese Hinwendung zum Dunkeln war nicht ein Absturz ins Pessimistische, sondern hier spielen umfassendere Dinge, die mit dem Ganzen des romantischen Denkens zusammenhängen: das Dunkel, das seit 1809 eingebrochen und mächtig geworden ist, war – und das ist das Entscheidende – ein *geliebtes* Dunkel, und der Weg Schellings nicht der Weg in eine pessimistische Weltauffassung, sondern in das dunkle Reich der Spätromantik und der Theosophie. Diese Welt, die in ihrer Grundstruktur dem Theismus nahesteht, aber zugleich den magischen Bereichen einer mystischen Naturphilosophie offen ist und den dunklen Tiefen des Daseins, ja, die letzthin aus einem Lebensgefühl geboren ist, für welches das Irrationale und Dunkle magische Anziehung hat, ist damals für Schelling bestimmend geworden. Man könnte sagen, daß Schelling damals *den Weg zu den „Müttern"* gegangen ist. Aber dieser Weg vollzog sich primär nicht aus einer inneren Entwicklung, sondern aus einer Begegnung heraus, und zwar aus einer erneuten Begegnung mit der Romantik, genauerhin mit

[3] Es scheint wichtig, das zu betonen, weil es in vielen Darstellungen hier immer wieder Unklarheiten gibt. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß die Schrift von der Freiheit vor Carolinens Tod abgefaßt ist, ja im Grunde genommen schon 1808. Denn im April 1809 konnte Schelling ihr Erscheinen melden (vgl. Plitt, II, S. 155 an Schubert, S. 156 an Windischmann). Caroline starb aber erst am 7. 9. 1809. Carolinens Tod ist freilich für Schellings Weg in den Jahren 1809 ff. ohne Zweifel sehr bedeutsam gewesen. Es scheint uns durchaus möglich, daß Schelling ohne ihren Tod das Reich der Theosophie schon bald wieder verlassen hätte, um sich seiner ganzen Art nach, anderem zuzuwenden. Carolinens Tod aber hat Schellings Hinwendung zur Theosophie irgendwie endgültig gemacht, bzw. befestigt, aber nicht herbeigeführt. Diese unhaltbare These sollte ganz verschwinden. Vor allem hat hier O. Braun, *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800–1810* (Leipzig 1906) viel verwirrt. So gut Braun einzelnes dargestellt hat, so ist die Arbeit im ganzen doch kaum geeignet, Schellings Wandlung in all den Jahren wirklich zu begreifen. Braun spricht immer wieder von Schellings „Verdüsterung", von seinem Pessimismus. Aber es fehlt ganz und gar an Beweisen.

der Spätromantik. Schellings Wende hat sich so mehr von *außen* als von *innen* her vollzogen, ein Faktum, das bei Schelling nichts Verwunderliches hat.

Es ist immer gesehen und bisweilen sogar überbetont worden, daß Schelling in seinem Philosophieren relativ leicht zu beeinflussen war. Sein Denken hatte nicht jene ruhige, durchgehende Kontinuität, die etwa bei Hegel so ergreift. Es hatte vielmehr fast etwas Sprunghaftes, darin gründend, daß Schelling aus der Vielfältigkeit und Vielschichtigkeit seines abgründigen Wesens heraus ungemein offen war für Anregungen und Probleme, die andere aufwarfen; daraus ist es gekommen, daß immer wieder andere Philosophien Schelling angerührt haben, denen er sich fast immer mit einer gewissen Stürmischkeit zuwandte, um vieles bis dahin Getragene und Vertretene aufzugeben oder ihm eine neue Wendung zu geben, die oft fast wie ein Bruch mit allem Vorhergehenden erscheint, so daß sich erst dem tiefer Denkenden die dennoch bestehende Kontinuität erschließt.

Ein solches Begegnen mit einer neuen Welt hat sich bei Schelling um 1806 vollzogen. Und es ist sicher kein Zufall, daß diese größte Wende Schellings in all seinen Wandlungen mit dem Wechsel seines Wohnortes zusammenhängt, nämlich mit seiner Umsiedlung nach München. Denn diese Umsiedlung bedeutete faktisch, daß Schelling in einen neuen *geistigen* Raum eintrat, den man zunächst als spezifisch christlich geformt bezeichnen könnte. Es ist das katholische, dem christlichen Brauchtum noch so tief verbundene München, dessen Fluidum bald in seinen Arbeiten spürbar wurde (vor allem in „Clara"). Aber das ist nur der weitere Hintergrund, vor dem sich sein Leben seit 1806 abgespielt hat. Viel entscheidender war, daß Schelling damals in einen neuen Kreis romantischer Geistigkeit eintrat, jenen Kreis, der durch die Namen Ritter und Baader bestimmt ist. Diese beiden sind seit 1806 für Schelling sehr bestimmend geworden. Es war im Grunde *ihre* Welt, der Schelling sich nun zuwandte. Ja, man kann sagen: wenn in Jena Schelling primär der Führende war, so ist er damals der Geführte geworden. Das Spezifische ihrer spätromantischen Welt ist damals in Schelling eingebrochen, und man wird darum auch in den Werken Schellings seit 1809 alle Spezifika spätromantischen Denkens finden. Hier liegen wesentliche Fragen der romantischen Geistigkeit, der wir in einigen Zügen nachgehen müssen, soll Schellings Wende ganz verstanden werden. Aber es hieße das ganze Wesen der Romantik beschwören, sollte alles bis ins Letzte erhellt werden. Wir müssen uns mit wenigen Strichen und Linien begnügen, zumal es nicht unsere Absicht ist, Schellings Weg historisch, sondern vielmehr vom Systematischen her zu erhellen.

1

Die Diskussion über das Wesen der Romantik ist nicht zu Ende. Ihr Wesen scheint zu vielschichtig, als könnte man es mit *einer* Formel umfassen. Vor allem aber scheint die Wesensbestimmung der Romantik wesentlich davon abzuhängen, welchen ihrer Träger und Künder, bzw. welche Gruppe man in den Vordergrund stellt, um an ihnen das Wesen der romantischen Geistigkeit zu gewinnen. Lange hat bei solchen Versuchen der Jenaer Kreis und sein Wollen im Vordergrund gestanden, d. h. die Frühromantik. Und auch da wieder vor allem die beiden Schlegel. Ihr Wollen hat alles bestimmt. Romantik schien dann oft wie eine neue Kunstrichtung oder ähnliches. F. Strich hat sie etwa von daher in der Abhebung gegen die Klassik als Hinwendung zum Unendlichen zu fassen versucht. Gegen die klare Begrenztheit und den Formwillen klassischen Kunstwollens scheint hier das Unendliche geliebt, das Grenzenlose – eine Auffassung, die ohne Zweifel vieles in den Blick rückt. Aber wie wenig ist sie geeignet, das ganze Wesen der Romantik zu erfassen. Romantik ist nicht einfach der Kreis von Jena, der Kreis der Schlegel, Novalis, Tieck, Wackenroder, sondern auch die ganze Spätromantik: Achim v. Arnim, Brentano, aber auch Görres, Schubert, Steffens, Ritter, Baader, Carus, Grimm und viele andere.

Wesentlich am Jenaer Kreis ist aber auch Hinrich Knittermeyer[4] bestimmt, der

[4] HINRICH KNITTERMEYER, *Schelling und die Romantische Schule*, München 1928. Die Romantik wird hier ganz wesentlich als Frühromantik gesehen. Und auch da werden Tieck und Wackenroder nicht berücksichtigt. Die Mitte sind Schelling und Novalis. Die Romantik ist hier im Grund genommen „romantischer Idealismus", ist eine Phase der idealistischen Bewegung, in der diese ihre Höhe erfährt. Ihr Grundwesen ist der Traum von einer Versöhnung aller Gegensätze, vor allem von Natur und Geist, von endlichem und göttlichem Sein. Ihr Ziel ist „die romantische Synthese". In dieser romantischen Konzeption geht dieses Denken darum notwendig auf eine Krise zu. So handelt der letzte Teil (S. 348–448) von der Krise des romantischen Geistes und läßt sie mit Hölderlin anheben. Das Wesen dieser Krise kann nur sein, daß die Illusionen des Romantischen zerbrechen und daß die Konturen einen neuen „Realismus" aufbrechen, den Knittermeyer in Schellings Spätphilosophie erreicht sieht. Die Spätromantik ist in diesem Wege nur Phase, sozusagen Epoche ohne eigenes Gewicht. Sie hat „in dieser Krise eine vorgeschrittene Position inne" (136). Sie war unterwegs zu einer „herberen und unausgeglicheneren Lösung des Sinnrätsels" (137). Indem sie die unausdenkbare Daseinsfülle des Daseins gewahrte, erfuhr sie die Grenze des Romantischen und war so dem Ernst des Realismus „vielleicht auf der Spur" (138), der aber erst wirklich begriffen wurde beim späteren Schelling, dessen Spätphilosophie damit aber „aus der Romantik heraus" war. Knittermeyer weiß, daß bei Baader und Görres das Lebensgefühl gegenüber der Romantik gewandelt ist. Aber er sieht bei beiden darin eine Wandlung ins Realistischere, eine Wandlung, die sich freilich ohne große Krisen vollzog, während Schellings Weg der eines langwierigen Kampfes war. Aber wie er das romantische Weltbild ins Philosophische zu erheben versuchte, so mußte er auch die Krise der romantischen-idealistischen Synthesis erfahren wie keiner sonst. Meine Darstellung der „letzten Philosophie Schellings" verdankt Knittermeyer viel und fand vielleicht nur durch ihn den rechten Weg. Aber ich glaube heute, daß die Zwischenphase der „Weltalter" sehr viel ernster genommen und anders gedeutet werden muß; Knittermeyers Darstellung verstellt geradezu diese Phase Schellings wie keine sonst. Knittermeyer lehnt darum auch die neue Deutung des romantischen Phänomens durch Alfred Baeumler entschieden ab, der aber nach meiner Meinung – so einseitig sie auch ist, – ein großes Verdienst zukommt. (Vgl. A. BAEUMLER, *Von Winckelmann zu Bachofen*, jetzt in: „Studien zur deutschen Geistesgeschichte", 1939. Ihm folgen in der Betonung der Spätromantik FRANZ SCHULTZ, *Die deutsche Romantik*, 1940; sehr pointiert. ERICH RUPRECHT, *Der Aufbruch der romantischen Bewegung*, 1948. Vgl. auch H. A. KORFF, *Geist der Goethezeit*, Bd. 4: Die Hochromantik.) A. Baeumler hat über den Unterschied von Jena und Heidelberg gesagt: „Die Luft wechselt spürbar, wenn wir von jener in diese kommen. Es ist eine ernste, fast düstere Welt, in die wir treten. Der Witz, das leichte Spiel, das kühne Versprechen haben Abschied genommen. Die Worte sprühen und leuchten nicht mehr; schwer fließen die Perioden dahin. Eine neue Seele, eine erdgebundene, ringende, die der Wirklichkeit ver-

die Romantik als den Aufbruch eines Weltgefühls gefaßt hat, darin die Welt als große Harmonie erlebt wird, als eine Welt, darin alle Gegensätze unterschlagen und alles in eine große Synthesis einbegriffen ist, deren letzte Höhe die mit der Religion als der seligen Verbundenheit aller Dinge miteinander geeinte Kunst ist. Von solcher Sicht her sind dann Schleiermacher und Schelling in die Mitte der Romantik gerückt. Schleiermacher, weil er in seinen „Reden über die Religion" einen wesentlichen Ausdruck dadurch gab, daß er die Religion als ein Zentrales wieder in den Blick rückte. Dann aber vor allem Schelling, der diesem ganzen Wollen eine gewisse Krönung gab, zunächst durch seine Naturphilosophie, die die Natur wieder als Ganzes gewann; darüber hinaus aber durch seine Philosophie der Kunst. Indem er in seinem „Transzendentalen Idealismus" die Kunst eindeutig in die Mitte rückte und in ihr den Schlüssel zur Welt und das Organon der Philosophie sah, vollendete er die romantische Totalität.

Wenn die poetische Synthesis aller Gegensätze aber das Wesen der Romantik ist, dann geht die Romantik aus ihrem inneren Sein notwendig auf eine Krise zu, die darin ihr entscheidendes Moment hat, daß die Harmonie zerbricht und die Härte des Daseins sichtbar wird, Leben als Gegensatz und Zwiespalt. Und das scheint dann die Wende zur Spätromantik, daß in ihr allmählich die Unmöglichkeit der romantischen Synthesis erkannt wurde, daß man die dunkleren Dimensionen des Daseins zu sehen begann und seine Widersprüchlichkeit, um so allmählich ins Realere zu kommen und den Ernst und die Gegensätzlichkeit des Daseins zu begreifen. Die Spätromantik, vor allem Görres, Baader und besonders Schelling, aber auch Fr. Schlegel u. a., scheinen dann die Stelle, wo die Krise der Romantik aufbrach und sich die Wende vollzog.

Ich vermag dieser Auffassung nicht zu folgen. Deutet sie schon die Frühromantik zu eng, indem sie sie zu nah an den Idealismus rückt, so

haftet ist, die erkannt hat, daß im Leben die Arbeit und der Tod mitgesetzt sind. Es ist, als ob die schützende Hülle der humanistischen Begriffskultur mit einemmal zerrissen wäre und der Mensch unmittelbar mit der Mutter Erde in Berührung gekommen sei. Die Kräfte strömen wieder aus dunkler Tiefe, der Mensch fühlt sich wieder dem Geheimnis des Lebens verbunden; an Stelle des Klanges wohlgeformter Perioden vernimmt das Ohr jetzt das Rauschen des Blutes" (S. CLXX). Von da aus zeigt Baeumler den Unterschied der „Natur" bei Görres zu der des Schelling der Identitätsphilosophie auf, wenn er formuliert: „Natur ist ⟨bei Schelling⟩ nichts Weibliches, Gebärendes, nichts von Wachstum ⟨?⟩, Blut und Tod; es ist eine rationale, wohlgeordnete Natur, die hier erscheint ... Wohl hat Schelling, wie überall, auch hier an das Neue getastet. Er hat manchmal das Gefühl gehabt, den Idealismus zu sprengen ..." (CLXXII). „Der neue Einsatz kam von Görres und Arnim, Arndt und Grimm. Er ist unlöslich gebunden an ein neues Lebens- und Naturgefühl, an eine neue Empfindung für die *Erde*." (Ähnlich und zustimmend J. Nadler, *„Görres und Heidelberg"* im Preuß. Jahrbuch, Bd. 198, 1924. Vgl. auch K. Leese, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, ²1942, S. 52ff., 83ff., 166ff., 181ff., 224ff.)

Die Literatur über die Romantik ist fast uferlos geworden, darum sei nur einiges genannt: Die Arbeiten von Haym, Walzel, R. Huch, Petersen, Kluckhohn (*Das Ideengut der deutschen Romantik*, 1942), H. Knittermeyer, vor allem die Arbeiten von R. Benz, *Die deutsche Romantik, Geschichte einer geistigen Bewegung*, ³1940; M. Honecker, *Die Wesenszüge der deutschen Romantik in philosophischer Sicht*, Philos. Jahrb., Bd. 49.

scheint mir vor allen Dingen nicht das Wesen der Spätromantik richtig gedeutet, indem ihr Akzente gegeben werden (ihre größere Realistik), die ihr zwar zukommen, aber einer anderen Deutung bedürfen – Dinge, die bald genauer in den Blick kommen werden.

Es will scheinen, als wenn erst in der neueren Romantikforschung das ganze Wesen der Romantik richtig begriffen worden sei. Anhebend mit den Forschungen von Alfred Baeumler, hat sich eine Auffassung Bahn gebrochen, die schon für die Frühromantik die Akzente verlagert, indem sie die Brüder Schlegel an den Rand rückt, als zentrale Gestalten aber Novalis und Wackenroder faßt, um aber vor allem die Spätromantik nicht als Ausklang zu fassen, sondern als die eigentliche Höhe der romantischen Bewegung, in der sie – und das nicht nur in Heidelberg – ihre Vollendung erfährt und die Breite ihrer Wirksamkeit, darin alles in der Frühromantik Begonnene erst ins Eigentliche findet. „Spätromantik" wird darin bedeutungsvoll zur „Hochromantik". Auch diese Sicht ist bei manchen nicht ohne Einseitigkeit (Baeumler und Ruprecht versuchen von da aus die ganze Frühromantik als unromantisch abzutun); aber sie stößt unvergleichlich zentraler in die Mitte des Eigentlichen und erschließt allein Schellings Position seit 1806.

Romantik ist danach, in ihrer ganzen Weite gesehen (mit Novalis und Wackenroder, mit Tieck und Baader, mit Ritter und Görres, mit A. v. Arnim, Brentano u. a. bis hin zu Bachofen), die große, fortschreitend sich vertiefende Gegenwelle gegen die Aufklärung. Der „Sturm und Drang" und der Protest der Gefühlsphilosophie sind hier aufgenommen und machtvoll neu durchgebrochen. Gegen den Verstand und die kahle Vernünftigkeit, gegen die Nüchternheit aufklärerischer Geistigkeit meldeten sich die Mächte des Gefühls, der Phantasie, der Ahnung, des Traumhaften. Gegen alle Entzauberung des Daseins wurde das Geheimnisvolle wieder gefeiert, das Wunderbare, das Magische, jenes, was in den Sagen lebt und in den Märchen, in Legenden und Mythen. Gegen alles Gemachte wurde das Gewachsene neu erhoben, gegen alles Tote das Lebendige usw.; aber tiefer muß gesagt werden: die Romantik ist *die große Erfahrung der Mächte der Tiefe und der Mächte des Dunkels*. Dasein scheint wesenhaft diese beiden Existenzweisen zu haben: einmal die Existenzweise auf das Hohe hin, nach oben ins Licht, zur Helle, zur Klarheit, in den Logos, zur Ordnung, zur Form usw. Daneben aber die umgekehrte Existenzrichtung: die auf das Tiefe hin, zum Dunkel hin. Dasein scheint nicht nur auf das Licht zu und von ihm her zu existieren, sondern mindestens ebenso aus dem Dunkel her als seinem schöpferischen Ursprung und Schoß. Dasein lebt aus dem Tag *und* der Nacht[5]. Und das erschließt den Sinn der romantischen Bewegung: Wenn

[5] Vgl. K. J. Obenauer, *Hölderlin–Novalis*, 1929, S. 180: „Seit Urzeiten ... hat man von je Tag und Nacht ... als Gleichnisse des großen Weltenrhythmus erlebt, in dem sich alles Leben überhaupt bewegt ... Und von hier gehen die Heiligung des Tages und die Heiligung der Nacht in tausendfachen Wandlungen durch alle Religionen und Philosophien. Die Heiligung des Tages heiligt zugleich den Geist und die Rechte des edel Männlichen, Besonnenen ... Formhaften, und die Heiligung der Nacht das edel Weibliche ... und Musikalisch-Rauschhafte." Dasein steht entweder „im Sonnenzeichen des aufgehenden, diesseitigen, zur Gestalt drängenden, appollinischen, oder mehr im Mondenzeichen des ...

Europa aus griechischem Erbe heraus immer die Mächte der Helle und des Lichtes betont hat, des Rationalen, des Logos, der Ordnung, des Apollinischen, und wenn die Aufklärung diese Mächte mit einer fast platten Selbstverständlichkeit betont und alles andere als unwertig abzutun versucht hatte (Phantasie als ungeklärtes Denken), um so die Mächte des Dunklen zu diskreditieren, so ist die Romantik nach dem „Sturm und Drang" die zweite große, sehr viel umfassendere Gegenbewegung. Hier brachen die Mächte der Tiefe auf wie nie zuvor: das Traumhafte, das Schwärmerische, das Unbewußte, das Magische, aber viel mehr noch: die Nacht, das Erdhafte, die Mächte des Blutes, des Grundes, des Dunklen, der Urtiefen, oder wie immer man sie nennen will.

Von daher ist die Geschichte der Romantik wesentlich diese, wie sie immer mehr zu diesen Tiefen ging und immer weitere Dimensionen des Dunkels entdeckte bis an jenen Rand, da das Dämonische und Irrationale existent wurden. In solchem Weg war aber die Romantik des „Jenaer Kreises" nur Beginn, darin „Abgrund und Urtiefe des Romantischen" noch verhüllt waren, war sie nur der erste Schritt einer Bewegung, die erst nach 1800 ins Umfassendere trieb und den Weg zur letzten Tiefe ging.

Es war erst die Tat der Spätromantik, daß der Aufbruch der dunklen Mächte hier seine letzte Konsequenz erfuhr. Hier erst vollzog sich der „Gang zu den Müttern", der Gang zu den großen und gefährlichen Mächten des Dunkels; und hier erst brachen jene chthonischen Mächte auf, jene Urtiefen, aus denen Dasein zu kommen scheint, und sie brachen auf – und das geht uns hier, wo es um das Verstehen der Schellingschen Wende geht, besonders an – bis hin ins Dionysische, ins Tief-Irrationale, darin die Nachtseite des Daseins sichtbar wurde. Wenn die Frühromantiker primär im Eigentlich-„Romantischen" gelebt haben: im dämmerigen Bereich des Zauberhaften, im geheimnisvollen Weben der Natur, in einem träumerischen, schwärmerischen Leben, darin es das Märchen gab und das Wunder: wenn sie sich der All-Lebendigkeit des Kosmos hingegeben und seinem leisen Wachsen und Sichentfalten, wenn sie in Ahnung und Traum lebten und im Schwärmen silbermondlicher Nächte, so gab es das in der Spätromantik zwar alles auch (Brentano, Eichendorff u. a.); aber die Erfahrung der Mächte des Dunkels wurde nun weit überschritten und unerhört vertieft. Eine neue Daseinsschicht meldete sich, von der der Frühromantik nicht wesentlich unterschieden; es war ein anderes, tieferes Lebensgefühl,

alle Gestalt auflösenden dionysischen Lebens ... Das Weltbild Goethes dient ... in sehr hohem Maße der Heiligung des Tages. Es bildet sich aus in einer tief eingeborenen Liebe zum sonnenklaren Licht." In den „mondseelenhaften Romantikern aber, vollzog sich der große Versuch zu einer Heiligung der Nacht ... Heilig, unaussprechlich, geheimnisvoll ist die Nacht dem romantischen Dichter". Und diese Nacht ist nicht die Nacht Hölderlins, die Nacht der Götterdämmerung, sondern ist die große Nacht, die schöpferisch alles gebiert und ans Licht gibt. Vgl. Görres' Formulierung: „Es gibt zwei entgegengesetzte Tendenzen in allem Treiben der Menschen; eine aufwärts gegen das Göttliche hin, wo das Licht quillt ... und der hohe Äther sich wölbt ...; die andere geht abwärts ins Schattenreich, wo Gnomen hausen, Berggeister ihre Schätze hüten, Saaten keimen und das Leben ... Nahrung pumpt" (Ges. Schriften III, 87).

das sich hier aussprach, und ein anderer Menschentyp, der formulierte. Es brach ein Lebensgefühl auf, das männlicher war, unbändig, trotzig, offen dem Dämonischen und allen Abgründen der Tiefe und das entschlossen den Weg zu den dunklen Mächten weiterging. Dionysos erhielt nun den Primat vor Apoll. Aber diese irrationale Welt kam nicht aus einem Zusammenbruch des romantischen Weltbildes, aus der Erkenntnis, daß Dasein unharmonisch ist, zerrissen und voll gefährlicher Abgründe, so daß auf dem Grunde des Daseins der Widersinn lauert, und daß es Mächte der Zerstörung gibt, die aller Ordnung widerstreben. Sie kam auch nicht einfach daraus, daß der romantische Traum von der großen Harmonie des Kosmos sich als unwahr erwies, um ein realistischeres Denken zu gebären, das sich romantischer Seligkeit entschlug. Das alles spielte sicher mit; aber das Entscheidende war doch dies, daß die Mächte des Dunkels schauernd erkannt und fast in trunkener Lust erhoben wurden. Was heißt: jetzt erst vollzog sich der letzte, große Gegenstoß gegen die Aufklärung bis in seine äußerste Radikalität, der den „Sturm und Drang" neu aufnahm und in die Vollendung führte. Hatte die Frühromantik gegen die entzauberte Welt der Aufklärung das Geheimnis betont, das Wunderbare und die heilsamen Kräfte der Tiefe, d. h. des Gefühls, der Ahnung, des Unbewußten, so vertiefte sich diese Front nun ungemein: Welt ist nicht nur geheimnisvoller, zauberhafter magischer, tiefer, sondern dynamischer, dunkler, *irrationaler*[6]. Wenn die Aufklärung das Dasein als vernünftig gefaßt hatte, rational, durchsichtig, nutzhaft, glückbringend, geordnet, so erhob man jetzt mit dem „Sturm und Drang" trotzig das Gegenteil. Das Dasein in seiner ganzen Fülle und Tiefe, unerreichbar dem Verstand und nicht faßbar vom Gesetz, trat wieder in den Blick. Leben in seiner Unberechenbarkeit, als Spiel und Einfall, aber auch als jenes Dämonische, das alle Gesetzlichkeit überspringt und der Laune offen ist und der Willkür; Leben als jenes, das aus dem Chaos zu kommen

[6] R. Unger hat mit Recht darauf hingewiesen, daß es in der Romantik zwei Grundtypen gibt: „einen sentimentalisch-bewußten, spekulativ-sublimierten, seelisch-verfeinerten ..., an unmittelbarer Kraft und Triebhaftigkeit geschwächten" und einen „mehr gefühlsmäßig, irrationalistischen, in dem das Unbewußt-Dämonische, Drangvolle-Chaotische, Unvermittelt-Elementare vorwiegt" (*Hamann und die Romantik*, 1925, S. 204). Vgl. auch dazu ein Wort von A. W. Schlegel aus dem Jahre 1806, das den ganzen Weg gut sieht: „Wie Goethe als er zuerst auftrat und seine Zeitgenossen, Klinger, Lenz ... ihre ganze Zuversicht auf Darstellung der Leidenschaften setzten ..., so ... haben die Dichter der letzten Epoche die Phantasie, und zwar die bloß spielende, müßige, träumerische, allzusehr zum herrschenden Bestandteil ihrer Dichtungen gemacht. Anfangs mochte dies sehr heilsam und richtig sein, wegen der vorhergegangenen Nüchternheit und Erstorbenheit dieser Seelenkraft." Und dann folgt die bekannte Stelle: wir bedürfen jetzt aber (1806) einer wachen Poesie. Zum Ganzen aber: „Warum fühlen wir die romantische Poesie inniger und geheimnisvoller als die klassische?" Weil die Griechen nur die Poetik der Freude ersonnen hatten. Der Schmerz ist aber poetischer ‹!!?› als das Vergnügen und der Ernst als der Leichtsinn" (Koch, *Romantikerbriefe*, S. 330). Und hier wäre auch Kleists „Penthesilea" zu nennen (und Goethes entschiedene Ablehnung), der z. B. A. Müller tief zugestimmt hat: „Denn wir wollen, es soll eine Zeit kommen, wo der Schmerz und die gewaltigsten tragischen Erschütterungen, wie es sich gebührt, den Menschen gerüstet finden, und das zermalmendste Schicksal von schönen Herzen begreiflich, und nicht als Paradoxie empfunden werde" (Koch, *Romantikerbriefe*, S. 395).

scheint und seinen Ursprung nie völlig abtut, das aus dunklem Grund kommt, der von herrlicher Schrecklichkeit und Furchtbarkeit ist. „Leben" erhielt hier – und nicht erst bei Nietzsche – einen triumphierenden, dunklen, aber auch dionysischen Klang. Es war ein Aufbrechen der Urgründe des Seins, in dem die Dimensionen der Tiefe, die guten *und* die gefährlichen lebendig wurden. Dasein ist gegensätzlich und voller Widersprüche, ist oft rauschhaft und zerrissen; aber gerade darin *lebendig*. Damit ist aber gesagt: Wenn man so die Abgründe des Daseins aufriß, so kam das nicht aus schmerzlicher Erkenntnis (obwohl das nicht unbeteiligt war), sondern aus einem tief-vitalistischen Lebensgefühl.

Gegen die Aufklärung und ihr Weltbild einer harmlosen Oberflächlichkeit riß man nun trotzig und fast triumphierend die Abgründe des Daseins auf in dem Hinweis: seht, *so* ist das Leben. Schrecklich und voller Abgründe und Dunkelheit, aber voll einer süßen Schrecklichkeit. Leben ist nicht nutzhaft, ist auch nicht einfach ruhiges Sichentfalten, sondern es ringt sich im harten Kampf aus dem Dunklen ans Licht, ist ein Auf und Ab, ein Hin und Her, aber gerade darin hat es seine überschäumende Lebendigkeit. Es war ein Aufbruch der irrationalen, chthonischen, ja dionysischen Mächte. Und das, was hier geschah, war nichts anderes als der spätere Durchbruch des Dionysischen in Nietzsche, dem letzten großen Romantiker, der von da aus die helle Klarheit des Winckelmannschen Griechenbildes durchstieß und die Abgründigkeit des ursprünglichen „hellenistischen" Weltbildes aufzuzeigen versuchte, um zugleich klar dazu zu sagen, daß das mit Pessimismus nichts zu tun habe. „Ist Pessimismus notwendig das Zeichen des Niedergangs, Zerfalls, des Mißratenseins, der ermüdeten und geschwächten Instinkte? ... Gibt es einen Pessimismus der *Stärke*, eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus *Fülle* des Daseins? Gibt es vielleicht ein Leiden an der Überfülle selbst? Eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren *verlangt*, als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann? An dem sie lernen will, was ‚das Fürchten' ist?" Kommt das Phänomen des Dionysischen nicht gerade aus Lebensüberschwang? Genau das ist es, was nach unserer Meinung der Urgrund dieses spätromantischen Irrationalismus gewesen ist. Und es war vor allem Görres[7], der ihm in visionären Bildern Ausdruck gab und in Formulierungen, die in ihrer Dynamik und Trunkenheit kaum ihresgleichen haben und nicht einmal von Nietzsche erreicht scheinen. Dabei verband sich bei ihm und manchen anderen ihr vitalistisches Lebensgefühl mit den aufbrechenden Erkenntnissen der Geologie und Paläontologie. Der Mythos der Vergangenheit brach auf. Die Welt schien aus urweltlichen Schrecken, schien im wirklichsten Sinne aus dem Chaos geboren und erst langsam den Weg in das Lichte und Gelöste gegangen zu

[7] Görres, lange verkannt, wird darum heute (vgl. Baeumler, Ruprecht) als *die* Gestalt der Spätromantik gesehen. Und es muß klar sein: er war die entscheidende Gestalt in Heidelberg. Nur wenn man sich dieser Stimme öffnet, erblickt man die eigentlichen Tiefen der Spätromantik.

sein. Wie Görres gesagt hat, die Natur scheint im Anfang etwas Titanisches gehabt zu haben von erschreckender Größe, das auch heute noch nicht verschwunden, sondern nur gebändigt ist. Alle Mythen wissen von diesem dunkel-grollenden Untergrund. „... selbst in der Edda, tief im Eis des starren Poles ist die ... Glut noch nicht erstickt, sie glüht im Inneren fort, wie Islands Feuerwerk. Wie die Grundfesten der Erde auf den gewaltigen Urgebirgen ruhen, so ruht unser Wissen auf den einfachen großen Überlieferungen, die wie Gebirge aus der alten, grauen Urwelt zu uns herüberziehen.

Diese Welt, in den Tiefen der Vergangenheit liegt sie begraben, unter den Trümmern der Jahrhunderte liegt sie verschüttet, die Zeit hat ihre Fluten über sie gewälzt, die Geschichte hat ihre Leichen an sie angeschwemmt, daß ein Knochengebirge sich wie eine Konchilienbank über sie legt, und an der Oberfläche hat die Gegenwart mit ihrer lachenden Drapperie von Blüten und Kränzen sie umzogen. Aber unter aufgewältztem Druck regt sich von Zeit zu Zeit der Riesengeist, daß die Kerkerwände zittern, und die alten, festen Gebirge beben, und das Werk von Jahrtausenden in seinen Vesten wankt und in den Fugen voneinander weicht, und durch die geborstenen Schlünde die verhaltenen Flammen gewaltsam drängend sich ergießen, und die Nationen zagen und zittern, daß der alte Riese sich erraffe und das hochmütige Geschlecht zertrete. Aber aus den Tiefen der Krater donnert eine gewaltige Stimme herauf: beruhigt euch, die ihr da draußen in der Sonne spielt; der alte Riese geht nicht hervor, eine höhere Macht hält ihn gefesselt; eh ihr wart, hat mit den Elementen er gerungen, die gewaltigen Götter haben mit ihm verkehrt, eine große Zeit hat er gelebt, eure kleinen Jahrhunderte kann er nicht begreifen,... Die Stimme schweigt, die glühenden Ströme gerinnen wieder, die Schlünde schließen sich, der alte Riese geht wieder zur Ruhe, und die Menschen kehren wieder zu ihrem Tagwerk zurück... Erfüllt euch mit Ehrfurcht und mit Schauder diese Stimme, die aus den gewaltsamen Naturerscheinungen euch anspricht! Wohl im Schoße der Cordilleras, wo die Erde ein bewegtes Meer um euch wogt, wo die gestandenen Wellen, die Berge gleichsam von Neuem im Sturm zerfließen, und wiegend auf und nieder steigen, während Flammen das feindselige Element durchbrechen, und in Dampf das feste Gestein zerreißen und das gediegene Metall in Qualm auflösen, da im wilden Aufruhr der Elemente, da wo euer Leben sich im wilden Leben der Natur verliert, da möcht ihr die alte Zeit begreifen..."

Es ist eine erschreckende Stimme, die da spricht, aber eine echte Stimme. Und es war kein Zufall, daß bei Görres auch eine Metaphysik der Geschlechter anhob und daß hier ein Denken begann, daß dann weiterging zu Bachofen und sich in dunkle, seltsame Abgründe verlor. Aber diese Stimme der Spätromantik begann im Grunde schon in der Frühromantik. Ludwig Tieck hat nie von der Harmonie des Seins geträumt. Seine zerrissene Seele war von Anfang an den hellen *und* den dunklen Dimensionen des Daseins offen. Und kein anderer als Friedrich Schlegel hat – ganz im Anfang seines Weges, noch bezaubert von der Antike[8] – den mächtigen, dionysischen

[8] Vgl. Friedrich Schlegel, in seiner *„Geschichte der Poesie der Griechen und Römer"*,

Untergrund des Griechischen erkannt, um in seiner genialen Vorwegnahme der Nietzscheschen Entdeckung das seit der Renaissance gültige Bild der Antike zu durchstoßen und einer tragischeren Sicht Bahn zu brechen, für die bei Winckelmann und Goethe noch kein Raum war.
Und wie sehr ist Novalis[9] in seinem magischen Idealismus hinuntergestiegen in die Nacht, um sie über den Tag zu erheben. Gerade er war es ja, der den Weg in die Nacht antrat, und seine Schriften überraschen bisweilen durch das plötzliche Aufbrechen der irrationalen Konturen, darin Grunddinge der Spätromantik seltsam vorweggenommen werden. Und das geschah bei ihm und vor allem bei Tieck nicht aus Zufall. Wenn dieses Denken aus der Sehnsucht nach einem beseelten Weltbild gelebt hat, wenn es aus der Gegnerschaft gegen die Nüchternheit der Aufklärung den „Zauber" der Dinge

1798, in seinem Kapitel über „Orphische Vorzeit", wo er von den orphischen Mysterien spricht – „Orgiasmus, festliche Raserei ... war ein wesentlicher Bestandteil des mystischen Gottesdienstes, der alles mit Schrecken erfüllte ... Wir müssen uns diese Musik ... als beinahe rhythmischen Lärm denken, der durch trunkene Leidenschaftlichkeit ... Schönheit zu ersetzen suchte." „Auch ist es natürlich, daß die erste Ahnung des Unendlichen den plötzlich erwachten Geist mit Entsetzen erfüllt. Das lebendige Bild unbegreiflicher Allmacht mußte den ... Menschen wie betäubt niederwerfen oder ... zu einer Raserei erheben." So waren die Anfänge von Hellas „voll von der lebendigen Vorstellung einer unbegreiflichen Unendlichkeit". Es waren die „Orgien und Mysterien ⟨so⟩ die ersten Anfänge der hellenischen Philosophie, und es war kein glücklicher Gedanke, die Geschichte derselben mit Thales anzufangen." ⟨!!⟩

[9] Vgl. das Kapitel über die „Natur", darin die Natur genannt wird „dieses wundervolle Gebäude", dieser „ungeheure Bau", in dem alte Völker „das Antlitz einer Gottheit" sahen, „dieser stille, wundervolle Tempel". Da wird von der „inneren Musik der Natur" gesprochen, vom „Weben der Natur". Aber es heißt zugleich, die Natur überrasche durch „sinnreiche Wendungen und Einfälle, Begegnungen und Abweichungen, große Ideen *und* Bizarrerien". „Der unerschöpfliche Reichtum ihrer Phantasien läßt keinen vergebens ihren Umgang aufsuchen." Natur sei „ein unermeßliches Schauspiel", und voller Rätsel und Tiefen sei die „Erzeugungsgeschichte der Natur". Es walte in ihr ein „in tausend Gestalten sich wandelnder Geist". Und einer der Lehrlinge spricht – und darin stößt alles in eine unvermutete Tiefe – von dem dunkel „lockenden Schoß der Natur", darin „der Einzelne versinkt in den überschlagenden Wogen der Lust" und nichts ist als „Brennpunkt der unermeßlichen Zeugungskraft, ein verschluckender Wirbel im großen Ozean ..." Der Schlaf wird nun genannt, er ist nichts anderes „als Flut jenes unsichtbaren Weltmeeres, und das Erwachen das Eintreten der Ebbe". Die Welt scheint ein unergründlich Strömendes, darin jeder wie eine Welle ist; die Abgründe scheinen wie zerstörendes Feuer, und doch „lockt die Kinder nichts mehr als Feuer und Wasser". Natur scheint „gebärende Macht" und das Leben „des Universums ein tausendstimmiges Gespräch". Besonders auch im „Ofterdingen", wohl schon unter dem Einfluß Böhmes stehend: „Es ist gewiß etwas sehr Geheimnisvolles in den Wolken und eine gewisse Bewölkung hat oft wunderbaren Einfluß auf uns ..., und wenn ihre Bildung lieblich ... so ist auch ihre Klarheit, das herrliche Licht ... wie die Vorbedeutung einer unbekannten, unsäglichen Herrlichkeit. Aber es gibt auch düstere und ernste und entsetzliche Umwölkungen, in denen alle Schrecken der alten Nacht zu drohen scheinen. Nie scheint sich ⟨dann⟩ der Himmel wieder aufheitern zu wollen ... und ein fahles Kupferrot auf schwarzgrauem Grunde weckt Grauen und Angst ... Wenn dann die verderblichen Strahlen herunterzucken und mit höhnischem Gelächter die ... Donnerschläge hinterdreinfallen, so werden wir bis ins Innerste geängstigt, und ... dann glauben wir den Schrecknissen der Hölle, der Gewalt böser Geister überliefert zu sein. Es sind Nachhalle der alten, menschlichen Natur, aber auch weckende Stimmen der höheren Natur ... in uns." (Man lese Schellings „Clara" – und man wird die überraschende Nähe der Formulierungen sehen.)

gewollt und aus dieser Sehnsucht heraus die Welt der Märchen und der Sagen, der Elfen und der Nixen wiederzubeleben versucht hat, wenn man in einer Poetisierung und Romantisierung der Welt versuchte, die holden Mächte der Natur wiederzurufen, konnte man dann die unholden Mächte bannen? Lebten nicht in allen Sagen auch Hexen und Trolle und die Gnomen der Unterwelt? Haben also die Märchen und das in ihnen sich aussprechende Weltgefühl nicht von Anfang an eine ganz andere Tiefe, darin Abgründe lauern und gefährliche, zwielichtige Mächte? *Mußte* so nicht schon hier das Dämonische wieder existent werden[10]?
Tieck hat sich dem nie verweigert und immer neu davon gekündet. Die Spätromantik brauchte hier nur einzusetzen und weiterzutragen. Es war darum nur konsequent, wenn z. B. Baader nicht anders als Hamann bald wieder von den *teuflischen* Mächten des Daseins sprach. Die Aufklärung hatte danach nicht nur das Walten des lebendigen Gottes unterschlagen, sondern nicht minder das Walten dämonischer Mächte, die das Dasein verwirren und gefährden. Seltsame und zwielichtige Dinge tauchten hier auf. Das Diabolische wurde wieder sichtbar, nicht einfach als Sünde und ethischer Zwiespalt, sondern als Seinsmacht, die abgründig und gefährlich alles Seiende zu durchherrschen scheint.
Alles, was in der Frühromantik leise anhob, ist so in der Spätromantik in die Mitte gerückt und ungemein zentral geworden. Die Feier der Nacht und all ihrer Mächte gehört so zum Grundsignum der damaligen Zeit. Und Görres' Art, davon zu sprechen, ist das große Symbol, Zeichen der Zeit um 1805 ff. Wie weit Schelling diese Stimme unmittelbar gehört hat, ist schwer zu entscheiden. Fast scheint es, als hätte er sie kaum gekannt. Aber jeder Leser der Schellingschen Schriften seit 1809 weiß, wie nah das darin Gesagte in Sicht und Tonfall Görres ist[11].

[10] Hier liegt einfach die Grenze der Knittermeyerschen Darstellung. Und es rächt sich hier, daß er Wackenroder und vor allen Dingen Tieck nicht in seine Arbeit einbezog. H. A. Korff hat demgegenüber das wichtige Kapitel vom „Emporsteigen der romantischen Welt" mit Tieck begonnen und von dessen Schauerromantik gesprochen, um ausdrücklich festzustellen, gerade sein anfängliches Dichten („Eckbert" u. a.) sei der „Blick in den Abgrund". Tieck war darin sehr offen für das Grausige, seine Helden werden von Abgründen verschlungen und sind voller Angst und Schwermut. Der Wahnsinn spielt eine Rolle, das Unheimliche, und gerade Tieck hat wie kein anderer der Romantik den Dichter geliebt, dessen Welt voller Abgründe war, eine Welt, die fern aller Harmonie war, aber voller Unheimlichkeit: Shakespeare. (Vgl. Korff, *Geist der Goethezeit*, Bd. 3, S. 479 ff.)

[11] So relativ geklärt Görres' Stellung zu Schelling ist, so schwer ist es, Schellings Stellung zu Görres zu klären. Görres' Denken ist ganz entscheidend von Schelling ausgegangen, wenn er auch in seiner eigenen Weise Schellings Intentionen aufgenommen hat. Görres wäre 1805 gern nach Würzburg gekommen, an die Universität (wo ja auch Schelling seit 1803 lehrte) oder nach München als Mitglied der Akademie. Schelling spricht von Görres eigentlich nie. Ob er Görres' „Glauben und Wissen" gelesen hat oder dessen „Mythengeschichte" (was ich an sich sehr annehmen möchte), vermag ich nicht zu entscheiden. Schelling hat wohl nur mit einem Mitglied des Heidelberger Romantikerkreises Verbindung gehabt, mit Creuzer, dem er ohne Zweifel viel verdankt. Schelling hat aber Görres' Ankündigung seiner ersten Heidelberger Vorlesung gelesen, dieses so maßlose Manifest spätromantischer Trunkenheit (1806), das so beginnt: „Wie das All in seinem Wesen wurde, war und ist; wie in der uralten Nacht die ewige Sphinx

Es war aber entscheidend, daß solche Verkündigung der dunklen Mächte sich nicht primär im Dichterischen vollzog, sondern in weiten Bereichen wissenschaftlicher Arbeit, was ihr bei vielen der Zeit nur verschärfte Bedeutung gab. Die bedeutendste Stelle war darin die seit 1804 anhebende Erforschung des *Mythos*, wobei Görres an führender Stelle stand, dem aber Kanne, Wagner und vor allem Creuzer zur Seite traten. Hier öffnete sich, für viele erschreckend und doch anziehend, ein Urraum menschlichen Seins. Man begriff plötzlich, daß der Mythos nicht ästhetisches Spiel ist, sondern Grundwirklichkeit voll erschauernder Größe. Dasein steigt aus dem Dunkel empor, aus chaotischen Tiefen, darin die Seele noch gefangen ist von den dunklen Mächten des Grundes, und darin sie stammelnd von den Schrecken dieser Urzeit zu künden sucht[12].

Das Olympische versank hier ganz für das Denken, und die chthonischen Mächte erhielten den Primat. Die Arbeiten der Mythologen (Kanne, Wagner, Görres, Creuzer) wurden viel gelesen, und wenn einmal Winckelmanns Schriften die Jugend hingerissen und ihr den Traum von Hellas verkündet hatten, so wurde um 1810ff. Creuzers „Symbolik und Mythologie der alten Völker" zur Bibel der Spätromantik; und manche berauschten sich an den trunkenen Formulierungen von GÖRRES, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*. Es war nicht einfach der romantische Zauber der Vergangenheit, der zu solcher Lektüre verlockte, sondern in den alten Mythen erfuhr man noch

in tiefe, dunkle Verschwiegenheit hingelagert liegt, wo der Tod in stiller Verborgenheit sie hütet, wie aber dann der junge Tag aufgeht, und eine andre Natur dem Dunkel und Geheimnis feindlich, abgeneigt der Nacht und der Finsternis ... hervorbricht und erst wie eine ferne Dämmerung um den Horizont des werdenden Universums spielt ...", diese große Geschichte des Alls soll in den Vorlesungen dargestellt werden, und es soll ihr innerster Kampf von Geist und Natur enthüllt werden, „wie ein Geist, als aller Geister Geist und eine Natur als aller Naturen Natur im Innersten des Alls wirkt" usw. Solche Philosophie ist daher „wesentlich Pansophie, wie jede Religion wesentlich als Theosophie erscheint ..." (damals veröffentlicht als Beilage zu: Heidelberg und seine Umgebung, vgl. WILHELM SCHELLBERG, *Josef von Görres*, a. a. O., S. 574, 714). Hier bricht im Grunde die Uridee der Schellingschen „Weltalter" auf, und es scheint fast unmöglich, daß Schelling nicht davon berührt worden ist. Schelling hat aber 1808 diese Ankündigung ein „wahnsinniges Programm" genannt. Es sei ihm unfaßbar, wie Daub und Creuzer einen so „wahnwitzigen Mitarbeiter" dulden könnten (PLITT, II, 137). Es kennzeichnet im übrigen die hier laufenden Fronten, daß Görres nie sonderlich für Goethe war. *Sein* Dichter war immer Jean Paul.

[12] Vgl. dazu FRITZ STRICH, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, 2. Bd., 1910. Ferner WALTER REHM, *Griechentum und Goethezeit*, 1952, der den großen Durchbruch der olympischen Welt schon im „Sturm und Drang" sieht, vor allem bei Heinse, aber auch beim jungen Goethe, Herder u. a. Homer und das Entdecken der Tragiker führten dazu. „Hier fielen die Hüllen des klassischen Geistes. Man begriff wieder die Gewalt des Mythos. Man spürte die Urgewalten des Lebens, den Widerspruch des Daseins, Kampf und Untergang." „Diesen Rhythmus des Lebens ... spüren, in seinen Höhen und Tiefen, in trunkenem Jubel, in eleuseischer Seligkeit und in schmerzlicher Bewegung das Leben ... packen und meistern, war das Verlangen des jungen Goethe und all seiner Zeitgenossen. Der griechische Mythos war das Leben in seinem Reichtum an Höhe und Glück, aber auch Zerstörung und Tod. Er barg die Tagseite des Lebens und dessen *Nacht*seite. Die ganze Wildheit göttlicher Rachegewalt brach hier auf, der Zorn der Götter. So zeigte sich die nächtliche Seite der Ursagen", S. 74. Genau dasselbe aber vollzog sich seit 1804ff. bei den Mythologen der Romantik.

jene Urgewalten, jene Riesengeister und Urweltschrecken, aus denen Welt gekommen zu sein schien. Hier gab es Kunde noch von jener Zeit, da das Leben in seiner Ungebändigtheit noch ungebrochen war und die furchtbaren und doch großen Mächte des Daseins noch nicht abgeblendet waren; da es noch die Mächte des Chaos gab, die Götter des Abgrundes, die „große Mutter", Gorgonen und Medusen und das furchtbare Geschlecht der Erinnyen. In der typischen Formulierung von Görres: „In den primitiven Bildungen dieser Welt ⟨des Mythos⟩ muß die Urkraft noch ungeteilt erscheinen ...; was im Wissen und der Kunst in der Folgezeit sich tausendfach entzweit, das ist in der Urzeit in ... Einheit noch begriffen; in einfachen, aber großen Zügen ist die ganze Zukunft in der Mythe bewahrt, in wenigen Lettern hat das Unendliche sich ausgesprochen, aber verborgen ist der Sinn, den diese geheimnisvollen Worte bergen, und nicht leicht zu enträtseln die dunkle Sprache, die die Götter sprechen."

Und neben die Erforschung der Mythologie der alten Völker, die wie nichts sonst Kunde gab von den dunklen Gewalten des Daseins, traten andere Wissenschaftsbereiche, die nicht anders die Dimensionen der Tiefe aufzeigten. Allem zuvor die Naturphilosophie (Oken, Troxler u. a.), die sich immer mehr der theosophischen Naturmystik ergab, darin alte Ströme wieder aufbrachen: Paracelsus, Böhme, Weigel, Ötinger, St. Martin u. a. – Dinge von denen noch zu sprechen sein wird. Die Wende zur Tiefe vollzog sich vor allem auch – sehr bezeichnend für diese Jahre – im Anthropologischen. Die Romantik ist ja die Entdeckerin der schöpferischen Kraft der Mächte des Unbewußten gewesen. Novalis hatte eindringlich darauf hingewiesen: „Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg", und von Anfang an war man angezogen vom Geheimnis des Werdens. Vergangenheit als Zeit des dunklen, schöpferischen Anfangs war für alle Romantiker ein Begriff mythischer Mächtigkeit.

Gerade hier brach etwas tief Romantisches durch, und Novalis hat ihm in seinen „Hymnen an die Nacht" ersten Ausdruck gegeben. Es war die Wende zum Dunkel hin, das nun auch im Menschen den Primat erhielt vor den Mächten des Lichtes, es war die Wende zu den dunklen, dämmrigen Mächten im Menschen. In der Reihe der romantischen Denker ging einer diesen Weg systematisch und erhob ins Wissenschaftliche, was andere nur im Gefühl trugen: Gotthilf Heinrich Schubert.

Im Jahre 1806 veröffentlichte Schubert seinen ersten Band mit dem typischen Titel, „Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens", dem schon 1810 jenes Buch folgte, das überaus berühmt geworden ist und das der ganzen seit 1800 eingetretenen Wende die pointierte, nun viel gebrauchte Formulierung gab: „Ansichten von der *Nachtseite* der Natur". Hier begann der Abstieg in die Schächte des Inneren des Menschen, in seinen nächtigen Bereich. Aber auch hier waren keineswegs die „Schattenseiten" der Natur gemeint. Es ging nicht um eine pessimistische Wende, sondern um die Hinwendung zu den Mächten der Tiefe, zum Bereich der Ahnung, des Traumes, des Zweiten Gesichts, des Hellsehens, der Hypnose, des magischen Somnambulismus usw., kulminierend in einer Philosophie

des Traums, des Schlafes, des Todes. Es war die Hinwendung zur Nachtlandschaft der Seele, die dann später in Carus bedeutend weitergeführt worden ist. Dabei war es bezeichnend, wie Schubert seine Philosophie des Schlafes versuchte. Schlaf war ihm nicht das Ruhen des Bewußtseins, sondern der Weg in ein anderes Land, in das Land des Traumes. Die Wirklichkeit des menschlichen Lebens schien sich wesenhaft in zwei Welten zu vollziehen: in der Welt des Tages und der der Nacht, in der Welt des Bewußtseins und der des Traumes. Tag und Nacht, Licht und Dunkel wurden als die Pole des Daseins gelehrt. Die Welt des Schlafes und des Traumes erhielt gleichen Rang und gleiche Würde. Sie wurde zu einer gültigen Hälfte des menschlichen Daseins, zu der sich das Leben immer wieder hinüberwendet und in die es immer wieder hinabsteigt. Von da aus suchte Schubert jene Zwischenphänomene zu fassen, die der Ahnung, der Hypnose – sie schienen wie Stücke aus der Nachtwelt, hineinreichend in die Tagwelt. Es wird sich später zeigen, wie sehr auch Schelling nach 1809 sich diesen Dingen zugewandt hat. Schellings „Clara", aber auch die Ausführungen seiner „Weltalter" sind dessen Ausdruck geworden.

In all dem Gesagten ist aber genügend sichtbar geworden, wie sehr es irreführt, die Jahre nach 1800 als Krise der Romantik zu sehen, um von da aus Schellings Wende erklären zu wollen. Nicht um eine Krise ging es, sondern um ein viel Bedeutenderes: um einen Vorstoß zu neuen Bereichen romantischer Lebensstimmung und Erfahrung. Und hier ist noch ein Zweites zu klären, das für das Verstehen der Schellingschen Position seit 1806 wichtig ist: das Problem des Christlichen und des Religiösen.

2

Die Romantik ist die große Rückwendung ins Religiöse geworden; ja, es kann gesagt werden, daß sie zu den großen Renaissancen des Christlichen gehört, deren die Geschichte nur wenige kennt. Nach der tiefen Distanz aufklärerischen Denkens den religiösen Bereichen gegenüber, vollzog sich hier eine der größten Wiedergeburten, darin das Religiöse wieder glühend ergriffen wurde – ein Faktum, das freilich nur gesehen wird, wenn man die Romantik in ihrer ganzen Breite sieht, und nicht nur die Frühromantik. Das ganze geistige Geschehen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist vielmehr durch das immer tiefere und umfassendere Erwecken des Christlichen bestimmt worden. Es liegt nahe – und ist nur zu oft geschehen –, auch diese Wende, nicht anders wie die zum Dunklen hin, aus einer Flucht zu erklären, aus einem Zusammenbruch des Weltgefühls, das ins Religiöse flüchtet, um darin Halt zu finden vor romantischer Haltlosigkeit (Schlegel!), oder aber in allem nur ein ästhetisches Spiel zu sehen. Beide Sichten verkennen auch hier die Tiefe des Geschehens.

Die Romantik scheint immer wieder wie ein Ausweichen vor der Härte der Wirklichkeit in den unverbindlichen Bereich des Märchens, des Mythos, der Legende, des Wunders, der keine Wahrheit birgt, sondern nur Geburt aus Sehnsucht ist. Solche Sicht ist nicht unwahr, aber sie verdeckt doch die eigentliche Tiefe und verstellt das Grundphänomen, um das es im „Romantischen" ging; ja, sie läßt unerklärt, wie es möglich war, daß diese Tendenz zum Romantischen – die doch eine immerwährende Möglichkeit des Menschen ist – damals so mächtig aufbrechen und zu einem großen geistigen Strom werden konnte, der Jahrzehnte des geistigen Geschehens bestimmt hat. Die Antwort kann nur umfassend sein: Das romantische Erleben war mehr als eine Flucht; es ist aus einer Not geboren, die letzthin eine religiöse war. Sie gründet im Faktum der *Entzauberung*.

Das Dasein hatte für das damalige Empfinden seine Tiefe verloren und seinen Zauber. Es war leer geworden und kahl, und so, daß es das Herz nicht mehr zu rufen vermochte. Dasein hatte seinen Mythos verloren und seine Geheimnistiefe. Man begriff aber den Grund dieser Not eindeutig darin, daß das Dasein von seinen *göttlichen Urgründen* gelöst worden war. Die Not war eine religiöse Not. Indem das Dasein von den göttlichen Mächten gelöst worden war, hatte es das Numinose seines Seins verloren. Es war zu einem „Profanen" geworden. Welt scheint nur im religiösen Bereich der Tiefe teilhaft und des Geheimnisses. Nur aus der Gegenwärtigkeit des Göttlichen in ihm hat es seine Größe. *Das* war das Grunderlebnis und die Grundsehnsucht der Romantik. Es war die Not einer entgötterten Welt, die sie bedrängte, und daraus kam von Anfang an ihr tiefer Wille: es ging letzthin um eine *Wiedergeburt des Seins aus dem Geiste der Religion*. Nur die Rückbindung an den religiösen Bereich schien dem Dasein seine Größe zurückzugeben. Weltliches Sein mußte wieder neu dem Göttlichen verbunden und dessen Immanenz neu verkündet werden. Es war die Sehnsucht nach der Gegenwärtigkeit des Ewigen im Zeitlichen, des Unendlichen im Endlichen. Was Friedrich Schlegel um 1800 verkündet hat, ist dessen wesenhafter Ausdruck geworden, wenn er verlangte nach einer neuen Mythologie[13]. Von der Poesie gesagt, daß sie ohne Mitte sei, weil ihr der Mythos fehle als fester Halt, meinte dieser Ruf nach einer neuen Mythologie dennoch im Grunde das ganze Sein. Und wenn Schleiermachers „Reden über die Religion" zu einem Schicksalsbuch der Romantik werden konnten, dann darum, weil sie hier einen neuen Weg suchten und dem Empfundenen Ausdruck gaben. Religion wurde hier nicht wie in der Aufklärung vom Moralischen her begriffen, sondern vom Erleben her. „Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche", was meint: Religion ist nicht primär Tun, sondern Erfahren von göttlichen Mächten. „Die Religion lebt ihr ganzes Leben ... in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen." „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen." Religion will „im Menschen nicht weniger als in allen anderen Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen

[13] Vgl. „Soll die Kraft der Begeisterung ... in der Poesie sich immerfort einzeln zersplittern ...? Soll das höchste Heilige immer namenlos ... bleiben ... dem Zufall überlassen ... Es fehlt ... unserer Poesie an einem Mittelpunkt wie es die Mythologie für die Alten war ...: wir haben keine Mythologie. Aber ... es wird Zeit, daß wir ernsthaft dazu mitwirken sollen, eine hervorzubringen." (*Rede über die Mythologie.*)

Darstellung". Und andere haben nicht wesentlich anders formuliert. Die große Sehnsucht war hier überall die gleiche: man suchte die Gegenwärtigkeit des Göttlichen im Irdischen.
Pantheisierende Züge waren hier ohne weiteres möglich, und sie sind bei dem frühen Novalis und bei Fr. Schlegel und anderen auch spürbar. Und es ist ja auch nur zu oft versucht worden, die Romantik wegen ihrer enthusiastischen Hingabe an die Natur, wegen ihres Berührtseins vom Geheimnis aller Dinge und wegen ihres Bewußtseins, den Menschen als Glied dieser alles umgreifenden Natur zu fassen, als pantheistisch anzusehen; aber es gilt einzusehen, daß der Weg ins Pantheistische kein primärer war, sondern daß die Romantik aus Tradition und Erleben heraus von Anfang an eine Nähe zum Theistischen hatte und zum Christlichen zumal. Ja, wenn Schellings Wende verstanden werden soll, so gilt es zu begreifen, daß es seit 1790 im deutschen Raum, zwei große geistige Ströme gegeben hat, die einander ähnlich waren und doch entscheidend voneinander verschieden; Ströme, die in etwa als „Klassik" und „Romantik" geschieden werden können, darin der erstere durch Goethe und Schiller, durch Hölderlin und auch den Schelling bis zum Jahre 1806 bezeichnet wird (wir trennen hier also Schelling von der Frühromantik), der andere aber durch die Romantiker.
Goethe und Hölderlin, Schelling und die Romantiker haben alle in tiefer Weise die Natur verehrt. Sie alle waren ihr hingegeben und verehrten sie als die lebendige, große Macht, die dem Menschen nicht fremd ist, sondern offen, die ihn trägt und umfängt. Romantisches Denken und das Goethes, Hölderlins und Schellings waren hier einander sehr verwandt. Dies, wie sie die Welt als eine große Einheit empfanden, als strömende Macht, einte sie alle. Und sie alle haben tief unter der Entzauberung des Daseins gelitten und gewußt, daß nur eine Rückbindung an den religiösen, heiligen Bereich sie rückgängig machen könne. Aber die Weise, wie sie das versuchten und den Weg dahin suchten, war überaus verschieden, eine Verschiedenheit, die wesenhaft im Religiösen gründet. Goethe und Schiller (der dem Ganzen ja in seinem berühmt gewordenen Gedicht „Die Götter Griechenlands" Ausdruck gegeben hat), Hölderlin und in etwa Schelling sind hier im Grunde *alle einen* Weg gegangen. Sie alle sahen die Schuld der Entzauberung primär im Christlichen. Dessen Lehre von dem einen Gott, vom Jenseits als der eigentlichen Ebene der Existenz, vor allem aber vom Sündenfall, war nach ihrer Meinung schuld daran, daß das Dasein seinen Zauber verloren hatte, den die Antike so sehr besessen zu haben schien. Der Untergang der Götterwelt – das schien die Ursache der Entzauberung und die Neugeburt der Religion aus antikem Geist der primäre Weg, um dem Dasein seinen Mythos zurückzugeben. Die Weise, Welt zu sehen und um ihren neuen Mythos zu ringen, hatte hier überall einen antichristlichen Akzent; bzw. sie alle standen zumindest zum Christlichen in Distanz, und nicht aus Zufall hatten sich die Tübinger Freunde dem Theologischen versagt. Sie sahen im Christlichen keinen Raum. Nicht anders Goethe. Er hatte seit 1780 die Welt des „Sturm und Drang" hinter sich gelassen. Seine Welt war eine Welt olympischer

Helle geworden, ähnlich der Weise, wie Winckelmann die Antike gesehen hatte. Und ähnlich haben Hölderlin und Schelling (bis 1806) empfunden. Sie alle bilden hier im Grunde eine Einheit. Es eint sie die Helle ihres Welterlebens, die Einheit der enthusiastischen Weltbejahung, darin die Welt als göttlich erlebt wurde. Es war der Glanz der Antike, der sie berührt hatte, um sie zum Christlichen in Distanz treten zu lassen. In der Front gegen alle christliche Verdunkelung des weltlichen Seins von der Idee des Sündenfalls her, haben sie alle das Dasein ganz ins Helle gestellt, was mir zu bedeuten scheint: sie distanzieren sich nicht nur vom Christlichen, sondern es gab hier nicht zufällig eine Tendenz ins Pantheistische. Der Pantheismus ist ja im Grunde immer eine Religion der Helle gewesen. Er kam immer wieder daraus, daß das Dasein als vollkommen erlebt wurde und als erfüllt von göttlicher Schöne. Das Dunkel und die Rätsel des Daseins werden darum meist übersehen.
Wenn aber das, dann ist klar, daß die Romantik von vornherein anders war. Ihr Welterleben hatte von Anfang an andere Züge. Es lebte nicht in der Helle Goethes, Hölderlins und des jungen Schelling. Es war von vornherein dunkler, tiefer, dem Geheimnis mehr hingegeben. Und so sehr man sich der Schellingschen Naturphilosophie um 1797ff. verbunden wußte, so gab es doch zugleich von Anfang an Einwände gegen sie (vor allem bei Novalis). Man fand sie zu rational, man vermißte an ihr das Tief-Mystische, das man so liebte. R. Huch hat nicht ohne Recht die Romantiker als „Dämmerungsmenschen" bezeichnet. Es gab so neben der hellen Weltsicht der „Klassiker" jenen dunkleren Strom der romantischen Weltsicht; und das gebar auch ihren so charakteristisch anderen Weg, der sich vor allem darin zeigt, daß von Anfang an bei den meisten (nur die Schlegel machten hier eine Ausnahme) in keiner Weise jener Mythos einer mit Winckelmann gesehenen Antike bestand, der für Goethe und die andern so groß war. Diese so helle Welt hatte für die meisten Romantiker von Beginn an kein Faszinosum. Wenn darum der Goetheschen Richtung eine Religion antikischer Nähe und christlicher Distanz nahelag und das Pantheistische (als Religion der Helle), zumal, so konnte für die romantische Lebensstimmung nur eine Richtung bedeutend sein, die dem Dunklen offen war. Das große Reich der Mythologie mit ihren dunklen Untergründen lag hier für manchen viel näher als irgendein ästhetisches Pantheisieren. Die uralten Kulte gewannen für manchen Romantiker eine Zeitlang starke Anziehung, und das Chthonisch-Urhafte entfaltete keinen geringen Zauber, so daß manche lange mit dieser Welt gerungen haben, ehe sie ins Klare fanden. Görres blieb lange dieser Welt verhaftet. Auch der ins Dunkel aufbrechende Schelling ließ sich davon bezaubern, Novalis schwankte eine Zeitlang. Selbst Indien wurde aktuell, seitdem Schlegel 1807 darauf hinwies. Vieles brach hier auf, ein Vielfältiges religiöser Mächtigkeit, darin die Formen anfangs offen waren und der Weg unklar.
Es war aber das Entscheidende des ganzen Weges der Romantik, daß sie ihren Weg fand ins *Theistische* und *Christliche*, um so zu einer großen Renaissance des Christlichen zu werden. Und sie fand diesen Weg, wie ich glaube,

aus der unmittelbaren Nähe des romantischen Erlebens zum Theistischen und Christlichen, vor allem aber daraus, daß hier von Anfang an christliche Elemente sehr bestimmend waren.

Wenn die Goethesche Richtung die Ursache der Entzauberung primär im Christlichen gesehen hat, um sich von ihm zu distanzieren, so sahen die Romantiker die Gründe dafür an anderer Stelle: ihnen war der Schuldige die Aufklärung. *Sie* war es, die die Tiefe des Daseins verloren und die Welt in die so erschreckende Leere gestellt hatte. Die Entzauberung gründete in ihrem Gottesbegriff. Indem man das Dasein gelöst hatte von jenem lebendigen, wirkenden Gott, der nicht untätig jenseits der Welt lebt, sondern das Dasein geheimnisvoll durchwirkt, hatte das Dasein sein wesendes Geheimnis verloren. Rückgewinnung solcher Dimensionen konnte darum nur bedeuten: Wiedergeburt eines *lebendigen Theismus*. Es galt, den kalten, rationalen Gott der Aufklärung abzutun, um Gott als den Lebendigen, den Geheimnisvoll-Mächtigen wiederzugewinnen, Gott in der ganzen Fülle seiner Möglichkeiten. So haben sich viele Romantiker wieder stürmisch Gott zugewandt, und sein Name erhielt einen Klang, der das Herz berührt und das Gefühl. Der Gott Hamanns und Herders wurde darin mächtig und jener theistische Strom, der von ihnen herkam. Eine Zeitlang zurückgedrängt, erfuhr er in der Romantik seine große Stunde. Denn Hamann und Herder sind die wirksamsten Ursprünge des romantischen Theismus gewesen. Sein frühester Künder und eine der reinsten Gestalten kam ganz von da her: Wackenroder, und er hat das theistische Element von Anfang an dem Romantischen unverlierbar eingeprägt. Es ging hier nicht um Pantheismus, sondern um den neuen Aufbruch christlicher Schöpfungsgläubigkeit. Der Romantik wurde Gott wieder das große Geheimnis, aus dem das Dasein seine Tiefe hat und seine Kostbarkeit, seinen Zauber und seine Würde.

Gott und Welt wurden nicht identifiziert, sondern voneinander unterschieden. Aber sie wurden zugleich tief miteinander verbunden, wobei das Wie der Verbundenheit, das sie im Gefühl trugen, rational mannigfaltig auslegbar war. Einmal vom Begriff der Immanenz her. Es ist tiefes Erleben der Romantik, und darin war sie ganz gegen die Aufklärung gerichtet: Gott ist nicht der Gott der Deisten, der die Welt schafft und sich dann zurückzieht. Gott ist vielmehr ein lebendiger Gott, der *in* seiner Schöpfung waltet. Das Sein ist vom Wirken Gottes durchströmt. Gott ist in ihm allgegenwärtig, und ihm offen zu sein – das ist lebendige Religion. Lebendige Religion ist nicht das theoretische Um-Gott-Wissen, ist auch nicht das ethische Tun vor Gott, sondern ist dies, seinem lebendigen Wirken in allem Sein offen zu sein. So suchen die Romantiker Gott in den Dingen, aber sie suchten nicht das All-Leben, die impersonale Kraft, die in allem wirkt. Sie suchten vielmehr die Spur des lebendiges Gottes, suchten geradezu sein Gesicht und sein tief geheimes und verborgenes Walten. Ja, dies, daß Gott im Sein waltet, gibt dem Sein seine numinose Tiefe. Dieses Erleben verband sich aber unmittelbar mit einem anderen: Dasein ist im ursprünglichsten Sinne *Offenbarung*. Welt ist nicht aus sich, und jedes Ding nicht einfach dieses

reine Ding in und für sich, sondern Welt ist geboren aus Gott, und hat von daher eine besondere Würde und Kostbarkeit. Alles endliche Sein kündet nicht nur von sich selbst, sondern ist Botschaft und Offenbarmachung eines anderen: Gottes. Welt ist aus göttlicher Herkunft und Offenbarung göttlicher Fülle, göttlicher Größe und göttlicher Herrlichkeit. Die Welt ist geadelt von Gott her. Und ihr zugewandt zu sein – als der göttlichen Offenbarung – ist Religion.

Dieses alles, nie eigentlich formuliert, sondern immer in der Schwebe bleibend, aber dem lebendigen Gefühl überaus spürbar – ist in fast allem Welterleben der Romantiker existent. So, wenn Wackenroder schon 1796 (und das ist im Grunde die früheste aller dieser Stimmen) formuliert hat[14]. „Ich kenne zwei wunderbare Sprachen, durch welche der Schöpfer den Menschen vergönnt hat, die himmlischen Dinge in ganzer Macht, soviel es nämlich (um nicht verwegen zu sprechen) sterblichen Geschöpfen möglich ist, zu fassen und zu begreifen. Sie kommen durch andere Wege zu unserem Inneren als durch Hülfe der Worte; sie bewegen auf ... eine wunderbare Weise unser ganzes Wesen und drängen sich in jede Nerve und jeden Blutstropfen, der uns angehört. Die eine dieser wundervollen Sprachen redet nur Gott, die andere reden nur wenige Auserwählte unter den Menschen, die er zu seinen Lieblingen gesalbt hat. Ich meine die Natur und die Kunst." Und dann heißt es sehr typisch: „Seit meiner frühesten Jugend her, da ich den Gott der Menschen zuerst aus den uralten heiligen Büchern unserer Religion kennenlernte, war mir die Natur immer das gründlichste und deutlichste Erklärungsbuch über sein Wesen und seine Eigenschaften. Das Säuseln in den Wipfeln des Waldes und das Rollen des Donners haben mir geheimnisvolle Dinge von ihm erzählt, die ich in Worten nicht aufsetzen kann. Ein schönes Tal von abenteuerlichen Felsen umschlossen, oder ein glatter Fluß, worin gebeugte Bäume sich spiegeln, oder eine heitere grüne Wiese, von dem blauen Himmel beschienen – ach, diese Dinge haben in meinem inneren Gemüte mehr wunderbare Regungen zuwege gebracht, haben meinen Geist von der Allmacht und Allgüte inniger erfüllt, und meine ganze Seele weit mehr gereinigt und erhoben, als es je die Sprache der Worte vermag... Ich finde hier einen großen Anlaß, die Macht und die Güte des Schöpfers zu preisen. Er hat um uns Menschen eine unendliche Menge von Dingen umhergestellt." Sie sind anders als wir, und in Worten ist ihr Sein kaum faßbar. „Und dennoch hat der Schöpfer in das Menschenherz eine solche wunderbare Sympathie zu diesen Dingen gelegt, daß sie demselben auf unbekannten Wegen Gefühle oder Gesinnungen oder wie man es nennen mag, zuführen, welche wir nie durch die abgemessensten Worte erlangen... Die eine der Sprachen, welche der Höchste selber von Ewigkeit zu Ewigkeit fortredet, die ewig lebendige, unendliche Natur, ziehet uns durch die weiten Räume der Lüfte unmittelbar zu der Gottheit hinauf. Die Kunst aber... richtet unseren Blick in unser Innerstes und zeigt uns das Unsichtbare, ich meine, alles, was edel, groß und göttlich ist, in menschlicher Gestalt."

[14] In den „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders".

Das ist eine echte Stimme der Romantik, diese Stimme, die eine ihrer frühesten war; und dieser Ton ist in der Romantik nie ganz verklungen, sondern ist variierend immer wieder lebendig gewesen; das Dasein ist ergriffen immer wieder als göttliche Offenbarung in der Romantik gefeiert worden[15], und es hat etwas ungemein Typisches, wenn Wackenroder dann fortfährt: „Das Dasein ist ein Geheimnis, das nicht zu entschleiern ist und nicht entschleiert werden soll. Denn gerade so berührt es in geheimnisvoller Weise das Herz. Der Verstand soll darum nie versuchen, die Geheimnistiefe der Dinge wegnehmen zu wollen, sondern gerade in ihrer Geheimnistiefe sind die Dinge von einer besonderen Mächtigkeit." Von den Geheimnissen der Dinge sagt darum Wackenroder: „Ich ehre sie in tiefer Ehrfurcht; denn es ist große Gnade von Gott, daß er uns diese großen Zeugen der Wahrheit herabsendet. Ich falte die Hände und bete sie an." Und hier scheint ein Phänomen aufzuspringen, das sehr tief führt. Es scheint, daß die Romantiker nicht einfach aus Tradition und Herkunft, sondern aus Struktur her den Weg ins Theistische gingen.

Wir sagten: Das Daseinserlebnis Schellings ist ursprünglich hell. Dasein wird erfahren als große Harmonie, als das selige Leben der sich gestaltenden Natur. Das Welterleben hat hier eine enthusiastische Form und einen enthusiastischen Klang. Die Helle und Seligkeit dieses Welterlebens gebiert aber von daher eine Tendenz zum Pantheistischen, nämlich zu der Aussage: Dasein ist in sich selber göttlich, ist das Absolute selbst, über das hinausgehen zu wollen sinnlos ist. Hier liegt eine Tendenz, dem Universum Absolutheitsrang zu geben und es als das endgültige Sein zu fassen, evtl. sogar als die präsente Gottheit selbst. Oder aber (und das scheint uns der wahrscheinlichere Weg Schellings gewesen zu sein) man bleibt in der reinen Immanenz.

Demgegenüber scheint das Welterleben der Romantiker anderer Struktur zu sein. Es hat eine wesenhafte Tendenz nicht nur in die Immanenz, sondern auch in die *Transzendenz* und damit ins eigentlich Theistische. Freilich: auch hier wird die Welt primär als eine große lebendige Einheit erfahren. Und doch hat das Ganze eine andere Grundfarbe. Wir haben von Anfang an gesagt, daß die Romantik die Hinwendung zur Tiefe und zum Dunkel

[15] Unmittelbar abhängig davon ist offenbar Fr. Schlegel in seinem „Gespräch über die Poesie", wenn es da heißt: „Unermeßlich und unerschöpflich ist die Welt der Poesie wie der Reichtum der belebenden Natur an Gewächsen, Tieren und Bildungen jeglicher Art, Gestalt und Farbe. Selbst die künstlichen Werke oder natürlichen Erzeugnisse, welche die Form und den Namen von Gedichten tragen, wird nicht leicht auch der umfassendste alle umfassen. Und was sind sie gegen die formlose und bewußtlose Poesie, die sich in der Pflanze regt, im Lichte strahlt, im Kinde lächelt, in der Blüte der Jugend schimmert, in der liebenden Brust der Frau glüht? – Diese aber ist die erste ursprüngliche, ohne die es gewiß keine Poesie der Worte geben würde. Ja, wir alle, die wir Menschen sind, haben immer und ewig keinen anderen Stoff aller Tätigkeit und aller Freude als das Gedicht der Gottheit, dessen Teil und Blüte auch wir sind, – die Erde. Die Musik des unendlichen Spielwerks zu vernehmen, die Schönheit des Gedichtes zu verstehen sind wir fähig, weil auch ein Teil des Dichters, ein Funke seines schaffenden Geistes in uns lebt und tief unter der Asche der selbstgemachten Unvernunft mit heimlicher Gewalt zu glühen niemals aufhört." Zitiert nach O. Walzel, *Deutsche Romantik*, 1908.

scheint, was aber nichts Pessimistisches meint, sondern eine Verbundenheit zu den Mächten der Tiefe hin. Von da aus scheint sich hier ein eigenes Welterleben zu erzeugen, dessen Grundaussage ist: *Dasein ist geheimnisvoll.* Dasein hat eine eigentümliche Tiefe und Abgründigkeit, die dem Verstand nicht faßbar, dem Gefühl aber spürbar ist. Aber diese Abgründigkeit scheint nicht aus einer besonderen Kompliziertheit des Daseins zu kommen, sondern scheint anderer, grundsätzlicher Art. In Erlebnissen des Daseins: im Schweigen der Nacht, in der Stille des Waldes usw. scheint irgendein Anderes, Geheimnisvolles mitzuwirken, spürbar zu werden, das dem Erleben eine eigentümliche Tiefe gibt. Und so auch in Augenblicken des Geschehens. Auch da scheint ein Geheimnisvoll-Anderes am Werk zu sein, das das sonstige Sein überschreitet. Das Dasein und sein Erleben hat eine eigentümlich verweisende Struktur. Es weist auf ein Anderes hin, das machtvoll ist und geheimnisvoll. Und das, was in allem ahnend spürbar ist und doch nicht greifbar, scheint zu der Aussage zu zwingen: es gibt über dem Dasein ein höheres Sein, das geheimnisvoll in allem Sein und Geschehen waltet: Gott. Dasein scheint in einer Tiefe zu gründen, die an Gott grenzt und scheint erst von daher seinen Sinn und seinen Halt zu finden.

Zwischen dem Erleben des Geheimnisvollen, dieser Grundstruktur romantischen Fühlens und der theistischen Position scheint so ein wesenhafter Zusammenhang zu bestehen, der das Romantische immer wieder ins Theistische drängte und sie am Pantheistischen vorbeigehen ließ[16]. Die theistische

[16] Das Phänomen, das wir hier im Auge haben, gründet auf einer These Romano Guardinis, die uns überaus bedeutsam und klärend scheint. Guardini hat in einer Auseinandersetzung mit R. Ottos These vom Erleben des Heiligen und in einer Auseinandersetzung mit Hölderlins Welterleben folgende These aufgestellt: R. Otto glaubte zeigen zu können, daß es ein Erleben des Heiligen gäbe, ein Erlebnis, darin Gott selbst erlebt werden kann in dem Eigentümlichen seines Quale, das letzthin nur bezeichnet werden kann als das Geheimnisvolle, das Andere, das Heilige, das Numinose, und das eine Qualität völlig eigener Art darstellt, darin der Raum und die Dimension, in der Gott steht, fühlbar wird; eine These, darin ihm manche gefolgt sind, u. a. Scholz, Scheler. Daneben gibt es noch ein anderes Phänomen, das z. B. deutlich sichtbar wird bei Hölderlin, das Phänomen des Mythischen. Dasein rückt darin in einen numinosen Raum, darin vom „göttlichen" Äther, der „göttlichen" Erde gesprochen wird. Die Welt selbst hat hier numinose Wirklichkeit und ruft eine Hingabe, die ins Ewige zu reichen scheint und in sich selbst Absolutheitsrang hat, darin die Welt nicht mehr über sich hinausweist, sondern sich selbst als göttlich zu erweisen scheint, ein Erleben, das sich dann faktisch als Pantheismus formuliert. Und hier setzt Guardini ein. Er bestreitet R. Otto gegenüber, das unmittelbare Erleben Gottes und geht in etwa mit Scheler, indem er sagt: „Es gibt ein Erleben des Numinosen, das aber nicht identisch ist mit dem Erleben Gottes selbst. Das Numinose ist vielmehr eine Qualität am endlichen Sein, letzthin nicht rational faßbar, aber dem Erleben deutlich spürbar, ist es so, daß es dem einzelnen Sein eine eigentümliche Tiefe gibt und an ihm – und damit überschreitet Guardini auch Hölderlin – ein *Anderes* aufblitzen läßt. So, wenn man von der Majestät des Gewissens spricht, von der feierlichen Stille des Waldes und der Erhabenheit der Nacht. Hier scheint überall etwas am Sein mitzuschwingen, was in eigentümlicher Weise *am* endlichen Sein aufblitzt und doch auf ein anderes hinweist, auf Gott. Das Numinose am Sein ist gleichsam eine verweisende Qualität, es läßt die göttliche Dimension aufblitzen, das große Andere. Die Erklärung für dieses Phänomen scheint Guardini aber diese zu sein: Dasein ist aus Gott. Aber diesen seinen Ursprung trägt es *als Qualität* an sich, in einem eigentümlichen Mitgegebensein Gottes, das im numinosen Erlebnis spürbar wird. Und hier liegt nach Guardini zugleich

Stimme ist darum immer wieder hier aufgebrochen. Nicht nur bei Wackenroder (der vielleicht unmittelbar von Hamann beeinflußt war)[17], sondern ebenso bei Baader[18], bei Steffens, bei Runge[19], bei den Brentanos bis hin zu Carus – wobei freilich überall Herders starker Einfluß mit im Spiele war. Dieser ganze Theismus war dabei mehr als nur Rückkehr zu alten Sichten. All das, was in der Neuzeit aufgebrochen ist und seit dem „Sturm und Drang" zumal: die tiefe Hinwendung zum Hiesigen und zur Natur als dem Lebendig-Wachsenden und Umfangenden, all das blieb in ihm lebendig. Es wurde – und das macht Größe und Bedeutsamkeit dieses Theismus aus – nicht abgetan, sondern lebendig „aufgehoben". Wenn der Theismus der Überlieferung den Menschen primär als Wanderer zwischen zwei Welten gesehen und den Akzent auf das Jenseitige gelegt, wenn er aus platonischem und aristotelischem Denken heraus das gesamte Sein in einer kühnen Geistmetaphysik als ein Stufensystem entworfen hatte, wonach das Dasein mit der Materie als dem „geistlosesten" Sein beginnt, um mit Gott als dem höchsten Sein zu enden, wenn das Weltbild so hier ganz in der Dimension der Vertikale gebaut war, darin die Natur unterste Stufe ist, der Mensch aber Sein über ihr und unterwegs in den Bereich des Jenseitigen, so hatte

eine Entscheidung. Das numinose Erlebnis kann Weg sein, aber auch Verführung. In dem Maß, wie die mitgegebene Qualität an allem Dasein gespürt wird, führt sie über das Endliche hinaus zu Gott. Aber es gibt zugleich die Möglichkeit, dieses Numinose ganz im Dasein enden zu lassen, und damit wird das endliche Dasein selbst göttlich und letzte göttliche Wirklichkeit. Und das ist die Möglichkeit des Pantheismus. Es scheint mir das Wesentliche der Frühromantiker schon gewesen zu sein (Wackenroder, dann aber auch Novalis), daß sie dieser Verführung nicht verfallen sind, sondern daß sie im Gegensatz zur Aufklärung zwar wieder die numinose Tiefe des Daseins gespürt, aber zugleich dahinter Gott als seinen eigentlichen Ursprung gewußt haben. Dasein ist ihnen wieder in den großen Bezug eingerückt, den sie rational und mit tiefem Recht als Offenbarung Gottes bezeichnet haben (vgl. R. Guardini, *Die Offenbarung*, 1940, S. 7ff.; *Hölderlin* 1939; und *Welt und Person*, 1939).

[17] Vgl. dazu O. Walzel, *Deutsche Romantik*, [4]1918.

[18] Zu Baader vgl. S. 128 dieser Arbeit.

[19] Vgl. in einem Brief vom 9. 3. 1802 (W. Koch, *Briefe deutscher Romantiker*, S. 266): „Wenn der Himmel über mir von unzähligen Sternen wimmelt, der Wind saust durch den weiten Raum, die Woge bricht sich brausend in der weiten Nacht, über dem Walde rötet sich der Äther, und die Sonne erleuchtet die Welt; das Tal dampft, und ich werfe mich im Grase unter funkelnden Tautropfen hin, jedes Blatt und jeder Grashalm wimmelt von Leben, die Erde lebt und regt sich unter mir, alles tönt in einem Akkord zusammen, da jauchzet meine Seele laut auf, es ist kein unten und kein oben mehr, keine Zeit, kein Anfang und kein Ende, ich höre und fühle den lebendigen Odem Gottes, der die Welt hält und trägt, indem alles lebt und wirkt: hier ist das Höchste, was wir ahnen – Gott? Dies tiefste Ahnen unsrer Seele, daß Gott über uns ist ... das ist das gewisseste deutlichste Bewußtsein ... Die Empfindung des Zusammenhangs des ganzen Universums mit uns; dies jauchzende Entzücken ...; dieser einige Akkord ...; die Liebe, die uns hält ...: alle fühlen sich mit in diesem Zusammenhang, alle loben den einigen Gott ...; und so entsteht Religion." Alles Erleben der Welt drängt zu Bildern und Symbolen. Und Pantheistische und Polytheistische Dinge liegen nahe. Aber je „mehr die Menschen sich und ihr Gefühl rein erhalten ..., desto bestimmter werden diese Symbole von Gottes Kräften ... Sie drängen alle die unendlich verschiedenen Naturkräfte in *ein* Wesen zusammen; sie suchen in einem Bild alles zugleich zu konzentrieren und so ein Bild des Unendlichen darzustellen."

der romantische Theismus eine tiefe Gerichtetheit in die *Horizontale*. Hier wußte sich der Mensch nicht primär als Geist – dazu war der Geist als Verstand durch die Aufklärung zu tief diskreditiert –, sondern er wußte sich primär als Glied der „mütterlichen Erde", wußte sich mit allem verwandt, allem verbunden und von allem beeinflußt. Man lebte nicht in der Distanz zu den Dingen, sondern wußte sich als mitseiendes Sein, empfand sich primär als lebendiges Sein, daß dem All-Leben des Kosmos verbunden ist und sich umfangen weiß in der brüderlichen Einheit mit allem Lebendigen. So wurde das Jenseitige nicht geleugnet. Es war bei manchen (Novalis, G. H. Schubert) sogar überaus stark. (Wie auch die Romantik – im Gegensatz zum Idealismus – die Unsterblichkeitsspekulation wieder aufgenommen hat, freilich in einer für sie sehr typischen Form, in der die leibliche Unsterblichkeit eine große Rolle spielte); aber der Akzent lag entscheidend auf dem Hiesigen. Dasein wurde als Offenbarung Gottes erlebt, darin alles Hiesige seine Stimme ist und sein Anruf. Und dieser Offenbarung offen zu sein und sich selbst als Bild des Göttlichen zu formen, das war geradezu die Ethik der Romantik. Es war nicht primär jener christliche Ernst, darin es um Heil und Unheil der Seele geht, sondern das Erleben Gottes in allem Sein war die Mitte ihres Lebens. Es gab so hier eine echte *Weltfrömmigkeit*, der z. B. Fr. Schlegel echten Ausdruck gegeben hat, wenn er – wissend um das Göttlich-Offenbarende aller Dinge – gesagt hat: „Alles ist heilig." Und Novalis: „Unser ganzes Leben ist Gottesdienst." Um solcher Hingegebenheit willen könnte man diesen Theismus geradezu einen *kosmischen* Theismus nennen, denn er hat sehr vom Kosmischen her gelebt[20]. Wenn man will, so war das

[20] Der Theismus ist offenbar kein einfaches Gebilde, sondern er hat die Möglichkeit zu mancherlei Formen. Und dies, daß er einen persönlichen Gott anerkennt, entscheidet noch nicht über seine letzte Form. Eine Morphologie des Theismus schiene mir vielmehr ein dringendes Anliegen, und der Theismus der Romantik bedürfte darin einer eingehenden Untersuchung. Hinter dem „Pantheismus" der Romantik scheint sich nämlich ein bedeutsames Problem des Theismus zu verbergen. Es will so scheinen, als wenn ein großer Teil des überlieferten Theismus als Geist-Theismus bezeichnet werden muß, daraus entspringend, daß von Plato her der Geist in die Mitte gerückt und Gott als Geist gefaßt worden ist, um von da aus den Rang alles Seienden festzulegen, je nachdem, ob es dem Geist nah oder fern steht. Zu solchem Theismus gehört notwendig die Richtung in die Vertikale hinein. Es bezeichnet offenbar einen entscheidenden Umschlag, wenn Gott demgegenüber primär als Leben erfahren wird. Dann gewinnen alle Dinge, auch die außerhalb des Menschen, einen anderen Rang. Geist-Theismus und kosmischer Theismus werden so zu Grundmöglichkeiten theistischer Seinsstruktur. Aber es gibt der Strukturen noch mehr, z. B. den neuplatonischen Theismus, wonach Welt sich mindernder Ausfluß der Gottheit ist, und den explikativen Theismus, der die Welt als große Auffaltung der göttlichen Fülle faßt (Schelling!) – Dinge, über die an anderer Stelle gesprochen werden soll (siehe das Schlußkapitel dieser Arbeit S. 427 ff).
Die Anerkennung der Romantik als wesenhaft theistisch bricht sich heute immer mehr Bahn. Vgl. E. L. Schellenberg: „Es ist ... nicht richtig und verrät flüchtigste Übersicht, wenn man dieser Geistesverfassung den geläufigen Namen des Pantheismus anhaften möchte – als Vorwurf natürlich ... Tatsächlich wird mit dem Worte Pantheismus ein schmerzliches Unwesen getrieben ... Daß Gott mit der Welt identisch sei, haben die Romantiker eigentlich niemals behauptet. Sie meinten nicht: deus sive natura, sondern: deus et natura. Gott ist transcendent; aber er webt in der Welt ... Wilhelm Schlegel hat Recht: ‚Das Unendliche spiegelt sich im Endlichen, es umgibt uns überall, wir können ihm niemals entgehen, wir leben und weben und sind im Unendlichen' ... Durch die

das pantheistische Element in ihm, dies, wie er in *allem* die Spur Gottes gesehen und gesucht hat. So hat sich ja Novalis zum Pan-Theismus bekannt, aus dem tiefen Bewußtsein heraus, daß „alles Organ der Gottheit ⟨und⟩ ... Mittler sein" könne.

Es soll damit nicht gesagt werden, daß diese Sicht immer den schmalen Grat gewahrt hat, der sie vom wirklichen Pantheismus trennt. Aber im wesentlichen muß doch gesagt werden, daß die Romantik im Theistischen gründete und nicht im Pantheistischen, und daß es hier einen weiten

Natur hindurch – zu Gott hinan! das war die Losung der Romantiker ... Ein ... Wort Brentanos ... bekennt: ‚Fromm ist, der das Schöne und Reine sucht und emsig betet, wenn er vor der Natur und schönen Werken steht, und andächtig ist der, welcher über seinem Denken nicht ein trennendes Ende fühlt, sondern einen leisen Übergang in die unendliche Liebe'." (SCHELLENBERG, *Das Buch der deutschen Romantik*. ²1943, S. 31/32). Es ging hier um mehr als um ästhetische Spielerei. Es ging um eine genuine Weise, Welt als Wort und Manifestation Gottes zu erfahren und ernst zu nehmen. Vgl. dazu ADOLF KÖPPERLE, *Die Romantik als religiöse Bewegung*, in: Romantik, ein Zyklus Tübinger Vorlesungen, herausg. v. Th. Steinbüchel, S. 76–78). „Für jede Religion und für jede Konfession ist es von entscheidender Bedeutung, wie sie in ihrer Frömmigkeitshaltung zum Reich der Natur steht. Die Natur ist eine so mächtige und starke Größe, darum kommt ungeheuer viel darauf an, ob die Natur andächtig und glaubensvoll in die Gottesbeziehung mit aufgenommen wird, oder ob sie ... außerhalb der Gotteswirklichkeit existieren muß. Die Aufklärungsfrömmigkeit rühmte an der Natur wohl ihre wunderbare Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, ihre gottgewollte Ordnung und Harmonie, aber sie sah in Gott doch ... überwiegend den deus faber, ... der an den homo faber die Aufgabe weitergegeben hat, die Natur zu verwalten und zu regieren." Das führte zu manchem Fortschritt technischer Art, aber es änderte sich darin verhängnisvoll das Verhältnis des Menschen zur Natur. Es ging „die liebende, brüderliche Verbundenheit ... zu den Dingen, zu dem All-Leben immer mehr verloren, und es triumphiert die kluge, berechnende zweckhafte Nutzanwendung". Der Mensch verlor die Ehrfurcht vor den Dingen, und der Nihilismus der Gegenwart hat hier seine entscheidende Ursache. „Gegen diesen Mißbrauch der Natur, der sich seit dem 18. Jahrhundert immer stärker durchzusetzen beginnt, hat die Romantik damals ihre ganzen Liebes- und Andachtskräfte eingesetzt, und wir können es ihr nicht genug danken ... Wer in der Haltung des Ketzerrichters die romantische Naturandacht schnell fertig auf die Formen der pantheistischen Frömmigkeit bringt und sie ... mit trefflichen theologischen Argumenten erledigt, der hat überhaupt noch nicht verstanden, was das Herzanliegen der Romantik im Blick auf die Natur war. Der Romantik ging es nicht darum, im spinozistischen Sinn den Charakter der Schöpfung als geschöpfliche Größe auszulöschen und sie in überschwenglichem Identitätsverlangen als Gott-Natur zu verherrlichen. Der Romantik lag vielmehr das eine am Herzen, die Schöpfung zu schützen vor der grausamen ‚zupackenden Überheblichkeit' des rationalen Geistes". Und um sie zurückzugewinnen im Miteinander brüderlich-liebender Verbundenheit als Geheimnis Gottes.

Zu Novalis vgl. KARL OBENAUER, *Hölderlin–Novalis*, 1925, der die Rückwendung von Novalis in den Theismus sehr betont (vgl. S. 190ff.) und ihn in die Reihe „der echten großen Christen" stellt. Aber auch die Forschung über Fr. Schlegel nimmt seine frühe Religiosität heute ernster. Vgl. auch: KÄTE FRIEDEMANN, *Die Religion der Romantiker* (Philos. Jahrb. der Görresgesell., Jahrg. 1925, S. 38). Die Romantiker seien nur insoweit Pantheisten gewesen, „wie der Pantheismus auch im Christentum Platz findet". Ähnlich ERWIN KIRCHER, *Philosophie der Romantik*, 1906: „Gerade in der letzten Ausbildung der romantischen Gottesvorstellung, durch die sie fähig wurde, auch dem christlichen Glauben gerecht zu werden ... kommt das spezifische, romantische Denken zu einem gewissen Abschluß ... der Blick richtet sich auf die Persönlichkeit Gottes ... aller Pantheismus ist verschwunden ..." (286).

Und so auch M. HONECKER, *Die Wesenszüge der deutschen Romantik in philosophischer Sicht* (Philos. Jahrbuch, Bd. 49, 1936). ERNA KALLMANN, *Der religiöse Gehalt der Romantik*,

Strom theistischer Gläubigkeit gegeben hat, die tief das geistige Geschehen nach 1800 bestimmt hat. Die These von Dasein als Offenbarung Gottes, immer schon lebendig, ist hier in die Mitte gerückt wie selten zuvor. Und Gott wurde darin gefeiert als der, der das *Leben* ist, Sein in unerschöpflichem Reichtum, aus dessen Schoß das Dasein der Welt in allen seinen Farben und Reichtümern entsprungen ist, eine Welt voller Tiefe und reich an Geheimnissen.

1927. Vgl. die Formulierung von C. G. CARUS: Alle Verehrung der Dinge kann leicht dazu führen, daß „hier das, was nur ein Göttliches – ein einzelner Strahl des einen von uns nur geahnten absoluten Gottes – war, oft als Selbstgottheit genommen wurde, und gerade hier hat sich ... die Quelle des ... Irrtums des Pantheismus eröffnet. Dieser Pantheismus, die Meinung, daß vieles Einzelne schon eine absolute Gottheit sein könnte, steht in vollkommenem Gegensatz zu dem, was man vielleicht am besten *Entheismus*, d. h. Erkenntnis des Göttlichen in Allem, zu nennen berechtigt wäre, und so klar es sein muß, daß dieser Entheismus die eigentliche, alleinige, gesunde Anschauung der Welt bezeichnet, so gewiß ist es, daß ein vollkommener Pantheismus ... absurd ist." (*Psyche*, Ausg. Klages, 1926, S. 11). Den Theismus der Romantik betonen aber auch heute R. Benz, H. A. Korff (Bd. 3, S. 329). Wenig ergiebig ist FR. KAMRADT, *Die psychologischen Wurzeln der frühromantischen Frömmigkeit*, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Bd. 25, 1915. Es gilt, wenn die Romantik recht verstanden werden soll, sich immer klarzumachen, daß *theistisches* Denken hier von Anfang an gewaltet hat. Völlig klar bei Wackenroder, Baader, Runge, A. v. Arnim. Novalis fand bald zurück. Andere haben Krisen durchmachen müssen, ehe sie zurückfanden, was z. B. bei Steffens, der aus sehr starker christlicher Tradition kam, gut zu zeigen wäre. Aber man nimmt heute auch die Religiosität Fr. Schlegels ernster (vgl. E. WACHSMUTH, *Novalis, Briefe und Werke*, 1943). Seine Äußerungen in den „Fragmenten" waren mehr als ästhetische Spielerei. Aber sie standen ohne Zweifel dem Phantheistischen nahe. Aber nicht die Anfänge sind hier wichtig (der anfängliche Görres war sicher kein Christ), sondern *wohin* alle *fanden*. Wenn man die Wende ins Christliche freilich nur als Flucht faßt (was bei Fr. Schlegel freilich naheliegt), gerät alles ins Falsche. Derselbe Fr. Schlegel, der 1800 noch eine neue Mythologie begründen will, sagt 1805: „Jede mögliche neue Religion ist im Christentum schon a priori mit umfaßt; daher ist es eine Torheit, eine neue Religion stiften zu wollen. – Die subjektive ⟨formlose⟩ Religion des Gefühls ist irreligiös ... individuell und egoistisch, läßt sich daher leicht widerlegen" (*Fr. Schlegels Philos. Vorlesungen aus den Jahren 1804/06*, Bd. 2, S. 434). Es wäre aber nicht ganz schwer, zu zeigen, daß der späte Schlegel keineswegs alle Träume seiner Jugend verbrannt hat. Seine späte „Philosophie des Lebens" (gehalten in Wien 1827) zeigt das sehr klar. Hier ist ein Stück des einstigen Programms geblieben (vgl. 1798): „Ich denke eine neue Religion zu stiften oder vielmehr verkündigen zu helfen ... Meine Religion ist nicht von der Art, daß sie Philosophie und Poesie verschlucken wollte" (KOCH, *Romantikerbriefe*, S. 110). Das große Erlebnis dieser Romantiker war eben, daß das Christliche (bzw. Katholische) dafür Raum hat. Solches Finden gehört genau so zum Romantischen wie die Sehnsucht und ist nicht einfach Abfall und Verrat des Romantischen. Selbst A. W. Schlegel konnte 1809 sagen, Christus habe zwar gesagt, sein Reich sei nicht von dieser Welt, aber er glaube, man träte der Vorsehung zu nahe, wenn man glaube, „sie könne und wolle sich nicht auch in dieser ... Erdenwelt offenbaren. So viele Aussprüche der Schrift, besonders der Psalmen und Propheten", bestärkten ihn darin (a. a. O., S. 220) – eine Aussage von tiefer Richtigkeit. Und auch Tieck (der wie A. W. Schlegel nie ganz ins Christliche zurückfand) schrieb 1803 an Fr. Schlegel: „Nur glaube ich, gibt es zum Verständnis für das Herz nur einen Mittelpunkt, welchen Du bis jetzt ⟨!⟩ nicht anerkennen willst, und dieses sind die Offenbarungen des Christentums. Ich weiß, daß dieses ein Punkt ist, über welchen wir uns bisher nie verstanden haben, oder vielmehr habe ich es immer ... vermieden, mit Dir darüber zu sprechen, auch wohl deswegen, weil es ehmals nicht so die Summe meiner Überzeugungen und der völlige Inhalt meines Glaubens war, wie jetzo ... Ohne diesen Glauben ... lockt mich alles ... nur in einen ungeheuren Abgrund von Wahnsinn" (a. a. O. 183). Und da wären

Aber der Aufbruch der Romantik und ihre Renaissance des Theistischen blieb nicht in solcher Unbezüglichkeit, sondern er wurde zur großen Rückwende *ins Christliche*, darin die Antike als Vorbildgestalt versank und das Germanische mitsamt dem Mittelalterlich-Christlichen zum Faszinosum wurde. H. A. Korff hat dazu mit Recht gesagt: für die Klassik blieb das Christentum „eine überwundene Form ..., für die Romantik aber wurde es die Urform ..., die eine ungeahnte Fülle von Schönheiten und Wundern und Offenbarungen barg. Die Romantik rezipierte wieder das Christentum,

Stimmen von den Brüdern Grimm zu nennen, die Klarheit ihrer christlichen Haltung. Im ganzen zeichnet Fr. Schlegel in spätem Rückblick (1823, *Signatur des Zeitalters*) richtig, wenn er rückblickend sagt, die deutsche Philosophie sei in letzter Zeit der Rückweg aus Unglauben zum Glauben gewesen. Es war „gleich von Anfang an ein Suchen nach dem Festen und Gewissen, und nach dem göttlichen Glauben ... Wie unvollkommen auch dieses erste wissenschaftliche Streben und Suchen nach dem Glauben gewesen, wie oft auch dabei ein ... Rückfall ... eingetreten sein mag; so ward doch der Weg zur Rückkehr bald ... gefunden, und selbst da, wo dies noch nicht ganz vollständig gelungen ist, muß man wenigstens den hohen Ernst der wissenschaftlichen Gesinnung ehren, und die würdevolle Charakterkraft, die sich in diesem großen Kampf in Wahrheit kundgab ... Und schon von dieser Seite bildet diese ... Entwicklung der ... Philosophie eine der erfreulichsten Erscheinungen in einem Zeitalter, welches an ... Elendigkeit ... reichhaltig gewesen ist. Freilich kann alles dieses Rühmliche nur von einer ... Minorität gelten", und Fr. Schlegel spricht dann davon, wie von den hervorragendsten Individuen „ein jeder auf seine Weise und auf individuellen Wegen, aus jenem schweren Kampf der Wissenschaft sich eine Bahn der Rückkehr brachen und fanden, zur Erkenntnis und Anerkenntnis des lebendigen Gottes in seiner Offenbarung. Das Zeitalter im ganzen ist ... mächtig zur Religion zurückgelenkt worden; aber hier in der deutschen Wissenschaft sehen wir zugleich auch den ganzen Gedankengang jener großen Rückkehr ... dargelegt." Der Ausgang sei für sie fast alle die Natur gewesen. Natur war ihnen das große Erlebnis. Aber er ist sicher – und dieser Weg habe sich auch erwiesen –, daß, wenn die Natur „lebendig und mehr als dynamisch erfaßt wird", der Weg „früher oder später zu Gott und zur glaubensvollen Anerkenntnis der göttlichen Geheimnisse führt und führen muß". (Vgl. auch F. Boesmiller, *Fr. Schlegel in Beziehung zur Philosophie seiner Zeit, zur Mystik und zur katholischen Lehre*, Diss. 1929. Problematischer ist Benno v. Wiese, *Fr. Schlegel*, 1927.)
Es gilt im übrigen zu begreifen, wie problematisch jede Gesamtaussage über die Frühromantik und ihr Wesen ist. Es kann ja nicht übersehen werden, daß die beiden reinsten Stimmen dieses Kreises (Novalis und Wackenroder) früh verstummt sind. Eigentlich kennen wir nur den Weg der beiden „unromantischsten" dieses Kreises, den Weg der beiden Schlegel. Ihrer frühen „Religiosität" fehlt von Anfang an ein ganz Entscheidendes, das den übrigen so sehr Weg ins Theistische war: das ergriffen-verehrende Verhältnis zur Natur. Ihr Weg ins Theistische (und Christliche – der sich aber bei A. W. Schlegel später wieder verlor), kam aus ethischen, kulturphilosophischen u. a. Problemen. Immerhin kann ja nicht bestritten werden, daß Fr. Schlegel schon früh die Rückwende vollzog – die Anfänge lagen schon um 1804. Josef Körners Herausgabe von über 500 Briefen des Schlegelkreises aus den Jahren 1804–1812 etwa (vgl. Krisenjahre der Frühromantik, 2 Bde., 1937) hat uns wieder den ganzen Raum geöffnet. In einem rückblickenden Brief an den Bruder, in dem Fr. Schlegel seine damalige Weltsicht erörtert, hat Fr. Sch. festgestellt: „Den Spinosismus ... als ausschließendes System habe ich nie anerkannt; dieses kannst Du schon daraus abnehmen, daß ich neben Spinosa jederzeit Plato's Philosophie gleich sehr gerühmt habe, welche doch als System so ganz unvereinbar sind ...; die rechte Philosophie selbst habe ich niemals in dem einen noch in dem anderen finden können." „Ich habe den Spinosa fast mehr für Poesie gerühmt als für Philosophie." Aber er bestreitet auch, daß Novalis Spinoza-Anhänger je gewesen sei. „Es gibt keine Philosophie, die dem buchstäblichen Spinosismus mehr entgegen wäre, als der Idealismus des Novalis, der dem meinigen in vielem gleicht." „Der Spinosismus als System ... zerstört die edelsten Kräfte" (a.a.O., I, 322). Und A. W. Schlegel war sich

von dem sich die erste Generation der Goethezeit in ihrem Bewußtsein geschieden hatte. Die innere Erneuerung des christlichen Bewußtseins, das ist an diesem Punkte *die entscheidende Wendung der deutschen Geistesgeschichte*".[21]
Das Christliche, durch die Aufklärung tief diskreditiert, von der „Klassik" bzw. dem Idealismus um ihrer Liebe zu Hellas willen abgelehnt, wurde wieder zur geistigen Macht. Nach dem „Zurück zur Natur" des „Sturm und Drang" und dem „Zurück zur Antike" des Idealismus nun das „Zurück ins Christliche", aus dem geradezu eine neue Blüte des Christlichen gekommen ist.
Solcher Weg ins Christliche war für manche weit (Görres fand ihn erst endgültig nach 1820, Fr. Schlegel um 1808); aber er gehört zur inneren Geschichte der Romantik und ist eines ihrer Grundsigna, aber auch zugleich dies, daß einige ihn von Anfang an gingen ohne eine eigentliche Wende zu erleben. *Ihre* romantische Sicht kam vielmehr aus christlicher Tradition (Wackenroder und Baader z. B. haben nie eigentlich eine Konversion[22] mitgemacht. Novalis fand bald zurück, nicht anders Runge, A. v. Arnim).
Es gab in dieser Wende sicher viel Romantisches. Es spielte darin die Sehnsucht einer entwurzelten Generation nach neuer Gläubigkeit und Frömmigkeit, und das Ästhetische war gerade in den Anfängen vordergründig. Ja, tieferhin muß gesagt werden, daß die Hinwendung zum Christlichen zunächst keine zum Christlichen schlechthin war. Sie war zunächst vielmehr die Hinwendung zu einem Christlichen bestimmter Art: die zum christlichen Mittelalter (die oft eine solche zum Katholischen geworden ist). Aber es ging von Anfang an um mehr als um ästhetische Spielerei. Es ging zumindest um das Ästhetische in seiner ganzen metaphysischen Tiefe: man

1809 (in einem Brief an Schelling) sehr klar darüber, daß die Romantik einen Weg ins Christliche gegangen ist, von dem er sich damals nicht ausschloß: „Keinem Beobachter der Ausbildung des neueren Idealismus in Deutschland kann es wohl entgehn, daß er aus dem Aphelium, worin er sich bei der ersten Erscheinung befand, bis ins Perihelium der religiösen Vorstellungsarten fortgerückt ist. Nehmen Sie nur einmal Fichte ‹er meint dessen „Anweisung zum seligen Leben" u.a.› „Ich für meine Person bekenne gern, daß ich dem Zeitalter auch meinen Tribut abgetragen habe und von verderblichen Irrtümern zu ganz anderen ... Überzeugungen zurückgekommen bin. Wenn man sich jetzo sowohl im Gehalt der philosophischen Lehre als in deren Ausdruck ‹er meint Fichte und den Schelling von 1809!› der hl. Schrift so sehr annähert, so däucht mich, sollte man ihr auch seinen Dank für die empfangene Erleuchtung nicht vorenthalten" (a.a.O., II, 68). Und H. Steffens 1814 an Tieck: „So gewiß, wie es ist, daß die Zeit, in welcher Goethe und Fichte und Schelling und die Schlegel, Du, Novalis, Ritter und ich, uns alle vereinigt träumten, reich an Keimen mancherlei Art war, so lag dennoch etwas Ruchloses im Ganzen. Ein geistiger Babelsturm sollte errichtet werden ..." (zitiert nach Körner I, XII).

[21] Vgl. A. H. Korff, *Geist der Goethezeit*, Bd. 3, S. 332.

[22] Die Konversion gehört ja geradezu zum Wesen der Romantik. Wenn man sie nur zu oft fast allein als Wende vom Evangelischen zum Katholischen gesehen hat (so bei Fr. Schlegel, D. Veit, Adam Müller, Zacharias Werner, Luise Hensel), um sie so als Flucht in das Objektive oder in das Ästhetische fassen zu können, so gilt es zu sehen, daß es daneben viel bedeutsamer die Konversion als Rückkehr zur überkommenen Gläubigkeit gibt, sei es zur katholischen *oder* zur evangelischen (im katholischen Bereich: Görres, Brentano; im evangelischen Bereich: Steffens, A. v. Arnim, Runge u. a.). Vgl. dazu M. Honecker, *Die Wesenszüge der deutschen Romantik*.

fand es in der leidenschaftlichen Suche nach einer Religiosität, die ihrer Sehnsucht entsprach, die dem Kosmischen noch verbunden war und dem Zauberhaften der Dinge. Und wenn Goethe und der Idealismus sich von da aus zur Antike wandten, so war es das Entscheidende im romantischen Raum, daß die Sehnsucht nach einer vorbildlichen Zeit, nach einer Zeit der „Helle" den Weg fand ins *Christliche*. Das christliche Mittelalter (nicht die Christlichkeit etwa eines Pascal, und auch die spätere eines Kierkegaard hätte hier kein Faszinosum entfalten können) erstand plötzlich vor den Augen als dieses „goldene Zeitalter". Das Herz, das nach rechtem Raum suchte, in dem Sehnsucht und Gefühl Erfüllung fände, fand staunend diesen Raum in vergangener Christlichkeit. Das Mittelalter erschien nun als jene große Zeit, wo das Leben noch tief dem göttlichen Geheimnis verbunden war und machtvoll vom Religiösen durchtränkt. In der Liturgie, in ihren Zeremonien, in Bräuchen und Sitten schien Kosmisches und Religiöses vereint. Hier gab es noch das Wunder und den verehrenden Sinn, und Legenden und Märchen wußten noch um die Gegenwärtigkeit des Wunders. Überall war das Heilige noch existent (an den Wallfahrtsorten) und die Gläubigkeit dem Göttlichen gegenüber. Und so vollzog sich die Wende von Hellas zum christlichen Mittelalter, ja, sie hat geradezu die Romantik geboren. Wackenroder und Tieck erschauten staunend 1793 diese Welt, und Wackenroder gab in seinen „Herzensergießungen" die erste Kunde, dem Tieck bald folgte (vor allem im „Sternbald"), worin beide den einstigen Bund von Religion und Kunst feierten. Aber wie sehr die Dinge bald ins Tiefere trieben, wurde vor allen Dingen offenbar durch das Manifest von Novalis (1799) „Die Christenheit oder Europa", das bezeichnend anhebt: „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo *eine* Christenheit diesen ... Weltteil bewohnte; *ein* großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reiches." Und wo es in einem heftigen Ausfall gegen die Aufklärung hieß, das Leben habe seine Heiligkeit verloren, die Natur ihren Zauber und ihre Wunder, die Spur des Heiligen sei vertilgt, die Welt des bunten Schmucks entkleidet, der Glaube an die Regierung Gottes auf Erden habe sich verloren, der Glaube an die Menschheit, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, und es gälte: „nur die Religion kann Europa wieder aufwecken ... und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden ... installieren"[23].

[23] Dieses Manifest zeigt klar, daß es nicht nur um das Ästhetische ging, um einen neuen Bund von Religion und Kunst (was für Wackenroders „Herzensergießungen" in etwa noch gelten kann). Bei Novalis ging es um das Ganze eines „goldenen Zeitalters" mit all dem Vielfältigen (Künstlerischen, Ethischen, Ästhetischen, Religiösen), was immer darin ersehnt worden ist – ein Phänomen, das immer von christlicher Bedeutsamkeit ist, scheint es doch wie ein Spüren der gefallenen Schöpfung und wie die Sehnsucht zur Rückkehr in das Ursprüngliche, von Gott gewollte Sein. H. A. Korff hat bedeutungsvoll darauf hingewiesen, wie sehr gerade die Zeit nach dem „Sturm und Drang" von einer ungemeinen Unruhe und Suche nach einer heilen Zeit erfüllt war – und wie sehr das suchende Verlangen nach immer neuen Parolen griff, nach dem Zurück zur Natur, Zurück zu Hellas, Zurück zum Mittelalter, worin es jedesmal um eine Idealisierung von Vergangenem ging (347), um zu sagen: „Die drei großen ‚Erlösungen' der Goethezeit

Wie wirksam solche Dinge in den folgenden Jahrzehnten geworden sind, braucht nicht gesagt zu werden. In dieser Wende war ohne Zweifel viel Spielerei, man könnte von einem religiösen Unernst sprechen, von einer Mythisierung des Mittelalters, von einem jener Träume, die das Vergangene zu Unrecht verherrlichen, und von jenem geschichtlichen Unernst, der glaubt, Geschehenes (Aufklärung) sei widerrufbar. Aber es gilt gleichwohl, diesen Vorgang ernst zu nehmen und ihn in seiner ganzen Bedeutung zu sehen. Denn er ist ein Grundphänomen der geschichtlichen Existenz des Menschen. Die Rückwendung zum Vergangenen, geboren aus der Sehnsucht nach einer Erlösung aus dem Gegenwärtigen und nach einem Vorbild für das Zukünftige, ist ein *immerwährender* Vorgang der Geschichte. Immer aber wird die Frage wesentlich sein, *welches* Vergangene Vorbild wird, aus welcher Wahl Heil und Zerstörung kommen kann. Diese geschichtliche Entscheidung ist oft gegen das Christliche gefallen, sei es in der Hinwendung zur nichtchristlichen Antike (in der Renaissance, in der Klassik) oder in der Hinwendung zu einem vorchristlichen Germanentum, eine Hinwendung, die fast immer dem Versuch gleichgekommen ist, die Kontinuität der Geschichte des Abendlandes zu zerstören. Es war das Bedeutungsvolle der romantischen Bewegung, daß hier eine Phase des *christlichen* Daseins Vorbild wurde und des deutschen zugleich – ein Faktum, das sich tief ins Politische ausgewirkt hat, dessen Linien freilich um 1800 kaum sichtbar waren. Aber in dem Maß, als Deutschland Napoleon erlag, und die

Natur, Griechenland und christliches Mittelalter: alle entspringen sie als Notwendigkeiten aus den wechselnden Nöten des goethezeitlichen Menschentums" (525). Die umfassendste Deutung der romantischen Wende zum Christlich-Mittelalterlichen scheint mir bei R. Benz (*Die deutsche Romantik, Geschichte einer geistigen Bewegung*, [4]1940) gegeben, und darin scheint mir die Romantik in einer Tiefe begriffen wie selten sonst. Er sieht die Romantik von der Prävalenz her, die in ihr das Katholische unverkennbar gehabt hat, und sieht das Problematische des Protestantismus darin, daß hier die Kunst weitgehendst (nur als Musik nicht) aus dem Raum des Religiösen ausgestoßen wurde. Das große Erlebnis von Wackenroder und Tieck war demgegenüber das Erlebnis des katholischen Südens und damit das Erlebnis einer Religiosität, die sich noch zur Ganzheit der Künste bekannte und sie aufnahm in den heiligen Bereich. Romantik ist danach die tiefe Sehnsucht nach einem neuen Bündnis von Religion und Kunst, nach der Einbeziehung aller Dinge in den heiligen Raum – eine sehr bedeutungsvolle Sicht. Es darf aber nicht vergessen werden, daß die Romantik auch dem genuin Christlichen offen war und das Christliche von der Erlösung her gesehen hat. So Novalis. Und H. A. Korff hat auf ein wichtiges Phänomen hingewiesen, das vor allem bei Tieck aufsprang: indem Tieck die Mächte des Dämonischen, des Grausigen, die Mächte des Abgrundes aufzeigte, verband sich damit von selbst ein Verlangen nach den Mächten der Erlösung. „Aus dem Kultus des Dämonisch-Schauerlichen entspringt mit Notwendigkeit der Kultus des Christlichen. Um die Dämonen zu bekämpfen", bedurfte man der „himmlischen Mächte". „Das zum erstenmal dichterisch vor Augen geführt zu haben, ist die... nicht geringe geistesgeschichtliche Bedeutung" schon seiner frühen Geschichte vom getreuen Eckard und dem Tannhäuser (S. 447). Es gilt darum zu sehen, wie hochkomplex die Romantik gewesen ist und das Leitende ihrer Christlichkeit. Es scheint mir billig, die Christlichkeit der Romantik bestreiten und die Unmöglichkeit ihrer Christlichkeit (wegen ihres „Subjektivismus") beweisen zu wollen. Die Bedeutsamkeit, die die ganze Romantik für die Wiedererweckung des Religiösen und des Christlichen gehabt hat, widerlegt solche Sicht von selbst. (Vgl. Alfred v. Martin, *Das Wesen der romantischen Religiosität*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft, II, 1924).

alten politischen Formen zerfielen, wurde die Frage dringlicher, wie eine Neugeburt der deutschen Nation möglich werden könne. Die Antwort, die man gab, war bei fast allen die gleiche: man war der tiefen Überzeugung, daß sie nur möglich sei in einer Erneuerung des Christlichen. Ja, es sprang die von den meisten angenommene Deutung auf, daß eine Überwindung Frankreichs durch den deutschen Geist nur dann möglich sei, wenn sich Deutschland von den (nun als französisch ausgegebenen) Mächten der Aufklärung lossage und sich neu zum Christlichen seiner eigenen Geschichte wende. So erhielt das Christliche aus der politischen und geistesgeschichtlich gedeuteten Situation heraus einen Akzent, der die romantische Rückwendung zum Christlichen sehr befestigt hat.

4

Soll aber die Christlichkeit vieler Romantiker ganz begriffen werden, so gilt es, den Blick noch auf ein drittes Phänomen zu richten, das ebenso schon in der Frühromantik aufsprang, aber auch erst in der Hochromantik seine letzte Form erhielt, das aber den ganzen romantischen Weg noch einmal sehr erschließt.

Wenn wir die Romantik als eine Wende zu den Mächten der Tiefe gefaßt haben, darin sie fortschreitend den gefährlichen Gang zu den Müttern gegangen ist, wenn wir sie aber zugleich als eine große Wiedergeburt des Religiösen begriffen haben, so erwies sich schon einmal, wie aus dem Zusammen dieser beiden ein sehr Charakteristisches geworden ist: das tiefe Offensein der Romantik für die Abgründe uralter, religiöser Mythen. Der Mythos erschien hier als vorbildliches religiöses Phänomen, und gefährliche und problematische Dinge entfalteten darin eine ungemeine Anziehungskraft. Es gilt aber zu sehen, daß die Begegnung solcher Vorliebe für das Dunkle und Abgründige mit dem Theistischen und Christlichen auch eine eigentümliche Christlichkeit vieler Romantiker zeitigte: der Theismus und die Christlichkeit, die hier erstand, erhielt eine entschieden *theosophische* Färbung, ja, wurde zu einer Erneuerung alter christlicher Theosophie und Gnosis. Tief fragwürdig in ihrem Wesen, voll von vagen Spekulationen und gefährlichen Tendenzen, wurde die Theosophie gleichwohl für viele Spätromantiker eine wesentliche Brücke ins Christliche, wurde zu einem Raum, in dem romantische Sehnsucht Erfüllung fand; ja, es muß gesagt werden: hierdurch erst fand das romantische Denken den Weg ins Genuin-Christliche, indem sie von da aus das Christliche nicht nur als kulturphilosophisches Vorbild begriff, sondern als Raum, darin es um Fall und Erlösung geht.

Alte, abseitige Ströme des Denkens brachen hier wieder – fast wie im Deutschland des Renaissance – in die Mitte: gnostische Strömungen, Traditionen der Kabbala, aber auch das Denken der von dort inspirierten Naturphilosophie, Paracelsus, Böhme, Weigel, Bengel, St. Martin, Swedenborg, mittelalterliche Mystik, Hemsterhuis – das alles wurde wieder lebendig und voll Einfluß, – ein Strom, der das abendländische Denken immer begleitet hat.

Wenn das menschliche Denken sich im Weg der Jahrhunderte immer entschlossener auf den Weg der Wissenschaft gemacht hat, um in nüchterner Arbeit zu Ergebnissen zu kommen und die Gesetzlichkeit des Daseins zu enthüllen, so ist dieses Beginnen immer begleitet gewesen von jenen anderen Tendenzen, wo man aus Ahnung und Gespür glaubte des Daseins mächtig zu werden. Immer wurde Geheimwissen verborgen weitergetragen, Überkommenes aus uralten Bräuchen und zwielichtigen Erfahrungen; und wenn das Religiöse in klaren Bekenntnissen den Weg zu weisen versuchte zu Heil und Erlösung, so gab es schon von früh an die dunklen dualistischen Ströme der Gnosis, die das Schicksal des Geistigen im Sturz in das Materielle zu deuten und Weg zu zeigen versuchte aus solcher Gefangenschaft. Natur und Geist, diese so verschiedenen Mächte und Bereiche, wurden darin in ihrem Gegeneinander und Miteinander bedacht, und alte Traditionen aus jenen Zeiten, da Natur noch erfüllt galt mit dämonischen und himmlischen Kräften, sprachen von Tiefe und Abgrund des Seins. Magie verhieß Macht und Weg in die Erlösung.

Das Christliche hat diese Mächte von Anfang an verworfen, aber all diese Gnosis starb dennoch nicht. Immer wieder versuchte sie, ins Christliche einzudringen, um ihm erst seine eigentliche Tiefe geben zu wollen. Es war das gefährliche Erbe aus untergehender Antike, das, neuplatonisch verbrämt, immer wieder seinen Zauber entfaltete. Aber auch Volksbrauch und Sitte hielt solche Dinge fest und ließ sie nicht untergehen. Es gilt aber zu sehen, daß solche Strömungen sich an einer ganz bestimmten Stelle des Christlichen ansiedelten und hier ins Zentrale drängten.

Das Christliche hat immer in den Lehren vom Paradies, vom Sündenfall und der Erlösung seine Mitte gehabt. Das sich darin vollziehende Geschehen wurde dabei aber primär als ein ethisch-religiöses Geschehen im Menschen gefaßt; aber seine kosmische Bedeutung wurde nicht geleugnet. Im Sündenfall ist – nach alter christlicher Lehre - nicht nur der Mensch gefallen und geändert worden, sondern die ganze Erde. Das Alte Testament sprach in seinem Anfang davon und gab das Bild einer zunächst herrlichen Schöpfung, die aber dann versunken war, um an ihre Stelle eine Erde der Arbeit und der Dornen und Disteln treten zu lassen. So schien im Fall des Menschen das Sein selbst bis in seine Wurzeln geändert. Vom Paradiesmenschen aber hieß es, daß er schön war und den Tod nicht kannte und die Krankheit, nicht die Mühe der Arbeit und die Feindschaft der untermenschlichen Kräfte. Ja, der Mensch, der die Tiere bei Namen nannte, schien tief mit der Welt der Tiere geeint und ihr Herr zu sein. Das alles aber war im Fall des Menschen zerbrochen, und Paulus hatte im Neuen Testament von der Schöpfung gesprochen, die in Wehen liege und nach Erlösung verlange. Aber er hatte auch davon gesprochen, daß auch sie, die Erde, erlöst werde zu einer neuen Herrlichkeit, und zwar dann, wenn die Herrlichkeit der neuen Menschheit offenbar würde. In der „Geheimen Offenbarung" war dann in leuchtenden Farben das Kommen der neuen Erde geschildert worden und der Glanz einer neuen leidlosen Welt. Aber zuvor schien schon in den Wundern Christi und in seiner Auferstehung das Gesetz eines neuen

erlösten Daseins sichtbar zu werden: neue Macht über die Dinge und eine neue Leiblichkeit. So waren Mensch und Natur, sittliches Tun und kosmisches Sein hier tief miteinander verbunden in der Einheit eines Schicksals und in der Einheit einer alles umfassenden Heilsgeschichte, die um Fall und Erlösung des Menschen, aber auch des ganzen Kosmos kreiste. Aber die Theologie hat diese Dinge meist nur wenig ausgebaut. Einmal, weil das wenige der Offenbarung sie hier schweigen ließ, wollte sie sich nicht in leere Phantastereien verlieren, dann aber auch, weil die platonische Linie solchem Denken nicht günstig war. An dieser Stelle siedelte sich aber die Theosophie an. Uralte Dinge magischen Denkens verbanden sich mit dem Christlichen zu einer seltsamen Einheit von verwegenem Tiefsinn und fanden sich zu einer Spekulation, die um Grundfragen aller Philosophie kreiste: um das Wesen des materiellen Seins und die Macht des Menschen über den Kosmos. Denn vom Christlichen her öffnete sich hier offensichtlich ein Weg: von Paradies und kosmischem Fall her ergab sich konsequent, daß also die heutige Materie nicht die ursprüngliche ist; ihre sozusagen so grobe Materialität ist vielmehr eine gewordene, an deren Stelle einmal eine andere stand, eine geisthaftere, pneumatischere, die tiefer vom Pneuma Gottes durchwaltet und dem Gesetz des Verderbens und Vergehens entrissen war. Alles Sein schien damals unsterblich gewesen zu sein, es war gleichsam ein Sein von ätherischer Struktur. Wenn aber das, dann war das heutige Sein ein Sein, das ein versunkenes Leben in sich barg. Noch lebte der Geist in ihm, aber verborgen. Sollte es nicht gelingen, dieses Geisthafte der Dinge wieder zu wecken, sollte es nicht doch noch jenes Sein geben, das Unsterblichkeit schenkte, und lebte nicht in den Umwandlungen der Dinge (Verdunstung usw.) so etwas wie ein Wandeln ins Geistigere, ins Pneumatischere? Gab es nicht jetzt noch im Sein also Vorboten der einstigen Wirklichkeit? Und gab es nicht auch die Erlösung der Dinge selbst? Waren nicht viele (chemische) Prozesse der Streit einer bösen mit einer guten Macht? War nicht in manchem spürbar, daß auch sie, die Schöpfung, gefallen war und daß nun dämonische Mächte in ihr stritten? War nicht etwa im Sein der Schlange spürbar, daß ihr Sosein aus kosmischem Fall rührte? Und vollzog sich nicht in Exorzismen und sakramentalem Tun unmittelbar Erlösung des Kosmischen? Dies, daß der Mensch wiedergeboren aus dem Wasser, und daß seine Wiedergeburt mit Notwendigkeit mit dem Geschehen des Wassers verbunden wurde, war das nicht ein Hinweis auf die schöpferische Tiefe des Wassers und seine geheime, lebenerzeugende Macht? – Überall hier trieb die Theosophie ihre Fragen vor und suchte nach verborgenen Analogien und Spuren. Das materielle Sein schien voller Geheimnisse, die tief ins Christliche wiesen und in die Abgründe der Geschichte. Das Letzte der Dinge schien sich nur aus solchen Sichten zu schließen. Und da war der Mensch. Mußte man nicht von ihm sagen, daß seine ganze Leiblichkeit einmal anders war? Und lag hier nicht der Schlüssel für das so drückende Problem der Geschlechtlichkeit? Gab es einmal den nicht in Mann und Weib geteilten Menschen? Und vor allem: muß man nicht sagen, daß einmal der Mensch in ganz anderem Maß der

Dinge mächtig war? War der erste Mensch nicht in einer Art von Allwissenheit, wissend um die Dinge und die in ihnen verborgenen Kräfte? In Zauberei und Magie schien sich ein letzter Rest dessen zu bergen, oder ins Dämonische verloren zu haben, was der Mensch einst in seinem ursprünglichen, paradiesischen Zustand besessen hatte.

So war hier einem vagen Spekulieren ein breiter Raum gegeben; spiritualistische Tendenzen suchten hier ihren Weg. Aber es ist von fundamentaler Wichtigkeit zu sehen, daß gerade im deutschen Raum noch anderes geschah (bei Paracelsus anhebend, bei Böhme u. a.): gerade hier erhielt sich eine tiefe Schätzung für all die großen und abgründigen Mächte der Natur. Gerade hier wurde der Kosmos nicht aus dem religiösen Bereich herausgestoßen, sondern hineingenommen in die Heilsgeschichte. Dieses mystische Denken war immer *kosmisches* Denken. Es bejahte die Mächte des Abgrundes und die Mächte des Leiblichen. Das große, unbändige Ja des Paracelsus zur Erde als der geheimnisträchtigen Schöpfung Gottes ist hier unübersehbar und hat einen Strom erdhafter Christlichkeit geboren, die geradezu der Gegenpol aller spiritualistischen Tendenzen geworden ist. Das ist die bedeutsame geistesgeschichtliche Deutung dieses dunklen Stromes. Dieser gefährliche Bereich der Theosophie bewahrte bedeutsame Dinge und hütete sie vor völliger Preisgabe[24].

Seine Bedeutsamkeit konnte dabei im Weg der Neuzeit nur größer werden. Denn das Entscheidende der beginnenden Naturwissenschaft (Galilei, Descartes) war ja gerade, daß sie das alles als abergläubige Phantasterei abtat, die die Wahrheit verstellt. Die Naturwissenschaft wollte „reine" Naturwissenschaft sein. Sie trennte sich schließlich ganz von der Theologie, und es wurde eine rein mechanistische Sicht vorherrschend. Schien doch schon „Leben" ein fragwürdiger Begriff.

Die Romantik ist nach dem „Sturm und Drang" der leidenschaftliche Gegenstoß gegen diesen Weg geworden. Sehnsüchtig verlangte man nach einer beseelten Natur, die noch nicht vom Religiösen gelöst war, sondern ihr noch ganz verbunden und die von daher ihre Tiefe empfing.

Es ist klar, daß damit alle die Traditionen uralter Überlieferungen für sie bedeutsam werden mußten, und Märchen und Sagen, Mythen und Legenden schienen ja auch noch um solche Tiefen zu wissen. Das Entscheidende für die Romantik war aber dies: wenn sie vom Kulturellen her selig das christliche Mittelalter als Raum der Erfüllung begriff und das Christliche darin als „kulturgründende" und nicht-zerstörende Macht, so mußte die Grundfrage sein, ob auch all ihr Sehnen nach einer beseelten, geheimniserfüllten *Natur*, diesem Unaufhebbaren ihres Erlebens, ebenso im Christlichen Raum fände oder nicht. Die offizielle Theologie schien nur wenig davon zu wissen. Christliches Denken schien nur zu oft zu den Mächten der Natur in Distanz zu stehen, da ihm der Primat der Seele und des Menschen das Gewisseste war. Die Antwort fand solche Sehnsucht aber in der christlichen Theosophie. Hier fand sie in Fülle, wonach sie verlangte. Hier fand sie einen

[24] Oetingers Wort: „Das Ende aller Wege Gottes ist die Leiblichkeit", ist hier Symbol für vieles. Vgl. dazu K. Leese, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, ²1940.

weiten Strom christlichen Denkens, in dem der Mensch allein (bzw. seine Seele) nie Gegenstand des religiösen Denkens gewesen war. Immer war das Kosmische miteinbezogen. Mensch und Tier waren hier nie getrennt, sondern verbunden in der Einheit eines letzthin *religiösen* Schicksals.

Wenn man anfangs von der Naturphilosophie Schellings angezogen war, weil er wieder zeigte, daß die Natur tief durchwirkt ist vom Geistigen, daß es kein totes Sein gibt, sondern daß in allem bewußtloser Geist im Werk ist, so schien doch Schellings Vorstoß nicht tief genug. Die gefährliche Sehnsucht der Romantiker nach dem Tiefsinnigen, ihre Vorliebe für das Dunkel-Geheimnisvolle trieb alles ins Abgründigere. Natur sollte nicht nur wie bei Schelling Gefäß geistiger, sondern geheimnisvoll-dunkler, magischer Kräfte sein, und die Theosophie schenkte das alles. Vor allem: christliche Sicht war auch hier fähig, dieses Ganze unendlich zu vertiefen. Wenn die Welt gefallen war, dann gab es in allem Seienden wirklich dämonische Mächte, dann schien es Dinge zu geben, die gefährlich in den Abgrund lockten. Alte Dinge, z. B. vom dämonischen Zauber der Metalle, schienen sich darin nur zu bestätigen. Die christliche These vom Sündenfall wurde darin für die Romantiker ein Faktum von höchster Bedeutsamkeit: sie wurde Schlüssel und Zugang zu den dämonischen Mächten der Erde. Die Hinwendung zu dieser christlichen Lehre war ihnen damit kein Schweres. Sie faßten die Grundlehre des Christlichen nicht primär vom Ethischen, sie begriffen von da aus nicht primär die Gebrochenheit und Sündhaftigkeit des Menschen, sondern man sah alles vom Schicksal der Erde, vom Kosmischen her. Die Mythen des Heidentums, die vorchristlichen germanischen Sagen schienen echte Wahrheit zu bergen, es bewahrte sich in ihnen das Wissen um die Gefallenheit der Schöpfung, die im Sturz ins Dämonische gefallen war. Das Grausige, das Abgründige, von dem z. B. Tieck so oft gesprochen hat, erhielt damit geradezu seinen theologischen Platz. Und nicht anders wurde die Idee der Erlösung von daher für die Romantik zur Eröffnung neuer Daseinstiefen. Wenn seit Christi Kommen und Tod Erlösung im Beginn war, stand dann nicht alles Sein unter dem Einfluß himmlischer Mächte, waltete nicht bis in die Urgründe des materiellen Seins die erlösende Kraft Christi, und war nicht Inspiration, selbst Dinge wie Hellsehen, Beginn der Rückgewinnung paradiesischer Erkenntnis?

So haben die romantischen Naturphilosophen mit großer Aufgeschlossenheit, ja, mit einer gewissen Freudigkeit die Idee von Sündenfall und Erlösung, vom verlorenen Paradies und dem Kommen einer neuen Erde aufgenommen. Ihr wurden sie die Schlüssel zu einem tiefsinnigen neuen Kapitel der Naturphilosophie[25]. All ihre Sehnsucht nach dem Vergangenen,

[25] Es ist nicht zu Unrecht darauf hingewiesen worden, daß in der Romantik die Wende zu den christlichen Grundfakten geradezu eine weitere „Romantisierung" des Daseins ermöglicht hat, „Romantisierung" im Sinne einer Vertiefung ins Geheimnisvolle gemeint. Und es will scheinen, als wenn hier eine neue Grenze der Knittermeyerschen Darstellung läge. Die spätromantische Sicht ist sicher „realistischer" als die frühromantische. Aber das kam nicht einfach aus einer Krise des Romantischen. Die Wende zum Dunklen hin eröffnete vielmehr für die Romantiker neue „romantische" Möglichkeiten. Aber nicht nur das: indem alles nicht einfach nur vom Faktum des Sündenfalls aus gesehen wurde, sondern von dem der Erlösung *zugleich*, waren „pessimistische" Züge unmittelbar mit sehr „optimistischen" verbunden. Der Glaube an die Wirksamkeit himmlischer Mächte (dieser Urglaube gnostischer Daseinssicht) war darin zumindest so groß wie das Wissen um das Dämonische. Auch hier sind die Dinge sehr komplex und lassen sich nicht einfach mit der These einer „Krise" erfassen. Wie nahe lag es z. B., die ganze Aufklärung, den Weg in den Verstand, als den großen Sündenfall zu fassen, entstanden aus dem Sichlosreißen von Gott, die ganze Entseelung der Natur aus solcher „Gottlosigkeit" zu erklären, die nur durch eine Rückwende zu Gott zu heben sei. Sündenfall und Erlösung wurden hier zu Grundkategorien romantischen Denkens, denen es sich nicht erst nach schmerzlichem Weg öffnete. Tiefen und Höhen des Daseins, Himmel und Hölle waren darin lebendig. Im Raum der Naturphilosophen war es eigentlich nur Baader, der die Dinge mehr vom religiösen Ernst her nahm. Aber bei Görres z. B. kann man – gerade in seiner „unchristlichen" Zeit – gut sehen, wie sehr es darin primär um „romantische" Kategorien ging. Welchen Mythos mußte für dieses Denken die Idee des Paradieses haben und die Idee der „neuen Erde" zumal? Meinten nicht alle Märchen im Grunde den Raum des Paradieses, da die Menschen noch innig mit den Tieren umgingen usw.? Hier war überall weiter Raum für romantisches Denken. Auch hier ist Fr. Schlegel nicht typisch. Er nahm Sündenfall vom Ethischen her. Aber ihn bezauberten ja auch nicht die lebendigen Mächte der Welt, der Natur. Ernst und Unernst mischten sich hier überall. Aber Görres' Sicht ist sehr instruktiv. Vgl. seinen Aufsatz von 1807, „Das Christentum in der Geschichte" (SCHELLBERG, 254), Görres, erst 1822 wieder wirklich Christ, sah in Fall und Erlösung tiefsinnige Mythen. „Noch ein anderer Weg sollte unmittelbar einführen in die Glorie. Gesunken war die Welt der alten Herrlichkeit, das erkannte sie selbst in ihrer Ohnmacht an; die neue Lehre verständigte sie über den Grund des Falls. Da, als die Menschen aus dem Elementenreich, dem Naturparadies getreten, da hat der Verführer, dessen Sitz eben in jener dunklen, materiellen Welt gegründet, ihnen ... die Makel des Bösen aufgeprägt." Der Mensch ist dem Sinnlichen verfallen, aber Christus führte den Weg ins Übersinnliche zurück ...; „dort war der neue Himmel aufgetan, und sichtbar trat strahlend von da das Göttliche ... hervor ... Es drängte neues Blut und neue Kraft nun auf die Bühne der Geschichte hervor ... Das Element des Mystizismus ... wurde mit frischer, junger Kraft ... ausgebildet ..." „... und es wird das Reich der Dinge enden mit der allgemeinen Auferstehung, wo ... die Leiblichkeit verklärt ... eingehen wird ins Reich der Herrlichkeit" (SCHELLBERG, I, 280). Diese tiefe Botschaft hat dann das Mittelalter geboren, aber die Aufklärung hat alles zerstört. Vgl. auch Görres' Aufsätze von 1810 ff. „Über den Fall Teutschlands und seine Wiedergeburt" und „Fall der Religion und Wiedergeburt". Es soll damit nicht die Christlichkeit der Romantik bestritten werden, aber es gilt zu sehen, wie das romantische Denken seinen Weg ins Christliche ging. Dieser Weg kam nicht primär aus Krisen. Zudem gab es schon im „Sturm und Drang" einen „Mythos des Sündenfalls": Prometheus' Gestalt!

all ihre schwärmerische Verklärung der uralten Zeiten und ihre sehnsüchtige Hoffnung und ihr romantischer Glaube an das Wiederkommen einer goldenen Zeit schienen darin nur zu sehr bestätigt. Sündenfall und Erlösung schienen erst den innersten Raum der Geheimnishaftigkeit der Dinge zu eröffnen und ihr tief-religiöses Schicksal.

Es gab so hier neben der Naturphilosophie eines Goethe und Schelling eine zweite, die *theistisch und christlich* war. Man wird von ihr sagen können, daß sie reicher und tiefer war als die andere, und daß sie größere Dimensionen hatte. Naturphilosophie reichte jetzt weit ins Abgründige und bis in die Vielfältigkeit des Dämonischen, reichte aber zugleich bis in unabsehbare Bereiche des Himmlischen und der Gnade. Aber diese mystische Naturphilosophie war ohne Zweifel auch sehr viel problematischer in ihrem wirren und seltsamen Ineinander religiös-ethischer und naturphilosophischer Speku-

lationen. Das Suchen nach Analogien des Christlichen im Bereich der Elemente und Natur war hier stark, ja uferlos. Es wurde zu einem sehr problematischen Kapitel christlicher Gnosis und verworrener Naturspekulation[26].
Dieser Weg ins Theosophische begann dabei schon früh. Novalis schlug ihn schon ein, Ritter war ihm von Anfang an offen, die für uns wichtigste Gestalt aber hat sich diesen mystisch-spekulativen Bereichen schon sehr früh (schon seit 1786) geöffnet: Baader (der darin von St. Martin abhängig war) – Dinge, von denen noch zu sprechen sein wird. Der aber, der seit 1798 dieses ganze Denken geleitet, ja der es grundlegend in diese Bereiche (bis an den dunklen Rand des Irrationalen) geführt hat, war *Jakob Böhme*. Die Renaissance seines Denkens gehört zu den Grundfakten der romantisch-christlichen Bewegung.

5

Als Tieck, selbst tief ergriffen, im Jahre 1798 seine Freunde auf das dunkelrätselvolle Philosophieren Jakob Böhmes hinwies, haben sie alle sich ihm stürmisch zugewandt, und das romantische Denken ist lange unter seinen Stern getreten. Die Bedeutsamkeit dieser Wende zu Böhme kann nicht leicht überschätzt werden; hier öffnet sich vielmehr noch einmal ein wichtiges Kapitel des romantischen Denkens.
Die Offenheit des romantischen Denkens für Böhme ist an einer Stelle ohne weiteres sichtbar: im Bereich der Naturphilosophie. Wenn die Romantik nach einer Natursicht suchte, die dem Religiösen noch ganz verbunden war, so konnte sie das alles bei Böhme in ungemeinem Maße finden. Hier war Welt das große, abgründige Gedicht der Gottheit, ein tiefes Ineinander himmlischer und dämonischer Mächte. Hier gab es jene christliche Theosophie, deren Natursicht voller Abgründe war. Aber es ging faktisch um viel mehr.
Unser Versuch, das Wesen der Romantik vor allem in ihrer spätromantischen Form zu erhellen, hat immer wieder sichtbar werden lassen, wie sehr darin vor allem in dieser Spätphase das Träumerische der Frühromantik

[26] Vgl. etwa aus späterer Zeit (1821) bei Passavant, der glaubt, in der Priesterweihe durch Handauflegung sei eine Art von magnetischer Kraftübertragung wirksam und vom Magnetismus her müsse auch die Solidarität aller Menschen in Adam gefaßt werden. Oder wenn Diepenbrock, der nachmalige Kardinal, Passavant veranlaßt, das Dogma von der stellvertretenden Genugtuung Christi physiologisch zu erörtern (vgl. R. Huch, Bd. II, S. 49, S. 71). Schellings Schriften nach seiner Wende (vor allem seine „Clara") sind voll von solchen Dingen, z. B. wenn er in vielen chemischen Umsetzungen geradezu Analogien für die Umwandlung des Menschen im Tode in eine höhere, geistige Existenz sieht. Vgl.: „Ich ... werde es nie vergessen, wie ich zuerst die Auflöslichkeit der Metalle in scharfen Wassern sah und nicht glauben wollte, daß nur durchsichtige, wie Brunnenwasser, farblose Flüssigkeit Silber aufgelöst enthalten, ein himmelblaues Wasser Kupfer usw. bis ich endlich durch den Augenschein davon überführt wurde. Wunderbar ... ist es ... und gibt viel über das Wesen der Körperlichkeit zu denken. Werden nicht mit Recht ... jene auflösenden Wasser Geister genannt, und ist dieses Verschwinden der allerdichtesten Körper nicht eine wirkliche Auflösung des Körperlichen ins Geistige ... Aber ... zeigen nicht alle körperlichen Dinge den Trieb sich zu vergeistigen? Was ist der Duft einer Blume und wie geistig müssen die Ausflüsse riechender Körper sein, die Jahre fortdauern ohne sich zu verzehren? Will nicht alles Luft werden ...?"

überschritten und man zu abgründigeren Dimensionen vorgestoßen ist. Aber unübersehbar hat sich darin auch immer die latente Gefahr gezeigt, das Sein an diese dunklen Mächte auszuliefern. Die gefährliche Vorliebe für die uralten Mythologien und die Gnosis zeigte das nur zu deutlich. Und es erwies sich als das schwere Problem der Wende ins Theistische und Christliche, *wie* diese Mächte im christlichen Raum Platz finden sollten. Die Gnosis hat diese Integration ermöglicht. Aber dahinter stand die tiefere Frage, ob es und wie es möglich sein sollte, diese dunklen Mächte im *Metaphysischen* zu bergen. Wenn das Theistische möglich sein sollte, mußten dann diese Mächte nicht auch in Gott urständen? Oder waren die geliebten Mächte des Abgrundes nur ein Vorletztes, das vor dem Ewigen abzutun ist? – Das war die schwerste Frage des romantischen Denkens im christlichen Raum. Es gab so hier bei aller Nähe zum Christlichen Spannungen, die nicht vom Spätromantischen zu entfernen sind.
Es wäre freilich falsch, zu glauben, man hätte sich im romantischen Denken einfach diesen dunklen Mächten, die so tief im Irrationalen stehen, völlig ausgeliefert. Aus dem denkerischen Weg der Zeit ging man vielmehr in ein Denken der *Polarität*. Dasein ist danach ein Hin und Her, ist Kampf zwischen Dunkel und Licht, zwischen ratio und irratio, zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen, dem Apollinischen und dem Dionysischen. Christlich gesehen: ist Kampf zwischen den himmlischen und den dämonischen Mächten. Diese Dialektik ist das Leben. Leben ist aus dem Gegensatz geboren. Das wurde zur bestimmenden Formel. Fichte und Schelling haben sie mitgeboren. Ohne ihr Vorangehen hätte sich vielleicht alles ins Abgründige verloren. Alle Romantiker stehen darum solchem Gegensatzdenken nahe. Görres' frühes Denken ist völlig davon bestimmt, aber das Ganze ist freilich bei ihm unendlich ins Abgründige verschärft. Und in dieser Polarität tauchte auch – und es ist wichtig, das im Hinblick auf das Verstehen Schellings seit 1809 zu betonen – das Gegensatzpaar von Gut und Bös auf. Religiös-ethische Erfahrung spielte darin sicher mit, aber es ging doch primär um die so geliebte Dynamik, die aus dem Kampf der beiden geboren wird. Gut und Bös sind hier die Kategorien eines vitalistisch-dynamischen Lebensgefühls, d. h. einer Dynamik, der es wesenhaft um Lebendigkeit geht; das Böse, sein Angriff, seine Gefährdung sind hier das große Inzitament eines wahrhaft lebendigen Lebens. Von da aus hat das Leben sein Auf und Ab, sein gefährliches und doch so anziehendes Existieren. Es hat darum etwas sehr Bezeichnendes, wenn Fr. Schlegel 1804 den Dualismus Zoroasters gefeiert hat, um in ihm das Vorbild echter Weltdeutung zu sehen, ja, ein Gegenstück zu Heraklit. Schlegel hat Zoroasters Lehre damals als idealistisch bezeichnet (im Sinne der Fichteschen und Schellingschen Gegensatzphilosophie), weil nach derselben die Welt erscheint „nicht als totes, bewegloses ... Sein, sondern als ein ewiges Ringen und Kämpfen lebendiger Kräfte ..., die als ein ewiges Werden ... aus dieser Gährung, diesem ... lebendigen Kampfe widerstreitender Elemente hervorgeht". Hier scheint ein Dualismus aufzubrechen, der bis in die Gründe des Seins geht. Hier führte sicher kein Weg in den

Pantheismus, aber auch jeder Theismus scheint hier problematisch. Hier scheint höchstens ein Pan-dämonismus möglich, der beim frühen Görres ja auch nahe lag. Und doch ist das Wichtigste, was gesagt werden muß, dies: Dieses romantische Denken, das so dual war und so tief den abgründigen Mächten hingegeben, fand gleichwohl den Weg ins Theistische und in eine christliche Form. Daß das aber möglich wurde, hat einen eindeutigen Grund. Es lag daran, daß die Romantik zu jenem Denker fand, der diese Abgründe schon aufgerissen und sie doch in Gott geborgen hatte, zu Jakob Böhme.

Böhmes Philosophie ist die größte dualistische Philosophie, die das europäische Denken kennt. Sein Denken war der erste große Gang „zu den Müttern", und nirgendwo sind die Tiefen des Daseins so aufgerissen worden wie hier. Dabei blieb dieses Denken dennoch im theistischen Raum, ja, es hat sich – wenn auch von seinen Gegnern bestritten – als christlich gefühlt, nicht nur das: in ihm sind Wesensdinge christlichen Denkens existent geworden.

Böhmes Denken ist, das kann kein Zweifel sein, aus dem christlichen Daseinserleben geboren. Es ist Luther gewesen, der seinem Denken die Dynamik gegeben hat. Leben ist danach Kampf zwischen Gut und Böse. Ihr dauerndes Gegeneinander ist das Grundfaktum des Daseins, darin der Einzelne hin und her gerissen wird. Dasein lebt nicht in Frieden, sondern in der Ruhelosigkeit ewigen Bedrohtseins, lebt in Siegen und Fallen. Und ist nur möglich in solchem Existieren. Und dieser Kampf ist nicht nur ein Grundfaktum menschlichen Daseins, sondern ist ein Grundfaktum der Natur. Alles scheint sich zu befeinden. Für Böhme ist das nichts anderes als die alte christliche Lehre, daß nicht nur der Mensch, sondern durch ihn das ganze Sein gefallen ist. So leben in allem Sein bedrohliche Mächte. Und hier verband sich Böhmes Sicht mit der eben beginnenden Chemie, die noch nicht den Raum reiner Wissenschaft erreicht, sondern noch mit allen Rätseln frühen Aberglaubens (Alchimie!) erfüllt war.

Paracelsus' Einfluß war darin mächtig. Wenn Aristoteles und unter seinem Einfluß die ganze mittelalterliche Philosophie in den Dingen primär die Idee gesehen hat, die Entelechie, wonach alles Seiende sich nach innerer Gesetzlichkeit ruhig entfaltet, wenn diese Welt Kosmos war, ruhige Entfaltung aus innerem Gesetz, so war Böhmes Welterleben völlig anders. Ethisches Erleben und das Denken eines Paracelsus bestimmten es. Welt war für Böhme die Welt der chemischen Kräfte und Vorgänge, die Welt der Chemikalien und Säuren, eine Welt des Ätzenden, Brennenden, Beißenden, war eine Welt, in der es Schwefel gab, das Quecksilber usw. Sie war eine Welt, wie Böhme gesagt hat, in Brennen und Stechen. In den chemischen Prozessen schien sich das Innerste der Welt zu öffnen, die Urgründe des Seins, die Urgründe einer, wie es schien, gefährlichen, unruhigen, streitenden Welt. Das Sein in seinen Qualitäten schien ein „Quellen und Quallen" und eine Qual zumal. Das innerste Gesicht der Welt schien Feindschaft und und Not. Das bestimmte Böhmes Denken ganz und gar und taucht in immer neuen Formulierungen bei ihm auf, wenn es z. B. bei ihm heißt:

„... es ist in allen Kreaturen in dieser Welt ein guter und ein böser Wille und Quell, im Menschen, Tieren, Vögeln, Fischen, Würmern, sowohl auch in allem dem, was da ist, in Gold, in Silber, Zinn, Kupfer, Eisen, Stahl, Holz, Kraut, Laub und Gras, sowohl in der Erde, in Steinen, im Wasser und in allem, was man erforschen kann..." Durch den „zweifachen Quell hat alles seine große Beweglichkeit, Laufen, Rennen, Quellen, Treiben und Wachsen". Sie bringen „Lust in alle Kreaturen zum Bösen und zum Guten, daß sich alles untereinander begehret, vermischet, zunimmt, abnimmt, schön wird, liebet, feindet". Alles Sein lebt in einem innersten Streit, so daß sich also „findet, daß sich alles beißet, schläget, stößet, quetschet und feindet, und also ein Widerwillen in allen Kreaturen ist und also ein jeglicher Körper mit sich selbst uneins ist, wie solches nicht allein zu sehen in lebendigen Kreaturen, sondern auch in Sternen, Elementen, Erde, Steinen, Metallen, Laub, Gras und Holz: in allem ist Gift und Bosheit". Das Leben selbst nennt Böhme darum „ein brennend Feuer".

Damit scheint hier ein Urdualismus aufzubrechen, wonach das Sein von zwei einander feindlichen Mächten bestimmt wird. Dasein selbst scheint der Zusammenstoß unverträglicher Mächte zu sein. Der Weg Zarathustras scheint unvermeidlich. Aber Böhme ist viel zu tief im Christlichen gegründet, als daß dieser Weg für ihn gangbar wäre. Dies, daß alles aus Gott ist, ist für ihn unantastbare Wirklichkeit. Ja, die Größe des Böhmeschen Denkens ist gerade daraus geboren, daß Böhme trotz allem Dualismus dennoch alles auf den *einen* göttlichen Urquell zurückführen will. Daß *alles* Sein irgendwie aus Gott ist, es sei, was es sei – gerade das ist die Grundthese Böhmes und die Kühnheit seines Unterfangens. Für Böhme kann es darum kein Zweifel sein: „... der heiligen Welt Gott und der finsteren Welt Gott sind nicht zween Götter: es ist ein einziger Gott; er ist selber alles Wesen, er ist Böses und Gutes, Himmel und Hölle, Licht und Finsternis, Ewigkeit und Zeit, Anfang und Ende." Damit scheint aber der Dualismus von Gut und Bös in Gott selbst hineingetragen. Aber man würde Böhme mißverstehen, wenn man ihn so deutete. Es ist vielmehr Böhmes Grundüberzeugung, daß das Böse nichts Ursprüngliches ist, und darum als solches in Gott nicht existieren kann. In der Lösung des Problems des Bösen stößt Böhme aber nun in die Tiefe, wobei er offenbar von ganz konkreten Beobachtungen ausgeht, unter denen das Phänomen des Giftes eine bedeutsame Rolle spielt. Das Wesen des Giftes scheint es zu sein, daß es an sich kein Ungutes ist, wohl aber ein gefährliches Sein. In kleinen Mengen erweist es sich immer wieder als heilend und darin als unentbehrlich. Aber im Übermaß wirkt es tödlich. Und Ähnliches scheint von vielen Elementen des Daseins zu gelten, z. B. vom Feuer, das gebändigt Wärme und Licht spendet, aber zerstörende Macht wird, wenn es losbricht und das Maß verliert. Und hier liegt Böhmes Kernidee: es scheint wesenhaft zwei Grundklassen von Qualitäten zu geben, solche, die schaffen und die Lebendigkeit des Daseins gebären. Aber sie sind voller Abgründe und Gefährlichkeiten, sind zweideutige Elemente, die gebändigt Gutes schaffen, ungebändigt aber voll Dämonie sind. So bedürfen diese Elemente der Hut. Und darum muß es als

zweite Grundklassen Mächte geben, die wesenhaft hütende Mächte sind, sänftigende Mächte. Anders: es kann das Böse nicht von Anfang an beistehen und kann keine Urmacht des Seins sein. Aber die *Möglichkeit* des Bösen muß in den Urmächten des Daseins gründen. Es muß von Anfang an im Ursein schon gefährliche Mächte geben, neben denen des Lichtes und der Ordnung auch die des Irrationalen, des Dunklen, oder – wie Böhme oft treffend gesagt hat – das Grimmige. Es macht die Kühnheit Böhmes aus – und darin ist ihm im Grunde keiner vorausgegangen: daß er die hellen *und* die dunklen Mächte in Gott urständen läßt (unter den sieben Qualitäten die drei der Grimmigkeit und des Feuers – das Herbe, das Bittere, und die Angst; und daneben die drei der Lichtwelt, Licht, Liebe, Schall oder Wesen). Gott ist danach Ursprung der Lichtwelt, aber auch der Feuerwelt, der Welt der Sanftmut, aber auch der Welt der Grimmigkeit. Nicht nur das Lichte und Klare, sondern auch das Dunkle und Grimmige muß in Gott seinen Ursprung haben. So wenig ein Urdualismus zweier völlig gegensätzlicher Reiche tragbar ist, an diesem Dualismus (von Licht und Dunkel) ist nicht vorbeizukommen. Welt in all ihren Dimensionen wäre sonst unerklärbar. So gilt: „In Gott dem Vater ist alle Kraft, und er ist aller Kräfte Quellbrunn in seiner Tiefe; in ihm ist Licht und Finsternis, Luft und Wasser, Hitze und Kälte, Hart und Weich, Dick und Dünn, Schall und Ton, Süß und Sauer, Bitter und Herbe."

So ist dieser Theismus von einer unerhörten Kühnheit, ja Verwegenheit; aber er will nichts anderes sein als ein völliges Ernstmachen mit dem Satz, daß Gott der Ursprung alles Seins ist. Böhmes Denken ist der kühne Versuch, das Lichte und das Dunkle, Form und Chaos, Rationales und Irrationales aus Gott abzuleiten. Es ist das im Grunde völlig Neue im europäischen Denken, daß Gott hier nicht nur Licht ist und Geist, sondern auch Dunkel und Finsternis. Zu seinem Geistsein gehört danach genau so die ewige „Natur", zum ewigen Licht die ewige Finsternis, zum „Liebesfeuer" das „Zornfeuer", zum in sich ruhenden Geist die Unruhe des „Wallens oder Wollens". Alles Seiende, Gott und alle Dinge, stehen auf dem Abgrund des Grimmes: „Denn Gott nennet sich auch verzehrend Feuer und auch ein Gott der Liebe."

Von da aus hat Böhme dann sein ganzes System konstruiert: im Anfang ist in Gott noch alles verborgen. Grimmigkeit und Sanftmut, Zorn und Liebe. Es ist „im Ungrunde ... keine Offenbarung, sondern ein ewiges Nichts, eine Stille ohne Wesen und Farben". Aber in großen Bildern hat Böhme zu zeigen versucht, wie plötzlich in Gott die Urqualitäten aufbrechen. Böhme spricht von einem Feuerschreck, in dem sich die beiden Reiche trennen, das Zornfeuer und das Liebesfeuer, das Reich der Grimmigkeit und das der Sanftmut. Und aus diesen beiden aufgebrochenen Reichen setzt Gott dann als Drittes die Welt. Sie ist wesenhaft das Ineinander von Zorn und Liebe, von Grimmigkeit und Sanftmut. Kampf und Gegeneinander gehört darum unwiederbringlich zur Welt, ja, sind ihr Wesen. Aber das ist Böhmes schöpferische Erkenntnis: Dieses Gegeneinander ist nicht verzehrendes Leid, sondern aus ihm werden die Dinge geboren, ja, das ist die Geburt

ihrer Lebendigkeit, denn das ist der Sinn des Streites, daß keines in Ruhe versinke, sondern im Streite wachse. Wie Böhme sagt: „Es ist in der Natur immer eines wider das andere gesetzt, daß eines des anderen Feind sei und doch nicht zu dem Ende, daß sichs feinde; sondern, daß eines das andere im Streite bewege und sich offenbare." Tiefer: Der letzte Sinn des Seins ist das Lichte, ist die Liebe; aber das Grimme, das Finstere steht im Dienste des Lichten, denn alles Lichte kann sich nur an seinem Gegensatz offenbaren, das Milde an der Strenge, die Liebe am Zorne. Und so ist das Grimme letzthin dafür da, um für das Lichte Inzitament seiner Lebendigkeit zu sein. Wie Böhme sagt: „Der Leser soll wissen, daß in *Ja* und *Nein* alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt mag werden. Das eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben, und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und Etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend, und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert, und zwei Dinge nebeneinander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will." Und es „befindet sich, daß ohne Galle und Gift kein Leben ist... und befindet sich, daß das Strengeste und Grimmeste das Nützlichste ist, denn es machet alle Dinge, und ist die einzige Ursache der Beweglichkeit und des Lebens". So wird hier um den teleologischen Sinn der Schwere des Daseins gerungen, um ein teleologisches Begreifen aller Gegensätzlichkeit, deren tiefe Notwendigkeit dargelegt werden soll – Dinge, die Böhme immer wieder neu formuliert hat und um die sein Denken letzthin kreist. Hier wird eine umfassende Philosophie des Gegensatzes versucht.

In diesen ganzen Rahmen hat Böhme dann die Lehre vom Sündenfall gestellt. Die Gegensätzlichkeit der Mächte war im Anfang eine schöpferische Gegensätzlichkeit, aber „Herr Luzifer" hat sie zerrissen. Er hat das Reich der Grimmigkeit „entzündet". Er hat die Mächte des Grimmes und des Feuers, die des Maßes und der Hut bedürfen, aus der Bindung an die sänftigenden Mächte gerissen und hat damit ihre wilde Dämonie entzündet, daß aus dem schöpferischen Gegeneinander nun ein grimmer Kampf geworden ist, voll tödlicher Feindung. Dieser grimme Kampf durchherrscht nun die Natur und gibt aller Gegensätzlichkeit erst die furchtbare Schärfe. Aber er durchherrscht auch die Menschenwelt. Der Mensch ist der Gegensätzlichkeit nicht mehr gewachsen, sondern sie ist zur großen Not seines Lebens geworden. Aber darum ist Christus gekommen, um das Reich der Grimmigkeit zu bändigen und zu sänftigen und seine Macht zu brechen, daß das Reich des Lichtes wieder über das Dunkel siege. Dieser Kampf aber und das grimme Gegeneinander wird dauern bis zum Jüngsten Tage. So muß „der Mensch ... allhie im Streite wider sich selbst sein, will er ein himmlischer Bürger werden; er muß nicht ein fauler Schläfer ... sein ...; sondern er muß mäßig, nüchtern und wacker sein, als ein Kriegsmann, der vor seinem

Feinde stehet: Denn ... der Teufel ist sein Feind", und „streitet wider ihn, er wird dessen ... zu tun haben, daß er sich verwehre. Darum heißets Streiten, nicht mit Mund und Schwert, sondern mit Geist und Gemüte; und nicht nachlassen, sollte gleich Leib und Seele zerbrechen ..."

So ist Böhme tief von der Gegensätzlichkeit des Daseins überzeugt, einer Gegensätzlichkeit, die schöpferisch und gefährlich und schmerzlich zugleich ist (seit dem Sündenfall). Und es gibt über die Gegensätzlichkeit der gefallenen Welt ohne Zweifel bei Böhme Formulierungen, die von einer tiefen Melancholie sind. Aber es wäre falsch, Böhme von daher einen Pessimisten zu nennen. Im Gegenteil: das Eigentliche ist von einem tiefen Ergriffensein der Bedeutung des Gegensätzlichen her gesagt, ja von einer Freude daran. Hier bricht letzthin ein neues Lebensgefühl auf, in dem die ganze Zwiespältigkeit barocken Weltgefühls lebt und das Zerrissene geliebt ist. Wir stimmen Leese ganz zu, der von Böhme (aber auch von Schelling, Weiße u. a.) gesagt hat: „Man spürt ⟨hier⟩ das Leben in seiner Allgewalt. Man spürt seine Herrlichkeit und Seligkeit. Man weiß aber auch um die dunklen Tiefen und geheimnisvollen Abgründe des Lebens, die den wirklich Lebenden erschauern und schaudern lassen. Man begreift das Leben als ein Mysterium." Und dieses „schreckens- und seligkeitsvolle Geheimnis des Lebens muß in Gott befaßt sein und in Ihm seinen Urstand haben". Das Leben wird nicht optimistisch gesehen, „eher von der düster-tragischen Seite aus verstanden. Aber *daß* es überhaupt und *wie* es verstanden wird, offenbart den Einbruch eines neuen Lebensgefühls, das seine Unabweisbarkeit" nun geltend macht[27].

Man wird nicht bestreiten können, daß hier ein großes Denken am Werke ist, das in seiner Kühnheit kaum seinesgleichen hat. Dies, wie hier die Gegensätzlichkeit des Daseins aufgerissen und zu rechtfertigen gesucht wird, dies, wie hier aus christlichem Erleben, aus dem Erlebnis des Kampfes zwischen Gut und Bös, die Frage nach solcher Möglichkeit bis in die Urgründe Gottes verfolgt und das ganze Geschehen der Weltschöpfung, des Falls, der Erlösung letzthin als die immer größere und intensivere Steigerung der Urgegensätze gefaßt wird – das ist von einer Größe und Entschiedenheit, wie es nie zuvor von irgend jemandem gedacht worden ist. Wo wäre zuvor versucht worden, *so* die Abgründe des Daseins aufzureißen und dennoch nicht die große Einheit alles Seins aufzugeben? Im Entwurf der Geschichte könnte man höchstens noch Augustinus mit seiner Idee des Kampfes der civitas dei gegen die civitas diaboli daneben nennen. Aber in der Abgründigkeit der Dialektik und in der Lebendigkeit der Gegensätzlichkeit reicht auch dieser Versuch nicht an Böhme heran.

Es macht das Entscheidende der ganzen romantischen Bewegung aus, daß sie diesem Denken begegnet ist. Böhme ist einfach *der* Denker der Romantik geworden. Hier fand sie alles, was sie suchte: eine mystisch-religiöse Naturphilosophie, die in ihren Bildern geradezu dichterischen Rang hatte; hier fand sie das Magische, das Dunkle, das sie so geliebt hat. Und selbst als sie den Weg bis ins Abgründig-Irrationale ging, da vermochte Böhme sie noch

[27] Vgl. Kurt Leese, a.a.O., S. 53, 54.

zu führen. Ja, man wird sogar sagen müssen: *Daß* die Romantik überhaupt diesen Weg ging, hat immer schon an Böhme gelegen. Er hat sie in diese Tiefen geführt, bzw. die Begegnung mit ihm hat erst in ihnen all das geweckt, was latent in ihnen aus antiaufklärerischem Instinkt gelebt hat. Das so geliebte Dunkel hatte in Böhmes Weltbild seinen klaren Platz: es war bis in den Schoß Gottes selbst geführt worden. Und da lag erst das Eigentliche, was die Romantik an Böhme so fasziniert hat. Alles Denken dieser Zeit – das des ganzen Idealismus – kreist ja um das Absolute, kreist um den Ursprung alles Seins. Man will vom Absoluten her und aus dem letzten Bereich heraus das Dasein der Welt verstehen, ein Unterfangen, das in dieser Kühnheit und in dieser Sehnsucht ja so nie zuvor gelebt hat. Die Romantik hat hier genau so gestanden wie der Idealismus, und es mußte für sie ein Anliegen höchster Bedeutsamkeit sein, daß das Absolute so gefaßt wurde, daß auch das Dunkle, das Tiefe, gleichsam das Mütterliche usw. in Gott seinen Platz erhielt. Das alles hat ihnen Böhme geschenkt und damit einen Gott, der ihnen gemäß war. *Hier* konnten sie folgen. Böhme ist der Führer aus dem Vagen eines allumfassenden Gefühls in die Konkretheit eines theistischen Weltbildes geworden. Wenn der Theismus der Aufklärung den Romantikern zu schmal erschien, um darin ihre Sehnsucht betten zu können, so konnte das von Böhme nicht mehr gesagt werden. Er vermochte ihre Sehnsucht zu stillen. Er kannte eine gottverbundene, gottdurchwaltete Natur, kannte stille Mächte, die im Sein walteten, aber auch voll Gefahren waren. Und er verband das alles mit christlichem Denken. So folgten die Romantiker auch hier ins Christliche. Und noch eines wäre hier zu nennen: die Lebendigkeit des Böhmeschen Gottesbildes. Bei Böhme gab es eine Gottgeburt. Gott war im Anfang die Stille, die noch alles barg. Aber dann brachen die Mächte des Grundes auf, und über ihm die der Liebe. Und dieses Ganze schien wie ein ewiges Spiel, darin Gott durch Dunkel und Licht ging. Es war die Idee des trinitarischen Gottes und der ewigen Zeugung des Sohnes ins Theosophische gefaßt. Aber gerade das war der Gott, nach dem man verlangte. Der Gott des Aristoteles, dieser Gott der reinen Theoria war durch das Denken der Aufklärung, durch die Idee eines untätigen Gottes diskreditiert. Dieser Gott des actus purus schien des Höchsten zu ermangeln, wonach das Menschenbild der Romantik verlangt hat: der Lebendigkeit. Aber wie lebendig war der Gott Böhmes, dieser ewig sich gebärende Gott, dieser Gott, dem auch das Dunkel nicht fremd war, und der nicht einfach in der zerstörenden Helle des „reinen" Verstandes lebte; dieser Gott, in dem es auch Phantasie zu geben schien, schöpferische Kraft, ja ringendes Schaffen wie in den großen schaffenden Genien der Menschheit. So rief alles die Romantiker zu Böhme, und sie haben sich ihm enthusiastisch ergeben. Allen voran Baader, der ihn vielleicht schon um 1795 in England kennenlernte, und dessen Denken (dieses Denken, das wie kein anderes der Romantiker von Anfang an theistisch war), ohne Böhme nicht zu denken ist. Baader hat einmal sehr bezeichnend an Steffens geschrieben: „Ich finde mich berufen, das deutsche Volk auf ihren größten und tiefsten Mann aufmerksam zu machen; ich lebe, um die

Herrlichkeit des großen Görlitzer Schusters Jakob Böhme zu verkündigen[28]. Von den eigentlichen Frühromantikern ging aber Tieck als erster den Weg zu Böhme. Schon 1798 schrieb Fr. Schlegel in jenem berühmten Brief, der von der Neugründung einer Religion sprach, von Tieck: „Tieck studiert den Jakob Böhme mit großer Liebe. Er ist da gewiß auf dem rechten Wege[29]". Der Weg zur Neubegründung einer Religion schien mit Böhme gangbar. Und Tieck schrieb selbst Ostern 1800: „Ich bekehre hier alle Leute zu ihm ⟨Böhme⟩ und bin sein Prediger." Während 1798/1799 noch Novalis und Fr. Schlegel sich mit Fichte mehr oder weniger befaßten und sannen, wie es möglich sei, über Fichte hinaus zur lebendigen Natur zu kommen, saß Tieck über Böhme, wissend, daß *da* der Weg ging und nicht über Fichte. Aber auch Novalis hat sich bald mit Böhme beschäftigt. Fr. Schlegel aber sprach zum erstenmal 1800 in seiner „Rede über die Mythologie", diesem so ungemein wichtigen Dokument des romantischen Weges, von dem „großen Jacob Böhme". In dem Gespräch über eine neu zu schaffende Mythologie wird auch nach einer „heiligen" Physik verlangt, die

[28] Vgl. H. Steffens, a.a.O., S. 418.

[29] Zitiert nach J. Körner, *Fr. Schlegel, Neue Philosophische Schriften*, 1935, S. 70. Dort auch eine Aussage von Savigny (1799) daß, „Jacob Böhme jetzt Tiecks und Fr. Schlegels Held sein soll". Vgl. Novalis an Tieck: „Jacob Böhme les ich jetzt ... Man sieht ... in ihm den gewaltigen Frühling mit seinen quellenden, treibenden Kräften ... – Ein echtes Chaos voll dunkler Begier und wunderbarem Leben." Tieck war sich in einem Rückblick auf sein Leben klar darüber, daß er seine Hinwendung zum Christlichen und seinen Weg aus der Aufklärung Böhme verdankt: „Meine Liebe zur Poesie, zur sonderbaren und alten, führte mich ... zu den Mystikern, vorzüglich zu Jacob Böhme, der binnen kurzem sich aller meiner Lebenskräfte bemächtigte. Der Zauber dieses wunderbaren Tiefsinns ... beherrschte mich nach zwei Jahren so, daß ich von hier aus nur das Christentum verstehen wollte ⟨!!⟩." Er war darum tief enttäuscht, als er Fichte und Schelling las, um festzustellen: „... keiner war so tief in Böhme." Und Tieck hat uns auch erzählt, wie sehr er als junger Mensch von der Aufklärung besessen war, um alle Christen als „seltsam geisteszerrüttet ... zu bedauern". Ein Zufall ließ ihn Böhme in die Hand nehmen, um sich an diesem „Wahnsinn" ein wenig zu ergötzen. Und dann heißt es: „Ohne es zu wissen, hatte ich den Feuerbrand in mein Haus getragen, der bald alle diese Gebäude ⟨der Aufklärung⟩ ... in Flammen setzte ... Das Buch ließ mir keine Ruhe ... Die Ahnung ergriff mich, daß doch wohl ein anderer Gott die Welt regiert, als der, den ich in meiner ... Naturverachtung ... hatte ... erkennen wollen." (Zit. nach Edgar Ederheimer, *Jacob Böhme und die Romantik*, 1904.) Es ist freilich auch sehr typisch, wenn er dazu sagte (und Novalis und der frühe Schlegel stimmten ihm darin zu): „Noch sah ich aber, wie Böhme und die meisten Mystiker dem Bösen eine zu große Realität zuschrieben, so daß sich der fürchterlichste Dualismus entwickeln muß, der mich oft genug geängstigt hat." Böhme ist im übrigen nie ganz untergegangen. P. Hankamer hat vielmehr von ihm zu sagen gewagt, er sei nicht nur einer der tiefsten Denker der Deutschen, sondern sein mittelbarer Einfluß sei vielleicht „der größte im neueren geistigen Leben Deutschlands" (P. Hankamer, *Jacob Böhme, Gestalt und Gestaltung*, 1924). Böhmes Denken war schon sehr bald in England verbreitet. Von 1644–1662 sind seine sämtlichen Werke ins Englische übersetzt worden. Er ward dort von Einfluß auf More, ein Mitglied der Platoniker von Cambridge. Newton fand dadurch zu ihm. Durch More aber lernte Leibniz Böhme kennen. Lichtenberg nannte Böhme, den „größten Schriftsteller, den wir haben". Lavater nannte ihn „eines der erhabensten Genies". Oetinger (1702–1782) war sehr stark von ihm beeinflußt (er schrieb 1732 seine „Aufmunterende Gründe zu Lesung der Schriften Jacob Böhmens"), und noch Hegel hat voll Anerkennung von Böhme gesprochen (vgl. L. C. Richter, *Jakob Böhme*, 1943, und K. R. Popp, *Jakob Böhme und Isaac Newton*, 1935). Vgl. auch zu Böhme: Kurt Leese, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, ²1941, S. 52ff.

noch verbunden ist mit „Kosmogonie ... Astrologie, Theosophie oder wie ihr's sonst nennen wollt, die jedenfalls noch „eine mystische Wissenschaft vom Ganzen" ist. Es ist von höchster Bedeutsamkeit für das damals Aufbrechende, wenn einer der Gesprächspartner auf Plato und Spinoza hinweist als die Führer zu solcher Weltsicht, um dann aber auf den „Jacob Böhme" mit sehr charakteristischen Worten hinzuweisen: „an dem sie zugleich hätten zeigen können, ob sich die Ideen über das Universum in *christlicher* Gestalt schlechter ausnehmen als die alten, die sie wieder einführen wollen". Hier wird wie nirgends sonst, die ganze Bedeutung Böhmes für die Romantik klar: wenn das christliche Mittelalter den Romantikern gezeigt hat, daß das Christliche eine Verbindung mit den so geliebten Bereichen der Kunst nicht ausschließe, so ist Böhme im wissenschaftlichen Bereich – sei es der Naturphilosophie oder der Metaphysik – jener gewesen, der den Romantikern den Weg gezeigt hat, die so verehrten Mächte des Dunkels im *Christlichen* zu bergen. An *ihm* erfuhren sie, daß die Wende zum Christlichen kein Aufheben ihrer tiefsten Sehnsüchte bedeuten müsse. Es erhellt sich daraus von neuem, daß Böhme und die ganze christliche Theosophie den Romantikern die entscheidende Brücke gewesen ist ins Christliche, das sie ohne solches Geleit vielleicht nie wirklich gefunden hätten[30]. Böhme ist es auch gewesen, der Fr. Schlegel aus seinem anfänglichen poetischen Pantheisieren ins Christliche geführt hat; und Fr. Schlegel hat Böhme darum auch 1806 in seinen Kölner Vorlesungen enthusiastisch gefeiert. Ergriffen von dem Ziel einer großen lebendigen Philosophie, die alles in einem lebendigen, persönlichen Gott gründen und aus seiner Lebendigkeit eine bewegte Natur geboren werden läßt, konnte Schlegel sagen: „Bei keinem anderen Philosophen der neueren Zeit finden wir so viel Aufschlüsse über die verschiedenen Kräfte der Gottheit." Diese Philosophie „enthält ... von allen Philosophien die meisten Bruchstücke und Mittel zu einer Ideal-Philosophie". „Daher nennen wir auch Böhmes Lehre mit Recht das größte, tiefste, eigentümlichste, vortrefflichste Werk des Idealismus; das Älteste und Neueste, was in der wahren Philosophie erdacht worden, das Spekulativste von Plato und Fichte findet sich ... bei Böhme vereinigt. Seine Theosophie atmet christlichen Geist[31]". Böhme hat

[30] Hier liegt ja ein Phänomen von großer Gewichtigkeit. Das Ja und das Nein zum Christlichen (aber zu allen geistigen Wirklichkeiten, zur Antike usw.) entscheidet sich offenbar nie primär in der Frage nach der Wahrheit, sondern in jener viel umfassenderen, ob jener geistige Bereich innerste Sehnsüchte erfüllen oder nicht erfüllen kann.

[31] Vgl. Fr. Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804/06, II, S. 427. Fr. Schlegel schrieb auch an Schleiermacher, er müsse ihm das Studium Böhmes „fast zur Pflicht machen". „Es muß noch viel von ihm die Rede sein, weil in ihm gerade das Christentum mit zwei Sphären in Berührung steht, wo jetzt der revolutionäre Geist am schönsten wirkt: Physik und Poesie." Auch diese Aussage ist ungemein bezeichnend. Böhme hat dann aber Fr. Schlegel gerade auch für die ethischen Fragen den Weg gezeigt. Er ist für Fr. Schlegel einfach *der* Weg ins Christliche geworden. Seine Böhmebegeisterung scheint sehr bekannt gewesen zu sein. Denn Schelling, der ja Schlegels Kölner Vorlesungen nicht kennen konnte, schrieb 1808 an A. W. Schlegel: „Was mag er jetzt von Böhme denken, der in dem Indischen Werk ganz bei Seite liegen bleibt?" (Körner, *Krisenjahre*, I, 104).

Dinge geahnt und erraten, worauf man in unseren Zeiten nur zum Teil gekommen ist. Und dieses Denken ist in seinen großen Bildern der Poesie tief verbunden. „Keine andere Philosophie kommt ihm darin gleich, keine ist so reich an Allegorie und sinnbildlicher Bedeutung. Plato war nicht einmal im Stande, die griechischen Gottheiten und die Mythologie so edel und tiefsinnig anzusehen als wir jetzt ... noch viel weniger sie so tief zu deuten, wie J. Böhme das Sinnbildliche des Christentums gedeutet hat, welches denn aber freilich auch wegen seiner idealistischen Tendenz eine höhere Deutung gestattet; eben durch diese sinnreichen, zum Teil vortrefflichen Erklärungen der christlichen Symbole und Allegorien verdient Böhme den Vorzug vor Plato, er ist ein vollkommenerer Idealist, sozusagen, ein größerer Deuter, der mehr als alle anderen Dichter und Autoren die schönsten, bedeutendsten Allegorien enthält."

In solch hymnischem Lob, das Böhme noch über Plato stellt, wird sichtbar, wie sehr die Romantik Böhme verehrt und was er ihr bedeutet hat. Und all den genannten Stimmen ließen sich ohne Mühe weitere anreihen[32]. Aber es blieb nicht beim Lob. Wo einer der Romantiker versuchte, sein Weltbild zu formulieren, da geschah es unter dem deutlichen Einfluß Böhmes. Dies, daß in Gott mehr ist als Geist, daß es in ihm auch noch andere Mächte gibt, daß es in Gott einen Prozeß der Gottgeburt gibt, daß Welt die Entfaltung der Mächte Gottes ist und darin ein Dasein voll Sturm und Gewitter, das lebt in Ansätzen bei vielen. Allen voran bei Baader, dessen Werk ganz von Böhme bestimmt und geradezu eine Renaissance des Böhmeschen Theismus ist. Und anders war es nicht bei Friedrich Schlegel, wenn auch das Irrationalistische Böhmes hier etwas zurücktritt.

Aber Schlegels Gottesbegriff um 1804ff. ist typisch. Schlegel ist erfüllt von den Spannungen und dem Reichtum der realen Welt, von ihrer Bedeutsamkeit und Lebendigkeit. Er sucht eine „idealistische" Philosophie, worunter er – von Fichtes Personbegriff her – eine lebendige Philosophie versteht. Lebendige Natur, lebendige Geschichte – Sein voll Spannung und Leben ist sein Ziel. Wenn aber das, dann ist es unmöglich, die Welt aus dem Verstand Gottes allein abzuleiten. Es scheint Schlegel typisch, daß Plato gescheitert ist. Sein Gott war nur Geist. Aber um die reale Welt aufzubauen, bedurfte er eines Gegenprinzips, der ewigen Materie, die er typischerweise nicht von Gott geschaffen sein ließ. Sein Gott war also nicht Weltschöpfer, sondern nur Bildner. Und von der ewigen, nicht von Gott geschaffenen Materie her versucht Plato das so schwere Problem des Übels zu lösen. Die Materie als das Außergöttliche wurde als der Widerstand gefaßt, an dem Gottes Schaffen seine Grenze hat und sich nicht durchzusetzen vermag. Schlegel lehnt diesen Weg ab. Er ist ungangbar, denn er begrenzt Gottes Macht von Anfang an. Gott muß vielmehr der Schöpfer *alles* Seins sein,

[32] Vgl. Fouqué 1806 an A. W. Schlegel: „Außer den genannten Studien beschäftige ich mich vorzüglich mit Jakob Böhme und Theophrastus Paracelsus. Von dem ersten kann ich Dir nur sagen, daß er notwendig und ganz eigentümlich zu meinem Leben gehört" (*Romantikerbriefe,* S. 338); und Graf von Loeben 1812 an Fouqué: „Jakob Böhme, der mich wieder einmal ganz erfüllt ..." (*Romantikerbriefe,* S. 511).

auch der Materie. Schlegel ist aber überzeugt, daß eine reine Geistphilosophie niemals das Woher der Materie erklären könne. Gott müsse mehr sein als nur Verstand. Und Platos Philosophie als reine Geistphilosophie hätte darum notwendig scheitern müssen. So hat Schlegel gegen Plato, mit dessen Denken er sich um 1804–1806 immer wieder auseinandergesetzt hat, erklärt: „Plato hatte ganz recht, dem Geist, der Intelligenz den Vorrang vor dem Körper zu geben, ihn zum ersten Princip zu erheben, die Quelle alles Daseins im Bewußtsein zu suchen; aber er faßte dies Bewußtsein als Verstand, als Vernunft auf; Verstand und Vernunft sind aber schon sehr abgeleitete, verwickelte, künstliche Formen des Bewußtseins, keineswegs aber die Wurzel, die Urquelle. Der vollendete Idealismus soll alles aus dem Geist herleiten und entstehen lassen. Geht man aber, wie Plato, von dem Verstande als erstem Princip aus, so ist man gezwungen, außer diesem noch eine Materie anzunehmen, die sich nun nicht aus ihm erklären läßt."

Die Philosophie muß vielmehr in eine Tiefe Gottes vorstoßen, die mehr ist als nur Verstand, muß in eine Tiefe vorstoßen, aus der die Welt in ihrer ganzen Fülle, die Welt, die nicht nur Logos ist, entsprungen sein kann. Und Schlegel nennt als dieses Tiefere Gottes die Liebe. Man müsse also versuchen, „ob das erste Princip der Philosophie statt aus dem Erkenntnisvermögen, nicht besser aus einem anderen ... Vermögen, ob nicht aus dem Begehrungs- und Gefühlsvermögen ... abzuleiten" sei. „Auf diese Weise würde nicht die Vernunft, der Verstand für das Höchste genommen, sondern die Liebe." Nur sie scheint Schlegel schöpferisch, wobei freilich nicht sichtbar wird, was Schlegel letzthin meint. Aber er hat erklärt: „Bei der Vorstellung: Der Verstand ist der höchste Geist, die Gottheit, ist das Problem ⟨woher ist Welt, woher ist Materie⟩ nicht zu lösen; der Verstand kann nicht erzeugen, schaffen, er kann nur bilden. Daher haben sich denn auch alle Intellektual-Philosophien den Satz: Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen, bisher noch nicht recht erklären können. Dahingegen wird es eher gelingen, zu zeigen, wie aus der Liebe Leben, und aus diesem eine körperliche Organisation hervorgehe, entstehe; ... Obschon nun dieser neue Versuch, das Entstehen des Geistes und der Materie aus der Liebe, als ihrem gemeinschaftlichen Princip, zu erklären, noch nicht vollkommen befriedigend aufgestellt worden ..., ist dennoch diese Vorstellungsart wahrscheinlicher und befriedigender..." Eine echte Schöpfungslehre wird sich frei machen müssen „von einer übermäßigen einseitigen Bewunderung und Verehrung des Verstandes, der Intelligenz, der Idee, der intelligiblen Welt ... kurz, von einer Bewunderung dessen, was vom Verstand ausgeht..." Wenn schon Verstand, dann müsse es ein „produktiver" Verstand sein, in dem auch die Phantasie lebe und die lebendigen Kräfte des Gestaltens. In solchen Formulierungen spricht sich deutlich Schlegels Richtung aus. Er lehnt leidenschaftlich jede mechanistische, materialistische Philosophie ab. Das Sein ist vom Geist geprägt. Aber es genügt auch keine reine Philosophie des Geistes, sondern beides: Geist *und* Materie müssen erklärt und aus Gott abgeleitet werden. Die Welt hat nicht nur rationale Struktur, sondern sie ist ungemein bewegt und reich an abgründigem Leben. Gott

aber muß so sein, daß das alles aus ihm abgeleitet werden kann. Es muß in ihm noch etwas anderes sein als nur Geist. – So vorsichtig das alles formuliert ist, im letzten ist es doch Böhme, der hier alles bestimmt. Und der Schlegel, der hier spricht, ist nicht mehr der Schlegel des Pantheismus, sondern jener, der um 1804 sich unter dem Einfluß Böhmes ins Theistische gewandt hat, aber in einen Theismus, der nicht einfach Übernahme von Überkommenem ist, sondern der um Probleme ringt, die aus dem neuzeitlichen Wissen um die Welt entsprungen sind.

Und ähnlich lebt es in Görres um 1804. In jenem Görres, der sich damals nicht positiv zum Christlichen bekannt hat. Man wird vielleicht zögern, sein Weltbild um 1804 theistisch zu nennen. Es hat – aber das hat Böhme auch – neuplatonische Züge. Gott ist transzendent, über der Welt. Aber Gott ist ein Abgrund von Mächten und daraus ist Welt entsprungen, eine ungeheuerliche Welt. – So heißt es bei Görres (1804): „Aus dem Überschwenglichen, Unnennbaren tritt die Gottheit hinaus ins Sein ... Aus der unergründlichen Beschlossenheit ihres Wesens geht sie in der Glorie ihrer Herrlichkeit hervor, indem sie ihre Machtvollkommenheit sich selber offenbart ...; im Schaffen ... reißen sich die höchsten Gegensätze, die in den Tiefen der Gottheit aufgehoben liegen, voneinander los und treten als entgegengesetzte Geschlechter einander gegenüber, und das Geheimnis dieser Trennung ... ist das Geheimnis der Schöpfung, in der die Gottheit sich im All aus ihrem Ebenbild schaut...[33]". Es gemahnt an Schellings Position in „Philosophie und Religion", wenn es dann heißt: „Der Gedanke, den die Gottheit im Schöpfungsakte sich selber denkend denkt, der gegenbildliche, der geschaffene Gott, in dem sie sich anschaut, ... ist die Projektion des obersten Gottes in die Wirklichkeit, die höchste Emanation des Unerforschlichen in seiner ganzen Totalität ... Das Universum ... existierte in der ersten göttlichen Idee, unentwickelt gleichsam in Dunkel gehüllt, unsichtbar, unbeschreiblich, der Vernunft verborgen, gleichsam in Schlaf versenkt. Da offenbarte sich das Wesen aller Wesen..." – „...da standen die Geschlechter auf in Gott und aus ihm ging die Welt und alles, was in ihr begriffen ist, die Substanzen und die Geister allzumal hervor, und traten in die Zeitlichkeit. Da ward auch die jungfräuliche Erde vom Geiste zum erstenmal befruchtet; Funken des Geistigen fuhren nieder in die

[33] Görres, *Glauben und Wissen* (1804); vgl. Görres a.a.O., Bd. 3. Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß Görres nie Pantheist war. Seine Anfänge zeigen vielmehr ein sehr typisch Romantisches. Sie zeigen einen *verworrenen* Theismus tief neuplatonischer Prägung, darin Welt – eine abgründige Welt – in Schmerzen aus Gott geboren wird, emaniert. Vgl. Roman Reiss, *Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Görres* (1776–1806), Breslau 1927. „Indische, neuplatonische und wohl auch Böhmesche Ideen verschmelzen sich zu einem kaum entwirrbaren mystischen Corpus" (S. 103). „Man würde Görres aber nicht gerecht..., wenn man in seinen pantheistischen Gedankengängen, an denen er lange festgehalten, nichts als vulgären Pantheismus sehen wollte. Gott müßte dann restlos im Universum aufgehen, Gott und Welt wären in jeder Beziehung eins, während Gott doch hier, aus dem unergründlichen Geheimnis des Überschwenglichen hervorbrechend, letzthin von unvergleich höherem Werte ist als alle endlichen Bezirke" (103). Diese Möglichkeit war ohne Zweifel eine echte der Spätromantik: der Theismus der Emanation. Böhme stand ihm nicht fern, Baader hat mit ihm gerungen und auch Schelling.

irdische Substanz ... und unter dem brausenden Gären, das den Schöpfungsakt umglühte, öffnete sich der Schoß der schwangeren Erde, und die organisierte Natur trat, eine Zwillingsgeburt, an's Licht empor. Die stille, liebliche Pflanzenwelt stieg zuerst aus dem gebärenden Schoß herauf." Dann aber kamen die Tiere, und es stieg zuletzt der Mensch herauf als Sohn der mütterlichen Erde...

Damit sei unser Überblick über das spätromantische Denken beendet. Vieles ist in diesem Denken ganz ungeklärt, in visionären Bildern herausgeschleudert, vieles verworren und seltsam im Tiefsinnigen verloren. Aber es gilt zu sehen, daß hier bei Görres, bei Schlegel, bei Baader und anderen ein sehr eigenes theistisches Denken lebt, tief von Böhme beeinflußt und ohne ihn nicht denkbar, gekennzeichnet durch den Willen, sich der Abgründigkeit des weltlichen Seins nicht zu verschließen. Welt – diese Grundthematik des neuzeitlichen Denkens – ist hier nicht aufgegeben, und auch nicht die Natur, die seit Rousseau so vordringlicher Gegenstand der Verehrung geworden war. Aber hier lebt nicht die helle Weltfreudigkeit des Idealismus, hier lebt nicht der helle Optimismus, der in der Antike sein Vorbild sieht. Diese Weltsicht ist dunkler, abgründiger. Aber muß man nicht sagen, daß Welt darin nur ein viel Größeres ist, ein Sein von viel größerer Mächtigkeit, voller Höhen *und* Tiefen? So gilt es zu sehen, daß neben dem Denken und Philosophieren des Idealismus ein Strom romantischer Geistigkeit ging, in manchem dem idealistischen Denken verbunden, ähnlich im Ausgang, aber dunkler, dynamischer und entschiedener dem *Christlichen* zugewandt. Zwielichtig in vielem und seltsam verworren, gehört diese Welle dennoch zur Geistesgeschichte des beginnenden 19. Jahrhunderts und ist nicht aus ihr wegzudenken[34]. Von hier aus scheint uns Schellings Wende, die sich in den ersten Münchener Jahren vollzog, allein verständlich. Wir sehen das Entscheidende seiner Wandlung darin, daß sie die Hinwendung zu diesem Theismus und der Christlichkeit Böhmescher, bzw. spätromantischer Geistigkeit war, entspringend aus der Begegnung mit dem Münchener Kreis.

[34] Vgl. „Dem Barock, dem Sturm und Drang, der Romantik wurde es zur schicksalhaften Aufgabe, apollinische Erstarrung durch Renaissance, Rationalismus, Klassik aufzulockern durch eine Gegenbewegung, die neue Gestimmtheit schuf für die Wiedergeburt mythisch-mystischer Urschichten... Böhme ist ein einzigartiges Beispiel für diese Sondermission deutscher Geistigkeit" (L. C. Richter, *Jakob Böhme*, 1943, S. 29). Wenn Böhme aber früher oft spiritualistisch gedeutet worden ist – und es gibt ja auch bei ihm Züge von Schwermut und tiefer Melancholie –, so sieht man heute – wie ich glaube mit Recht –, daß hier faktisch viel Größeres am Werke war. Es ist nicht ohne Recht bei ihm von einem höchstgespannten „Dualismus von erdverhafteter Diesseitigkeit und lebendigster Bereitschaft zur Transcendenz" gesprochen worden (Richter a.a.O., S. 30). Vor allem hat Hankamer, *Jacob Böhme, Gestalt und Gestaltung*, 1924) auf die Erdhaftigkeit des Böhmeschen Denkens hingewiesen, um bei ihm von der „lohenden Lebensleidenschaft des Barockmenschen" zu sprechen und ihn den „größten Vitalisten des Barock" zu nennen, „der alle Kraft und Bewegung des Lebens im jauchzenden Strom brausen und fluten fühlt." Solche Formulierungen sind nicht ohne Überschwang, aber sie haben unverlierbarer Wahrheit die Bahn gebrochen.

II. KAPITEL

Schellings Hinwendung zur Spätromantik

1

Wenn die Romantikforschung einst so sehr den Jenaer Kreis der Frühromantiker in den Vordergrund gestellt hat, oder wenn man daneben noch als Spätromantik den Heidelberger Kreis aufgezeigt hat, so ist längst sichtbar geworden, daß diese Sicht zu eng ist. Sie erschließt nicht den ganzen Raum des romantischen Denkens. Gerade wenn Schellings Wandlung verstanden werden soll, gilt es zu sehen, daß man zumindest noch von einem Münchener Romantikkreis sprechen muß, ein Kreis, vor dem zugleich die ganze Mißlichkeit der Unterscheidung von Frühromantik und Spätromantik sichtbar wird, denn dieser so typisch spätromantische Kreis reicht faktisch in die Frühromantik zurück, ja, er geht unmittelbar auf Jena zurück und hat dort seine Wurzeln; ein Kreis, der freilich nicht bestimmt ist von Dichtern, sondern von Wissenschaftlern, die ganz aus romantischen Fragestellungen heraus ihre Wissenschaft betrieben. Bestimmt ist dieser Kreis durch *Ritter* und *Baader*, die für Schelling aber keine neuen Gesichter waren, sondern alte Gefährten aus der Jenaer Zeit. Ritter war 1795 nach Jena gekommen und hatte durch seine Forschung über das Wesen des Galvanismus Schellings naturphilosophische Spekulation beeinflußt. Dabei war Ritter von Anfang an dem Mystisch-Theosophischen zugewandt, und es war kein Zufall, daß neben seine Verbundenheit mit Schelling bald eine andere sehr intensivere trat: die mit Novalis. Hier begann die eigentlich romantische Naturphilosophie, diese kosmische Mystik, der Schelling damals noch fernstand. Bis 1804 noch in Jena (bis 1803 also noch mit Schelling zusammen) war er dann nach München gerufen worden als Mitglied der Akademie, und er hatte sich dort mit jenem Denker verbunden, der für Schellings Wende der weitaus wichtigste ist, mit Baader.

Alles was in unserem Überblick über die Spätromantik über die Grundtendenzen der Romantik (besonders der Spätromantik) gesagt worden ist, findet in Baader seine Konkretion. An niemandem sonst als an dieser Gestalt, die Frühromantik und Spätromantik in gleicher Weise begleitet, ist der Gesamtweg der Romantik so zu beobachten wie an ihm[1]. David Baumgardt hat mit Recht darauf hingewiesen, daß er die paradigmatischste Gestalt der ganzen Romantik ist; und das nicht nur, weil er der früheste aller Romantiker ist, an dem der Weg von der Aufklärung und dem „Sturm und Drang" in allen entscheidenden Phasen beobachtet werden kann, sondern darüber hinaus darum, weil er der Denker war, „der einst an der Wende des 18. Jahrhunderts in allen Breiten unseres Denkens und Fühlens dem ... Geistestypus der Romantik wohl am radikalsten zum Siege verhalf". Baumgardt zögert nicht von ihm zu sagen, er habe in den Jahren „1806–1812 ... unbestritten an der Spitze alles philosophischen Gedankengebens seiner Zeit" gestanden; und nirgends wieder in der modernen deutschen Geistesgeschichte habe sich ein Geist „allen Auswirkungen jeder bloß rationalen, aufklärerischen Natur so allseitig und mit einer so reinen Kraft entgegenstemmt" wie er, ja, Baumgardt wagt sogar zu sagen: „Baader gehört nach der Kernhaftigkeit, der Tiefe und Leidenschaft seines Wesens entschieden zu den stärksten, christlich-religiösen Geistern des Deutschtums ... er übertrifft hier auch die ganze Romantik".[2]

Solche Formulierungen sind kühn, aber sie scheinen nicht übertrieben. Hier ist wirklich eine Gestalt, die lebhaft an jene so einflußreiche des „Sturm und Drang" erinnert: an Hamann. In beiden lebt eine unerhörte Christlichkeit, lebt eine „vulkanisch-eruptive" Kraft christlicher Glaubensintensität, verbunden mit einer tiefen Erdhaftigkeit und einem großen irrationalen Zug. Aber beide sind freilich viel mehr Anreger als Gestalter. Die Vollendung ihres Werkes gelingt ihnen nicht, aber verworrene Dinge sind bei ihnen oft voll tiefsinniger Blitze. Baaders Weg liegt dabei klar vor uns und zeigt sehr typische und entscheidende Züge.

Baader kam aus ungebrochener Christlichkeit, er kam aus dem Sailerschen Kreis, der für die Wiedergeburt des Christlichen (bzw. des Katholischen) nach der Zerstörung durch die Aufklärung so einflußreich gewesen ist wie kaum einer sonst; und er fand von hier aus früh zu jenem ganzen Strom der gegenaufklärerischen Christlichkeit, zu Lavater, Claudius und Jacobi. Für den jungen Baader war aber Herder vor allem bestimmend, jener theistische Herder der Frühzeit, der ein neues Weltbild verkündete, eine beseelte Natur[3]. Baader hat sich dem enthusiastisch geöffnet, und er ist gerade in seinem Beginn ein *glühender Theist* gewesen, um diesen Theismus nie wieder aufzugeben. So steht am Beginn der ganzen Romantik (schon 1786 ff.) ein großer enthusiastischer Theismus, der konsequent seinen Weg gegangen ist.

Mit einer an Werther gemahnenden Inbrunst hat Baader die Natur verehrt[4]. Unausgeglichen und wechselvoll in seinen Stimmungen, wie er selbst

[1] Es schiene mir am richtigsten, wenn die ganze Scheidung von Frühromantik und Spätromantik (oft sogar „Jüngere Romantik" genannt) aufgegeben würde. Man spreche innerhalb der gesamtromantischen Bewegung vom „Jenaer Kreis", „Heidelberger Kreis", „Münchener Kreis", „Landshuter", „Bamberger" usw. Aber selbst diese Kreise sind nur Kristallisationspunkte einer großen, umfassenden Bewegung.

[2] Vgl. DAVID BAUMGARDT, *Franz v. Baader und die philosophische Romantik*, 1929, S. 131. Seine Arbeit ist für das Folgende grundlegend, dazu die von ihm herausgegebenen Jugendtagebücher Baaders von 1786—1792, hrsg. unter dem Titel: *Seele und Welt* (1929). Vgl. ferner FRITZ LIEB, *Franz Baaders Jugendgeschichte, die Frühentwicklung eines Romantikers*, 1926.

[3] Wichtig war für ihn vor allem HERDERS *Älteste Urkunde* (1774) und die ersten Bände seiner *Ideen*.

[4] Alles zeigt hier das Gesicht des romantischen Theismus in seiner Hingegebenheit an die Welt als das wesenhafte Offenbarungsfeld Gottes. Vgl.: „Ich ging nun hinaus ins

gesagt hat, mit einem Herzen, das sich nach Kraft und Wärme sehnt, hat er die Natur empfunden als die „Mutter Natur", als das „Organ der Gottheit", aus der immer wieder heilende Kraft kommt[5]. Und er erfuhr in solchem Einfluß ihrer Mächtigkeit, daß Mensch und Natur einander kein Fremdes sind und nicht voneinander getrennt, sondern tief miteinander verbunden, so daß ihr Geschehen Wellen schlägt bis in das Innerste der Seele und daß der Mensch umfangen ist von allen Kräften der Natur, daß er „auf eine ihm ewig unbegreifliche Weise, mit ihr verwebt und in seinem Kräftespiel mit dem ihrigen verflochten"[6] ist. Überall sah er „um sich rege Wirksamkeit, Boten und Offenbarungen des inneren Lebens" der Natur, und er gab sich „diesem seligen Einströmen freiwillig"[7] dahin.

Es hätte nahegelegen, dieses große Erlebnis der allumfangenden, allbelebenden Natur ins Pantheistische zu deuten. Aber es war das Große und Entscheidende schon beim jungen Baader, daß er sich diesem Weg ver-

Freie. Welche Fülle von Gedanken, alle groß und edel, stiegen da in mir auf! Woher kamen sie . . . ? – Der Anblick der schönen Natur, die Frühlingsfeier, die hellflammende allbelebende, allaufregende Sonne am Firmament weckte sie . . . Der bald den tobenden Sturm sendet, bald laue fächelnde Zephyre, der nun mit trüben Wolken den Himmel umzieht und nun mit Licht und Glanz alle Wesen umkleidet als mit einem Prachtgewande, der sendet auch Licht in meine Seele. Dann flammt es in ihr, große Gedanken, Entwürfe, Pläne usw. brausen wie ein Strom von den heiligen Gipfeln durch sie hin!" (*Tagebücher*, 23).

[5] „Nun fühl ich mich an Leib und Seele wieder froh, frisch, munter und heiter! das ist dein Werk – Mutter Natur! . . . Organ der Gottheit" (25). Am 26. 4. 1786: „Im Freien, als ich Herders Ideen las. Erhabener Einblick in den Plan der Schöpfung! Wie fühlt sich mein Geist groß und erhaben in ihm – Ebenbild, Tochter Gottes! . . . Die . . . Idee Gottes ist uns in allen Geschöpfen und in ihren Formen tätlich dargelegt. Wir brauchen nur das Auge zu öffnen, um zu sehen!" (33). Zu Gott führt kein mühsamer Beweis, sondern das offene Herz fühlt ihn unmittelbar: „Soll Wahrheit so weit von uns liegen? Ich brauche nur das Auge zu öffnen, so erleuchtet und erwärmt mich Gottes Sonne" (34). Dann erwacht der innere Sinn. „Der Anblick und Genuß der schönen Natur weckt ihn und spürt selig und erschauernd Gottes Gegenwart." „. . . Was in der Natur um und in uns webt und lebt, Summe und Urgrund alles Lebens und aller Kraft im Universum, was in heitern, besseren Momenten meinen Geist mit himmlischer Wollust durchströmt, als entzückender Gedanke ihn erleuchtet, erwärmt und erfreut, wie der Lichtstrahl mein Auge erleuchtet, was also in jenen wie in diesen gegenwärtig ist, dies ewig unnennbare, unsichtbare, unbegreifliche Wesen nennen wir in unserem Herzen – Gott– allbelebenden Weltgeist, den wir freilich . . . nur analogisch erkennen, der aber doch unleugbar da ist, wie des Menschen Seele, obwohl unsichtbar wie sie, in tausend Sprachen zu uns spricht, in tausend Organen sich uns einwohnend offenbart. Unsere Erde, Mutter und Wohnplatz, ist . . . nichts durch sich selbst; abhängig, gebildet, geformt und *immerwährend* erhalten von *himmlischen*, das ganze Weltall durchströmenden Kräften . . . *Alles Gute kommt dieser von oben herab*" (43/44). Hier liegt die Gegensicht zum Pantheismus: Welt ist von göttlichen Kräften durchströmt. Aber sie brechen aus der Transzendenz herein. Und nicht anders als Goethe spürt Baader lebendig, „wie alles sich zum Ganzen webt . . ." Vgl.: „Alles um und außer sich, fühlt alle Augenblicke die . . . Unterworfenheit . . . den ewigen, unwandelbaren Gesetzen des großen Alls. Wer diesem All das Leben gab . . ., wer die Gesetze, nach denen sich die Lilie des Feldes kleidet und Orione werden, in eins band . . . derselbe Eine gab das Leben . . . auch mir" (61). „Siehe um dich, Vernunftheld und verstumme . . . Der sogenannte Naturphilosoph suchet Gott überall, findet ihn überall" (62/63).

[6] A.a.O., 61. [7] A.a.O., 27.

sagte (so sehr er Herder bis 1787 verehrt hat: jenen, der sich 1787 in seinem „Gott" zu Spinoza bekannte, hat er preisgegeben). Als das deutsche Denken um 1787 in eine pantheisierende Sicht ging (neben Herder vor allem Goethe), hat Baader sich dem versagt. Ja, er scheint von der damit aufbrechenden Problematik gar nicht berührt worden zu sein (er hat vom Pantheismusstreit kaum Notiz genommen). Ihm war ein lebendiger Theismus Inbegriff aller Größe, alleiniger Garant einer *lebendigen* Welt und Natur. Baader hat das Weltbild der Aufklärung leidenschaftlich abgelehnt. Deismus war ihm Auslieferung der Welt an einen alltötenden Mechanismus und an eine fatalistische, seelenlose Kausalität. Welt hat gerade ihre Größe aus dem immerwährenden Hereinwirken und Hereinbrechen der Mächte von oben. Das gibt ihr ihre Lebendigkeit und ihre Geschichtlichkeit. Denn Christentum ist nicht Lehre, sondern ist lebendiges Geschehen, ist die Geschichte, die der lebendige Gott in und mit seiner Schöpfung wirkt[8]. So ist ihm die Natur der „heilige Tempel der Gottheit"[9]. „Und unaussprechlich süß, groß und entzückend sind die Ahndungen", mit der all ihr Geschehen ihn von der Gegenwärtigkeit Gottes erfüllt. Denn überall spricht sie von ihm und gibt sie „Aufschluß über das ewig schaffende, ordnende Dasein eines unsichtbaren Weltgeistes in der sichtbaren Welt"[10]. In allem Leben spürt das lebendige Herz, wer „diesem All das Leben gab", und so gilt: „Ich lebe also in Ihm, wie dies große All nur in Ihm lebt[11]."

Es dringt tiefer ins Philosophische, wenn nicht nur gegen die mechanistische Weltsicht, sondern offenbar gegen Kant gesagt wird: die Phänomena sind allerdings rein kausales Geschehen. Aber alles Außen hat ein Innen, und es gilt, in dieses Innen einzudringen. Dieses Innen kann aber nicht verschlossen sein, sondern es ist im tiefsten – und hier wird eine Grunderkenntnis des späteren Idealismus vorweggenommen – Geist. Alle Ordnung und aller Zusammenhang kommen aus dem Geist. Und wie sich Geschichte erst erschließt, wenn man sie nicht als Aneinanderreihung von Geschehnissen und Taten sieht, sondern wenn man eindringt in die geistigen Urgründe, aus denen die Taten entsprungen sind, so erschließt sich auch nur die Natur, wenn man durch das Äußere hindurchstößt in das Innere. Der Geist der Natur ist aber nichts anderes als der Geist des lebendig in ihr wirkenden Gottes. Nach Baader haben alle alten Völker und Zeiten in allem Geschehen und hinter allem nichts anderes gesehen als „eine Reihenfolge tätig gewordener, lebendiger Gedanken *eines* großen Geistes" (123). Denn die Materie aus sich hat keinen Zusammenhang. Sie empfängt ihn erst aus dem Geist, aus *Gottes* Geist.

Alte theologische Gedanken, daß die Ordnung des Alls Hinweis sei auf einen schaffenden Gott, werden hier so mit einer neuen Intensität gesagt. Baader spottet über die Nützlichkeitswelt der Aufklärung (die wunderbare und so „vernünftige" Ordnung, die Gott gesetzt hat). Aber er ergreift

[8] „Das Alte und das Neue Testament sind . . . Zeugnisse. Sie beurkunden geschehene Dinge, sind also . . . Geschichte, wie . . . alles, was von Gott kommt, wirklich, lebend ist, nirgend abstrakte Lehre" (a.a.O., 121), eine Stelle, die sehr an Hamann erinnert.

[9] A. a. O., 36. [10] A.a.O., 61. [11] A.a.O., 123.

lebendig die Erscheinung des göttlichen Geistes in allem Sein[12]; ja, hier spielen gnostische Dinge schon leise hinein: Materie an sich ist tot, aber aus dem dauernden Hereinbruch der Mächte von Oben empfängt sie ihre Lebendigkeit. Welt liegt also nicht in den Klammern des „eisernen, unglückseligen Fatums, des einmal festgesetzten ... unglückseligen Zusammenhangs der Dinge"[13], sondern sie lebt aus dem ständigen Wechselverkehr zwischen Gott und Welt, zwischen Himmel und Erde[14]. Und überall gibt es im Irdischen den beseligenden Hereinbruch Gottes und seiner Engel. Ja, Welt ist – und hier zeigt sich Baaders lebendige Christlichkeit – hineingenommen in eine lebendige Geschichte. Welt ist selbst Geschichte. Aber primär von Gott her. Sie ist gefallen, aber Gott hat begonnen, diese Welt erlösend zurückzuführen. So gibt es in der Geschichte der Welt ein von ihm vollzogenes Werk der Heimführung, und diese ist das eigentliche Drama der Weltgeschichte. Welt ist so die ständige Offenbarung des lebendigen, göttlichen Wirkens, das sich dem reinen und gläubigen Blick mühelos erschließt. Und der junge Baader gelobt sich 1786, mitzuarbeiten an dem „Aufschluß des dunklen Geheimnisses": „Gang Gottes in der Natur, die Gedanken, die der Ewige uns in der Reihe seiner Werke tätlich dargelegt hat: sie seien das heilige Buch, in dessen Charakteren ich mein ganzes Leben hindurch mit Treue und Eifer buchstabiere[15]." Er will sein Leben daran setzen, die „Hieroglyphenschrift" Gottes im Dasein zu deuten. Und es ist ihm von da aus tief gewiß: Natur und Bibel, Naturwissenschaft und Theologie sind kein Getrenntes, sondern sie haben den gleichen Gegenstand: die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte[16]. Echte Theologie und echte Gläubigkeit, die „heilige Geschichte" bewahrt darum auch allein „heilige Physik" (105). „Natur! – ist sie etwas anderes, als Magd des Herrn, Gewand, Rückseite der Gottheit ...?" Hätte der Deismus recht, Gott hätte keine Macht mehr über die Welt: er müßte sie ablaufen lassen nach einmal gesetztem Gesetz. Aber dann gäb es nicht den immerwährenden Hereinbruch der Gnade, dann gäb es nicht den helfenden Gott. Erlösung wäre unmöglich. Und Gott müßte eine fallende Welt ihrem Schicksal überlassen.
Das Gebet wäre sinnlos und Dasein wäre preisgegeben. Und hier liegt eine

[12] „Die ganze Welt um dich – dunkles Geheimnis; Aufschluß ... zu diesem Geheimnis: woher, wie? – ... Öffne dein Auge – weiter nichts – und du siehst. Du magst wollen oder nicht, ... – du siehst – ... Gegenwart lehrt dich. – Kein Wunder, daß die ganze ... Theologie des Altertums von dieser schönen, holden, allgegenwärtigen Erscheinung in der Natur ausgeht. Und wahrlich, auch ich mag ewig von keiner anderen Theologie ... wissen" (136).

[13] Vgl. a.a.O., 122. [14] A.a.O., 124. [15] A.a.O., 33.

[16] So „sehe ich auch nicht, warum man Religion und sogenannte Naturphilosophie immer da trennt" (109). „Ist es ja doch derselbe *eine* Gott, der beides, die Erscheinungen und die Geisterwelt, in seiner Hand lenkt, wie Ströme des Wassers und ohne Zweifel doch zu *einem* und demselben Zwecke. Und wer wird dem Geiste Gottes vorschreiben hier oder dort zu wehen, jetzt als Seines Boten ... in der Erscheinungswelt sich eines ... Sturmwindes, jetzt sich des erleuchteten Geistes eines Propheten zu bedienen?" (127). „Nur *eine* Wahrheit gibt es in der Welt, wie Gott nur *Einer* ist und Christus durch Ihn und in Ihm! Ich mag also den ewigen Streit zwischen Religion und Philosophie, Natur und Bibel ... gar nicht anhören" (S. 64).

der Wurzeln Baaderscher Frömmigkeit: er hat lebendig um Sünde und Versagen gewußt, darum, daß der Mensch der Hilfe bedarf. Es war die Freude seines jungen Daseins, um diese Hilfe zu wissen. Glaube an diesen lebendigen Gott ist darum Seligkeit[17]. Der Deismus weiß nichts „vom seligmachenden, menschlichen, lebendigen Glauben eines allbelebenden, lebendigen Gottes". Er weiß nicht – und Baader wußte es von seiner Herkunft her durch Lavater, durch Sailer –, daß Christus als diese lebendige Hilfe Gottes geschickt ist. Hier ist jeder Pantheismus so unmöglich wie Deismus: Dasein lebt nicht aus den göttlichen Kräften des Alls, sondern lebt aus dem ständigen Einbruch von oben. Dasein ist gefallen und ist, weil wesenhaft frei, immer von Grund auf gefährdet. So lebt hier eine Christlichkeit von großer Innigkeit. Und Baader entdeckt mit Entzücken, daß es zwischen Natur und Geist immerwährende Analogien gibt: wie die Blumen nur wachsen und blühen, wenn sie der Sonnenstrahl von oben trifft, so wächst der Geist des Menschen nur, wenn ihn der Strahl der göttlichen Sonne von oben trifft.
Und so enthusiastisch Baader Herder verehrt hat: hier hat er sich von ihm zu Beginn der 90er Jahre geschieden; dessen optimistischer Humanitätsbegriff war nicht der seine, und er konnte sich nicht dazu bekennen, daß die Welt eine lebendige Geschichte ist, die sich aus eigenen, in ihr waltenden Kräften ins Vollkommene entwickelt. Er vermißte bei Herder den Glauben an den immer neuen Einbruch Gottes von oben, wie er ihn, darin entscheidend von Herder abweichend, in den Propheten wirken sah. Er glaubte, Herder hätte sich anstecken lassen von dem „Gott und Seine Nähe und Seine Engel usw. scheuenden und fürchtenden Geist" des Jahrhunderts. Und hier vollzog Baader (nicht zuletzt veranlaßt durch Claudius) die Wende

[17] „Glauben an Gott macht selig ... Dies ist Tatsache, Erfahrung aller Jahrhunderte und aller Herzen ... Innere Ruhe ... und Menschenadel habe ich, wenn ich an Ihn glaube ... Wie man sich seines Lebens freut, so freut man sich des ewig lebendigen Gottes und unglücklich, wer sich seinen Lebensgenuß ergrübeln muß" (58). „... O Herr! du großer, unsichtbarer Ungenannter, du meiner und meines Geschlechtes, dich göttlich Erbarmender, göttlich Liebender, holder Genius! ... Du, o Herr, nahmst das große Werk der Wiedererhöhung des abgefallenen, sündigen Menschengeschlechtes auf dich ... Von Anbeginn war dein erhabenes, im großen Drama der Menschengeschichte ... unverkennbares Werk, die Menschheit stufenweise zur Wiedererlangung ihrer verlorenen Freiheit heranzuziehen und sie zur Wiederkunft des Reiches des Vaters deiner und unser aller vorzubereiten. – Von Anbeginn an hatte deine Weisheit ihre Lust ... an diesem ... hartherzigen Geschlechte", überall sieht man die „Spuren ihres segenvollen Wandelns. Wohin ich sehe, erblicke ich deine Fußstapfen" (127). Aus seinem tiefen Wissen um Sünde und Fall hat Baader darum schon früh (1786) die Wende zu antikischem Humanismus abgelehnt. Die Antike in ihrer Helle kann uns nur ein Traumland sein. „Denn alles, was uns umgibt, ist so entsetzlich antigriechisch." Und es ist sinnlos, die „zarten, nur in griechischer Luft blühenden und gedeihenden Blumen unseren Eichenstöcken aufpflanzen zu wollen" (56). Baader zögert nicht zu sagen, Religion ist für die Kranken, und alle sind's. Zur Analogie zwischen Natur und Geist aber hat Baader gesagt: „Siehe! die Blume, wie sie sich ihrem Bräutigam, der Sonne, entgegenwendet, sie sauget Licht und pranget und blühet – Nacht, Finsternisse umgeben sie, – sie welkt! – Das geht täglich vor unseren Augen nach physikalischen Gesetzen ... vor. Und sollten ... in der Geisteswelt diese Gesetze nicht wirken? Ist denn mein Geist so ... willkürlich in all seinem Tun ...? – Nein! er wendet sich hinauf zum Quell und zu der Sonne aller Wesen; und Licht und Wahrheit ... füllt ihn: er vergißt seines Gottes ... – und welkt – Alles nach denselben ewigen physikalischen Gesetzen! (16).

zur Theosophie. Er las 1787 die Übersetzung der frühen Schrift von St. Martin (1782 von Claudius übersetzt), las das „Magikon" Kleukers und stieß damit plötzlich auf den großen Bereich der theosophischen Strömungen. Baader hat sofort stürmisch reagiert und sich dagegen gewehrt, daß solche Strömungen unchristlich sein sollten. Er sah in der Gegnerschaft gegen die Theosophie nur aufklärerische Antichristlichkeit. St. Martin wurde ihm nun zum „Lehrer einer heiligen Physik", zum Künder einer „wahren Gnosis". Hier tauchte schon seine spätere Lieblingsidee auf, daß man die Ethik auf die Physik bauen müsse, daß das Reich des Geistes von den unzähligen Analogien her aufzubauen sei, die aus der Natur in dieses Reich zu führen vermöchten. Denn wenn alles Seiende von Gott ist, dann muß *eine* Gesetzlichkeit alles durchwalten. Und das hat die Theosophie als ihre heilige Aufgabe gesehen, „diesen großen Gang der Analogie, diesen allgemein aufschließenden Schlüssel des *einen* Typus im Universum" zu erhellen, um dadurch die Einheit naturwissenschaftlicher und religiöser Sicht sichtbar werden zu lassen. Ja, Baader begreift hier die große Aufgabe der Zukunft: es genügt nicht ein neuer Theismus, um die Lebendigkeit des Seins zurückzugewinnen, sondern es muß Größeres versucht werden. Sündenfall und Erlösung sind ihm mit der Theosophie Fakten, die tief ins Kosmische reichen. So enthüllt sich die letzte Tiefe der Natur erst im Ausweis der durch Sünde und Erlösung in ihr existenten Mächte. Erst diese „heilige Physik", diese Theologie der Natur und der Welt erschließt die eigentlichen Tiefen des Seins. Freilich, hier ist viel zu tun, denn dieses große Werk ist nur selten begonnen worden. Es ist Baader „erweislich, daß wir in der echten heiligen Physik und Naturphilosophie des Christentums noch himmelweit zurück sind". Aber die vergangene Theosophie voraufgehender Jahrhunderte war ein großer Versuch dazu. Es gilt, ihn neu aufzunehmen und der Vollendung entgegenzuführen.

So offenbart sich hier eine Wesenstiefe romantischer Geistigkeit: Baader will eine große theistische Philosophie. Alles, was im „Sturm und Drang" aufgebrochen ist, im Dichten Klopstocks, im frühen Denken Herders und Goethes, soll aufgenommen werden. Und es soll sein „Aufgehobensein" erhalten im *theistischen* Raum. Aber das kann kein Letztes sein: letzte Tiefe, gerade auch der lebendigen Natur öffnet sich nur vom Christlichen her. Echte Naturphilosophie, die die Höhen und Tiefen der Natur und alles Seienden erschließen will, die ganze Fülle der in ihr waltenden göttlichen *und* dämonischen Mächte, erschließt sich nur vom Christlichen her. *Nur christliches Denken weiß den Weg zum innersten Geheimnis der Natur* und der Welt, ahnt die letzte Helle und die äußersten Dunkelheiten, die im geschaffenen Sein möglich sind.

So hat sich Baader von da aus – und zwar verstärkt seit 1796 – der Welt der christlichen Theosophie zugewandt. Es war die entscheidende Wende seines Lebens. Bis 1803 (wo St. Martin starb) geleitete ihn dessen Denken[18]. Und seit 1798 wurde *Böhme* bestimmend und mit ihm der ganze Strom der Mystik und der Theosophie: Eckehart (für dessen Wiederentdecker er sich

[18] Vgl. Baumgardt, a.a.O., S. 109, und vor allem auch Lieb, *Franz Baaders Jugendgeschichte*, S. 143, mit einer eingehenden Darstellung der Lehren von St. Martin.

hielt), Tauler, Thomas v. Kempen und der ganze Strom der Theosophen und Mystiker des 16. und 17. Jahrhunderts: Paracelsus, Schwenckfeld, Weigel, Angelus Silesius, die beiden Helmont, Oetinger und andere. Völlig bestimmend wurde darin aber Böhme, dessen eigentlicher Verkünder er geworden und dessen größter Kenner er gewesen ist. Hier fand er, was er suchte: eine unerhört abgründige und lebendige Gotteslehre und eine große kosmische Theologie, in der die Natur und alles Sein in die Heilsgeschichte hineingenommen war, ein Denken von Fall und Erlösung her, das voller Tiefen war. Baader hat von Anfang an über seinen Standort keinen Zweifel gelassen und 1796 erklärt: „Sie ... werden bald sehen, daß ich ... nach der Sprache der Herren Aufklärer ... völlig inkurabel bin, daß ich an dem Mystizismus krank liege, daß ich ein Schwärmer, ein Narr – ja! selbst ein *Christ* bin."

Seine beiden kleinen 1797 und 1798 erschienenen Abhandlungen *(Beiträge zur Elementar-physiologie* und *Über das Phythagoräische Quadrat oder die vier Weltgegenden)* konnten von der in ihm aufgebrochenen, mystischen Welt freilich keine allzugroße Vorstellung geben. Man klagte über ihre Unverständlichkeit und verworrene Tiefe, aber ihr „dunkler, schwerer Ton" hat sofort überall angerührt. Goethe wurde aufmerksam, Schelling ließ sich von Baaders erster Schrift beeinflussen, und die Romantiker in Jena spürten sofort den verwandten Geist. Sie spürten, daß in diesem mystischen Denken ein echt romantisches Denken am Werke war und hofften sogar, daß Baader ihnen der große Führer werden könne[19], Helfer im Aufbau einer neuen Welt, im Neuentwurf einer neuen Naturphilosophie, ja einer neuen Religion, bzw. Mythologie. Novalis schrieb in dieser Stunde (1798) des Aufbruchs des romantischen Weltgefühls, da alle in Jena von großen Zukunftsplänen einer Erneuerung des Denkens aus romantischem Geist erfüllt waren, enthusiastisch an Fr. Schlegel: „Einen wünscht ich noch in unsere Gemeinschaft – einen, den ich Dir allein vergleiche – *Baader*... Ich denke an ihn zu schreiben. Könnte er nicht zum ‚Athenäum' eingeladen werden? Vereinige Dich mit Baadern, Freund – *Ihr könnt ungeheure Dinge leisten.*" Solche Überschwenglichkeit zeigt, wie sehr man von Baader angerührt war[20]. Alle haben Baader von da an als zugehörig zum romantischen Kreis empfunden und sehr auf ihn gesetzt.

[19] Vgl. Baumgardt, S. 180ff. 1786 war schon seine Dissertation „Vom Wärmestoff" erschienen, von der Baumgardt gesagt hat: „Sie ist – als was sie anscheinend auch Novalis (1798) empfand, vielleicht das frühste Dokument für das Aufkeimen der um 1800 in Deutschland sich so breit entfaltenden neuen romantischen Naturspekulation" (81). Und ähnlich H. Knittermeyer, der feststellt: hier begann *vor* Schelling ein naturphilosophisches Denken, das „man getrost als die zweite Wurzel der romantischen Naturphilosophie bezeichnen kann" (153); vielleicht muß man sogar sagen: als *die* Wurzel bezeichnen muß. Denn hier begann jenes echte romantische, mystisch-theosophische Naturdenken. Denn es kann kein Zweifel sein, daß hier „trotz der Verwandtschaft mit Schelling... ein andersgerichteter Geist sich um die Deutung des Naturgeheimnisses müht" (a.a.O.). Dieses Denken war frei von jedem pantheisierenden Zug. Natur ist hier von Anfang an ein „unergründliches Rätsel; sie hat... den Sinn einer unergründlichen Offenbarung der unerforschlichen *Tiefen* ⟨!⟩ Gottes" (Baumgardt, S. 88).

[20] Schelling hat sofort Baaders Anregungen übernommen (vgl. in seiner „Weltseele",

Solche Hoffnung hat damals freilich getrogen. Baader ging in die Stille, und Fr. Schlegel bedauerte 1803 in seiner „Literatur der Gegenwart", „wenn solche Männer sich von der Literatur zurückziehen". Baader hat in den Jahren 1800–1820 nur Geringfügiges veröffentlicht – und er brachte im Grunde nie die Ernte seines Lebens ein. Aber es kann als sicher gelten, daß er sich gerade in den Jahren 1800ff. sehr dem Studium aller erreichbaren Theosophen hingegeben hat, und daß er sehr tief von ihrer Bedeutung erfüllt war[21]. Wenn Jacobi die Möglichkeit einer umfassenden, christlichen Philosophie bestritt, so hat Baader tief daran geglaubt und in der Theosophie den Weg gesehen. Er hat darum gerade in diesen Jahren die ihm Nahestehenden mit seinen theosophischen Ideen geradezu überfallen und ungestüm in seiner Art immer wieder davon gesprochen. Seine – sehr an Hamann erinnernde – prophetenhafte Erfülltheit und sein Sendungsbewußtsein machten ihn zu einem vehementen Künder einer zu bauenden christlichen Philosophie, in der Fall und Erlösung eingebaut werden sollten in einem umgreifenden, christlichen Daseinsentwurf.

So ist Baader geradezu die symptomatischste Gestalt des ganzen romantischen Weges. Früh erfüllt von all dem tiefen, religiösen Naturgefühl des Sturm und Drangs, wie es in Hamann durchbrach, wie es in Klopstock, im jungen Herder und im jungen Goethe lebte, früher als alle Romantiker enthusiastisch ergriffen von der Idee einer geheimniserfüllten, göttlichen Natur, ging er nie, wie Goethe und Herder, den Weg in ein pantheisierendes Denken, sondern seine Hingabe an die Mächte der Natur erfüllte sich immer um *theistischen* Raum, ja, empfing aus seinem glühenden Theismus

1798, II., S. 546). Baaders beide Schriften haben aber nicht nur auf Schelling zündend gewirkt, auch Steffens, Schlegel und Novalis waren sofort angerührt. Eschenmayer stellte ein besonders wichtiges ... stark theistisch gefärbtes Zitat aus den „Beiträgen" in die Mitte eines seiner frühsten Aufsätze (Baumgardt, S. 209). Hegel ließ sich davon beeinflussen, Goethe schrieb an Schiller: „... das Werklein ⟨er meinte das Pyth. Quadrat⟩ hat mir wohl behagt", so daß er auch nach dem früheren Werk Baaders griff, freilich nicht, ohne dessen Dunkelheit zu bemängeln. Baumgardt hat mit Recht gesagt: „... neben der breiteren Fülle von positiver Naturbeobachtung, die in der damaligen Naturspekulation Schellings verwoben war, ist ... Baaders stürmischer Drang zur Mystik der neuen Bewegung ganz unentbehrlich geworden ⟨!!⟩" (S. 213). Kant, Fichte und Schelling sind ihm zwar bedeutsam, aber Baader ging „längst ... auf eine mystisch-christliche Theosophie hin" (214). Hier ging also schon der Weg auf Böhme zu, der bald dann auch für Baader bestimmend werden sollte. Vielleicht ist Baader der frühste Böhmekenner gewesen.

[21] Vgl. die sehr typischen Äußerungen von Tieck (1804) und Fr. Schlegel (1811); Tieck: Als die Rede auf Böhme kam, „ergoß sich ⟨Baader⟩ in einem dreistündigen Monologe ...; alles Verwandte aus anderen Mystikern, was er sonst über sie gelesen hatte, war ihm gegenwärtig." Tieck bewunderte an Baader damals seine einzigartige Gelehrsamkeit in der theosophischen Literatur. Und Fr. Schlegel, den Baader 1811 in Wien traf, stellte (damals noch!) fest: „Baader lebt ganz in Jacob Böhme" (Vgl. Baumgardt, S. 38). Baader hat dann in seiner Spätzeit weitgespannte Vorlesungen über Böhme gehalten, die sich freilich nicht durch Klarheit auszeichnen, wie er überhaupt nie mehr in seinem Leben die Klarheit und Lebendigkeit seiner frühen Tagebücher erreicht hat. Im übrigen wissen wir von Baader in den Jahren 1800–1810 fast nichts. Nur wenige Briefe erhellen diesen Abschnitt seines Lebens. Vgl. auch die Äußerung von Schubert 1809 über seinen Besuch bei Baader: „Baader führte mich ... alsbald in die Mitte seines großen Epos" (vgl. Baumgardt, S. 242). Ferner N. Bonwetsch, *G. H. Schubert in seinen Briefen*, 1918.

seinen Akzent. Nicht anders als Hamann aber wußte er früh um Größe *und* Abgründigkeit der Welt[22], um Sünde und Not der gefallenen Schöpfung, und die Apotheose des Griechentums hatte bei ihm nie Raum. Sein Erleben und Erfahren führten ihn vielmehr fast von Anfang an zur alleinigen, „entschlossen höchsten Verehrung des Christentums". So hat sich dieses Denken dem Weg des klassischen deutschen Idealismus von Anfang an versagt,[23] und er sah als Aufgabe immer anderes: den Aufbau einer großen Philosophie aus christlicher Sicht. Philosophie und Theologie dürfen kein Nebeneinander sein und bleiben. Das letzte und höchste Verlangen christlichen Denkens muß vielmehr sein, von den christlichen Fakten her (vor allem ausgehend vom Sündenfall) Welt in ihrer Tiefe und Rätselhaftigkeit zu deuten und aus dem erlösenden Tun Christi heraus das gegenwärtige und das kommende Sein zu entwerfen. Die Problematik aller solcher versuchenden Gnosis und Theosophie darf darum die Größe des hier Gewollten nicht verdecken. Hier lebt ein echtes Stück spätromantischer Geistigkeit. Ihre Wende ins Religiöse und ins Christliche und das Grundlegende der darin aufgebrochenen Denkgesinnung, ja, das von ihr zutiefst Gewollte fand in Baader seine sichtbarste und deutlichste Ausprägung.

2

In den Bann dieses Denkens trat Schelling bei seinem Eintritt in München ein. Und es gilt, zu begreifen, daß sich damit erneut ein *romantischer* Kreis fand und schloß. Baader und Schelling waren im Grunde ja seit langem verbunden. Schelling hatte schon in Jena nicht unbedeutende Anregungen empfangen. Novalis, Steffens, Schlegel, Ritter – sie alle hatten Baader verehrt. Aber man kannte einander nur literarisch. Nun fand man sich persönlich. Und Schelling begegnete nicht nur Baader, sondern auch einem alten Gefährten aus der Jenaer Zeit: Ritter, der sich zudem Baader

[22] Beides wurde vor allem bei St. Martin sehr betont. Aber nicht anders wie bei Hamann erlebte Baader diese Fakten an sich selbst. Baader war wie Hamann kein harmonischer Mensch, sondern voller Spannungen, die nicht zuletzt die Spannungen einer machtvollen Sinnlichkeit mit dem Geist waren. Baader hat seine ganze Sicht um 1806 in einem Brief an Jacobi formuliert: „... das Körperauge durchsichtig und ... durchdringbar dem Geiste zu machen, die in Finsternis und Tod verschlossenen Wunder zu eröffnen, ist mein Sinnen und Trachten. Diese Symbolform ist die Bedingnis dieser Durchdringung, dieser Auferstehung von den Toten, und erst nachdem wir diese Gestalt in unserem Gemüte selbst im Feuerbad der Schmerzensgeburt errungen haben, geht uns der höhere symbolische Sinn in der Natur auf. Nur der wiedergeborene Mensch, der Christ, ... kann Gold machen aus Steinen. Nur dieser wiedergeborene Mensch bringt überall, wo er hintritt, den Sabbat der Natur dem Menschen ..." Der Mensch sollte die Schöpfung einmal weiterführen, aber er fiel und so fing Gott „darum den Menschen wieder von neuem an. Diese dreifache Offenbarung des dreifachen Gottes, des Vaters in der Natur, des Sohns in der Menschwerdung, des Geistes im kommenden Weltgericht ist das Geheimnis der Religion ... Auf diesem Standpunkt wird mir auch das Naturstudium Religion" (Koch, *Romantikerbriefe*, 209).

[23] Vgl. Baumgardt, der bei Baader von dem „Reifen der neuen, an der Mystik genährten Weltauffassung" spricht und von seiner völligen „Abbiegung von der Philosophie des klassischen deutschen Idealismus" (176). Und dort auch: was zuvor nur untergründig im Strom der Zeit war, das Theosophische, brach bei ihm in die Mitte des Denkens ein. Dazu: Nie „hat wohl jemals bewußter Pantheismus oder gar Spinozismus ... die tief

sehr angeschlossen hatte. Beide aber – Baader und Ritter – lebten in München naturphilosophischen und theosophischen Forschungen, die sich völlig im Raum einer magisch-religiösen Weltsicht vollzogen und ganz entscheidend durch Böhme bestimmt waren. In ihre Mitte trat nun Schelling, und er wurde, nicht anders als sie, bald Mitglied der Münchener Akademie. In dieser Dreiheit schloß sich geradezu eine neuer Kreis romantischer Forscher und erneuerte sich eine Gemeinschaft von Jena her. So hat man jahrelang (Ritter starb freilich 1810) miteinander gedacht, experimentiert und gearbeitet[24]. Und neben ihnen ist notwendig noch ein vierter seit 1808 zu nennen: G. H. Schubert, dessen Arbeiten (über die „Nachtseite der Natur") gerade in dieser Zeit in die Tiefe trieben, diese für die Spätromantik so sehr bezeichnenden Arbeiten. Es gelang Schellings Bemühungen zwar nicht, Schubert als Mitglied der Akademie nach München zu bekommen. Aber es gelang wenigstens seine Berufung nach Nürnberg (neben Hegel) (es mißlang ebenso die von Schelling und Baader betriebene Berufung von Stef-

eingewurzelte mystisch-theistische Gottesvorstellung Baaders erschüttern können" (132). Nicht anders Fr. Lieb (*Franz Baaders Jugendgeschichte*): Wenn auf viele der „von Goethe und Herder vertretene neuspinozistische, dynamistische Pantheismus ... stark eingewirkt hat", so hat Baader „die Wendung des Pantheismus" nicht mitgemacht (S. XV). Er versuchte, das Neuaufgebrochne im *Christlichen* zu bergen.

[24] Schellings Freundschaft mit Baader währte bis zum Jahre 1824. Dann zerbrach sie (vgl. zum Ganzen: Baumgardt, S. 41ff., 230ff.). Als beide 1827 an die Münchener Universität berufen wurden, nahmen sie den Verkehr miteinander nicht mehr auf. Baader wurde vielmehr der Vorkämpfer gegen den Pantheismus der Idealisten, wozu er nicht nur Hegel rechnete, sondern auch den „Neu-Schellingianismus". Die Entfremdung begann schon 1819. Aber bis dahin waren beide tief miteinander verbunden. Baader veröffentlichte ein paar kleine Dinge in Schellings „Jahrbüchern der Medizin" und seiner „Allgemeinen Zeitschrift". Baader stand im Streit Schelling-Jacobi gegen den einst so verehrten Jacobi, er nahm sehr teil an Carolinens Tod. Schellings Briefe zeigen überall die Verbundenheit mit Baader (vgl. Plitt, *Aus Schellings Leben*, II., S. 160, 153, 138, 154, 155). Schelling schreibt seinem Vater von Baader, seinem „sehr gelehrten ... Freunde und großen Liebhaber mystischer und theosophischer Schriften" (Plitt, II., 101). Caroline spricht in einem Brief, der eingehend die Münchener Atmosphäre schildert, von Ritter und Baader, der ihr ein „divinatorischer Physiker" ist, „einer der herrlichsten Menschen und Köpfe, nicht nur in Bayern, sondern in Deutschland" (vgl. Koch, *Briefe deutscher Romantiker*, S. 211). Schelling besorgt für Baader die Werke Oetingers und schenkt ihm 1809 – sehr bezeichnend – eine Böhme-Ausgabe (Plitt II., 162, 252, 166). Schelling verweist in seiner „Freiheitsschrift" 1809 auf Baader, er begrüßt das Erscheinen des 1809 erscheinenden Sammelbandes der Baaderschen Schriften und erwartet davon die „heilsamsten Wirkungen". Und Atterbom weiß noch 1818 zu berichten: Baader und Schelling „halten innig aufeinander und hegen ... eine ausgezeichnete wechselseitige Hochachtung" (zitiert nach Baumgardt, S. 61). Dabei war man sich schon damals überall darüber im klaren, daß hier *Baader* der Gebende war und Schelling der Empfangende. Baumgardt sieht in dieser Begegnung geradezu die „Sternenstunde" der Spätromantik, darin Baader „den Gipfel seiner philosophiegeschichtlichen Wirksamkeit erreicht", um – wie ich glaube – übertreibend zu sagen: „Sicher aber steht die philosophische Romantik in diesen Jahren in Deutschland in der Phase ihrer Vollendung ⟨?⟩, und Baader gilt noch allgemein als ihr markantester Führer" (S. 236f.). Vgl. auch Schellings Brief vom 7. 11. 1807 an A. W. Schlegel, dem er seine Lage in München berichtet: „Ich lebe seit 1½ Jahren hier, viel glücklicher als in Würzburg ... Das Angenehmste für mich ist, daß Franz Baader, der herrlicher noch erscheint durch persönliche Bekanntschaft, als durch seine Schriften, mein Kollege ... ist" (Körner, *Krisenjahre*, I, 468). Und A. W. Schlegel, der 1808 durch München gekommen war, schrieb an Schelling: „Bezeugen Sie

fens). Baader war von Schuberts Arbeiten sehr angerührt, zwischen Schelling und Schubert aber gingen in den ersten Münchener Jahren Briefe hin und her (er ist der Hauptadressat der Schellingschen Briefe, neben dem nur noch Windischmann zu nennen wäre). Und diese Briefe allein und die intensive Verbindung, die Schelling in diesen ersten Jahren mit Schubert aufgenommen hat, zeigen, wie sehr Schelling in dieser Zeit wieder der Romantik zugewandt war. Dabei war Schubert genau wie Ritter einst Schellings wegen nach Jena gekommen, ja, er hatte sich dort nicht nur mit Schelling, sondern auch mit Ritter befreundet, hatte Ritter begeistert gehört und an seinen Experimenten teilgenommen, und wie Baader, Novalis, Steffens und Ritter war auch er von Jena nach Freiberg gegangen, um sich danach immer tiefer den Problemen einer magischen Weltsicht und einer theosophisch bestimmten Anthropologie zuzuwenden.

Mit ihnen allen kam Schelling 1806 wieder in Gemeinschaft, und es war fast *wie ein Stück Jena*, was da wiederum erstand. Eine alte Verbundenheit, die für Schelling in den letzten Jahren (seines Aufbaus der Identitätsphilosophie) kaum noch bestanden hatte, schloß sich wieder. Und aus dieser Begegnung entsprang Schellings so folgenreiche und tiefgehende Wende, deren Weite und Bedeutsamkeit sich uns erst allmählich erschließen wird. Sie war die bedeutungsvollste Wende seines wandlungsreichen Lebens. Denn aus ihr vollzog sich die Abwendung von der Identitätsphilosophie und von all dem, was darin gemeint war, und erstand jenes Philosophieren, das im Grunde den großen, zweiten Teil des Schellingschen Gesamtphilosophierens ausmacht, dessen denkerischer Vollendung sein ganzes weiteres Bemühen bis zu seinem Lebensende gegolten hat, das Schelling selbst aber bald als den Entwurf einer umfassenden *christlichen* Philosophie bestimmt hat, als die große Synthese des Denkens mit den Mächten des Christlichen, darin die Kluft beider Bereiche und ihr zerstörender Zwiespalt überwunden werden sollte zum System einer hochgespannten *Gnosis* – entstand jene Philosophie, die spät von Schelling den Terminus einer *positiven* Philosophie erhielt, und das aus dem Anspruch heraus, *positiv* zum Christlichen zu stehen und von da aus auf die Rätsel und Geheimnisse des Daseins Antwort geben zu können.

Pointierter formuliert: diese Stunde der Begegnung von *Idealismus* und *Christentum*, bzw. von Idealismus und *Spätromantik* wurde zu einer der folgenreichsten Begegnungen des damaligen Geistesgeschehens. Schelling,

Franz Baader meinen Kummer darüber, seine Bekanntschaft verfehlt zu haben. Doch vielleicht ist eine Aussicht da, das versäumte nachzuholen" (a. a. O., 580). Schelling am 2. 5. 1808 an A. W. Schlegel, er solle die letzten Hefte der „Jahrbücher der Medizin" lesen, es seien darin „die 2 kurzen, aber gehaltvollen Abhandlungen Baaders", wodurch dieses Heft, „wie durch einen Aufsatz von Steffens einen bedeutenden Wert erlangt hat" (a. a. O., 36). F. Schlegel an seinen Bruder 1810: „An Baader habe ich oft gewünscht, mich anzuschließen." Er hält ihn aber für einen Freimaurer und für hochmütig und schließt sehr typisch: „Schubert ist mir ganz anders lieb. Keinen außer Dir wünschte ich so hier zu haben und mit ihm leben zu können als ihn" (a. a. O., II., 332). Ähnlich A. W. Schlegel 1808: „Einen vortrefflichen Mann habe ich ... in Dr⟨esden⟩ kennen gelernt an Dr. Schubert. Seine Schriften kenne ich noch nicht, seine Person hat mich unendlich angezogen" (a. a. O., I., 580).

bis dahin der unbestrittene Führer der idealistischen Denkbewegung (denn noch war ja Hegels Stern nicht aufgestiegen), vollzog darin die *Rückwendung ins Christliche*. Unter dem Eindruck der Begegnung mit Baader – hinter dem aber die viel größere und faszinierendere Gestalt Böhmes und der ganzen Theosophie stand – vollzog nun auch Schelling jene für die Romantik so kennzeichnende Rückwende zur überlieferten Religion, nicht anders als Novalis, Fr. Schlegel, A. Müller, A. v. Arnim, Runge, Z. Werner – und spät Görres, Brentano u. a. Und wenn Reinhold Schneider von einer „*Heimkehr des deutschen Geistes*"[25], vom Idealismus zum Christentum gesprochen hat, um sie in dem Schelling seit 1827 vollzogen zu sehen, so vollzog sie sich schon um 1806ff. Das Christliche, bis dahin nicht sonderlich bedeutsam für Schelling (er hatte es freilich nie – wie Goethe – eigentlich abgelehnt, säkularisierte Begriffe des Christlichen spielten sogar keine geringe Rolle; vgl. Welt ist der „Sohn Gottes", ist Geburt Gottes in die Wirklichkeit, Weltwerdung ist Menschwerdung Gottes usw.), empfing nun auch für Schelling – und zwar ganz entscheidend durch seine theosophische, von der Spätromantik erarbeitete Form – faszinierende Gestalt[26]. Es war eine Heimkehr in den ursprünglichen Bereich, aus dem er einst gekommen und von dem er sich dann distanziert hatte, weil ihm echte Größe zu fehlen schien, eine Größe, die er aber durch die Theosophie staunend erblickte. Es war, wenn man will – aber die Termini sind hier, wie sich noch zeigen wird, nicht unproblematisch –, ein *Bruch mit dem Idealismus* und die Hinwendung zu einer genuin christlichen Philosophie, war die Wende – und das war sie wirklich – aus der *Helle* idealistischer Denkgesinnung zum *Dunkel* spätromantischer Theosophie.

[25] R. Schneider, *Die Heimkehr des deutschen Geistes*, 1946.

[26] Es gibt, scheint mir, keine andere Erklärung. Es ist ja immer gesehen worden, wie sehr Schellings Denken beeinflußbar war, und das nicht aus Zufall, sondern aus dem Ganzen seines Denktypus heraus. Dieses Denken lebt nicht primär – wie das Hegels in so großartiger Weise – vom „Umgang mit den Dingen", deren Wesen es zu enthüllen und in den Griff (und Be-griff!) zu bekommen sucht, sondern es lebt aus großen Intuitionen, in denen das Sein im Ganzen in bestimmter Weise gesehen wird. Und solcher Intuition folgt dann die Ausarbeitung, die wesenhaft Konstruktion ist, darin vom Gesamtentwurf her dem Einzelnen sein Platz angewiesen wird. Es ist sicher so 1806 gewesen. Hier nach einem langsamen Sichentwickeln auf das Neue zu suchen, führt nicht weit. Wenn man in seiner Schrift von 1804 Ansätze einer Sicht sieht, die vom Faktum des Sündenfalls her zu denken sucht, so mag das hingehen. Aber wo gibt es eine Entwicklung auf Christus zu? Wo das langsame Wiederahnen seiner Gottheit? – So etwas gibt es nicht. Bei Schelling ist 1809 einfach *alles* (Sündenfall, Erlösung, Christi Gottheit, individuelle Unsterblichkeit) „da", so daß die Annahme naheliegt, daß Schelling diese Dinge nie wirklich abgetan hat: sie waren in den Hintergrund getreten vor dem Glanz seines idealistischen Weltbildes; aber Schelling hat offenbar nie in einer Krise eigentlich seinen ursprünglichen Glauben verloren. Hegels Weg war hier aus seiner anderen Art ein anderer. Hier gab es wirklich die Schwerblütigkeit eines ringenden, grübelnden Schwabentums. Schellings Denktypus war nicht dieser Art. Er lebt aus genialem Entwurf und hat daher seinen so bezeichnenden rhetorischen Glanz, aber auch seine Problematik. Schellings Wende war im übrigen voller Seltsamkeiten: die entscheidenden Schriften (Freiheitsschrift, Clara, Weltalter) sprechen völlig im theosophischen Ton. Aber seine polemischen Abhandlungen (gegen Eschenmayer, gegen Jacobi, aber auch die „Stuttgarter Privatvorlesungen") sprechen im Ton der Identitätsphilosophie.

An die Stelle der Antike, die für Schelling bis dahin so entscheidende Vorbildgestalt gewesen und dem eigentlich Christlichen kaum eine echte Bedeutung eingeräumt hatte, trat nun durch die Begegnung mit den Freunden das Christliche in echter Gestalt und alle Spezifika seiner Weltdeutung (Sündenfall, Erlösung, Gottheit Christi). Das theistische Element, einst zumindest unklar und durch pantheisierende Tendenzen gefährdet, drang nun ganz durch. Das Göttliche rückte in klare Transzendenz, wobei das Konkrete diesen neuen, nun christlichen Theismus mit den Freunden ganz die Züge der Theosophie annahm. Dieser ihr so spezifischer Theismus, ganz entscheidend und tief geprägt durch Böhme, St. Martin u. a., diese ganze Welt einer magisch-mystisch-religiösen Weltsicht, deren Naturphilosophie und Anthropologie, diese ganze dunkle Welt des theosophischen Denkens, voll unerhörter Abgründigkeit, voller Spannungen und voller Gegensätze, voller Höhen und Tiefen, drang nun auf Schelling ein; und so groß der Unterschied zu Schellings bis dahin gültiger Welt war, so vollzog sich das ungemein Überraschende, daß Schelling sich dieser Welt mit einer tiefen Bereitschaft öffnete, um sich mit ihr in den folgenden Jahren immer mehr einzulassen und zu befassen. Mitten in dem Aufbau seines ästhetischen Systems, das das Dasein so sehr aus der Helle entworfen hatte, wurde er von der ihm begegnenden spätromantischen, christlichen Welt offenbar so ergriffen[27], daß er den ganzen Glanz seines bisherigen Weltbildes aufgab, um an seine Stelle Böhme treten zu lassen und die dunkel-magische Welt der Theosophie, deren irrationaler Glanz ihn stürmisch ergriff, ein denkwürdiger, aber auch zweifellos problematischer Vorgang. Denn wenn für Schelling wie für manchen Romantiker die Theosophie die Brücke ins Christliche geworden ist, so erhielt auch seine Christlichkeit (nicht anders als die eines Baader, aber auch Görres hat hier viel ringen müssen) theosophische Struktur – ein vom Christlichen und nicht zuletzt vom Wissenschaftlichen aus höchst fragwürdiges Phänomen.

Schelling gab dabei die alten Strukturen seines Denkens – wie noch überraschend sichtbar werden wird – nicht auf. Aber alles erhielt seit 1809 *Böhmesches* Gepräge. Das Absolute, das nun in klare Transzendenz rückte, wurde auch jetzt noch als das Real-Ideale gefaßt, aber nicht mehr als jenes, das von Ewigkeit her eine Welt hellen, real-idealen Seins entfaltet, um daran den unendlichen Spiegel seiner Herrlichkeit zu haben, sondern es wurde nun mit Böhme als das Ineins tief gegensätzlicher Mächte gefaßt, aus denen eine Welt entspringt, die dunkle, abgründige Züge hat und gefährliche Tiefen. Von daher erhielt die Naturphilosophie ein neues Gesicht und ebenso das ganze Geschichtsbild. Der *Real-Idealismus* erhielt erst jetzt – und

[27] Wie sehr Schelling von Anfang an, sofort nach seinem Eintritt in München, davon angerührt worden ist, zeigen alle seine Briefe, z. B. wenn er an Baader dessen reiche Bibliothek theosophischer Schriften rühmt, wenn er sich nun um die Werke von Oetinger bemüht, um Böhme (vgl. dazu: Kurt Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling*). Vgl. Plitt, a. a. O., S. 162, an Schubert: „Sollte Ihnen ... die Quartausgabe von J. Böhme aufstoßen ..., so bitte ich Sie, selbige um welchen Preis es sei, gleich für mich zu erstehen. Ich hatte diese Ausgabe, schenkte sie aber Baadern, der schon so lange darnach geschmachtet hatte; nun vermisse ich sie aber doch."

das war irgendwie wie eine Erfüllung – seine eigentliche Vollendung, indem die Gegensätze des Realen und des Idealen vertieft wurden.

All das, was die Romantik geliebt hat, hat sich Schelling damals zu eigen gemacht. Ja, vielleicht muß man sagen: Schelling hat sich jetzt erst der Romantik zugewandt[28]. Denn wenn die Forschung bisweilen gezögert hat, ob sie den jungen Schelling, bzw. den Schelling der Identitätsphilosophie zur Romantik zählen solle – und es gibt sehr gewichtige Gründe, ihn davon zu unterscheiden –, so hat das für den Schelling seit 1806 keine Berechtigung mehr. Dieser Schelling gehört ganz zur Romantik, und zwar in ihrer typischen spätromantischen Form und Geistigkeit. Ihre christliche Theoso-

[28] Wenn viele Darstellungen in Schelling (im frühen!) den eigentlichen Philosophen der Romantik sehen, so liegt das meist an ihrem unzulänglichen Begriff der Romantik, der viel zu sehr von Fr. Schlegels Äußerungen bestimmt ist. So bestimmt O. Braun die Romantik als „Universalpoesie", um zu definieren: Das Wesen der Romantik gründet „in der charakteristischen ästhetischen Weltanschauung, in der das Wesen der Welt in einer göttlichen, alldurchdringenden Poesie gesehen wird" (O. Braun, *Schelling und die Romantik*, in: *Hinauf zum Idealismus, Schelling-Studien*, 1909, S. 103). Wenn das Romantik ihrem Wesen nach ist (und ganz ähnlich denkt Knittermeyer), dann ist Schelling allerdings *der* Denker der Romantik in seiner Frühzeit gewesen. Aber es gilt einzusehen, daß dieser Begriff der Romantik völlig unzureichend ist. Er könnte höchstens für die Frühromantik gelten. Und selbst da ist Tieck kaum einzuordnen und auch nur schwer Wackenroder. Ein Begreifen der Spätromantik (Görres, Baader!) ist damit völlig unmöglich. Denn sie ist von Anfang an weit über das Ästhetische einer poetischen Weltsicht herausgestoßen. Es ist nur konsequent, wenn O. Braun von dem Schelling seit 1809 sagt (den er ins „Pessimistische" und Düstere gehen läßt): Die Tatsache der Erfahrung des Bösen sprengt dann dieses „schönheitsberauschte Weltbild ... Damit beschreitet er einen Weg, der ihn vollkommen von der Romantik abführt." 1806 hat Schelling das Ungenügen „einer nur ästhetischen Weltanschauung eingesehen und ist über sie fortgeschritten. Die Romantik liegt hinter ihm" (110). Solche Dinge werden unmittelbar unwahr, wenn es dann heißt: „Immer weiter entfernte er sich von der Romantik, die ihrerseits nichts mehr von ihm wissen wollte" (!!??) S. 112. Hier ist vom Wesen und vom Weg der Spätromantik, aber auch von Schellings letzter Zeit (seit 1827), wo er in München neben Görres und Baader dozierte, gerufen aus romantischen Vorlieben Ludwigs I., nichts verstanden. Es überrascht auch nicht zu sehen, wie verlegen H. Knittermeyer der Spätromantik gegenüber ist (Görres, Baader), die er unter der Überschrift bringt: Die Krisis des romantischen Geistes (S. 348), um etwa von Görres zu sagen, in ihm sei der Wandel aus dem Romantischen heraus spürbar: „Trotz des sich behauptenden Glaubens an den endgültigen Sieg der Ideen ist Görres die Synthese nicht mehr der Boden, auf dem er sich wohlfühlen kann." Er hat sich von Anfang an „von dem Geist der Frühromantik ⟨!!⟩ entfernt" (357, 358). Es gibt in seiner Welt Dinge, irrationale Zwiespältigkeiten, die anders sind, „als es im Bereich der idealistischen Romantik der Fall war." Hier ist bereits „eine Bresche in die idealistische Totalität geschlagen". Das ist sicherlich alles wahr. Aber es gilt einfach, zu begreifen, daß auch dieser spätromantische „Realismus" tief romantisch war, wenn man das Romantische nur in seiner ganzen Breite begreift. Man kann Baeumler und Ruprecht u. a. nur danken, daß sie einem viel umfassenderen Begriff der Romantik Bahn gebrochen haben. Denn wer könnte über das Romantische eines Görres in Zweifel sein, der auch nur ein paar Zeilen seiner „Mythengeschichte" oder seiner Schrift „Glauben und Wissen" liest? Hier liegen Höhepunkte romantischen Denkens! Und nichts anderes gilt von Baader, dessen anti-idealistisches Denken Knittermeyer völlig klar ist. Aber ist er darum *kein* Romantiker? Es gälte, Grundbegriffe geistesgeschichtlichen Verstehens aufgeben, wollte man Görres und Baader und alles spätere Geschehen in München aus dem Romantischen herauslösen. Philipp Funk hat völlig recht, wenn er die Gründung der Universität München (1826) als eine Geburt der „Münchener Romantik" sieht, nur hätte er den Beginn dieser Münchener Romantik nicht allein in Landshut, sondern zu-

phie und ihr theosophischer Theismus und all das Dunkle, Irrationale, das sie so geliebt hat, war nun auch sein eigen. Tieferhin könnte man dieses ganze Geschehen geradezu als eine zweite Begegnung Schellings mit der Romantik fassen, wobei er sich dieses Mal ganz und endgültig ihr zuwandte. Wenn immer wieder versucht worden ist, gerade den jungen Schelling als den „Philosophen der Romantik" auszugeben, so ist solche Einordnung nicht unproblematisch. Faßt man Romantik als die Hinwendung zu den Mächten der Tiefe (und so haben wir es versucht), so gehört der Schelling bis 1806 nicht zur Romantik, so sehr er auch die Macht des Unbewußten früh verkündet hat; den dunklen oder gar den mystischen Bereichen hat Schelling sich bis 1806 fast völlig versagt. Er hat nicht minder wie alle Romantiker um die Wiedergeburt einer lebendigen Naturanschauung gerungen – und das hat ihn und die Romantiker miteinander verbunden; aber verbunden waren sie darin auch alle mit dem Denken eines Goethe und eines Hölderlin. Hier gab es ein Ziel, das alle miteinander einte. Und dieses

gleich im München des mittleren Baader und Schelling (1806ff.) suchen müssen (vgl. Ph. Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik, Studien zur Vorgeschichte der Münchner Romantik*). Und Görres und Schelling sind ja auch nie zu „Realisten" geworden; ihr Denken vollzog sich bis zu ihrem Ende im romantischen Raum (bzw. im typischen Raum der Restauration, der aber nur Spätphase der Romantik ist). Das Gerufenwerden Schellings nach München und Berlin (Ludwig I. und Friedrich Wilhelm IV.) zeigt allein, wie sehr Schellings Denken bis zu Ende dem Romantischen zugehört. Und O. Brauns Aussage, daß die Romantiker sich von Schelling abgewandt hätten, stimmt nicht. Tieck war 1808 in München und wohnte sechs Wochen bei Schelling. Schelling über ihn: „Er ist und bleibt ein liebenswürdiger Mensch" (Plitt, II, S. 137). Fr. Schlegel und Schelling freilich standen eine Zeitlang gegeneinander, weil Fr. Schlegel ihn als Pantheisten sah. Aber sie hatten schon in Jena nicht sonderlich gut miteinander gestanden. Es gibt in den Jahren 1800–1815 immer wieder leise Angriffe Schlegels gegen Schelling (in den Briefen an seinen Bruder). So 1806 (Körner, *Krisenjahre*, I, 294): „Aus Deutschland habe ich nichts neues. Schelling hat ein medizinisches Journal angefangen, wo voran etwas Absolutes vorgenagelt ist; aber nichts neues, er steht noch ganz auf demselben Flecke, wie bei der ersten Rapsodie von seinem neuem System anno 1802, ist noch ganz ebenso Spinosist und also wirklich so ewig verloren, als ich gleich damals behauptete." Und wenig später (I, 322), Schelling habe sich in Spinoza festgefahren. Im übrigen gehöre er zu den Menschen, die früh ausbrennen usw. Im Jahre 1807 griff er dann Schelling an, worüber Schelling sehr erbost war; 1812 äußert er sich über Schellings Plan einer Zeitschrift für Deutsche wegwerfend, Schellings politische Ansichten seien „schlecht und undeutsch". Die Zeitung würde sicher „eine ganz rheinbündische und französische Tendenz haben" (II, 243). Das Verhältnis scheint sich aber dann geändert zu haben. Wenn er bis dahin Schelling als Pantheisten entschieden abgelehnt hatte, so war er einer der ersten, der Schellings Ankündigung seines neuen Theismus in der Schrift gegen Jacobi ernst nahm, um später (1820) in einer Rezension der Schriften von Jacobi festzustellen: „Gegen Schelling hat Jacobi hier aber noch ganz besonders unrecht, wenn er gerade gegen diesen den erwähnten ... ganz nichtigen Entwurf über die Persönlichkeit ... Gottes geltend zu machen sucht, da er ihn vielmehr in diesem sichtbar besseren Bestreben hätte auf alle Weise bestärken und darin bestätigen sollen, auf solchem Wege in herzlicher Anerkennung des lebendigen Gottes die Schlacken seines alten Systems hinter sich zu werfen" (Josef Körner, *Fr. Schlegel*, S. 281). Das Verhältnis hat sich seit 1815 offensichtlich geändert. Schlegel wird 1816 auswärtiges Mitglied der Münchener Akademie der bildenden Künste. Schelling schickte ihm das Diplom zu und zögerte nicht zu schreiben: „Wir alle hatten uns geschmeichelt, Sie ... hier zu sehen. Meinen Wunsch, mit Ihnen über die großen, geistigen Angelegenheiten, die uns gemeinsam beschäftigen ⟨!!⟩ wieder in einige nähere und innigere Wechselwirkung zu treten, hatten Ihre freundlich entgegenkommenden Auf-

Grundlegende und sie alle Verbindende war von höchster Bedeutsamkeit. Goethe und Schelling, Goethe und die Romantiker, und Schelling und die Romantiker gehören darin tief zusammen. Aber neben diesem Verbindenden gab es von Anfang an die Gegensätzlichkeit des Klassischen und des Romantischen, bzw. des Idealistischen und des Romantischen. Goethe und Hölderlin stellten das Dasein ganz in antikische Helle. Ihnen war die Antike Vorbild schlechthin, und sie distanzierten sich von da aus zum Christlichen. Die Welt- und Natursicht der Romantiker war aber von Anfang an den dunkleren Bereichen offen (was gerade bei Baader sehr klar sichtbar ist). Antikes Dasein war für die meisten von ihnen von Anfang an ohne Anziehung (Baader, Tieck, Novalis, Görres). Und es gab von Beginn an zumindest eine Nähe zum Christlichen. Wenn aber das, so ist klar, daß der junge Schelling in den idealistischen Raum gehört und – trotz aller Verbundenheit – nicht in den frühromantischen. Die Romantiker haben darum – und zwar die meisten – immer wieder Einwände gegen Schellings Philosophie gemacht, Einwände, die faktisch immer in gleicher Richtung gingen, daß diese Welt zu hell sei, zu rational, daß ihre Gegensätze keine rechte Tiefe hätten[29]; und auch vom Biographischen her muß gesagt wer-

forderungen nur erhöhen können. Indes hatten Zeit, Lebenswege und Richtungen uns so weit auseinandergeführt, daß mündliche Unterredungen wohl das einzige Mittel blieb, den Punkt zu finden, wo wir anfangen, wo gegenseitig wieder anknüpfen konnten. Nun muß ich erwarten, ob ein günstiges Geschick uns einmal zusammenführen wird, oder ob eine umfassende, wissenschaftliche Arbeit, mit der ich mich seit mehreren Jahren beschäftige, „die Weltalter", vielleicht ein Mittel werden kann, uns wieder zu finden" (PLITT, II, 365). Schelling hat offensichtlich das Bewußtsein gehabt, daß sie sich nun, da sie beide ins Christliche zurückgefunden, neu begegnen könnten. Fr. Schlegel kam dann auch 1818 nach München zu Besuch. Schelling fand freilich Fr. Schlegel abstoßend: „Eine solche entsetzliche Veränderung habe ich nie gesehen, was er auch unternehmen möge, von diesem Menschen kann nie mehr, ohne Wunder, etwas Reines kommen" (a.a.O. II., 431). Sehr anders war das Verhältnis zwischen Schelling und A. W. Schlegel. Es hat immer eine gewisse Herzlichkeit gehabt, besonders auch zu Lebzeiten Carolines. Im Jahre 1807 begann wieder die Korrespondenz miteinander, Briefe gingen hin und her, man schickte sich Arbeiten zu, ja, bisweilen nahm das Verhältnis sehr herzliche Züge an. So war A. W. Schlegel 1808 in München bei Schelling mit M. de Staël, und Schelling schrieb (I, 1808, vgl. KÖRNER, *Krisenjahre*, I, 495): „Noch bin ich voll des heiteren Andenkens, welches ... das Glück, nach so langer Zeit einmal wieder mit Ihnen reden zu können, mir gewährt hat." Man erörtert eingehend Schellings Freiheitsschrift (II, 67), Schelling trauert 1810, daß A. W. Schlegel meist im Ausland ist (II, 20). Er sehnt sich geradezu nach einem Kreis, der dem einstigen von Jena ähnlich ist, und schreibt 1811 (KÖRNER, II, 206): „Es fehlt jetzt in Deutschland ganz an jeder Art von Vereinigungspunkt. Seien Sie versichert, wie ich die Sache in der Nähe sehe, würde gar vieles anders sein, wenn sich nur erst ein solcher wieder bildet. Aber das böse Princip, das jetzt in allen Angelegenheiten waltet, läßt es auch nicht dazu kommen, und fast nicht zwei Menschen vereint leben, die im eigentlichen Verstand zusammenwirken könnten. – Wären Sie denn abgeneigt, zu irgendeiner Unternehmung, die einmal wieder aufs Ganze und Große ginge mitzuwirken?" Das alles zeigt, wie vereinfachend viele Darstellungen der Romantik sind. Da läßt man um 1800 den Jenaer Kreis zerfallen und für viele ist das fast wie ein Ende der Romantik überhaupt. Aber die Dinge sind in Wirklichkeit, wenn auch sehr gewandelt, weitergegangen. So konnte J. KÖRNER in seinen *Krisenjahren der Frühromantik* 15 bis jetzt unbekannte Briefe Schellings an A. W. Schlegel veröffentlichen (alle zwischen 1806 und 1812).

[29] Vgl. Novalis an Caroline (Juni oder) Juli 1798: „Je tiefer ich in die Untiefe ⟨!!⟩ von Schellings Weltseele eindringe, desto interessanter wird mir mein Kopf ... Schelling faßt

den, daß die menschliche Verbundenheit geringer war, als meist angenommen wird. Sie bestand im Grunde genommen nur zu dem unromantischten aller Frühromantiker, zu A. W. Schlegel, mit dem es zudem sachlich die geringsten Berührungspunkte gab. (Für A. W. Schlegel hatte die Natur keinerlei Bedeutung, und die sachliche Verbundenheit zwischen Schlegel und Schelling vollzog sich im ästhetischen Bereich.)

Dieser romantische Kreis in Jena ist zudem schon bald zerfallen (er dauert faktisch nur von 1798 bis 1801). Gerade die Jahre nach 1801 haben aber erst die Höhe des Schellingschen Philosophierens gebracht, seine Identitätsphilosophie. Die Romantiker haben sich mit diesem System kaum befaßt[30]. Im Grund genommen konnte ihnen diese Philosophie nur fremd sein. Wenn es zuvor eine große geistige Gemeinschaft gegeben hat, die von Goethe und Schelling bis zur Romantik reichte, so ging Schelling seit 1800, nicht anders als Goethe 20 Jahre zuvor, in eine Helle, die der Romantik fremd war. Alles wurde damals von ihm ins Helle gehoben, geboren aus seinem Enthu-

gut – er hält schon um vieles schlechter und nachzubilden versteht er am wenigsten." Novalis hat sicher in Baader den Führenden erhofft und nicht in Schelling. Schelling aber hat seinerseits Novalis abgelehnt, in dessen Denken er Unernst sah. Aber auch Baader hat sich 1798 von Schelling distanziert, und zwar sehr typisch: ihn mit Fichte zusammen sehend, hat er diesem Idealismus vorgeworfen, daß er alles aus dem Ich entwickeln wolle, um das göttliche Du als Gegenüber abzutun, und er erklärte: wenn das bedeuten soll, „die Menschheit von den Schrecken der objektiven Welt zu befreien, so muß ich aufrichtig gestehen, daß mir die alte Gottesfurcht ... tausendmal lieber ist, als dieser Idealismus" (XV, 178). Das sind aber Stimmen der Frühzeit, die Identitätsphilosophie Schellings (seit 1800) hat für die meisten Romantiker keine sonderliche Rolle gespielt. Görres aber, dieser so wesentliche Exponent der Spätromantik, erhielt ohne Zweifel einen ganz entscheidenden Anstoß von Schelling zu seinem eigenen Denken. Den Entwurf seiner gesamten Philosophie von der Gegensätzlichkeit zweier Mächte her erhielt er völlig von Schelling, aber auch er setzte sich in bezeichnender Weise von Schelling ab. Er sagte über seine Schrift „Glauben und Wissen" (1805): „Ich habe eine Schrift drucken lassen ... Darin entwickle ich mein System der Philosophie, die gründet auf der Idee der Gottheit und fortgeleitet am Faden der Geschlechtsduplizität. Wie mein Prinzip im Gegensatz ist mit dem Schellingschen, so sind auch meine Resultate; das Endliche und die Weiblichkeit, die Schelling mit Füßen tritt, sind wieder zu Ehren gebracht." Und kurz darauf: „Ich freue mich, Schelling immer mehr von seiner Einseitigkeit zurückkommen zu sehen, bei weitem stößt er mich nicht mehr so zurück wie ehemals!" (Beide Äußerungen 1805. Vgl. W. SCHELLBERG, *Josef v. Görres' ausgewählte Werke und Briefe*, 1911, II, S. 83f.). Görres hatte Schellings „Aphorismen" von 1805 gelesen. Und 1789 Baader an Jacobi: „Schelling kenne ich, aber ich bin wenig damit zufrieden." Er vermißt in ihm ein echtes Wissen um die Tiefe des materiellen Seins, um festzustellen: „Wir sind seit den barbarischen Jahrhunderten von gewissen einfachen Naturwahrheiten ... abgekommen, und eben darum ist unsere Methaphysik zum bloßen Gespenst ... worden und man kann der guten Sache keinen besseren Dienst tun, als ihr bereits in dem Vortrage der Elementarphysik Bahn ... bereiten" (KOCH, *Romantikerbriefe*, S. 205f.). Es darf nicht übersehen werden, daß die Verbundenheit im Persönlichen zwischen Schelling und Schleiermacher, Novalis, Fr. Schlegel gering gewesen ist. Mit Fr. Schlegel hat es immer Spannungen gegeben. Mit Tieck stand Schelling gut, herzlich war das Verhältnis mit A. W. Schlegel. Aber ich zweifele nicht, daß in all diesen Jahren Schellings Verbundenheit mit Goethe und Hegel sehr viel größer war.

[30] Wohl nur Fr. Schlegel. Der einzige noch philosophisch Interessierte – Novalis – war tot. Tieck und A. W. Schlegel haben sich nie sonderlich mit philosophischen Dingen befaßt. Für sie alle ist der Schelling von 1800 an einfach „Spinosist" (vgl. *Friedrich Schlegels Briefe*, KÖRNER, I, 294).

siasmus, für den Goethe und die von Winckelmann her verstandene Antike wegweisend waren. Aber indem Schelling das tat, schied sich sein Denken und das der Romantiker. Idealismus und romantisches Denken traten auseinander. Die eigentliche Romantik ging immer mehr den dunklen Mächten der Tiefe zu. Freilich ist diese Kluft damals nicht wirklich aufgebrochen: Wackenroder war schon tot, Novalis starb, und das Denken von Fr. Schlegel trieb in die Krise hinein. Aber Görres' Denken brach auf, eruptiv und in einem erschreckenden Maß allen Abgründen offen. Die frühromantische Schule war auseinandergebrochen, das Spätromantische begann erst. In dieser Zeit eines seltsamen Zwischen (und in Jena begann gerade Hegel, Schellings idealistischen Ansatz ins Klarere zu heben und allmählich eine Philosophie aufzubauen, die in klare Gegnerschaft zur Romantik trat), trat Schelling in die *neue* Begegnung mit der Romantik, jetzt in ihrer typisch spätromantischen Form. Ihre dunkle, abgründige Welt, von Baader und Schubert und auch von Ritter immer mehr erschlossen, trat plötzlich vor ihn hin, und in dieser Form ergriff sie Schelling, und nun *lenkte er entscheidend* zu ihr hin. Die Nähe aller Romantiker zum Dunklen und Geheimnisvollen, ja, die Liebe und Vorliebe für das Magische und Abgründige, für das Widerspruchsvolle bis hin zum Bösen, bei Schelling seit Jahren zumindest völlig an den Rand gedrängt, aber bei Baader z. B. seit langem mächtig und stark, brach nun in der Begegnung mit Baader (hinter dem man immer Böhme sehen muß) bei ihm durch und gewann über ihn faszinierende Gewalt; so daß ich sagen möchte: jetzt erst hat sich Schelling eigentlich dem Romantischen zugesellt. Ja – und das war ungemein kennzeichnend für Schelling – wenn er sich seit 1801 geradezu nur dem Hellen des Daseins geöffnet und diesen Pol des Seins allein herausgestellt und von da aus alles entworfen hatte – und das macht ja gerade das immer wieder Faszinierende der Identitätsphilosophie aus –, so wandte er sich nun sehr pointiert dem *anderen* Element des Daseins zu: den Mächten der Tiefe, dem Dunklen und dem Irrationalen. Schelling begriff offenbar fast schlagartig, daß hier Urmächte lagen, die er in all den Jahren zuvor, als er sich allein von der Schönheit und Gottdurchwirktheit der Welt hatte ergreifen lassen, völlig unterschlagen hatte. Er begriff plötzlich die Einseitigkeit, ja geradezu Eindimensionalität seines bisherigen Weltbildes: daß es sich nicht rühmen könne, alle Dimensionen des Daseins zu umfassen, so groß es sich auch gab. Ja, er sah wohl in einem gewissen Erstaunen, daß sich hier ein Weltbild erhob, das zwar völlig anders war als das erste, das sich aber rühmen konnte, ihm nicht unterlegen zu sein, sondern das genau so groß und faszinierend war wie sein einstiges, zwar nicht erfüllt von der Helle einer heilen, göttlichen Welt, aber von dem dunklen, abgründigen Glanz des Irrationalen und den dunklen Tiefen der Theosophie. Gerade hier schien sich uralte Weisheit zu öffnen, und wenn Schelling seit langem versucht hatte, gegen die Aufklärung ein neues Weltbild zu bauen, das dem Symbolischen Raum gab, und nach einer Sinntiefe alles Seins in der großen Verbundenheit des Ganzen suchte, sozusagen nach der numinosen Struktur des Seins, so schien sich hier ein großer, neuer Weg dahin zu öffnen. Es war darum typisch für

Schellings Art, daß er sein bisheriges Weltbild ganz fallen ließ und sich dem neuen stürmisch ergab, um – wie einst die Mächte der Helle – so jetzt die Mächte der Tiefe und des Dunkels zu feiern. So hat sich Schelling fast unmittelbar bei seinem Eintritt in den Münchener Kreis spontan, ja mit einer gewissen Einseitigkeit der spätromantischen Welt geöffnet.

Ich möchte glauben, daß das allein die wesenhafte Antwort auf die Frage nach den Gründen der Schellingschen Wende um 1806ff. ist. Sie vollzog sich – wie ich glaube – nicht aus einem Erlebnis der Schwere des Daseins und kam nicht aus einem Zusammenbruch des ästhetischen Weltbildes und aus Pessimismus, sondern vollzog sich aus einer Begegnung mit der Spätromantik und aus dem Ergriffenwerden von *ihrer* Welt.

Und so wenig wir bei vielen Romantikern nach Erlebnissen fragen möchten, in denen ihnen der Glaube an die Welt zerbrochen und das Dunkel zur Wahrheit geworden ist, so wenig möchten wir das zunächst bei Schelling tun. Die Wende zum Dunklen hin – die keineswegs eine Wende zum Pessimistischen war – kam vielmehr bei allen Romantikern aus ursprünglichen Vorlieben und aus einem originären Offensein für diese dunklen, magischen Bereiche. Es dürfte bei Schelling nicht anders gewesen sein, und es ist wohl mit Recht darauf hingewiesen worden, daß der Strom der theosophischen Überlieferung in Schwaben nie ganz versiegt ist[31]. Er war auch in Schelling immer latent vorhanden (wie auch in Hegel!), und in allem Sinnen über die Bedeutsamkeit des Unbewußten (seit 1795) hat das Wissen um die Bedeutsamkeit dieser Mächte immer leise gelebt, so wie auch Böhme ihm mindestens seit 1800 bekannt war, Oetinger u. a. Aber das alles war in den Hintergrund getreten, als Schelling sich dem Identitätssystem zugewandt hatte. Nun aber, in den ersten Münchener Jahren, brach es mächtig hervor und wurde zur steilen Flamme der folgenden Jahre.

Wenn wir Schellings Wende so wesentlich aus der Begegnung mit der spätromantischen Welt erklären und nicht wie so viele Darstellungen aus einem Ringen um das Problem der Endlichkeit, des Bösen usw., so scheint es dafür ein eindeutiges Zeugnis zu geben: Schellings eigene Erklärungen. Denn schon wenige Monate nach seinem Eintritt in München gab er in seiner Schrift gegen Fichte seiner Mitwelt Kunde von dem Neuen, das ihm begegnet war.

Gegen Fichte, der ihn einen Schwärmer genannt hatte, weil er sich in seiner Naturphilosophie vagen Analogien hingegeben habe, um damit der Unwissenschaftlichkeit Vorschub zu leisten, bekannte Schelling: Nach Fichte erhitzen die Naturphilosophen ihre Phantasie nicht nur mit physischen Reizmitteln, „sondern auch mit der Lektüre der Schwärmer ⟨gemeint sind die Theosophen Böhme u. a.⟩; die verrufensten und seltensten sind ihnen die

[31] Vgl. Robert Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg 1938. Vgl. auch Tautz, *Schellings philosophische Anthropologie*, Würzburg 1941, darin Schelling sehr vom Theosophischen her zu fassen gesucht wird. Es kann heute ja kein Zweifel mehr darüber sein (und besonders Ernst Benz hat immer wieder darauf hingewiesen), daß wesentliche Wurzeln des Schellingsch-Hegelschen Idealismus in der schwäbischen Theosophie liegen – bei Bengel und Oetinger –. In ihrer Reich-Gottes-Theologie liegen wesenhafte Ursprünge des idealistischen Geschichtsdenkens.

angenehmsten" (VII, 119). Und nun folgt das Bekenntnis Schellings – und es ist Schellings plötzliches, aber entschiedenes Bekenntnis zur Welt der Theosophie und der Theosophen: „Wer nur die Geschichte der Wissenschaften in den letzten Jahrhunderten kennt, wird darin einstimmen müssen, daß unter den Gelehrten derselben eine Art von geheimem und stillschweigendem Vertrag stattzufinden schien, über eine gewisse Grenze in der Wissenschaft nicht hinauszugehen, und daß die so gerühmte Geistes- und Denkfreiheit jederzeit nur innerhalb dieser Grenze wirklich gegolten hat, kein Schritt außerhalb derselben aber ungestraft und ungerochen gewagt werden durfte. Ich brauche diese Grenze dem wahren Kenner nicht näher zu bezeichnen, und bemerke nur, daß selbst die geistreichsten Männer, die sie wirklich überschritten, wie Leibniz, doch den Schein davon vermieden. Daher blieb denn eben jene echte Tiefe der Erkenntnis mit dem innersten Centrum derselben den Ungelehrten und Einfältigen überlassen, welche nicht gestillte Sehnsucht und ursprüngliche Begeisterung zur Erforschung des inwohnenden und lebendigen Grundes aller Dinge hinzog. Diese dann, weil sie nicht gelehrt waren und den Neid der so sich nennenden Gelehrten erregten, wurden von diesen ohne Unterschied als Schwärmer bezeichnet; nicht nur jene, deren wilde und ausschweifende Phantasie wirklich nur abenteuerliche Phantome geboren hatte, und die meist schon ausgeartete Abkömmlinge von ursprünglich Begeisterten waren, sondern auch diese selbst, und zwar lediglich darum, weil sie Nicht-Gelehrte oder Menschen von einfältigem und schlichtem Wandel waren. Solchergestalt hat sie der Hochmut der Gelehrten und der Schulen verdrängt und auf allen Marktplätzen der Wissenschaft in Bann getan, auch aus den Tempeln vertrieben, wo indes die Verkäufer und Käufer sich umtrieben und die Wechseler ihre Tische aufschlugen" (VII, 119/120).

Dieses Bekenntnis zur Theosophie hat von dem Schelling des Identitätssystems her ohne Zweifel etwas sehr Überraschendes. Und doch zeigt sich in den Formulierungen, wie Schelling in seinem Weg eine tiefe Konsequenz gesehen hat. Um das Geheimnis der Welt und das Leben der lebendigen Natur zu erhellen, hatte er bewußt die Grenzen überschritten, die Kant und Fichte der Wissenschaft gezogen hatten. Und er war um dessentwillen von Fichte und vielen anderen ein Schwärmer genannt worden, aber durch die Münchener Freunde und die Begegnung mit dem theosophischen Denken hatte er das Gefühl, daß die Grenzen noch viel mehr überschritten werden müßten, um der Geheimnisse des Daseins habhaft zu werden, und daß die Theosophie der Weg sei und der Schlüssel zu diesen letzten Tiefen und Rätseln des Daseins. Und so kann Schelling fortfahren: „Jene Männer und alle ihnen ähnliche sind wenigstens einzelner Äußerung wegen, der Schwärmerei bezichtigt worden, und welcher Philosoph wäre es nicht, der auch... auf den Grund und die ewige Geburt der Dinge gedeutet! Ich schäme mich des Namens vieler sogenannter Schwärmer nicht, sondern will ihn noch laut bekennen und mich rühmen, von ihnen gelernt zu haben, ... sobald ich mich dessen rühmen kann. Meine Begriffe und Ansichten sind mit ihren Namen gescholten worden, schon als ich selbst nur ihre Namen kannte.

Dieses Schelten will ich nun suchen wahr zu machen: habe ich ihre Schriften bisher nicht ernstlich studiert, so ist es keineswegs aus Gründen der Verachtung geschehen, sondern aus *tadelnswerter Nachlässigkeit*, die ich mir ferner nicht will zu Schulden kommen lassen." Schelling hat offenkundig das Bewußtsein gehabt, daß die Wissenschaft sich versündigt hat, das Wollen und die Welt der Theosophie einfach abzutun. Und hier bricht nun sein ganzes Pathos auf: „Der alte Vertrag unter den Gelehrten ⟨die Welt der Theosophie als unwissenschaftlich abzutun⟩ ist erloschen und bindet uns nicht mehr ... Jetzt hilft nicht mehr Wehren und Zudecken, denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimnis, das da ausgesprochen sein will; und es wird ausgesprochen werden; ... aller Zwang der Schulen ... muß aufhören und alles ⟨Wissenschaft *und* Theosophie⟩ zusammenfließen zu Einem großen und lebendigen Werk ... Das, was sie ⟨die Wissenschaftler⟩ der Einfalt überlassen haben zu erkennen und zu ergründen, dies eben muß auftreten, angetan mit aller Kunst und in edler Form, mit der *sie* bisher vergebens ihre Nichtigkeit zu schmücken gesucht haben" (120/121). Es ist ein echtes Bekenntnis im romantischen Raum, wenn Schelling nun bewußt einen neuen Bund schließen will zwischen Wissenschaft und Theosophie, uralte Weisheit zu retten und zu erneuern. Und es ist das Entscheidende seiner Schrift von der Freiheit vom Jahre 1809, daß Schelling darin zum erstenmal diese ganze Welt in sein Denken eingebaut hat, um in einem Brief dazu zu sagen, diese Schrift gehöre zum Wichtigsten, was er seit langer Zeit geschrieben habe. Über seinen Weg aber hat Schelling gesagt: „In meinen bisherigen Darstellungen ⟨bis 1809⟩ ist vielleicht die *Tagesseite* zu sehr hervorgehoben, so gut wie übrigens die entgegengesetzte von Anfang an bekannt war. ⟨!!⟩ ⟨Nun habe ich erstmals die Nachtseite hervorgehoben und mich ihr zugewandt.⟩ Nur habe ich an einigen Stellen vielleicht zu sehr *ins Dunkle* gemalt; doch kann dieses jeder Verständige zurechtlegen" (Plitt, II, 161) – eine Formulierung Schellings, die uns sehr wichtig scheint, weil sie zeigt, wie Schelling selbst seinen Weg gesehen und mit Termini romantischer Geistigkeit bezeichnet hat. Es scheint dabei von einer solchen Formulierung her freilich möglich, daß Schelling nicht die Absicht hat, sich dieser Welt ganz zu verschreiben, sondern daß es ihm zunächst nur um eine Ergänzung ging, die später wieder vom Ganzen abgelöst werden sollte, was freilich nur sehr bedingt geschehen ist. Im Grunde hat Schelling diese ganze, dunkle Welt nie mehr preisgegeben. Aber Schelling schrieb noch im Oktober 1807 an Goethe, er wünsche sich einen Wirkungskreis an der „zu eröffnenden Akademie der bildenden Künste"; und er sprach dann von seinen zukünftigen Plänen: „Hieran würde sich die Erfüllung eines alten Wunsches schließen, des der Reise nach den Schätzen der Kunst in Italien und Frankreich. Nach dieser Region der Kunst trachte ich meine öffentliche Tätigkeit hinzurichten, fortbauend auf den früher gelegten Grund von Kenntnis des Altertums. Diesem wendet sich mein Geist und Herz immer eifriger zu, nachdem ich den Lehrstand verlassen, um, vom fragmentarischen Wesen erlöst, höhere Form ... zu gewinnen,

dem ich bisher so wenig Genüge tun konnte. Ich habe außerdem gelernt, daß der Philosoph einer exoterischen Basis bedarf, um wirksam zugleich und ruhig zu werden." Es ist ein alter Klang aus den Jahren vor 1806, und man ersieht daraus, wie sehr Schellings Blick damals noch hingewandt war zur Welt der Kunst. Man ahnt, welche Möglichkeiten hier noch bestanden und welchen Weg Schelling auch hätte gehen können, und wir sehen solche Formulierungen Schellings wie eine Verlegenheit für alle jene, die ihn schon 1804 in „Abfall"-Lehren und religiöser Mystik untergehen lassen. Aber es ist wahr, es war ein letzter Klang aus jener Zeit, denn die Zukunft gehörte ganz dem, was Schelling gegen Fichte über die Theosophie verkündet hatte, in das er in den Jahren nach 1806 Schritt um Schritt immer tiefer hineinging. Aber hier bedarf unsere bisherige Darstellung einer notwendigen Ergänzung.

3

Wir haben Schellings Wandlung bisher als einen fast plötzlichen Umschlag gefaßt und haben sie aus einer Begegnung erklärt und abgelehnt, sie aus Problemen und Schwierigkeiten seines Philosophierens ableiten zu wollen. Es könnte von da aus scheinen, als wenn wir in Schellings Wende einen völligen Bruch sähen. Aber gerade diese Sicht möchten wir in keiner Weise vertreten. Sie scheint uns im Gegenteil einer der großen Irrtümer vieler Schellinginterpretationen zu sein, die Schelling zu jenem „Proteus" gestempelt haben, der er nicht war.
Schellings Wandlungen haben ohne Zweifel eine gewisse Diskontinuität, d. h. sie vollziehen sich nicht in langsamer Entwicklung, sondern sind wie plötzliche Umschlagspunkte, darin ganz Neues aufgenommen und wichtig wird. Aber – und das kann, glaube ich, nicht genug betont werden – in allen Wandlungen wird zugleich Wesentliches festgehalten, um in dem neuen System nur einen anderen Platz zu erhalten und eine andere Bedeutung. So gibt es in allen Wandlungen Schellings immer Diskontinuität und Kontinuität, wobei die Kontinuität freilich meist etwas Verdecktes hat. Aber dem tieferen Blick erschließt sie sich ohne weiteres, und sie hat dann oft etwas überaus Überraschendes.
So ist es vor allem um 1806ff. gewesen. So abrupt diese Wende zunächst scheint – und dieses völlig andere darf nie zerredet werden –, so wird sich doch in allem Folgenden zeigen, daß es hier eine tiefgreifende Kontinuität gibt, deren Erhellung ein Wesentliches unserer Darstellung sein wird. Es kann grundsätzlich gesagt werden, und nur so scheint mir überhaupt ein Verstehen dieser Wende möglich, daß trotz tiefgehender Änderungen *alle Grundstrukturen* der Identitätsphilosophie geblieben sind (Gott als das Ineins des Realen und Idealen. Gott als anfängliche Indifferenz, die Idee der quantitativen Differenz und der qualitativen Identität alles Seins. Welt als gebaut in Stufen des aufsteigenden Geistes usw.). Sie wurden nicht aufgegeben, sondern nur ins *Dunklere* gewandt, ins Dynamisch-Abgründige. Und es wird sich hier unser früherer Versuch, die Grundstrukturen des Identitätssystems klarzulegen, als sehr bedeutsam erweisen. Denn

so rätselhaft Schellings Übergang zu dem neuen System scheint, wenn man das Identitätssystem einfach als Pantheismus faßt und wesentlich von daher interpretiert, so sehr viel verständlicher wird diese Wende, wenn man das Identitätssystem in seinem ursprünglichen Ansatz sieht, wie wir es versucht haben (das Absolute als explizierendes Sein). Dann wird sichtbar werden, daß Schellings alte Strukturen eine überraschende Möglichkeit in sich trugen, sich dem Neuen zu öffnen und sich mit ihm zu verbinden, so daß Schellings einstige Welt und die neue, die so sehr von Böhme bestimmt war, eine erstaunliche Synthese eingingen, darin sich Altes und Neues, Idealistisches und Theosophisches miteinander verbinden konnten. Schellings Wende ist darum viel weniger rätselhaft als sie zunächst scheint, und wenn man bedenkt, daß Schelling selbst zunächst (um 1806 bis mindestens 1809) nicht das Bewußtsein gehabt hat, an einer Wende seines Philosophierens zu stehen, so erhellt schon daraus, daß es hier eine Kontinuität von nicht geringem Maß gegeben haben muß; ja, wenn wir Schellings Weg bisher als eine Hinwendung zu der neuen Welt der Theosophie und Spätromantik gefaßt haben, so könnte man vom Strukturellen her nicht ohne Recht von einer Hereinnahme der neuen Welt in die alte sprechen. Es wandelte sich sozusagen das ganze „äußere" Weltbild, die Grund*farbe,* aber es blieb die Grund*form* – ein Faktum, das im Laufe dieser Arbeit sich in immer konkreteren Zügen enthüllen wird und dessen Wesentliches erst in späteren Kapiteln sich offenbaren wird. Es sollen aber im folgenden einige wesentliche Phasen skizziert werden, die den Übergang von System zu System zeigen, wobei keine Rede davon sein kann, daß damit das ganze Geschehen dieser Wandlung erhellt werden soll. Denn das Ganze in seinem wirklichen Vollzug nachzuzeichnen ist offenbar unmöglich, weil alle die Unterhaltungen des Münchener Kreises und alle die Einflüsse, die daraus kamen, uns zum größten Teil verschlossen sind[32] und nur durch wenige Briefe sichtbar werden. Es kann also nur darum gehen, einige grundlegende Momente aufzuzeigen, vor allen Dingen zwei: Schellings Hinwendung zu dem eigentlich christlichen Weltbild und darüber hinaus sein Durchbruch in den echten Bereich der Geschichte.

[32] Baader hat gerade in den Jahren um 1806–1810 fast nichts geschrieben. Alle seine Einflüsse auf Schelling kamen also wesentlich auf dem Wege von Unterhaltungen, gemeinsamen Experimenten, Hinweisen auf Böhme u. a.

III. KAPITEL

Die Phasen der Schellingschen Wandlung

1

Wenn ich es ablehne, daß die Wende Schellings zur Theosophie aus einer Krise des Romantischen gekommen sein soll und aus Pessimismus, so soll damit nicht bestritten werden, daß sie faktisch eine Wende ins Realistischere war. Die ganze Spätromantik hat realistischere Struktur. Es hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß Schelling um 1806 die Enge und Begrenztheit seines bisherigen Weltbildes klargeworden ist, und daß damit eine gewisse Offenheit für die begegnende Welt der Münchener Freunde von Anfang an gegeben war.

Bei aller Großartigkeit des Schellingschen Weltbildes bis 1806 kann ja nicht verborgen sein, daß dieses Weltbild tiefe Schwächen hatte. Im Grunde war es völlig unrealistisch. Vieles, was darin gesagt worden war über Christentum, Geschichte, Sittlichkeit, Religion war aus enthusiastischer Schwärmerei gesagt. Es war vage und geistvoll, kam aber nicht aus konkreter Erfahrung mit dem Realen. Die Konkretheit und Härte des realen Seins fiel völlig aus. Mehr noch: die akosmistische Tendenz der Identitätsphilosophie hatte für alle diese Dinge kaum Raum. Und Schellings leiser Vorstoß in den Würzburger Jahren über Naturphilosophie und Philosophie der Kunst hinaus in den Raum des Ethischen zeigt, wie unmöglich in dieser Philosophie solcher Vorstoß war[1].

Das Geschehen seit 1800 mußte Schelling von selber mehr dem Realen öffnen. Wie das Schicksal alle Romantiker zwang (Görres!), Geschichte in ihrer Konkretheit in den Blick zu bekommen, so konnte es nicht anders mit Schelling sein.

Man möchte es ja überhaupt fast ein Rätsel oder Wunder der deutschen Geistesgeschichte nennen, daß das deutsche Denken in diesen Jahren (1790–1806) seine Höhe erreichte, die sich so sehr in der Formulierung eines großen, ästhetischen Weltbildes ausgesprochen hat, zu einer Zeit, als Frankreich eine seiner größten politischen Krisen erlebte, die Französische Revolution, in der so viel Unmenschlichkeit sichtbar geworden ist. Aber es kann kein Zweifel sein, daß gerade der Beginn dieser Revolution das deutsche Denken beflügelt hat. Man sah darin eines der großen Feuerzeichen des Künftigen, darin Neues und Großes werden würde. Als aber alles in

[1] Vgl. SCHELLING, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, Sämtl. Werke, Bd. 6.

Zerstörung und Chaos endete, hat sich die deutsche Jugend (die Romantiker, Schelling, Hegel, Hölderlin) kaum davon berühren lassen. Im Gegenteil: fast völlig unberührt vom politischen Geschehen ging man in diesen Jahren seinen Weg und baute sich in Zeiten höchster geschichtlicher Dramatik und Unruhe, in der die Gewitter gefährlicher Mächte unüberhörbar waren, eine helle, schönheitstrunkene Welt göttlicher Gegenwärtigkeit. So hat auch Schelling in all diesen Jahren als einziges Ziel zunächst den Aufbau einer neuen Naturphilosophie gesehen, durch die der Zeit eine lebendige Natur wiedergeschenkt werden sollte. Und dieses Element einer schwärmerischen Welthingegebenheit brach noch mehr durch, als Schelling seit 1801 sein Identitätssystem aufbaute.

Es war das Weltbild eines jungen Menschen, der noch vor der Begegnung mit der konkreten, harten Realität der Dinge stand, dessen Blick schwärmerisch der Schönheit der Natur und der Kunst zugewandt war und der vergangenen Herrlichkeit einer schwärmerisch gesehenen Antike. Und es zeigte sich, daß Schelling nur *ein* Ziel vor Augen stand: eine Wiedergeburt der Antike und eine Religion der Schönheit und des Mythos. Es scheint das Entscheidende der Schellingschen Entwicklung, daß Schelling die Utopie dieses Weltbildes einsehen mußte. Vielleicht haben ihn Eschenmayers Fragen 1804 schon ein wenig angerührt. Aber erschüttert haben sie ihn sicherlich nicht. Es scheint aber nicht ausgeschlossen, daß die Lage der Zeit Schelling die Augen geöffnet hat. Die Unruhe, die seit der Französischen Revolution über Europa gekommen war, hatte kein Ende genommen, sondern sich höchstens noch verstärkt, und zwar so verstärkt, daß das Geschehen Deutschland unmittelbar berührte. Seit Jahren stieg der Stern Napoleons höher und höher. Österreich wurde besiegt, das alte Reich versank. Schelling wurde unmittelbar davon berührt. Unter dem Druck der politischen Wandlung verließ er Würzburg und verlor damit seine akademische Tätigkeit. Es kam Jena und Auerstedt. Das einst so geliebte Jena wurde unmittelbar von den geschichtlichen Ereignissen berührt, Goethes Leben in Weimar gefährdet. Viele Freunde Schellings wurden von den politischen Verhältnissen getroffen (Steffens in Halle, Hegel mußte Jena verlassen usw.). Preußen zerbrach. Unberührt konnte das alles Schelling nicht lassen. Und seine Briefe zeigen, wie das alles auch an ihm nicht einfach vorübergegangen ist. Schellings Reaktionen waren freilich sehr uneinheitlich. So schrieb Schelling am 16. 11. 1806 an Goethe: „In diesen Tagen des Zerfalls kehrt sich unsere Liebe fast von dem Öffentlichen ab, das doch keiner zu retten vermag, und wendet sich ganz den einzelnen Herrlichen zu, in denen wir ein harmonisches Ganzes lebendig und gegenwärtig sehen. Die Welt ist noch nicht arm, wenn ein Geist wie der Ihrige in ihr wirkt und seinen Glanz auf sie wirft" (PLITT, II, 105). Eines aber mußte Schelling in diesen Tagen vor allem klar werden: wenn er früher immer davon geträumt hatte, eine Wiedergeburt des Volkes herbeizuführen durch die Geburt einer neuen Religion, darin die Freudigkeit der Antike lebt, so mußte Schelling aus all den Ereignissen begreifen, daß eine Wiedergeburt des deutschen Volkes von daher unmöglich sei. Gewiß, das konnte nicht zweifelhaft sein:

eine Wiedergeburt dieses besiegten Volkes, das so wenig seelische Widerstandskraft bewiesen hatte, war nur aus den Tiefen des Religiösen heraus möglich, aber nicht von einer vagen, schwärmerischen Religion her, sondern wir glauben, daß Schelling begriffen hat, daß eine solche Wiedergeburt nur möglich sei aus den Tiefen des Christlichen heraus, d. h. aus einer Wiederbelebung des christlichen Erbes[2]. Schelling ist sich wohl nicht sofort darüber im klaren gewesen, denn er schrieb am 12. 12. 1806: „Wen sollte die Zeit jetzt nicht zum Seher oder Sprecher machen? Und doch empfinde ich tief die Unheilbarkeit der Zeit und fahre fort, der Zertrümmerung mich zu freuen. Die Dummheit von oben her, die tiefe Gemeinheit der Regierung, die wir fallen sehen, haben wir uns nicht vorstellen können. Jetzt ist sie klar, und ich möchte nicht klagen, ... daß das Alte" (Plitt, II, 108) vergeht. Und dann heißt es – überraschenderweise: „... Die Zeit, wo das vielleicht alle unsere Gedanken übertreffende Neue gepredigt werden und hervortreten kann, ist noch nicht gekommen: ich erwarte eine völlige Versöhnung aller europäischen Völker und wieder eine gemeinschaftliche Beziehung auf den Orient ... Diese hergestellte Einheit der Beziehung mit dem Morgenland halte ich für das größte Problem, an dessen Auflösung der Weltgeist jetzt arbeitet. Was ist Europa, als der für sich unfruchtbare Stamm, dem alles vom Orient her eingepfropft und erst dadurch veredelt werden mußte? Wir können des letzteren nicht entbehren, offne, freie Communikation mit demselben muß sein, damit das alte Leben des 15. und 16. Jahrhunderts schöner wiederkehre" (Plitt, II, 108)[3].

Wir sagen: Es hat etwas Überraschendes, zu sehen, wie Schelling nach östlicher Weisheit schaut, um von ihr her die Zeit zu heilen. Aber das zeigt

[2] Diesen Weg ist ja die ganze Romantik gegangen. Wobei ich J. Körner zustimme, wenn er betont, nicht allein die Spätromantik (A. v. Arnim u. a.) habe ins Völkisch-Nationale gefunden, sondern auch die Frühromantiker – die beiden Schlegel, die sich seit 1806 sehr betont zum Nationalen bekannt haben. Ja, Körner hat mit Recht darauf hingewiesen, wie diese beiden in den Jahren nach 1800 Suchende waren. Sie tasteten nach neuen Ufern. Körner hat darum die Jahre 1800–1810 (etwa) programmatisch die „Krisenjahre" der Frühromantik genannt. Es ist nicht ohne Sinn, auch Schelling in einigem von daher zu sehen, aber im ganzen scheint mir doch der Terminus problematisch. Er trifft z. B. für Baader nicht zu, auch nicht ohne weiteres für Tieck, er erschließt auch nicht Schellings Weg. Die Jahre nach 1800 waren Krisenjahre, aber Schelling war in all den Jahren – das darf nie vergessen werden – von einem Bereich ergriffen und geleitet, den beide Schlegel nie eigentlich betreten haben: vom Bereich der Natur bzw. der Naturphilosophie. Ihn traf der Zusammenbruch im Politischen nicht so unmittelbar. Ich halte es darum für falsch, Schelling von ethischen Problemen her (Braun) zu seiner neuen Philosophie vorstoßen zu lassen oder vom Politischen her. Die Zeitlage hat sicher sehr mitgespielt und die gesamte „Verlagerung" des geistigen Klimas, aber sie war nicht *der* Grund, wobei am Rande nochmals betont sei, daß die „Krisenjahre der Romantik" primär die Krisenjahre der beiden unromantischsten, der Brüder Schlegel, waren. Welchen Weg die Frühverstorbenen, falls sie dann noch gelebt hätten, gegangen wären, ist kaum auszumachen. Ihr Weg wäre sicher bruchloser gewesen. Der Tod der beiden reinsten Stimmen der Frühromantik gibt eigentlich diesem ganzen Kreis von Jena seine problematische Stelle.

[3] Ähnlich 1808 an A. W. Schlegel. Er begrüßt um des Thematischen willen Fr. Schlegels Indienbuch und sagt dazu, diese Forschungen seien „der einzige Weg, die Quellen der Geschichte zu finden, die Zeiten der Vergangenheit, das Buch mit sieben Siegeln zu eröffnen"; „eine förmliche Mission nach dem Morgenland" und die Gründung einer

doch, wie offen Schelling jetzt ist und sein mußte für theosophische Dinge, und wie er hier von der Antike weggeht. Aber es bezeichnet Schellings Weg in diesen Jahren auf das genaueste, wenn er schon im Januar 1806 schreibt: „In meiner Abgeschiedenheit zu Jena wurde ich weniger an das Leben und stets nur lebhaft an die Natur erinnert. Seitdem habe ich einsehen gelernt, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt sind, um welches sich alles bewegt, und an dem der Hebel angesetzt werden muß, der diese toten Menschenmassen erschüttern soll" (Plitt, II, 78). Diese Aussage scheint uns von großer Präzision. Schelling ist sich bewußt, daß er sich bisher fast immer nur mit der Natur beschäftigt hat, und er begreift, daß die Konkretheit des Lebens, die eigentliche Ebene des Daseins ihm bis dahin fern gewesen ist. Aber nun ist sie in seinen Blick gerückt. Und da er nun von Religion spricht, meint er nicht mehr die schwärmerische Religion einer All-Anschauung, sondern die konkrete, gewachsene Religion des Christlichen.

Wir möchten also glauben, daß Schelling aus der damaligen Not heraus und aus dem Nachsinnen über die Möglichkeit einer Wiedergeburt die Erkenntnis geworden ist, daß die Wiedergeburt des Volkes aus seiner ästhetischen Religion heraus unmöglich sei. Schelling hat unter den Ereignissen des Jahres 1806 wohl begriffen, daß das in der tiefen völkischen Not seines Vaterlandes kein Weg mehr war. Er mußte spüren, daß die Weltanschauung, die er bis dahin vertreten hatte, zu wenig konkret war und in ihrem Wissen um die Problematik des Daseins zu begrenzt, als daß sie hier hätte Weg sein können. Ja, es konnte ihm nicht verborgen bleiben, daß kein Zufall darin lag, daß diese ästhetische Religion (und das gilt im Grund genommen darüber hinaus für jede Religion pantheistischer Tendenz) nie eigentlich Religion eines Volkes gewesen ist, sondern nur die junger, künstlerischer Menschen bzw. die Religion einer Gebildetenschicht. Ja, im Maße, wie auch für Schelling die Welt der Mythologie auftauchte, mußte ihm klar werden, daß schon die Welt der Antike spannungsreicher und abgründiger war, als er bisher geglaubt hatte. Man sieht aber sofort, wie bedeutsam in dieser Situation für ihn die spätromantische Welt ihres theosophischen Christentums sein mußte. Diese Welt schien unendlich reicher an Abgründen, aber auch an Wirklichkeit. In ihr lebte tiefe Weisheit und ein Rest uralten Wissens. Ich möchte glauben, daß nun erst Schelling die eigentliche Bedeutung des Christlichen und eines theistischen Weltbildes aufgegangen ist. Ihm konnte nicht verborgen bleiben, daß das Volk nur dann seinen Weg wieder fand, wenn es den Glauben wiedergewann an einen persönlichen Gott und wieder ein Gespür für die Verpflichtung, vor ihm in Ehre zu bestehen und seinen Geboten treu zu bleiben. Nur wenn der Glaube wieder lebendig wurde, daß Gott helfend mit ihnen sei und Lenker der Geschichte, konnte das Volk jenen Halt wieder gewinnen, dessen es bedurfte. Tiefer

ganzen orientalischen Akademie, gehöre zu den wichtigsten Dingen der Gegenwart (Körner, *Krisenjahre*, I, 604). Hier ist wieder einmal ein echtes Kapitel romantischer Religionssehnsucht sichtbar. Görres betrat dann diesen Raum 1810 in seiner *Mythengeschichte*. So tauchte bei allen *vor* dem Christlichen das Indische auf.

noch: Wenn Schelling immer schon von einem Abfall gesprochen hatte, so mußte er nun begreifen, welch tiefe Wirklichkeit darin begründet war, und welche Kraft aus dem Glauben an eine Erlösung für das Volk geboren wurde. So hat sich, wie wir glauben, Schelling um 1806 fast unmerklich von seinem ästhetischen Weltbild entfernt und tiefer dem eigentlich Theistischen und Christlichen zugewandt. Wie weit das bereits vor München der Fall war oder ihm erst aus den Ereignissen der Zeit, verbunden mit der Begegnung mit dem Münchener Kreis, gekommen ist, läßt sich nicht eindeutig sagen. Sicher aber ist, daß Schelling seit dieser Zeit immer mehr eine neue Aufgabe gesehen hat: eine Wiedergeburt des *christlichen Weltbildes* durch die Philosophie. Wenn Schelling 1813 verkündet hat, Deutschland bedürfe einer Wiedergeburt der Religion durch eine umfassende Philosophie, und wenn das im Grunde genommen dann *die* Aufgabe seines Lebens geworden ist (und das meinte später der Terminus seiner „positiven Philosophie"), wenn Schelling später zum Philosophen der Restauration geworden ist, als der er 1827 im München Ludwigs I. und von 1841 an im Preußen Friedrich Wilhelms IV. gewirkt hat, so ist das in den ersten Münchener Jahren grundgelegt worden. Schelling vollzog damit aus der Lage der Zeit heraus eine Wende, die die gesamte Romantik in gleicher Weise vollzogen hat. Denn es war im Jahre 1806, als A. W. Schlegel im Angesicht der damaligen Lage schrieb: „Wir bedürfen... einer durchaus nicht träumerischen, sondern wachen..., einer patriotischen Poesie. Vielleicht sollte, solange unsere nationale Selbständigkeit, ja, die Fortdauer des deutschen Namens so dringend bedroht sind, die Poesie bei uns ganz der Beredtsamkeit weichen." Es war das Jahr, da Görres, Arnim und Brentano in Heidelberg ihre Wirksamkeit begannen mit der Sammlung alten Volksgutes, der Schätze der Vergangenheit, der Lieder und Sagen des deutschen Volkes, um von da her zur Wiedergeburt des Volkes beizutragen. Und bei ihnen allen vollzog sich damit immer wieder eine Lebendigmachung alten christlichen Erbes.

Es ist so nicht ausgeschlossen, daß es hier eine ganze Linie gibt, die hin bis zu Schelling reicht, darin die Romantiker allmählich den Weg ins Christliche zurückgingen, ein Weg, der aber für Schelling schwerer war als für die anderen, weil er sein Weltbild so sehr ins Helle gebaut hatte. Vielleicht wird man von da aus sagen können, daß Schelling zumindest mit einer gewissen Geöffnetheit nach München gekommen ist, um dann in der Begegnung mit den Münchenern ihre Welt des Theistisch-Christlichen zu übernehmen. Ja, man wird bei allem nicht übersehen dürfen, daß Schellings ganzes Weltbild seit 1801 nicht aus einem Durchdenken aller Probleme heraus geboren worden war, sondern primär die Formulierung seines Naturerlebens war, darin der Ernst des konkreten Daseins überhaupt noch nicht in den Blick gerückt war. Dieses Weltbild war nicht so etwas wie eine letzte errungene Position, sondern es hatte etwas genial Hingeworfenes. In dem Maß aber, wie Schelling die Konkretheit des Daseins in den Blick kam, ja, in dem Maß, wie er überhaupt die Vollendung seines Systems versuchte, mußte ihm klar werden, daß sein ästhetisches Weltbild zu eng und zu einseitig war. Vor der Welt der Theosophie, vor allem aber vor Böhmes

sprühender Welt mußte Schelling klar werden, daß sein Weltbild der ästhetischen Immanenz nur *ein* mögliches Weltbild war, neben dem es andere gab von nicht geringerer Gewichtigkeit. So ist Schellings Wende zur Welt der Theosophie nicht so rätselhaft, wie sie zunächst scheint. Das Rätsel lichtet sich aber noch mehr, wenn man sieht, *wie* sich Schellings Wende zur Theosophie konkret vollzog. Sie vollzog sich selbst für Schelling fast unmerklich, denn sie vollzog sich auf dem für Schelling vertrauten Boden: auf dem Boden der Naturphilosophie. Die Naturphilosophie, fast von Anfang an Schellings eigentliche Domäne, ist faktisch der Boden geworden, auf dem sich Schellings Hinwendung zur Welt der Theosophie und damit des christlichen Denkens vollzogen hat.

2.

Als Schelling nach München kam und in den Kreis Baaders und Ritters eintrat, traf er sie mitten in Plänen, die um ein Experiment kreisten, dem sie alle große Bedeutung beimaßen: es war das Experiment mit einem Wünschelrutengänger. Und es hat etwas sehr Eigentümliches und doch zugleich sehr Bezeichnendes, mit welcher Begeisterung Schelling ihre Pläne aufgenommen hat. So schrieb Schelling 1806 an Windischmann von München aus: „Eine literarische Neuigkeit, die Sie erfreuen wird! Vor einigen Monaten kam die Nachricht von einem Erz- und Wasserfühler aus Italien... Franz Baader (ein herrlicher Seher und trefflicher Mensch), Ritter und ich geben uns alle Mühe, die Sache zur Untersuchung zu bringen. Der für alles Große und Schöne empfängliche Minister hat Geld dafür bewilligt, und Ritter ist vor einigen Wochen abgereist. Die ersten Nachrichten sind da. Die Wünschelrute schlägt jenem Individuum. Dies ist ausgemacht. Welch ein Phänomen aufschließend die Magie und Obergewalt des menschlichen Wesens über die Natur!" (Plitt, II, 109.) Und Schelling berichtet weiter in diesem Brief, daß Ritter mit dem Wasserfühler zu Volta gereist sei, um mit ihm über dieses Phänomen zu sprechen.

Es scheint zunächst schwer, den Enthusiasmus zu begreifen, mit dem Schelling hier auf ein Phänomen reagiert, das nicht sonderlich bedeutsam scheint. Aber die Art des Reagierens gründet tief im romantischen Denken. Wenn früher Schelling die Natur als ein Erwachen des Geistes gefaßt hatte und den Menschen als die Stelle, wo der Geist eigentlicher existiert, so tauchten hier offensichtlich Sichten auf, die ein neues Moment betonten. Im Phänomen der Wünschelrute schien eine Stelle sichtbar zu werden, wo der Mensch in eigentlicher Weise Herr der Natur ist. Es ist wie eine Magie, daß er ihre verborgenen Abgründe aufspüren kann. Phänomene, die die Sphäre des Zaubers berührten, schienen hier sichtbar zu werden und eine tiefe Verbundenheit des Menschen mit den kosmischen Mächten. Hier schien sich die Lebendigkeit der Natur klar zu offenbaren, und dies, daß sie auf den Menschen gleichsam anspricht und ihm ihre verborgenen Schätze offenbart. Aber das Phänomen hat für Schelling und für Baader und Ritter wohl noch eine tiefere Bedeutung, die unmittelbar ins Christliche reicht und damit ins Mystisch-Religiöse. Im Phänomen der Wünschelrute schien sich

eine Macht des Menschen (vgl. Schellings Wort von der „Obergewalt des menschlichen Wesens") zu offenbaren. Wenn aber das, dann schien sich hier eine alte christliche Lehre zu verifizieren. Nach der Lehre des Christentums besaß der Mensch einmal im Paradies Macht über die Natur. Sollte hier nicht ein Stück dieser paradiesischen Macht erhalten sein und sichtbar werden? Mehr noch: Nach der Lehre des Christentums war durch den Fall des Menschen auch die übrige Welt gefallen. Sie war also mit dem Menschen in einem ethisch-religiösen Schicksal verbunden. Dieses Dogma des Christlichen schien nun vom Phänomen der Wünschelrute her seine Seltsamkeit zu verlieren. Denn dieses Phänomen zeigte ja klar die Verbundenheit zwischen Mensch und Natur, und die „Obergewalt des Menschen über die Natur" schien im Faktum des Weltfalles durch den Fall des Menschen seinen höchsten Ausdruck zu haben. Wir möchten glauben, daß das alles dabei mitgespielt hat, daß der Münchener Kreis sich so sehr mit dem Phänomen der Wünschelrute beschäftigt hat[4]. Und noch ein anderes scheint uns darin mitzuschwingen: es schien sich hier ein Weg zu Christus zu öffnen. In seinen Wundern schien sich eine neue magische Kraft über die Natur zu offenbaren und damit eine Möglichkeit des erlösten Menschen. Im Christlichen und im Faktum der Erlösung schienen dem Menschen auch die paradiesischen Kräfte der Magie wiedergeschenkt zu werden.

So schien das so einfache Phänomen in metaphysische Tiefen zu reichen, und Schelling, immer wieder um die Geheimnisse der Natur ringend, hatte wohl das Bewußtsein, daß sich hier ein neuer Weg öffnete zu den Urgründen der Welt. Diese mystisch-religiöse Naturphilosophie schien Tiefen zu kennen, die seiner bisherigen Naturphilosophie verschlossen waren.

Und im Januar 1807 schrieb Schelling noch deutlicher an Hegel über das Phänomen der Wünschelrute: „Es ist dies eine wirkliche Magie des menschlichen Wesens, kein Tier vermag sie auszuüben." Der Mensch scheint wirklich, so wie ihn auch das Alte Testament im Anfang hingestellt hat, in besonderer Weise Herr der außermenschlichen Natur zu sein und an ihm scheint in besonderer Weise (wie es die Lehre vom Sündenfall meinte) das Schicksal der Welt zu hängen. Schelling fährt darum in seinem Brief fort: „Der Mensch bricht wirklich als Sonne unter den übrigen Wesen, die alle seine Planeten sind, hervor... Es beginnt die Physika coelestis oder urania nach der bisherigen terrestris." Man spürt Schellings Begeisterung. Schelling glaubt sich offensichtlich neuen naturphilosophischen Phänomenen gegenüber, die voll großer Verheißung sind. Seine Naturphilosophie – seit 1797

[4] Daß das Phänomen der Wünschelrute für alle Beteiligten sich letzthin ins Christliche vertieft, scheint klar, wenn man vergleicht. Schelling spricht in seinem Brief von der Magie des menschlichen Wesens. Und es heißt in einem anderen Brief: „Kurz, hier oder nirgends ist der Schlüssel der alten Magie." In „Clara" aber hat Schelling ausdrücklich davon gesprochen, daß das Schicksal der Natur vom Menschen abhängig gewesen sei, und daß durch den Menschen auch die ganze Natur gestürzt sei. Und Schelling hat betont, hier liege der „magische Zusammenhang des Menschen mit der Natur". Heute sei für uns die Natur ein Rätsel geworden, und wir schlichen um sie herum, wie die Bauern „mit einem Wünschrütlein" um ein versunkenes Schloß. Schellings Briefe aus der ersten Münchener Zeit kreisen immer wieder um diese Experimente, ein Zeichen, wie sehr er davon angerührt war (vgl. Plitt, II, 109, 113, 115, 119).

immer wieder begonnen und immer wieder auf neue, versprechende Phänomene stoßend (Magnetismus, Elektrizität) – scheint vor einer entscheidenden Vertiefung zu stehen. Das Tor zu den letzten Geheimnissen einer umfassenden Physika coelestis schien sich hier zu öffnen, zu diesem uralten Traum. Es ist ohne Zweifel romantisches Denken, das sich hier ausspricht, aber man sieht ohne weiteres, wie sehr alles sich nun mit dem Religiös-Mystischen verbunden hat.

Schelling hat typischerweise im gleichen Brief auch von Ritter gesprochen und von seinem Willen zur Begründung eines Systems des Siderismus.

Ähnlich wie Schelling schrieb aber auch Caroline an eine Freundin: „Was uns hier seit einiger Zeit sehr beschäftigt, will ich Dir ... erzählen. Ritter (der Galvinist, der sonst in Jena war und jetzt auch hier Mitglied der Akademie) bekam im Herbst die sehr beglaubigte Nachricht, daß ... ein junger Landmann existiere, welcher die (oft schon erschienene und wieder verworfene, bekämpfte, verfolgte) Fähigkeit besitze, Wasser und Metalle unter der Erde zu empfinden ... Ritter dachte Tag und Nacht darauf, wie er es möglich machen könnte, das Phänomen selbst zu untersuchen ... – Franz Baader, ein divinatorischer Physiker, den wir hier haben, einer der herrlichsten Menschen und Köpfe, nicht in Bayern, sondern in Deutschland, brachte es ... dahin, daß die Regierung gewonnen wurde." Caroline berichtete dann von all den Experimenten und schrieb: „Das beste ist, daß sich ein jeder selbst von der Echtheit dieser Kraft, von dieser Wirkung des Menschen auf sogenannte tote Materien, die also wohl auch lebendig sein müssen, überzeugen kann. Diese selbige Kraft muß es sein, welche die Planeten um die Sonne treibt; der Mensch ist die Sonne im Bezug auf die Bestandteile der Erde, und so ist eins gewiß, soweit der kleine Punkt seines Daseins es zuläßt, mit dem ganzen Universum." Und dann heißt es sehr typisch weiter: „Man möchte sich totfreuen, über diese Herrlichkeit der Dinge und die Gegenwart Gottes in ihnen. Ich versichere Dich, mir ist diese ganze Zeit über so gewesen, als wenn irdische Reiche zwar untergingen, göttliche aber hervorkämen – es war mir zwar schon mehrmals so neben Schelling in meinem Sinn, nun tritt es aber auch vor die Augen ..." Und Caroline fügt noch hinzu: „Vielen interessanten Zusammenkünften von Baader, Ritter und Schelling habe ich beigewohnt", und sie berichtet weiterhin, Schelling versuche auch Jacobi für diese Experimente zu gewinnen.

Briefe Ritters sprechen von Ähnlichem. So berichtet Ritter am 18. 11. 1807 an Baader, er experimentiere mit einer Somnambulen, und diese Experimente schienen ihm von äußerster Wichtigkeit. Hier lägen Zugänge zum Problem der Magie, der Phantasie, ja, zu einer Theorie des Gewissens, zum Wesen des Prophetischen. So eröffnet sich hier ein echter Blick in die Welt, in der Schelling 1806 und in den folgenden Jahren gelebt hat, eine Welt, von der seine Freiheitsschrift (1809) nur einen relativ geringen Eindruck zu geben vermag. Aber „Clara", jene Schrift, die seine Unsterblichkeitslehre bringen sollte und über den „Zusammenhang der Natur und der Geisterwelt" handeln wollte, aber auch Stücke aus den „Weltalter"-Entwürfen zeigen Schellings Wende seit 1806 sehr klar: Schelling hat seine

einstige Beschäftigung mit der Naturphilosophie nicht aufgegeben (wie er sie niemals aufgegeben hat, vgl. Berlin), aber sie vollzieht sich nun nicht mehr im Raum einer ästhetischen Immanenz, sondern in dem der theosophisch-mystischen Weltsicht, in dem naturphilosophische und ethisch-religiöse Probleme unmittelbar verbunden waren. Und ich zweifle nicht, daß *diese* Natursicht ein ganz entscheidender Weg für Schelling ins Theistische und Christliche geworden ist.

Wenn Schelling sich als junger Theologe vom Christlichen abgewandt hatte, weil die Welt, die er in der Sicht der aufklärerischen Theologie empfing, unlebendig und starr schien, naturlos und weltfeindlich, so ist auch ihm nun in all den Arbeiten und Experimenten der anderen aufgegangen, daß im Gegenteil das theistisch-christliche Weltbild tiefe Dinge in sich barg. All das, was früher schon darüber gesagt worden ist, gilt es neu zu bedenken: auch Schelling hat wohl das Gefühl gehabt vor dieser theosophischen Welt, daß der Weg zu den Geheimnissen des Daseins, der Natur und des Menschen hier viel tiefer führe als seine bisherige Sicht. Im Sinnen der Theosophen ist ihm wieder der *Tiefsinn* der christlichen Weltdeutung offenbar geworden, und es hat Schelling wohl sehr ergriffen, zu sehen, wie lang Ersehntes – die Verbundenheit von Religiösem und Naturphilosophischem – hier vorlag, gehütet in einem weiten Strom der Jahrhunderte, wenn auch meist abseitig. Und in solcher Begegnung brach seine *latente* Christlichkeit (denn darum handelte es sich im Grunde) wieder auf. Nicht anders als andere übernahm auch er die christlichen Grundfakten von Fall *und* Erlösung, übernahm sie fast selbstverständlich, um von ihnen her Natur und Dasein zu deuten. Ich bin sicher: das *Naturphilosophische* der Theosophie ist auch für Schelling die Brücke seiner Rückkehr ins Christliche geworden; nicht eigentlich das Erleben der Fragwürdigkeit der Schöpfung, das Gespür für ihre Gefallenheit. Denn welche Tiefen und Höhen öffneten sich auch ihm von Fall und Erlösung her: das Tasten nach verlorenen Kräften, das Suchen nach der einstigen Einheit des Menschen mit der Natur, das suchende Ahnen nach der Gegenwart der erlösenden Kräfte Christi in allem – auch dem materiellen – Sein, all das wurde möglich. Naturphilosophische und anthropologische Fakten schienen ungemein ins Verborgen-Göttliche zu weisen.

3

So hat Schelling sich von da aus nicht nur den Münchener Experimenten geöffnet, sondern auch den anthropologischen Arbeiten Schuberts, die gerade um 1806 begannen, diesen Arbeiten, die die Spätromantik kennzeichnen wie kaum andere sonst. Und Schelling war überaus davon angerührt. Als SCHUBERT im Jahre 1806 den ersten Band seiner *Ahndungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens* erscheinen ließ[5], schrieb Schelling an ihn, er

[5] Ich sagte schon früher: Gerade mit Schubert hat Schelling zwischen 1806 und 1809 korrespondiert wie mit keinem sonst. Vgl. PLITT, II, 116: „Was Sie versucht haben, ein ... Gesetz ... für Größe und Distanzverhältnis der Planeten zueinander zu finden, ist herrlich ... Heil Ihnen und Segen vom Himmel, daß Sie's vollenden ... Ihre zoologischen Ideen habe ich unmittelbarer auffassen können ... Was Sie vom Prozeß der

habe diesen ersten Teil „nicht ohne freudigen Schauer gelesen", und es dränge ihn, ihm seine „Freude und Begeisterung" darüber zu sagen. Dann schrieb Schelling in bezug auf den zweiten Teil: „Sobald ich Ihre astronomischen Lehren ganz durchdrungen, werde ich nicht allein Ihnen darüber schreiben, sondern auch öffentlich meinen Jubel darüber anstimmen ..., ich habe andere möglichst aufgemuntert, Ihre beiden Teile zu beurteilen ... gewiß wird dieses Ihr Werk in kurzem durchdringen und Sie mit ihm. Wenn von den Vielen, die nach dem großen Ziel gerungen, einer den Kranz verdient, so wären Sie es, und stünde es mir zu, Kränze zu verteilen, ich wollte Ihnen den Ihrigen selbst auf das Haupt drücken. Ihnen darf nicht bangen; Gott ist sichtbar mit Ihnen gewesen in Ihrem Werk: so wird er auch mit dem Erfolg sein." Man spürt die große Begeisterung, die Schelling im Angesicht dieser Arbeiten ergriffen hat, und man erkennt darin die tiefe Bereitschaft, mit der Schelling sich diesem so typischen, spätromantischen Denken zugewandt hat. Und so hat Schelling auch 1808 Schuberts „Ansichten von der Nachtseite der Natur" aufgenommen, die Schubert damals so berühmt gemacht haben. Schelling teilte ganz die Begeisterung der Mitwelt, und er war ohne Zweifel der Überzeugung, daß in diesen Reichen der Nacht und des Unbewußten bedeutsame Erkenntnisse und Aufschlüsse zu erhoffen waren.

Verwesung schreiben, ist vortrefflich, ebenso ihre Gedanken von der prima materia ... Es wundert mich, daß Ihr Verleger ... wegen des 2. Teiles (der „Ahndungen") zaudert. Denn an guter Aufnahme hat es ihm doch wahrlich nicht gefehlt ... Erhalte Sie *der* bei Kraft und Wohlsein, dessen Werk Sie fördern. Ihnen und Ihren Mitgenossen werden noch schönere Tage blühen" (so am 27. 4. 1807). Am 30. 10. 1807 spricht Schelling seinen Dank aus für den 2. Band der „Ahndungen", „Ihr mir so höchstinteressantes Geschenk". „Gewiß wird dieses Ihr Werk in Kurzem durchdringen und Sie mit ihm. Wenn von den Vielen ..." (vgl. Text oben). Am 27. 10. 1808: Ihm ist klar geworden, daß keiner so geeignet sei für die Stelle eines Direktors der polytechnischen Schule wie Schubert. So betrieb er mit Erfolg dessen Bestallung (während Hegel Direktor des Gymnasiums war. Die polytechnische Schule war eine Art Realgymnasium). „Lieber wär mir freilich, wenn ich Ihnen gleich jetzt einen Ruf an die Akademie oder an eine Bayersche Universität melden könnte" (a.a.O., 132). Ebenso begeistert dankt Schelling Schubert am 30. 12. 1808 für die Übersendung seiner „Vorlesungen". Er habe sie begeistert gelesen, um damit Weihnacht „zu heiligen und Herz und Geist vielfach zu erbauen". Er rühmt die „tiefen Blicke in das Leben des Ganzen", sein Achten auf das Phänomen des Hellsehens. „Aber was ist alle unmittelbare Offenbarung, was sind alle wunderbaren Heilungen usw. als Phänomene, die in diesen Kreis gehören ..., die von dem Einfluß des Teufels so gut als von der Allmacht Gottes" zeugen. Sollte Hellsehen nicht ein „Vorgeschmack unseres künftigen Daseins" sein? Schelling dankt für die Zueignung einer besonders gedruckten Abhandlung, um hinzuzufügen: „Jedes Zeichen der Liebe von Ihnen, den ich von Anbeginn an geliebt und mit jeder neuen Entfaltung seines Geistes tiefer und inniger lieben lerne, ist mir ... erfreulich" (a.a.O., 138ff.). „Bei meinen jetzigen ... Arbeiten ⟨Schelling schreibt gerade an der Schrift von der Freiheit⟩ ... bin ich gar ... weit von diesen Gegenständen abgezogen ... Dennoch hab ich die brennendste Sehnsucht, Ihre Entdeckungen recht einzusehen" (vgl. auch PLITT, II, 147ff., er schickt Schubert sofort seine Freiheitsschrift zu und fragt, ob das von ihm – Schelling – darin über die „Periode des goldnen Zeitalters und von der Erscheinung des Christentums" Gesagte mit dem von Schubert in seinen „Vorlesungen" Gesagten übereinstimme. Schelling hatte aus diesen Vorlesungen Gedanken über das Böse aufgenommen). Man wird in Schellings Leben niemanden finden, den er so unbedingt geliebt und dem er so enthusiastisch zugestimmt hat. Diese Briefe zeigen wie nichts sonst, was Schelling um 1807/1808 beschäftigt hat.

4

So wird hier überall sichtbar, wie Schelling stetig den Weg in das spätromantische Denken und in seine Welt gegangen ist, und wie sich von daher seine Naturphilosophie und Anthropologie gewandelt hat. Aber das eigentliche Faktum ist damit noch gar nicht berührt. Schellings Wende hat vielmehr darin ihre bedeutsamste Wirklichkeit, daß sie eine Wende zu *Böhme* war.

So vielfältig auch die Anregungen waren, die die spätromantischen Freunde in München Schelling gaben, und so bereitwillig er sich auch ihrem Experimentieren geöffnet hat und den Sichten, die damit gegeben waren, so war doch das Entscheidende der Begegnung mit dem Münchener Kreis, daß er daraus Böhme neu empfing. Diese Welt, die ihm an sich nicht unbekannt war[6], wurde damals für ihn bestimmend. Wenn der geistige Führer vergangener Jahre primär Spinoza gewesen war, so trat an seine Stelle jetzt Böhme, dem Schelling sich in einem Maß ergab, wie kaum einer der übrigen Romantiker (es wäre höchstens Baader noch daneben zu nennen). Und wenn man nach einer letzten Formel sucht, die Schellings Wandlung erklären soll, so könnte sie darum einfach heißen: *Böhme*, so daß man Schellings Wandlung faktisch eine Wende von der Helle einer ästhetischen Immanenz zum Dunkel des Böhmeschen Theismus nennen könnte. Ja, wenn wir früher gesagt haben, Schellings Wende zu der dunklen Welt der Theosophie habe sich primär aus Ergriffenheit vollzogen, dann hat das vor Böhme seine eigentliche Konkretion; denn wenn man fragen würde, was bei Schelling diese Hinwendung zu Böhme verursacht hat, dann scheint uns die primäre Antwort die, daß Schelling von dieser Welt einfach *fasziniert* worden ist. Schelling hätte nicht der sein müssen, der er war, wenn ihn diese Welt nicht zuinnerst gepackt hätte. Diese Welt entsprach tief einer inneren Anlage in ihm, entsprach jenem Schelling, von dem Steffens 1797 gesagt hat: „... er hatte in der Art, wie er erschien, etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges..., in den großen, klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht"; von dem aber die spätere Dorothea Schlegel gesagt hat, er sei trotzig in seinem Auftreten wie ein französischer Revolutionsgeneral. *Dieser* Schelling hatte offenbar immer schon eine große Nähe zu einem Denken Böhmescher Art gehabt. Ja, man kann wohl sagen, daß die Begegnung mit Böhme in Schelling ein Element geweckt hat, das immer schon in ihm gelebt hat, aber jetzt erst wirklich zum Durchbruch gekommen ist. Schelling hat nie etwas von dem Träumerischen, Schwärmerischen vieler anderer Romantiker gehabt (vgl. Novalis); er war von Anfang an stürmischer, trotziger, sozusagen männlicher, ein Typ, neben dem man im romantischen Raum eigentlich nur noch Görres nennen kann, der in Art und Temperament Schelling ähnlich war. Aber das dynamisch-irrationalistische Element, das bei Görres und Baader sehr lebendig war, war bei

[6] Vgl. Aus einem Brief Schellings vom Juni 1802 geht hervor, daß er sich mit Böhme beschäftigt, ja, er bittet A. W. Schlegel, ihm eine bestimmte Böhmeausgabe zu besorgen (Plitt, I, 376). Und im Februar 1804 dankt er Windischmann für die „Übersendung der herrlichen Ausgabe" von Böhme (Plitt II, 10).

Schelling (nicht zuletzt durch den Einfluß Spinozas) sehr verdeckt worden. Nun wurde es auch bei Schelling mächtig durch die Begegnung mit dem Böhmeschen Denken.

Aber es war nicht nur ein Fasziniertsein, was hier waltete. Es lag in diesem Ergriffenwerden von Böhmes Welt vielmehr ein tiefer Sinn und ein Faktum höchster Bedeutsamkeit, das darin gründet, daß die Welt Böhmes und die ursprüngliche Philosophie Schellings von vornherein in ihrer Struktur eine *tiefe Verwandtschaft* miteinander gehabt haben, und das eine Hinwendung Schellings zu dieser Welt fast bruchlos möglich machte.

Böhmes Welt war eine dialektische Welt und der Streit zweier Prinzipien war ihre innerste Mitte. Genau das war auch Schellings ursprünglicher Ansatz, den ihm die Begegnung mit Fichte geschenkt hatte. Ja, man kann wohl annehmen, daß ihn als jungen Menschen Fichtes dialektisches Denken unmittelbar ergriffen und zu eigenem Philosophieren angeregt hat. Als junger Mensch in Tübingen Theologie studierend, aber unzufrieden mit dem dortigen, nicht unwesentlich von der Aufklärung bestimmten Denken, hatte die plötzliche Bekanntschaft mit Fichtes beginnendem System seinen philosophischen Eros jäh in ihm erweckt. Fichte schien ihm ein großer Neubeginn, Beginn einer lebendigen Philosophie, die aus der Dialektik des Ich und des Nicht-Ich das ganze Sein abzuleiten suchte. Es war die Lebendigkeit dieses Denkens, die Schelling ergriff, und der er selbst dann in genialen Entwürfen (vgl. „Das System des transcendentalen Idealismus") Ausdruck zu geben versucht hat. Mehr noch: Schelling sah in diesem Denken eine Möglichkeit, die Fichte nicht ahnte, von daher eine ganze Naturphilosophie aufzubauen, die auf eine unmechanische, allebendige Natur zielte; ja, er glaubte, daß es möglich sei, aus dialektischem Ansatz heraus *alles* Sein als lebendiges zu gewinnen, die Geschichte usw., das ganze Sein als eine große Stufenfolge.

Damit wird aber sichtbar, daß zwischen Böhme und Schelling von vornherein eine Verwandtschaft bestanden hat, wie es sie in dieser Form zwischen keinem der Romantiker und Böhme gegeben hat. Beide Philosophien waren von Anfang an als *Gegensatzphilosophien* entworfen. Aus solcher Nähe zueinander war aber nicht nur eine Wende Schellings zu dieser Welt möglich, sondern Böhmes Denken gewann für Schellings Gegensatzdenken eine unmittelbare Bedeutung: Böhme ist für den Schelling von 1806 zu einer Befreiung geworden, denn er führte ihn in eine Dimension, die seiner bisherigen Gegensatzphilosophie verschlossen geblieben war: in die Dimension der Geschichte, und ermöglichte erst damit eine eigentliche Philosophie des Geistes.

5

Wenn der junge Schelling mit einer lebendigen, dialektischen Philosophie begonnen hatte und wenn die Lebendigkeit alles Seins ihm ein wesentliches Ziel gewesen war, so wird man sagen müssen, daß dieser ganze lebendige Ansatz bei Schelling 1801 (als er in das Identitätssystem ging) gefallen war. Die Idee der Stufenfolge war damals fast völlig in den Hintergrund ge-

treten. Über Schellings Philosophie, die einst so lebendig begonnen hatte, war unter dem Einfluß Spinozas eine gewisse Starre gekommen, was aber heißt, daß Schelling ein ursprüngliches Element seines Philosophierens weitgehendst verloren hatte, eine Tatsache, über die kein Glanz der Formulierungen hinwegtäuschen kann. Im Grunde war die ganze Dimension der Geschichte ausgefallen. Das Identitätssystem hatte einen entschiedenen Zug zur Geschichtslosigkeit und Zeitlosigkeit. Dasein war danach in seinen Wesensformen von Ewigkeit her gesetzt. Es war im Grunde immer schon fertig, und eigentlich Neues – dieses Wesenhafte der Geschichte – wurde nie. Was wechselte, waren nur die jeweiligen Träger der an sich ewigen Ideen. Aber ihr Kommen und Gehen war ohne wirkliche Bedeutung, war nur die unvermeidliche, aber bedeutungslose Seite des endlichen Seins, darin es – seiner Idee nach ewig – den Tribut der Endlichkeit bezahlte. Es wurde ausdrücklich gesagt, daß dieses Kommen und Gehen kein würdiger Gegenstand der Philosophie sei, daß sie das den übrigen Wissenschaften überlasse, die nicht auf das Ewige gehen, sondern sich mit dem Konkreten befassen. Da gab es viele solcher Formulierungen wie diese etwa: „Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Auseinander, allen Unterschied der Zeit... völlig aufzuheben, mit Einem Wort, in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber insofern sie Gegenstände für die bloß... in der Zeit fortlaufende Reflexion sind" (IV, 115). Oder: „... die Dinge als verschieden oder als mannigfaltig betrachten" heißt soviel, „als sie nicht an sich betrachten" (119).

Aber die Statik dieses Systems war nicht nur eine faktische, sondern kam aus Wesenhaftem. Das Weltbild der ästhetischen Immanenz hatte mit allem ästhetischen Pantheismus eine entschiedene Tendenz zur Geschichtslosigkeit. All dieses Denken lebt im Grunde von der Natur her. Ihr Leben steht in der Mitte des Denkens. Die Natur hat aber offenbar (wenn man sie nicht darwinisch sieht) einen Zug ins Zeitlose. Ihr Leben ist kein Aufbruch zu Neuem hin, sondern ein ruhiges Wachsen und Vergehen, ein ständig sich wiederholendes rhythmisches Spiel des Auf und Ab, darin das Einzelne keine Bedeutung hat und nicht die Zeit, sondern Bedeutung hat nur das ewig *wiederkehrende* Leben. Diese Weltsicht lebt so im *rein Gegenwärtigen*, im Blühen und Sterben der Natur und in der Freudigkeit des sich ewig neu gebärenden Lebens, das darin seine Unsterblichkeit hat. In diesem ewigen Kreislauf gibt es keine echte Geschichte. Dasein wird hier nicht gesehen als *Weg*, und damit nicht in der primären Dimension der Geschichte, deren Grundgesetz die Zeit ist und die Folge, darin es Anfang und Ende gibt und echte Entwicklung. Diese Dimension fiel bei Schelling ganz aus, und hier lag die absolute Grenze seines Identitätssystems. Es war der starren Ruhe Spinozas verfallen.

Man sieht ohne weiteres, wieviel hier zusammenkommt. Das Unterschlagen alles Dunklen, aller Bewegtheit und aller Dynamik – all das war hier miteinander verbunden. Dieses System von ästhetischem Glanz und einer berückenden Harmonie und Ausgeglichenheit, darin alles einer heiligen Not-

wendigkeit nach bestand, zeigte vor der Dynamik der Geschichte eine unüberredbare Begrenztheit.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Schelling diese Einseitigkeit seines Identitätssystems durch die Einwände Eschenmayers klargeworden ist. Vielleicht waren es aber auch die politischen Verhältnisse, von denen wir schon gesprochen haben, durch die Schelling die Bedeutsamkeit echter Geschichte und ihrer Dynamik klarwerden mußte. Vor allem aber könnten hier Einflüsse der christlich-theosophischen Naturphilosophie und Anthropologie maßgebend geworden sein. Schelling hat zwar schon sehr früh (mindestens seit 1802) immer wieder von „Abfall" und „Erlösung" gesprochen. Beides meinte im Raum der Identitätsphilosophie keine eigentlich historischen, einmaligen Fakten, sondern ein immerwährendes Geschehen. Indem Schelling sich dem mystisch-religiösen Denken der Theosophie näherte, mußten Abfall und Erlösung notwendig *historische Fakten* werden, und Schellings geschichtsloses Weltbild in ein geschichtliches wenden. Genaues wird sich darüber kaum entscheiden lassen. Aber wenn Schelling die Einseitigkeit seiner bisherigen Philosophie noch nicht klargeworden sein sollte, so hat das Jahr 1807 sie ihm unwiderruflich klargemacht. Und zwar war es zunächst Hegel.

Hegel war vor 1801 von der Philosophie des Freundes sehr ergriffen worden. Von der gleichen Sehnsucht wie Schelling erfüllt, mindestens so wie er berührt von der Antike, sah er in Schellings Philosophie eine Möglichkeit, in die Weite eines objektiven Idealismus durchzustoßen und damit zu einer großen neuen Philosophie der Einheit. Aber so eindeutig er zu diesem Schelling ja sagte, so untragbar wurde für ihn, der wesenhaft von der Geschichte her kam, der Schelling des Identitätssystems. Hegel sah darin eine entschiedene Tendenz zum Akosmistischen. Er sah darin eine Unterschlagung echter Geschichte und der Bewegtheit echter geschichtlicher Existenz. Von diesem Denken konnte Hegel sich nur trennen, wollte er die Bedeutung der Geschichte festhalten, die ihm so früh aufgegangen war. Und wenn viele in der damaligen Zeit, mit Schellings Philosophie unzufrieden, von ihrer Unbewegtheit gesprochen hatten, so war es Hegel, der Freund, der dieser Unzufriedenheit öffentlich Ausdruck gab. In seinem großen genialen Erstlingswerk, seiner „Phänomenologie", tadelte er bekanntlich die Leblosigkeit der Identitätsphilosophie und ironisierte sie, indem er Schellings Absolutes in seiner Gleichgültigkeit allen Formen des endlichen Seins gegenüber als die Nacht bezeichnet, in der alle Kühe schwarz sind. Es war der unfreundliche Tadel des Freundes, der wie Verrat schien. Aber es sprach aus ihm der Ernst eines philosophischen Anliegens.

Wieweit Schelling von Hegels Einwand wirklich getroffen worden ist, läßt sich nicht übersehen (wenn auch die Hegelianer seine Bedeutung immer sehr hoch angeschlagen haben). Aber an des Freundes eigenem beginnendem System konnte er sehen, wieviel er 1801 verloren hatte, und wie wenig sein System beanspruchen konnte, eine alle Probleme des Daseins umfassende Synthese zu sein. In seiner „Phänomenologie" rückte Hegel die Geschichte in die Mitte, ja, sie wurde sozusagen jetzt erstmalig für das Philo-

sophieren wirklich gewonnen, und es wurde klar gesagt, daß Bewegtheit die Grundstruktur des Geistes ausmacht. Wenn Philosophie den absoluten Geist und sein Werden zum Inhalt hat, dann ist echte Philosophie wesenhaft geschichtlich. Da hieß es: „So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes nicht in ihrem Anfang vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungenen Weges und ebenso vielfacher Anstrengung und Bemühung ...“ Und weiter: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist aber nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur,... Sichselbstwerden zu sein.“ Und: Selbst Philosophie kann nur geschichtlich sein, „weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt hat, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte..., weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte“. Mochte Schelling sich im einzelnen dazu stellen, wie er wollte: hier öffnete sich Geschichte als die Mitte des Seins. Was bei Eschenmayer nur wie leise Kritik war, war hier unüberhörbar; und wenn der späte Schelling einmal gesagt hat, es sei *sein* Verdienst gewesen, in seiner Jugend die Enge der Fichteschen Philosophie durchstoßen und wieder in die Weite echter Wirklichkeit vorgestoßen zu sein, so muß dazu einschränkend gesagt werden, daß er damals zwar den Idealismus als subjektiven gesprengt und die Wirklichkeit wiedergewonnen hatte, aber nur die Wirklichkeit der *Natur*. Um 1806/1807 galt es einen *zweiten* Durchbruch zu leisten, den durch die Enge der ästhetischen Immanenz in den Raum echter geschichtlicher Dynamik. Das Geschehen des Daseins, die Entwicklung des Geistes, den Weg der Menschheit, aber auch die Problematik und Verflochtenheit der Geschichte, sei es des Politischen oder des Ethisch-Reiligiösen, galt es zu gewinnen, wollte Schelling nicht unaufhebbar hinter Hegel zurückbleiben.

6

Mitten in solchen Erwägungen traf Schelling ein neuer Anstoß, der ihn viel tiefer berührt hat und umfassendere Probleme aufwarf, die nicht nur die Geschichtslosigkeit des Identitätssystems berührten, sondern auch seine ethische und metaphysische Problematik. Und hier liegt ein Einfluß, der fast von der gesamten Schellingforschung unterschlagen, der aber der eigentliche Anlaß für Schellings Schrift von der Freiheit geworden ist und sozusagen den entscheidenden Anstoß gab, erstmals von der Theosophie her eine philosophische Antwort zu versuchen. Der Anstoß kam von einem Buch Friedrich Schlegels.

Friedrich Schlegel, der einstige Kampfgenosse, mit dem Schelling nie sonderlich gut gestanden und mit dem er um 1806/1807 kaum noch eine echte Verbindung hatte, ließ im Jahre 1807 ein Buch erscheinen *Über die Sprache und Weisheit der Inder*. Er versuchte darin u. a. eine Übersicht über die Philosophie der Inder zu geben und glaubte sie in drei Richtungen festlegen zu

können, als System des Pantheismus, als System der Emanation und als System des Dualismus. Er verwarf den indischen Pantheismus und allen Pantheismus überhaupt, den er wesenhaft als Akosmismus faßte, darin das Jenseitige alles und das Hiesige nur Täuschung sei. Und erklärte ihn als für die Moral gefährlich, weil in jedem Pantheismus alles nur Eins und der Unterschied von Gut und Böse notwendig unmöglich sei. Desto mehr feierte Schlegel das System der Emanation, darin alles aus Gott ausgeht und einst wieder zu ihm zurückkehrt. Die größte Bedeutung wies Schlegel dem Dualismus zu, den er ganz von Zoroaster her faßte. Schlegel schrieb: „Wir nähern uns ⟨in unserer Darstellung⟩ einer schönern Gestalt, der alten Religion des Lichts. Das System des Dualismus, die ... Lehre von zwei Prinzipien und dem ewigen Kampf des Guten und des Bösen, nimmt ... diese Stelle ein; ... überall, wo wir ihre Spuren antreffen, erscheint sie ... als Wiederherstellung des ursprünglichen erst später verlorengegangenen Lichtes göttlicher Weisheit...“ Schlegel feiert sie als Vorläufer einer wahrhaft idealistischen Philosophie. „Die eigentliche Übereinstimmung aber mit dem, was in der europäischen Philosophie Idealismus genannt wird, liegt darin, daß in dieser Ansicht Tätigkeit, Leben und Freiheit allein als das wahrhaft Wirkliche anerkannt, tote Ruhe aber und unbewegliche Beharrlichkeit als nichtig und leer verworfen wird.“ Schlegel verkannte nicht, daß eine solche dualistische Philosophie bedeutende philosophische Schwierigkeiten hat. „... wird nämlich das böse Prinzip gesetzt als ein solches“, das ewig von dem Guten und Göttlichen getrennt bliebe, so wird noch außerhalb der Gottheit eine andere ihr wo nicht gleiche, doch ... von ihr unabhängige Kraft und Welt gesetzt, und so alle Einheit zerrissen.“ Aber Schlegel erklärte gleichwohl: „Ungeachtet dieser Mängel wird man der intellektuellen Religion der christlichen Lehre, so wie diese im alten Testament vorbereitet und vollendet ist, leicht den Vorzug der Erhabenheit und relativen Wahrheit vor allen anderen orientalischen Denkarten, wenigstens in moralischer Rücksicht zuerkennen... Der Pantheismus hebt den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf, so sehr er sich auch in Worten dagegen sträuben mag... Die Lehre von den zwei Prinzipien und dem Kampf des Guten und Bösen hält das Mittel zwischen diesen beiden Extremen, und ist selbst ein mächtiger Antrieb zu gleichem Kampfe, eine unversiegliche Quelle sittlichen Lebens.“

Die Öffentlichkeit hat damals wohl kaum zu sehen vermocht, von welcher Position Schlegel hier formulierte. Aber die damals unveröffentlichten Kölner Vorlesungen lassen für uns keinen Zweifel. Hier sprach jener Schlegel, der auf dem Weg zur katholischen Kirche war, in die er dann 1808 eintrat.

Und sein Angriff kam nicht aus Zufälligem, sondern er gehört tief ins geistige Geschehen der Zeit und ist ein echtes Stück romantischen Weges. Denn es war die Stunde, wo sich Klassik und Romantik, klassisches „Heidentum“ und romantische Christlichkeit, endgültig schieden.

Die Romantiker haben von Beginn an Goethe aufs tiefste verehrt. Sie sind es gewesen, die seinen Mythos erst geboren haben. Im Maß aber das Romantische auf das Christliche zuging, Goethe aber ins Antike, wurde er für sie

– und diese weitreichende und weitwirkende Abstempelung haben sie damals (um 1805 ff.) aufgebracht – zum „Heiden" Goethe[7]. Goethe und der Idealismus wurden nun als Pantheismus ausgegeben, und Schlegel begann damit den leidenschaftlichen Kampf[8]. Es war das Verwirrende der Fronten, daß nun auch Schelling (jener, der mitten auf dem Wege ins Christliche war!) als Pantheist angegriffen wurde. Schlegel, nichtwissend um Schellings Unterwegssein, wollte gerade in ihm das „Unwesen" des idealistischen Pantheismus treffen. Es sollte das Kampfzeichen sein des Christlich-Romantischen gegen den Idealismus und war doch – überraschenderweise – ein Stoß ins Leere. Denn in Schelling war der Idealismus bereits auf dem Wege ins Christliche. Schelling wurde in dem Buch nicht namentlich genannt; aber er hatte sicher in dem Gefühl recht, daß Schlegel in seiner Verurteilung des indischen Pantheismus zugleich ihn selbst treffen wollte. Ja, Schelling hatte das Gefühl, daß hier bei Schlegel alle Vorwürfe, die in vergangenen Jahren immer wieder gegen sein System erhoben worden waren, zusammengefaßt wurden. Das Ganze erschien ihm fast wie ein bestellter Angriff. Immer war in den vergangenen Jahren versteckt oder offen von Schellings Philosophie gesagt worden, daß sie unchristlich sei, unreligiös, daß sie keinen Raum habe für die Eigenständigkeit der Dinge, daß hier das Absolute allein gelte und alles andere erdrücke, daß es darin keine Freiheit gäbe und Geschichte belanglos sei. Andere griffen noch zentraler an: daß dieses ganze System unethisch sei und den Gegensatz, diesen Grundgegensatz von Gut und Bös nicht kenne, ja, daß es überhaupt keinen Raum habe für eine eigentliche Ethik. Und im Zusammenhang mit dem Vorwurf, daß das System Gut und Bös eigentlich nicht kenne, vertiefte sich die Behauptung, daß es echte Geschichte nicht kenne. Denn echte Geschichte scheint wesenhaft der Kampf des Guten mit dem Bösen, ein Kampf höchster Dramatik, darin es den Sieg, aber auch den Untergang des Guten gibt, die gefährliche Macht des Bösen und das stete Ringen des Guten, des Bösen Herr zu werden und seine Macht zu brechen... All die Vorwürfe tauchten versteckt und offen nun bei Schlegel auf. Mehr noch: Bei Schlegel geschah das gleiche wie bei Hegel, er forderte als Ziel künftiger Philosophie ein System, darin „*Tätigkeit, Leben und Freiheit allein als das wahrhaft Wirckliche anerkannt*, tote Ruhe aber und unbewegliche Beharrlichkeit als nichtig und leer verworfen wird". Und wir haben früher schon gesehen, daß Schlegel erklärt hat, solche Philosophie könne allein beanspruchen idealistisch zu sein, wobei er unter „idealistisch" von Fichte her eine Gegensatzphilosophie verstand. Schlegel sah noch in dieser Zeit darum in Fichte geradezu die Grundlegung einer ethischen Philosophie. Aber er war der Meinung, daß Fichte versäumt hatte, seine Grundidee auf alles Sein anzuwenden.

[7] Briefe der Romantiker sprechen seitdem einfach oft von dem alten „Goetzen".

[8] Es war die Antwort auf Goethes Bekenntnis zur Antike in seinem 1805 erschienenen „Winckelmann". J. H. Voß kam zugleich nach Heidelberg und griff die Romantiker an. Goethe stimmte zu und wurde fortschreitend zum Gegner der katholisierenden Romantik. Schlegel sprach von der „heidnischen Brut", und Herder stimmte zu. Hier schieden sich die Geister. Und es ist typisch, daß Schlegel Schelling auf der Seite Goethes sah.

Eine solche Formulierung mußte Schelling ohne Zweifel tief anrühren. Denn war er – Schelling – es nicht gewesen, der einst ganz ähnlich erklärt hatte, es genüge nicht, zu sagen, das Ich sei alles, man müsse vielmehr zeigen, daß alles ein Ich sei, d. h. so lebendig wie das Ich und genau so die Auseinandersetzung eines Ich(Geist-)haften mit einem Nicht-Ich-(Nichtgeist-)haften? Wenn Schelling noch nicht die Problematik seiner Philosophie aufgegangen war, wenn er noch nicht begriffen hatte, was er bei seiner Hinwendung zu Spinoza verloren hatte, wie er darin eigentlich einen ganz primären Ansatz des Idealismus preisgegeben hatte: das ganze Sein als eine einzige große Entwicklung, darin alles wahrhaft geschichtlich ist, dann mußte es ihm jetzt aufgehen. Und so ist es ohne Zweifel gewesen. Es war wie ein Signal: Hier mußt du neu einsetzen und alles neu bauen. *Das Reich der Geschichte muß gewonnen werden.* Und ineins damit stand von da her ein Problem vor Schelling, das in vergangenen Jahren eigentlich nie in seinem Blickfeld gestanden hatte: das Problem des Bösen. Schelling begriff, daß hier ein schweres Problem für alle Philosophie liegt. Nicht nur für den Pantheismus, sondern für alle Philosophie überhaupt. Schelling war entschlossen, darauf zu antworten. Wenn er vielleicht immer noch daran gedacht hatte, endlich seine Philosophie der Kunst herauszugeben bzw. zu vollenden, dann drängte sich nun dies alles in den Vordergrund. Und wenn er in vergangenen Jahren oft daran gedacht hatte, seine Philosophie des Geistes auszuführen, das Reich der Religion, der Ethik, der Geschichte usw., um so sein System zu vollenden und damit die stetig sich wiederholenden Vorwürfe zum Schweigen zu bringen, so wurde ihm nun klar, daß es jetzt an der Zeit sei, Antwort zu geben. Es ging um eine Apologie seines Systems. Aber in die Mitte mußte das Problem der Freiheit treten und die Frage nach der Möglichkeit des Bösen. Die Philosophie des Geistes, immer geplant, oft am Rande angedeutet, sollte endlich vorgelegt werden. Und daraus ist Schellings Schrift über „Das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) geboren worden. Letzthin veranlaßt durch Schlegels Schrift, sollte sie Schellings Auffassung über die Geschichte, über das Ethische usw. zeigen. Diese Schrift ist so der erste Ausdruck der Schellingschen Wende in München geworden[9].

[9] A. W. Schlegel hat zu Schellings Schrift, die Schelling ihm zugeschickt hatte, in sehr interessanter Weise Stellung genommen, darin sich sehr die damalige Situation erhellt. Er schrieb: „Die philosophischen Untersuchungen pp. habe ich mit größtem Interesse gelesen. Sie behandeln hier die Frage aller Fragen." Er bekennt dann von sich, hier im Philosophischen nie Aufschluß erhalten zu haben. Es sei denn, eine Philosophie wage sich ins Theosophische. Er selbst habe sich um dessentwillen der Bibel zugewandt. Und dann zu Schelling: „Ich frage aber, haben Sie hierüber immer so gedacht? ... Aus Ihren früheren Schriften würde ich *diese* Lehre nicht vorausgesetzt haben." Und dann wendet er alles ins Allgemeine, es könne ja niemandem verborgen bleiben, daß das ganze idealistische Denken aus seiner einstigen Distanz nun ins Religiöse hineinrücke. Fichte, nun auch er, Schelling, und er selbst habe diesen Weg auch eingeschlagen. Im übrigen brauche ihn F. Schlegels Kampf gegen den Pantheismus nicht zu behelligen, denn seine (Schellings) Schrift sage ja klar, daß sein Pantheismus nur „Immanenz der Dinge in Gott" meine, solcher „Pantheismus" sei aber „vollkommen mit dem Christentum vereinbar ... da es in der heil. Schrift heißt: in Ihm leben, weben und sind wir" (Körner, *Krisenjahre*, II, 69/70).

Es war dabei für Schellings Antwort nicht ohne Bedeutung, daß er Schlegels Position in etwa mißverstand. Schlegel hatte den Finger gelegt auf das Problem des Guten und Bösen, hatte Zoroaster gefeiert, aber *wie* das Problem zu lösen war, das hatte er nicht gezeigt. Schelling glaubte, Schlegel wolle wie Zoroaster einen absoluten Dualismus. So schrieb Schelling an Schubert, der sich mit Schlegel mündlich über das Problem des Bösen unterhalten hatte: „Ich glaube, seine wahre Meinung über Bös und Gut wohl ziemlich deutlich zu sehen; Sie würden mir aber einen großen Gefallen erzeigen, wenn Sie mir ... mit einigen Worten die Frage beantworten wollen: Nimmt Friedrich Schlegel wirklich ein böses Ur- und Grundwesen, im Manichäischen oder ... Parsischen Sinn an? Ist er wirklich für den absoluten, oder auch für irgend einen modifizierten Dualismus, bei welchem ein wesentlich- und ursprünglich-böses Princip angenommen wird?" (Plitt, II, 154). Und in einem Brief an Windischmann gab er einfach als Schlegels Meinung: „Die Privatmeinung Fr. Schlegel's ist ein Alles zerreißender Dualismus, ein eigentlich böses Grundwesen, das über das böse Princip im Christentum noch weit hinausgeht" (Plitt, II, 157).
Aber diese angebliche Position Schlegels beflügelte Schellings Wollen in eigentümlicher Weise. Wenn Schlegel die Geschichte als die Auseinandersetzung des Guten mit dem Bösen faßte, so bejahte das Schelling ganz und gar; aber er lehnte den Schlegelschen angeblichen „Lösungsversuch" ab. Geschichte kann nicht von einem Urdualismus aufgebaut werden, darin zwei absolut unabhängige Prinzipien gegeneinander stehen. Das wäre eine Selbstzerreißung der Philosophie. Philosophie kann den Ausgang von *einem* Sein, aus dem alles andere abgeleitet wird, niemals aufgeben. In diesem Sinne muß alle Philosophie *Pan*-Theismus sein. Gott muß ihr das große πᾶν sein, aus dem sie alles andere ableitet. Schelling bekennt sich so ausdrücklich 1809 zum Pantheismus. Dieser Terminus, früher von ihm immer gemieden, wird jetzt ausdrücklich von ihm gebracht. Aber es kann kein Zweifel sein, daß Schelling damit keinen eigentlichen Pantheismus meint, sondern einen Theismus eigener Art, dessen Struktur später sichtbar werden wird. Der neue Pan-Theismus, um den es geht, wird nämlich die Freiheit und Eigenständigkeit der einzelnen Dinge nicht unterschlagen, sondern ausdrücklich behaupten. Er wird hier Synthesen versuchen, an die Schlegel nicht glaubt. Gegen Schlegel hat Schelling darum erklärt: „Sein höchst krasser und allgemeiner Begriff des Pantheismus läßt ihn freilich nicht die Möglichkeit eines Systems ahnden, worin mit der Immanenz der Dinge in Gott Freiheit, Leben, Individualität, desgleichen Gutes und Böses besteht" (Plitt, II, 156). Und wenn Schlegel in seinem Buch einfach drei Systeme nebeneinander aufzählte: das des Pantheismus (das er ganz verwarf), das der Emanation und das der Dualität, so gilt vielmehr dies: „... das Wahre liegt ... gerade zwischen diesen dreien mitten inne und hat die organischen Bestandteile eines jeden in sich. Es gibt einen (aber auch nur einen) Punkt, bei dem die Vorstellung der Emanation anwendbar ist ⟨im Anfang, wenn alles aus Gott entspringt⟩, einen, aber auch nur einen ⟨wenn die Dinge freigegeben sind zu eigenem Sein⟩, wo die des Dualismus, und endlich

wieder einen ⟨am Ende, wenn alles in Gott zurückkehrt⟩, wo die Indifferenz des Pantheismus" (Plitt, II, 156).
Damit wird aber sichtbar, daß Schelling entschlossen ist zu einer neuen großen Philosophie, die wesentlich *Philosophie der Entwicklung* sein soll und von Gott ausgeht und zu ihm zurückgeht, die Pan-Theismus ist und ethischer Dualismus zugleich, darin „*Tätigkeit, Leben und Freiheit alles sind*", und die dennoch nicht verzichtet auf eine Ur-einheit, der alles irgendwie zugehört. Was Schelling einst durch den Übergang zur Identitätsphilosophie mißlungen war – das Sein als einen großen, umfassenden Prozeß zu fassen –, das wollte er jetzt endlich in Angriff nehmen und durchführen. So ist Schlegel für Schelling überaus wichtig geworden[10]. Aber hier ist auch die Stelle, wo über Schlegel hinaus Böhme von äußerster Bedeutsamkeit wurde, und wo die Frage, wie die Wende zu Böhme letzthin möglich war, ihre endgültige Antwort findet.

7

Wenn Schlegel eine Philosophie umfassender Lebendigkeit forderte, in der nicht nur die Natur lebendig gefaßt wurde, sondern auch die Geschichte, und wenn er forderte, daß in dieser Philosophie Gut und Bös Grundmomente der Geschichte sein müßten, so mußte Schelling plötzlich klarwerden, daß Böhmes Philosophie ja die Philosophie war, die das alles besaß. In ihr gab es ja eine alles umspannende Dialektik, gab es eine lückenlose Einheit von Natur- und Geistesphilosophie. Die gleichen Mächte, die in der Natur walteten – und wie sehr hatte sich Böhme gerade damit beschäftigt –, walteten auch als die Mächte der Geschichte; und von daher hatte Böhme auch das schwere Problem des Bösen zu lösen versucht, mit dem er wie kaum ein anderer gerungen und dessen Wirklichkeit er sich unverstellt geöffnet hatte. Das Böse war ihm eine Urmacht, aber es kam nicht aus einem Urbösen, sondern gründete in den gefährlichen Elementen des Daseins, die gebändigt Großes schaffen, entfesselt aber zu dämonischen Mächten wer-

[10] Es sind nicht nur die Briefe, es ist auch Schellings Schrift selbst, die zeigt, wie sehr sie durch Schlegel bestimmt war. Schelling geht darin immer wieder auf Äußerungen Schlegels ein. Etwa VII, 352 (Anmerk). „H. Fr. Schlegel hat das Verdienst, in seiner Schrift über Indien an mehreren Orten diese Schwierigkeit ⟨des Problems des Bösen⟩ besonders gegen den Pantheismus geltend gemacht zu haben; wobei bloß zu bedauern ist, daß dieser scharfsinnige Gelehrte seine eigene Ansicht vom Ursprung des Bösen nicht mitzuteilen für gut gefunden hat." – Eine Aussage, die man zunächst für ironisch halten möchte, die aber nicht so gemeint ist. Man vergleiche auch die Anmerkungen VII, 338, 348, 393, 409. Vor allem ist die ganze Diskussion über den Idealismus bei Schelling faktisch eine Auseinandersetzung mit Schlegel, wenn man auch das Gefühl hat, daß Schelling der Sprachgebrauch Schlegels und das, was Schlegel mit Idealismus bezeichnet, nicht klar ist. Wenn aber Schelling sagt, es genüge keineswegs, zu behaupten (und dann folgt ein Zitat), „daß Tätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seien", man müsse das vielmehr auch für alles Sein zeigen, so ist dieser Satz, der ein fundamentales Schellingsches Wollen um diese Zeit ausspricht, aus Schlegel zitiert. Es kann im übrigen kein Zweifel sein, daß Schlegel im Grunde genau so eine umfassende Philosophie der Polarität wollte, was Schelling freilich nicht zu sehen vermochte. Auch Schellings Briefe sprechen öfters von Schlegels Buch. Aber Schellings Tonart ist hier heftig. So schreibt er am 28. 4. 1809 an Schubert: „Was mich betrifft, so hat ... Schlegel gemeint,

den. So gab es hier eine sehr tiefsinnige Gegensatzphilosophie, die Natur und Geschichte überspannte und zugleich sich dem Bösen nicht verschloß. Dabei gab diese Philosophie die letzte metaphysische Einheit alles Seins nicht preis, sondern gerade das war ihre Kühnheit, daß sie Gott als den Urgrund alles Seins als ein Gegeneinander von Mächten faßte und von da aus alles andere Sein entspringen ließ, das Sein in seiner Größe, aber auch in seiner gefährlichen Dynamik. Von Schlegel her – und er hatte ja auch im Grunde ganz von Böhme her formuliert und in der Abhängigkeit von ihm – gab es also in Böhme das große System, das im Schellingschen Sinne Pan-Theismus und Dualismus zugleich war. Damit wird aber sichtbar, wie Schelling nun aus dem ganzen Weg seines Philosophierens heraus ganz entscheidend auf *Böhme* hingewiesen wurde. *Seine* Philosophie mußte Schelling notwendig jetzt zum entscheidenden Vorbild werden und zur gültigen Gestalt. Sie mußte ihm der Weg werden zu dem, was von ihm gefordert wurde und ihm als Ziel vor Augen stand. Aber nicht nur das. Unmittelbar verbunden damit scheint mir hier noch ein anderes gegeben zu sein, das von höchster Bedeutsamkeit ist: durch die Begegnung mit Böhme und im Angesicht der Forderungen Schlegels mußte Schelling die Erkenntnis kommen, daß *er*, Schelling, selbst *längst im Besitz aller Lösungswege war*, wenn er nur seine eigene Philosophie recht verstand. Wenn er selbst früher versucht hatte, aus der Gegensätzlichkeit zweier Prinzipien heraus eine lebendige Natur zu konstruieren, und wenn er selbst 1801 das Absolute als das wesenhafte Ineins *zweier* Mächte gefaßt hatte, in dessen Sein die Gegensätzlichkeit alles anderen Seins gründet, dann mußte ihm von Böhme her die Erkenntnis kommen, daß das zugleich der Weg war, aus solcher Konstruktion heraus die Welt des Ethischen und der Geschichte zu entwerfen und damit wirklich zu gewinnen. Er brauchte sich keinem eigentlich Neuen zu öffnen und bedurfte nicht einer tiefgehenden Umänderung seines Systems, sondern die Grundprinzipien seiner einstigen Philosophie bedurften nur einer Vertiefung in jene blitzende Lebendigkeit und irrationale Abgründigkeit, die sie bei Böhme hatten – und dann eröffnete sich der Weg zu der alles umfassenden Philosophie. Ja, wenn Schlegel dem Pantheismus (und er

mit seiner krassen, höchst ... unvollständigen Schilderung des Pantheismus mich zu schildern ... Ich habe seiner künstlichen Polemik eine gerade, unumwundene Erklärung entgegengesetzt ...; ich wünsche nichts mehr, als daß die Sache ... zum offenen Streit komme." Wobei Schelling aber sogleich hinzufügt: „Glauben Sie darum nicht, daß ich nicht die größte Hochachtung ... für Schlegel habe. Ich schätze ihn weit höher als Novalis und all die anderen" (PLITT, II, 153).

Der Eindruck der Erörterungen Schlegels über Pantheismus und Dualismus ist in den folgenden Jahren noch so stark gewesen, daß Schelling im ersten „Weltalter"-Entwurf (1811) in einem längeren Abschnitt mit Schlegel sich auseinandergesetzt hat (vgl. M. SCHRÖTER, *Die Weltalter, Urfassungen*, 1946, S. 86–107), und diese Polemik gibt es auch noch in den „Weltaltern" von 1814 (vgl. VIII, 339–344).

In solchen Erörterungen – die also durch Jahre hindurch gehen – wird erst klar, wie bedeutsam für Schellings Entwicklung der Anstoß gewesen ist, der von Schlegel her kam. Schlegels philosophische Werke aus der damaligen Zeit sind heute freilich ohne besonderen Einfluß, aber im damaligen Denken sind sie offensichtlich nicht so bedeutungslos geblieben, und das Beeinflußtwerden Schellings durch Schlegel gehört mit zur Geschichte der Spätromantik.

hatte sicher auch Schelling dabei gemeint) vorgeworfen hatte, daß er für Gut und Bös keinen Raum habe, weil alles bei ihm im Alleinen untergehe, so sprang Schelling von Böhme her die Gewißheit auf, daß gerade seine eigene Philosophie, sein spezifischer Pan-Theismus – der alles aus *einem* Sein ableitete, das aber duale Struktur hat – das für alle Systeme so schwere Problem des Bösen zu lösen vermochte, wenn er nur mit Böhme dem Ganzen dynamische Akzente gab. So ist Schelling durch Schlegels Kritik zu tiefen Einsichten gekommen, und von hier aus ergibt sich abschließend das Wesentliche der ganzen Schellingschen Wende.

Das Überragende dieser ganzen Wende ist uns eindeutig die Wende vom *Idealistischen* ins *Christliche*, von der Helle des Identitätssystems, in der die Antike den Primat hat, zu den dunkleren Bereichen der Theosophie. Aber sie ist in allen zugleich die Wende aus der Statik der Identitätsphilosophie zur wesenhaften Geschichtlichkeit christlicher, heilsgeschichtlicher Sicht. Wenn wir diese Wandlung aber aus mannigfaltigen Einflüssen der Spätromantik heraus erklärt haben, so ist nun sichtbar geworden, was zuvor schon als These behauptet worden war: Die einflußreichste Gestalt in diesem Wandel war unstreitig Böhme. Schon allein darum, weil er viel originärer und systematischer all das besaß, was sie alle nur teilhaft besaßen: die Welt der christlichen Theosophie. Aber es ist nun sichtbar geworden: Böhmes Einfluß gründet in mehr. Er gründet in der großen formalen Nähe des Schellingschen Denkens zu Böhme und in der Bedeutung, die sein Denken für Schelling um 1806 ff. haben mußte. Aus der Lage seiner Philosophie heraus hat Schelling das Gefühl gehabt, daß Böhmes Philosophie diejenige war, die ihm gemäß war und ihn weiterzuführen vermochte. Er mußte diese Begegnung als eine tiefe Bereicherung seines real-idealen Denkens empfinden und als eine *Befreiung*, die seiner Philosophie jene Lebendigkeit zurückgab, die sie vor 1801 besessen und durch die Begegnung mit Spinoza verloren hatte. Hier gab es zugleich die Möglichkeit, zu den ethischen Gegensätzen vorzustoßen und Antwort zu geben. Und wenn sein Philosophieren seit 1803 leise zu einer neuplatonischen Transzendenz des Göttlichen unterwegs gewesen war, so gab es von Böhme aus die Möglichkeit, den im Identitätssystem zumindest verdeckten Theismus ins klare zu heben. Aber ich möchte glauben, daß ebenso Hegels beginnender Aufstieg hier bedeutungsvoll geworden ist: Sollte Böhme nicht der Weg sein, Hegels Dialektik noch zu überbieten? Lebte nicht in Böhmes Philosophie eine mächtige Dialektik und brannten nicht in ihr alle Feuer einer abgründigen Geschichte? Sollte Böhmes abgründigreicher Gott und die Umwandlung des Schellingschen Real-Idealen, Böhmes Idee der Gottgebärung nicht der Weg sein, Hegels Vorwurf gegen sein (Schellings) Absolutes (es sei die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind) abtun und die Nacht so erhellen zu können? Gab es hier nicht alles, was er wollte und suchte? Das Dunkle, das Abgründige und zugleich eine ungemeine Lebendigkeit? Um solcher Dinge willen hat Schelling sich – wie ich glaube – Böhme damals zugewandt und daraus ist seine neue Philosophie geboren worden.

Wenn wir so Schellings Wandlung wesentlich von Böhme her erklären, so

ergibt sich daraus –, und das wird sich bei der späteren Darstellung des Systems hoffentlich klar erhellen – daß die zunächst so rätselhaft erscheinende Wandlung nicht ohne weiteres ein Bruch war, sondern eine Wandlung, in der es Diskontinuität gab, aber auch wesenhaft Kontinuität. Die Diskontinuität liegt dabei im Inhaltlichen, die Kontinuität aber im Strukturellen. Indem Schelling sich nicht irgendeiner Philosophie zuwandte, sondern der Böhmes, wandte er sich einer Philosophie zu, die nur im Inhaltlichen, nicht im Strukturellen verschieden war. Wenn wir bisher meistens von einer Wende zu Böhme gesprochen haben, so wäre es genau so möglich, von einer Hereinnahme des Böhmeschen Denkens in die Identitätsphilosophie zu sprechen. Vom Formalen her kann geradezu gesagt werden, daß es um eine *Umwandlung* des *Identitätssystems* (von der ich ja glaube, daß sie im Ansatz nicht pantheistisch war) aus dem *Statischen ins Dynamische* ging, aus dem Hellen ins Dunklere und damit immer zugleich: aus dem Antikischen ins Christliche. Es ging geradezu um eine *Verlebendigung* des ehemaligen Philosophierens aus Böhmescher und spätromantischer Welt. Alte Formeln blieben erhalten, aber sie erhielten neue Tiefe und neue Dynamik. Schellings Philosophie brach neu ins Freie durch; sie sprengte den Akosmismus und brach in den Raum der Geschichte. Das Dasein wurde nun entworfen als ein großer, sich in der Zeit vollziehender Prozeß höchster, blitzendster Lebendigkeit, als Kampf zwischen Licht und Dunkel, der tief in sich die Möglichkeit zum Bösen birgt. Böhmes Feuer sind überall eingebrochen und Welt ist Geschichte höchster Bewegtheit: *ein* Prozeß verbindet jetzt Natur und Geschichte, die Welt der Natur und die des Geistes. Und wenn Schellings Philosophie bis dahin kaum über die Natur hinausgekommen war, so überstieg sie nun diesen Raum und wandte sich dem Reich des Geistes und der Geschichte zu. Schellings Philosophie ist seitdem wesenhaft *geschichtlich* (und der Terminus einer „geschichtlichen" Philosophie ist darum von Schelling oft für seine spätere Philosophie verwandt worden). Die Grundfakten dieser Geschichte sind dabei – mit Böhme und der mystisch-religiösen Weltsicht – Gott, Schöpfung, Sündenfall und Erlösung. Die geschichtliche Philosophie gibt sich als theistisch-*christliche* Philosophie; sie will von Gott aus die gesamte Geschichte als Heilsgeschichte entwerfen, und sie strebt früh nach einer großen, umfassenden Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, genauer gesagt – und damit erschließt sich der entscheidende Gesichtspunkt für diese Philosophie, sie will eine *Philosophie der Weltalter*[11] sein, eine Philosophie, die alle Grunddaten des Seins, seine Herkunft aus dem göttlichen Sein (seine uralte Vergangenheit), seinen gegenwärtigen Lauf und auch seinen Weg ins Zukünftige (die erlösende Rückkehr zu Gott) darzustellen versucht. Idealistische Denkgesinnung ist auch jetzt noch am Werk: Schelling greift wiederum nach dem Ganzen, aber er will es als

[11] Der so geläufig gewordene Brauch, diese neue Phase Schellings als „Freiheitslehre" zu bezeichnen, ist wenig gut und sollte ganz verschwinden. Von einer „Philosophie der Weltalter" zu sprechen ist aber, wie ich glaube, sehr sinnhaft und erschließt Wesentliches. Zudem sollte vielmehr bedacht werden, daß gerade die Schrift von der Freiheit aus der ersten Begegnung mit der Welt der Theosophie heraus verfaßt worden ist. Sie ist darum reich an Unklarheiten wie keine Schrift Schellings dieser Zeit.

Ganzes *christlicher* Sicht. Wie weit Schelling dieser Entwurf gelungen ist, ob er im Pantheistischen hängengeblieben ist, das wird die Grundfrage der kommenden Interpretation sein. Schelling selbst aber hat seit 1812 seine neue Philosophie sehr emphatisch als System eines neuen Theismus verkündet, der allein „wirklicher Theismus" sei.

Wenn wir aber Schellings Wandlung nicht als Pessimismus erklären, sondern als Hervorgehen aus einem Lebensgefühl, das für das Dunkle, Abgründige eine spezifische Vorliebe hat, dann ist von vornherein gesagt, wie sehr dieses Denken seitdem in der Gefahr gestanden hat, alles an die so geliebten Mächte der Tiefe auszuliefern und im dunklen Reich der Mütter untergehen zu lassen. Die Sprache der Theosophie ist seit 1809 bei Schelling eingebrochen, was heißt: sie war nur zu oft nicht mehr die Sprache argumentierender Wissenschaft, sondern theosophischer Gnosis, die aus Ahnung und Visionen in oft großartigen Bildern das Sein zu deuten versucht (nicht anders als Böhme und Görres). Schelling hat gerade in dieser Zeit den einst so ersehnten Bund von Philosophie und Dichtung nicht aufgegeben. Und die Dichtung, die ihm damals als vorbildlich galt, war ohne Zweifel jene, die aus uraltem Mythos lebt und aus den magischen Bereichen uralter Weisheit. Hier sollte es nicht einfach um Philosophie gehen, sondern um die Wiedererweckung uralter Weisheit und vergessener Geheimnisse, um die Aufnahme theosophischen Wissens in die Philosophie – Grund genug, vor all dieser Gnosis skeptisch zu sein. Und wenn auch Schelling in dieser Zeit oft betont hat, seine Philosophie wolle die Grenze zwischen erzählender Gnosis und argumentierender Wissenschaft „keusch" bewahren, so hat er diese Grenze nur zu oft überschritten. Wir haben schon früher gesagt: Diese Problematik, die die Gesamtproblematik des ganzen romantischen Denkens mit einschließt, kann von diesem Denken nicht weggenommen werden. Romantische Wissenschaft wird immer problematische Wissenschaft bleiben. Ja, es muß abschließend gesagt sein: Schellings Denken zwischen 1806 und 1827 war ein Übergang, war ein schweres Ringen, aus romantischer Geistigkeit heraus zum Genuin-Christlichen[12] zu

[12] Man kann es natürlich tief bedauern, daß Schellings Weg ins Christliche ein Weg zugleich ins Theosophische geworden ist, und daß sein Vorstoß ins Geschichtliche sich nicht mit Hegel vollzog. Aber hier liegen offenbar keine zufälligen Schicksale. Überraschend bleibt aber, zu sehen, wie positiv selbst Hegel über die Welt der Theosophie gedacht hat. Auch sein idealistisches Denken war immer – und das sehen wir heute mehr als je – dem Mystischen verschwistert. Gegenüber der Position eines Jacobi, der nicht an eine gesamtchristliche Philosophie geglaubt hat, dem vielmehr die Welt des Glaubens und die des Wissens immer ein Geschiedenes waren, sind Schelling *und* Hegel immer Gegner gewesen. *Beide* suchten eine christliche Gnosis. Vgl. Hegels Vorrede in der 2. Auflage seiner „Encyklopädie" (1827), wo es gegen Jacobi heißt: Vergangene Jahrhunderte haben unendlich viel gedacht, das nicht einfach als etwas rein Historisches aneinandergereiht werden darf. Es muß zu einem großen System verbunden werden. „Das Erhabenste, Tiefste und Innerste ist zutage gefördert worden in den Religionen, Philosophien und Werken der Kunst, in reinerer und unreinerer, klarer und trüberer, oft sehr abschreckender Gestalt. Es ist für ein besonderes Verdienst zu achten, daß Herr Franz von Bader fortfährt, solche Formen ... mit tief spekulativem Geiste ... ausdrücklich zu wissenschaftlichen Ehren zu bringen, indem er die philosophische Idee aus ihnen exponiert ... Jakob Böhm's Tiefe gewährt insbesondere hierfür Gelegenheit ... Diesem

finden, ein Versuch, der nicht völlig gelang, der aber reich war an großen, sprühenden Dingen (wie sie Schelling nie mehr erreicht hat).

gewaltigen Geist ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Gehalt der Religion ... zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft konzipiert und Geist und Natur ... darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbild Gottes ... alle Dinge geschaffen und nur dies Leben sind, aus dem Verlust ihres Urbildes dazu redintegriert zu werden ... Die Gnosis der Herrn von Bader, welche sich an dergleichen Gestaltungen anschließt, ist eine eigentümliche Weise, das philosophische Interesse anzuzünden und zu befördern; sie stellt sich kräftig ebensosehr der Beruhigung bei der inhaltlosen Kahlheit der Aufklärerei als der nur intensiv bleiben wollenden Frömmigkeit entgegen" (Ausgabe LASSON, 1930, S. 18). Es hat dabei etwas Überraschendes, zu sehen, wie günstig Hegel über Baader geurteilt hat, dessen Denken sehr viel unsystematischer war als das Schellings seit 1806ff., ja, das sich von Schelling geradezu durch seine Unsystematik unterscheidet. Denn in allen Seltsamkeiten hat Schelling seit 1806 *nie* den Willen zum System aufgegeben und an seiner Vollendung gearbeitet. Aber Hegel hat wohl schon seit 1810 Schellings Denken aus den Augen verloren. Schon mit der Freiheitsschrift hat er sich nicht eingehend beschäftigt (vgl. seine *Geschichte der Philosophie*).

IV. KAPITEL

Die Aufgaben der neuen Philosophie

Schellings Weg in den Jahren 1809–1821

Wenn eine pessimistische Deutung Schellings dazu neigt, ihn seit 1809 als einen Zerbrochenen, Verdüsterten zu sehen, zerbrochen durch den Tod Carolinens und zerstört durch die Krisis der Romantik, so gilt es immer mehr zu begreifen, daß diese Auffassung völlig in die Irre führt: Schelling war vielmehr seit 1809 zu großen Zielen unterwegs, und die ganze Kühnheit idealistischen Denkens war damals mehr denn je in ihm. Sein Philosophieren stand vor einem neuen Einsatz. Der Entwurf einer neuen Philosophie, die sehr umfassend gedacht war, stand vor seinen Augen; der Entwurf einer *großen, christlichen Philosophie*. Das ist Schelling aus seiner Münchener Begegnung als Aufgabe aufgesprungen. Es galt neu, die von Kant der Philosophie gesteckten Grenzen zu überschreiten zu einer kühnen Metaphysik, die bis in die Abgründe Gottes vorzudringen versuchte, um von da aus das ganze Sein zu entwerfen, die Natur, die Menschheit und ihre ganze Geschichte. Und es galt ineins damit, die – wie Schelling glaubte, noch nie wirklich versuchte und erreichte – Synthese von *Glauben* und *Wissen* zu schaffen.

Schelling hat sich nun dem Christlichen ganz geöffnet (viel genuiner als Hegel!). So galt es, diese ganze Welt des Glaubens einzubeziehen in die Gesamtheit der philosophischen Thematik, um so die Philosophie zu erreichen, die *alles* Sein umschließt und kein echtes Sein (und als das galten ihm nun die Grundfakten des Christlichen) auszulassen. Wie Schelling seitdem nur zu oft (bis zu seinem Tode) formuliert hat: „Durchdringung der Religion durch die Wissenschaft" – das ist das eigentliche Ziel aller großen Philosophie. Echte Philosophie läßt nichts unbewältigt außerhalb ihrer stehen, sondern sie versucht die Synthese und Erhellung *alles* Wirklichen. Philosophie verzichtete darum auf ihren höchsten Adel, ließe sie das Christliche rein im Glauben. Gerade in dieser Hereinnahme und in *seiner* Erhellung gewinnt sie ihre letzte und höchste Wirklichkeit. Philosophie ist darum – und diese idealistische Denkgesinnung wird Schelling, nicht anders als Hegel immer festhalten – Synthese von Glauben und Wissen, ist das ins *Wissen erhobene System der Religion*. Sie ist darum im letzten Gnosis und Versöhnung von Wissen und Glauben, aber gerade darum *die* Lehrerin der Menschheit und der Ort der wissenden Weltdeutung. Sie gibt letzthin Heilswissen. Echte Philosophie ist von Grund auf religiös, ist christlich, ist Philosophie und Theologie zugleich.

Das tief Romantische und Idealistische einer Wiedergeburt der Religion durch die Philosophie lebt so auch jetzt noch in Schelling; und fast gesteigert noch ersteht hier Schellings einstiges „Systemprogramm" von 1796, es ersteht nur im gewandelten Raum[1]. In diesen für Deutschland so schweren Jahren hat Schelling die Überzeugung gewonnen, daß es die tiefste Krise eines Volkes ist, wenn es keine gültige Metaphysik mehr hat und wenn zwischen Wissenschaft und Religion ein Zwiespalt entstanden ist. Überzeugt, daß das deutsche Volk damit die Wurzeln und den Urgrund seiner Sicherheit verloren habe, hat er seine große Aufgabe darin gesehen, diese Zerrissenheit zu heilen. Die Not Deutschlands berührt ihn jetzt im tiefsten, und er war gewiß, daß sie eine geistige war und nur vom Geistigen her geheilt werden könne. In Kant hatte die Philosophie die großen Themen menschlichen Denkens preisgegeben und sie zum Gegenstand eines Postulates erklärt oder gar mit Jacobi eines „bloßen Gefühls". In solchem Rückzug der Philosophie waren Kopf und Herz auseinandergerissen worden in einen fast tödlichen Zwiespalt, und die Welt des Wissens und die des Glaubens standen unversöhnt nebeneinander. Dieser Zwiespalt und diese Zerrissenheit des „unglücklichen Bewußtseins" schienen Schelling *die* Not der deutschen Nation. Die Philosophie wird darum den Weg finden müssen zu einer neuen Einheit, und dem zu dienen hat Schelling seit 1809 als seine leidenschaftlich bejahte Aufgabe gesehen.

Die Wiedergeburt Deutschlands wird danach nicht möglich sein durch die Neugeburt einer rettenden Mythologie, sondern nur als *Wiedergeburt des Christlichen aus dem Geist einer umfassenden Philosophie. Die neue Philosophie muß eine theistische, christliche Philosophie sein.*

So hat der einstige romantische Traum einer neuzuschaffenden Religion sich zum Konkreten einer *Wiedergeburt des Christlichen* gefunden, darin es nicht um einen neuen Mythos geht, sondern um die Rückkehr zum Überlieferten und Überkommenen – nicht zur einfachen Restauration, sondern zu Größerem, das im Grunde ein Neues ist. Das Bewußtsein, im Weg der Neuzeit (vor allem der Aufklärung) in die Freiheit des eigenen Wissens gelangt, wird nach Schelling nicht mehr zu naiver Gläubigkeit zurückkehren können, eine Rückkehr, die aber auch nicht Ziel sein kann; denn die Wiederbegegnung von Glauben und Wissen (nun aber mit dem erwachten Wissen) wird Größeres gebären als je zuvor möglich war. Erst wenn das eigene Denken seine ganze Freiheit entfaltet und sich einmal ganz auf sich gestellt und von aller Bindung losgerissen hat, erst wenn das Denken „mündiges" Denken geworden ist und damit zu einer eigenen Größe gefunden

[1] 1796: „Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienst der Ideen stehen, sie muß Mythologie der *Vernunft* werden. Ehe wir die Ideen ⟨nicht⟩ ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse und umgekehrt, ehe die Mythologie nicht vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen; die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophie sinnlich zu machen. Dann herrscht ewig Einheit unter uns. Nimmer der verachtete Blick, nimmer das blinde Zittern des Volkes vor seinen Priestern und Weisen." Schelling hat seit 1809 die Akzente ein wenig anders gelegt. Die Bedeutung der Wissenschaft für die Religion wird nun überaus betont, und

hat, ist die Stunde der neuen Synthese da, die „reflexiv" und wissend vollziehen wird, was die Zeiten zuvor nur in „naiver" Gläubigkeit besaßen. Aus dieser mündigen Begegnung wird dann die große *neue* Philosophie erstehen, darin die Welt des Glaubens in das Wissen erhoben wird, nicht um darin zerstört zu werden, – sie wird vielmehr erst in diesem Aufgenommenwerden ihren ganzen Glanz offenbaren und die Tiefe ihrer erhellenden Bedeutsamkeit. Glauben *und* Wissen – sie beide werden aus dieser wissenden Synthese gewinnen. Ja, in dieser Begegnung wird das Christliche als das Überlieferte in neuer Lebendigkeit erstehen, und wird dann einer Generation, die dieser Überlieferung sich entfremdete, mit neuer Ergriffenheit zu eigen werden – ein echt idealistischer Traum der sich steigernden Geschichte, darin jede neue Stufe „aufgehoben" und erhöht das enthält, was in der Stufe zuvor nur implikativ gegeben war.

Schelling hat um 1809–1818 etwa aus der tiefen Überzeugung gelebt, daß die Stunde dieser Synthese nahe sei. Immer schon leidenschaftlich von dem Willen einer großen Überwindung der Aufklärung bewegt, schien ihm die Stunde gekommen, wo ihr Ende eine Neugeburt des Christlichen heraufrief, ja, wo man das Rechte des aufklärerischen Wollens „aufnahm" ins Größere. In solchem Geschehen schien Schelling auch die Aufgabe seines Philosophierens zu liegen, und so hat er sich entschlossen in diesen Jahren der Heraufführung einer umfassenden christlichen Philosophie zugewandt.

1

Die Schrift über die Freiheit von 1809 hat hier den ersten Anfang gemacht. Wie schon früher gesagt, ursprünglich als Darstellung des ideellen Teils der

das hat er so bis zu seinem Ende getragen. So schreibt er 1827 an den damaligen bayrischen Kultusminister v. Schenk (bzw. er hatte damals in etwa diese Funktion): „. . . die große Aufgabe unserer Zeit, Durchdringung von Religion und Wissenschaft" muß in Angriff genommen werden (vgl. MAX SPINDLER, *Briefwechsel zwischen Ludwig I. von Bayern und Eduard v. Schenk*, München, 1930, S. 26). Schelling hat diese Dinge in seiner Spätzeit immer wieder aufgegriffen. So heißt es in der „Einleitung in die Mythologie": Die Aufgabe der Zeit ist die „philosophische Religion" (XI, 255). „Alles hat seine Zeit. Die mythologische Religion mußte voraufgehen. In der mythologischen ist die blinde . . . die unfreie, die ungeistige Religion." In ihr ist der Mensch den Mächten des Mythos verfallen und Wissenschaft noch nicht existent. Die christliche Offenbarung ist erst der Weg zur Befreiung des Bewußtseins von den bedrängenden Mächten des Mythos. Sie ist darum der Weg zur „freien Religion", zur „Religion des Geistes". Aber diese Freiheit wurde nicht sofort erreicht, sondern anfangs stand noch alles unter dem Gesetz des Glaubens, damit der „Unfreiheit" und des „Nichtwissens" (des Nur-Glaubens). Erst die Neuzeit hat hier die Wende gebracht. Sie hat die Wissenschaft in die Freiheit geführt. Freilich wurde daraus zunächst eine tiefe Kluft zwischen Wissenschaft und Religion. Ihre neue Synthesis muß die Aufgabe der Zukunft sein, darin die Wissenschaft einen freien Bund mit der Welt des Glaubens eingeht, indem sie über den Glauben hinaus alles ins Wissen hebt. Dasein steigt so wesenhaft vom Mythos über den Glauben in das Wissen. So wird das Ende die Stunde der „freien, philosophischen Religion" sein, eine Sicht, die ganz aus Idealistischem entspringt und bezeichnender Ausdruck des hier waltenden Lebensgefühls ist. „Die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte geschichtlich vermittelt" (XI, 255). „Aber auch nur vermittelt ist durch das Christentum die freie Religion, nicht unmittelbar gesetzt" (258). – Auf das Problematische dieses idealistischen und romantischen Traumes, der nicht nur gescheitert ist, sondern scheitern mußte, sei hier nicht eingegangen.

Identitätsphilosophie gedacht, um diese darin zu einem Ende zu führen, brachte diese Schrift faktisch zum ersten Male Schellings große Wende zum Durchbruch. Nicht mehr die Philosophie der Kunst stand in der Mitte, sondern eine Philosophie der Geschichte, deren Mitte aber ein Grundfaktum des christlichen Denkens wurde: der Sündenfall. *Er* wurde nun zum Angelpunkt der Geschichte, die von daher ganz ihren Sinn erhielt: Geschichte ist die Auseinandersetzung der Mächte des Guten und des Bösen, in deren Mitte das Tun Gottes steht: der Vollzug der Erlösung. Geschichte ist *Heils*geschichte. Die Grundsicht christlicher Geschichtsauffassung, dem Idealismus im Grunde fremd oder ihm nur in säkularisierter Form (Hegel!) tragbar, wurde seitdem für Schelling Ausgangspunkt seines Philosophierens. Geschichte hat danach in der Menschwerdung Gottes ihren Kulminationspunkt und ihre Wende ins Heile, und sie endet mit dem Sieg des Guten und der Ausstoßung des Bösen am Jüngsten Tag, an dem alles Gültige eingeht in die Ewigkeit Gottes, auf daß er dann „alles in allem" sei.

Hier waren so klar die Umrisse des neuen Systems sichtbar und seine entscheidende Christlichkeit. Aber Schelling deutete in seiner Schrift auch schon Kommendes an, die Konturen seiner neuen Gnosis. Er betonte in der Schrift eher noch schärfer als früher, daß die Philosophie der höchsten Dinge mächtig sei, und daß sie selbst bis in die Abgründe des Ur-grundes, d. h. des Absoluten, vordringen könne, um von daher alle Formen des weltlichen Seins abzuleiten. Dem fügte Schelling aber – und das war für viele Zeitgenossen sicher überraschend – hinzu: „Ja, wir gehen noch weiter und halten mit Lessing selbst die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlecht damit geholfen werden soll" (VIII, 412). Die Philosophie ist über Kant hinaus des Absoluten mächtig, mehr noch: auch die Welt des Glaubens ist ihr nicht verschlossen und darf ihr nicht verschlossen sein. Die Welt der Offenbarung ist vielmehr ein echtes Stück der Wirklichkeit und der Geschichte; sie ist nicht das „ganz Andere", sondern, weil sich in der Geschichte vollziehend, selbst Teil der Geschichte, ja ausgezeichneter Teil. Sie ist als Wirklichkeit ebenso dem Denken und Deuten zugänglich wie alles andere Sein. Umfassende Philosophie kann darum an dieser Wirklichkeit nicht vorbeigehen, sondern muß gerade *sie* aufnehmen in den Entwurf der Gesamtwirklichkeit – eine Sicht Schellings, die grundlegend geblieben ist und erst seine „Philosophie der Offenbarung" ermöglicht hat. Hier, in der Schrift von der Freiheit, erhielt so das Spätere seinen ersten Entwurf[2].

Die alles umspannende Philosophie läßt die Welt des Glaubens nicht einfach stehen. Die Zeit des „nur" historischen Glaubens ist vielmehr vorbei – freilich auch die Zeit einer rein apriorischen Philosophie, die das Sein a priori entwirft. Geschichte eröffnet sich nur a posteriori. Dem apriorischen Blick ist sie Geheimnis und verschlossen. Aber Geschehen ist *nach* seinem Gewordensein begreifbar und nicht bleibendes Geheimnis. So ist für Schelling auch die Welt des Glaubens und der Offenbarung *nach* ihrem Geschehensein erhellbar wie alle Geschichte – wenn auch die Deutung

[2] Vgl. meine Arbeit über Schellings Spätphilosophie, S. 225 ff.

Wagnis ist wie alle Deutung des Geschehenen überhaupt. Gerade hier setzt die echte „Spekulation" ein (als Entwurf von Möglichkeiten, auf die „spekuliert" werden muß). Im Grunde ist alles geschichtliche Sein *offenbarendes* Sein. Die Grundkategorie der Theologie, die der „Offenbarung", ist die Kategorie alles Seins. Alles Wirkliche offenbart Gott. „Offenbarung" im eigentlichen Sinne ist nur Höhe und ausgezeichnete Stelle der Offenbarung überhaupt. Das Sein als Ganzes ist – und damit stößt Schelling hier grundlegend zur Möglichkeit einer gesamtchristlichen Philosophie vor – *fortschreitende* Offenbarung Gottes. Um dessentwillen ist eine Kluft von Glauben und Wissen unmöglich. Philosophie und Theologie bilden eine Einheit; ihre Synthese ist das Ziel der kommenden Zeit, in der erst die Wahrheit des ganzen Seins in den Blick kommt. Erst die Synthese, die Hereinnahme der Welt der Offenbarung in die Philosophie, öffnet das Sein in seinen letzten Gründen und gibt die Erhellung des Kommenden. Es ist typisch idealistische Sicht, die Schelling hier leitet, dieses Drängen zum Ganzen, zum Umfassenden. Aber das Romantische gibt dabei allem seine Tiefe und die Intensität des Wollens. Schellings Schrift von der Freiheit endet darum mit der Forderung, es sei Zeit, die Gegensätze von Glauben und Wissen zurücktreten zu lassen, um – im Begriff der Offenbarung – das „über allem Gegensatz Liegende zu suchen" (VII, 416) und aus der Gegensätzlichkeit zur lösenden Einheit zu finden. Dann würde auch das „einzig wahre System der Religion und Wissenschaft in dem vollen Glanze" seiner wirklichen Größe sichtbar werden.

Schelling schloß seine Schrift mit der Ankündigung, es würden weitere Abhandlungen folgen, „in denen das Ganze des ideellen Teils der Philosophie allmählich dargestellt" würde.

2

Schelling hat diese Arbeit wohl schon bald begonnen, denn aus ihr dürfte seine Schrift über die Unsterblichkeit hervorgegangen sein, der er den (sehr bezeichnenden) Titel gab *„Clara oder Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt"*.

Schelling ging seinen Weg darin konsequent weiter. Im Vollzug seiner Wandlung zum Christlichen und nicht unbeeinflußt vom Tode Carolinens bekannte er sich seit 1809 zur Idee der persönlichen Unsterblichkeit und zur Idee eines Jenseits (als Geisterwelt bezeichnet). Der Tod ist ihm nun, wesenhaft christlich, kein Ursprüngliches, sondern entsprungen aus der Sünde Adams. Aber in Christus wird das Zerrissene wieder ins Heile geführt, und Tod ist in ihm nicht einfach Abbruch und Zerstörung, sondern Erhebung ins Wesentlichere (dem ganzen Menschen nach – nach Leib und Seele), ist Stufe zugleich, die einst durch die größere der Auferstehung der Toten abgelöst wird.

Es ist dabei typisch, zu sehen, wie Schelling selbst den Ort seines Philosophierens in der Zeit bestimmt. Die vorkantische Metaphysik hatte einst vom Ontischen her die Unsterblichkeit der Seele zu zeigen versucht, ein Versuch, der in Kants Kritik zerbrochen war. Unsterblichkeit war nur

noch ein „Postulat", für Jacobi nur eine Sehnsucht des Herzens, allem Wissen verschlossen. Aber, sagt Schelling, das Volk hat in diesen „moralischen" Beweisen nie Genüge gefunden. Es hat immer nach mehr verlangt und nach Tieferem. Es wird die große Frage an die Wissenschaft sein, ob sie sich diesem Verlangen öffnet. Denn: „Wo diese verstummt in Dingen, die dem Menschen die wesentlichsten sind, da muß das Volk wohl sich selbst helfen. Wie weit ist es in der Bestimmtheit der Denkart vor den Gelehrten voraus... Aber auch jetzt noch gilt von den Gelehrten..., daß sie die Schlüssel der Erkenntnis weggeworfen haben, und selbst nicht hereinkommend den anderen wehren, die hereinwollen. Sogar die letzte Zuflucht, die dem Volk blieb, die zu den Wahrheiten der Offenbarung, wird ihm dadurch genommen, daß die Lehrer von diesen entweder einen bloß buchstäblichen und nur einen allgemeinen moralischen Sinn haben." Das Dasein ist zerrissen, und es ist eine tiefe „Kluft... zwischen der Offenbarung und der Wissenschaft" entstanden. Die Theologie selbst scheint in Philologie verloren und reine Historie, sie hat sich der Spekulation ergeben und läßt den Gläubigen in seiner Not allein, ja, sie wehrt ihm nicht, wenn er sich, nach Ersatz suchend, in leere Schwärmerei verliert...

In solchen Formulierungen zeigt sich erneut das Drängen Schellings zu einer neuen Synthese. Und Schelling gab hier eine neue Deutung seines bisherigen Weges: Der philosophischen Wissenschaft ist das Reich des Jenseits nicht verschlossen, wenn sie sich selbst nur recht versteht. Sie vermag sogar die *leibliche* Unsterblichkeit in etwa zu erhellen.

Für Schelling ist die „Geisterwelt", das Jenseits, nicht durch eine Kluft vom Diesseits getrennt, sie ist vielmehr wesenhaft mit dem Diesseits verbunden. Wenn Schelling seine Philosophie immer als ein Ganzes gesehen hat, darin die Methode der Steigerung alles führte, wenn so seine Philosophie immer schon vom Reich der Natur – einst verstanden als das Reich des organischen Seins – zur „ideellen" Seite des Seins aufstieg – einst als Reich des Menschen verstanden –, so wird sie ihre aufsteigende Methode der fortlaufenden Potenzierung nun weiterführen müssen bis ins Jenseitige. Denn warum sollte das Reich des real-idealen Seins nur bis zum Menschen reichen? Sein Tod allein kann doch nur neue Stufe sein im Aufstieg des Seins. Schellings Grundidee der qualitativen Identität alles Seins und der nur quantitativen Differenz leitet so hier alles und ist die Brücke und der Weg zum „Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt". Dasein wächst an sich selbst von „der Natur in die geistige Welt". Das ist der wesenhafte Weg der Philosophie, die keineswegs Unsterblichkeit nur postuliert, sondern vom *Sein* her entwirft. Freilich, soll solcher Weg gelingen, so muß die Philosophie unten beginnen. Nur von der Erde her kann sie sich erheben zum Himmel, nicht im vagen Ausgehen vom Geist. Der Ausgang aller Philosophie ist die Natur. Darum begann (so versucht Schelling seinen einstigen Weg zu deuten) sein Philosophieren einst als Naturphilosophie. Da die Philosophie sich im Vagen verloren hatte und im Spiritualistischen zumal, blieb nichts, als sie, „wenn auch nicht vom Himmel, auf den sie Verzicht getan, doch aus dem leeren Raum, in dem sie... schwebte, zur Erde

zurückzurufen". Aber da sie die Natur genügend philosophisch erhellt hat, gilt es jetzt, die Philosophie ins Höhere und Umfassendere zu führen, gilt es Anstalt zu treffen, „dieser mit unseren ersten Schritten in der Philosophie übernommenen Aufgabe Genüge zu tun"[3/4]. Es scheint Schelling das Verhängnis der neueren Zeit, daß in ihr alle und jede Einheit zerbrochen ist, nicht nur die von Glauben und Wissen, sondern auch die der Wissenschaften miteinander. Die Philosophie hat sich von der Naturwissenschaft gelöst und diese von jener. Aber auch sie müssen wieder eine Einheit werden, soll echte Metaphysik wieder möglich sein, die als Meta-physik nur auf der

[3] „So wurde auch die Philosophie der Natur stets nur für die eine Seite des großen Ganzen gegeben und in die wissenschaftliche Erklärung des Gegensatzes und des Zusammenhangs beider das *Zentrum* philosophische Wissenschaft gesetzt."

[4] Auf eine Darstellung der Schellingschen Unsterblichkeitslehre sei verzichtet. Sie ist in allen Jahren 1810–1854 unverändert geblieben und in meiner früheren Arbeit erörtert worden (vgl. *Schellings letzte Philosophie*, 288, wenn auch dort die Kluft zwischen Diesseits und Jenseits von mir zu scharf gegeben worden ist). Unsterblichkeit hat dabei immer Unsterblichkeit des *ganzen* Seins gemeint. Gerade darin hat Schellings Entwurf seine Bedeutung, und er enthüllt ganz Wesentliches über Schellings Position überhaupt. Im übrigen vermag ich all denen nicht zu folgen, die Schellings „Clara" als Trauergesang bezeichnen (etwa Hans Ehrenberg in seiner „Clara"-Ausgabe: „Es ist der Trauergesang des vereinsamten Denkers, den er der Abgeschiedenen singt"). Es ist geradezu zu einem Mythos geworden, Schelling von 1809 an als einen Zerbrochenen zu sehen. Dabei sind Schellings Briefe hier überaus eindeutig. So tief er unter Carolinens Tod anfangs gelitten hat, so sehr empfing gerade sein Denken daraus neue Kraft. Schellings Kondolenzbriefe vom Jahr 1811 an seinen Freund Georgii (beim Tod von dessen Frau) gehören zu den aufschlußreichsten Briefen Schellings überhaupt. Sie zeigen wie nichts sonst seine Wende ins Christliche, das der als Εὐαγγέλιον, als „Frohe Botschaft" aufnahm. Vgl. „Anhaltendes Nachdenken und Forschen hat... bei mir nur dazu gedient, jene Überzeugungen zu bestätigen, daß der Tod, weit entfernt, die Persönlichkeit zu schwächen, sie vielmehr *erhöht*, indem er sie von so manchem Zufälligen befreit; daß Erinnerung ein viel zu schwacher Ausdruck ist für die Innigkeit des Bewußtseins, welche dem Abgeschiedenen vom vergangenen Leben und den Zurückgelassenen bleibt; daß wir im Innersten unseres Wesens mit ihnen vereinigt bleiben, da wir ja unserem besten Teil nach nichts anderes sind, als was sie auch sind – Geister –, daß eine künftige Wiedervereinigung ... zu den gewissesten Sachen gehört, und namentlich von den Verheißungen des Christentums auch nicht eine unerfüllt bleiben wird..." Und sehr viel bedeutsamer noch in einem folgenden Brief vom Osterfest 1811. Die Auferstehung der Toten ist uns Gewißheit in Christus. Wenn seine Menschwerdung die Mitte des Christlichen ist, so wird klar, daß es eine tiefe Einheit Gottes mit der Natur gibt, so daß auch *sie* in Gottes Ewigkeit eingehen wird. Von da aus erscheint „alles in einem höheren Lichte. Gerade der Tod ... tiefer erfaßt, öffnet uns die Augen für jene Einheit des Natürlichen und Göttlichen." „... Die Gewißheit, daß der durch den Tod hindurchgegangen ist, der zuerst die Verbindung zwischen der Natur und der Geisterwelt ⟨in seiner Menschwerdung⟩ wiederhergestellt hat, wandelt den Tod für uns in einen *Triumph*, dem wir entgegengehen, wie der Krieger dem gewissen Sieg...; gewiß, die Bestimmungen, die uns erwarten, sind unglaublich hoch, und *ich* wenigstens, der ich weit entfernt bin von aller sentimentalen Sehnsucht nach dem Tod und fest entschlossen zu leben und zu wirken, so lang' es mir vergönnt ist, muß mir doch den Augenblick des Sterbens als den wonnevollsten unseres ganzen Lebens denken." Schröter spricht (in seiner „Clara"-Ausgabe, München 1948, S. 15) darum viel richtiger davon, daß das Gespräch „Clara" „erlösende, verheißungsvolle, ja beglückende und tröstliche Kunde" bringen wollte. Die Auferstehung der Toten ist für Schelling einfach Gottes große Bejahung alles Seins, ja, ist in gewissem Sinn sinngefordert; da alles Sein von Gott kommt, nicht nur das Geistige, muß auch alles mit ihm ewig vereinigt sein.

Physik aufbauen kann. „Die neuere Philosophie ⟨Fichte!⟩ hob ihren unmittelbaren Bezug mit der Natur auf... und verschmähte stolz jeden Zusammenhang mit der Physik." Aber da sie alles „vergeistigen" wollte, geriet sie ins Boden-lose im wörtlichsten Sinne. Die neue Philosophie und der neue Theismus werden sich im Gegensatz dazu tief zur Natur bekennen und werden in ihr ihren Ausgang sehen und die Wurzeln ihrer Kraft. Denn nur „der Baum, der aus der Erde Kraft, Leben und Saft in sich zieht, darf hoffen, den blütebehängten Wipfel wohl noch bis zum Himmel zu treiben". Schelling ist so nicht gewillt, seine Naturphilosophie von einst preiszugeben. Sie wird vielmehr Ausgang des Neuen sein.

Die Öffentlichkeit hat diese Arbeit nicht gekannt, da Schelling sie zu Lebzeiten nicht veröffentlicht hat, ja, sie war sich über Schellings damalige Position völlig im unklaren, so daß Schelling offensichtlich selbst das Gefühl gehabt hat, etwas sagen zu müssen. Daraus entstand 1812 die *Schrift gegen Jacobi*. Sie war als Apologie gedacht und als Angriff zugleich.

Schelling hatte das Gefühl, daß ihm tiefes Unrecht geschehen war. Unterwegs zu den großen Zielen einer christlichen Philosophie, hatte ihn Jacobi in seiner Schrift von 1811 des Pantheismus, ja, des Atheismus beschuldigt, und ihm – ohne die Schrift von der Freiheit ernsthaft zu berücksichtigen – vorgeworfen, reiner „Naturphilosoph" zu sein, der, die Natur pantheistisch fassend, in ihr das alleinige Sein sehe, das absolute Leben, um sich aller Transzendenz zu versagen. Darüber hinaus hatte Jacobi erneut betont, daß die Philosophie nie Metaphysik sein könne, sondern daß sie mit Kant vor solchen Themen haltmachen müsse, um den Zwiespalt von Glauben und Wissen, von Herz und Verstand stehen zu lassen als das uns Unlösbare und Unzulängliche; daß im Grunde die Philosophie nicht einmal um den persönlichen Gott wissen könne usw.

Die Stellung Schellings ist wie die Hegels Jacobi gegenüber nie einheitlich gewesen in allen Jahren seines Denkens, aber letzthin ist ihm (wie Hegel) Jacobi immer *der* große Gegner einer umfassenden Philosophie gewesen. Ihn hat Schelling darum 1812 entscheidend treffen wollen, um Raum zu schaffen für sein großes Beginnen, wobei ihm alle Mittel der Ironie gut waren, diesen Gegner unmöglich zu machen.

Schellings Schrift hat in der starken Betonung, daß dem Denken das Absolute nicht verschlossen sei, ohne Zweifel viel Anklang gefunden. Aber es hat die meisten tief überrascht, daß derselbe Schelling, der allenthalben als Pantheist angesehen wurde (und aller Idealismus zumal), sich plötzlich emphatisch zum Theismus bekannte, um als *die* Aufgabe zukünftigen Philosophierens den Entwurf einer großen theistischen Philosophie zu verkünden der bisher noch nie gelungen sei.

Da heißt es: „Der Erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des großen Rätsels der Gedanke in die Seele sprang, daß *ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt* sein möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt, und in höchstes Erstaunen versetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken" (VIII, 54). „Aber ⟨fährt Schelling sehr bezeichnend fort⟩ gerade Er, der zu diesem Gedanken durch wissenschaftliche Forschung geleitet war, mußte auch gleich am bestimmtesten erkennen, daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildeten, umfassendsten Wissenschaft sein könne. So steht es im Grunde bis diesen Tag. Noch ist die Wirklichkeit eines solchen Wesens und sein Verhältnis zur Welt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung" (VIII, 54)[5].

Mehr denn je wäre es Preisgabe aller echten Philosophie, den Zwiespalt von Glauben und Wissen stehen zu lassen oder gar den Glauben an den persönlichen Gott nur in der „Innigkeit des ⟨Jacobischen⟩ Gemütes" festzuhalten. Das Denken wird den Weg finden müssen, wieder Gott zu erhellen in seinem Wesen und Sein und in seinem Verhältnis zur Welt zumal. Schelling war überzeugt, daß im Erleben der Natur, diesem Grunderleben eines Goethe und der ganzen Romantik, daß in „Naturalismus" und Pantheismus Fragen aufgebrochen sind, die aller bisheriger Theismus noch nicht gelöst hat. Es gilt, das Problem von Transzendenz und Immanenz Gottes zu lösen, dies, ob Natur nicht doch Gott nahe sei und ihm tief zugehörig. Die große Einheit alles Seins, die Verbundenheit von Gott und Welt – immer geglaubt – gilt es in einer neuen denkerischen Synthese zu gewinnen. „Es ist Angelegenheit der Menschheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloßer Glaube war, sich in wissenschaftliche Erkenntnis verkläre." Und leidenschaftlich gegen Jacobi gewandt: „Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur jetzt oder in den nächsten Zeiten, sondern schlechthin und an sich unerreichbar ist, der nimmt allen wissenschaftlichen Bemühungen ihre höchste, ihre letzte Richtung" (VIII, 55).

So kündigte sich hier das Programm eines neuen Theismus an, der zu großen Zielen auszuholen schien. Schellings Schrift gegen Jacobi ist für viele die bedeutsamste Erklärung seines neuen philosophischen Wollens geworden, und sie war von Schelling auch so gedacht. Sie sollte programmatisch Kunde darüber geben, was ihm seit 1809 vor Augen stand. Es kennzeichnet tief die geistige Situation des deutschen Geistes um 1812, daß man allenthalben aufs tiefste von Schellings Schrift beeindruckt war. Überall bekannte man sich im Streit Schellings gegen Jacobi für Schelling und gegen Jacobi. Goethe, Baader, Görres, Fr. Schlegel – alle die führenden

[5] Vgl. auch VIII, 83: „Verbreitet über den ganzen menschlich gebildeten Teil der Erde, befestigt durch göttliche Anstalten, durch Gebräuche, Sitten und Gesetze, ist der Theismus das System der Menschheit, der öffentliche Glaube aller Verfassungen, in denen Recht und Ordnung wohnt.
Diese Allgemeinheit und Öffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um so dringender den Wunsch, ja die Forderung, ihn zum Mittelpunkt *aller* menschlichen Einsichten zu machen, also ihn so lange selbst als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu betrachten, als nicht alle Erkenntnisse von ihm durchdrungen, und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug gesetzt sind.
Das Gefühl, daß eine so außerordentliche Erkenntnis, wie die eines persönlichen Wesens, das mit menschenähnlichem Gemüt und Geist die Welt lenkt, nicht isoliert, abgeschnitten von allen andern, für sich bleiben könne, daß sie mehr und mehr die Seele aller übrigen werden müsse; dieses Gefühl war vor noch nicht allzulang verflossenen Zeiten allgemein vorhanden."

Geister traten auf Schellings Seite. Sie waren fasziniert von Schellings Idee eines neuen Theismus, der (endlich!) Gott und Welt, Gott und Natur versöhnen sollte. Die Wiedergeburt dieses alten und einst so großen Denkens schien ihnen Erfüllung tiefster Sehnsüchte der Zeit. Es war noch einmal Schellings große Stunde, in der er erneut zum geistigen Führer seiner Zeit zu werden schien[6].

Schellings Schrift gegen Jacobi wurde zugleich zur ersten Ankündigung seines geplanten Hauptwerkes, wurde zur Ankündigung der „Weltalter". So hieß es in der Vorrede, die Schrift sei nur der Vorläufer eines Werkes, „in welchem vieles, das hier nur angedeutet werden konnte, die genaue und ausführliche Erklärung erhalten wird, welche es verdient" (VIII, 21). Schon hier erhellt die Bedeutsamkeit der damals konzipierten „Weltalter". Sie sollten das klassische Buch des neuen Theismus werden. Aber Schellings Ankündigung wurde zum Angriff auf den bisherigen Theismus zugleich. Er ließ über die nähere Aufgabe des neuen Theismus keinen Zweifel: er wird alles versöhnen müssen, was es an echtem Sein gibt, er wird vor allem ein neues Verhältnis zur Welt (Schelling sagt immer „zur Natur") begründen müssen, wird ein tiefes Ja sagen müssen zur Welt als dem lebendig Wachsenden, das Gott nicht fremd ist, sondern von ihm bejaht und gewollt. Romantisches Wollen ist hier ganz existent, wenn es heißt: „Der wahre Theismus kann nicht anders als selbst göttlich sein, und kann daher... nichts ausschließen, nichts unterdrücken. Das sind die traurigsten Gottesgelehrten, welche Gott vorschreiben wollen, auf welche Art er gleichsam allein Gott sein könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in sich habe. Sie halten Gott für gerade ebenso beschränkt wie ihre eignen engherzigen Vorstellungen, und ihren armseligen Theismus verteidigend, geben sie sich den Schein, für die Ehre Gottes zu streiten" (VIII, 68).

[6] Schelling selbst schrieb in einem Brief: „Die Erscheinung dieses Buches macht Epoche in der Entwicklung meines Systems und im Siege über die vorher dagewesene Herzensträgheit und Gedankenlosigkeit, die man sich für Glauben, ja für eine Art von höherer Philosophie aufreden lassen" (Plitt, II, 281). Der alte Steffens hat noch später darüber gesagt: Es „...ist Schellings Schrift... eine der gewaltigsten, die je erschienen sind ⟨!?⟩. Sie war vernichtend und sollte es sein. Schelling hat nie etwas zugleich Tieferes und Klareres geschrieben. Die Schrift muß noch immer ⟨1843⟩ Gegenstand eines ernsten Studiums sein; auch wer Schelling jetzt fassen will, muß sie ganz begriffen haben." „Diese Schrift ist ein Meisterstück des deutschen Stils" (zitiert nach K. Fischer aus Steffens, *Was ich erlebte*, Bd. VIII, 1843, S. 376ff.). Auch Goethe stand im Streit Jacobi–Schelling zu Schelling, um gegen Jacobi zu sagen: „Freilich tritt er mir der lieben Natur ... etwas zu nahe ... Nach seiner Natur und dem Wege, den er von jeher genommen, muß sein Gott sich immer mehr von der Welt absondern." In solchen Zusammenhängen dichtet er „Groß ist die Diana der Epheser" und schrieb er den bekannten Brief an Jacobi, er könne sich hier nicht festlegen, er sei als Naturforscher Pantheist, als Dicher Polytheist usw. Schelling wollte aber durchaus wissen, wie Goethe zu seiner Schrift stand, und Pauline Gotter schrieb ihm von Gotha aus: „Welche Sensation erregt Ihr Buch, bester Schelling! In Jena hat es eine solche Bewegung in die Gemüter gebracht, daß seit seiner Erscheinung an nichts anderes gedacht, von nichts anderem geredet und nur für und wider gefochten und gestritten wird. Der größte Teil schlägt sich mit Feuer und Flamme zu Ihrer Fahne, und nur wenige ergreifen Jacobis Partei. Auch Goethe soll sich freuen, daß die Wahrheit siegt. Neulich hat er als Tischgespräch scherzhaft geäußert: Ihren Gott

Schelling hat zugleich seinen Beginn von 1809 ausdrücklich verteidigt, jenen Beginn, der so sehr angegriffen worden war, weil Schelling, ganz mit Böhme gehend, davon gesprochen hatte, daß in Gott auch das Dunkel sei, die schöpferischen Mächte des Grundes, ja des Unbewußten, der Nacht, des Feuers – im weitesten Sinne: der Natur. Aber anders scheint ihm hier kein Weg möglich. „Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältnis Gottes zu der Natur, der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt..." Wenn der neue Theismus nicht auch das Dunkle in Gott zugibt, die große Macht des Unbewußten, ja des Irrationalen, die in der Natur so mächtig ist, dann wird er bei einem „*unnatürlichen Gott* und *einer gottlosen* Natur" stehenbleiben und wird niemals der große Wurf sein, nach dem alles verlangt. Der Gott „des modernen Theismus" ist ein wesenloser Gott, ein Gott ohne Tiefe und ohne Geheimnis. Und dann das Überraschende: „O! daß er käme, der uns den echten Theismus lehrte, die Höhen und Tiefen dieses wundervollen Systems uns eröffnete! Er würde ein empfängliches Geschlecht finden, nachdem wir zwar den einfältigen Glauben unserer Väter nicht wiedergewonnen, aber doch die leeren Begriffe eines sogenanntphilosophischen Glaubens und Unglaubens, mit denen wir uns so lange gebrüstet, schmerzlich belehrt von ihrer Unzulänglichkeit,... in uns ausgerottet haben" (VIII, 91).

Die damalige Zeit hat ein wenig befremdet vor solchen Dingen gestanden. Aber sie sind ein echtes Zeugnis der Tiefe des Schellingschen Wollens. Ja, wahrscheinlich hat es für uns Heutige etwas Unbegreifliches, zu sehen, wie sehr Schelling an eine große Wende geglaubt hat, an eine Wiedergeburt

begriff er zwar nicht, aber der Gott, der sich mit dem alten Jacobi und seinen beiden Schwestern amüsieren könnte, müßte doch ein kläglicher Gott sein." Goethe hat sich aber Knebel gegenüber sehr eindeutig und klar geäußert (am 8. 4. 1812): Schellings proklamatische Verkündigung eines neuen Theismus, dessen große Aufgabe es sein müsse, Gott und Natur zu versöhnen, finde seinen ganzen Beifall: „Für mich ist sein Werk von größter Bedeutung, weil sich Schelling noch nie so deutlich ausgesprochen hat und mir gerade jetzt in meinem augenblicklichen Sinnen und Treiben sehr viel daran gelegen ist, den statum controversiae zwischen den Natur- und Freiheitsmännern recht deutlich einzusehen, um nach Maßgabe dieser Einsicht meine Tätigkeit ... fortzusetzen", um gegen Jacobi zu sagen: „Wie konnte mir das Buch eines so herzlich ⟨einst⟩ geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte: die Natur verberge Gott. Mußte bei meiner reinen, tiefen angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, ... mußte nicht ein so seltsamer ... Ausspruch mich ... von dem edelsten Manne ... für ewig entfernen?" (vgl. dazu: Otto Kein, *Die Universalität des Geistes im Lebenswerk Goethes und Schellings*, 1933?, S. 62ff.). Görres: „Daß Schelling wieder einmal aufgestanden, ist wohl gut zu heißen, und ich zweifle nicht, da er's mit Geschick und Kraft getan" (die Schrift selbst kannte Görres zunächst nicht, vgl. Schellberg, *Josef v. Görres*, a. a. O., II, 188). Fr. Schlegel hat zu Jacobis Schrift gesagt: „Einverstanden sind wir auch, daß Gott und sein Werk, Schöpfer und Geschöpf sorgfältig unterschieden werden müssen, wie aber der Verfasser außer und neben Gott eine Natur aufstellen könne, welche den Schöpfer so gar nicht verkündigen, ja auch nicht die leiseste Spur von Gott enthalten, so durch und durch ungöttlich zu sein, und doch Gottes Werk sein soll, das ist schwer zu begreifen. Eine Gottes so ganz unwürdige Natur könnte auch nicht sein Werk, sie müßte durchaus unabhängig von ihm sein ⟨!!⟩" (Joseph Körner, *Friedrich Schlegel*, a.a.O.). –

größten Maßes. Aber Hegel hat ohne Zweifel damals an keiner anderen Stelle gestanden, wenn er ihr auch nicht so pathetisch Ausdruck gab. Er hat sich nicht minder wie Schelling von dem Bewußtsein tragen lassen, daß seine Philosophie die endgültige Versöhnung aller Zwiespalte bringen werde. Für Schelling wurde daraus ein unmittelbarer Anlaß zum Handeln.

4

Dreimal schon war er früher Herausgeber einer Zeitschrift gewesen. Im Jahre 1813 gründete er eine neue Zeitschrift mit dem bezeichnenden Titel: „Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche." Es war Schellings Überzeugung, daß, wenn die Wiedergeburt der Nation Wirklichkeit werden solle, die Philosophie den Raum der reinen Wissenschaft verlassen und sich an die Allgemeinheit wenden müsse. Das Vorwort betonte, es ginge nicht darum, belanglose Dinge zu behandeln, „sondern das Innere, das, was Herz und Geist der Zeit ist" (VIII, 140); die Zeitschrift werde sich darum besonders um Philosophie kümmern, aber „besonders... in ihrer Beziehung auf das Leben, und die höchste Angelegenheit desselben, *die Religion*"[7]. Die Zeitschrift hat sich nur ein Jahr halten können, aber für sie war ein Aufsatz begonnen – er ist nicht vollendet worden –, der der bedeutsamste Ausdruck des Schellingschen Wollens um diese Zeit geworden ist, in dem sich all das aussprach, was ihn damals leitete.
Der Aufsatz sollte den Titel tragen „Vom Wesen deutscher Wissenschaft"[7a]. Schelling ist der Meinung, daß es das Wesen deutschen Denkens ist, in das Philosophische zu drängen, ins Erkennen. Das ist „das wahre Innere, das Wesen, das Herz der Nation" (VIII, 3). Aus diesem Drang heraus ist der Ursprung der Glaubensspaltung geworden. Es waltete nach Schelling darin ein tiefer Drang nach Erkennen, der freilich zunächst in Zerrissenheit geführt hat.
Glaube und Wissen, Natur und Geist, Wissenschaft und Religion, ja Gott und Welt sind nach Schelling dadurch zunächst zerrissen worden. Aus einer

[7] In einem Brief an Eschenmayer hat Schelling betont, die Zeitschrift solle nicht der reinen Wissenschaft gelten, sondern „ihrem Bezug und Verhältnis zum Leben gewidmet sein". Und dann heißt es sehr bezeichnend: „Unser eigentlicher Beruf liegt in der Ausbildung der Wissenschaft in Religion und der Religion zu kräftiger, lebendiger Erkenntnis, die nur durch Wissenschaft möglich, so wie sie nach meiner Überzeugung die einzige Hoffnung einer kommenden Regeneration ist" (PLITT, II, 304).

[7a] Schelling vollzog darin die gleiche Wende zum Nationalen wie auch die übrigen Romantiker. Vgl. Friedrich Schlegel, seit 1809 in politischen Diensten in Österreich; August Wilhelm Schlegel, seit 1813 bei Bernadotte. Vor allem erinnert Schellings Zeitschriftengründung an Perthes' Gründung des „Vaterländischen Museums", beginnend 1810, zu der auch Schelling neben Görres eingeladen worden war. Darin 1810 von Görres „Über den Fall Teutschlands und die Bedingungen seiner Wiedergeburt". Ähnlich seit 1813 Fr. von Schlegel, seine Zeitschrift „Deutsches Museum"; Dinge, die für die ganze damalige Situation also bezeichnend sind. KURT HILDEBRAND hat mit Recht auf das Hochbedeutsame dieses Aufsatzes hingewiesen und ihn mit einigen Briefen von und an Goethe veröffentlicht (vgl. *Schelling–Goethe, Vom Deutschen Genius, Dokumente der deutschen Bewegung*, Reclam, 1942), aber er hat im Zuge seiner ganzen Deutung Goethes und Hölderlins den geistigen Standort Schellings (seine Wende zum Christlichen) völlig verkannt.

Welt, die die waltende Gottheit in Wundern und Sakramenten gegenwärtig wußte und das Leben der Natur tief vom Religiösen durchtränkt, wurde der Dualismus einer naturlosen, untätigen Gottheit (im Deismus) und entgotteter, mechanistischer Natur. Mehr noch: indem der Wille zur klaren Erkenntnis zu einer Kritik der Möglichkeit der erkennenden Vernunft wurde und sich die Philosophie der Möglichkeit der Metaphysik begab, wurde das Endliche ihr alleiniger Gegenstand, um das Göttliche allein der Ahnung, dem Glauben und erkenntnislosen Gefühl zu überlassen. Gott und Welt waren damit völlig getrennt und „das Band, wodurch beides zusammengehalten wurde, war völlig verschwunden". Die Wissenschaft wurde zu einer toten Wissenschaft, „da in allem klar Erkennbaren für sie nichts Göttliches mehr anzutreffen war"; der Religion aber blieb nichts, als erkenntnislos „samt allem zu ihr Gehörigen sich jenseits und über alle wirkliche Welt hinaus zu flüchten". Aber Schelling spricht ganz aus idealistischer Geschichtsauffassung, wenn er sagt, dieser Dualismus sei notwendig gewesen; der Mensch mußte die Einheit, die eine vorreflexive war (ein „erkenntnisloser Friede"), verlassen, die Gegensätze mußten auseinandertreten, um „auf einer höheren Stufe als bewußte Einheit, in größerem Sinn und weiterem Umfang einst" wiederzukehren.
Schelling ist überzeugt, daß die Stunde der neuen Einheit von Glauben und Wissen, von Gott und Welt, von Wissenschaft und Religion gekommen sei, und daß es die Aufgabe der deutschen Wissenschaft sei, diese neue, alles versöhnende und beschließende Einheit heraufzuführen, deren Beginn er in Kant gegeben sieht, dessen Begriff des An-sich „nach langer Zeit, der Natur wieder ein Göttliches, unentstandenes, wahrhaft Seiendes zu Grunde" (7) legte. Es ist überraschend, wie er von hier aus Fichte einordnet, von dem er nun sagt, er habe das wahre Wesen des An-sich erkannt, indem er es als „die Quelle der Selbstbewegung, der Selbstoffenbarung und Bejahung der Ichheit" faßte, dem Schelling noch hinzufügt: „Künftige Zeit mag untersuchen, was diesen kräftigen Geist verhinderte, nach dieser wahren Erkenntnis des An-sich, es ⟨nun auch⟩ im Ganzen zu erblicken, und so die Selbstigkeit und Lebendigkeit aller Dinge und der ganzen Natur anschauend, sich bis zu dem Urquell aller Ichheit, *dem* zu erheben, von dem alles andere Ich, in der Absonderung nur Schatten und Schein, in der Einheit betrachtet, das lebendige Teil und reale Abbild ist." Es ist die alte Sicht Schellings, darin er es immer als sein Verdienst gesehen hat, Fichtes Formeln ins Absolute erhoben zu haben, zu jener Formel, darin Gott das absolute Ich, das absolute Subjekt-Objekt ist, das sich in allem übrigen Sein spiegelt und objektiviert, so daß alles göttliches Siegel trägt und vom Göttlichen durchwaltet ist. So spricht Schelling nun sein tiefstes Wollen aus, wenn er fortfährt: „Dahin, nach diesem Ziel hat alle deutsche Wissenschaft getrachtet von Anbeginn, nämlich die Lebendigkeit der Natur und ihre innere Einigkeit mit geistigem und göttlichem Wesen zu sehen. In dieser Anschauung lebte der große Geist des Johannes Kepler, welcher in dem Zeitalter des Cartesius ⟨im Zeitalter einer alles Lebendige tötenden, mechanistischen Physik⟩ Atem und Seele der Erde gab... Eben dieses war

die Seele jenes deutschen Erfinders, welchem das Leben der Einen alles Leben enthaltenden Substanz nicht genügte, welcher schauend ahndete, daß jeder Teil der Materie ähnlich sei einem Garten voll organischer Gewächse, ähnlich einer See voll lebender Geschöpfe" (7/8 – es ist wohl Leibniz gemeint). In solchem Zusammenhang wird nun auch typischerweise Spinoza gefeiert, der uns erst durch Lessing und Jacobi wahrhaft erschlossen sei, und dann wird – es ist das einzige Mal in all diesen Jahren – *der* Mann genannt, durch den Schelling in dieser Zeit so wesentlich bestimmt war: Jakob Böhme, von dem es heißt: „Das unverwerflichste Zeugnis dieser Wahrheit und Richtung des deutschen Geistes hat der hocherleuchtete Mann Jakob Böhme abgelegt, der... in seliger Anschauung wie bezaubert... sein labyrinthisches und dem Dunkel der Natur ähnliches Gedicht von der Natur und dem Wesen Gottes gedichtet hat." Und noch ein weiterer Name taucht auf, eines Mannes, der für diese ganze Periode des Schellingschen Philosophierens ohne Zweifel eine große Bedeutung gehabt hat, der Hamanns. Denn Schelling fährt fort: „Ihm gesellte sich Hamann, der Mann tiefsinnigen Geistes, der den Totschlag der Natur durch den Gebrauch der Abstraktion und die ganze Eitelkeit seiner Zeit in ihrer vermeinten Erhebung und Herrschaft über die Natur und ihrer... Feindschaft gegen dieselbe tiefer als jemand fühlte." So nennt Schelling hier bedeutsame Vorläufer seines Wollens, um dann abzubrechen: „Aber wer wollte diese Wolke von Zeugen einzeln aufzählen, da alles, das urkräftig aus deutscher Kraft erzeugt ist, die einmalige Richtung hat gegen dieses Ziel aller Erkenntnis."
Und dann erreichen Schellings Formulierungen um diese Zeit ihren eindeutigen Höhepunkt, wenn es heißt: Mag die Frivolität anderer Völker den Weg weitergehen in eine ungläubige, gottlose Wissenschaft, zu einer rein mechanistischen Naturauffassung, das deutsche Denken ist wesenhaft religiös. „Die deutsche Nation strebt mit ihrem ganzen Wesen nach Religion, aber ihrer Eigentümlichkeit gemäß nach Religion, die mit Erkenntnis verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist." Schelling glaubt an den Ausspruch Bacos, daß wenig Wissenschaft von Gott weg, bis in ihre Tiefe vollzogen aber zu Gott zurückführe. Der Weg der Wissenschaft war notwendig, aber jetzt kommt die Zeit, da sie zu Gott zurückkehrt aus ihrem ganzen Weg heraus und sich ihm neu verbindet. So heißt es nun sehr programmatisch: „Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes, das bestimmte Ziel aller seiner Bestrebungen. Nach der notwendigen Zeit des Überganges und der Entzweiung nehmen wir dieses durch die religiöse Revolution eines früheren Jahrhunderts begonnene Werk an dem Punkt auf, wo es verlassen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an" (VIII, 9).
Und schon ein Jahr zuvor hieß es (SCHRÖTER, S. 71): Es scheint jetzt die „Zeit gekommen, wo die freie lebendige Entwicklung des Christentums, dessen lang erwartete Wiedergeburt offenbar nahe ist", die Tat verlangt, den denkerischen Aufbau der umfassenden neuen Philosophie.

Aber während Schelling solches verkündete, hatte er längst begonnen, hier den Weg zu weisen.
Wenn Schelling 1809 noch in seiner Schrift von der Freiheit nichts anderes geben wollte als eine Vollendung seiner Identitätsphilosophie, so ist er sich wohl schon bald darüber im klaren gewesen, daß sein Philosophieren faktisch zu neuen Zielen und zu neuen Ufern aufgebrochen war und daß die „Darstellung meines Systems" von 1801 nicht mehr eine gültige Grundlage sein konnte[8]. Es galt, ein neues Werk zu schreiben, das diese neuen Grundlagen gab, und so konzipierte Schelling 1810 seine „*Weltalter*". Sie sind das eigentliche Hauptwerk dieser ganzen Schellingschen Phase, und Manfred Schröter hat mit Recht gesagt, Schelling habe daran gedacht, in diesem Werk „die metaphysische Summe seiner gesamten Philosophie" zu geben.
Schon der Titel war programmatisch gedacht. Was darin gegeben werden sollte, sollte nichts Geringeres sein als eine Geschichte des gesamten Seins *vom Anfang bis zum Ende*. Es sollte darin eine umfassende, geschichtliche Philosophie entworfen werden, die großen „Alter des Seins", das „große System der Zeiten", das in idealistischer Kühnheit gedacht war. Schelling dachte sich dieses Werk als ein einziges großes Entwicklungssystem, das im vorweltlichen Sein begann. Die Philosophie sollte zurücksteigen bis an den Anfang des Seins, zurück zur letzten „Vergangenheit", zur Urzeit schlechthin. Sie sollte bis in die Urgründe des Absoluten emporsteigen, sollte sie erhellen (nicht anders wie Hegels „Logik") und sollte von da aus den Äon der „Gegenwart" entwerfen, das weltliche Sein in all seinen Phasen, die Welt der Natur in all ihren Formen und Stufen, die ganze Welt der Geschichte, anfangend bei den ältesten Ursprüngen der Mythologie bis hin zur christlichen Offenbarung. Und die Philosophie sollte auch nicht davor zurückschrecken, der Prophetie nicht fernstehend, aber geleitet von der Offenbarung, fast visionär das Ende alles Seins zu erhellen, wenn alles Sein zurückkehrt in den göttlichen Grund, um einzugehen in den end-gültigen Äon der Zukunft. Denn daß alles aus Gott komme und zu ihm zurückkehre, war jetzt für Schelling Kern und Mitte der „geschichtlichen Philosophie". Das Sein, in Gott beginnend, aus ihm entspringend, im weltlichen Sein zu eigener Freiheit gegeben und zum weiten Weg der Geschichte, am Ende aber zurückkehrend zu Gott, dieser große Kreis des Ausgangs und der Rückkehr zu Gott sollte der Inhalt der „Weltalter" sein.
Man sieht, der Plan war groß und umfassend gedacht, er war ein Plan von unerhörter Kühnheit, eine echt idealistische Konzeption, dieser Griff nach dem Ganzen des Seins, nach dem Sein in seinem ganzen Ablauf und in all seinen Phasen, darin zugleich Glauben und Wissen, Philosophie und Theo-

[8] Schelling ist sich 1812 über seine Wende sehr im klaren gewesen. Er schrieb – entschuldigend – an Georgii, er habe nicht zuletzt darum Jacobi angegriffen, weil dieser sich als Hüter christlicher Dinge ausgebe, ohne überhaupt Christ zu sein; und dann hieß es: „Als mir die Begriffe für eine göttlich geoffenbarte Religion fehlten, hatte es keinen Hehl; da ich noch nicht zu der vollen Tiefe der Überzeugung gekommen war, wie jetzt, schwieg ich; wie ich jetzt reden werde, wird man sehen" (PLITT, II, 332 – mit dem letzteren meint er sicher die „Weltalter").

logie vereint werden sollten; all das, was später, ungenialer und unlebendiger, Schelling in seinen Philosophien der Mythologie und der Offenbarung versucht hat, und was Hegel in seiner Art zu gleicher Zeit begann und bis zu seinem Tode immer neu versuchte.

Schelling hat diese Arbeit ungemein geliebt und ihr im Grunde alle Arbeit in den Jahren 1810–1827 geschenkt (seine erste Vorlesung 1827 wurde noch angekündigt „System der Weltalter")[9].

Die „Weltalter" sollten sein großes Meisterwerk werden, Gipfel seiner Philosophie. Nicht nur das: Sie sollten *das* Buch des deutschen Idealismus werden, seine Bibel sozusagen, der Ausdruck alles dessen, was im Idealismus gewollt war – eine Absicht Schellings, die uns unbegreiflich scheint. Aber unser Blick ist hier verstellt. Einmal von Schellings Scheitern her, dann aber vom falschen Verstehen der Situation. Es gilt hier vielmehr, für Augenblicke alles geschichtliche Wissen abzutun (daß Schelling sein Werk nicht vollendet hat, daß Hegel aufstieg und alles an sich riß). Denn nur so kann alles verstanden werden. Man bedenke die Situation des Jahres 1810 – denn damals hat Schelling wohl seine „Weltalter" begonnen. Von Hegel lag nur die „Phänomenologie" vor. Sonst fast nichts, und keiner konnte wissen – und wenige haben es wohl nur geahnt –, daß dieser Genius alle übertreffen und der eigentliche Träger des deutschen Idealismus werden würde. Noch war seine „Logik" nicht da, erst recht nicht seine „Encyclopädie". Noch stand also Schelling ganz im Mittelpunkt. Noch war er der eigentliche Träger des Idealismus, er, der diese ganze Bewegung überhaupt heraufgerufen hatte. Und so empfand er sich wohl auch. Seiner Mitwelt nun *das* Buch des Idealismus zu schenken, in der das eine gültige System der Wahrheit, das alles umfaßt – das hat er damals gewollt. Und es ist sehr kennzeichnend, daß er es nicht einfach als ein Buch gewollt hat, das sich nur an die Gelehrten wandte, sondern als eines, das allen Wahrheit künden könne, eines, das etwa neben Dantes „Göttlicher Komödie" stehen könne oder neben Goethes „Faust" – eines jener ewig gültigen Bücher, die der reine Ausdruck einer Bewegung oder einer Zeit sind; mehr noch – und das war typisch idealistisch – eines, das das endgültige System der Philosophie gäbe, die für alle Zeiten gültige Weltdeutung.

Schellings Briefe lassen über dieses kühn Gewollte kaum einen Zweifel. So schrieb er im Februar 1812 an Cotta[10]: „Glauben Sie mir, es beginnt mit

[9] Es hat darum einen tiefen Sinn, die ganze Periode Schellings zwischen 1806 und 1827 (die ganze erste Münchener Zeit zusammen mit Erlangen – wenn man Erlangen nicht schon mit zur Spätphilosophie ziehen will –) als die Periode der „Weltalter" zu bezeichnen, während Formulierungen wie „Die Philosophie der Freiheit" (Windelband) oder „Die Zeit der Religionsphilosophie" (K. Fischer) keinerlei Sinn haben. Freilich: im ganzen wären neutrale Termini am besten, wie: Schellings Philosophie der mittleren Zeit, der Spätzeit (ab 1827) usw., oder aber man begänne 1806 mit Schellings christlicher Philosophie, 1. Phase von 1806 bis 1827, 2. Phase von 1827 ab, und schiede diese ganze Periode von der der Identitätsphilosophie (1795–1800 Aufstieg zur Identitätsphilosophie, 1800–1806 die Identitätsphilosophie).

[10] Vgl. *Briefe an Cotta*, I. Bd., 1925, 237, (In diesem Band, dem 1927 noch ein zweiter gefolgt ist, sind eine Reihe von Briefen Schellings veröffentlicht, die bisher unbekannt waren und unser Schellingbild sehr bereichern).

dieser Schrift *eine neue Epoche meines Systems*". Und sehr betonter im August 1814: Ich kann dieses „ganze Werk im Grunde für die Frucht alles meines Fleißes seit bald zwanzig Jahren ⟨!⟩ angeben. Ob und wann auch das darin enthaltene System siegen wird: Auf jeden Fall wird dies Buch ein klassisches sein für diese Denkart, zu dem ich selbst nichts hinzuzusetzen noch zu ändern haben werde". Und über das Inhaltliche: „In den Weltaltern ist nicht allein ein vollständiges metaphysisches, sondern zugleich religiöses System enthalten, alle Ansichten sind zu einem Punkt geführt, wo sie schlechterdings ins Leben eingreifen müssen. Wie denn von jeder Philosophie, die nicht wirkungslos an Welt und Menschheit vorübergehen will, zu erwarten ist, daß sie nach überwundener wissenschaftlicher Schwierigkeit sich in das allen Menschen Verständliche ... verkläre[11]." Das ist echter Schelling – dieses Hochgespannte seines Wollens, dies, wie er seit 1809 zum Volk hin drängt und zur Verständlichkeit, wie er nun ins Weite wirken will und auf die Vollendung seiner Philosophie hofft, die zugleich eine Vollendung alter Sehnsüchte werden soll. Die verschiedenen – uns heute zugänglich gewordenen – Vorworte zeigen ganz Ähnliches. Schelling kündet sein System an als das große System der alles umspannenden „Entwicklung" Gottes, und er stellt dann fest, daß er dieses gültige System in seiner Arbeit vorbereiten wolle. Noch sei es nicht gesichert. Noch müsse die Philosophie in dialektischer Arbeit die Grundprobleme lösen und klären. Ja, die Philosophie könne nicht im Schauen leben, sie habe zwar auch ihre Verzückungen, aber sie müsse das Unaussprechliche aussprechen und die Grenze der Theosophie „keusch bewahren". Noch müsse die Philosophie – wie zunächst alle Geschichtswissenschaft – Einzelforschung treiben. Aber wie in aller Geschichtswissenschaft nach aller Einzelforschung einmal der Tag kommen, wo aus allem das große Ergebnis gezogen und das Ganze gegeben werde, so werde auch einmal die Philosophie nach mühsamer Einzelforschung der einen gültigen Wahrheit habhaft sein, um dann nicht im Einzelnen zu beweisen und darzulegen, sondern um das Ganze „erzählen" zu können[12]. So schließt das Vorwort aller „Weltalter": Vielleicht kommt

[11] Schelling fährt dann fort: „So deutlich, für jeden gebildeten Menschen lesbar, die Weltalter geschrieben sind, so ist doch der Vortrag ruhig wissenschaftlich. Aber es drängt mich, die erkannte Wahrheit auch ans Herz meiner Zeitgenossen zu legen, etwas zurückzulassen, was für mein ganzes Volk ist (!!). Reden über die Religion etwa, wie die früheren von Schleiermacher, oder wie Fichtes Anweisung zum seligen Leben, behalten immer die wissenschaftliche Farbe" (*Briefe an Cotta*, I, 242). Und so kündet Schelling ein Art Predigtbuch an. „Predigten in der gewöhnlichen Form, obgleich von höchst abweichendem Inhalt will ich schreiben, sobald die Weltalter vollendet sind." Alles das zeigt immer wieder, wie besessen Schelling geradezu von seiner Aufgabe gewesen ist, die umfassende christliche Daseinsdeutung in einem klassischen Buch zu geben, ja, wie er von da aus ins Weite wirken will, um Führer zu sein zur Wiedergeburt des Christlichen.

[12] Vgl. „Der Philosoph befindet sich im Grunde in keinem anderen Fall als der andere Historiker auch. Denn auch dieser bedarf ... vieler Scheidungskunst oder Kritik, um das Falsche von dem Wahren ... zu sondern" (VII, 202). „Wir leben nicht im Schauen, unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise, nach Abteilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann." „... Nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine Entzückungen. Er bedarf ihrer, um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die er-

nach aller Einzelforschung dann der, „der das größte Heldengedicht singt, im Geist umfassend, wie von Sehern gerühmt wird, was war, was ist und was sein wird". Um von der eigenen Zeit zu sagen: „Aber noch ist diese Zeit nicht gekommen... Noch ist sie eine Zeit des Kampfes... nicht Erzähler können wir sein, nur Forscher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft für immer gewurzelt" (VIII, 206).

Aber es ist typisch für Schelling, und setzt seine in „Clara" entworfene

zwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden." Aber solches Erleben bedarf der Auslegung und Entwicklung, es ist „an und für sich stumm". Darum gilt: „Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft." Sie kann ohne die mühsame Reflexion nicht leben, „es muß alles erst zur wirklichen Reflexion gebracht werden, damit es zur höchsten Darstellung gelangen könne. Hier geht die Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaftliebende keusch zu bewahren suchen wird. Die erste hat an Tiefe, Fülle und Lebendigkeit des Inhalts vor der letzten gerade so viel voraus, als der wirkliche Gegenstand vor seinem Bilde, die Natur vor ihrer Darstellung voraus hat... Aber so wenig Natur der rechtverstandenen Kunst, so wenig ist die Fülle und Tiefe des Lebens recht verstandener Wissenschaft unerreichbar; nur allmählicher gelangt sie dazu, mittelbarer und durch stufenmäßiges Fortschreiten." Es ist nur die Frage, ob die Philosophie immer in dieser dialektischen Arbeit bleiben müsse, ist die Frage, „ob nie der Punkt kommt, wo sie frei und lebendig wird, wie im Geschichtsschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt" – Formulierungen, die wohl nur recht verstanden werden, wenn man sie als leise Auseinandersetzungen mit Hegel liest. Hegel hatte ja in seinem Vorwort zur „Phänomenologie" auf das entschiedenste betont, daß die Philosophie sich vor aller Schwärmerei hüten müsse und davor, „erbaulich" zu werden, daß sie den Ernst der denkerischen Arbeit auf sich nehmen müsse, daß die Wahrheit keine ausgeprägte Münze sei, die fertig gegeben werde, ja, daß die Kraft des Geistes nur so groß sei als ihre Äußerung und seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung auszubreiten getraue. Die dialektische Entwicklung der Wahrheit war so auf das entschiedenste betont. Schelling übernimmt das nun alles. Aber statt Hegel zuzustimmen – was Schellings eigenen Entwurf so wesentlich geformt hätte –, daß die philosophische Dialektik der Nachvollzug der Dialektik des Seins sei, glaubt er betonen zu müssen, daß die dialektische Methode nur eine Scheidekunst sei zur Ermittlung der Wahrheit und daß sie niemals etwas Endgültiges sein könne. So taucht für das Endgültige der so problematische Terminus des „Erzählens" auf, der zeigt, wie sehr Grundideen des Schellingschen Systemprogramms von 1796 lebendig blieben, denn auch dort hieß es, am Ende werde nicht die Philosophie stehen, denn sie sei nur *Streben* nach Weisheit. Das Ende werde die Poesie sein, die nicht forschend gibt, sondern darstellend (vgl. 1796: Dann wird die Poesie wieder eine höhere Würde haben, „sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der Menschheit, denn es gibt keine Philosophie mehr, keine Geschichte mehr, die Dichtkunst allein wird alle Wissenschaften und Künste überleben"). Es ist 1811 ff. wohl gegen Hegel gesagt, wenn es im Vorwort der „Weltalter" heißt: „... die von Zeit zu Zeit gehegte Meinung, die Philosophie durch Dialektik in wirkliche Wissenschaft verwandeln zu können, verrät nicht wenig Eingeschränktheit, da ja eben das Dasein und die Notwendigkeit der Dialektik beweist, daß sie noch keineswegs wirkliche Wissenschaft ⟨wirkliches Wissen!⟩ ist ⟨sondern nur Forschen⟩" (VIII, 202). Schelling verwies auf Plato: Dieser große Philosoph, der die ganze Reihe seiner Werke hindurch dialektisch gewesen sei, habe am Ende (im Timäus?) die Wende genommen, „im Gipfel und letzten Verklärungspunkt aller historisch ⟨erzählend... zu werden und⟩ zur Einfalt der Geschichte zurückzukehren" (205) – eine höchst problematische, wenn auch typische Sicht Schellings, den gerade auch von hier aus die Theosophie angerührt hat. Sie, die nicht Wissenschaft letzthin sein wollte, sondern Einheit von Glauben und Wissen, aber meditierend, nicht beweisend.

Sicht fort, wenn er fortfährt, in seiner Naturphilosphie sei der Grund gelegt zu der großen neuen Einheitsphilosophie, auf der man weiterbauen müsse zum umfassenden System aller Wirklichkeit, darin die Welt des Geistes und die Welt der Natur zu einer Einheit würden. Dann wird „*Eine* Welt sein, und der Friede des goldenen Zeitalters zuerst in der einträchtigen Verbindung aller Wissenschaften sich verkünden" (VIII, 206).

Die Philosophie schien nach Schelling dem Augenblick nahe zu sein, wo sie die endgültige Wahrheit zu eigen hatte; und darin zur Krone aller Wissenschaften werdend, wissend um die endgültige Wahrheit, schien nach der Zeit des Suchens und Forschens endlich das „goldene Zeitalter" anzubrechen. Es war bei Schelling wie ein großer, romantischer Traum, tief geboren aus der Überzeugung, daß das Zeitalter der Aufklärung unwiderruflich vorüber sei und daß damit die Zeit der Wiedergeburt eines *neuen, gläubigen, christlichen* Jahrhunderts gekommen sei.

Dem zu dienen, sah er als die kommende Aufgabe seines Philosophierens an. Es ging ihm um die „*Wiedergeburt der Religion durch die Wissenschaft*[13]" und er deutete den machtvollen Aufschwung des deutschen Philosophierens von da aus dahin, daß die Nation der Glaubensspaltung auch die Nation der neuen Versöhnung von Wissen und Glauben sein müsse. Ins Konkretere der geschichtlichen Stunde seiner Zeit gewandt (1809 ff.!): die deutsche Nation müsse es sein, die die von Frankreich gekommene Aufklärung besiege. Deutschland, im politischen Raum besiegt, müsse der Wegweiser im Geistigen werden.

Aus all dem ist nur beschränkt Wirklichkeit geworden. Das Deutschland der damaligen Zeit hat damals ohne Zweifel eine entscheidende Wende ins Religiöse, ja ins Christliche vollzogen; die Gegenwelle gegen die Aufklärung setzte sich bis tief in den religiösen Bereich durch – aber Schelling hat diese Wirklichkeit nicht heraufzuführen vermocht. Sein großgedachtes Hauptwerk der „Weltalter" ist nie vollendet worden. Es kam über Ansätze nicht hinaus, und so sehr Schelling auch bis mindestens 1821 sich seiner Durchführung hingegeben hat – so ist es doch nie entscheidend über einen ersten Teil herausgekommen und nie zu Lebzeiten veröffentlicht worden. Das gehört zu Schellings Schicksal und ist nicht von ihm ablösbar. Aber so fragwürdig hier auch vieles ist und so stückhaft Schellings Werk – so gilt es doch aus allem Gesagten heraus zu sehen[13], daß Schelling nicht einfach 1809

[13] Vgl. in Schellings Aufsatz über die deutsche Wissenschaft: „Was man auch sagen möge, alles Hohe und Große in der Welt ist durch etwas geworden, das wir im allgemeinsten Sinne Metaphysik nennen können. Metaphysik ist, was Staaten organisch schafft und eine Menschenmenge Eines Herzens und Sinnes, d. h. ein Volk werden läßt. Metaphysik ist, wodurch der Künstler und der Dichter ewige Urbilder lebendig empfindend sinnlich wiedergibt. Diese innere Metaphysik, welche den Staatsmann, den Helden, die Heroen des Glaubens und der Wissenschaft gleichermaßen inspiriert", erhebt sich weit über alle Einzelwissenschaft und flache Empirie. „Alle Metaphysik... beruht auf dem Talent, ein Vieles unmittelbar in Einem und hinwiederum Eines in Vielem begreifen zu können, mit einem Wort auf dem Sinn für Totalität. Metaphysik ist der Gegensatz alles Mechanismus, ist organische Empfindungs-, Denk- und Handlungsweise."
Das Hochgespannte des Schellingschen Wollens lebt in allen Briefen der Jahre 1812–1818 etwa. So versagt er sich 1812 einem möglichen Ruf nach Tübingen, weil er glaubt, seine

durch Carolinens Tod zerbrochen ist. Im Gegenteil: niemand kann das Hochgespannte all seiner Worte zwischen 1809 und 1814 überhören (vgl. seine Schrift gegen Jacobi, die Vorworte der „Weltalter"), das Weitgespannte seiner damaligen Pläne, die nicht aus pessimistischer Müdigkeit kamen, sondern aus einem neuen Aufbruch seines Denkens, der bestimmend werden sollte für sein ganzes weiteres Leben: aus der Hinwendung vom Idealistischen zum Christlichen. Damals ist in Schelling die große Konzeption einer christlichen Philosophie geboren worden, die kühne Idee einer Synthese von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie, darin alle Versuche vergangener Jahrhunderte Vollendung finden sollten, und die „Weltalter" sollten diese Vollendung bringen, was freilich mißlang, um erst spät in der „Philosophie der Mythologie" und der „Philosophie der Offenbarung" erneut versucht zu werden.

6

Die Weltalter" sind Schellings Schicksalsbuch geworden. Sie kamen im Grunde nie über jenen ersten Teil hinaus, und auch davon wurde ein Entwurf (1814?) erst postum von seinen Söhnen veröffentlicht (1860). Immer von neuem hat Schelling das Ganze zu formulieren versucht, um es wieder zu verwerfen. Zweimal (1811 und 1813)[14] gab er Entwürfe des ersten Teils in Druck, um sie wieder zurückzunehmen und neu anzufangen. Nach vielen Jahren (nicht vor 1821) blieb alles liegen, und die Vollendung wurde nicht mehr versucht. Ja, Schelling hat seit 1812 so gut wie nichts mehr veröffentlicht (nur ein paar Kleinigkeiten – 1815 „Über die Gottheiten von Samothrake"; 1834 ein kleines Vorwort zu Cousin, 1841 eine Veröffentlichung seiner ersten Berliner Vorlesung und 1844 ein Vorwort zu den Werken von Steffens). Für die Öffentlichkeit ist Schelling seit 1815 ein Schweigender

Philosophie vertrage sich nicht mit der Tübinger Theologie. Er sei bereit, seinen Ruf hintanzustellen, aber „die Mission, zu deren Erfüllung ich mich in der Welt glauben muß, hätte ich doch um keinen Preis aufgeben können" (Plitt, II, 279). 1815 an Schubert: „... doch bin ich noch da, lebe und hoffe mit Gottes Hülfe zu wirken, wie ich bis jetzt nicht gewirkt habe" (!!) (a. a. O., 353). An Georgii: So geht all meine Arbeit „nach dem Einen großen Ziel hin, das mich wie Sie einzig beschäftigt und dem ich mich Gott sei Dank stufenweise nähere" (359). Vgl. aber vor allem die Ereignisse von 1816, S. 207 dieser Arbeit. Vgl. 1812 an Cotta: „Ich denke baldmöglichst eine Reihe von Briefen über die deutsche Philosophie erscheinen zu lassen, worin ich dem jetzt gewonnenen Punkte von Klarheit gemäß alle Beziehungen derselben zu Religion, Staat, öffentlichem und allgemeinem Leben zum Hauptgesichtspunkt machen werde" (*Briefe an Cotta,* I, 238).

[14] Schelling meldete am 18. 5. 1811 an A. W. Schlegel, „daß noch diesen Sommer der erste Band philosophischer Gespräche, worunter eine neue Auflage des Bruno, und eine Schrift unter dem Titel: Die Weltalter, in 3 Büchern, von mir erscheinen wird. Es ist bis jetzt nur das erste und ein Teil des 2ten Buches gedruckt" (in: Joseph Körner, *Krisenjahre der Frühromantik, Briefe aus dem Schlegelkreis,* 2 Bde., Brünn 1937, mit 15 bis dahin unbekannten Briefen Schellings an A. W. Schlegel). Und am 26. 8. 1811: „Mein Buch, Die Weltalter, wird leider noch bis zu Neujahr unter der Presse sein; die italienische Hitze dieses herrlichen Sommers hat meine Kräfte ziemlich abgespannt" (I, 266). Bei Körner auch ein Wort von Fr. Schlegel vom Jahre 1806 (!!) über Schelling: „Schelling hat gewiß ausgezeichnete Anlagen, gehört aber zu den Menschen, die früh abbrennen und erlöschen, bei denen das Jugendfeuer das beste ist" (I, 323) – ein erstaunliches Wort im Jahre 1806, das aber von erschütternder Wahrheit werden sollte.

geworden und ist es literarisch bis zu seinem Tod geblieben (fast 40 Jahre!). Die Stimme dessen, der fast 20 Jahre lang Jahr um Jahr etwas veröffentlich hatte, manches freilich unausgereift und hingeworfen, die Stimme dieses großen Begründers des objektiven Idealismus ist damals verstummt. Aber alle Briefe zwischen 1810 bis 1820 haben immer wieder von den „Weltaltern" gesprochen und ihr Erscheinen angekündigt. Schelling war von der in den „Weltaltern" zu leistenden Arbeit besessen wie nie von einer Arbeit zuvor.

1815 erschien ein schmales Heft „Über die Gottheiten von Samothrake". Sie wollten ausdrücklich nur die Beilage seiner inzwischen durch den Buchhandel schon oft angekündigten „Weltalter" sein. Es hieß darin, diese Abhandlung stehe im Zusammenhang mit einer Reihe von Werken, die sich auf die „Weltalter" „als gemeinschaftlichen Mittelpunkt beziehen". Es sei aber der Sinn all dieser Werke, „das eigentliche Ursystem der Menschheit nach wissenschaftlicher Entwicklung womöglich auf geschichtlichem Wege aus langer Verdunklung ans Licht zu bringen". So war die Ankündigung sehr groß. Sie ließ keinen Zweifel, daß die kommenden Werke ein großer Wurf sein sollten, eine „Summe des gesamten Weges des Seins". Im Weg Schellings war diese Schrift nicht ohne Bedeutung. Sie zeigt, wie konsequent Schelling seinen Weg zum großen System der „Weltalter" ging. Denn wenn die „Weltalter" ein alles umfassendes Werk werden sollten, dann galt es auch in die Uranfänge der Geschichte hinabzusteigen, in die Abgründe des Mythos. „Denn unzertrennlich von Geschichte ist die bis zu einem gewissen Punkte gelangte Wissenschaft und fast notwendig der Übergang der einen ‹der Naturwissenschaft› in die andere" ‹in die der Geschichte und als deren Anfang in die der Mythologie›[15].

Die Öffentlichkeit hat mit diesem Vortrag, in dem Schelling die Uranfänge der griechischen Religion geben wollte, nichts anzufangen gewußt. Die Schrift schien abstrus und absonderlich, eine philologische, unhaltbare Spielerei. Vielen schien sie eine Bestätigung ihres Eindrucks über Schellings Schrift 1809, daß sich Schelling ins Abstrus-Theosophische verloren habe. Und es kann nicht bestritten werden, daß hier das verwegene Spiel Schellings in der Deutung der alten Mythologien und Religionen begann, aus denen dann später seine „Philosophie der Mythologie" gewachsen ist, jenes an Abstrusem so reiche Werk, das so seltsam und fremd im Raum des wissenschaftlichen Denkens und einer verantwortlichen Philosophie steht[16].

[15] Man möchte glauben, daß Schellings Vorstoß zur Mythologie nicht nur von Creuzer, sondern von Görres unmittelbar abhängig war. Denn dessen „Mythengeschichte der asiatischen Welt" (1810) entsprang unmittelbar aus dem hier waltenden romantischen Pathos der Urzeit, wenn es begann – und Schellings „Weltalter" begannen ganz ähnlich: „Die ersten Blätter in dem großen Buch der Weltgeschichte, die steinernen Tafeln von Gottes Finger selbst beschrieben, aller Zeiten ewiges Rätsel, hab ich zu deuten unternommen ..."

[16] Ich teile nicht die Meinung mancher Schellingforscher (etwa Manfred Schröters), die diese „Philosophie der Mythologie" für einen bedeutsamen Wurf halten. Das Spielen mit etymologischen Deutungsversuchen des Mythos, das Hineinzwängen der Fakten in

So hat dieser Vortrag Schelling überaus geschadet. Für uns hat er von den „Weltaltern" her eine gewisse Bedeutung. Er zeigt, wie konsequent Schelling seinen Weg weiterging und an seinem System weiterbaute.[17] Wenn das große System der Zeiten weiterentwickelt werden sollte, das Sein „von Anfang an", dann mußte ja die Urgeschichte der Menschheit mit eingebaut werden, jene mythische Zeit der frühen Geschichte. Es liegt darum ein tiefer Sinn darin, wenn Schelling sich damals dem Reich der Mythologie genähert hat. Sein System forderte es so. Aber es war nicht einfach das Methodische, sondern ein Existentielles, was die Mythologie damals in Schellings Blick gerückt hat. Es war das Fasziniertsein Schellings durch den Mythos und die mythische Größe der Urzeit. In den Mythologien sah Schelling die großen Anfänge der Menschheit lebendig, die Zeiten der Schauer und Schrecken; und es reizte ihn, sich dieser Welt zu öffnen, wobei klar ist, wieviel Chancen Schelling mitbrachte, diese Welt zu verstehen und zu begreifen. Für den damaligen Schelling war zudem kein Zweifel, daß das Eigentliche der Menschheit sich in ihren Religionen verbarg, und daß ein System der „Weltalter" im Letzten die religiöse Geschichte der Menschheit enthüllen müsse. Schelling war entschlossen, diese Welt ernst zu nehmen, und er hat von Anfang an betont, daß der Mythos nicht aus einem Spiel der Poesie oder Allegorie hervorgegangen sei, dafür sei er zu ernsthaft und zu erschreckend; in ihm verbärgen sich ernsthaftere Dinge als Poesie; in ihm lebten die Urerlebnisse und Schrecken der frühen Menschheit.
So ist Schelling, nicht anders als Creuzer, Kanne, Wagner, Görres um 1815 in das Reich der Mythologie gegangen, das bei ihm aber – sehr bezeichnend – von Anfang an eingebaut werden sollte in ein umfassendes System. Und wenn er um 1815 sich nur wenig damit befaßt hat, so nahm er 1821 in Erlangen seine Studien wieder auf, aus denen dann seine „Philosophie der Mythologie" hervorgegangen ist.
Es war das Verhängnis Schellings – und mit der Abhandlung über Samothrake begann es –, daß seine ganze Philosophie der Mythologie in ein Schema hineingeriet. Er sah in allen Göttervorstellungen Versuche, die Urmächte des Daseins (deren er seit 1814 drei annahm: das Ideale, das Reale und ein sie Verbindendes) zu fassen. Alles kam ihm auf eine Götter-

das vorgefaßte Schema der Potenzenlehre, all das fast schematische Abklappern von Formeln, macht doch einen erschütternden Eindruck früher philosophischer Vergreisung (was freilich genau so für die „Philosophie der Offenbarung" gilt). Einige große Ideen können darüber nicht hinwegtäuschen. Von den Werken der Spätzeit ist – scheint mir – nur die „Einleitung in die Philosophie" von wirklicher Kraft und Lebendigkeit.

[17] Vgl. Schellings Worte an Georgii, dem er seine Schrift übersandte: „Dies alles, was ich auch treibe, und ... der Sache wegen, treiben *muß*, geht dennoch nach dem Einen großen Ziel hin, das mich wie Sie einzig beschäftigt und dem ich mich Gottseidank stufenweise nähere" (Plitt, II, 359). Im Juni 1816 an Pfister, nachdem ungünstige Rezensionen über seine Schrift erschienen waren: „... was ich Dir sagen wollte, ist, daß es mir mit der Untersuchung Ernst ist, und ich glaube in Ansehung jenes ältesten Systems eine wahrhafte Entdeckung gemacht zu haben, die viel weiter greift, als ich vorerst andeuten konnte ... Doch hängt alles Einzelne sehr mit meinem allgemeinen Gedanken-System zusammen, daß ich mich nicht wundere, wenn vor Bekanntwerden des Letzteren vieles von jenem unglaublich scheint (a.a.O., 373).

dreiheit heraus, und er hat keine Gewaltsamkeit gescheut, um überall zu diesem Ergebnis zu kommen. Hier begann der problematische Weg, der seit 1815 über Schellings Philosophieren liegen sollte.
Aber während diese Beilage zu den „Weltaltern" erschien, erschienen die „Weltalter" selbst nicht. Die Öffentlichkeit, die von der begonnen Drucklegung gehört hatte, wartete mit Spannung auf Schellings großes Werk, sie wartete vergebens. Schelling selbst aber hat jahrelang noch an ihnen gearbeitet. Ihre Vollendung hat er immer wieder als seine große Aufgabe gesehen, und bis 1821 sprechen auch seine Briefe immer neu davon, wie nie Briefe zuvor von seinem Schaffen gesprochen haben – Zeichen dafür, wie sehr Schellings Innerstes auf die „Weltalter" und ihre Fertigstellung gewandt war. Alle Arbeiten Schellings seit 1810 haben eigentlich nur diesem einen Ziel gedient. Als er 1811 den ersten Teil in Druck gab, um ihn wieder zurückzuziehen, schrieb er an Pauline Gotter, alles wachse noch ins Größere. Und er setzte hinzu: „Die Zeit tut mir nicht leid, es ist mein Lieblingskind, an dem ich pflege." Und im November 1814 an Goethe: Ich „bin jetzt in Vollendung eines Werkes, über dem ich lang gebrütet, des ersten ⟨!!⟩, von dem ich wünsche, Sie möchten es im ganzen Zusammenhang nach lesen und durchdenken. Ich meine, der Hauptgedanke müßte Ihnen zusagen, sobald es fertig, nehme ich mir die Freiheit, es Ihnen zu schicken." Und Goethe antwortete: „Mit Sehnsucht erwarte ich das mir angekündigte Werk. Ich bin geneigter als jemals, die Regionen zu besuchen, worin Sie als in Ihrer Heimat wohnen. Je älter man wird, desto mehr verallgemeint sich Alles, und wenn die Welt nicht ganz und gar verschwinden soll, so muß man sich zu denen halten, welche sie aufzubauen im Stande sind" – eine Äußerung Goethes, die freilich nicht leicht zu deuten ist, denn es ist schwer zu entscheiden, ob er noch den Schelling der Naturphilosophie meinte (vgl. die Regionen, „worin Sie als in Ihrer Heimat wohnen"), oder ob er jenen Schelling meint, der ins Theosophische gegangen ist (was wenig wahrscheinlich ist)[18].
Bedenkt man, daß weder die „Weltalter" erschienen sind, noch seit 1812 irgendein Werk Schellings, und daß das bis zu seinem Tode so blieb, so ergibt sich als zweifelloses Faktum, daß Schellings Philosophieren um sein vierzigstes Lebensjahr herum in die große Schaffenskrise seines Lebens eingetreten ist, von der er niemals losgekommen ist. So erhebt sich die so schwere Frage, was damals mit Schelling geschehen ist und welches die Gründe seines Schweigens waren. Es soll hier nicht der Versuch gemacht werden, diese Frage wirklich zu beantworten. Irgendwie bleibt sie das Geheimnis dieses Lebens.
Es läge nahe, hier die alte These von Schellings Pessimismus wieder aufzunehmen und von einem Zusammenbruch Schellings zu sprechen, etwa von einem Zusammenbruch durch Carolinens Tod. Ich habe schon früher gesagt, daß Carolinens Tod Schelling ohne Zweifel tief getroffen hat. Die Schriften der damaligen Zeit tragen die deutlichen Spuren. Und doch muß

[18] Vgl. dazu S. 187, Anmerk. Goethe erwartete wohl eine Ausführung des in der Schrift gegen Jacobi Gesagten, den Entwurf des naturversöhnenden Theismus.

man sagen: so groß Schellings Betroffensein auch war, so ist er doch daran keineswegs zerbrochen. Man vergegenwärtige sich immer wieder den Ton seiner Schriften nach Carolinens Tod, vor allem das Streitlustige seiner Schrift an Jacobi. Oder man lese seine Brautbriefe an Pauline Gotter, um zu erkennen, daß seine Trauer nicht tödlich war. Man muß auch diese Dinge aus Schellings Natur zu begreifen versuchen, aus seiner hohen, ja intensiven Beeindruckbarkeit und Beeinflußbarkeit. Vieles trifft ihn schnell und tief; aber dann klingen die Erlebnisse und Erfahrnisse bald wieder ab, und es wird Raum zu neuem Weg. Schellings Schriften seit 1809 sind einfach zu hell und zu hochgespannt, als daß wir uns auf irgendeinem Weg oder Umweg seine These vom Pessimismus usw. zu eigen machen könnten. Das ist nicht die Sprache eines Zerbrochenen um 1812 oder 1814, sondern im Gegenteil die eines Mannes, der zu neuen großen Zielen vorgestoßen ist, der zwar das Dunkle bejaht, aber an die Möglichkeit seiner Sinngebung glaubt. Die Gründe für Schellings Verstummen müssen also an anderer Stelle liegen.

Schellings Schweigen kam aber auch nicht, wie ich glaube, primär aus sachlichen Schwierigkeiten. Die unzähligen „Weltalter"-Entwürfe – es dürften über 20 gewesen sein[19] – zeigen, daß es kaum um wirklich entscheidende philosophische Dinge ging. Und doch wird man sagen müssen, daß Schelling an den „Weltaltern" gescheitert ist. Aber es ging darin zunächst um die *Formulierung*. Dieses immer neue Anfangen, dieses Übernehmen von Teilen früherer Entwürfe, das Umstellen von einzelnen Teilen usw. – das alles zeigt, welche Rolle hier Größe der Formulierung und Bündigkeit der Konstruktion gespielt hat. Diese „Weltalter" sollten ja – alle Briefe Schellings sprechen immer wieder davon – ein *klassisches* Buch werden, eines jener großen Werke, die wie Meilensteine des geistigen Weges der Menschheit sind; eines jener gültigen Werke, in das das Denken und Sinnen einer ganzen Zeit gültig eingeht. Sie sollten ein großes Zusammen von Wissenschaft, Weisheit und Dichtung sein. So hat Schelling immer neu und fast unerschöpflich zu formulieren versucht. Dann konnte er sich von früher Gesagtem nicht trennen, er geriet in Unentschlossenheit, welcher Formulierung er den Vorzug geben solle – es wurde zu einem mühevollen Ringen. Dabei kann als sicher gelten, daß ihm die große Linie der Gesamtkonstruktion durchaus klar vor Augen stand – im Grunde genommen haben ja alle theosophischen Systeme (Böhme, St. Martin, Baader) gleiche Linie, und die Verschiedenheit der Systeme ist nicht allzu groß. Aber freilich – im Einzelnen gibt und gab es unendliche Verschiedenheiten. Schelling hat mit all dem immer wieder gerungen. Und wenn er das Gesamt vor Augen hatte, so ging es bei diesem Konstruieren – denn das war es im tiefsten – um das immer neue Versuchen schlüssiger Übergänge und konsequenter Entwicklung. So wurde das Ganze zu einem uferlosen Konstruieren. Die ganze Problematik des theosophischen Denkens wurde darin wirksam: dieses Spielen mit Analogien, dieses vage Konstruieren aus Ahnungen heraus, dieses nie nüchterne und heilsame Denken von den Dingen her. Für einen Denker wie Schelling konnte solches Denken nur höchst problematisch sein. Schellings Denken hat ja immer im Konstruktiven gelebt. Hier gab es nicht die Intensität jenes bohrenden kontinuierlichen Denkens, das von der Sache her seinen Fortgang findet, indem es ihrer innersten Dialektik nachgeht – dieses Denken, das Hegel so ausgezeichnet hat. Schellings Denken hat immer seinen Anfang in einem genialen Einfall genommen, in einer Intuition, in der das Sein im ganzen entworfen wurde, von wo aus dann erst das Einzelne erhellt bzw. konstruktiv eingeordnet wurde. Aber wie problematisch mußte das im theosophischen Raum werden. Indem Schelling sich dieser Welt zuwandte, verlor er entscheidend den Boden verantwortlicher Wissenschaft und die Möglichkeit der Korrektur durch die harte Realität des konkreten Seins. Im Erhellenwollen letzter Geheimnisse verlor sich dieses Denken in Konstruktionen, für deren Gültigkeit es keinen Beweis und für deren Nichtgültigkeit es keinen Gegenbeweis gab; darin vielmehr jede Konstruktion mehr oder weniger gültig schien, wenn sie nur in sich selbst folgerichtig gebaut war. Konstruktion wurde zu vager Spekulation. Und wieviel stürzte da auf ihn ein: die uferlose Welt Böhmes, Baaders – sein eigenes früheres Denken. Alle Entwürfe zeigen, wie Schelling versucht hat, da Wege zu finden und Synthesen. Und ersehnt war sicher in allem eine Sprache wie bei Böhme, diese Sprache eines Dichter-Philosophen, dessen Werk die Romantik immer als größte Synthese von Philosophie und Poesie gefeiert hat – und wer wollte Böhme diese eigene Größe bestreiten? Dieser Reichtum erstaunlicher und tiefsinniger Bilder, reich an Einfällen und an Formulierungen, die voller Kraft und Eindringlichkeit sind, die Böhmes Formulieren zu einer eigentümlichen Mischung von philosophischem Denken, religiös-mystischer Dichtung und visionärer Sprachlichkeit haben werden lassen. Diese Ganze hat Schelling sicher bei seinen „Weltaltern" vor Augen gestanden, und es scheint kein Zufall, daß er um 1810 Böhme als jenen gefeiert hat, „der aus reiner Begeisterung und keiner anderen Lehre noch Eingebung als der seines Innersten teilhaftig und in seliger Anschauung wie bezaubert festgehalten sein labyrinthisches und dem Dunkel der Natur ähnliches Gedicht ⟨!⟩ von der Natur und dem Wesen Gottes gedichtet hat" (VIII, 8). Schelling wollte wohl Ähnliches und darum das immer neue Ringen um den endgültigen Ausdruck.

Es scheint aber nicht ausgeschlossen, daß auch Hegels allmählicher Aufstieg (seine „Logik" 1812) Schellings Zögern mit verursacht hat. Denn hier erstand ja vor seinen Augen ein Denken von unerhörter Konsequenz und von einer bohrenden Kraft, das ganz von der Sache her dachte

[19] Vgl. dazu meinen Bericht über Schellings Nachlaß, Archiv für Philosophie, 3. Jg. Die „Weltalter"-Entwürfe, die sich in der Münchener Universitätsbibliothek befanden, sind im Krieg untergegangen. Viele Weltalterentwürfe, die ich 1942 nur flüchtig einsehen konnte, ruhen bei der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Zum einzelnen vgl. die Darstellung des Gesamtsystems S. 340 dieser Arbeit, in der klar wird, daß in allen Entwürfen nur *ein* bedeutsames philosophisches Problem immer klarer entwickelt wurde: das der göttlichen Freiheit. Sonst ging es nur um Vereinigung der verschiedenen Einflüsse. Schellings Brief vom Jahre 1819 (vgl. S. 215 dieser Arbeit) formuliert sehr genau, wenn Schelling feststellt, das Sichfreimachen von allem Fremden habe ihn in allen Jahren viel Mühe gekostet, „indes das Positive meines Werks mit Leichtigkeit und gleichsam im seligsten Genusse schnell und fertig sich bildete" (Plitt, II., S. 429).

und die innerste Bewegtheit der Dinge, ihre fortschreitende Dialektik wiederzugeben versuchte und nur zu oft meisterhaft wiedergab. Solches Denken machte es unmöglich, wie einst, Unausgereiftes genial hinzuwerfen und zu veröffentlichen. Und wenn Schellings eigenes System jetzt selbst ein geschichtliches sein sollte – und es wird sich später entscheidend zeigen, wie sehr seine neue Philosophie als dialektisches System gemeint war – so mußte er versuchen, ein Werk herauszugeben, das neben der so gekonnten Dialektik der „Phänomenologie" und der „Logik" bestehen konnte.

Bedenkt man das alles, so ermißt man, was damals auf Schelling eingedrungen ist und die Vollendung der „Weltalter" immer wieder verzögert hat. Aber je länger Schelling zögerte, desto schwieriger wurde seine Lage. Der alte Steffens hat wohl in dem Rückblick auf sein Leben Schellings Situation um 1815 richtig gesehen, wenn er formuliert hat: „Schon damals warf man Schelling sein mehrjähriges Schweigen vor. Eine Schrift, die ‚Weltalter' war schon in dem Entwurf fertig ..., aber Schelling nahm sie zurück. Man schien nicht zu begreifen, daß, wer eine so bedeutende geistige Stellung einnahm, wie Schelling, wer für die Geschichte des Geistes eine neue Epoche bilden sollte, sich nicht in seiner Gewalt habe. Es ist der leitende Geist der Geschichte selbst, der ihm gebietet und dem er sich unterwerfen muß. Daher liegt ihm ein anderer Maßstab des Fertigen vor als uns. *Wir* dürfen schon Versuche wagen, mehr oder weniger gelungen...[20]", aber einem Mann wie Schelling war solches nicht erlaubt. In dieser Richtung hat Schelling wohl seine Stellung gesehen. Er hat wohl das Bewußtsein gehabt, daß er es seinem Ruhme schuldig sei, wenn er schon eine Wende vollzogen hatte und ins Christliche gegangen war, daß er dann dafür gültig Zeugnis werde ablegen müssen. Zugleich war sein Ziel höher gesteckt als je zuvor: nie war es ihm eigentlich zuvor gelungen, in einem Guß sein ganzes System darzustellen. Immer hatte er nur Teile gegeben, jetzt sollte es das Ganze sein.

Schelling ist an der Größe dieser Aufgabe gescheitert, und was so stürmisch begonnen worden ist, wurde ihm zu einer schweren Last, ja, überzeugt, daß allen anderen Veröffentlichungen die „Weltalter" vorausgehen müßten, ist er zu einem Schweigenden geworden.

Aber dahinter liegt wohl Tieferes: bei Schelling brach damals offensichtlich eine Gesamtkrise aus. Denn er hat nicht nur die „Weltalter" zweimal in Druck gegeben und zurückgenommen, dasselbe geschah auch später (1826?) mit der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie". Schellings Philosophieren, das so früh und fast wunderkindhaft aufgestiegen ist, hat irgendwie an der problematischen biologischen Wende um das vierzigste Lebensjahr herum seinen schöpferischen Elan verloren und verlor damit den eigentlichen Ursprung seines Schaffens. Denn wir haben schon früher festgestellt: Schelling hat entscheidend aus enthusiastischer Ergriffenheit heraus philosophiert, und nicht wie Hegel aus der innersten Berührtheit von der Problematik der Dinge. Für ein solches Denken aus Einfall und Intuition und stürmischer Konstruktion heraus mußte das Altwerden von vornherein problematisch sein. Schelling hat den großen philosophischen Elan, die schöpferische Kraft, ja, die schöpferische philosophische Unruhe 1815 ff. irgendwie verloren. Das Fehlen eines anregenden Kreises und der Notwendigkeit, dozieren zu müssen, ist für ihn in München auf die Dauer tödlich geworden, und die seltsame und unbestreitbare Formelhaftigkeit und Starre seiner Spätphilosophie scheint der eindeutige Beweis, daß sich hier das Schicksal eines Romantikers vollzogen hat, der zwar in seiner Jugend die Möglichkeit zu einer enthusiastischen Philosophie besaß, nicht aber zur Reife des Alters fand.

[20] Steffens, *Was ich erlebte*, Bd. 8, S. 373. Vgl. dazu auch meine frühere Arbeit (*Schellings letzte Philosophie*, S. 54).

Schelling hat dabei seine Arbeit zunächst stürmisch begonnen, und diese Aufgabe hat ihn eine Reihe von Jahren sehr beflügelt. Man kann wohl sagen, daß er bis 1814 etwa sehr glücklich und erfüllt gewesen ist, getragen von dem Bewußtsein, daß er der Welt bald sein großes Werk schenken könne. Aber als er dessen nicht Herr wurde, sondern immer von neuem begann, um immer wieder das Entworfene zu verwerfen, ist daraus eine Krise seines Lebens gekommen, von der er sich niemals mehr wirklich befreit hat. Es wurde daraus eine Krise seines Philosophierens überhaupt, das darin viel an denkerischer Produktivität verlor. Die Briefe all der Jahre seit 1811 geben ein ziemlich genaues Bild dessen, was in diesen Jahren vor sich gegangen ist.

Schelling schrieb 1811 an seine Braut: „Ein Werk ... ⟨die „Weltalter"⟩, woran ich viele Jahre innerlich entworfen und gearbeitet, soll endlich veröffentlicht werden. Da muß die letzte Hand angelegt werden und Arbeit und Mühe sind nicht gering" (Plitt, II, 244). Und dann hieß es sehr bezeichnend weiter: „Wir möchten ein lang gehegtes Ganzes gern immer noch zurückhalten und trennen uns nur mit Schmerz davon, und doch ist der erste Wurf gewöhnlich der beste" – eine Äußerung, die die Entwürfe nur bestätigen, wenn man sieht, wie Schelling immer wieder von neuem begonnen hat. Da werden im Gedruckten Seiten herausgenommen, da wird gestrichen, überschrieben. Und dann scheint Schelling plötzlich nicht zu wissen, welcher Formulierung er den Vorzug geben soll; und es ist sicher kein Zufall, daß es einmal in den „Weltaltern" heißt, Charakter haben heiße, sich für Eins entscheiden und den Mut haben, etwas „hinter sich zu bringen".

Aus stürmischem Immerwiederneubeginnen, das zunächst wie ein Geschehen aus Überfülle scheint, ist Schelling darum allmählich ein ewig Zaudernder geworden, um sich bisweilen nur desto entschiedener in die Arbeit zu werfen. In all den Jahren sah er nur das eine Ziel: dieses Werk, das als sein Meisterwerk gedacht war, und als Höhepunkt des idealistischen Denkens überhaupt zu vollenden.

Und hier scheint auch die Stelle, wo der Tod Carolinens sehr bedeutsam wurde. Nicht daß er Schelling tödlich getroffen hätte. Aber Caroline fehlte ihm jetzt, ihr Schwung und ihr Antrieb. Es fehlte ihre beflügelnde Nähe; denn sie hätte es wohl vermocht, Schelling aus seinem Zaudern aufzurufen, und hätte ihn wohl dahin gebracht, sich von seinem Lieblingskind zu trennen und der Endlosigkeit der Entwürfe ein Ende zu setzen, um endlich das

Ganze herauszugeben: ein Faktum, das Schelling in dem schon zitierten Brief selbst betont hat, da er schrieb: „Schmerzlich muß ich in diesen Augenblicken ganz besonders meinen Verlust fühlen. Wie sicher konnte ich mich sonst *ihrem* reinen und zarten Urteil anvertrauen! Ja, auch das verschmähte ihre Liebe nicht, das Letzte daran zu vollbringen und mit der zierlichen Hand die Abschrift ins Reine zu bringen."

Ihr Tod war letzthin das Ende eines ganzen Lebenskreises. Denn sie war der Magnet jener Geselligkeit und jenes sprühenden Kreises gewesen, der Schelling einst umgeben hatte. Pauline Gotter vermochte Caroline in all dem nicht zu ersetzen. Sie nahm an Schellings Philosophieren keinen unmittelbaren Anteil und hatte nichts von Carolinens Genialität. So lebte Schelling faktisch seit dieser Zeit allein, lebte ohne Freunde und ohne die Anregung, der er so sehr bedurfte und die für sein Philosophieren immer so viel bedeutet hat. Dieses Philosophieren aus genialem Einfall heraus hat wesenhaft aus dem Symphilosophieren gelebt. Nun aber vereinsamte Schelling allmählich in München, das ihm nach den ersten Jahren keine Anregung zu geben vermochte[21]. Ritter starb schon 1810, und die Verbundenheit mit Baader lockerte sich allmählich, um eines Tages ganz zu zerbrechen. Schelling aber, vom dunklen Reich der Theosophie ergriffen, saß in all den Jahren über seinen „Weltaltern" und trieb, wie er selbst später gesagt hat, in eine „Hypochondrie", von der er sich niemals wieder ganz befreit hat. Schelling selbst hat sehr wohl gespürt, wie sein Leben allmählich den Schwung verlor und in eine gefährliche Einsamkeit geriet und in ein immerwährendes Zaudern. Es kennzeichnet sehr Schellings Situation, wenn er 1814 in dem von uns schon einmal zitierten Brief an Goethe schrieb: „Ich fühle einigermaßen die fast gänzliche Einsamkeit, welche dem, der so viele Umgebung und Anregung von Schülern und Mitstrebenden gewohnt war, doppelt empfindlich sein muß."

Schellings Krise war die typische Krise eines romantischen Menschen, der der Freunde und der Mitstreiter bedurfte und der Geselligkeit, um zu schöpferischem Tun zu kommen. Die Briefe der Jahre nach 1814 aber

[21] Vgl. den schon einmal zitierten Brief vom 13. 1. 1811 (Plitt, II, 440): „Ich lebe jetzt so einsam, daß ich außer einem täglichen Spaziergang nicht aus dem Hause komm... Vergessen Sie den halb eingesponnenen Freund nicht." Aber schon vor Carolinens Tod (am 7. 8. 1809) an Windischmann: „Wollte Gott, wir könnten Sie hier haben. Es fehlt mir trotz Baader doch sehr an Ansprache und beständiger Erregung ⟨sic!⟩. Baader ist viel in Geschäften anderer Art absorbiert und einen Teil des Jahres immer... abwesend, was so wie seine übrigen Verhältnisse doch keinen gleichförmigen Umgang mit ihm erlaubt" (Plitt, II, 166). An einen anderen am 5. 10. 1809: „... in München finde ich Wenige, mit denen sich so recht von Herzen weg reden läßt" (Plitt, II, 176). Und im August 1811: „Lassen Sie mich doch immer wissen, liebe Pauline, was in Ihrer Nähe im Reich des Geistes vorgeht. Es entzündet uns, wenn wir andere um und neben uns in Tätigkeit wissen, und hier herum ist fast nichts zu gewahren, als der behaglichste Mittags- und Abendschlaf der Wissenschaft und besonders der Poesie."
Am 12. 11. 1811 spricht Schelling von den „Anwandlungen einer sonst ganz unbekannten hypochondrischen Laune" (Plitt, II, 269), gegen die ihm Gott Kraft geben möchte. 1815, da Schubert Nürnberg verließ und nach Mecklenburg ging: „... Jetzt ziehen Sie in die Weite... es scheint, mein Weg soll immer einsamer werden, alle Freunde mir ferner" (Plitt, II, 358).

sprechen immer wieder von den „Weltaltern" und kennzeichnen Schellings Situation. So schrieb Schelling im Jahre 1816 an Cotta: „Sie fragen wegen der Weltalter. Nachdem ich Ihnen so oft deren Erscheinen angekündigt, wollte ich lieber nichts mehr davon erwähnen ... es ist mir mit dem Buch wie dem Weinliebhaber mit dem Wein; es ist mir durch das lange Liegen endlich so gut geworden, daß ich es gern immer noch besser hätte, indes muß dieser Zögerung einmal ein Ziel gesetzt werden, zumal ich mit nichts anderem hervortreten kann, ehe dies Fundament gelegt ist ⟨!!⟩. Und so denke ich, es soll gewiß noch im Laufe dieses Jahres erscheinen[22]." So schrieb Schelling am 25. 6., um aber am 30. 7. zu schreiben: „Die Weltalter sollen Ostern ⟨1817⟩ gewiß fertig werden." Aber sie wurden auch damals nicht fertig, und Schelling schrieb am 13. 11. 1817 an Friedrich Schlegel: „Ihren Anteil an meinen, seit geraumer Zeit seltenen und für das Große und Ganze nicht bedeutenden Arbeiten, erfreut mich und dienet mir zur Aufrichtung in der fast allgemeinen wissenschaftlichen Öde... Sie fragen mich nach den ‚Weltaltern'. Fast sollte ich, so oft und von so mancher Seite gefragt, nicht mehr antworten. Doch ist es jetzt mein ernstlicher Entschluß, dieselben endlich herauszugeben. So zurückgezogen ich zu leben versuche und so viele Muße mir auch meine hiesigen Stellen übrig lassen, kann ich der geist- und zeit-zersplitternden Einwirkung einer Hauptstadt doch nicht völlig entgehen, auch empfinde ich sehr den Mangel einer vielseitigeren geistigen Anregung. Doch ist dies alles nicht die Hauptsache, welche mich an der rascheren Vollendung hinderte, sondern der weit angelegte Plan, mit dem ich ganz zu Ende sein, den ich in allen Teilen durchdacht haben wollte, ehe ich mit dem Einzelnen hervorrückte und die dadurch nötig gewordenen Nebenuntersuchungen, sodann der Vorsatz, nicht bloß den Hauptweg zum vollbewußten Ziele zu wandeln, sondern auch alle Seitenwege zu versuchen... Nun meine ich, endlich mir selbst genug getan zu haben, und werde keine Zeit verlieren, wenigstens die erste und Hauptgrundlage zu geben. Denn die Arbeit an diesem Werk hat mich gleichsam von der Welt abgeschnitten und von jeder freundlichen und feindlichen Berührung mit anderen abgehalten. In demselben hoffe ich, mir die Grundlagen geschaffen zu haben, auf die es sich bauen läßt ...; die Geschichte der alten Religionen und ihr Zusammenhang ist ⟨dann⟩ ... ein notwendiges Corollarium, ich fühle wohl, daß, was ich in Ansehung der Kabiren ⟨in den „Gottheiten von Samothrake"⟩ versucht habe, noch einseitig ist, weil ich den, natürlich auch das Indische und Ägyptische begreifenden Zusammenhang in dieser Schrift nicht geben konnte und wollte. Gewiß sind diese verschiedenen religiösen Systeme nur Bruchstücke eines großen ... Gebäudes, ... wovon jedes Volk und jede Sekte Etwas, keine das Ganze hat[23]".

[22] Vgl. Briefe an Cotta.
[23] Vgl. *Deutsche Rundschau*, Jg. 44 (1918), Bd. 175, wo J. Körner diesen Brief erstmals veröffentlicht hat, der uns Schellings Situation in diesen Jahren zu erhellen scheint, wie keiner sonst. Schellings Gestimmtheit, seine Lebensform in dieser Zeit, die Gründe für das Nichtfertigwerden der „Weltalter", alles ist hier so gesagt, wie es wohl der wahren Situation entsprach. Dieser Brief enthebt uns im Grunde weiterer Fragen nach Schellings Verstummen.

Das zeigt noch einmal Schellings großes Programm um diese Zeit, aber auch die Schwierigkeiten, die seine Vollendung Schelling bereitet hat. Der Entwurf hatte eine Weite, dessen Erfüllung Schellings Kraft überstieg, und verlangte eine Kontinuität, die ihm gebrach.

Im Jahre 1819 heißt es noch einmal in einem Brief: „Wenn ich übrigens bisher gezögert und mich selbst nicht habe überwinden können, auch nur die letzte Hand anzulegen, so war es hauptsächlich, weil ich nur immer fühlte, das Ganze nicht so ganz und völlig nach meinen Sinn ausführen zu können." Und 1821 an Creuzer: „Es ist vielleicht noch ein Rest meiner so viele Jahre unter ungünstiger und wenig anregender Äußerlichkeit angewachsenen, noch nicht völlig, obwohl schon ziemlich besiegten Hypochondrie ⟨!!⟩, die mich ängstlicher als billig macht..." So hat sich der einst so unbekümmerte, selbstbewußte, ja streitlustige Schelling seltsam gewandelt. Und dies, daß er 1806 so relativ bereitwillig die Universitätslaufbahn verlassen hatte, ja daß er noch 1811 so seine Muße und Ungebundenheit in München geliebt hat, um mit wenig Freude daran zu denken, daß er wiederum – diesmal nach Tübingen – berufen werden sollte, um dort erneut als Lehrer zu wirken, hat sich bitter an ihm gerächt.

Die Zeit in München mit ihrem Mangel an Anregung und ihrer geistigen Einsamkeit ist für Schelling überaus ungünstig geworden. Sie nahm seinem Philosophieren den Schwung der Frühzeit, ohne daß er die durchhaltende Kraft des Hegelschen Philosophierens gewann.

Aus all dem heraus geschah aber etwas sehr Wichtiges: Schellings Ruf hat sich seit 1812 etwa in der Öffentlichkeit überaus geändert, und zwar zu seinen Ungunsten. Einst, als er in seiner Naturphilosophie die lebendige gottentsprungene Natur kündete, hatten ihn viele tief verehrt und in ihm den großen Schöpfer einer neuen Philosophie und den Wegbereiter des deutschen Idealismus gesehen. Nun aber geriet Schelling ins Zwielicht, das mit seiner Schrift von der Freiheit begann und sich sehr verstärkte durch seine Schrift gegen Jacobi. Das idealistische Denken schien in Schelling (denn Hegel spielte wohl noch keine sonderliche Rolle, seine „Phänomenologie" war zu schwierig, als daß sie sich einem weiteren Kreis erschlossen hätte) sich in seltsame Abgründe eines Pantheismus oder einer religiös-mystischen Philosophie verloren zu haben bzw. in die Verworrenheit romantischen Denkens. Und dieses Gefühl war noch bestärkt worden durch Schellings erste kleine Schrift, die sich der Mythologie gewidmet hatte („Die Gottheiten von Samothrake"). Zugleich begann das Gerede über das Nichterscheinen der schon so oft angekündigten „Weltalter", und alles nahm einen typischen Weg, als 1815 eine Hamburger Zeitung meldete, Schelling sei katholisch geworden. Man war darüber in vielen Kreisen betroffen, und viele rückten ihn nun in die Nähe des so unbeliebten Fr. Schlegel. Vielen Anti-Romantikern war es ein willkommener Anlaß, weiterhin sehr mißtrauisch gegen die romantische Richtung zu sein. Schelling ließ das Gerücht energisch dementieren[24], aber da das Gerede

[24] Schelling schrieb darüber an Cotta (*Briefe an Cotta*, S. 245): „Wie mir hiesige Freunde hinterbrachten und jetzt auch Briefe aus dem Norden erzählen, steht in einem der neueren

einmal begonnen hatte, ging es als Gerücht weiter: Schelling, bis dahin viel gefeiert, wenn auch bisweilen heftig angegriffen, wurde zu einer umstrittenen Gestalt; ein Ereignis des Jahres 1816 zeigt die entstandene Situation mit erhellender Klarheit[25].

Die Universität Jena, dieselbe, an der Schelling einst als junger Mensch so viel Ruhm erworben und der er selbst so sehr zum Ruhme gewesen war, bot Schelling erneut eine Professur für Philosophie an. Schelling war aufs tiefste davon berührt. All das, was in diesen Jahren als Ziel vor ihm stand, sprang stürmisch auf. Er schrieb u. a. an seinen Bruder (Februar 1816): „... daß ich wieder als Lehrer wirken kann in dieser bedeutenden und immer bedeutender werdenden Zeit ⟨!!⟩..., das sind Motive, die in meinem Inneren eine gewaltige Bewegung hervorbringen." Aber dem setzte Schelling etwas überaus Bezeichnendes hinzu: „Wieder bloß Lehrer der Philosophie zu sein, würde mich nicht in so hohem Grade reizen ⟨!⟩, aber der allmähliche und schickliche Übergang, den ich dort zur *Theologie* machen könnte und zu dem ich auf jeden Fall die Mittel mir ausbedingen würde, der Gedanke, dadurch unter göttlichem Segen für ganz Deutschland etwas Entscheidendes zu tun und ein wohltätiges Licht aufzustecken, wogegen die erste in meiner Jugend hervorgebrachte Bewegung nur ein unlauteres Feuer war: das sind Vorstellungen, die mich mit großer Gewalt treiben und fast zum Entschluß bringen" (Plitt, II, 366) – Der große romantische Traum einer Synthese von Glauben und Wissen, die Konzeption einer großen, christlichen Philosophie und die Bedeutung, die Schelling ihr um 1816 – der Zeit nach den Befreiungskriegen, wo so viele von einer Neugeburt deutschen Geistes geträumt haben – zugewiesen hat, stand wieder einmal ganz lebendig vor seinen Augen und hat sich selten so betont ausgesprochen wie in diesem Brief. Und so schrieb Schelling auch auf das Angebot nach Jena: „Ich nehme den Ruf als Prof. log. et metaph. an; aber ich wünsche..., daß mir zugleich eine professio *theol.* ordin. honor. erteilt werden"; und er begründete seine Bitte (die faktisch eine Bedingung war): „Denn nur so glaube ich, kann meine Rückkehr nach – und mein Lehramt in Jena diejenige entscheidende Wirkung auf Deutschland hervorbringen, die beabsichtigt ist... Ich hoffe, die Gelegenheit wird nicht versäumt wer-

Blätter der Hamburger Zeitung... eine Nachricht, daß ich katholisch geworden!! Ich lachte im Anfang über die Albernheit; aber wie ich jetzt höre, erregt sie im Norden Aufsehen." Schelling bat darum Cotta um ein offizielles Dementi. Und schrieb weiter: „Sie kennen über diesen Punkt meine Gesinnung... und wie ich wohl in der Welt zu nichts weniger geneigt bin, als zum Renegaten in irgendeinem Sinn." Und er bat zugleich: „Wär' es schicklich, dabei zu erwähnen, daß die nächstens erscheinenden Weltalter hierüber wie über noch vieles andre Licht verbreiten werden, so wär' es mir nicht unlieb." Schelling vermutete hinter der Nachricht über sein Katholischgewordensein eine bewußte Intrige. Vielleicht habe jemand ausgehorcht, daß er die Absicht habe „ins protestantische Deutschland je eher desto lieber zurückzutreten, und meint, damit ⟨mir⟩ den Weg zu verschließen" – was ohne Zweifel erreicht worden ist. Wenn Schelling in allen folgenden Jahren keinen Ruf bekam, so haben diese Dinge sicher eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, wie schon die Ereignisse in Jena 1816 zeigen.

[25] Vgl. Neue Schellingiana. Mitgeteilt von Otto Braun. Aktenstücke über Schellings Berufung nach Jena im Jahre 1816. – *Euphorion*, 24. Bd. (1923), 4. Heft, S. 868.

den und mit ihr (ohne stolze Einbildung sei es gesagt)) vielleicht das Einfach-Entscheidenste, was in diesem Augenblick für Jena geschehen kann. Die Vereinigung von Ansichten und Kenntnissen, die mich in den Stand setzt, gewissermaßen etwas besonderes zu leisten ist ... Folge der eigenen Führung meines Lebens selbst."
An den Minister Voigt aber schrieb er: „Wenn meinem inneren Lehrtrieb eine bloße philosophische Lehrstelle genügte, so würde ich nicht zaudern, jenen Anträgen unbedingt beizupflichten... Aber – in Verbindung mit Philosophie auch Theologie zu lehren, darin erkenne ich meinen eigentlichen innersten Beruf, ohne welchen auch dem glänzendsten äußeren zu folgen nur gewissenlos sein würde. Dieser ists, der mich auf die Universität zurückführt; dahin haben mich unablässige in der Stille eines geschäftsfreien Lebens während sechs Jahren fortgesetzte philosophische und historische Forschungen geleitet. So wenig ich gesonnen bin, je das Fundament aller höheren Untersuchungen, Philosophie, aufzugeben, so entschieden fühle ich, daß bloßes philosophisches Leben weder meinen Geist auszufüllen, noch den Trieb des Herzens, meinem Volk und Zeitalter wahrhaft/nützlich zu werden, vollkommen genügen kann." Von seinem System aber sagte er, es ginge ihm nicht darum, eine „bloße philosophische Dogmatik" vorzutragen, sondern es ginge um „ein durchgängig gelehrtes, auf eigentümlich historischen und sprachlichen Forschungen beruhendes System der Theologie, das ... durch die ihm ... zu Grunde liegende Philosophie einer entschiedenen Wirkung auf ganz Deutschland nicht verfehlen würde". Es gelte eine Theologie zu schaffen, die von neuem den Bund mit der Philosophie und den historischen Wissenschaften (Schelling denkt wohl vor allem an die Mythologie) vollzieht, eine Theologie also, die weder reine Philosophie noch reine Philologie ist (was Schelling besonders der Theologie seiner Zeit vorwarf). „Eine Theologie solcher Art ist nicht bloß überhaupt an der Zeit, sie ist dringend gefordert. Die Herzen der ... Völker sind wieder umgekehrt" zur Religion, aber sie verlangen eine Theologie, die sich den Fortschritten der Philosophie und der Wissenschaften nicht verschließt, sondern das Neue ihrer Ergebnisse in sich aufnimmt. Ja, es gelte, eine neue protestantische Theologie zu schaffen von imponierender Größe, denn die protestantische Kirche sei bedroht durch die „immer allgemeiner werdende Hinneigung zum Katholizismus... Eine auf ihre alte Strenge zurückgeführte protestantische Theologie, gleich entfernt von dem Abgestorbensein des Alten und der Frivolität des Neuen, ist möglich, und die Mittel dazu sind vorhanden. Die Theologie, die weder mit den philosophischen noch historischen Forschungen unserer Zeit gleichen Schritt gehalten, mußte für die Mehrzahl der besten Köpfe allmählich alles Interesse verlieren." Man sieht: hier spricht Schelling ganz und gar das aus, wozu er sich in den vergangenen Jahren entwickelt hat. Jetzt formuliert er es geradezu als die Neugeburt der Theologie, die von neuem wieder spekulative Theologie werden, zugleich aber die Ergebnisse geistesgeschichtlicher Forschung in das große, umfassende System einbeziehen soll, um so dem drohenden Ghetto entrissen zu werden. Und Schelling ist überzeugt:

„Unter allen Universitäten Deutschlands ist Jena diejenige, von welcher diese verbesserte Theologie am wirksamsten ausgehen kann." Wie einst so werde dann von neuem ihr Name bedeutsam werden in Deutschland. Schelling scheint durch die Aussichten auf Jena plötzlich wie hochgerissen. Nach all den Klagen der vergangenen zwei Jahre ist es wie ein heller, neuer Aufbruch. Und so schrieb Schelling auch in diesem seinen Brief: „Verzeihen Eure Excellenz, daß ich so weit mich hinreißen lasse, allgemeine Gedanken hier entwickeln zu wollen!" So bittet er noch einmal um eine auch theologische Professur. „In diesem Falle vereinigt sich alles, mich mit Hoffnung zu erfüllen, daß, unter dem Segen Gottes, dessen Hand ich schon in den zum Teil so wunderbar innerlich und äußerlich zusammentreffenden Umständen zu erkennen meine, meine dortige Wirkung der schönsten und besten Zeiten der Universität nicht unwürdig sein würde."
Aber Jena lehnte erschrocken ab. Die theologische Fakultät hatte von vornherein gegen Schellings Wiederberufung in die philosophische Fakultät Bedenken geltend gemacht. Ihn aber nun gar noch in die theologische Fakultät zu lassen schien außer aller Diskussion. Eichstädt selbst, der mit Schelling wegen seines Rufes verhandelt hatte und der Schelling wohl nicht ungewogen war, schrieb an Minister Voigt, daß man Schellings Wunsch auf keinen Fall willfahren könne. Die theologische Fakultät wäre mit ihren Bedenken gegen Schelling durchaus im Recht. Denn „Schellings Ideen über Gott erschüttern die Grundveste der theologischen Dogmatik und Moral. S. leugnet bekanntlich die Objektivität der Gottheit; er lehrt einen idealisierten Spinozismus. Sein Gott ist ein bloß ideales Wesen; der Indifferenzpunkt des Endlichen und Unendlichen, des Geistes und der Natur, des Denkens und des Seins. Der christliche Theologe dagegen muß ein Realist sein; nur in der objektiven Gottheit findet er den Urgrund von allem. Er statuiert einen Gott, der nicht Teil der Welt, sondern Schöpfer und Erhalter der Welt ist" – Formulierungen von Eichstädt und Einwände, die nicht gerade sehr geistvoll sind. Aber dann fährt Eichstädt fort mit einem sehr typischen und bezeichnenden Einwand: „Ja, in seiner Schrift gegen Jacobi spricht S. von einem *werdenden* Gott, der sich aus dem bewußtlosen Zustande in den bewußtseienden, aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit emporarbeite, freilich nur in der Idee. Aber auch in der Idee ist Gott, wie unsere Theologen ihn darstellen, ein ewiges, absolut vollkommenes Wesen, das höchste Real-Absolute." Eichstädt wies ausdrücklich auf zwei kurz zuvor erschienene Artikel hin (vgl. S. 222 dieser Arbeit). Dazu kämen aber noch Schellings Meinungen über die Exegese. Die Bibel sei ihm nur „Bild und Symbol des Idealen", sie dürfe nicht nach ihrem genauen Wortlaut genommen werden. Und Eichstädt verschärfte dann noch sein Urteil: „So dachte wenigstens sonst S. Aber gefährlicher noch für die eigentliche Exegese scheint der neue Abweg, den er unlängst betreten hat. Er hat das hier beiliegende Werk über die samothrakischen Gottheiten als die Basis eines Ursystems der Menschheit herausgegeben und, um seine philosophischen Ideen in jenen alten Mythen zu finden, sich eine solche historische und sprachliche Interpretation erlaubt, welche kein Philologe bilden kann." Es

schien ihm von äußerster Gefährlichkeit, wenn solche Methoden in die Theologie eindrängen, sie möchten „wohl nichts Anderes als eine Verwirrung der Köpfe" herbeiführen. So sprach sich Eichstädt gegen die Berufung aus, und Voigt stimmte ihm zu, weil ihm klar schien, daß „Schelling mit unseren Glaubenslehren ganz im Widerspruche stehe". Die Meinungen unter den Ministern waren sehr geteilt, und so gab man das Ganze dem „mit dem Fichte und Schellingschen vormaligen Händeln vorzüglich betrauten Minister von Goethe". Der Großherzog befürchtete eine Wiederholung des einstigen Fichteskandals, und auch Goethe sprach sich in ähnlichem Sinne aus; auch Goethe lehnte Schellings Berufung ab – ein Geschehen, daß die geistige Situation um 1817 und Goethes Stellung darin blitzartig erhellt. Denn Goethes Ablehnung kam nicht aus Zufall, sondern sie entsprang seiner ganzen Stellung, die er inzwischen *gegen* die Romantik und ihr „Katholisieren", tieferhin: gegen die Thronerhebung der dunklen Mächte des Daseins (der „Nachtseite") eingenommen hatte. Sie war ein Ausdruck seines seit 1780 so tiefen Bekenntnisses zu den hellen Mächten des Tages, darin er sich wissend und willentlich seiner einstigen Vergangenheit und dem „Faustischen" versagte und einer Wiedergeburt des Christlichen zugleich[26].

[26] Goethes Äußerungen in all den Jahren seit 1812 sind eindeutig und klar. Wenn es seit SCHUBERTS Buch „*Über die Nachtseiten der Natur*" fast wie eine Mode geworden war, von der Tag- und Nachtseite des Daseins zu sprechen, so hat Goethe sich immer wieder klar zur „Tagseite" bekannt, ja, das „Olympische" ist offenbar aus der gegenromantischen Front bei ihm sehr verstärkt worden. So äußerte sich Goethe schon 1812 eindeutig Windischmann gegenüber, der bei einer Rezension der Goetheschen Farbenlehre bedauert hatte, daß Goethe sich so sehr vom Magischen fernhalte: „Sie bemerken mit Recht, daß ich das Magische, das ... Unergründliche, Unaussprechliche der Naturwirkung zwar nicht mit Ungunst, aber doch von der negativen Seite betrachtet, und so ist es auch. Denn indem ich meine Farbenwelt aus Licht und Finsternis zusammensetzte und dadurch schon in Gefahr geriet, den meisten ... düster ... zu erscheinen, so hielt ich mich desto mehr auf die Lichtseite, als mir ohnehin alles, was ich der Nachtseite zuschrieb, von den herrschenden Theoretikern abgeleugnet und mißdeutet werden mußte ... Sodann ist im Wissenschaftlichen wie in allem Irdischen die Nacht mächtiger als der Tag: denn wieviel Dunst und Wolken, wie mancher Nebel und Höhrauch ... verkümmern ... uns den Lichtanteil ... Diese Betrachtung bestimmte mich, sowohl in gedachtem Werke, wie überhaupt in poetischen, wissenschaftlichen, künstlerischen Äußerungen das Klare vor dem Trüben, das Verständige vor dem Ahndungsvollen vorwalten zu lassen" (Brief v. 28. 12. 1812). Aber Goethe hat zugleich versichert, daß er sich dem Magischen durchaus offenhalte. Am 1. 10. 1817 schrieb Goethe an Creuzer zu einer von dessen mythologischen Arbeiten: „Sie haben mich genötigt in eine Religion hineinzuschauen, vor der ich mich sonst ängstlich zu hüten pflege" (Creuzer hatte versucht in „Über Homer und Hesiod" auf die dunklen Urgründe der Homerischen Welt hinzuweisen). Am 23. 7. 1820 aber schrieb Goethe an Nees v. Esenbeck, der ihm eine Schrift über Magnetismus zugesandt hatte: „Da haben Sie mich denn das letzte Mal in ziemliche Versuchung geführt; denn nur an Ihrer treuen Hand konnte ich ein paar Schritte gegen die Nachtseite wagen. Mit meinem besten Willen aber mußt ich bald wieder umkehren: denn ich bin nun einmal nicht dazu berufen ... Wenn ich bedenke, daß in meinen lebhaftesten Jahren, Gaßner und Meßmer großes Aufsehen machten ..., daß ich ein Freund von Lavatern war ..., so kommt es mir manchmal gar seltsam vor, daß ich nicht angezogen ward, sondern mich gerade verhielt wie einer, der neben einem Flusse hergeht, ohne daß ihn die Lust zu baden ankäme ⟨!⟩. Da wir aber nun bei hellem Sonnenschein an der Tagseite so manches Interesse zu teilen wissen, so wollen wir daselbst beharrlich wandeln ..." So hat sich Goethe bewußt der „Nachtseite" nicht eigentlich geöffnet, ohne damit ihre Bedeutsamkeit leugnen zu wollen, wie er auch Schelling nicht sein theosophisches Denken übelnahm, aber für einen öffentlichen Lehrstuhl, für ein öffentliches Wirken schien es ihm untragbar. – Schelling hat wohl kaum erfahren, wie bedeutsam Goethes Stimme bei seiner Nichtberufung war. Denn sein Verhältnis zu Goethe (wie auch das Goethes zu ihm) ist später wieder durchaus herzlich gewesen. Wie sehr Goethes Wendung gegen Schelling 1816 aber durch die „Gottheiten von Samothrake" veranlaßt war, ergibt sich sehr klar daraus, daß er 1812 sich noch ganz auf Schellings Seite *gegen* Jacobi gestellt hatte. (Vgl. Anmerk. S. 186 dieser Arbeit, zu Goethes Brief vgl. Weimarer Ausgabe, IV, 26, S. 275ff.) Auch Hegel, noch immer in Nürnberg, reflektierte auf Jena. Er schrieb an Fromann: „Mit Jena scheint es, hat die Regierung in Weimar wieder weitaussehende Pläne ... Von anderer Seite vernehme ich, daß Schelling dahin berufen worden, der es aber ablehnte; dies beweist, daß man etwas thun wollte, denn auf den gewöhnlichen Gehalt ⟨einer⟩ ... philosophischen Professur konnte man ihn wohl nicht vocieren; er hat es aber zu gut in München, einen ansehnlichen Gehalt und fast nichts dafür zu thun. Hat man nach seiner Ablehnung garnicht an mich gedacht?" (*Briefe Hegels an Fromann*, veröffentlicht in Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 9 (1935/36), S. 295f.)

Es war – von der innersten Ebene des geistigen Geschehens her gesehen – ein dramatisches Geschehen, das sich da vollzog.

Wenn Goethe es gerade gewesen war, der aus seinen naturphilosophischen Arbeiten heraus den jungen, aufsteigenden Schelling nach Jena gerufen hatte, damit er einer lebendigen Natursicht Bahn brechen helfe, wenn er, der sich sonst so sehr von allem Philosophischen zu distanzieren versuchte, dennoch als einzigen von allen den jungen Schelling „seinen Philosophen" genannt, und wenn er noch 1814 mit Sehnsucht dessen „Weltalter" erwartet hatte – ohne aber wohl um Schellings inzwischen eingetretene Wende zu wissen –, so entschied er nun *gegen* Schelling und dessen Wunsch, zum *zweitenmal* in Jena wirken zu können. Goethe hatte durch die Lektüre der „Gottheiten von Samothrake" (die Schelling selbst ihm zugeschickt hatte!) offenbar begriffen, daß die Gerüchte von einer Wandlung Schellings zu Recht bestanden, und er sah offenbar mit tiefem Erschrecken, daß auch Schelling sich dem mystisch-religiösen Denken der Spätromantik zugewandt hatte. Aber er war nicht gewillt, *diesem* Denken in Jena zu einer Blüte zu verhelfen. Jena, der Ort einer neuen Naturphilosophie aus idealistischem Geist, sollte nicht das Jena einer mystisch-christlichen Weltsicht werden. Aus seiner entschiedenen Ablehnung des Weges, den das romantische Denken seit 1800 genommen hatte, konnte Goethe Schellings Wiederbeginn in Jena nur ablehnen. So stellte sich hier noch einmal idealistische, klassische Weltsicht klar gegen die romantische, christliche.

Goethes Ablehnung der Schellingschen Berufung war sehr vorsichtig formuliert. Auch er dachte sofort an den einstigen Fall Fichte und möchte solche Unannehmlichkeiten von vornherein vermieden wissen; darum sei auch er für Nichtberufung. Seinem Brief fehlt irgendwie die Wärme des persönlichen Beteiligtseins: Es ist wahr, daß „ich ... den vorzüglichen Mann von seiner ersten Ankunft an ⟨in Jena⟩ genau kenne, und ihm gar manches, was ich mir zueignen konnte, verdanke. Seine Persönlichkeit, Wesen, Eigentümlichkeit, Gesinnungen durchaus zu kennen, will ich mir nicht anmaßen, um so weniger, als ich bis auf die letzten Tage mit ihm in den besten Verhältnissen gestanden habe und stehe." Es scheint ihm gefähr-

lich, Schelling jetzt nach Jena zu rufen, wo er ohne Zweifel der beherrschende Kopf würde; man wisse nicht, wie sich das auswirken könne, und es scheine ihm besser, daß Schelling wie einst Spinoza in der Stille bleibe. Dann aber äußerte Goethe sehr bezeichnende Bedenken: „Also nur einige Fragen: weiß man, ob er katholisch ist. Wäre er es, und erklärte er es, nach eingegangener Bestätigung seiner Annahme, könnte man zurücktreten und könnte man einem katholisierenden Philosophen über Religion zu dogmatisieren erlauben? Hätte er seine Stelle angetreten, selbst jetzt noch Protestant, und er ging zur katholischen Konfession... über, was könnte man dann tun? Und wenn er, wie alsdann vorauszusehen wäre, Proselyten machte, würde man ihn... in einer Nacht vertreiben können?" Ja, Goethe sagte sogar – und das Jahr 1817 stand vor der Tür, das dreihundertjährige Gedächtnis der Reformation: „Sie ⟨Minister Voigt⟩ werden mir gewiß persönlich verzeihen, wenn es mir komisch vorkommt, wenn wir zur dritten Säkularfeier unseres protestantisch wahrhaften großen Gewinnes, das alte überwundene Zeug nun wieder unter einer erneuten mystisch-pantheistischen-abstrus-philosophischen, obgleich in der Stille keineswegs zu verachtenden Form wieder eingeführt sehen sollten."
Das entschied. Schellings Berufung wurde abgelehnt, ohne daß es Schelling freilich allzu gewichtig nahm.
Aber es hat doch etwas ungemein Tragisches, wenn man diesen ganzen Vorfall erwägt. Der eine lehnte Schelling wegen seines angeblichen Pantheismus ab, der andere befürchtete im Gegenteil, Schelling sei vielleicht schon katholisch. Und Schelling selbst träumt dabei vom Neuaufbau einer *protestantischen* spekulativen Theologie, um den Protestantismus gegen den Katholizismus zu retten. Dann ausgerechnet noch Goethe als Verteidiger des Protestantismus zu sehen und dieses Unfaßbare zugleich, daß er, der über seinen zweiten Teil des Faust sann, geradezu wegwerfend von dem „alten, überwundenen Zeug eines mystisch-abstrusen Pantheismus" sprach, hat etwas sehr Überraschendes. Das Tragische an alldem war, daß Schelling dadurch keinen Ruf an eine Universität erhielt und daß er nicht seiner so gefährlichen Grübelei entrissen wurde. Wenn man ihm vorwarf (und man warf es ihm mit Recht vor), daß es bei ihm seit 1809 Ansätze von Abstrusem gäbe (Samothrake!), so hätte ihn vielleicht der Rückruf zu einer öffentlichen Lehrtätigkeit aus dem gefährlichen Zwielicht der Theosophie herausrufen und ihn wieder in den Raum einer exakten Wissenschaft stellen können. Vielleicht wären dann – gezwungen durch den Vortrag – die „Weltalter" Wirklichkeit geworden und alles darin von Schelling Gewollte. Und niemand vermag zu sagen, wie das um 1817 und in den folgenden Jahren sich in der Öffentlichkeit entfaltet hätte. Vielleicht hätte man dann anders über das Verhältnis von Christentum und Idealismus gedacht, während so der Idealismus wesentlich als pantheistisch galt und Schelling als sein eigentlicher Inaugurator und neben Hegel wichtigster Vertreter. Daß das alles nicht geschah, war zunächst eine Schuld derer, die damals nicht den Mut zu Schelling gehabt haben, und Goethe scheint davon nicht ganz freizusprechen zu sein. Freilich, man darf hier nicht überschwenglich

sein. Geschichte entscheidet sich nicht auf einem „Vielleicht". Es ist durchaus möglich, es hat sogar eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit, daß Schelling auch bei einem Berufenwerden der große Wurf einer Vollendung der „Weltalter" nicht gelungen wäre.
Die Frage einer Berufung Schellings entschied sich noch ein zweites Mal negativ, nämlich schon im Jahre 1817. Diesmal ging es um Tübingen.
Wieder war eine Professur frei, und Schellings Verwandten drängten, er solle sich darum bemühen. Schelling war durchaus ergriffen davon, und bezeichnende Briefe gingen hin und her. Es ging um umgreifende Umgestaltungen der Universität. U. a. war die Stelle eines Kanzlers der Universität neu zu besetzen und zugleich eine philosophische Professur frei.
Schelling, in München in glänzender Stellung, glaubte, wenn er schon nach Tübingen ginge, auf den Rang des Kanzlers hoffen zu dürfen und schrieb an seine Mutter, er von sich aus werde nichts tun. Und schrieb dann: „Je mehr Ursache ich habe, mit meiner gegenwärtigen Lage zufrieden zu sein, je angenehmer die Vorteile sind, die sie mir gewährt, desto weniger bin ich geneigt, irgendeine Veränderung zu suchen und nach einer anderen Lage zu verlangen, deren Vorteile und Nachteile, Annehmlichkeiten und Unannehmlichkeiten gleich ungewiß sind..." Und an den Bruder: „Kommt es, gut; kommt's nicht, auch gut!" Aber dann schrieb er: „Aus persönlichen Gründen kann es ohnehin mein Wunsch nicht sein, nur aus wissenschaftlichen. Ich habe durch langes Zaudern, fortgesetzte Contemplation eine Reife der Ausbildung und zugleich einen Standpunkt meiner Gedanken erlangt, bei dem ich eine akademische Wirkung nicht sowohl als vorteilhaft für mich, wie für diese verworrene Zeit und Welt halten kann ⟨!!⟩" (Plitt, II, 388). Er verzichtete aber dieses Mal von vornherein auf eine theologische Professur. Er war sich klar darüber, daß daran in Tübingen für ihn nicht zu denken war. Und er erklärte seinem Bruder, er habe keinerlei Ambitionen in bezug auf die theologische Fakultät. „Denn obwohl es möglich ist, daß ich von da einmal einen Übergang auch zur eigentlichen Theologie mache, so will ich doch dieses nur als Philosoph tun und die Freiheit, die ich als solcher genieße, nicht gegen beschränkendere Würde vertauschen." – Es scheint, daß man in Tübingen ganz allgemein von Schelling sprach, daß es richtig sei, ihn zu berufen und in sein „Vaterland" zu rufen als Zierde der Universität. Schelling selbst hat dabei sicher an seinen Ruhm allerorten gedacht, wenn er ablehnte, etwas wegen seiner Berufung zu unternehmen. So schrieb er: „Allein diesen Beruf wünsche ich, so viel möglich, rein und lauter durch göttliche Schickung zu erhalten." Aber er bekannte selbst: „Meine Hoffnung ist gering; ich fürchte, der gegenwirkenden Ursachen sind zu viel... Neigung fühle ich wohl, zweifle aber, ob man in Würtemberg an mich" denkt. Man hat nicht an ihn gedacht, bzw. es erging kein Ruf an ihn. Aber Schelling sah schon ein neues Ziel: Berlin. Er glaubte, man werde von da aus an ihn herantreten und schrieb an seine Mutter: „Ich habe zwar bis jetzt jeden Antrag, nach Berlin zu gehen, mir fern gehalten; allein es wird am Ende doch noch kommen, und wenn ich sonst keine meinen Wünschen entsprechendere Wirksamkeit in der

Nähe erhalte, werde ich mich, wenn auch noch so ungern, entschließen, in den fernen Norden zu gehen" (PLITT, II, 392).
Man sieht, wie lebendig in dieser Zeit in Schelling immer wieder der Wunsch war, wieder dozieren zu können. Es beflügelte ihn der Gedanke, endlich seine neue, so umfassend gemeinte Philosophie vortragen zu können. Aber auch der Ruf nach Berlin blieb aus. Und es ist sehr erhellend zu sehen, wer berufen wurde: Hegel. Er ist um diese Zeit endgültig zu dem großen Wortführer und Träger des deutschen Idealismus geworden, zu seiner eigentlichen Gestalt, neben der der mit den „Weltaltern" ringende, von der Theosophie erfüllte Schelling allmählich zurücktrat, und obwohl in ihm einer der großen Heraufführer idealistischen Denkens für die akademische Tätigkeit frei war, richtete keine Universität einen ernsthaften Ruf an ihn. Wie weit Schelling diese seine Situation wirklich empfunden hat, ist nicht auszumachen. Es kann aber wohl als sicher gelten, daß nun allmählich seine Gegnerschaft gegen Hegel erwachte, dessen „Encyklopädie" ja 1817 erschienen war und die Grundkonzeption des neuen idealistischen Systems klar sehen ließ. Schellings ablehnende Stellung gegen Hegel wird für uns im Jahre 1818 erstmals faßbar, wenn er sich Cousin (bei seinem ersten Besuch in Deutschland) gegenüber negativ über Hegel äußerte, um sich auf die Dauer immer mehr von dieser Philosophie zu distanzieren und davon zu sprechen, daß die idealistische Philosophie als solche eines Umbaus bedürfe...
Es wäre aber sicher falsch, sich Schelling in diesen Jahren verdüstert und grollend vorzustellen. Noch stand sein großes Programm ganz vor ihm, und noch hatte er die Idee seiner Verwirklichung nicht aufgegeben, wie sich bald zeigen wird. Es gilt darüber hinaus sich aber klarzumachen, daß sich sein Leben in München nicht in gesellschaftlicher Abseitigkeit vollzog, sondern im Rahmen einer überaus angesehenen Stellung, die ihm viel Zeit zur Arbeit ließ, ja, sich in einem Rahmen von Ruhm und Ansehen und gesellschaftlichem Rang vollzog, der den Hegels nicht wenig überstieg. Schelling war seit 1807 Direktor der Akademie der bildenden Künste, war Mitglied der Akademie der Wissenschaften und ohne Zweifel bei Hofe sehr angesehen. Es gab darum Zeiten, wo Schelling überaus zufrieden – vielleicht zu sehr zufrieden – mit seiner Münchener Stellung war, um dessentwillen er die Nichtberufungen nicht sonderlich wichtig nahm. Aber dann freilich überfiel ihn oft das Gefühl der Einsamkeit, der mangelnden Anregung, der fehlenden Freunde und der Hörerschaft, der er das Große künden könne, was ihm vor Augen stand. Es ist im ganzen sehr kennzeichnend, wenn Schelling 1819 mit Freuden die Nachricht aufnimmt, die Universität Landshut solle nach München verlegt werden. Er schrieb, das werde ihm erwünscht sein: „... weil diese Versetzung mir Gelegenheit zu nützlicherem Wirken auch als Lehrer wieder geben würde, ohne mich zu Aufhebung meiner übrigen, in so manchem andren Betracht vorteilhaften und angenehmen Verhältnisse zu nötigen" (PLITT, II, 432).
In all dem ging die Arbeit an den „Weltaltern" weiter. So schrieb Schelling 1818, seine Arbeit schreite vorwärts, da Gott sie „sichtbar" fördere

(PLITT, II, 418). Im Januar 1819 aber hieß es – und das ist noch einmal wie ein Überblick über sein ganzes Schaffen an den „Weltaltern": „Wenn ich übrigens bisher gezögert und mich selbst nicht überwinden können, auch nur die letzte Hand anzulegen, so war es hauptsächlich, weil ich noch immer fühlte, das Ganze nicht so ganz und völlig nach meinem Sinn ausführen zu können, als ich wollte. Wenn ich von dieser eigensinnigen Forderung abging, konnte ich das Werk längst in die Welt schicken. Aber es war doch billig, einmal auch bloß auf die eigene Genugtuung zu sehen, und was kann man am Ende für ein höheres Glück begehren, als nur sich *ganz* auszusprechen?" (PLITT, II, 429). Und dann sehr typisch: „Niemand geht so rein durch seine Zeit, daß sich ihm nicht Vieles anhängt, was seinem eigentlichen Wesen gar nicht angehört. Diese Schlacken wegzuläutern, sich von allem Fremden, Hemmenden loszumachen und so in völlige Freiheit zu setzen, ist eigentlich das Schwere, und indes das Positive meines Werks mit Leichtigkeit und gleichsam im seligen Genusse schnell und fertig sich bildete, hat jenes negative Geschäft mich Jahre gekostet und nicht wenig Mühe. Denn immer blieb noch etwas Störendes zurück, das meinem Ideal eines durchaus unbefangenen, in Stoff und Form lauteren, und daß ich so sage, allgemein menschlichen Werks entgegen war, und es kostete Arbeit, dies zu entdecken." – Schelling glaubt aber zugleich sagen zu können: „Nun aber ist auch dies überwunden; ich stehe auf dem Punkt, wo ich stehen wollte und es gehören nur noch wenige ... Stunden dazu, um das Ganze völlig zu meiner Genugtuung zu beenden... Ich stehe jetzt auf dem Punkt, nach dem ich immer gestrebt; der Himmel gebe mir die Kraft, auf ihm mich zu behaupten und alles auszuführen, was von ihm aus möglich ist." Ja, er glaubte, daß ihm das Buch neue Freunde schaffen werde (PLITT, II, 429/430).
Aber die „Weltalter" erschienen nicht, wenn auch Schelling im August 1819 erneut an Atterbom (an den auch der eben zitierte Brief war) schrieb: „Die Weltalter schicke ich Ihnen, sowie sie die Presse völlig verlassen haben" (PLITT, II, 434). Schelling erkrankte. Alles blieb liegen. Er entschloß sich um seiner Gesundheit willen, München zu verlassen und nach Franken zu ziehen, wo er in Erlangen Wohnung nahm[27]. Er kam nicht um der Universität willen; aber er wollte doch in ihrer Nähe sein und erbat sich von der Regierung die Erlaubnis, evtl. dort Vorlesungen halten zu dürfen. Die Zeit dort (bis 1827) war in keiner Weise eine schöpferische Zeit. Jetzt erst erwies sich, wie schwer Schellings Krise war. Gewiß, er entfaltete wieder den ganzen Zauber seiner Persönlichkeit; aber was bislang aus seinen dortigen Vorlesungen überliefert ist, vermag wenig zu überzeugen. Schellings Philosophieren hat den großen Elan von einst verloren. Er bricht zwar

[27] An Cotta gab Schelling eine offizielle Notiz für die Presse: „Herr Direktor von Schelling wird von diesem Winter an, mit königlicher, auf unbestimmte Zeit laufender Bewilligung, seinen Aufenthalt in dem milden Franken und zwar in Erlangen nehmen. Sein freiwilliges Anerbieten, durch Vorlesungen zum Besten der Universität... beizutragen, ist angenommen, ohne ihm deshalb bestimmte Verbindlichkeiten aufzuerlegen... Man glaubt, Schelling werde schon im bevorstehenden Winter Vorlesungen in Erlangen halten" (*Briefe an Cotta*, II, S. 398).

bisweilen wieder auf und bezaubert die Menschen, aber er hält nicht durch und vermag nicht zu tragen. Die „Weltalter" kamen nicht vorwärts, aber Schelling hat ihre Herausgabe damals noch nicht aufgegeben. Die Vorlesungen waren ganz nach der Idee der „Weltalter" gearbeitet, und noch in München kündete er seine ersten Vorlesungen zum W.S. 1827 als „System der Weltalter" an. Wir versagen uns, die geringen bisher bekannten Teile der Erlanger Vorlesungen zu erörtern.

Neben den „Weltaltern" wandte sich Schelling aber nun der Mythologie zu, und sie hat Schelling dann Jahre beschäftigt, so daß die „Weltalter" dahinter zurücktraten, um aber nicht aufgegeben zu werden. Die Erlanger Vorlesungen kreisten wesentlich um das Phänomen der Mythologie und wurden der Vorläufer der Münchener Mythologie-Vorlesungen. Schelling beschloß 1821, einen Teil seiner Gedanken über die Mythologie zu veröffentlichen, was aber nicht einfach um ihrer selbst, sondern um des ganzen Systems willen geschehen sollte. So schrieb Schelling 1821, er wolle seine Vorlesungen zur Mythologie drucken lassen, „als Vorläufer der zwar vollendeten ⟨?⟩, aber ... noch nicht hinlänglich gereiften Weltalter" (PLITT, III, 5). Im September 1821 verhandelte er mit Cotta wegen der Veröffentlichung seiner „Vorlesungen über die Bedeutung und den Ursprung der Mythologie", um auch hier hinzuzufügen, daß sie teils „als unmittelbarer Vorläufer der nun endlich gewiß erscheinen sollenden Weltalter" zu gelten hätten. Der Druck geschah erst 1826, aber auch dieses Mal wurde das gedruckte Werk vor der Veröffentlichung zurückgezogen[28]. Die Krise dieses einst so schöpferischen und kühnen Geistes wurde so überall offenbar[29].

[28] J. E. Erdmann hat (in seiner Geschichte der Philosophie) berichtet, daß er eines der Exemplare besessen hat. Ich vermochte keines aufzufinden.

[29] Im April 1826 an V. Cousin: „Ich hoffe binnen Kurzem den ersten Band meiner Vorlesungen über Mythologie zu schicken, der zweite und der dritte werden unmittelbar ⟨!⟩ folgen" (PLITT, III, 16). Über das Ganze schrieb Schelling am 12. 3. 1824 an Cotta; seine mythologischen Vorlesungen hätten nur eine Einleitung zu den „Weltaltern" sein sollen, aber das Ganze sei zu einem eigenen Teil angewachsen – von 12 bis 14 geplanten Vorlesungen auf 36. „Ich hatte diese Schrift angefangen, in der Absicht, einen bloßen Vorläufer aus ihr zu machen und manches hier noch nicht auszusprechen, was ich den Weltaltern als rein philosophischem Werk vorbehalten wollte. Nachdem ich mich vergebens bemüht, dies zu leisten, sah ich endlich die Unmöglichkeit ein; ich mußte tiefer in die Sache ⟨der Mythologie⟩ eingehen. Dadurch war nun aber auch die ganze Anlage des ersten Entwurfs von vornherein zu enge geworden, und ich mußte mich entschließen, so schwer mir das Opfer fiel, den ersten Druck zu kassieren, das Ganze von vorn zu schreiben und ⟨neu⟩ drucken zu lassen... Ich sehe nun erst, nachdem ich das Ganze geschrieben, wie sehr ich Ursache habe, mit dem veränderten Plane zufrieden zu sein. Weit entfernt, dem rein philosophischen Werk etwas entzogen zu haben, fühle ich mich im Gegenteil durch das gegenwärtige von einer großen Last von Ideen und Kombinationen ⟨!⟩ befreit, die sich in so vielen Jahren bei mir angehäuft hatten, und welche alle in *einem* Werk zu verarbeiten über meine Kräfte ging. Nun werde ich mit bedeutend erleichtertem und freierem Geist an dieses gehen. Inzwischen wird ... das mythologische... Werk von dem Publikum mit... Interesse aufgenommen werden. Es gibt, was die Resultate betrifft, den lang gewünschten *vollsten*... Aufschluß über den Sinn meines Systems, auf eine Weise, daß, wenn ich heute die Feder niederlegte, niemand mehr darüber zweifelhaft sein könnte, und dennoch erregt es ebendarum die Begierde, die ganze Entwicklung von Anfang an kennenzulernen. Dabei ist der Vorteil, daß alles nur indirekt und tamquam aliud agendo gesagt und durchaus zugleich *geschichtlich* belegt ist, wodurch

Aber sie hat nicht gehindert, daß in Schelling immer wieder der große Wille aufgebrochen ist, das unerhört weit gespannte System aller Weltalter geben zu wollen, darin alles Geschehen des Seins von Anfang an, anhebend in den innersten Urgründen Gottes über alle Stufen der Mythologien aller Völker bis hin in den christlichen Bereich, dargestellt werden sollte, dieser große religiöse Prozeß, der in Gott beginnen und in ihm enden sollte. Die Erlanger Zeit hat davon wenig sehen lassen[30], aber sie brachte ein sehr Bedeutsames: Schelling bekannte sich in Erlangen zum erstenmal eindeutig und öffentlich zu seinem neuen Ziel: zum Aufbau seines großen philosophisch-theologischen christlich bestimmten Gesamtsystems, und Schubert[31], der seit 1819 in Erlangen war, hat uns berichtet, welch tiefen Eindruck es auf die Hörer gemacht hat, dem einstigen Führer des Idealismus und der immer noch als pantheistisch angesehenen Naturphilosophie als enthusiastischen Bekenner des Christlichen zu begegnen[32]. Hier erfuhr die Öffentlichkeit zum ersten-

diese Ideen vorläufig einen leichteren Eingang als durch einen direkten und dogmatischen Vortrag finden. Das Buch verbreitet sich zugleich so weit über alles Angrenzende (Religion, Offenbarung, Christentum usw.), daß ich, bei der Mühe, die ich mir mit dem Stil und für eine allgemein ansprechende Darstellung" geben werde, hoffen darf, daß es recht aufgenommen wird (*Briefe an Cotta*, II, S. 400).

[30] Schellings philosophische Vorlesungen (gelesen als „Initia philosophiae") sind uns nicht unmittelbar erhalten. Nachschriften des Kollegs sind im Kriege leider in München untergegangen. Wie ich aber erfahren habe, besitzt Prof. Kaufmann in Amerika eine weitere Nachschrift. Die Klärung dieser Vorlesungen wird für die Schellingforschung von Wichtigkeit sein. Die uns bisher gegebenen Stücke (vgl. *Schellings Werke*, Bd. IX, 209–246) scheinen mir evident zu machen, daß Schelling in Erlangen Hegels Philosophieren begegnet ist (seiner „Encyklopädie"?), um sich darin – seiner so verhängnisvollen Art zufolge – tief von Hegel beeinflussen zu lassen. Diese Vorlesungen sprechen Hegelsche Diktion, und ihr eigentliches Anliegen scheint mir noch völlig unklar.

[31] Zu Schelling in Erlangen vgl. KUNO FISCHER, 2. Aufl., S. 174ff., darin Platens Bericht: „Dieser außerordentliche Mann verbreitet ein reiches, unabsehbares Leben über die ganze Universität ... Schellings ganzer Vortrag ist trotz der anscheinenden Trockenheit hinreißend. Er erfüllt den Geist mit unbeschreiblicher Wärme, die mit jedem Worte zunimmt. Eine Fülle von Anschaulichkeit und eine wahrhaft göttliche Klarheit ist über seine Rede verbreitet, dabei eine Kühnheit des Ausdrucks und eine Bestimmtheit des Willens, die Verehrung wecken" (K. FISCHER, S. 179). Man sieht, es ist noch viel von dem einstigen Schelling geblieben, von dem Steffens einst gesagt hatte, in seinen Augen läge eine geistig gebietende Macht. Schubert sagt ausdrücklich: „Er war an äußerer Kraft und Frische derselbe geblieben" (*Erinnerungen*, Bd. 3, S. 508). Aber auch Dorfmüller hat rückblickend gesagt (vgl. SCHUBERT, S. 518): „Die empfänglicheren Gemüter wurden hingerissen von der Tiefe und schöpferischen Kraft seiner Idee." Und schon 1836 stellte er fest: „Es gibt wenige Denker, die eine solche Produktionskraft in den tiefsten Regionen des menschlichen und göttlichen Wesens entfaltet haben. Er war der Erste, der ... wieder den Eingang zu dem Schacht des ächten theosophischen Forschens" fand, zu „Böhme, Oetinger, St. Martin", raus aus „dem dürren Gestrüpp des Scholastizismus", der wieder zum Wort der Bibel fand, „zu welchem er sich als der von Gott geoffenbarten, ewig feststehenden Wahrheit gern bekennen wollte" (bei Schubert, der seinerseits hinzufügt: „Daß Schelling tatsächlich gläubiger Christ ... ist, das hat er bei jeder Gelegenheit, wo es galt, öffentlich bekannt").

[32] „Man darf die Zeit nicht vergessen, in welcher und gegen deren herrschenden Geist Schelling durch Wort und Schriften auftrat. Wie viele waren unter den Zuhörern in Erlangen, welche das geoffenbarte Wort kaum kannten. Da hörten sie einen Mann, dessen hohen Geist, dessen Scharfsinn ⟨sie kannten⟩ ... das Buch ⟨der Bibel⟩ plötzlich mit Ehrfurcht nennen" (vgl. SCHUBERT, *Erinnerungen*, Bd. 3).

mal von Schellings Rückwende ins Christliche, was dann 1827 der unmittelbare Anlaß seiner Berufung an die neugegründete Universität München geworden ist. König Ludwig I., soeben auf den Thron gestiegen, war tief gewillt, dem romantischen Denken und der Wiedergeburt des Christlichen die Bahn zu brechen. Aus solchem Willen heraus kamen die führenden Köpfe der Spätromantik endlich zur Wirksamkeit. Görres wurde berufen, Baader und nach manchen Überlegungen: *Schelling*. Schelling wurde damit seiner Lethargie entrissen und gezwungen, seine seit langem konzipierte Philosophie vorzutragen. Es war die Geburtsstunde der „Philosophie der Mythologie" und vor allem der „Philosophie der Offenbarung", in denen Schellings Wollen seit 1806 seine späte Realisation fand. Und es ist wie ein Symbol des ganzen Schellingschen Weges, seines Bruchs mit dem Idealismus in der Mitte seines Lebens, um sich ins Christliche zu wenden, wenn er noch in hohem Alter 1841 nach Berlin gerufen worden ist, um vom Christlichen her die Auseinandersetzung mit dem Idealismus (in seiner durch Hegel erreichten Form) zu führen. Idealistisches und romantisches Denken wurden darin noch einmal gegeneinandergestellt; der *Christ* gewordene Schelling gegen die säkularisierte Christlichkeit Hegels. Er, der selbst aus dem Idealismus „heimgefunden" hatte ins Christliche, sollte gleichsam das idealistische Denken zurücklenken in seinen eigenen (in Schellings) Weg – ein kühn gedachtes Geschehen, das aber echte Konsequenz seiner 1806 vollzogenen Wende war[33]. Das damals aufgebrochene Wollen brach noch einmal in der machtvoll aufrufenden Antrittsvorlesung auf, wenn es da u. a. hieß: „Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll ⟨!!?⟩..." Soll die große ruhmvolle Bewegung des deutschen Philosophierens, die mit Kant begann und so viel Großes geboren hat, „... mit Zerstörung aller großen Überzeugungen ⟨sc. des Christlichen⟩" enden? „Nimmermehr! Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen getragen und mitempfunden, darum bin ich hier..." (XIV, 366/367).

[33] Was freilich so wenig gelang wie einst die Vollendung der „Weltalter". Die große Stunde der Romantik und der Restauration, aber auch die des Idealismus, war unwiderbringlich dahin. Die Wende ins Atheistische begann (Schopenhauer u. a.). Vgl. zu den Berufungen: A. Döberl, *Bausteine zu einer Biographie des Bischofs J. M. Sailer* (Historisch-politische Blätter, Bd. 151 [1913]). Sailer wollte nur von einer beschränkten Berufung Baaders wissen: „Würde ihm sein ganzes philosophisches oder vielmehr theosophisches System ex professo vorzutragen überlassen", so könnte das, „da dasselbe erstaunliche Tiefen und Höhen umfaßt", zu mancherlei Mißverstand führen. Schellings Berufung lehnte Sailer ab: „Der Ruf Schellings ist mir, nach reifer Überlegung ... als bedenklich vorgekommen. Schellings Philosophie hat sich – so rein sie im Sinne ihres Urhebers davon sein mag ⟨!⟩ – von dem schreckhaften Verdacht des Pantheismus nicht frei erhalten können und namentlich hat die Schrift des ... seligen Jakobi, darin er diese Philosophie des offenbaren Atheismus geziehen, einen tiefen, bleibenden Eindruck gegen dieselbe auf viele Gemüter aus der gebildeten Klasse und besonders aus der Geistlichkeit gemacht" (a. a. O., S. 805).

V. KAPITEL

Zum Grundproblem der Schellingschen Philosophie in den Jahren 1806–1821

Das Pantheismus-Problem

Unser Überblick über Schellings Weg in den Jahren 1806–1821 hat in den Blick zu heben versucht, was sich damals vollzogen hat. Der Eindruck kann nur ein sehr zwiespältiger sein: da ist zunächst Schellings stürmischer Aufbruch ins Christliche und daraus die große Konzeption einer umfassenden christlichen Philosophie – eine Aufgabe, die ihn fasziniert hat wie keine zuvor. Überall ist die durch die Befreiungskriege entstandene geistige Situation unmittelbar spürbar: dieser Traum einer deutschen Wiedergeburt aus christlichem Geist. Das Pathos eines Görres um diese Zeit (der freilich noch mitten im Aufbruch zum Christlichen war) ist genau so bei Schelling spürbar – und unmittelbar daneben Schellings tiefes Versagen. Ja, es ist sichtbar geworden, wie sehr damals sein Ruhm problematisch und sein Name zu einem umstrittenen geworden ist. In der Öffentlichkeit seit 1800 fast „Mode", vielgenannt und vielverehrt, von allen angesehen als *der* Philosoph der Zeit – hat sich im Grunde seit 1809 keiner mehr ein rechtes Bild von Schellings weiterem Weg machen können. Seine Schrift von der Freiheit schien groß und kühn – aber vieles darin schien dunkel und unverständlich. Seine Schrift gegen Jacobi kündete in überraschenden Worten vom Aufbau eines großen, neuen Theismus – aber seltsam stand daneben, daß von einer „Entwicklung Gottes" gesprochen wurde, Gott sei am Anfang nur Deus implicitus, erst am Ende Deus explicitus... Und da waren die „Gottheiten von Samothrake" – diese seltsame Spekulation über das früheste Göttersystem der Griechen... Wie verloren schien Schellings Denken. Wie nahe lag es, ihn zu all den „Gescheiterten" der Romantik zu rechnen. Hätte Schelling wenigstens seine Unsterblichkeitsschrift („Clara") herausgegeben, vieles hätte man anders gesehen. Man hätte zum erstenmal seine echte Christlichkeit gespürt. Aber freilich – wirklich klärend und wegweisend hätten nur die „Weltalter" sein können, nur sie hätten das Große seines neuen, philosophischen Aufbruchs sehen lassen – aber sie kamen nicht. Nur Gerede sprach von Schellings Weg und wollte Genaueres wissen. Belege und Unterlagen von ihm selbst gab es keine. So hat die Öffentlichkeit bis zur postumen Veröffentlichung des Schellingschen Nachlasses nichts Rechtes mehr über Schelling gewußt. Nur Mutmaßungen waren möglich, und auch seine 1827 begonnenen Vorlesungen gaben wenigen ein klares

Bild. Man wußte wohl von seiner Wende ins Religiöse – aber wie zwielichtig wurde gerade dadurch für viele seine Gestalt.
Da aber neue Dinge nicht erschienen, so begann man das Geringe, was seit 1809 erschienen war (seine Freiheitsschrift und die gegen Jacobi), von der Identitätsphilosophie her zu deuten, was aber heißt: es begann jenes – im Grunde bis heute waltende – Verhängnis, daß auch seine neuen Dinge *pantheistisch* gedeutet wurden. Wenn Schelling um 1809 eine Wende vollzogen zu haben schien, dann höchstens diese, daß er sich von einem statischen, hellen Pantheismus zu den dunklen Dimensionen eines dynamischen Pantheismus gewandt hatte, wonach Gott sich im dunklen Geschehen der Geschichte in Leiden und Schmerzen emporringt. Alles schien darauf hinzudeuten, daß für Schelling Gott jetzt ein Werdender war, werdend im Schicksal der Welt und hindurchgehend durch die dunklen Tiefen der Theogonie. Der große Abfall vom Christlichen schien sich hier noch eindeutiger vollzogen zu haben; und es ist nicht ausgeschlossen, daß man gerade von Schelling her die beginnende Hegelsche Philosophie als dynamischen Pantheismus gedeutet hat. Hegel und Schelling erschienen den meisten draußen als eine Einheit, geeint durch die Idee der werdenden Gottheit. Dies schien die innerste Mitte der idealistischen Philosophie nun zu sein; nur daß Hegel diese Idee gültig auszusprechen vermochte, während Schelling zerbrach. In Hegel schien das idealistische Denken die letzte Höhe dessen zu erreichen, was sein Begründer – Schelling – noch konzipiert hatte, ohne es selbst vollenden zu können. Bei ihm hatte sich geradezu die Rache der Hinwendung zu einer werdenden Gottheit offenbart, indem alles sich bei ihm im Dunkel der Theosophie verlor.
Diese Deutung, für Schellings Position in der Zeit über die Maßen unheilvoll, vermochte viel für sich anzuführen. So, wenn Schelling in der Schrift von 1809 vom Dunkel in Gott sprach, davon, daß „alle Geburt... Geburt ⟨ist⟩ aus Dunkel ans Licht", wenn er von einem Grund der Existenz sprach, den Gott in sich selbst haben müsse, der zwar nicht Gott selbst sei, sondern ihm vorausgeht, der aber Grund und Sehnsucht sei, „die das Eine empfindet, sich selbst zu gebären" (VII, 359). Und da hieß es ausdrücklich, Gott sei in seinem ursprünglichen Sein als Ur-Grund die Indifferenz, dem Schelling hinzufügte: „In dem Urgrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit" (412). Aber das Anfängliche sei eben nicht das Ganze.
Schelling schien damit zwar Gott als Person zuzugeben, aber nur als *werdende* Person, so daß Gott erst am Ende der Welt Person ist. Diese Interpretation schien sich zu bestätigen, wenn es an anderer Stelle hieß, Welt sei ein Werdendes, weil Gott selbst „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 finstere Welt schied. Das Sein ist nur im Werden empfindlich." Und dann sehr betont: „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes . . . bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich" (404). Andere Stellen sprachen von einer „Aktualisierung" Gottes, daß Gott erst am Ende „Alles in Allem" sei. Zwar

standen daneben Stellen, die klar von Gott in sich sprachen, er allein wohne im reinen Licht (360), die Dinge seien „toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden" (359); da wurde von Sündenfall und Erlösung gesprochen, von der Gottheit Christi, von der Freiheit des Menschen – aber die anderen Stellen schienen von einer solchen Gewichtigkeit, daß sie die Interpretation des neuen Schellingschen Systems als dynamischen Pantheismus notwendig zu fordern schienen. So ist gerade Schellings Frühschrift von der Freiheit, dieses erste Zeichen seiner vollzogenen Wende, geschrieben aus der unmittelbaren, ersten Begegnung mit der Theosophie heraus, in vielem ungeklärt und nicht durchgeformt, für Schelling zu einer verhängnisvollen Schrift geworden.
Die Angriffe setzten darum sofort ein, nicht zuletzt von Freundesseite. Sie begannen 1810 in Stuttgart, wo Schelling seinen Freunden seine neue Philosophie zu erklären versuchte (freilich – und das überrascht sehr – nicht in der neuen Sprache der theosophischen Diktion, sondern in der Sprachlichkeit der Identitätsphilosophie). Schelling mußte hier immer neue Erklärungen geben, wie alles gemeint sei, Erklärungen, die der Öffentlichkeit unbekannt blieben. Die Einwände der Freunde kamen typischerweise alle vom Theistischen, Christlichen her, zu dem sich die Freunde (Georgii!) offenbar entscheidend bekannten. Und aus solcher Tradition heraus kamen auch Einwände erneut von seiten Eschenmayers, auf die Schelling antwortete. Hätte man recht lesen können, so hätten sich viele Bedenken zerstreuen müssen. Schellings ohne Zweifel sehr mißverständliche Formulierungen von 1809 wurden ausdrücklich geklärt (daß der Grund in Gott nichts mit Folge zu tun hat); aber andererseits schien sich Schelling nicht gegen eine „Evolution" Gottes zu wehren. Er erklärte vielmehr, man müsse Gott so menschlich nehmen wie möglich.
1812 kam dann die Schrift gegen Jacobi. Als Apologie gedacht, verkündete sie emphatisch den Theismus als das allein gültige System. Aber daneben standen völlig andere Dinge. Schelling bekannte sich entschieden zu einer großen Philosophie der Entwicklung, und es schien eindeutig, daß letzthin damit Gott gemeint war, von dem es ausdrücklich hieß, er sei kein von Anfang an fertiger Gott, sondern beginne vielmehr mit dem Bewußtlosen. Solche Ansichten seien zwar nichts „für solche, die einen allemal fertigen Gott, eben darum wahrhaft unlebendigen, toten Gott annehmen". Aber es bleibe keine andere Wahl, wenn Gott wahrhaft lebendig sein solle. Auch ihm, Schelling, sei Gott Anfang und Ende der Philosophie. Aber im Anfange sei Gott nur der Deus implicitus, der „unentfaltete Gott", erst am Ende „Deus explicitus" (VIII, 81).
Vor solchen Formulierungen ging sein Bekenntnis zum Theismus völlig unter, und es schien darin sein Pantheismus und der *alte* Idealismus nur neu bestätigt und das Wort von Theismus eine Usurpation; höchstens um dessentwillen angenommen, weil hier Gott als der zu sich kommende Geist wenigstens am Ende Person ist. Dieser neue „Theismus" konnte nur Bruch mit aller Überlieferung sein. Die Schrift gegen Jacobi hat darum die Front vor allem christlicher Kreise gegen Schelling nur verstärkt, ein Faktum,

das Schelling nicht unerwartet kam[1]; er glaubte sogar, nicht sonderlich genau sein zu müssen, denn die „Weltalter", an deren baldiges Erscheinen er selbst in diesen Jahren immer geglaubt hat, würden alles klären und sein eigentliches Anliegen eindeutig sichtbar werden lassen. Aber da die „Weltalter" nicht erschienen und keine Antworten Schellings auf erneuerte Angriffe, so wurde die Interpretation seiner Philosophie als pantheistisch herrschend. Mehr noch: in dem Maß wie Schelling schwieg und Hegel emporstieg, wurde er völlig an die Seite Hegels gestellt und von ihm her interpretiert. Beide sah man als Einheit, darin der eine den idealistischen Entwurf vollendete, den der andere begonnen, zu dessen Vollendung er selbst aber nicht die Kraft zu haben schien[2].

In solcher Deutung brachte das Jahr 1830 eine entscheidende Wende. Als Schelling 1827 nach 21jähriger Unterbrechung seine Vorlesungstätigkeit erneut begann, nachdem er fast 15 Jahre nichts Größeres mehr veröffentlicht hatte, hob überall das Fragen an, wo Schelling jetzt philosophisch

[1] Vgl. Plitt, II, 332. Schelling an Georgii: „Legen Sie ... Eines gegen das Andere in die Wagschale, wie ich hoffe, daß am Ende dieser Periode der Wissenschaft, der Philosophie und der Theologie sich Manches ausgleichen wird, was jetzt mißtönt. Es war zu erwarten, daß meine Schrift ‹gegen Jacobi› eine Menge Gegner aufregen werde. Je mehr Menschen sich kundgeben, desto besser. Es stand zu erwarten, daß sie alle auf die scheinbar behauptete Entfaltung und Entwicklung Gottes losgehen und mich verketzern würden. Dies muß ich mir gefallen lassen, indem ich über diese Sache mich nur im ganzen Zusammenhang meiner Ansicht erklären kann." Schelling gab dann einige Erklärungen zum „Grund" usw. und fuhr fort: „Manches wird Ihnen freilich auch hiervon noch rätselhaft vorkommen: aber gedulden Sie sich noch kurze Zeit. *Endlich* wird – ich hoffe es zu Gott und bitte ihn darum – durch seine Hülfe das Werk zu Stande kommen, wodurch ich dies alles verdeutliche. Ich meine die Weltalter." Der Brief sprach dann von einem gerade erfolgten Angriff eines alten Gegners, des Oberhofpredigers Süßkind, von dem Schelling sagte, es sei klar, daß nichts bei ihm herauskomme als Unsinn, wenn er seine „bruchstückartigen Äußerungen" zu einem Ganzen zusammensetzen wolle. Er werde bald darauf antworten, was nicht geschah – sehr zum Schaden Schellings. Denn die Arbeit von Süßkind hat ihm in theologischen Kreisen ungemein geschadet (erschienen als: Oberhofprediger Süsskind, *Prüfung der Schelling'schen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit etc.*, in Flatts Magazin für christliche Moral und Dogmatik. Tübingen bei Cotta, Jahrg. 1812.) Eine zweite Kritik von theologischer Seite war ruhiger: Kirchenrat Vogel in Gablers theolog. Journal, Bd. V, 1812.
Die Darstellung eines Nichttheologen, anonym erschienen (ihr Verfasser soll Georg Michael Klein sein) mit dem Titel: *Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland überhaupt und über die Schellingsche Philosophie im Besonderen.* Nürnberg 1813, interpretierte Schelling hingegen sehr verständig und geschickt, betonte seine Christlichkeit usw., aber die Arbeit hat wohl keinen besonderen Einfluß gehabt. Gegen Schelling stellten sich auch Fries und Herbart (Jakob Fr. Fries, *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich H. Jacobi gegen F. W. J. Schelling*, Heidelberg 1812. – Herbart, *Über die Unangreifbarkeit der Schellingschen Lehre*, 1813. Süßkind und Vogler wurden die Zeugen für die Universität Jena, um 1817 Schelling abzulehnen.

[2] Typisch ist hier etwa J. H. Fichte, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, 1829, der Schelling darin ganz von Hegel her als Pantheisten deutet, aber meinte, alles sei noch im Fluß, und es sei nicht ausgeschlossen, daß Schelling noch zum Theismus durchbreche. Bis jetzt scheine er freilich eine Bewußtwerdung Gottes zu lehren, darin Gott selbst „einem Schicksal unterworfen wird", aber dadurch werde „die tiefe Anschauung des Absoluten, in ewiger Einheit und wandelloser Vollendung zu sein ..., unheilbar verletzt und sein wesentlicher Begriff schlechthin aufgehoben" (341), ja, ihm damit kreatürliches Schicksal zugemutet.

stehe. Und man vernahm dann – zunächst ungläubig –, daß Schelling plötzlich gegen Hegel stehe und gegen den ganzen Idealismus überhaupt, daß er zu einer christlichen Philosophie wolle.
In dieser, ein wenig sensationellen Form wurde so 1830 allgemein bekannt, was Schelling seit 1809 bewegt hatte: sein Wille zum Theismus. Hier schien der Idealismus, bisher vom Christlichen her weitestgehend abgelehnt, selbst die Wende zum Christlichen zu vollziehen; ja, Schelling schien die dramatische Stelle zu sein, wo dem Idealismus aus den Reihen des Idealismus selbst ein Gegner erwuchs, einer, der selbst einer seiner großen Träger gewesen war. Und bald erstand eine Gruppe junger Menschen, die einerseits von Hegel ergriffen, andererseits vom Christlichen her gegen ihn stehend, in dem Versuch, den Pantheismus zu überwinden, in Schelling ihren Führer sahen[3]. Sie suchte nun – da Schelling nichts veröffentlichte – nach den Spuren seines Theismus in seinen Werken seit 1804, vor allem in der Schrift von 1809. Diese ganze Gruppe (der Sohn Fichte, Weiße, Ulrici, Spengler u. a.) hat dann jahrelang immer wieder eine theistische Deutung Schellings versucht, hat mit Sehnsucht auf baldige Veröffentlichungen Schellings gewartet, um sich immer wieder zu Schellings früheren Schriften zu wenden, damit ihnen von daher Wegweisung komme und Führung. Schellings Stern war so endlich wieder aufgestiegen, und es waren an sich alle Voraussetzungen gegeben, sein Wollen genuin zu begreifen[4]. Schellings Versagen (er veröffentlichte nichts) hat diese große Chance zerstört und sein weiteres Schicksal entschieden.
Genaues über Schellings Vorlesungen blieb während der ganzen Münchener

[3] Vgl. dazu Kurt Leese, *Philosophie und Theologie im Spätidealismus,* ferner meine Arbeit über Schellings Spätphilosophie, S. 56ff.

[4] Vgl. Fichte in seiner Schrift vom Jahre 1832 *Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie* sieht in Schellings Philosophie seit 1827 den Entwurf einer Weltanschauung, „kühn, tief, ja erhaben"; und Weiße spricht 1833 von Schellings „berühmter Abhandlung" von der Freiheit, worin er den „entscheidenden Schritt" zur Begründung einer „echten Theorie der Weltschöpfung" getan habe, und erklärte, Schellings Schrift gegen Jacobi sei „die der reinen Wahrheit am nächsten kommende Darstellung der hier liegenden Probleme". Die Hauptwerke dieser Denker zeigen denn auch ein Beeinflußtsein von Schellings Schrift über die Freiheit. In seiner Schrift: „Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus in einer Beurteilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin ...", 1835, erklärte der junge Fichte, Schellings Schrift von 1809 sei „ohne Zweifel die größte unter den großen und zahlreichen, welche wir jenem Genius verdanken", sie sei eine geniale Vorausnahme des großen kommenden Systems des Theismus, dessen Aufbau Aufgabe der nächsten Zukunft sei. – H. M. Chalybäus, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, [1]1837, [2]1839, sah in Schellings Schrift von 1809 einen echten Vorstoß zur Transzendenz, ohne freilich in der Einzeldeutung des Textes sonderlich glücklich zu sein. Der Umschwung der seit 1830 eingetretenen Schellingdeutung zeigt sich dann besonders klar in der 2. Auflage von Fichtes „Beiträgen" 1841 (1. Auflage 1829), wo das Kapitel über Hegel und Schelling völlig umgarbeitet ist, um Schellings Vorstoß zum Theismus 1804 usw. sehr zu betonen. Hier habe die „Überwindung des Pantheismus" begonnen, hier sei Gott bereits „als ewiges Subjekt *am Anfang* gedacht" worden, „nicht erst infolge der Selbstpotenzierung durch den Weltprozeß". Schellings neue Philosophie sei seit damals „so wenig Pantheismus, daß sie vielmehr zur Bekämpfung seines Prinzips weit tiefer greifende Fundamentalbegriffe in Bewegung zu setzen vermöge, als die herrschende theistische Denkweise." Fichte begriff auch als erster, daß Schellings Aussage von dem „leidenden" Gott keinen Pantheismus meinte.

Zeit unbekannt, und so war man auf das höchste gespannt, als Schelling 1842 nach Berlin kam, um dort an Ort und Stelle gegen Hegel seine christliche Philosophie vorzutragen. Doch während Schelling auch jetzt noch mit Publikationen zurückhielt, veröffentlichte Paulus im Jahre 1843 einfach Kollegnachschriften, so daß nun eine große Debatte entstand (die umfangreichste, die je über Schelling geführt worden ist). Aber allenthalben war man tief enttäuscht. Diese so formelhafte Philosophie hatte nichts mehr von ihrem früheren Glanz. Sie schien unlebendig und scholastizistisch. Das entschied: man wandte sich endgültig allenthalben von Schelling ab und damit auch von seiner ganzen Philosophie seit 1809. Sie schien eine belanglose Endphase dieses unvollendeten Romantikers[5]...

Als darum 1859 Schellings Nachlaß erschien, damit zum ersten Male „Clara", die „Stuttgarter Privatvorlesungen" und vor allem ein umfangreiches Stück seines Hauptwerkes, der „Weltalter", geschah philosophisch nichts[6]. Man nahm das Erscheinen nur zur Kenntnis, ohne irgendwie sich näher damit zu beschäftigen. Der Geist der Zeit tat das Seinige dazu. Der Idealismus war jäh vergangen und mit ihm alle metaphysische Thematik. Das Anliegen einer christlichen Philosophie war ohne Interesse. Es bedurfte darum eines der wenigen großen Metaphysiker, die die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hervorgebracht hat, um Schelling wieder zu erwecken, ja gerade seine Philosophie seit 1809: es war Eduard von Hartmann, der von seiner „Philosophie des Unbewußten" her Schelling neu aufgriff. Aber damit begann nur neues Verhängnis. Denn E. v. Hartmann deutete Schelling als einen seiner Vorläufer und rückte ihn in die Nähe Schopenhauers. Schellings Philosophie seit 1809 schien ihm die erste große Philosophie des dynamischen Pantheismus, die wirklich von Gott als dem großen Unbewußten ausgeht, um von da aus Welt in all ihren Stufen zu entwerfen[7].

E. v. Hartmanns Schüler Arthur Drews hat diese Sicht dann im einzelnen durchgeführt, und nun wurde Schellings Nachlaß zum erstenmal wichtig – aber wichtig in verhängnisvoller Richtung.

Schellings „Clara" hätte ganz klar die Wende zum Christlichen zeigen können, diese ganze Spekulation über den Tod und die Unsterblichkeit von

[5] Im Grunde verschwand damals die theistische Deutung. J. E. ERDMANN war der letzte, der sie 1835 versuchte (in seinem großangelegten *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, von der H. Glockner 1931 einen Faksimile-Neudruck besorgt hat). Nach Erdmann hat Schelling schon 1809 „dem Pantheismus ... den Abschied gegeben ..., indem er die beiden Punkte festhält, die von jeher dem Pantheismus ein Greuel waren: Die Persönlichkeit Gottes und die Freiheit als Möglichkeit, gut oder böse zu sein." Erdmann sah in Schelling jene Stelle, wo der Idealismus selbst den Überschritt ins Theistische neu versuchte, und das – echt idealistisch – als Synthese, darin ein neuer Theismus den Pantheismus integrierend in sich aufzunehmen versucht.

[6] Vgl. sehr typisch Kuno Fischers Darstellung der Schellingschen Philosophie, die heute im Grunde noch herrschende. In der 1. Auflage (1872 bzw. 1877) wurde Schellings Philosophie seit 1809 kaum berücksichtigt. Erst in der 2. Auflage (1894) gab Fischer einen weiteren Überblick unter dem seltsamen Titel: „Die Religionsphilosophie". Dieses magere Resümee ist in allen Auflagen geblieben und kaum geeignet, von Schellings „Weltaltern" wirklich einen Begriff zu geben.

[7] Vgl. E. v. HARTMANN, *Metaphysik der Neuzeit*, 1900

Sündenfall und Erlösung her; aber auch Stücke der „Stuttgarter Privatvorlesungen" zeigten die Wende klar, Teile der „Weltalter" ließen – bei exakter Interpretation – klar Gottes vorweltliches Bewußtsein und seine Freiheit erkennen; aber Drews schob das alles zur Seite, um eindeutig jene Stellen hervorzuheben, die den dynamischen Pantheismus Schellings neu zu bestätigen schienen, Stellen, die es in nicht geringer Zahl gab. Zunächst in den „Stuttgarter Privatvorlesungen", die die Wendung gebrauchen: „Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang an Fertiges und Vorhandenes"; „... der ganze Prozeß der Weltschöpfung" ist „eigentlich nichts anderes als der Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollen Personalisierung Gottes" (VII, 432/433).

Und anders waren auch die „Weltalter" nicht. Sie schienen die These vom „leidenden" Gott nur zu verstärken, wenn Schelling auch Gott durch das Dunkel gehen zu lassen schien, um zu sagen: „Alles ⟨!⟩ Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes." Und: „Gott selbst muß die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte des eigenen Seins empfinden" (VIII, 326). „Schmerz ist etwas Allgemeines und Notwendiges in allem Leben... Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit." Gott führt die Natur „keinen anderen Weg als durch den auch die seinige hindurchgehen muß. Die Teilnehmung an allem Blinden, Dunklen, Leidenden seiner Natur ist notwendig, um ihn ins höchste Bewußtsein zu erhöhen. Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennen lernen: dies ist ohne Leiden unmöglich" (VIII, 335) – Stellen, die zweifellos von einer bedrängenden Härte sind und zwingend scheinen, Schelling ganz und gar seit 1809 als dynamischen Pantheisten zu fassen[8]. Dieser Deutung ist im Grunde auch alle Forschung gefolgt[9], und Schellings Theismus scheint nichts als eine leere Behauptung zu sein, die echter Grundlage entbehrt.

Eine umfassende Darstellung der Schellingschen Philosophie seit 1809 aber

[8] Vgl. A. DREWS, *Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes*, 1895. Drews deutet das Zeitgeschehen genau umgekehrt wie die Spätidealisten. Er sieht die Aufgabe der Zukunft in einer Überwindung des Theismus zur endlichen Durchführung des Pantheismus. Schellings theistische Dinge waren ihm darum nur ein Rückfall. Schelling sei „von seinem früheren Pantheismus abgewichen", um „den verhängnisvollen Abweg zum Theismus einzuschlagen" (310–356). Er habe sich anfangs in München nicht „ohne Baaders glänzende Überredungskunst ... für den Begriff des persönlichen Gottes erwärmt". Solche Dinge seien freilich nur am Rande, im Eigentlichen sei Schelling ein Wegbereiter E. v. Hartmanns. Diese Deutung hat viele für sich eingenommen und die Schellinginterpretation lange geleitet.

[9] Vgl. auch WINDELBAND, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Ausgabe Heimsoeth, 1935, S. 521, wonach bei Schelling Gott „von der Unvernunft des Urwillens (Deus implicitus) zur Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung der Vernunft (Deus explicitus)" fortschreitet. Ähnlich in seiner Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II ([4]1907), wo es heißt, bei Schelling stünden Pantheismus und Theismus „friedlich nebeneinander" (357). Es gäbe auch jetzt noch eine „Entwicklung des göttlichen Wesens durch die von ihm abfallende Welt hindurch" (359).

ist bis heute unterblieben, und eine Reihe kürzerer Darstellungen verbleiben in einer eigentümlichen Schwebe der Deutung[10].

Es kann kein Zweifel sein – wir sagten es schon einmal –, daß einige der Schellingschen Formulierungen von einer geradezu zwingenden Konsequenz scheinen, ihn als Pantheisten interpretieren zu müssen. Jede Interpretation, die Schelling nicht als Pantheisten faßt, steht darum hier vor einer schweren Aufgabe.

Aber es kann der Forschung der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie die Dinge zumindest nicht ungelöst hat stehenlassen. Denn neben den pantheistisch klingenden Stellen gibt es eine Fülle von Formulierungen, die genau so zwingend den Theismus Schellings zu fordern scheinen. Vor allem gibt es keine Durchführung dieses Pantheismus. Es gibt nirgendwo eine Stelle, wo gesagt oder gezeigt wird, daß im Menschen Gott zu sich komme. Es kann diese Stelle wesenhaft nicht geben, da bei Schelling seit 1809 der Mensch gar nicht mehr die Höhe des Seins ist, sondern die Engel. Und wer wollte all die Stellen aufzählen, die von der Verschiedenheit Gottes von den Dingen und der Dinge von Gott sprechen, von der Freiheit des Menschen, von der Notwendigkeit seiner Erlösung, von seiner Unsterblichkeit in einem Jenseits, darin er *nicht* in Gott untergeht usw. Aber auch andere Dinge hätten von Anfang an skeptisch machen sollen: Schellings dauernde Verwahrungen gegen die These von der Gottwerdung. Da ist schon ein Brief Baaders vom Jahre 1806 an Jacobi, der hier protestiert. Baader hatte offensichtlich Schelling sofort nach seinem Kommen nach München nach der Gottwerdung gefragt, aber er mußte darüber an Jacobi berichten: „Eine lange gestrige Unterhaltung mit Schelling gibt mir die Hoffnung, daß ich noch zwischen ihm und Ew. Hochwohlgeboren die Kopula werden könnte. Er will schlechterdings nichts von einem Gottmachen wissen." Eine unbefangene Interpretation wird also zumindest zugestehen müssen, daß hier Sicht gegen Sicht steht und Formulierungen pantheistischen Gepräges gegen solche theistischer Form. Es ist von daher die ohne Zweifel schwere Aufgabe der Schellingforschung, zu erhellen, wo Schelling seit 1809 wirklich gestanden hat, eine Aufgabe, die bis heute der Lösung harrt. Soll sie gelingen, so wird man in eine Tiefe vorstoßen müssen, die *beide* Richtungen irgendwie miteinander vereinigt. Vor allem aber gilt es demzuvor, den Raum zurückzugewinnen, in dem Schelling wirklich gestanden hat.

Ich selbst habe lange der Meinung angehangen, daß Schelling in den Jahren 1809 ff. auf dem Wege war: mitten in der Wandlung vom Pantheistischen zum späteren Theismus (seit 1827); aber der lange Umgang mit den Schellingschen Texten hat die Überzeugung reifen lassen, daß Schelling nie Vertreter eines dynamischen Pantheismus gewesen ist, sondern von 1809 an klarer Theist; ja, es erscheint mir eine tiefe Notwendigkeit, seine Wende zum Christlichen ganz ernst zu nehmen. Die Deutung Schellings als dynamischer Pantheist scheint mir von daher eine jener vielen Mißdeutungen, an denen die Geschichte des (philosophischen und theologischen) Geistes so reich ist. Sie war im Grunde der bequeme Weg, aus ein paar Zitaten ein Ganzes zu machen, ohne ernsthaft ins Tiefere zu dringen, das sich so sehr verhüllt und das sich nur erschließt, wenn das Komplexe begriffen wird, worum es Schelling ging. Der Vorentwurf der Spätromantik hat allererst den Raum wieder freilegen sollen, in dem Schelling gestanden hat[11]. Von da aus soll im folgenden versucht werden, in immer neuen Ansätzen in die Mitte des Schellingschen Systems vorzudringen, das mir im Tiefsten als ein tiefdringender, dem Idealismus verbundener Versuch erscheint, zu einem „neuen" Theismus zu kommen, der Gott und Welt nicht identifiziert, aber zugleich aus neuzeitlichem Erleben versucht, sie tief miteinander zu verbinden, der aber mit Pantheismus nichts zu tun hat.

[10] Vgl. Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I. Teil, 1923, S. 162. Theistisch deuten Schelling wohl: H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*. Aber auch Kurt Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling*, 1927, und sein Buch: *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, ²1841, S. 83 ff. Eine umfassende Deutung wollte O. Braun geben. Seine frühen Arbeiten deuten Schelling völlig von E. v. Hartmann her. Schelling ist danach Theist, aber nur insofern er Anhänger eines dynamischen Pantheismus ist, darin Gott Person *wird*. Insofern Schelling nach Braun 1809 sich dieser These zugewandt hat, ist er 1809 „Theist" geworden. Aber hier haben Begriffe (Theismus) ihren Sinn verloren. Dynamischer Pantheismus hat mit Theismus nichts zu tun. Das wäre eine völlige Verschleifung der Begriffe. (Vgl. Braun, *Die Entwicklung des Gottesbegriffes bei Schelling* in: *Hinauf zum Idealismus!* 1908.) Die Frage nach dem Bösen führte danach Schelling „vom Pantheismus allmählich zum Theismus". Aber dann: Gott war einst Sein, jetzt ist er Leben und Werden. Wie alles Lebendige macht Gott sich selbst, wie alles Leben, „so beginnt auch Gott im Dunkeln ... So ist denn der ganze Prozeß der Weltschöpfung ... nichts anderes als der Prozeß ... der Bewußtwerdung ... Gottes." So fügt sich dieser „Theismus" bei Schelling in sein Überliefertes ein (149 ff., 110 ff.). Ich halte die ganze Deutung O. Brauns über Schellings Weg seit 1806 für falsch und verhängnisvoll. Wenige Arbeiten haben das Bild von Schelling so verstellt wie die von O. Braun.

[11] Wenn man diesen Raum verkannt hat, so lag das nicht zuletzt am Nichternstnehmen der christlichen Restauration, die, bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts dauernd, aus der Romantik geboren worden ist. Man begriff aber auch von da aus nicht, daß die Welle der Begeisterung der Jahre nach den Befreiungskriegen auch im philosophischen Raum existent war. Fasziniert allein von Hegel, der dieser Begeisterung ablehnend gegenüberstand und früh auf der Seite des „Metternichflügels", begriff man die Jahre nach 1815 nur als die Jahre des Aufstiegs der Hegelschen Philosophie. Schellings Ort in dieser Zeit war bei denen, die dann „unterlagen" (sicher ein Grund mit, daß die „Weltalter" nicht fertig wurden). Die Romantik kam erst spät zur Macht. Im Grunde erst 1826 in München mit Ludwig I., in Preußen erst 1841, aber sie kam dann mit großen Programmen. Daß das zugleich zu einer „Stunde" Schellings wurde, war nur die Logik der Geschichte, so wie es die Stunde von Görres und Baader wurde.

VI. KAPITEL

Schellings Prinzipienlehre 1806–1821

In dem Versuch, in Schellings System einzudringen, gilt es zunächst, in seine Prinzipienlehre einzudringen; denn sie hat in all seinen Phasen zur innersten Struktur seines Denkens gehört, wobei aus unserer ganzen Sicht heraus kaum gesagt zu werden braucht, daß wir in Schellings Ontologie von 1809 ff. nichts eigentlich Neues sehen, sondern einen Weg vom Früheren her.

Schellings Philosophie war von Anfang an Gegensatzphilosophie. Von Fichte her kommend, hat Schelling das gesamte Sein immer aus zwei Prinzipien aufgebaut, aus Subjektivem und Objektivem, Realem und Idealem. Diese These, in manchem seiner Werke seit 1797 sehr klar vorgetragen, in anderen durch Einzelzüge verdeckt, ist seit 1809 überaus in den Vordergrund getreten, um von da aus Schellings ganzes Philosophieren bis zu seinem Ende fundamental zu bestimmen. Es gilt wie einst: „... in allem Wirklichen ..., es sei ..., von welcher Art es wolle, sind Subjektives und Objektives, Ideales und Reales immer beisammen, nur in verschiedenen Graden" (VII, 446). Es sind die alten Formeln[1]; aber sie bergen seit 1809 ein neues, unerhörtes Leben. Es ist Böhmes blitzende Welt, die eingebrochen ist und allen Formulierungen neue Tiefen und Spannungen, ja, eine bisher unbekannte Dynamik gibt.

Dabei ist es vor allem der Begriff des Realen, der eine ungemeine Vertiefung und Wende ins Dynamische erfährt. Das Dynamische ist nun nicht einfach das Nicht-Ichhafte oder nur das Materielle oder das Expandierende, sondern es ist das Dunkle, das Finstere, das Regellose, das Blindwollende, das Verstandlose, Sehnsucht, Begierde, das Irrationale, der Grund, die Egoität, das Kontrahierende, das Ziehende, der Eigenwille, die Strenge, der Zorn. Das Ideale ist nun entsprechend das Lichte, das Verständige, das Ordnungschaffende, das Maßgebende, das Hemmende, das Bändigende, die Liebe, das Ausquellende, der Universalwille, das Geistige usw. Man sieht, welche Fülle die Termini bergen. Ihre Klärung wird unsere erste Aufgabe sein, wobei aber von vornherein gesagt werden muß – was viel zu wenig beachtet wird –, daß Schellings Prinzipienlehre um 1809–1815 keineswegs eindeutig ist. Sie birgt vielmehr in sich zwei Grundauffassungen, die sich nicht nur nicht decken, sondern einander sogar entgegen sind. Ja, diese verschiedenen Sichten durchkreuzen sich nur zu oft und stören Schellings Konstruktionen (oder erleichtern sie sogar) durch ihre Doppelsinnigkeiten.

Die Schrift von 1809 nimmt zunächst einfach Formulierungen von 1801 („Darstellungen meines Systems") auf und scheidet in allem Seienden das Reale (Schelling nennt es abkürzend meist B, wir nennen es abweichend davon – A) als den „*Grund der Existenz*" von dem Idealen (Schelling nennt es meist A, wir + A) als dem „*Existierenden*". Jedes Sein besteht danach aus einem „Grund der Existenz" und dem „Existierenden", Termini, die wenig klar scheinen, es aber durchaus sind. (Schelling hat sie bald aufgegeben. Sie haben seinen Zeitgenossen viel Mühe gemacht.)

Alles Sein besteht danach aus einer *Grundlage* und einem darauf Gegründeten, das an sich das eigentliche Seinsollende ist, das „eigentlich" Existierende, das aber nicht allein sein kann, sondern der Grundlage bedarf, auf der es ruht, von Schelling darum der „Grund" genannt, der Untergrund – Formeln, hinter denen sich sehr wesenhafte Dinge bergen. Alles Sein ist für Schelling auch jetzt noch reales und ideales Sein, und das Ideale, das Geistige ist ihm nach wie vor das eigentlich Existierende: das Sein, das letzthin sein soll. Aber es bedarf des Realen als seiner Grundlage. Dabei ist das Reale, wie sich bald zeigen wird, von einer Eigendialektik. Es ist die notwendige Grundlage des Seins, aber zugleich jenes Sein, das immer „im Grunde" (= in der Tiefe) bleiben, immer „zu-Grunde" liegen muß und nie herrschend werden darf, soll nicht das Sein zu-grunde gehen und dem Chaos verfallen. Der Grund ist wesenhaft Untergrund, *dienendes* Sein, das nicht zur Herrschaft berufen ist, soll es nicht Ursprung des Bösen werden.

Schon hier ist spürbar, daß hinter der alten Oberfläche jetzt Tieferes liegt. Die alten Formeln haben durch ihre Begegnung mit Böhme ihre Harmlosigkeit verloren. Das Reale ist jetzt das Sein, das wie ein Gegenpol des Geistes scheint. Schelling spricht jetzt oft von dem dunklen Grund, auf dem alles ruht. Mehr noch: Dieser Grund ist nichts Statisches: er ist dunkle, drängende Macht.

a) Irrationalität und Rationalität / Blinder Wille und Verstand

Schelling hatte immer schon das Reale nicht einfach als das Materielle gemeint (obwohl das immer mitschwang und auch weiter mitschwingt), sondern als das Expandierende im Sinne Newtons und Kants. Und aus dem

[1] Ich stimme ganz der Sicht K. Leeses zu, der gesagt hat: „Unter der Einwirkung Böhmes und Oetingers machte Schelling der ‚trägen Einfachheit', die Hegel dem System zum Vorwurf machte, ein Ende, und zwar ein solches Ende, das doch in gewissen Beziehungen zu seinem naturphilosophischen Ausgangspunkt stand" (K. Leese, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, S. 84). Immer schon war ihm die Natur die Auseinandersetzung zweier Kräfte miteinander und hatte gerade darin ihre Lebendigkeit. Neben dem Geist gab es immer schon das Andere. „Darin schon und nicht nur in der Anerkennung der sittlichen Kategorien von Gut und Böse lagen für Schelling die Motive, die zur dualistischen Auflockerung seines Identitätssystems führen mußten ... Unter der direkten Einwirkung Böhmes und Oetingers auf Schelling ... mußte die ‚Wechseldurchdringung des Idealismus und Realismus', bereits die ausgesprochene Absicht seiner ersten naturphilosophischen Schriften, eine neue Gestalt gewinnen." „Es bestanden also bei Schelling dank seines naturphilosophischen Ausgangspunktes von jeher Motive, die dem Eindringen Böhmescher und Oetingerscher Gedanken gewisse Anknüpfungspunkte darboten" (88).

Dualismus eines unendlich tätigen und eines stets hemmenden Prinzips hatte seine Naturphilosophie alle Formen des physischen Seins aufzubauen versucht. Diese Grundsicht ist 1809 geblieben. Aber das Reale hat nun von Böhme her einen tiefen Zug ins Irrationale bekommen. Es ist nun das *Irrationale* selbst, ist drängende Macht, *blinder* Wille. Hinter allem menschlichen Wollen als wissendem Wollen muß gleichsam ein Wollen an sich sein, ein Urwollen, als „Wille, in dem noch kein⟨erlei⟩ Verstand ist", ein Wille, der nichts ist als Wollen und darum blinder, dunkler Drang. In diesem Sinne gilt: „Es gibt in der letzten Instanz ... kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein" (VII, 350)[2].

Es ist nicht Böhme allein, der hier die Sicht bestimmt, sondern sehr entscheidend das Spätromantische, gegenaufklärerische Erleben. All das, was früher darüber gesagt worden ist, ist hier bei Schelling mächtig geworden. Daß das Leben tiefer ist, als die Aufklärung wahrhaben wollte, bewegter, stürmischer, enthusiastischer, schwungvoller, aber auch dunkler, gefährlicher, abgründiger, „unvernünftiger" – all das schwingt nun auch bei Schelling in seinen Formeln mit, und seine Prinzipienlehre ist der Versuch geworden, dieses vielschichtige Phänomen in das *eine* Prinzip des „Realen" zu fassen. Schellings Formulierungen haben hier nach immer neuen Ausdrücken gesucht für das Phänomen, das ihm vor Augen stand, ohne daß er sich freilich auf einen Terminus festgelegt hätte. Es war wie ein Tasten, dieses sich dem Verstand Entziehende, ja wesenhaft Andere zu fassen. Aber im Letzten drängten doch alle Formeln ins Dynamische.

So ist das „Reale", aus vitalem Erleben her nun *drängende* Macht, ist das machthafte Prinzip schlechthin, jenes, was dem Lebendigen seine Stoßkraft gibt, seinen Auftrieb, ja seine Wucht. Es ist nichts anderes als jenes, was Nietzsche als Grundtrieb alles Lebendigen zu fassen versucht hat: als „Wille zur Macht", Scheler aber als „Drang" – ein Terminus, der bei Schelling nicht geläufig ist, aber das von Schelling Gemeinte gut erschließt.

In dem Versuch, das Wesen des Lebendigen zu erhellen, hat Scheler gesagt, alles Leben sei wesenhaft *Drang;* sei ein Drängen zu ... Lebendiges Sein ist ja *wachsendes* Sein. Wenn aber das, dann ist es ein Sein, das *von innen* her ins Weitere will, ins Größere, ins Umfassendere. Wachstum kommt danach aus Drang. Leben ist Seinwollen, Werdenwollen, Wachsenwollen. Das Lebendige drängt darum zum Licht usw.; ja, Leben scheint geradezu dieses Drängen selbst zu sein. Anders – noch zentraler gefaßt: die Lebendigkeit des vitalen Seins fordert ein Prinzip, dessen innerstes Wesen *Dynamik* ist, Triebkraft. Leben „lebt" nicht einfach nur, sondern Leben ist stark oder matt, ist

[2] Das Recht Schellings, dieses Irrationale als „dunklen Willen" zu bezeichnen, ist oft bestritten worden. Ich vermag dem nicht recht zu geben. Es scheint geradezu das Wesen des Lebendigen, das es sehr vom „Toten" unterscheidet, daß es etwas „will" (leben, sich erhalten, fortpflanzen). Dieses Drängen-zu scheint zu seinem Wesen zu gehören; ein Faktum, über das Schopenhauer in seiner Arbeit „Über den Willen in der Natur" Bedeutsames gesagt hat – dessen Problematik freilich nicht verschwiegen werden soll. Aber schon um Schopenhauers willen, dessen Werk „Die Welt als *Wille* und Vorstellung" ja ohne Zweifel von Schelling abhängig ist, schiene es uns nicht gut, hier auf solche Termini zu verzichten, die wesentliche historische Kontinuitäten erschließen.

stürmisch und stark oder niedergehend, vergehend und verfallend. Damit enthüllt sich aber erst das Eigentliche: Grundlage alles Lebendigen ist seine *Vitalität* als Lebens*wille* und Lebenskraft, als Kraft, sich zu behaupten, durchzusetzen, sich zu entfalten. Leben ist darum drängende Lebendigkeit, ist *machthaftes* Sein. Genau das hat auch Schelling zunächst gewollt, wenn er davon spricht, daß ohne große Leidenschaft noch nie Gültiges geschaffen worden wäre, und daß niemals ohne „überwiegende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden, und daß die erhabensten Äußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit tot und unwirksam ... sind" (VIII, 15). Dasein lebt wesenhaft aus der Macht des vitalen Seins und aus seiner Fülle.

Aber genau wie Scheler ist auch Schelling nicht bei solcher Sicht stehengeblieben, sondern alles drängte bei ihm tiefer ins Bewegte, ins Irrationale.

Vitalität ist im Grunde schon geformtes Sein, ist Drang, in dem aber schon ein geistiges Element überformend mächtig ist. Es gilt aber zu spüren, daß hinter diesem Sein Tieferes liegt: Drang an sich, eine Urmacht, die Drang ist und sonst nichts. Scheler und Schelling sind hier ganz ähnliche Wege gegangen. Beide haben versucht, dieses dranghafte Element, das in allem Lebendigen wirkend ist, rein für sich zu fassen. Dann erst schien es sein wahres Wesen zu enthüllen, und dann erst schien die Philosophie ihre echte Aufgabe zu erfüllen, durch alles vordergründige Sein hindurchzustoßen zu den *Urmächten*, zu jenen Mächten, die im Letzten das Sein bauen, und die nie im konkreten Sein rein, sondern nur in der Verbundenheit mit anderen Mächten greifbar werden, die aber gleichsam das „Ding an sich" sind, Urfaktoren, die das Sein allererst konstituieren.

Von da aus aber erhielt das Reale nun sein entscheidendes Gesicht.

Indem Schelling das Sein wesenhaft aus zwei – und zwar nur aus zwei – Urmächten konstituiert sein ließ: aus einem Rationalen, das Geist ist, Logos, Idee, und aus einem Nichtrationalen, wurde das Reale nun jene Urmacht, deren Wesen es ist, anders zu sein als das Rationale, und das nur dann als echte Urmacht gefaßt wird, wenn es in seinem ganz Spezifischen, in seinem reinen Element, frei von aller Rationalität gefaßt wird. Von da her wurde es jene Urmacht, die wesenhaft „aus sich quellende Lebendigkeit" ist, das Unerschöpfliche, strömendes, drängendes Leben, Drang qua Drang, Sein, das – wie wir früher sagten – reiner Wille ist, *das Dynamische schlechthin.* Aber – und damit rückt alles ins Irrationale – mit diesem primären Gesicht ist notwendig ein anderes verbunden: wenn diese Urmacht nichts als Drang ist, ist sie unaufhebbar zugleich *ewiger, nie-endenwollender* Drang, Drang ohne Maß, Drang ohne Grenze, ist das Alogische schlechthin; Sein, das letzthin nur in der Unterscheidung vom Rationalen sich enthüllt. Wenn der Geist Regel ist und Gesetz, ist es gerade das Sein, das aus sich keine Regel hat. Wenn der Geist Ordnung ist und Maß, ist es gerade jenes, was von sich aus kein Maß hat, sondern maß-loses Sein ist. Wenn das Rationale hell ist und klar, ist es gerade dunkel und abgründige Macht. Wenn der Geist Form ist und Statik, ist es gerade Dynamik und Unruhe, ist Sein ohne Logos und Vernunft, Sein ohne Ziel und Verstand. Es ist das Ir-rationale schlechthin = Sein ohne ratio. Mehr noch:

Da ihm von Wesen her alle Grenze fremd ist, ist es das sich gegen alle Grenze Wehrende; ist das Gegenprinzip gegen das Verständige schlechthin, ist regelloser Drang, der alle Regel zu überspringen versucht und alle Ordnung gefährdet; ist Sein, das aus sich kein Maß hat und das Maß nicht will.
Damit enthüllt sich aber erst das eigentliche Wesen des Realen: es ist wesenhaft – wie der späte Schelling formuliert hat – *natura anceps;* ist jene schöpferische Macht, die dem Leben seinen Schwung, seine Kraft und seine Bewegtheit gibt, wenn sie gebändigt ist (wobei sie aber Maß und Verstand nicht aus sich selbst gewinnt, sondern von der anderen Urmacht des Seins, dem Idealen her); ist aber zugleich jenes Sein, das zum hemmungslosen, wilden Leben werden kann, wenn es freigegeben wird zu eigenem Sein und nicht begrenzt und gebändigt ist; ist Sein, das in sich die Möglichkeit des Guten, aber auch des Bösen birgt. Es ist „dämonisches" Sein in jenem doppelten Sinn, daß es ein Daimonion ist, wenn es gebändigt ist und „im Grunde", das aber voll verzehrender und zerstörender Dämonie ist, wenn es ohne den Gegenpol des Rationalen ist. Größe *und* Gefahr sind mit seinem Wesen als reinem Drang unaufhebbar gegeben – Strukturen, deren letztes Gesicht erst die Darstellung über das Problem des Bösen enthüllen wird. Aus allem kam aber für Schelling, daß Dasein auf einem zweideutigen Grunde ruht, und viele seiner Formulierungen haben das sehr betont.
Da heißt es zwar bisweilen vom Realen, es sei „Sehnsucht", nicht als wenn es „Sehnsucht hätte, sondern ⟨es⟩ ist ... selbst wesenhaft Sehnsucht" (VIII, 170); es ist Sehnsucht an sich, Sein, das aus sich nicht wirklich um Ziel weiß, das aber suchend und drängend ist. Schelling spricht auch von Böhme her oft einfach von „Sucht". Aber andere Formulierungen betonen das Irrationale unmittelbar, wenn es z. B. heißt, das Reale sei das „irrationale" Prinzip, das dem „Verstande oder der Einheit oder Ordnung widerstrebe" (VII, 374), es sei das „finstere" Prinzip, sei der Abgrund des Schrecklichen, sei „blinde Sucht und Begierde" (372). Aber es scheint uns Schellings klassischste Formulierung, wenn er es das „*Regellose*" nennt; und es ist der typische Ausdruck der Schellingschen Weltsicht, wenn es 1809 heißt: „Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist ... in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen *die unergreifliche Basis der Realität* ... das, was ewig im Grunde bleibt" – (360).
Das Irrationale qua Drang ist der Grund der Existenz. Auf ihm ruht das Sein, und ohne es kann es nicht sein.
Aber es ist aus allem Gesagten ohne weiteres klar, daß dieses Element für Schelling nicht das einzige sein kann, sondern nur *eine* der Urmächte, neben der wesenhaft eine zweite existiert, die des „*Idealen*", dessen Wesen wir von Scheler her fassen wollen.
Max Scheler hat aus der Gegenposition gegen das dranghafte Element versucht, das Wesen des Geistes neu zu bestimmen: Der Geist ist ihm von da

aus nicht eigentlich schöpferisch. Alles Schöpferische kommt vielmehr aus der Tiefe. Der Geist an sich ist undynamisch und unschöpferisch. Aber er ist gleichwohl nicht nichtig, sondern von höchster Bedeutsamkeit: er ist *lenkende* Macht. Er hat bändigende Funktion, ist zielgebend, das Dunkel erhellend und sublimierend. Alle Dynamik, aller echter Auftrieb kommt aus der Drangschicht. Da sind die schöpferischen Urgründe des Lebens. Aber Helle und Klarheit kommen aus dem Geist, der unentbehrlichen Gegenmacht gegen den Drang. Beide zusammen schaffen das Sein und erhalten es, und ihre sich steigernde Synthesis ist der letzte Sinn des Daseins. Wie Scheler formuliert hat: „Die gegenseitige Durchdringung des ursprünglich dämonischen, d. h. gegenüber allen geistigen Ideen und Werten blinden Dranges durch die werdende Ideierung und Vergeistigung der Drangsale ... und die gleichzeitige ... Verlebendigung des Geistes, ist das Ziel und Ende allen ... Seins." Schelling hat so pointiert nicht formuliert, aber er steht dieser Sicht nahe, wenn er auch die Macht des Geistes sehr viel positiver gesehen hat als der von der Psychoanalyse beeinflußte Scheler. Seine Auffassung von der Funktion des Geistes kommt aus ähnlicher Sicht wie die Schelers. Auch für ihn ist der Geist primär *Gegenmacht* gegen das Irrationale und darin eine der Urmächte des Seins. Wie das Ideale schon in der Naturphilosophie das Hemmende war, das allererst überhaupt Sein ermöglicht (denn Sein kann nur sein, wo das Expandierende gehemmt und zur Form gezwungen wird), so ist es nun das Sein, das das Irrationale zu bändigen hat, das ihm Regel aufzwingen muß, soll nicht alles im Irrationalen untergehen. Aus ihm kommt alle Form. Es ist als das Ideale das „Vernünftige" = das Prinzip, das dem anderen „Vernunft beizubringen" hat und Besinnung, damit es „vernünftig" werde und zu sich komme. Es ist im wörtlichsten und üblichen Sinn (und hier erweist sich ein schöner Tiefsinn der Sprache) das „*Maß-gebende*"; Sein, das das Maß gibt und maßgebend = herrschend sein soll.
Aus diesen beiden Elementen baut sich das Sein. Damit enthüllt sich hier Schellings neue Ontologie, die von seiner einstigen nicht allzu verschieden ist. Sein als solches baut sich auch jetzt aus dem Zusammen des Realen und des Idealen, ist das wesenhafte Zusammen eines dynamischen und statischen Prinzips, eines Dranghaften, Willensartigen und eines Verständigen, ist Bios und Logos, blinder Wille und Verstand, ist Fülle und Form, Dunkel und Helle. So nur ist Sein möglich. Alles Sein ist darum kon-kretes = zusammengefügtes Sein. – Sein ist aus Mächten aufgebaut, die einander gegensätzlich sind und doch einander brauchen. Wäre nur das Irrationale, so würde sich das Sein im Maßlosen verlieren und im Haltlosen überschlagen; ja, ein einzelnes Sein qua einzelnes, geformtes Sein wäre überhaupt nicht möglich. Denn jedes einzelne Sein qua einzelnes Sein ist nur das in Grenzen gehaltene Dynamische. Aber auch das „Rationale" kann nicht allein sein. Ohne das Irrationale wäre das Sein ohne Dynamik und ohne Bewegtheit. Erst aus ihm hat es seine strömende Kraft, sein tätiges Sein. So kommt jedes Prinzip durch das andere zu schaffender, aufbauender Tätigkeit. Rein aus sich vermöchte keines etwas. *Dasein ist wesenhaft Synthese* und nur als

Synthese möglich. Genauer noch: Im Gefüge des Seins ist das Reale der Grund, das Ideale aber das Herrschende, hat das Reale begründende Funktion, das Ideale aber leitende. Aus ihnen beiden steigt das Sein empor, hat alles Sein Bewegtheit und zugleich Geprägtheit, Dynamik und Form, Grund und Helle. Und so rückt hier die ganze einstige Schellingsche Seinslehre wieder ein, die Idee der Potenzen, der quantitativen Differenz usw.: das Sein als Ganzes ist eine Stufenordnung, darin das Irrationale immer gebändigter, das Rationale aber immer mächtiger wird. Sein als Ganzes steigt aus dem Dunklen ins Helle, aus dem Dranghaften in den Logos, bleibt aber immer Reales und Ideales zugleich und ist nie eines allein. Im Sein qua kon-kretem, zusammengefügtem Sein gibt es nie reine Irrationalität[3] und reine Rationalität.

So sind hier überall alte Strukturen noch gültig. Aber gegenüber der einstigen Ontologie lebt doch in allem ein Böhmesches Element. Wenn Dasein nur als Synthese möglich ist, so ist es von da aus auch wesenhaft gefährdet. Einmal von unten her – daß die Macht des Dynamischen übermächtig wird und das Rationale überrennt; gefährdet aber auch von oben her – daß das Rationale zu übermächtig wird und das Lebendige unterdrückt, ihm seinen Auftrieb nimmt und in Gesetz und Regel erstarrt. Dasein ist also niemals leicht, sondern nur möglich als echte Integration. Schelling hat darum jetzt oft im Anthropologischen die Bedrohtheit des Lebendigen vom Rationalen her betont, aber von Böhme her noch entschiedener die Gefährdetheit von unten her. Dasein lebt auf einem gefährlichen Grund. Leben ist gebändigte Ordnung, auf dessen Grund aber eine stete Revolution latent bleibt. Das gebändigt Irrationale bleibt immer auf dem Sprung, bleibt immer ein lauerndes Sein. Der blinde Wille des Grundes bleibt dem Irrationalen immer offen und seiner gefährlichen, drängenden Macht. Das gehört zum Sein qua Sein. Aber Schelling denkt nicht daran, diese Urgründe böse zu nennen, sondern mit Böhme sieht er in ihnen einen großen teleologischen Sinn: Gerade diese immerwährende Gefährdetheit ist die Garantie echter Lebendigkeit. Weil Dasein dieser immerwährende Widerspruch ist und die nie fertige, sondern immer neu zu vollziehende Mitte, darum kann Dasein nie ruhen, sondern existiert nur in der Mühe und Anstrengung der zu vollziehenden Integration. Und es gilt: „Alles Leben muß durch das Feuer des Widerspruchs. Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes... Der Widerspruch ist... der Quellborn... des Lebens."

In all dem wird sichtbar, wie sich Schellings ursprüngliche Ontologie im Strukturellen erhalten und doch zugleich ins Abgründig-Dynamische gewandelt hat. Als Ganzes zeigt das am besten sein anthropologisches Schema in den „Stuttgarter Privatvorlesungen". Da heißt es: „Das tiefste Wesen des Geistes ist... Sucht, Begierde, Lust. Wer den Begriff des Geistes in seiner tiefsten Wurzel fassen will, muß sich besonders mit dem Wesen der *Begierde* recht bekannt machen... sie ist ein Hunger nach dem Sein... da kann man das Unauslöschliche ⟨Grenzenlose⟩ des ⟨menschlichen⟩ Geistes

[3] Vgl. „... in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, ist alles Regel, Ordnung und Form" (VII, 360).

erst recht sehen" (VII, 466). Aus diesem Irrationalen erst wird der Wille qua bewußter Wille geboren. So kann Schelling sagen: „Was ist der Geist des Menschen? Antwort: ein Seiendes, aber aus dem Nichtseienden ⟨dem Irrationalen⟩, also... Verstand, ⟨aber⟩ aus dem Verstandlosen. Was ist also die *Basis* des menschlichen Geistes in dem Sinn, in welchem wir das Wort Basis nehmen? Antwort: das Verstandlose... Das tiefste Wesen des menschlichen Geistes also ist der *Wahnsinn*... daher der Wahnsinn ein notwendiges Element, das aber nur nicht zum Vorschein, nicht aktualisiert werden soll. Was wir Verstand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verstand ist, ist eigentlich nichts als *geregelter* Wahnsinn... Die Menschen, die keinen Wahnsinn in sich haben, sind die Menschen von leerem, unfruchtbarem Verstand. Daher der umgekehrte Spruch: nullum magnum ingenium sine quadam dementia; daher der göttliche Wahnsinn, von dem Plato, von dem die Dichter sprechen. Nämlich, wenn dieser Wahnsinn durch Einfluß der Seele beherrscht wird, dann ist er ein wahrhaft göttlicher Wahnsinn, dann der Grund der Begeisterung, der Wirksamkeit überhaupt. – Aber überhaupt auch der bloße Verstand, wenn er nur kräftig, lebendig ist, ist eigentlich nur beherrschter gehaltener, geordneter Wahnsinn. Allein es gibt Fälle, wo auch der Verstand den in der Tiefe unseres Wesens schlummernden Wahnsinn nicht mehr bewältigen kann. So kann auch bei einem heftigen Schmerz der Verstand keinen Trost geben. In diesem Falle also, wenn Geist und Gemüt ohne den sanften Einfluß der Seele sind, bricht das anfängliche dunkle Wesen hervor, und reißt auch den Verstand... mit sich fort, es tritt der Wahnsinn hervor zum schreckenden Zeichen, was der Wille ist in der Zertrennung von Gott" (470).

In solchen Formulierungen vollzog sich ein großer Einbruch des Irrationalen in Schellings Philosophie, aber nicht nur in sie, sondern in das „offizielle" Philosophieren überhaupt. Nicht als hätte Schelling das Irrationale geradezu entdeckt; das war vielmehr Böhme gewesen, der ihm in unerhörten Formulierungen Ausdruck gegeben und seine ganze Philosophie von daher aufgebaut hatte. Aber wir sahen schon, daß sein Entwurf nicht gleich in den Vordergrund des philosophischen Denkens gerückt ist, sondern er hat für Jahrhunderte nur ein unterirdisches Leben geführt in abseitigen Denkern und Strömungen. Nun aber brach durch Schelling Böhme und seine Weltsicht mitten in den Raum der offiziellen Philosophie ein, um in dem folgenden Philosophieren nicht mehr zu verschwinden. Die im Grunde bis dahin gültige Ontologie der Antike, ihr tiefer Glaube an den Logos und an das Sein als vom Logos geformt und gebaut, wurde fragwürdig, und es brachen die Urgründe des Seins und seine Abgründe nun gefährlich auf. Dies, daß das Leben gefährlicher, sinnloser, ja geradezu törichter ist, als man bis dahin wahrhaben wollte[4]. – Und es ist sicher kein

[4] Wenn bis jetzt die sozusagen klassischste Stelle des neuen Schellingschen Weltbildes VII, 359 war („aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal durchbrechen..."), so ist uns durch Schröters Ausgabe der Urfassungen der „Weltalter" noch eine weitere bedeutsame Formulierung gegeben worden. Da heißt es in einem „Weltalter"-Entwurf: „Nicht in dem Verstande sicher, wie es die Menge glaubt, ist der

Zufall, daß das bei vielen zu einer atheistischen Sicht führte. Das Irrationale wurde fast genau zu der Zeit mächtig, da der Glaube an eine gottgewirkte Sinnhaftigkeit des Daseins zerbrach. Denn es kann kein Zweifel sein, daß Schopenhauers 1819 geschriebenes Hauptwerk, „Die Welt als Wille und Vorstellung", unmittelbar auf Schellings Formulierung fußte: „Wollen ist Ursein." Von Schopenhauer aber übernahm es Nietzsche, um das Irrationale als das Dionysische schon in seiner „Geburt der Tragödie" überschwenglich zu feiern, und es später als „Wille zur Macht" zur Mitte seines Systems zu machen. Aber es lebte nicht minder im „Unbewußten" Eduard von Hartmanns; vor allem aber im späten Denken Schelers bis hin zum Begriff des „Elementaren" bei Jünger. Schelling ist so zum Begründer der voluntaristisch-irrationalistischen Ontologie der neuzeitlichen Philosophie geworden. Die ganze bis dahin noch mehr oder weniger herrschende Ontologie des Aristoteles wurde beiseite gerückt oder aber ins Dynamische gewandelt.

Mit Aristoteles besteht auch für den Schelling von 1809 alles Sein aus „Materie" und Form. Aber Schelling überschreitet Aristoteles in der Fassung der „Materie". Materie (das materielle Prinzip) ist für Schelling nicht ein Passives, das der Form bedarf, um allererst überhaupt Wirklichkeit zu sein. Die Materie ist hier vielmehr echte mater-ia, gleichsam die mütterliche Schicht des Daseins, aus der alles entspringt. Die „Materie" ist voll drängenden Lebens, ist Dynamik und Drang. Und als solche ist sie ein Grundelement des Lebens, ja seine Grundlage schlechthin, ohne die es nicht sein kann, und von der her es seine Lebendigkeit überhaupt empfängt. Die

geordnete Zustand der Welt; zwar sicher genug, solange die ewige Liebe nicht stirbt und die herrschend obwaltende Macht ist, aber nicht so sicher, als wäre er durch blinde Notwendigkeit, oder wie gemeint wird, durch ewige Naturgesetze. Noch immer bleibt der alte Zustand im Grunde; nicht durch eiserne Bande der Notwendigkeit, nur durch das Sanfteste, was in der Milde und Güte, wird er gehalten, daß er nicht wieder ausbricht. Wenn Blitze zucken, wenn Sturm und Ungewitter Himmel und Erde zu vermischen drohen, alle Elemente entfesselt toben, oder wenn die Grundfesten der Erde erbeben; oder eine schreckliche Empörung in der menschlichen Gesellschaft entsteht, wenn alte Treue und Freundschaft sich löst, Gräuel von Gräueln verdrungen werden, und alle Bande sich lösen: dann fühlt der Mensch, daß jener Zustand noch immer vorhanden ist, dann wird er ihm unheimlich, wie in grauser Geisterstunde. Denn der Mensch ist hingestellt, die Macht der Liebe aufrechtzuerhalten; so muß die Menschheit im Wahn sich selbst zerfleischen, wie Ungeheuer der Tiefe. Darum erregt der Verbrecher nicht nur dem Menschen Entsetzen, sondern ist von der ganzen Natur verläugnet, und nach eigenem Gefühl ausgestoßen aus ihr, überall verfolgt und flüchtig vor ihr, weil er das alte Chaos wieder hervorzurufen, den Bund zu brechen sucht, durch den er allein bewältiget worden" (217f.). Vgl. aber auch schon VIII, 268: „Wenn ein organisches Wesen erkrankt... und die zuvor einem Höheren untertanen Lebenskräfte von dem beherrschenden Geist verlassen frei ihren eigenen Neigungen und Wirkungsweisen folgen können, dann offenbart sich, welches Schreckliche, von dem wir während der Lebens keine Empfindung hatten, durch diesen Lebenszauber niedergehalten war, und was noch eben Gegenstand der Verehrung oder Liebe war, wird ein Gegenstand der Furcht und des schrecklichen Abscheus. Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich auftun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf Ewig in Nacht und Finsternis begraben sein sollten, dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist."

Form aber hat nicht mehr jene Bedeutsamkeit, die sie bei Aristoteles hatte. Sie gibt nicht das Sein überhaupt, sie ist nur lenkende und leitende Macht.

Aber gerade von hier aus bedarf alles Bisherige einer wesentlichen Klärung, soll nicht alles mißverstanden werden.

b) Der Real-Idealismus

Schelling steht mit seiner Ontologie nicht nur gegen Aristoteles und damit gegen alle voraufgehende Ontologie des Abendlandes, sondern er steht ebenso gegen die Ontologie seiner Nachfahren, ja, er gehört geradezu mehr zu Aristoteles als zu ihnen. So sehr Schopenhauer und Nietzsche Nachfahren Schellings waren, so waren sie doch nicht seine echten Jünger. Beide haben vielmehr Schelling vereinseitigt und damit sein Denken zerstört; sie zogen ins Monistische, was bei Schelling wesenhaft *dualistisch* war[5].

Es gehört zum Wesentlichen der Schellingschen Ontologie, daß das Irrationale nur *ein* Prinzip ist, das *notwendig* des anderen bedarf und nie ohne dieses ist. Das Irrationale und das Rationale stehen vielmehr im Verhältnis einer polaren Gegensätzlichkeit, d. h. sie sind wesenhaft auf einander bezogen. Dieses zweite Prinzip aber fallenlassen (wie es Schopenhauer und Nietzsche faktisch taten) oder es in den Hintergrund rücken heißt notwendig, das Sein der Zerstörung ausliefern. Indem Schopenhauer und Nietzsche das Ideale Schellings als das Regelnde, Hemmende mehr oder weniger abtaten, oder das Dionysische ohne das Apollinische (Nietzsche) kündeten[6], wurde das Irrationale für Schopenhauer nicht mehr, was es für Schelling war: schaffende, schöpferische Macht, sondern wurde jener verhängnisvolle, unsinnige Wille, der ohne Ziel und Sinn ist, ein Fluch des Daseins. Nietzsche aber erhob das Irrationale rein als solches und allein für sich und feierte es in seiner überquellenden Maßlosigkeit, um dann selbst sein Opfer zu werden... Beide wurden nicht ohne tiefe Konsequenz die ersten großen Philo-

[5] Vgl. dazu H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, S. 191, der von Schopenhauer gesagt hat: Mit Schopenhauer „tritt erst der Voluntarismus in den äußersten, betonten und erbitterten Gegensatz zur Metaphysik der weltgestaltenden Intelligenz oder der sich verwirklichenden Vernunft. Der Wille ist Drang, Begehren – so muß er, in sich selber kreisend, ziellos, ungestillt, von Grund aus unbefriedigt bleiben..., so ist jetzt das Pathos der Dialektik umgeschlagen in den absoluten Unwert. Aller Vernunftoptimismus der theistischen und pantheistischen Systeme ist Täuschung, Lüge... Mit dieser extrem pessimistischen Position tritt Schopenhauer in schroffen Gegensatz nicht nur zum nachkantischen Idealismus, sondern zum großen Gang der Metaphysik der Neuzeit überhaupt... Der Ursprung aber von Schopenhauers Haltung liegt ... in den religiös-metaphysischen Willenslehren Böhmes und Schellings. Ihr göttliches Naturprincip der Willenssucht... ist es, das hier von seinem lichten Gegenglied und der versöhnenden unterordnenden Synthese losgelöst und für sich absolutiert ist... Das ist, geschichtlich wie sachlich, von tiefer Bedeutung" – Formulierungen, denen ich ganz zustimme.

[6] Das Gegensatzpaar stammt nicht (wie oft angenommen wird) von Nietzsche. Es dürfte vielmehr in der Romantik seinen Ursprung haben. Fr. Schlegel kennt es bereits um 1800. Der späte Schelling (um 1832) kennt es sehr genau. Da heißt es bei ihm: „Im Menschen... finden wir eine blinde, ihrer Natur nach schrankenlose Produktionskraft, der eine besonnene, sich beschränkende und bildende, eigentlich also negierende Kraft... entgegensteht... Nicht in verschiedenen Augenblicken, sondern in demselben Augenblick trunken und nüchtern zu sein, dies ist das Geheimnis der wahren Poesie. Dadurch unterscheidet sich die apollinische Begeisterung von der bloß dionysischen" (II, 4, 25).

sophen des Atheismus, Lehrer einer nicht sinnentworfenen und -erfüllten Welt.

Es heißt Schelling tief mißverstehen, wenn man ihn einfach in diese Reihe stellt und zu ihrem Inaugurator macht, und es ist ein problematisches Wort, im Schelling von 1809 einen „Überwinder" des Idealismus zu sehen[7]. Wir werden bald zeigen, daß Schelling immer *Real-Idealist* war und hat sein wollen, der Vertreter also einer dualen Philosophie, die die Bedeutsamkeit des „Realen" zwar sehr betont, sich aber zugleich bis zum Ende zum *Idealismus* bekannt hat, ein Faktum von ungemeiner Wichtigkeit.

Schelling ist seit 1809 mit Böhme und der ganzen Spätromantik überzeugt, daß das Dasein in seinem Grund voller Gefahr ist und tief ins Abgründige reicht, ja, daß es auf einem gefährlichen Grunde ruht; und er hat es als seine Aufgabe gesehen, gegenüber der „Harmlosigkeit" aller überkommenen Ontologie auf dieses tief Irrationale in allem Sein hinzuweisen. Hier liegt eine wesentliche Wende des abendländischen Daseinsgefühls, das

[7] Hier stehe für viele Fr. Seifert (*Schöpferische deutsche Philosophie*, Köln 1940), der von Schellings späterem Philosophieren gesagt hat: Hier „hört Schelling in der Tat auf, Idealist zu sein" (24); der aber bei einem Vergleich zwischen Schopenhauer und Schelling selbst sagt: „Das ‚ewige Band' zwischen den beiden ‚Principien' ... das noch von Schelling und Baader verehrend erkannt wird, ist für Schopenhauer zerrissen." Der blinde Wille entbehrt bei ihm „des Segens der läuternden Verwandlung, es gibt keinen göttlichen Liebeswillen, der das Zornfeuer zur Lichtgestalt der Freude erhebt. Der blinde... Wille bleibt allein ... und erzeugt nur eine Welt des Elends und der Qual." Schelling aber hielt das Band fest. Und *darum* kennt er noch durchgeistigte Natur und sinnvolle Geschichte. Um dessentwillen gehört Schelling nach meiner Meinung in den idealistischen Raum. Er ändert ihn, vertieft ihn, überschreitet ihn aber nicht, ein Faktum, das viel zu wenig beachtet wird. Auch meine eigene Darstellung in meiner früheren Arbeit bedarf hier einiger Milderungen. Ich habe aber immer betont, daß Schelling nie (auch in seiner letzten Phase nicht) Irrationalist gewesen ist und habe ihn um dessentwillen auch immer gegen die Existenzphilosophie (Kierkegaard) abgegrenzt. Diese ganze Philosophie behält bis zu ihrem Ende ein idealistisches Gepräge, mehr, als man oft wahrhaben will. Und wir würden Schelling erst dann aus dem idealistischen Gefüge herausnehmen, wenn er das Walten des Geistes in der Natur und Geschichte aufgegeben hätte (Genaueres wird eine weitere Arbeit über Schellings Spätphilosophie zu erweisen versuchen). Schelling stand ohne Zweifel an einem Wendepunkt des Gesamtdenkens überhaupt, das sich damals entscheidend von „idealistischen" Gesamtpositionen zu „irrationalistischen" wandte. Der tiefe Glaube an die Sinnhaftigkeit des Daseins, der die Aufklärung auszeichnete und in ihrer Gefolgschaft den deutschen Idealismus, und der in dieser Zeit das gesamte Bewußtsein bestimmt hat und sozusagen „natürliche" Weltanschauung gewesen ist, hat sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts überaus gewandelt und ist durch ein irrationalistisches und sinnskeptisches Lebensgefühl abgelöst worden, das sich fortlaufend vertieft hat. (Die Existenzphilosophie ist hier ein echter Endpunkt.) Das Daseinsgefühl ist seitdem dem Sinn des Seins gegenüber „ungläubiger" geworden, überzeugt, daß das Dasein primär von blinden, sinnleeren Mächten gelenkt wird. Aber in diesem großen Rahmen gesehen, der entscheidend durch den Durchbruch der Schopenhauerschen Philosophie gekennzeichnet ist (wobei es uns typisch scheint, daß Schopenhauer sein Hauptwerk zwar schon 1819 geschrieben hat; aber seine Wirksamkeit begann erst um 1840. Um diese Zeit begann erst die eigentliche Umlagerung des Daseinsgefühls), steht Schelling noch jenseits des Umbruchs bzw. an einem Scheitelpunkt. Bei ihm waren *beide* Elemente existent. In ihm waren gleichsam noch das Alte und schon die Elemente des Neuen. Aber es war die Dialektik der Geschichte, daß sie das irrationalistische Element Schellings absolut setzte, während es bei ihm noch in einer Synthese gehalten war, und daß Schelling damit zum Inaugurator von Dingen wurde, die er so nicht gewollt hat.

bei Schelling zum Durchbruch kam, darin das Dasein als sehr viel problematischer erlebt wurde, als es die Philosophie bis dahin zugegeben hatte. Aber trotz dieses Erlebens hat Schelling nie daran gedacht, jenes andere Element des Seins, das Element des Geistes, das in aller abendländischen Ontologie so herausgestellt und gerade im Idealismus so überaus gefeiert worden ist, abzutun. So irrational auch der Grund des Seins ist, so gibt es doch zugleich – und das hält Schelling ganz fest – das „Ideale" als jene große Macht, die die dunkle, gefährliche Mächtigkeit des „Realen" zu bändigen vermag, um es in die Form zu zwingen und dem Chaotischen zu wehren. Dieser Glaube an die bändigende Macht des Geistes und an seine waltende Kraft in allem Sein ist bei Schelling bis zu seinem Ende geblieben. Schelling hat nie das Geschichtsbild des Idealismus aufgegeben, daß die Geschichte vom Logos durchwaltet, ja, im Letzten ein *Aufstieg* sei, so wenig, wie er je die Grundposition seiner einstigen Naturphilosophie aufgegeben hat, daß schon die Natur durchgeistigt und Aufstieg zum Geist sei. In aller Anerkenntnis des irrationalen Elementes des Daseins hat Schelling so den Primat des Geistes nicht aufgegeben[8] und damit nicht den Idealismus, den er vielmehr nur vertiefen wollte durch die klarere Erkenntnis des „realen" Elementes. Schellings Formulierungen sind hier von einer großen Exaktheit. Schelling hat das „Reale" ja immer als den „Grund der Existenz" bezeichnet, was meinte: als die Grundlage. Das heißt aber zugleich: nicht das Sein an sich ist irrational, dunkel usw., sondern nur sein „Grund", sein Untergrund. Dasein ruht wohl auf irrationalem, dunklem Grund und ist darum immer voller Gefährlichkeit, darin der „Grund" zum Abgrund werden kann, aber es ist nicht irrational an sich selbst. Das Sein qua kon-kretes Sein entsteht vielmehr gerade aus der *Bändigung* des Grundes, ist geradezu „gebändigter" Grund, ist ein Sein, darin nie das Reale allein ist[9], sondern nur immer zusammen mit dem bändigenden „Idealen". Daraus ist überhaupt Sein qua geformtes Sein geworden. In allem Sein waltet wesenhaft ein geisthaftes Element, das das Irrationale läutert und bändigt, und es zwingt in Gesetz und Logos – und anders konnte es für Schelling nicht sein, wollte er nicht seine ganze frühere Natur- und Geschichtsphilosophie auf-

[8] Diese Sicht ist bei Schelling auch nicht durch seine Lehre vom Sündenfall aufgegeben worden, wie sich später zeigen wird. Aber hier ist natürlich – wie in aller christlichen Philosophie – der Ort eines möglichen „Irrationalismus", will sagen eines Einbruchs zerstörender Mächte, die hier aber keine ursprünglichen sein können, sondern erst durch die Schuld des Menschen hervorgerufene.

[9] Genaue Zitate klären hier sehr eindeutig. Gerade Schellings klassische Formulierungen über das Irrationale lassen hier keinen Zweifel. So heißt es VII, 359: „Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist... in der Welt, wie wir sie *jetzt* erblicken, alles Regel, Ordnung und Form ⟨!!⟩", und dann erst folgt: „... aber immer liegt noch im Grunde... usw." Und bei M. Schröter, S. 217: „Nicht in *dem* Verstand sicher, wie es die Menge glaubt, ist der geordnete Zustand der Welt; zwar sicher genug ⟨!!⟩, solange die ewige Liebe nicht stirbt und die herrschende obwaltende Macht ist." Und auch hier heißt es erst dann: „Noch immer bleibt der alte Zustand im Grunde." Und so auch VIII, 268: „Wenn ein organisches Wesen erkrankt; wenn ... die zuvor einem Höheren untertanen Lebenskräfte von dem beherrschenden Geiste verlassen... frei ihren eigenen Neigungen folgen... dann ⟨erst!⟩." Oder: „Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, *das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken* scheint..."

geben und das Faktum einer sinndurchwalteten Natur und einer sinnhaften Geschichte. Im Sein, das gewiß tief durch Irrationalität bestimmt ist, waltet zugleich der Logos. Beide zusammen machen erst das Sein aus: seine Gefährlichkeit und Bewegtheit, aber auch seine Geprägtheit. Mag das Irrationale auch von noch so großer Bedeutung sein: wer es ohne das Rationale will, macht es zur zerstörenden Macht und überliefert es der Dämonie des eigenen Seins. Schelling hat tief darum gewußt, daß das Dasein wegen seiner Abgründigkeit der Zucht bedarf und einer bändigenden Macht. Seine Lehre vom Bösen (vgl. das Folgende) wäre sonst ohne Fundament gewesen. Was bei Schelling vielmehr noch gehalten war, ist bei seinen Nachfahren zerrissen worden; sie gaben preis, was Schelling nicht preisgeben wollte: eine aus dem Absoluten kommende sinndurchwaltete Welt. Sein ganzer „Theismus", von dem eingehend zu sprechen sein wird, wäre schon im Ansatz unmöglich gewesen, hätte sich Schelling einem reinen Irrationalismus zugewandt. Denn hier liegen offenbar Dinge, die miteinander unvereinbar sind. Mehr noch: Der Versuch, Schelling einfach als Irrationalisten zu fassen, verkennt die eigentliche Größe seines Ansatzes. Nicht das macht Schellings Bedeutsamkeit in seinem ontologischen Entwurf aus, daß er sich über alle bisherige Überlieferung hinaus dem Faktum des Irrationalen geöffnet hat, um das tief Irrationale und Unvernünftige anzuerkennen, das *auch* im Sein ist, sondern es war seine größere Tat (worin ihm freilich Böhme vorausgegangen war, dessen Theismus gerade darin seine Bedeutung hat), daß er zugleich die *teleologische* Sinngebung dieser so gefährlichen und schweren Mächte versucht hat, ihre Einordnung in ein Sinnganzes, an dessen Bestehen weder Böhme noch Schelling gezweifelt haben. Dasein ist nicht harmlos, sondern in seinem Ur-grund gefährlich und dem Dämonischen offen; das ist hier ganz und gar der Ausgang. Aber dem steht eine zweite These zur Seite, die wesentlich zu Schelling wie zu Böhme gehört; diese Gefährlichkeit des Grundes hat teleologische Bedeutung. Dasein *muß* auf solchem Grund gründen. Denn gerade daraus hat es seine Bewegtheit und Dynamik, hat es seine Kraft und seine Gewalt.

Damit wird aber ohne weiteres sichtbar, daß Schellings Irrationales nicht mit Schopenhauers blindem Willen identifiziert werden darf und nicht mit der pessimistischen Deutung des Irrationalen. Schellings Irrationales gehört nämlich sehr viel mehr mit Nietzsches „Wille" zusammen, bzw. ist geradezu die Synthese von Nietzsche und Schopenhauer; denn das Irrationale Schellings ist an sich weder gut noch bös, ist vielmehr beides zugleich, ist natura anceps, Sein voller Dämonie, wenn man es allein setzt; aber schaffende Macht, wenn es gehalten ist vom Rationalen. Daraus aber ist es möglich geworden, daß bei Schelling deutliche *lebensphilosophische* Schwingungen zum Durchbruch kommen konnten; und es war nicht Böhme, der solche Betonung bei Schelling veranlaßt hat (Böhmes Denken war hier vielmehr sehr unausgeglichen[10]), sondern es war vor allem Hamann, der in den

[10] Böhme hat die Grimmschicht nie ohne die Schicht der Sanftmut, den Zorn nie ohne die Liebe gekannt. Die Erhebung der grimmigen Schicht zur alleinigen Herrschaft, das ist vielmehr der Frevel und die Sünde des Menschen.

Jahren um 1809 ff. bei Schelling sehr wirksam war und seinem Denken diese lebensphilosophische Betontheit gab, die aus der Formulierung des „Realen" nicht wegzudenken ist[11]. Schellings ontologischer Entwurf zeigt gerade im Anthropologischen sein eigentliches Gesicht. Auch hier hat er die Bedeutsamkeit der „Real-schicht" überaus betont, aber nicht, um den Menschen (wie Klages in etwa) den irrationalen Mächten ganz anheimzugeben und sie allein zu feiern, um den Geist als Widersacher der Seele abzutun, sondern auch hier ging es wesenhaft um seinen Real-Idealismus. Nur innerhalb des real-idealistischen Ansatzes enthüllt sich darum Schellings Position im Raume seiner Zeit und im Raum der Tradition überhaupt. Denn *innerhalb* ihrer bedeutet sie ohne Zweifel eine bedeutsame Akzentverlagerung, die Schelling aber unaufhebbar schien.

Das abendländische Denken hat zwar immer in der Zweiheit von Materie und Form, von Bios und Logos, von Trieb und Verstand gedacht und sich vor 1800 eigentlich nie monistischen Lösungen verschrieben. Aber innerhalb dieser Zweiheit wurde fast immer das Formelement betont und erhoben: das Denken, der Geist, der Logos usw. Die „Materie", die Triebschicht, die Leidenschaften, das Dunkle – oder wie immer man dieses Element faßt – wurde zwar immer gesehen, aber es galt als das Gefährliche, Bedrohende, Abzutuende. Es ist das Entscheidende bei Schelling und vielen

[11] Hier überschreitet Schelling offenbar Böhme, dessen Deutung immer wieder problematisch ist in der Frage, ob seine Grimmschicht vitalistisch gedeutet werden darf. Wenn diese Deutung früher selten war – denn es gibt ja bei Böhme tiefe Züge von Schwermut und Melancholie –, so kann heute doch kaum ein Zweifel sein (was Hankamer freilich überbetont hat), daß die Grimmschicht auch bedeutsame vitalistische Züge hat. Es ist ja gerade der von Böhme immer wieder herausgestellte Sinn der „Grimmschicht", daß sie das Leben „feinde", um der *Lebendigkeit* willen. Und bei den Böhme-Nachfolgern (bei Oetinger!) ist das Vitalistische ganz offenbar. Baader war hier ein wenig zögernd. Aber bei Schelling ist alles durch Hamann sehr akzentuiert worden. Unger hat immer wieder auf den unterirdischen Einfluß Hamanns auf die Spätromantik hingewiesen, daß dessen Denken über Herder und Jacobi bedeutsam geworden sei, wenn auch direkte Einflüsse in der romantischen Frühzeit (z. B. bei Baader, bei Görres u. a.) schwer nachzuweisen seien. Und er hat den bei Schelling nachweisbaren Einfluß Hamanns auch zu spät angesetzt. Er liegt schon um das Jahr 1809 völlig klar. Vgl. Schellings Brief vom 5. 1. 1809 an Fr. Roth (Plitt, II, 146): „Wie soll ich Ihnen ... genug danken für die so gütig und mit so langer Nachsicht überlassene Sammlung Hamannscher Briefe und die Lebensbeschreibung mit der Einleitung zum Bibelkommentar. Ihnen habe ich es allein zu danken, daß ich diesen Magus und Propheten weit mehr verstehen gelernt habe, als ich es aus seinen Schriften für mich je gekonnt hätte. Nicht ohne Scham darüber, daß ich sie so lange zurückbehalten habe, sende ich diese Herrlichkeiten zurück." Er habe die Briefe so herrlich gefunden, daß er sie nur „in den schönsten und freiesten Stunden und mit recht bewußter Wollust" genießen wollte (R. Unger, *Hamann und die Romantik, Festschrift für August Sauer*, 1925). Das weitaus Beste darüber schrieb K. Leese (*Krisis und Wende d. Ch. G.*, etwa S. 87: „Schelling fühlte sich mit Recht gegen Descartes und Leibniz, gegen Hegel und Fichte als Anwalt der Natur und des Lebens." Keiner wußte so tief um die „Dialektik von Leben und Geist.") Aber Hamann war schon für Schellings erste Münchener Rede „Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur" (1807) bedeutsam und Schelling hat – was er sonst fast nie tat – auf Hamann expresse (in einer Anmerk.) hingewiesen, um hinzuzufügen: „Möchte Derjenige, dem der Verfasser die erste genauere Bekanntschaft mit den Schriften jenes urkräftigen Geistes verdankt, F. H. Jacobi, die längst gehoffte Ausgabe der Werke Hamann's beschleunigen!"

seiner Zeit, daß sich hier die Sicht verlagerte. Schelling hat zwar – wie längst sichtbar geworden ist – die Problematik dieser Schicht nicht übersehen (und die Erörterung über das Böse wird es noch klarer erhellen), aber sie zugleich als positiv aufzuzeigen, ja primär als positiv, das ist sein großes Anliegen gewesen, wobei es nicht zufällig erscheint, daß sich diese Umlagerung vollzog, sondern sie scheint vielmehr ein Grundgeschehen der Geistesgeschichte auszumachen, zu deren Bewegtheit sie notwendig gehört.

Dasein als lebendiges Sein kommt in seinem geschichtlichen Weg wesenhaft von der Macht, ja Übermacht des Vitalen, des Triebhaften her und hat von da her eine primäre Gerichtetheit in den Geist. In ihm sieht man das eigentliche Ziel und Heil. Daß die Triebschicht stark und mächtig ist, ist am Anfang aller Völker sozusagen eine Selbstverständlichkeit. Was primär an ihr erlebt wird, ist vielmehr ihre bedrohliche Übermacht, ihre geistgefährdende Mächtigkeit. Vitalität als drängendes, triebhaftes Sein erscheint von da her vor allem als Gefahr; der Geist aber als die Macht, die die Übermächtigkeit der Triebe und ihre irrationale Dynamik zu brechen und den Menschen zu retten vermag. Dasein geht so auf den Geist zu und feiert ihn allein. Und unmittelbar damit verbunden ist offenbar ein anderes: daß das Dasein aus den dunklen Tiefen des Unbewußten lebt, ja des Phantastischen, des Mythischen, aus dunklem Drang. Aber indem es ihre verwirrende Macht erfährt, drängt es auch von daher in den Geist als in die Helle, drängt in die „Auf-klärung" und sieht in ihm allein letzten Sinn.

Es macht aber den kritischen Punkt in diesem Weg aus, daß diese ganze, so selbstverständlich erscheinende Sicht problematisch wird, wo das Leben so seine ursprüngliche Macht verloren hat, daß seine Unbändigkeit und Bewegtheit, seine Kraft und Ursprünglichkeit zu sterben droht (das Phänomen der Dekadenz). Dann wird notwendig plötzlich klar, daß diese Schicht nicht nur Gefahr und Unheil ist, sondern die notwendige Grundlage des Lebens, gründende Schicht, aus der das Dasein seine Fülle hat und seine Lebendigkeit, ohne die es nicht sein kann, soll es nicht unschöpferisch und kraftlos werden; daß hier schöpferische Kräfte der Tiefe liegen, die das Dasein nicht entbehren kann[12].

[12] Auf das Bedeutsame der hier liegenden Probleme kann hier nicht eingegangen werden. Die gesamte Philosophie seit 1800 zeigt aber klar, wie sich seitdem vor allem im Anthropologischen Umwandlungen ergeben haben. In allem ist spürbar, welche Unruhe in die alten Sichten der Ontologie, des Verhältnisses von Leib und Seele usw. gekommen ist, wie hier alles zu neuen Formeln drängt. Etwa im Philosophieren der Romantik, bei Baader, Görres, sehr glücklich bei Carus. Daneben tauchten bald die „Monisten" des Irrationalen auf: Schopenhauer, in etwa Nietzsche, E. v. Hartmann, vor allem aber L. Klages, der diese Linie wie kein anderer ausgezogen hat und ausdrücklich zu einer „Philosophie des Orgiasmus" will. Daneben aber stehen andere, die hier Synthesen versucht haben. Vor allem Schelling selbst, dann aber Scheler, dessen Philosophie hier freilich (und zwar in allen ihren Phasen) unausgeglichen ist. Vor allem aber drängt allmählich das psychologische Denken hier auf ausgleichende Formeln, die alle die große Bedeutsamkeit der Drangschicht betonen. So etwa die Schichtenlehre E. Rothackers und vor allem die Anthropologie von Ph. Lersch. Aber auch die hieratische Ontologie N. Hartmanns hält hier Positionen (vgl. „Die unteren Schichten sind mächtiger als die oberen)".

Wir glauben, daß Schelling und seine ganze Generation an dieser – geistesgeschichtlich so entscheidenden – Stelle gestanden haben, darin die Überbetonung der Gegenmächte (der Vernunft usw.) durch die Aufklärung dieser Wende erst ihre eigentliche Schärfe gab. In der Reaktion gegen die Aufklärung brachen nun die Mächte des Lebens auf – Leben als tragende Kraft. Das erst läßt Schellings Prinzipienlehre in ihrem eigentlichen Wollen erkennen. Ein lange unterschlagenes oder als allzu selbstverständlich gefaßtes Element des Daseins wurde nun von neuem sichtbar und aus dem Weg der Geschichte heraus in seiner ganzen Bedeutsamkeit allererst begriffen.

Nun wurde offenbar, daß alles Lebendige eines Grundelementes bedarf, aus dem es seine Dynamik empfängt und seine Lebendigkeit, daß das Sein nicht einfach aus Formkräften bestehen kann, sondern aus dranghaften Tiefen wächst und aus dynamischen Elementen. Und diese Erkenntnis vollzog sich nicht zuletzt im Anthropologischen, in der Umwertung der Triebe. Triebe sind nun nicht primär gefährliche Mächte, das Gefährdende der Freiheit, sondern sind *An-triebe, Auf-triebe.* Sind das eigentliche Grundelement des Lebendigen, sind seine vitale Energie und die Kraft des leben-

Überaus interessant sind die Versuche A. Webers, diese ganze Schicht des „Realen" wieder als metaphysische Urmacht zu fassen, die, aus Urgründen kommend, das Leben eigentümlich durchherrscht und bestimmt als eine Urmacht, die ihm erst zu Beginn der Neuzeit wieder neu gesehen scheint, beginnend im Denken Dantes (seine Gesänge über die Hölle), um dann vor allem im Schaffen eines Leonardo da Vinci, eines Michelangelo und eines Shakespeare gewitterhaft zum Durchbruch zu kommen und ihr Werk wesenhaft zu bestimmen. Im Schaffen dieser großen dämonischen Naturen scheinen die Urmächte, die irgendwie dem Dämonischen nahe sind, wieder existent geworden zu sein, und ihr Werk scheint in der ungemeinen Offenheit für diese ungeheuren, abgründigen Daseinsmächte deren Dasein neu zu enthüllen – ohne Zweifel ein Phänomen höchster Beachtlichkeit und eine Sicht, die sich zudem mit der Schellings in eigentümlicher Weise trifft. Schellings Wende von seinem einstigen „Realen" zu der Fassung der Spätzeit offenbart sich nämlich zum ersten Male in seinem Vortrag „Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur" (1807). Ausgehend von dem Problem Lessings, ob die Kunst den Ausbruch der Leidenschaften darstellen dürfe, feiert Schelling nun die Frühzeiten der Kunst, in denen die Macht dieses Leidenschaftsuntergrundes noch spürbar war und die Wucht des Elementaren. Die Kunst dieser Zeiten zeigte noch nicht „Anmut und Grazie", aber „Strenge", ja „Härte". Ihre Formen sind „unzugänglich, verschlossen und selbst im Großen herb". Erst allmählich ließ die Strenge nach und konnten Anmut und Grazie (Phänomene des „Geistes", des „Idealen") erscheinen. Die Anfänge kennen noch die „Stürme" der Leidenschaften und die Gewalt und „Größe der Empfindungen". Und in solchem Zusammenhang verweist Schelling dann ebenso auf Michelangelo, in dem dieses Element noch einmal mächtig durchgebrochen sei. Er stellte gleichsam noch einmal „die älteste und mächtigste Epoche der ... Kunst dar, jene, wo sie in ungeheuren Geburten ihre noch ungebändigte Kraft zeigt: wie nach den Dichtungen sinnbildlicher Vorwelt die Erde nach den Umarmungen des Uranos erst Titanen und himmelstürmende Giganten hervorbrachte, bevor das sanfte Reich stiller Götter hervorging". Die Formulierungen Schellings sprechen zwar auch jetzt noch von der Gelöstheit echter Kunst, daß sie versuchen müsse, diese Harmonie des Schönen zu erreichen. Es ist immer noch ein Stück Winckelmannschen Geistes in ihm, aber es zeigt sich doch zugleich, wie die Akzente nun umgelagert werden auf das „Elementare" hin. So lagen nicht zuletzt im künstlerischen Bereich Schellings Vertiefungen, ja, sie hoben hier geradezu an. (Zu Alfred Weber vgl.: *Das Tragische und die Geschichte,* Hamburg 1943, besonders S. 435ff.; vertieft in: *Abschied von der bisherigen Geschichte,* Hamburg 1946.)

digen Seins. Die Triebschicht – bisher fast immer als problematisch gesehen – wurde hier gleichsam zur „Vitalität" (der Terminus ist wohl späteren Datums) und gewann damit sozusagen selbstverständliche, positive Bedeutung und verlor das Problematische seiner Stellung. Die ganze Schicht der Leidenschaften und Affekte fand ihre – von Schelling sehr betonte – Rehabilitierung, und ineins damit alle die dunklen Mächte der Tiefe, vor allem die des Unbewußten, des Dunkel-Schaffenden, Mächte, die Schelling immer schon gefeiert hatte. Schelling war 1809 klarer denn je, daß der Mensch nicht nur der Mächte der Helle und des Geistes bedürfe, sondern auch der Mächte der dunklen Tiefe, daß auch sie schaffende Mächte sind, in denen vor allem die Kunst – wie schon Kant gezeigt hatte – ihren wesenhaften Ursprung und Urgrund hat, daß hier darum wohltätige Mächte liegen, deren das Leben bedarf. So wurde das Ganze damit zu einer *ontologischen* Besinnung auf jene Faktoren, deren das Sein qua Sein bedarf, soll es lebendiges, starkes, schaffendes, bewegtes, machtvolles, schöpferisches Sein sein – eine Besinnung von höchster Bedeutsamkeit, aber auch Kompliziertheit. Aber wir sagten schon: In der Reaktion gegen die Aufklärung und gegen ihren Kult des Verstandes, gegen ihre Überbetonung dieser wesenhaften Dimensionen des Seins, gegen ihren Kult des Nutzhaften, des Klaren, des Geordneten usw. erhielt Schellings Besinnung und die seiner Freunde nun so betonte Gegenakzente, daß man in der Betonung des antirationalen Elementes fast zu seiner Mythisierung ging, darin Dionysos zum Gott erhoben wurde und alle die dunklen Mächte seines Gefolges. Wenn nun das Leben – auch bisweilen bei Schelling – oft geradezu erhoben wurde in seiner rauschhaften, trunkenen Wildheit (vgl. Görres!), in seiner alles überspringenden Unvernünftigkeit, wenn sich darin überall dionysische Elemente meldeten, so wäre es leicht, diese „Neuentdeckung" als leichtfertiges, romantisches Spiel abzutun, das für eine ernsthafte, redliche Philosophie keine Bedeutung hat; vor allem aber springt damit die Gefahr auf, dieses alles als reinen Irrationalismus zu sehen (etwa im Sinne von Klages). Aber es ist klar, daß solche oft stürmischen und leidenschaftlichen Formulierungen nur verstanden werden können, wenn man sie als Gegenstoß gegen die so extreme Betonung der rationalen Elemente durch die Aufklärung sieht. Aber wenn auch in diesem Beginnen sich bisweilen irrationalistische Strömungen meldeten, so ging es doch im Tiefsten nicht darum, die rationalen Mächte abzutun. Es ging vielmehr darum, endlich sich dieser Mächte der Tiefe, des Nichtrationalen, des Spontanen usw. zu versichern und sie endgültig zu gewinnen als notwendig zum Seienden gehörig. Und dieses alles, dieses sehr Vielschichtige und Vielgesichtige des „realen" Elementes war offenbar gemeint, als Schelling seit 1809 den Gegenpol des Verständigen betont hat, nicht um das „Ideale" damit abzutun, sondern um die bisherige Ontologie zu *ergänzen* und um auch dem anderen Element seinen Platz zu sichern. Es galt endlich, den Versuch zu machen, neben dem Logos auch jenes andere anzuerkennen, das sich in so vielen Formen und Phänomenen immer wieder als schöpferische Urmacht, aber auch als bedrohend und abgründig meldet (als das Dunkle, das Dynamische,

das Irrationale, das Machthafte, das Schaffende, das Regellose, das Unberechenbare, das Rauschhafte, das Erdhafte usw.) und das vom Sein nicht abweisbar scheint und das keine Philosophie abtun kann, will sie den Anspruch erheben, die Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle und Bewegtheit, aber auch Abgründigkeit und Tiefe wirklich erreichen.

Eine solche Position war aber bei Schelling keineswegs neu, sondern ist im Grunde eine alte Sicht seiner Philosophie, nur bereichert und vertieft durch die Begegnung mit Böhme. Es ist die alte Thematik des Schellingschen *Real*-Idealismus, nur in einer neuen Phase seines Wollens, ein Faktum, das sehr viel mehr beachtet werden müßte, als es zumeist geschieht, weil es für das Verstehen der Position seit 1809, aber auch für das Verstehen des Gesamtphilosophierens von Schelling von großer Bedeutung ist.

Die Philosophiegeschichte rechnet Schelling mit Recht zu den großen Trägern idealistischen Denkens, aber sie hat oft zu wenig sehen lassen, daß sein Idealismus von Anfang an *eigener* Art gewesen ist. In der Auseinandersetzung mit Fichte, die so wesentlich zu Schellings Beginn gehört, hat er fast von Anfang an seine Philosophie betont als *real*-idealistisch bezeichnet, um klar herauszustellen, daß seine Philosophie sich zwar tief zum Idealismus bekenne, daß sie aber nicht nur *ein* Element des Seins anerkenne, das Ich, das Ideale, die Idee, sondern auch dessen Gegenpol: das Reale. Schelling war fast von Anfang an überzeugt, daß nicht der reine Idealismus allein, eine Philosophie rein aus dem Logos, das Sein zu ergreifen vermöge, sondern nur jene, die auch das andere Element des Seins bejahe, jenes, das bei Fichte so sehr in der Blaßheit des „Nicht-Ich" geblieben war. Schelling sah zwar, daß auch Fichte wesenhaft von einer Zweiheit ausging, der des Ich und des Nicht-Ich – und Schelling übernahm es ganz von Fichte –, aber er hat ihm auch immer vorgeworfen, daß Fichte mit seiner Zweiheit nichts habe „anfangen" können, daß es ihm nicht gelungen sei, von da aus zu einer lebendigen Philosophie vorzustoßen, die auch der Natur gerecht werde. Gegen Fichtes „naturlose" Philosophie hat Schelling darum sehr betont seine Naturphilosophie entworfen und immer wieder festgestellt, daß man nur aus der Zweiheit eines realen und eines idealen Prinzips eine objektive Natur begründen könne.

Um nichts anderes ging es 1809. Schellings Position seit 1809, die so oft als Irrationalismus verstanden wird, war im Grunde nichts als eine Fortsetzung seines alten Kampfes gegen den „naturlosen" Idealismus, *nicht ein Bruch mit dem Idealismus überhaupt.* Es galt nur, *innerhalb* der idealistischen Position dem Realen seinen Platz zu sichern und den Idealismus im Real-Idealismus zu vollenden, ein Anliegen, das sich bei Schelling seit 1809 ohne Zweifel sehr verstärkt hat. Es gibt darum seit dieser Zeit, ein sehr starkes Pathos seiner real-idealistischen Philosophie, darin Schelling sich als Anwalt des Realen wußte. Schelling hatte das Bewußtsein, daß jetzt erst – in der Begegnung mit Böhme u. a. – sich ihm das Wesen des „Realen" ganz erschlossen habe. Und Schelling hat darum die Polemik, die er immer schon gegen Fichte geführt hat, diese Polemik, die sich von Jahr zu Jahr fast immer noch gesteigert hatte, um erst 1806 in seiner Schrift gegen Fichte

ihren Höhepunkt zu erreichen, 1809, nun aber ins Allgemeine gewandt, weitergeführt. Mit einer Leidenschaftlichkeit, die nicht zuletzt durch den Einfluß Hamanns befeuert war, polemisierte Schelling nun immer wieder gegen die „reinen" Idealisten. Aber jetzt ging es nicht einfach um Fichte, sondern um Größeres. In die Reihe der „naturlosen" Idealisten rückte ihm jetzt die ganze theistische Metaphysik des Abendlandes mit ihrer These, daß Gott reiner Geist sei. Schelling war überzeugt, daß der neue Theismus – um den es ihm ging – vor keiner Kühnheit zurückschrecken dürfe. Wenn alles Sein sehr wesentlich vom „Realen" mitbestimmt ist, dann sei es unumgänglich, ihm auch einen metaphysischen Ort letzter Gültigkeit anzuweisen: das Reale müsse im Absoluten urständen.

So heißt es nun 1809 sehr betont: „Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung ⟨Fichte 1798!⟩, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt" (VII, 356). Und Schelling fährt dann fort – und hier erhellt sich das Wesenhafte seiner Position: „Der Abscheu gegen alles Reale, der das Geistige durch jede Berührung mit demselben zu verunreinigen scheint, muß natürlich auch den Blick für den Ursprung des Bösen blind machen. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein ebenso leeres und abgezogenes System, als das... Spinozische, oder irgendein anderes dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn ⟨durch Descartes⟩ hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinozas Realismus ist dadurch so abstrakt als der Idealismus des Leibniz." Und dann heißt es programmatisch: „Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib: *nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus*. Nie kann der letzte das ⟨oberste⟩ Princip hergeben, aber er muß Grund und Mittel sein, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament ..., so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe ... mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Contrast stehen" (VII, 356). Schelling bekennt sich auch jetzt mit Stolz zur Naturphilosophie. Sie sei es zuerst gewesen, die den *Real-Idealismus* geboren habe. Denn „der Idealismus selbst, so hoch wir ... ihn ⟨auch stellen⟩, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System" (351). Er bedarf eines Realismus als Grundlage, und Schelling glaubt von da aus von seinem ganzen Philosophieren sagen zu dürfen: „*Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus* war die ausgesprochene Absicht seiner ⟨der Schellingschen⟩ Bestrebungen" (350).

Solche Formulierungen sind von einer Klarheit, daß sie eigentlich keines Kommentares bedürfen, und sie legen Schellings Stellung in einer Weise fest, die ihr allein gerecht zu werden scheint. Sie zeigen, wie entschieden

Schelling sich als Anwalt des „Realen" weiß, aber eben, um dieses Element dem Idealismus hinzuzufügen, der ihm auch jetzt noch die „Seele der Philosophie" ist, „die wahre Weihe für die höhere Philosophie". Es ist das alte Verhältnis der Ontologie Schellings überhaupt: Das Ideale allein kann nicht bestehen – es wäre allein ohne Grund –, aber zugleich – das Reale, so notwendig es auch ist, es kann nie letztes, herrschendes Prinzip sein, sondern „nur" Grund. Aber in ihrem Miteinander *sind* sie das Ganze. In solcher Position enthüllt sich sehr eindeutig das eigentliche Gesicht des Schellingschen Real-Idealismus: er sollte eine Philosophie der Synthese sein. Die Polemik gegen die „reinen" Idealisten wegen ihrer Unterschlagung des Realen, will nicht dessen alleinige Thronerhebung, sondern sie will erzwingen, daß endlich *auch* dieses Element anerkannt werde, um – im idealistischen Raum – die *Philosophie der Ganzheit* heraufzuführen. Um *dieses* Anliegens willen ist Schelling immer Gegner des „reinen" Idealismus gewesen. Bis zu seinem Ende, wo über Fichte hinaus ein „reiner" Idealismus sich noch einmal vollendete – größer als je zuvor: in Hegel. N. Hartmann hat uns zwar mit Recht gezeigt, wie tief Hegel im Grunde um das Irrationale und um die Verflochtenheit des Realen gewußt hat, aber Hegel ist doch zugleich immer mit Recht als jener gesehen worden, dessen Philosophie ein primäres Feiern des Logos war, darin das Absolute wesenhaft Vernunft ist, „absolute Idee" und sonst nichts; das Sein aber allein Manifestation der Idee. Aber es war von da aus offenbar unmöglich, das Reale in seiner faktischen Struktur wirklich zu erreichen. Es ergab sich daraus bei Hegel die seltsame Art, das Nichtgeistige an den Rand zu schieben als das „Anderssein der Idee", als „faule Existenz", um zugleich zu betonen, daß die „Vernunft alles sei", während seine Schüler sogar vom „Monismus des Gedankens" und vom „Panlogismus" sprachen. Schelling konnte hier aus seinem ganzen Weg heraus nur Gegner sein, um oft fast überscharf seine Position zu betonen (daß mit „dem Rationalen nicht an die Wirklichkeit heranzukommen sei" usw.), und es überrascht nicht, zu sehen, daß man auch diese Position Schellings immer irrationalistisch gesehen hat, um zu übersehen, daß Schelling auch in dieser Zeit betont hat, daß das Sein mit „*einem* Fuß" im Rationalen stehe, daß ein Grundelement des Seins, sein „Wesen" rational faßbar sei, und daß keine Geschichtsphilosophie möglich sei, wenn man nicht annehme, daß in ihr „Weisheit" walte[13]. Schelling hat immer dual gedacht, *real-idealistisch*. Er hat sich nie einem Monismus verschrieben, weder dem Monismus des Geistes (wie Hegel) noch dem des Irrationalen wie Schopenhauer. Gerade in dieser Doppelheit hat diese Philosophie ihre Größe. Und so schwer es auch scheint, seine Position recht zu fassen, und so sehr man auch geneigt sein möchte, sie um vieler Formulierungen willen Schopenhauer und unidealistischen Positionen zu nähern, so glauben wir dennoch, daß das unmöglich ist. Man verkennt damit das, was ihm in all diesen Jahren vor Augen gestanden hat: das große, realidealistische System, das wir aber wegen seiner Nähe zu Wesensstrukturen des Idealismus nicht aus dem idealistischen Raum herausnehmen möchten,

[13] Vgl. meine frühere Arbeit, S. 132ff., 241, 260.

sondern wir sehen gerade in solchem Rahmen seine eigentliche Bedeutsamkeit neben Hegel.
Schelling kann sich mit Hegel an dialektischer Kraft ohne Zweifel nicht messen, ja, wie ich glaube, auch nicht an Realistik des Blicks und Gespür für die Dichte und Verflochtenheit geschichtlicher Wirklichkeit[14]; aber im ontologischen Grundentwurf war er glücklicher; und gerade neben Hegel und seinem System, darin das Sein nur als Manifestation der Idee gefaßt war, gewinnt Schellings Entwurf seine eigentlichen, bedeutsamen Konturen. In ihm trat neben den rein idealistischen Entwurf – wie ich glaube als eine zweite Möglichkeit idealistischen Philosophierens – der real-idealistische, darin alles Sein real-idealistische Struktur hat, hell und dunkel zugleich ist. Sein lebt danach nicht allein aus der Idee, und das Absolute ist nicht nur „absolute Vernunft", sondern ist das absolute „Real-Ideale", und alles Sein ist von dieser Doppelheit geprägt, die durch alle Strukturen geht. Sein ist nicht nur hell und vom Geist bestimmt, sondern hat zugleich einen dunklen Grund, ist zugleich Blut und Geist, Bios und Logos, Dynamik und Statik, dionysisch und apollinisch – oder wie immer man dieses Gegensatzpaar fassen will, Und tiefer noch: Sein ist nicht nur dem Guten, sondern auch dem Bösen offen, hat in sich die Möglichung von Abfall und Erlösung.
So trat neben die Philosophie der eindimensionalen Dialektik die der Polarität, reich in ihren Bezügen und Problemen offen, denen sich Hegel verschloß, offen nicht nur den hellen, sondern auch den dunklen Dimensionen, nicht nur dem „Begriff" und der Gesetzlichkeit, sondern auch dem Abgründigen und „Begrifflosen". Die tief verschiedene Wesensart Schellings und Hegels gebar hier auch verschiedene Systeme[15].
Wenn wir aber von Schellings Philosophie gesagt haben, sie habe eine Philosophie der Synthese sein wollen, so sei auf dieses Faktum noch näher eingegangen, weil sie Sichten erschließt, die sich aus Schellings Position um 1809 heraus (seinem „Irrationalismus") leicht verschließen.

[14] Eine Aussage, die vielleicht angesichts der Schellingschen Gesamtposition paradox scheint, es aber nicht ist. Indem Schelling sich dem Irrationalen öffnete, hatte er damit ohne Zweifel die Chance, zu wichtigen Problemen vorstoßen zu können, die Hegel verschlossen sein mußten. Aber so seltsam es scheint: gerade Hegels „Monismus" hat seine Realistik begründet. Denn nun galt es, dem „Walten" des Begriffs in allem Sein nachzugehen, und welche Meisterschaft Hegel darin von Anfang an (schon in seinen Jugendschriften) erwies, ist bekannt. Er zeigte darin eine ungemeine und kaum übertroffene Fähigkeit, geschichtlichen Umschlägen nachzugehen, der Dialektik der Wirklichkeit usw. Hier lebte eine Realistik größten Ausmaßes. Genau umgekehrt bei Schelling: indem er von Anfang an von *zwei* Prinzipien ausging, geriet er früh ins Konstruieren; und Schellings Altersphilosophie, die sich so sehr ins reine Konstruieren verlor, zeigt, welch ein gefährliches Element damit von Anfang an Schelling eigen war. Schellings Art, aus dem Enthusiastischen heraus zu philosophieren (und nicht aus dem unmittelbaren Umgang mit den Dingen), und sein Konstruieren, gehören hier wesentlich zusammen. Man wird darum vorsichtig sein müssen, Schelling um seiner Ontologie willen ohne weiteres als den „realistischeren" Denker zu fassen. Das war er wohl nicht, aber er war der offenere Denker, der dimensionenreichere.

[15] Wie sie auch eine verschiedene Methodik gebar. Schelling hat 1809 – offenbar gegen Hegel – festgestellt (aber ähnlich auch in den „Weltaltern", vgl. VIII, 203), daß Philosophie die Vermählung von Intuition und Begrifflichkeit sei (vgl. VII, 414).

Schelling hat um 1810 eine geistesgeschichtliche Einordnung seines Philosophierens versucht, und es mag überraschen, wie er noch 1810 seine Gesamtphilosophie gesehen hat.
Der eigentliche Ausgang der neuzeitlichen Philosophie ist ihm Descartes, aber nicht durch seine Erkenntnistheorie, sondern durch seine Metaphysik. Schelling hat in ihm immer jenen gesehen, der den unheilvollen Zwiespalt der Neuzeit zwischen Natur und Geist begründet hat. Indem er die Welt in res cogitantes und res extensae schied, darin die res extensa ohne Geist, d. h. ohne eine in ihr waltende Idee, der Geist aber als reines Bewußtsein, abgelöst von den fruchtbaren Gründen des Unbewußten gefaßt wurde, zerbrach alles Sein in einen tiefen Dualismus, darin Natur und Geist auseinandergerissen wurden. Mit diesem Dualismus fertig zu werden, ist aber nach Schelling das Bemühen aller dann folgenden Philosophie gewesen, ein Bemühen, in dem er Spinoza immer den entscheidenden Platz angewiesen hat. Indem er Materie und Geist, Reales und Ideales Attribute der *einen* göttlichen Substanz sein ließ, war seine Philosophie für Schelling der erste große Schritt zur Einheit zurück (in solcher Sicht rückt Spinoza irgendwie an die Seite Böhmes!). Das Absolute war für ihn wesenhaft die Einheit des Real-Idealen. Aber Spinozas Schwäche war es, daß er mit den beiden Attributen Gottes nichts anzufangen wußte. „Spinoza hat zwar ⟨wieder⟩ absolute Identität von Principien, aber diese Principien sind in völliger Untätigkeit gegeneinander, sie tun einander nichts – wirken nicht aufeinander...; es kommt zwischen ihnen weder zum lebendigen Gegensatz noch zur lebendigen Durchdringung ... Spinozas Physik ist ganz mechanisch" (VII, 443). Gerade *das*, was Schelling immer wollte: aus dem lebendigen Widerstreit der Prinzipien das Sein in allen seinen Stufen zu entwickeln, gerade jenes, was Böhme so überzeugend geleistet hatte, gerade das hatte Spinoza nicht zu leisten vermocht. Sein System blieb darum trotz aller Einheit ein totes, unlebendiges System, das darum auch für die kommenden Zeiten kein Vorbild wurde und kein Weg. Der Gegensatz zwischen Natur und Geist vertiefte sich vielmehr im Laufe der neuzeitlichen Philosophie nur noch mehr. Vor allem dadurch, daß Leibniz, Kant und Fichte nur den Pol des Idealen anerkannten, während man z. B. in Frankreich in den Materialismus ging (Holbach).
Von da aus glaubt Schelling seinen einstigen Einsatz nun so bestimmen zu können: „Also da die Zersetzung bis aufs Äußerste herab fortgesetzt war, so blieb nichts mehr übrig, als wieder auf den ersten Gegensatz zurückzugehen, von dem alle Philosophie anfing... Und dies habe ich versucht" (VII, 445).
Schelling hat in seiner Naturphilosophie immer *die* Philosophie gesehen, die die tiefe Einheit des Seins wiedergewann. Seiner real-idealistischen Philosophie war alles Sein wieder das Ineins von Geist und Materie; war alles Sein soseinsidentisch, nur unterschieden durch die quantitative Differenz. So war sie die Philosophie, die den abendländischen Zwiespalt von Natur und Geist überwand. Sie war die entscheidende Philosophie der Synthese. Es ist das Fundamentale dessen, wie Schelling um 1810 seine

Position gesehen hat, daß er um diese Zeit in seinem neuen ontologischen Vorstoß seit 1809 keinen Bruch gesehen hat, sondern nur eine Fortführung des einst Begonnenen[16]. Seine Philosophie seit 1809 sollte damit offensichtlich keine Wende ins Irrationalistische sein, sondern nur ein noch tieferes Zueinander von Natur und Geist, von Wille und Verstand, von Bios und Logos, von Dynamik und Statik, von den drängenden Mächten des Realen und den formenden des Idealen[17]. Ein großes, einstiges Ideal ist offensichtlich auch jetzt noch nicht aufgegeben: die Sehnsucht nach einer endlichen Harmonie dieser einander gegensätzlich scheinenden Mächte, daraus die Philosophie sich immer wieder in Dualismen verloren hat. Wie tief diese Sehnsucht Schellings noch um 1810 war, zeigt noch einmal sein Aufsatz „Über das Wesen der deutschen Wissenschaft", der dem Ganzen einen Ausdruck gibt wie nichts sonst und der zugleich noch einmal Schellings Real-Idealismus in seiner ganzen Doppelseitigkeit sehen läßt. Schellings Grundanliegen meldete sich hier mit einer existentiellen Heftigkeit, die man in dieser Schärfe selbst bei ihm sonst selten findet. Diesem typischen Ausdruck Schellingschen Erlebens um 1809 ff. sei darum abschließend das Wort gegeben.

Schon Schellings Aufruf des Namens von Hamann[18] zeigt die Erregung, von der alles durchzittert ist. Dann aber heißt es im Angesicht seiner Zeit, sie sei zerrissen in ihrem ganzen Sein: „Wir haben zu gleicher Zeit und auf einem Boden Menschen jeder Art gesehen. Viele, die ganz in den Schlamm der Sinnlichkeit versunken waren und deren beschränkten Geisteskräften eben dies das Höchste schien, nichts außer dem Sinnlichen zu sehn und zu denken. Reine Verstandesmenschen – wie gar wenige in der Tat – viele doch ihrer Rede nach! –, die ihren Verstand im Hinwegschaffen und Beschneiden suchten, gänzlich unfähig aber etwas Positives zu schaffen. Vernunftmenschen, das heißt solche, die mit reiner Vernunft sich abziehen zu können glaubten von aller Wirklichkeit und aller Tat. Sogar Übervernunftmenschen! Aber Menschen, in denen die Harmonie wäre, durch welches jenes alles erst teils Adel, teils die Kraft der Wirksamkeit und die Aktualität erhält, mit einem Wort, wahrhaft göttliche Menschen haben sich nirgends hervorgetan." Und betonter noch: „Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne eingesetzt und den Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstraktion geschaffen; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt, damit sie euch gerecht werde, und mit viel frecherem Wahnsinn gegen sie gewütet, als die sich in früheren Zeiten selbst verschnitten um der Seligkeit willen. Ihr bedachtet nicht, daß in der Sache der Wissenschaft, der Religion und der Kunst so wenig als in weltlichen Geschäften je ohne überwindende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden und daß die erhabendsten Äußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit tot und unwirksam für die Welt sind. Ihr bedachtet nicht, daß, indem ihr die Leidenschaft ausrottet, ihr zugleich der Tugend den Stoff ihrer Anwendung, die Materie raubt, ohne welche sie keine Äußerung hat. Denn jede Kraft der Natur ist an sich gut und, soweit sie positiv ist, göttlich; sie wird negativ und vom Argen, nur sofern sie, aus dem ursprünglichen Maß der Kräfte heraustretend und für sich wirkend, sich selbst zum Mittelpunkt zu machen strebt. Wenn aber die Tugend selbst nichts anderes ist denn eben jenes göttliche Maß der ursprünglichen Kräfte, so sind diese notwendig zur Äußerung der Tugend, wie in der Heiterkeit der Luft nur darum die Sonne als Bild der Einheit erscheint, weil derselbe Luftkreis es ist, in dem auch die Kräfte der Stürme und Orkane, die Macht des Blitzes und des Donners schlummert. Wer möchte die göttliche Wurzel des Zornes, des Hasses, der Ehrliebe und anderer Eigenschaften kennen? Die Wirkung einer den Menschen aushöhlenden Moral muß aber notwendig noch beträchtlich nachteiliger wirken auf Völker, die schon durch ihre klimatischen Verhältnisse ärmer an Naturkraft und schwächer begabt von Sinnlichkeit sind."

Aber es ist typisch für Schelling und seine ganze real-idealistische Sicht, wenn er sich dann ebenso gegen die Gegenseite wendet und formuliert: „Ebenso habt ihr dem Verstand Krieg angekündigt, weil ihr ihn nur von seiner negativen, aber nicht von seiner positiven Seite kennt." Schelling aber sieht in ihm die eigentliche Mitte des Menschen, das Band zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, das darum vielleicht höher zu setzen sei als beide. Darum heißt es nun: „Der Verstand ist es, von dem allein allen Produkten des Geistes innere Kraft und Ständigkeit kommt; selbst Taten des Mutes, der Tugend und Begeisterung drückt er erst das Siegel der Göttlichkeit ⟨!!⟩ auf. Wie es aber Sitte geworden ist, in der Wissenschaft nur schwärmen, nur fühlen oder empfinden zu wollen, und bei Schwachsinnigen sogar für Genie gilt, die Wissenschaft zu verachten, so ist in Dingen des Lebens unter uns verstandlosem Enthusiasmus mehr als klarem Verstand, illusorischer Meinung mehr als deutlicher Erkenntnis des Notwendigen vertraut worden." Die Zeit hat die Einheit verloren und sich den Extremen eines reinen Naturalismus oder eines übertriebenen Idealismus hingegeben. „Aber Menschen, in denen die Harmonie wäre, durch welche jenes alles erst teils Adel ⟨durch das Ideale⟩, teils die Kraft der Wirksamkeit und die Aktualität erhält ⟨durch das Reale⟩,

[16] Vgl. auch PLITT, II, 196ff. (Brief vom Februar 1810) und VIII, 339ff. Dort auch gegen die Aufklärung, sie sei zu einem „Ausleeren" geworden und sei zu einem Gott gekommen, „aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Pracht ist", sei zu einem Gott gekommen, dessen Leben nur im leeren Denken, sei zu einer Welt gekommen, die ohne Tiefe, und zu Menschen, die ohne Blut seien, sei damit zu einem Volk gekommen, „das in gutmütigem Bestreben nach sogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in sich in Gedanken aufzulösen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke und jenes (stehe hier immer das rechte Wort) barbarische Princip, das überwunden, aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit ist, verloren hat".

[17] Hier treffen sich im Grunde Scheler und Schelling ganz. Scheler hat immer (gegen Klages) die Synthese von Geist und Leben gewollt, so unausgeglichen seine Formeln auch sein mögen. Vgl. *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Ausg. 1947, S. 80: „Geist und Leben sind aufeinander hingeordnet – es ist ein Grundirrtum, sie in eine ursprüngliche Feindschaft, in einen ursprünglichen Kampfzustand zu bringen: ‚wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste'", und: alles Sein ist die „steigende Durchdringung von Geist und Drang" (48); und: „So wesensverschieden auch ‚Leben' und ‚Geist' sind, so sind doch beide Principien im Menschen aufeinander angewiesen: Der Geist ideiert das Leben – den Geist aber ... zu verwirklichen vermag das Leben allein" (74).

[18] An keiner Stelle ist bei Schelling *so* die Nähe zu Hamann spürbar. Die ganze Welt des „Sturm und Drang" brach hier auf.

mit Einem Wort wahrhaft göttliche Menschen haben sich nirgends hervorgetan." Und dann erhebt sich das Ganze zu dem schwärmerischen Verlangen nach dem großen, vorbildlichen, harmonischen Menschen, von dem es heißt: „Wo er erschienen wäre, da hätte er als ein Lichtglanz und Bote vom Himmel alles Volk mit Anbetung erfüllt, die Getrennten plötzlich, wunderbar, göttlich vereinigt" (VIII, 15).

In solchen Formulierungen wird noch einmal sichtbar, wie bei Schelling alles in eine *Mitte* drängt, und wie die Betonung des Realen im Letzten darum geht, diese Mitte zu gewinnen. Solche Betonung der Mitte ist aber echt idealistisch. *Einheit* war hier das große Zauberwort und „Versöhnung", bei Schelling nicht anders als bei Hegel ein Kernbegriff[19]. Es ging um die Bindung aller Gegensätze, um die lösende Einheit; und das, was sich immer neu formuliert als Einheit von Natur und Geist, von Gott und Welt, von Glaube und Wissen, von Religion und Wissenschaft, und nun zugleich: von Realem *und* Idealem (bzw. in Schellings Primärfront: von Idealem *und* Realem) – ist immer wieder das gleiche: die romantische und idealistische Sehnsucht, *alle Dualismen* zu überwinden in einer end-gültigen Einheit und Harmonie. Das Ἓν καὶ πᾶν, das einst die Freunde geleitet hat, lebt auch jetzt noch. Nicht nur in Hegel. Auch in Schelling. Und irgendwie ist immer noch damit der einstige Traum eines goldenen Zeitalters verbunden, das über alle Zerrissenheit hinaus die Harmonie findet. Uns fremd, ist es dennoch im idealistischen Raum nicht wegzudenken und spricht sich auch jetzt noch bei Schelling in seiner pathetischen Art aus, um freilich auch Hegel in allen Jahren ebenso mehr oder weniger noch zu leiten. Und so fremd von vielen rein irrationalistisch klingenden Stellen her eine solche Sicht bei Schelling scheint, so ist sie doch eine echte Linie seines Denkens, und wir möchten sie für Schelling mindestens bis 1811 für die gültige halten[20].

[19] In dem Vorwalten der Kategorie der „Einheit" (die ja niemals absolute Identität meint sondern Verbundenheit, Versöhnung, Harmonie) offenbart sich ein Entscheidendes des idealistischen Philosophierens: Es lebt aus der Kategorie der Endgültigkeit, aus der Grundkategorie des alle Zerrissenheit lösenden „goldenen Zeitalters", das – sehr typisch – nicht als vergangen gesehen wird, sondern als zukünftig, ja als *bald* zukünftig. Die so sehr von daher bestimmten Jugendarbeiten Hegels und Schellings Systemprogramm – diese magna charta des deutschen Idealismus – sind im Grunde die immer gültigen Ausgangspunkte geblieben; nur so versteht man das meiste des von Schelling in seinem Aufsatz Gesagten bis zu jenem schwärmerischen Ersehnen des vorbildlichen, harmonischen Menschen (Kurt Hildebrand glaubt es auf Goethe beziehen zu müssen). Aus alldem heraus hat sich unmittelbar Schellings Stellungnahme zum politischen Geschehen seiner Zeit ergeben: Schelling hat den Untergang des Reiches 1806 und das Geschehen der folgenden Jahre nicht bedauert. Er glaubte, daß nur die völlige Zerschlagung die Wege frei machen könne für eine neue Zeit, „überzeugt . . ., daß nur die *gänzliche* Erneuerung Ehre und Heil wiederbringen kann", eine im tiefsten *geistige* Erneuerung, die Neugeburt eines neuen Menschenbildes. Er hat darum erklärt, wenn man den „deutschen Philosophen" Gleichgültigkeit gegen das „Gemeinwesen" vorwerfe, und daß sie sich ins „Übersinnliche" zurückzögen, so sei das nur zu verständlich in einer Zeit, die sich allen großen Ideen versage. Die Verkündigung des kommenden Zieles ist so bei Schelling in diesem Aufsatz zugleich mit einem lodernden Zorn gegen die Gegenwart verbunden. Und so ist es auch in diesen Jahren in einer Reihe von Briefen bei ihm zum Ausdruck gekommen.

[20] Vgl. auch Schellings Äußerung in einem Brief an Windischmann, dem er seine Freiheitsschrift ankündigt (sie gehöre zu dem „Wichtigsten", was er seit langer Zeit geschrieben

Wenn wir aber so im ganzen glauben aus wichtigen Gründen die Rede von Schellings Irrationalismus sehr begrenzen zu müssen, so gibt es bei Schelling Stellen, wo er noch sehr viel weiter von allem Irrationalismus abrückt, ein Faktum, das nicht unterschlagen werden darf, sondern nur die Verflochtenheit der hier liegenden Probleme sichtbar werden läßt und Schelling noch sehr viel mehr traditionellen Positionen wieder nähert und primär idealistischen Sichten.

Schelling hat den axiologischen Primat des Idealen nie bestritten, im Gegenteil – er hat ihn immer festgehalten. Mehr noch: er hat bis zu seinem Ende zur innersten, bestimmenden Mitte seines Philosophierens gehört. Denn – wie schon festgestellt – Geschichte ist ihm immer Aufstieg zum Geist geblieben. Geschichte hat gerade darin Sinn und Dynamik, daß sich in ihr fortschreitend der Geist emporringt und gegen das Dunkel durchsetzt. Noch pointierter oft von Schelling formuliert: das Irrationale ist geradezu nur *Folie* des Geistes. Dasein ist die allmähliche Offenbarung des Göttlichen. Göttlich ist im tiefsten aber nur der Geist. Aber freilich soll sich der Geist *als* Geist offenbaren, so kann das nur auf dem Hintergrund und im Gegenspiel mit dem Ungeistigen geschehen. So wird das Reale hier allein zum dunklen Hintergrund, von dem sich der Geist desto leuchtender abheben soll – Dinge, die in solch scharfer Betonung sicher nicht frei sind von apologetischer Tendenz, gezeugt aus dem Willen, allen jenen, die von der christlichen und theistischen Tradition her gegen das Dunkle in Gott Einwände machten, entgegenzukommen und unbestreitbar zu lassen, daß das „Eigentliche" Gottes ohne Zweifel der Geist sei. Aber es darf gleichwohl nicht bestritten werden, daß der axiologische Primat des Geistes nicht aus apologetischen Gründen allein betont worden ist – er gehört einfach zu Schellings Gesamtkonzeption, die im anderen Falle ihren Sinn verlöre[21].

Aber ein anderes – bislang fast immer Verkanntes – ist für das Verstehen der Schellingschen Ontologie sehr viel wichtiger.

c) Schellings eigentliche Prinzipienlehre: Egoität und Liebe

Das Schicksal der Schellingschen Philosophie, dies, daß zunächst nur seine Schrift von der Freiheit erschien, in der allein seine Wende ins Neue sichtbar werden konnte, hat es mit sich gebracht, daß seine seit 1809 bezogene Position meist von der Freiheitsschrift her interpretiert worden ist. Es gilt aber

habe). Da heißt es am Ende: „Mir dünkt, die Einsichtigen sollten sich fester als je zusammenschließen. Wenn etwas Tüchtiges, Bleibendes der deutschen Nation zur ewigen Ehre und zum Ehrendenkmal Dienendes aus den wissenschaftlichen Bewegungen unserer Zeit hervorgeht: so ist es auf *unserem* Wege. Noch sind wir nicht am Ziel; aber die andern sind nicht einmal auf dem Weg dazu" (Plitt, II, 157, Brief vom 9. 5. 1809).

[21] Die Spätphilosophie hat diese Sicht aber ganz in die Mitte gerückt. Das Reale trat darin wieder sehr in den Hintergrund und der axiologische Primat des Idealen erhielt eine ungemeine Verstärkung: es wurde zum personalen Sein im wirkenden Logos, genauer: wurde zu Christus selbst – eine merkwürdige Auffassung, deren Anfänge aber schon in den „Weltalter"-Entwürfen liegen. Das Reale aber nahm fast die Züge des Teuflischen an – so daß das Gegensatzpaar des Realen und des Idealen zu dem von Teufel und Christus sich näherte.

einzusehen, daß diese Schrift völlig unausgereift ist, geschrieben unmittelbar aus der Begegnung mit Böhme und Baader heraus. Vieles ist darum darin unscharf und verworren. Schelling ist nur allmählich ins klare gekommen, und die Entwürfe zu den „Weltaltern" zeigen das viel entscheidendere Gesicht seiner Philosophie seit 1809. Alle Darstellungen und Interpretationen Schellings werden darum diese Entwürfe sehr viel mehr in den Vordergrund rücken müssen, soll Schellings Einsatz ganz begriffen werden.

Das gilt in besonderem Maße für seine Ontologie. Es gilt grundlegend zu begreifen, daß das Gegensatzpaar von Irrationalität und Rationalität gar nicht das Eigentliche der Philosophie seit 1809 ist! Im Gegenteil – nur die Schrift von der Freiheit kennt sie, und auch da gibt es sie nicht im Systematischen, sondern auch hier schon ist eine andere führend[22], die von den „Stuttgarter Privatvorlesungen" an allein gültig ist, während die andere fast völlig zurücktritt und sich nur am Rande bemerkbar macht. Alle systematischen Darlegungen der Prinzipienlehre[23] kennen von 1810 an nur ein einziges Gegensatzpaar; darin das Reale *kontrahierendes* Prinzip ist, das Ideale aber *expandierendes*. Hier allein kommt darum die Prinzipienlehre ins Eigentliche – nicht als wenn damit alles über das Dunkle, über das Irrationale usw. Gesagte ungültig würde. Nicht das. Aber es gilt sie neu zu begreifen vom kontrahierenden Prinzip aus; denn von hier aus hat Schelling sie neu zu gewinnen versucht – in Versuchen, die sicher nicht jene Plastik des ersten Gegensatzpaares haben – aber jede systematische Darstellung wird hier beginnen müssen, will sie Schelling recht wiedergeben.

Schellings eigentliche Prinzipienlehre faßt danach die Urmächte des Seins genau umgekehrt wie die erste Sicht. Die zwei Grundmächte sind danach Egoität und Liebe, was aber meint: ein *kontrahierendes* und ein *expandierendes* Prinzip (— A, + A). Das eine ist das „einziehende" Prinzip, das andere lebt aus der Gegenbewegung: es ist das „ausquellen" – wollende. Das erste ist gleichsam egoistisch: es ist seine innerste Tendenz, sich in sich verschließen, sich behalten zu wollen; es ist Prinzip, das das Sein „an sich hält" und sich wehrt gegen alles nach draußen; es ist – in Schellings Formulierung – das Prinzip der Kontraktion.

Das andere ist umgekehrter Struktur: es ist die Macht, die nach außen drängt, die ins Weite will. Es ist Liebe, Sein, das sich verschenken, verströmen will, ist schenkende, ausquellende Macht. Es ist das Prinzip der Expansion. Beide zusammen schaffen das Sein. Das Eigentliche ist die Liebe,

[22] Vgl. die Scheidung Partikularwillen gegen Universalwillen. VII, 361 spricht von der sich verschließenden Sehnsucht.

[23] Vgl. die systematischen Darstellungen, die in den „Stuttgarter Privatvorlesungen" beginnen (VII, 438): „Das erste Princip oder die erste Urkraft ... können wir die Selbstheit, den Egoismus in Gott nennen... Diesem Princip steht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen, dieses andere Princip ist die Liebe... Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale in Gott... Das Sein in Gott ist der göttliche Egoismus." Dann vor allem in den „Weltalter"-Entwürfen: Schröter, S. 19. „Wenn die Ewigkeit... nichts anderes ist denn unendliches Ausquellen, so muß jener andere Wille einschränkender, zusammenziehender, verneinender Natur sein." Dann vor allem S. 50. Und 1813 (S. 122): Alles ist der Widerstreit zweier Prinzipien, „eines, das vorwärts strebt ... und eines anhaltenden, hemmenden..." Vgl. auch 240. Nicht anders 1814; vgl. VIII, 210, 342ff.

aber wäre sie allein, so gäbe es kein konkretes, bestimmtes Sein. Denn die Liebe allein ist das Sich-Verströmende. So bedarf sie des Gegenpoles: der Urmacht, die hält, begrenzt. Und umgekehrt: wäre nur Egoität, so gäbe es auch kein Sein. Sein bliebe in Gott verschlossen, kontrahiert. Die Liebe aber drängt zur Schöpfung und führt das Sein „ins Weite". Sie ringt dem Kontrahierenden immer neue Seinsweisen ab, daß sie aufsteigend ins Sein treten ... So kann Schelling sagen: „Die Liebe ist das Ideale, der Egoismus das Reale" (VII, 439). „Der Egoismus ist das Grundwesen der Natur, der Stoff, aus dem alles erschaffen ist." Und: „Überwindung des göttlichen Egoismus durch die göttliche Liebe ist die Schöpfung." Und: Es gibt in allem Seienden „zwei Principien; das ausquellende, ausbreitsame, sich gebende Wesen, und eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des in-sich-Seins" (VIII, 211). Oder: „Betrachten wir die Natur in ihren ... ⟨Urgründen⟩, so findet sich in allem ... eine anziehende, nach innen zurückgehende Kraft, die sich aber nie für sich allein zeigt, sondern immer nur als Träger und gleichsam als das festmachende, an sich haltende eines *anderen*, seiner Natur nach *ausbreitenden* und darum auch verflüchtigenden, vergeistigenden Wesens" (Schröter, 139)[24]. Genauer noch: Wer das Sein erfährt, fühlt in ihm „einen Widerstreit zweier Principien; eines das vorwärts strebt, zur Entwicklung treibt und eines anhaltenden, hemmenden, der Entwicklung widerstrebenden ... Sie sind ... notwendig zu denken in allem, was ist" (122).

So ist auch in dieser Sicht das Dasein in Gegensätzen gebaut, die echte Polaritäten sind: sie widersprechen einander und brauchen doch einander; sie halten einander und gefährden sich zugleich. Aber es ist ohne weiteres sichtbar, daß diese Sicht sehr viel ruhiger im Ansatz ist als die zuerst erörterte; es wäre freilich irrig zu glauben, es wäre in ihr nicht auch all das Abgründige, das früher sichtbar geworden ist. Es ist vielmehr grundsätzlich zu sagen, daß Schellings Mächtelehre – die allein Egoität und Liebe kennt – der Versuch ist, in *diese* Sicht alle übrigen hineinzuzwingen. Egoität und Liebe sollen die Klammer sein, die alles umfaßt, was sich freilich nicht ohne weiteres erschließt.

Aber es zeigt sich zunächst ohne Mühe, wie leicht Schelling Egoität und Liebe mit dem Realen und Idealen identifizieren kann. Das Reale ist das Kompakte, das Feste, der Pol des Leibhaften, des Körperlichen. Das aber ist das Wesen der Egoität – sie ist das (zur Kompaktheit) Zusammenziehende usw. Die Liebe aber ist das Lösende. Nichts anderes aber ist der Geist. Er ist das Durchlichtende, aber auch das Flüchtige, in Raum und Zeit nicht zu Bindende usw.... Tiefer aber führt dies: das Kontrahierende ist Schelling jetzt die „uralte heilige Kraft des Seins" (50), ist ihm die „Urkraft des göttlichen Lebens" (231), was meint: das Kontrahierende als das „Reale" ist die Kraft, die allererst Sein überhaupt *schafft*. Freilich nicht allein, sondern mit

[24] Das Umgekehrte geschah freilich in der Spätphilosophie. Seit 1827 ist das Gegensatzpaar Egoität-Liebe unbekannt, und das Reale – wie 1809 – das irrationale, drängende Prinzip, das Ideale aber das haltende, formende. Freilich, die späte Prinzipienlehre hat nichts vom Sprühenden der Ontologie der Jahre 1809–1814.

der Liebe verbunden. Aber daß es überhaupt Sein gibt als dieses bestimmte, individuelle (un-geteilte), für-sich-seiende Sein (als Sub-stanz), liegt ganz und gar an der kontrahierenden Kraft. Sie „zieht" das Sein zusammen, bildet jedes Seiende als diese bestimmte Ein-heit. Und hier erschließt sich der sehr einfache Sinn, daß das Reale der „Grund der Existenz" sei: es schafft die Grund-lage jedes Seins. Person, aber auch diese Pflanze, dieses Tier – jedes Sein in sich, ist nur möglich aus einer zusammenhaltenden, zusammenfügenden Macht. Person ist nicht möglich ohne Egoität. Aber auch kein anderes Sein. So ist jedes Seiende kon-kretes (= zusammengefügtes) Sein. Wäre nur Egoität – nichts käme ins Weite; wäre nur Liebe – alles wäre zerflossen, aber beide zusammen bilden das einzelne Sein. Aber den Primat (nicht den des Wertes, aber den vom Sein her!) hat das Reale. Die Art, wie Schelling das auf Gott angewandt hat, gilt von allem Seienden zugleich. Wenn er formuliert: „So sind also ... zwei Principien in Gott. Das erste Princip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist. Wir können diese Kraft die *Selbstheit*, den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre Gott nur als einzelnes, abgeschnittenes Wesen, es gäbe keine Creatur. Es gäbe nichts als ewige Verschlossenheit und Vertiefung in sich selbst, und diese Eigenkraft Gottes wäre, weil sie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Creatur leben könnte. Diesem Princip steht aber ... ein anderes entgegen, dieses andere Princip ist die *Liebe* ... Die bloße Liebe für sich selbst aber könnte nicht *sein*, nicht subsistieren, denn eben, weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mitteilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine contrahierende Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott... Nun: diese jetzt gefundene Bezeichnung der beiden Principien sind nur die menschlichen Ausdrücke für die Abstrakten: Ideales und Reales. Die Liebe das Ideale, der Egoismus das Reale" (VII, 438/439).

Schellings einstiger Ansatz, in der Nachfolge Newtons und Kants, das Sein aus zwei Grundkräften abzuleiten, ist hier ganz und gar geblieben. Und was das Paar Irrationalität–Rationalität nicht aufzuzeigen vermochte, ist in dieser Sicht ganz und gar möglich: Egoität und Liebe, kontrahierendes und expandierendes Prinzip begründen allererst Sein qua reales Sein. Sie vermögen allererst zu zeigen, was reales Sein überhaupt meint.

Reales Sein meint nicht Sein im Begriff, sondern „Daseiendes", das vom Denken nicht abgetan werden kann. Reales Sein ist für das Denken vielmehr Gegen-stand, Seiendes, das mir entgegensteht und vom Denken nicht in Nichts oder in leeren Begriff aufgelöst werden kann. Es ist so für das Denken unauflösbares Gegenüber, Sein, gegen das alles Denken gleichsam anrennt, Sein, das sich dem Denken gegenüber behauptet ... Sein, das *ist* im unauflösbaren „Da". Dem gibt Schelling nun die Fassung: Es muß also neben dem Idealen ein anderes geben, das dem Sein diese Unauflösbarkeit gibt, jenes dem Denken Undurchdringliche. Dieses Schaffende kann nur das kontrahierende Prinzip sein. Es ist so „die *unergreifliche* Basis ⟨Grundlage⟩ der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung *nicht in Verstand auflösen läßt* (VII, 360). Seiendes mag noch so sehr verstanden und begriffen werden – und insofern vom Verstand durchdrungen –, sein „Da" qua „Da" bleibt immer das Undurchdringbare, nur Festzustellende. Alles reale Sein ist insofern ein ir-rationales, *als* Existierendes nicht durchdringbares Sein[25]. Es bleibt gleichsam immer ein Unerfaßbares – kommend aus der kontrahierenden Macht, die sich nie ganz dem Erkennen öffnet, sondern immer noch Sein „an sich hält" und „behält". So kann Schelling sagen: der Idealist (Fichte!) scheitert am kontrahierenden Prinzip. Sein qua reales Sein ist nicht wegdekretierbar. So sichert nur der *Real*-idealismus vor dem Abfall in einen subjektiven Idealismus. Das kontrahierende Prinzip ist darum „*heilige*" Macht, jene Urkraft, die allem Existierenden „zu Grunde liegt, das *Unvertilgliche*, was durch kein Menstruum aufzulösen ist" (VII, 441). Es ist jenes, das dem „Geistigen oder dem Denken widerstrebt, das Reelle, das Sein..., dessen wir zwar auch uns geistig bewußt werden können ⟨!!⟩, dessen Begriff aber eben darin besteht, *nicht* im Begriff aufzugehen" (VIII, 164) – eine Formulierung, die das ganze Gesicht des *Real-Idealismus* zeigt bzw. des objektiven Idealismus: Seiendes ist zwar begreifbar; denn in ihm waltet die Idee (in diesem Sinne ist es nicht ir-rational), aber es ist zugleich nicht einfach in die „bloße" Idee, in das „rein Ideale" auflösbar. Denn es ist durch die Macht des realen Prinzips *real*-konkret existierend[26].

[25] Vgl. SCHRÖTER, S. 233: Alles Seiende beruht auf dem Wirken zweier Urmächte, „der verneinenden und bejahenden, oder, wie man ebenfalls sagen kann, der anziehenden und ausbreitenden".

[26] Überall schwingen hier alte Dinge mit aus der Zeit der Gegnerschaft gegen Fichtes Idealismus. Vgl. SCHRÖTER, S. 50: „Dem Denken stellte sich das allgewaltige Sein von jeher als eine unbezwingliche Kraft entgegen, so daß die alles erklärende Philosophie nichts schwerer fand, als von eben diesem Sein eine Erklärung zu geben. Gerade diese Unfaßlichkeit, dieses tätige Widerstreben gegen alles Denken, dieses aktive ⟨!!!⟩ Dunkel, diese positive Neigung zur Finsternis mußten sie zur Erklärung machen. Aber lieber wollte sie das Unbequeme ganz hinwegschaffen... Ein jeder, der dies tut, ein jeder, welcher leugnet, daß es ein allem Denken positiv entgegengesetztes, tätig widerstrebendes Princip gibt, der leugnet die Realität an sich und heißt mit Recht (in der gemeinen Bedeutung des Wortes) Idealist. Der Idealismus in diesem Verstande" ist die „völlige Verleugnung jener Urkraft des Seins... Wie wohltätig ist es, bei der Beweglichkeit und Leichtfertigkeit des Denkens ein Princip zu wissen, das weder vom Menstruum des schärfsten Begriffs aufzulösen noch im Feuer des geistigen Denkens zu verflüchtigen ist! Ohne dieses dem Denken widerstrebende Princip wäre die Welt vielleicht wirklich schon in Nichts aufgelöst; nur dieser unüberwindliche Mittelpunkt erhält sie gegen die Stürme des nie ruhenden, beweglichen Geistes. Ja, es ist die ewige Kraft Gottes... Es ist in ⟨allem⟩ ... Wirklichen ein irrationales, ein der Auseinandersetzung widerstehendes ⟨so dürfte das „Irrationale" von Schelling in dieser Zeit primär immer gemeint sein⟩ ... Princip, welches die eigentliche Stärke" alles Seins ist. Schelling zögert nicht zu sagen: „Wer dieses Princip aus dem Sein entfernt, entleert das Sein. Der bloße Idealismus ist letzthin ein Kind der Aufklärung (Aus-klärung). In ihm kam nur zur Erscheinung, was seit längerer Zeit schon „in anderen Wissenschaften, in Künsten, im öffentlichen Leben mehr und mehr herrschend war. Was war das Bestreben der ganzen modernen Theologie anderes als ein allmähliches Idealisieren des Christentums, ein Ausleeren". Ihr Gott war ein Gott, „aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft ist"; ihre Welt „eine Welt, die nur noch Bild... ein Nichts... ist, ein Schatten; Menschen, die auch nur noch Bilder... von Schatten sind; ein Volk, das in gutmütiger Bestrebung nach sogenannter Aufklärung... dazu gekommen ist, alles in Gedanken aufzulösen" (VIII, 342).

Und hier schwingt mehr noch mit: das kontrahierende Prinzip ist als das ein-haltende das Prinzip, das die *Tiefe* des Seins schafft, das fruchtbare Dunkel. Es schafft gleichsam die Kontemplation alles Seins, daß alles Sein nicht „ausgegossen" ist, sondern „in sich" befaßt. Es schafft das *konzentrierte* Sein, das in sich ruhend Stille hat und fruchtbares Dunkel und Tiefe zumal. Alle echte Geburt ist „Geburt aus Dunkel ans Licht... Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem ⟨fruchtbaren⟩ Dunkel des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken" (VII, 360). Es ist der romantische Mythos des Dunkels, der Nacht als des Heimgangs zu den Müttern, der sich darin bei Schelling seinen konstruktiven Weg sucht, Dinge, die sich später noch klarer zeigen werden, denn hier begründet sich ein Mythos der Entwicklung zugleich. Alles Werdende kommt aus Geborgenheit und Kontraktion. Nur in solchem Dunkel und in solcher Stille kann Seiendes bereitet werden, ehe es emporsteigt im Wachsen und sich entfaltet... So ist das kontrahierende Prinzip die Macht, die das fruchtbare Dunkel schafft, jene dunkle Tiefe, die der Ursprung der schöpferischen Kräfte ist, weshalb Schelling die Zeiten der Frühe (des Unentwickelten, da die Kontraktion noch die ganze Macht hat) feiert: „Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete das Leben" (VII, 359). So ist das reale Prinzip der mütterliche Schoß des Lebens, bzw. genauer: ist das Bildende dieses Schoßes.

Und weiterhin: In ihm allein gründet Charakter, daß einer eine „Natur" ist, das Machthafte, Konzentrierte seines Seins, die Wucht seiner Existenz, das Erdhafte, Starke. Das Reale ist das Begründende der „Stärke". Ja, es ist die Macht des „Barbarischen" – was Schelling aber nicht negativ meint: es ist die Gegenmacht des (von Schelling nicht geschätzten) „Humanen" der Aufklärung, jenes Weichen, Mitleidigen, Empfindsamen... Es ist typischer Schelling dieser Zeit, wenn es heißt: „Wie es unter uns immer mehr Sitte wurde, Humanität als das Einzige, Tüchtigkeit und Kraft aber, die doch ihr zum Grunde ⟨!⟩ liegen müssen, für gar nichts anzusehen: so hat man sich

Alles Seiende bedarf einfach des widerstrebenden Prinzips. „Zwar die Menschen zeigen eine natürliche Vorliebe für das Bejahende, wie sie dagegen vom Verneinenden sich abwenden. Alles Ausbreitsame, vor sich Gehende leuchtet ihnen ein; was sich verschließt, sich nimmt, ob es gleich ebenso wesentlich ist und ihnen in vielen Gestalten überall begegnet, können sie nicht geradezu begreifen. Die meisten würden nichts natürlicher finden, als wenn in der Welt alles aus lauter Sanftmut und Güte bestünde, wovon sie doch bald das Gegenteil gewahr werden. Ein Hemmendes, Widerstrebendes drängt sich überall auf" (VIII, 211). „Die Verbindung eines Höheren und eines Niederen, das jenem als... Wurzel und gleichsam als Unterhalt dient, ist notwendig zu aller Existenz. Ohne die Grundlage eines Realen läßt sich auch das höchste Ideale nicht als wirklich denken; das geistigste Gewächs verlangt eine Erde, aus der es wächst" (Schröter, S. 239). Schelling vergleicht das Reale auch mit dem Prinzip der Schwere (vgl. VII, 447): Das „Reale" ist gleichsam „die Kraft, die alles zwingt und bindet – die Schwere. Die Schwere in der Natur, die Nacht, das dunkle Princip, ewig vor dem Licht fliehend, aber durch diese seine Flucht den Schöpfungen des Lichts Halt und Bestand gebend. Wäre nicht etwas dem Licht und Denken ganz Entgegengesetztes, woran nichts greift, so wäre gar keine Schöpfung, alles in lauter Gedanken aufgelöst" (vgl. auch VII, 358).

auch bemüht, ... alles hinwegzunehmen, was *Macht* und *Kraft* ist." Aber ein Mensch ohne diese Urmacht hat „die Kraft der Vertiefung ganz in sich verloren; seine Ohnmacht ist der eines Volkes vergleichbar, das in gutmütiger Bestrebung nach sogenannter Kultur und Aufklärung dazu gekommen ist, alles in sich in Gedanken aufzulösen; dagegen aber mit dem Dunkel zugleich alle Stärke und jenes – warum sollte das rechte Wort nicht genannt werden? – *barbarische* Princip verloren hat, das überwunden, aber nicht vernichtet ⟨!⟩ *die eigentliche Grundlage aller Größe ist*" (Schröter, 50) – eine Formulierung, die zeigt, wie sehr Schellings Ontologie Hamann verpflichtet ist und dem ganzen „Sturm und Drang", und wie sehr er zugleich in diesen Jahren mit dem Denken eines Görres verbunden ist. Das Reale meint so ein tief Vitalistisches und drängt immer wieder darauf hin. Und es wird damit Wichtiges offenbar.

Das Gegensatzpaar Egoität–Liebe scheint zunächst ungemein blaß. Es scheint nichts darin lebendig von der unerhörten Plastik des Paares Irrationalität–Rationalität. Jetzt aber zeigt sich anderes: Schelling führt – ohne Zweifel nicht ohne gesuchte Konstruktivität – das kontrahierende Prinzip ins immer Tiefere und Umfassendere. Alle Dinge, die früher genannt wurden – das Dunkle, das Schöpferische, das Machthafte, das Elementare, das Urhafte, Erdhafte –, das alles kehrt nun wieder, jetzt aber zu fassen gesucht in die *eine* Klammer des *kontrahierenden* Prinzips. Und alles, was sich zuvor schillernd gab und oft fragwürdig – irrational im Sinne eines sinnlosen Prinzips –, zeigt jetzt ein primär positives Gesicht bis hin zum „Barbarischen". Die Egoität meint all das auch im „Sturm und Drang" Ersehnte und tief Geliebte: das Ungebrochene, das aller Kultur zuvor Daseinmüssende, das dann erst kultiviert werden kann, jenen starken Grund des Lebendigen, jene „Basis" der Existenz, die bis in die letzte Tiefe hinein kaum anders bezeichnet werden kann als mit dem „positiven" Terminus des „Barbarischen". Nirgendwo wird so sichtbar, wie starke Wurzeln dieses Denken im „Sturm und Drang" hat, in seinem Aufstand gegen den leeren Verstand und eine Zivilisation, die sich den Urgründen des Natürlichen versagt und sich in Aufklärung verloren hat oder in die Geziertheit und Gekünsteltheit des Rokoko... So feiert auch Schelling jetzt das Urhafte und Ursprüngliche.

Aber soll auch hier alles ins Ganze kommen, so gilt es hier nicht minder, die Dialektik des „Realen" ganz zu entfalten.

Es gilt auch hier: Das Reale ist notwendiges Prinzip alles Seins, ist die Macht, die das Sein qua Sein allererst begründet und baut, aber es ist *Gefahr* zugleich. Da es aus sich nur Kontraktion ist und an sich ohne Maß, da es nur zusammenziehende Macht ist und sonst nichts, kann es ohne das Gegenprinzip der Liebe *zur dämonischen Verschlossenheit* werden, die sich gegen alle Gemeinschaft wehrt und aller Gemeinschaft sich verschließt. Es kann gegen alles andere Sein wie ein verzehrendes Feuer sein, das kein anderes neben sich duldet, sondern alles in sich verschließen möchte – eine Sicht, die Schelling ganz von Böhme übernommen hat. Es kann zum *finsteren* Prinzip werden, weshalb Schelling vom „finsteren oder selbstischen Princip"

(VII, 372) spricht. Es kann in seinem Selbstverschließen zur Grimmigkeit werden (auch hier ein Terminus Böhmes), zum *Zornigen*. Wie Schelling gesagt hat: „Wir müssen es uns nach Analogie der Gemütskraft denken, die sich in einem höchst verschlossenen Menschen äußert, der eben darum auch finster heißt, dem wir ein dunkles Gemüt zuschreiben" (VII, 438). Das Dunkel der schöpferischen Tiefe kann so im Überschreiten des Maßes zum Dämonischen der grimmigen, verschlossenen Finsternis werden, zu jener Macht des *ewigen Widerspruchs*, die sich allem Sein und allem Dienst versagt, zu jenem Ir-rationalen, das sich gegen den Geist wehrt und sich ihm zu verschließen sucht. Es kann zu jenem Prinzip werden, welches das Sein, das sich ins Lichte und Klare entfaltet hat, zurückreißen (ziehen) will in die Verschlossenheit und in das Chaos. Es kann zum dunkel grollenden Grund des Seins werden, der sich aller Gemeinschaft versagt, kann zum zerstörenden Egoismus werden und zum zerstörenden Grund.
So leben auch in diesem Prinzip alle Mächte des Abgrunds. Auch diese Prinzipiensicht – und es sei noch einmal gesagt, daß sie die allein gültige ist – hat ihre hellen und dunklen Seiten. Und es bleibt in allem, daß das Sein nur möglich ist aus dem Zusammenwirken zweier Prinzipien, die an sich selbst groß sind und sinnhaft und gefährlich zugleich. Aus ihnen baut sich das Sein – aus ihnen hat es aber auch die Gefahr, deren Größe am sichtbarsten wird im Faktum des Bösen.

d) Das Problem des Bösen

Schellings Prinzipienlehre hat ihre letzte Fassung durch das Problem des Bösen erhalten, wie es für ihn 1809 aufgesprungen ist. In der Schrift von der Freiheit hat er die Frage nach ihr in aller Schärfe aufgenommen, indem er erklärte: „Der Idealismus gibt meist ... nur den allgemeinsten ... den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei" (VIII, 352). Damit ist aber die Philosophie vor eine Frage von allergrößter Bedeutsamkeit gestellt. Schelling lehnt Plotins Weg ab und alle davon beeinflußten Versuche, das Böse aus einer causa deficiens zu erklären. Solche Erklärung verharmlose das Phänomen des Bösen. Sie beruhe im Grunde „auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes oder der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder den ... Begriff der Unvollkommenheit der Kreatur" (367). Aber: „Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn ist nicht der ... Charakter des Bösen" (368). Das Böse ist mehr als ein Minus an Vollkommenheit, es kann vielmehr von einer erschreckenden Größe sein. Es scheint geradezu wie eine Urmacht des Seins, und der metaphysische Dualismus der einzige Weg, dem Phänomen des Bösen gerecht zu werden. Aber ein solcher letzter Dualismus wäre „ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft" (354), die niemals eine Ableitung alles Seins aus *Einem* aufgeben kann. Nur eine Philosophie, die ein Ureines kennt und Dualität zugleich, aber eine Dualität, die nicht von Anfang an schon die von Gut und Bös ist – denn das wäre eine Dämonisierung des Ureinen –, die aber doch das Böse wesenhaft ermöglicht, kann hier eine Lösung geben; – was für Schelling aber heißt, daß nur der Real-Idealismus hier Weg weisen kann. „... nur aus den Principien einer wahren Naturphilosophie läßt sich diejenige Ansicht entwickeln, welche der hier stattfindenden Aufgabe Genüge tut" (357). Dabei gilt es, bislang Gesagtes nur ein wenig weiterzuführen.
Schelling hat das Ganze meist in der Form formuliert, das Böse sei kein Urböses, gründe auch nicht einfach in einer causa deficiens, sondern sei das *umgekehrte Gute*. Es gründet als Möglichkeit in der Struktur des Realen, das zwar an sich gut ist, aber zugleich zweideutiges Sein. Es hat notwendige Funktion, die aber von Wesen her nur eine *dienende* ist. Wird es zum Herrschenden erhoben, so wird es zur zerstörenden Macht und damit zum Bösen. Die Prinzipien haben keineswegs gleichen Rang, sondern sind axiologisch unterschieden, ja, es waltet zwischen ihnen eine notwendige Ordnung: Das Reale ist wesentlich Grund = Grund-lage. So nur ist es wohltätig und gut. Es ist nur gut, wenn es „zu-Grunde" liegt und das Ideale über sich als das Maß-gebende herrschen läßt. Jede Umkehr dieser Hierarchie gebiert das Böse. Erhoben zum Herrschenden, verliert das Reale das Maß und wird zur dämonischen Macht. Sein steht darum unter fundamentalem Gesetz: „... jede Kraft ... ist an sich gut, und so weit sie positiv ist, *göttlich;* sie wird negativ und vom Argen ..., sofern sie aus dem ursprünglichen Maß und für *sich* wirkend, sich selbst zum Mittelpunkt zu machen strebt" (VIII, 15).
Das Reale ist an sich gut, ist der notwendige Untergrund des Seins; aber wo es mehr sein will als Grund, wird es zum Bösen. Dasein ist darum von Ursprung her voll Gefahr, und das Böse als *Möglichkeit* stets existent; nicht als wäre das Böse von Anfang an wirklich und Dasein böse von Beginn an. Aber es besteht als ständige Möglichkeit, und Gut und Bös sind nur durch schmalen Grat voneinander getrennt. Das Böse ist kein Absonderliches, das von ferne käme, es kommt vielmehr *aus dem Grund des Seins* selbst, ja ist als Möglichkeit mit dem Wesen des Realen notwendig *mit*gesetzt. Es ist Möglichkeit, die jeden Augenblick Wirklichkeit werden kann. Das Reale hat aus sich kein Maß. Sobald es rein für sich gesetzt wird und ohne sein Widerspiel, sobald es losgelöst wird von seinem Gegen-satz und freigegeben zu sich selbst und der ihm innewohnenden Dynamik, wird es zum Bösen. Jede Absolutsetzung dieses aus sich maß-losen Prinzips ist Freigabe seines dämonischen Wesens und führt zum Untergang. Dasein beruht auf zwiespältigem Grund, darin die Möglichkeit des Guten, aber auch des Bösen immer existent ist. So gehört es entscheidend zu Schellings Ontologie und zu seinem Weltbild – und darin erhellt erst das Ganze des Schellingschen Entwurfs, seine Größe und seine Tiefe, die jede Interpretation zerstört, die Schelling einfach vitalistisch deutet oder irrationalistisch (oder gar pessimistisch).
Der Grund des Seins ist vielmehr wesenhaft beides, groß und gefährlich zugleich, ist seinschaffend und seingefährdend, ja -zerstörend. Betonung der Würde des leiblichen Seins, Sinnerhellung des Vitalen *und* Wissen um die Möglichkeit des Bösen verbanden sich bei Schelling in eigentümlicher Weise zum Wissen um den *einen* Grund des Seins, aus dem Größe kommt

und Gefahr zugleich. In der Doppelheit dieses Fragens, das sich letzthin in der *einen* Frage nach dem Wesen des Realen vollzogen hat, hat Schellings Ontologie ihre Tiefe und die Bedeutsamkeit ihres Ansatzes. Es verbindet sich in Schellings Prinzipienlehre Helles und Dunkles, Großes und Schweres, Abgründiges und Gelöstes, Taghaftes und Nächtiges – alles gefaßt von zwei Prinzipien her, aber das eigentlich Gewichtige des Schellingschen Entwurfs ist doch die Enthüllung der natura anceps des „Realen". Das ist die eigentliche Tiefe der Schellingschen Gegensatzlehre, die Kühnheit seines Ansatzes, die ihm aber nicht aus Zufall kam, sondern von Wesen her *aufgegeben* war. Wäre Schelling Irrationalist gewesen, er hätte die ganze Abgründigkeit des Bösen einfach zugeben können als Urmacht, als ewigen Gegensatz – Zeichen der Unsinnigkeit der Welt –. Aber dem Theisten und Christen Schelling war Schwereres aufgegeben: zu zeigen, *wie das Böse in einer gottgesetzten Welt möglich ist*, wie es erschreckende Macht sein kann und ist und doch nicht Urmacht zugleich. Wie Schelling das versucht hat, das ist von unbestreitbarer Gewichtigkeit.

Dabei gilt es, über das alles hinaus zu sehen (und es hat sich immer schon gezeigt), daß im Aufweis des Realen, in der Enthüllung des Dynamisch-Abgründigen (darin viel Vorliebe für dieses Element mit im Spiele war bis hin zum Fasziniertsein durch die dämonische Größe des Bösen) der Geist für Schelling seine Bedeutung nicht verloren hat. Er hat im Gegenteil größere, bedeutsamere Funktion gewonnen.

Dasein bedarf notwendig des Maßes und der hieratischen Ordnung. Dasein ist nur gut in der Gehaltenheit durch das Ideale. Anders verfällt es dem Bösen. Wer den Geist verrät und das nur aus ihm kommende Maß, der gibt das Sein der Zerstörung preis. Mehr noch: er nimmt dem Realen seine Sinnhaftigkeit und die große, in ihm begründete Möglichkeit, schaffende, bauende Macht zu sein. Das Sein ist polar gebaut und hierarchisch strukturiert. Daran hängt Heil und Unheil. Und es muß der Größe der Gefahr auch die Größe der bändigenden Macht entsprechen und der Gefährlichkeit und Zwiegesichtigkeit des Grundes die Wachsamkeit des Geistes.

Dasein ist nur als *real-ideales* möglich. Nicht anders. Wer einen der Pole des Seins – und sei es welcher auch immer – allein setzt, der zerstört das Sein. Und derselbe Schelling, der so oft seit 1809 die Notwendigkeit des Realen betont hat, der fasziniert war von den Mächten des Dunkels, vom Irrationalen als der Wurzel unserer Kraft, zögert nicht, ebenso zu sagen: „Maß ist überall das Größte Das Grenzenlose sieht Platon, sahen alle höheren Geister vor ihm als das relativ böse Prinzip, *Grenze und Maß als das Wesen des Guten* an" (SCHRÖTER, 83). So erstand hierbei Schelling ineins mit dem Wissen um das Böse ein Denken, darin Maß und ordo, Dienen und Herrschen, ja die Idee einer wesenhaften, nicht umkehrbaren Hierarchie von Bios und Logos, von Blut und Geist, von Leib und Seele, zum Grundkategorial der Ontologie wurden.

Damit hat die Darstellung des Schellingschen Real-Idealismus ihr vorläufiges Ende erreicht, und es erhellt ohne weiteres, wieviel Bedeutsames sie in sich birgt. Zunächst ist alles von alten Formeln und Sichten geleitet. Immer

noch gilt der Versuch, aus zwei Grundmächten alles Sein „entstehen" zu lassen. Immer noch geht es, was zu leicht übersehen wird, sich aber von Egoität und Liebe her mühelos erschließt, zunächst um das Sein qua reales Sein; wie es aus dem Zusammenwirken der zwei Prinzipien entsteht. Der alte Kampf, den Schelling von Anfang an gegen Fichte um die Würde des „Realen", der Natur, des Leibhaften geführt und in dem er sich als Anwalt des Realen gesehen hat, ist ganz geblieben. Aber er hat sich ungemein vertieft. Die alten Formeln sind hochkomplex geworden und drängen ins Umfassende. Sie wollen die Tiefen des weltlichen Seins erreichen, die Urgründe. Sie wollen in eine Tiefe, die nicht nur die Möglichkeit des Bösen sichtbar werden läßt, sondern ineins damit die Würde der Tiefenbereiche, der Leidenschaften, des Vitalen. Vitalistisches verbindet sich mit Irrationalem. So ist die Gegensatzlehre von einst ungemein weitergetrieben und das Anliegen der *real*-idealistischen Philosophie überaus vergrößert.

Es gilt aber abschließend zu sehen, daß solches Fragen und Antworten nicht einfach aus irgendeinem Irrationalismus oder Vitalismus bei Schelling kam, sondern letzthin aus *Christlichem*. Christliche Denker: Böhme, Oetinger, Baader, Hamann waren die eigentlich Leitenden und Bestimmenden. Von ihnen her vollzog sich zunächst die Betonung des „Irrationalen".

Dasein ist nicht nur „vernünftig", sinnhaft oder gar harmlos, sondern es gründet in tief problematischen Mächten und ist von Wesen her nicht nur des Guten, sondern auch des Bösen fähig. Nicht nur das: das Böse ist Wirklichkeit geworden und hat alle Strukturen der Welt tief gezeichnet. Die alte christliche Idee des Sündenfalls war es so, von der aus hier das Dasein gesehen wurde, nicht irgendein Irrationalismus, und von da aus war man der Gewißheit: eine Philosophie, die nicht um das Böse weiß und nicht seine Möglichkeit aus den Grundstrukturen des Seins aufzuweisen vermag, verfehlt das christliche Weltbild. Schellings Fassung des „Realen" hat darum entscheidend diese Dimension des Christlichen zurückgewinnen wollen und ist nicht zuletzt um dessentwillen unternommen. Das Fragen nach den Tiefen des „Realen" wollte ein christliches Fragen sein. Und es war vor allem Böhme, der Schelling hier geleitet hat.

Es hat sich aber gezeigt, daß die Weise, wie die Frage nach der Möglichkeit des Bösen vorgetrieben wurde, unmittelbar ein anderes gebar: die Betonung der Würde des Triebbereichs, des Vitalen. Hamann verband sich hier bei Schelling in eigentümlicher Weise mit Böhme und bestimmte die Akzente, so daß Schellings Ringen um das „Reale" zugleich ein Ringen um die *Leibhaftigkeit* des Christlichen geworden ist. Dasein ist danach viel leibhafter und sinnenhafter, als alles aufklärerische Denken es gewollt hat. Im Christlichen ist das Leibliche nicht geringwertig, sondern es hat Würde von Gott her und ist von ihm gewollt. Es gehört zum Grundlegenden der christlichen Botschaft, die in der Lehre von der Fleischwerdung Christi und der Auferstehung der Leiber das „Reale" tief bejaht und sich allem verstiegenen Spiritualismus versagt. Christliche Philosophie muß darum *Real*philosophie sein und keine Philosophie kann christlich genannt werden, die sich dem Realen versagt. So meint Schellings „Reales" immer Irrationales und

Vitales zugleich. Seine ganze Fassung des „Realen" wollte ungemein viel, wollte im Grunde eine Synthese von *Böhme und Hamann*. Ja, gerade hier zeigt sich die große Kontinuität des Schellingschen Denkens: hatte er sich einst Fichte gegenüber als Anwalt des Realen gesehen, so hat er sein Anliegen in der Wende zum Christlichen nicht aufgegeben. Im Gegenteil, das Anliegen von einst hat sich nur verstärkt: es gilt mit Hamann und Baader die Leibhaftigkeit des Christlichen zurückzugewinnen und neu herauszustellen, nicht nur gegen alles außerchristliche Denken, sondern für Schelling ist das Anliegen ein *inner*christliches zugleich geworden. Mit Hamann der Überzeugung, daß auch im Innerchristlichen weite Kreise zu sehr dem rein Spiritualistischen offen seien, wollte Schelling mit seinem *Real*idealismus das Genuin-Christliche wieder zur Geltung bringen. Der Real-Idealismus sollte einem christlichen Anliegen dienen und neue Grundlagen legen für das christliche Denken.

Indem Schelling das „Reale" als eine natura anceps faßte, als Inzitament alles Großen, aber zugleich als Möglichkeit des Dämonischen, glaubte er, daß damit der große Wurf gelungen sei, eine Philosophie zu erreichen, die die Möglichkeit habe, mit den großen Fragen des Daseins fertig zu werden und ihnen gewachsen zu sein[27]. Er hatte von da aus die Überzeugung, daß ein so gewandelter Real-Idealismus, dieses Konstruieren von zwei Grundmächten aus, nun fähig geworden sei, das Christliche in seinen Grundfakten aufzunehmen und in ihrer Erhellung die große, ersehnte, christliche Philosophie aufzubauen: dieses Ganze, daß die Welt, von Gott gesetzt, an sich gut ist und recht, daß es in ihr das Ideale gibt und das Reale, den Geist, aber auch den Leib, daß die Welt vom Logos geformt ist, aber auch des Bösen fähig[28], und damit: daß die Welt gefallen ist und der Erlösung bedürftig, und schließlich: daß sie fähig ist, durch die Macht des Idealen (die letzthin Christus ist) rückgeführt zu werden ins Heile, um end-gültig einzugehen in

[27] Zu Oetinger vgl. KURT LEESE, *Von Jacob Böhme zu Schelling*, 1927, der erstmals auf die große Bedeutung Oetingers für Schelling hingewiesen hat (vgl. auch KURT LEESE, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, S. 73–96, dort auch über Hamann 166–181). Vgl. ferner: WILHELM ALBERT HAUCK, *Das Geheimnis des Lebens, Naturanschauung und Gottesauffassung Friedrich Christoph Oetingers*, Heidelberg 1947.

[28] Schelling hat geglaubt, die Lösung des Problems des Bösen Baader zu verdanken. Das Wesentliche kam aber von Böhme. Vgl. etwa „Nun möchtest du sagen: es ist ja Böses und Gutes in der Natur; weil denn alle Dinge von Gott kommen, so muß das Böse auch von Gott kommen. ⟨So ist es aber nicht, sondern⟩ Siehe, ein Mensch hat in sich Galle, das ist ⟨an sich⟩ Gift, und kann ⟨doch⟩ ohne Galle nicht leben; denn die Galle macht die siderischen Geister beweglich, freudenreich, triumphierend und lachend, denn sie ist ein Quell der Freuden. So sie sich aber in einem Element verliert, so verderbt sie den ganzen Menschen; denn der Zorn... kommt von der Galle. Das ist, wenn sich die Galle erhebet und zu dem Herzen läuft, so zündet sie das Element Feuer an, und das Feuer zündet die siderischen Geister an..., dann zittert der ganze Leib von Zorn und Gift der Galle. Aber eine solche ⟨entzündete⟩ Substanz hats in Gott nicht... die bittere Qualität ist auch in Gott; aber nicht auf Art und Weise wie im Menschen die Galle, sondern ist eine immerwährende Kraft, ein erheblich triumphierender Freudenquell."
Schellings ganze Sicht gibt sich gut in dem Schillerschen: „Wohltätig ist des Feuers Macht, wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht ⟨!!⟩, und was er bildet, was er schafft, das dankt er *dieser* Himmelkraft; doch furchtbar wird die Himmels⟨!⟩kraft, wenn sie der

Gott. Die Gegensatzlehre schien das alles zu ermöglichen: *Dasein in seinen hellen und in seinen dunklen Dimensionen!*[29] Dabei schien Schelling die Gegensätzlichkeit alles Lebendigen so ursprünglich, daß sie nach seiner Meinung einer Begründung und Verankerung im *Absoluten* bedurfte. So hat Schellings Real-Idealismus hier seine letzte, metaphysische Position – freilich auch seine problematischste.

e) Gott als Ursprung der Daseinsmächte / Gott als das Real-Ideale

Schellings Philosophie hat fast von Anfang an einen klaren Einsatz gehabt: gegen Fichte und gegen die ganze neuzeitliche Philosophie (Descartes) hat er sich als den großen Anwalt der Natur, d. h. des Realen gesehen. Das Sein, das durch Descartes Scheidung, in res cogitans und res extensa zerrissen war, wieder ins Heile zu führen schien ihm die wichtigste Aufgabe der Zeit. Es zeigte sich dabei früher, daß diese Rehabilitierung des Realen Schelling nur dann möglich schien, wenn auch das Reale im Absoluten gründet und nicht nur das Ideale allein, mag es auch höher sein an Rang. Auch das Reale ist „göttlich" und muß es sein, soll nicht ein Grundbestand des Seins der Würdelosigkeit verfallen. Schelling hat von da aus immer Spinoza als sein Vorbild gesehen, der seine Philosophie mit dem Absoluten begann und es faßte als die Einheit der Attribute der Ausdehnung und des Denkens. Gott war darum seit 1800 für Schelling immer das Ineins des Idealen *und* Realen; beides hat in ihm seinen Ursprung.

Diese Position hat Schelling nie preisgegeben (so wie er nie Spinoza preisgegeben hat[30]). So gilt auch seit 1809, daß in Gott Ideales *und* Reales ihren Ursprung haben, daß sie beide in ihm urständen, daß er der Ursprung ist des Geistigen, aber auch des Materiellen. – Nicht als wäre Gott auch die Materie. Das Materielle ist kein Sein an sich; es ist ein erst aus den Mächten Geschaffenes (so daß eher gesagt werden kann, die Materie sei geistig, als Gott habe in sich die Materie). Aber die Grundaussage bleibt: *Die* Macht, die letzthin das Reale schafft, allem seine Feste, seine Realität, seine Kompaktheit, seine Materialität gibt oder wie immer – gründet in Gott. Nicht anders wie die Macht, die allem die Form gibt, den Logos.

Aber es hat sich längst gezeigt: das Reale von 1809 ist sehr viel mehr geworden als einst. Es meint nicht einfach nur mehr das Materielle, sondern alles,

Fesseln sich entrafft, einhertritt auf der eignen Spur ⟨!⟩, die freie Tochter der Natur. Wehe, wenn sie losgelassen, wachsend ohne Widerstand ⟨!⟩..." Hier sind geradezu alle Grundzüge der Schellingschen Gegensatzlehre enthalten. Die wohltätige Macht der Himmelskraft, wenn sie bezähmt ist; das Zerstörende, wenn sie ohne Widerstand, ohne Gegen-satz (= Gegensetzendes) ist, wie ja überhaupt das Bild des Feuers bei Böhme und bei Schelling eine große Rolle gespielt hat. (Zur konkreten Darstellung des Bösen vgl. VII, 366, 370, 390.)

[29] Hier liegt der Ursprung eines Grundterminus der Spätphilosophie Schellings, des Terminus der „positiven" Philosophie (vgl. meine Arbeit, S. 207ff.); und hier begann auch die Front gegen Hegel, als Real-Idealismus gegen bloßen Idealismus, von Schelling dann bezeichnet als „Philosophie der Wirklichkeit" gegen die Philosophie der Abstraktion.

[30] Vgl. 1814, VIII, 339: „Spinoza verdient eine ernste Betrachtung; fern sei es von uns, ihn in dem zu verleugnen, worin er ⟨unser wissenschaftlicher Ahnherr – so SCHRÖTER, 45⟩, unser Lehrer und Vorgänger gewesen ... Spinoza kennt jenes mächtige Gleichgewicht

was mit ihm irgendwie mitgegeben ist; es meint das Materielle in seiner ganzen Fülle und Tiefe: das Dunkle, das Starke, das Mächtige, aber auch das Finstere, das Dämonische[31], das Irrationale, den blinden Willen... So birgt die Prinzipienlehre nun in sich gefährliches Feuer. Sie ist voller Leben, das groß ist und abgründig zugleich. Hamann und Böhme sind in Spinozas Formeln eingebrochen und geben allem eine Tiefe, die vorher unbekannt war. Wenn nun gesagt wird, Gott berge nicht nur das Ideale in sich, sondern auch das Reale, so ist die Formel nun alles andere als harmlos, und welche Feuer Schelling damit entfachen wird, wird erst später sichtbar werden. Jetzt gilt es zunächst, diese Mächte in ihrem anfänglichen Sein in Gott zu erhellen. Es gilt für Schelling: Alles, was an echtem Sein im weltlichen Sein ist, alles, was ursprünglich scheint und nicht rückführbar auf ein anderes – muß auch in Gott sein. In *ihm* muß es urständen, was aber heißt: in Gott kann nicht nur das Helle sein, sondern auch das Dunkle, nicht nur der Tag, sondern auch die Nacht, nicht nur der Geist, sondern auch das „Leibliche", nicht nur die Helle des Verstandes, sondern auch das Schöpferische des Unbewußten, nicht nur die ratio, sondern auch die irratio – ja, selbst das Dämonische und die dunklen Abgründe des Daseins müssen in ihm sein. Denn, wenn alles, was ist, aus Gott ist – woher sollte es sonst sein? Und wenn es nicht aus Gott ist, woher soll es seine Würde haben und Rang? Muß es dann nicht aus Ungöttlichem sein und also wesenhaft schlecht?

So gilt: „Der erste ... fühlende und bemerkende Mensch mußte das Dasein eines ewigen Gegensatzes in sich und außer sich erkennen. Schon in den Uranfängen der Natur dies Widerstrebende ⟨die Egoität⟩, nirgends aber im Sichtbaren dessen Quellen findend, mußte er früh sich sagen, daß der Grund des Gegensatzes *älter* als die Welt, ja so alt als das älteste der Wesen selbst sei; daß, wie in *allem* Lebenden, *schon im Urlebendigen eine Doppelheit* sei, die herabgekommen vielleicht durch unzählig viele Stufen bei uns als Leibliches und Geistiges, als Finsternis und Licht, als Feuer und Wasser, oder als männliches oder weibliches Geschlecht auftrete. Weshalb denn gerade die ältesten Lehren ... jenes erste alles erzeugende Prinzip als ein *doppel*kräftiges oder als ein Wesen mit zwei sich widerstreitenden Wirkungsweisen vorstellen" (SCHRÖTER, 50; VIII, 211).

Niemand kann verkennen, daß in allem Seienden ein Widerstrebendes ist, eine Macht des Gegen-satzes. „... jedermann fühlt dieses Andere, das sozusagen nicht sein sollte und doch ist, ja, sein *muß;* dieses Nein, das dem Ja, dieses Verfinsternde, das sich dem Licht, dieses Krumme, das sich dem Graden, dieses Linke, das sich dem Rechten entgegenstellt und wie man sonst diesen ewigen Gegensatz in Bildern auszudrücken gesucht hat" (SCHRÖTER, 140).

der Urkräfte, die er als ausgedehnte (also doch wohl zusammenziehende?) und denkende (doch wohl des Gegensatzes wegen ausdehnende, ausbreitende?) Urkraft einander entgegenstellt". Schelling hat Böhme seltsamerweise nie als seinen Lehrer genannt, obwohl er so tief von ihm abhängig war.

[31] Was nicht das Böse meint. Das Böse gibt es in Gott nicht, wie überhaupt gesagt werden muß, daß die Gegensätze in Gott nie jene Dynamik haben, die sie in der Welt haben, in der sie erst freigegeben sind zu ihrer ganzen Dynamik.

Aber wenn diese Gegensätze echt sind, dann müssen sie auch in Gott gründen. Nach Schelling haben alle alten Religionen und Philosophien diese Doppelheit im Göttlichen gekannt, aber die Philosophie hat sie – anhebend in Plato und vor allem in Plotin – verloren. Ihr wurde das Dunkel vermindertes Licht, das Unbewußte geringerer, noch ungeklärter Verstand. Aber es gilt zu uralter Weisheit zurückzukehren, und die Doppelheit in Gott wiederzugewinnen, damit Welt in ihrem ganzen Sein wieder ihre Würde erhält und Gott seine Größe. Gott muß alles implizit haben, was die Welt entfaltet in sich hat, denn wie könnte sie sonst von ihm sein? Manifestation seines Wesens – Offenbarung? Es gilt, den „leeren" Gott der Aufklärung, diesen Gott, der nur kalter Verstand ist und sonst nichts, der nur Liebe und Humanität ist – und nicht Kraft, Stärke zugleich – zu überwinden, diesen Gott, der ohne das schöpferische Dunkel ist und ohne die Mächte des Grundes: die Mächte der Phantasie, des Visionären, des Unbewußten, des Irrationalen als des Überquellenden, Überströmenden, aus dessen Tiefe Taten kommen, von denen sich „kein Verständiger träumen läßt".

Damit ist aber die These, daß in Gott auch das Reale sei, eine revolutionäre These des Schellingschen Theismus geworden. So relativ harmlos sie im Raum der Identitätsphilosophie war, sie ist es jetzt nicht mehr und kann es nicht mehr sein. Schellings ganzer Kampf um das Reale konzentriert sich darin. Im Grunde war es hier wie ein Bruch mit aller Überlieferung theistischen Denkens.

Aufgerufen vor allem durch das Beispiel des Aristoteles, hat der abendländische Theismus immer seine höchste Aufgabe darin gesehen, Gottes Geistigkeit überragend herauszustellen. Daß es in Gott nicht das Materielle gibt und nicht das Dunkel, daß Gott die Helle des Geistes ist und frei vom Bann des Irrationalen, daß er die ewige Ruhe ist und nicht die Unruhe, daß er ein Handelnder in Freiheit ist und absoluter Souveränität, frei von allem Trieb-haften, das schien gerade seine Größe auszumachen, die Höhe seines aller Problematik entrissenen göttlichen Seins über dem problematischen endlichen Sein. Sein schien eine große Hierarchie, die vom Dunkel ins Licht stieg, von der Materie auf zum Geist. Gott muß als die Krönung der ganzen Seinshierarchie notwendig das reine Licht sein, reiner Geist.

Für Schelling hat das alles seinen Sinn verloren. Romantisches und idealistisches Erleben, Einflüsse des „Sturm und Drang", dazu Böhme, Hamann – sie alle haben dieses Bild ungültig werden lassen. Vor allem hat von der Aufklärung her Gott als reiner „Verstand" jeden Mythos verloren. Und der idealistische Mythos des absoluten Geistes hat ihn nicht zu retten vermocht. Gott als reiner Verstand, als *absolute* Vernunft ist allzu „vernünftig", gesetzmäßig, formverfallen – als daß er das Herz erfüllen könnte (der Gott Kants, Wolffs u. a.). Und darüber hinaus: Da die Mächte der Tiefe, die Mächte des Dunkels als fruchtbar erkannt sind – wie sollte Gott als die große schöpferische sie nicht haben müssen und woher sollen sie ihren Rang empfangen, wenn nicht von ihm? Und woher Welt ihre Gefahr?

Schelling war sich darum klar bewußt – und unsere Übersicht über seine Schrift von 1812 hat es schon gezeigt, daß er hier allem überlieferten Theismus widersprechen müsse (womit er ohne Zweifel immer nur den Theismus der Neuzeit gemeint hat, der des Mittelalters war ihm unbekannt). Er war überzeugt, daß es eines neuen Theismus bedürfe, der vor allem das Denken der Aufklärung überwinden müsse, damit endlich die nichtgeistigen Mächte des Daseins ihre Würde empfingen und Welt in dem unendlichen Reichtum ihrer Formen, der dunklen und hellen, der großen und der gefährlichen, Anerkennung finde. So hat Schelling aus romantischem Erleben, aus der Front gegen Descartes und die Aufklärung, befeuert aber von Böhme, seine These vom Realen in Gott von 1809 an mit einem unverkennbaren, fast herausfordernden Pathos vorgetragen, ohne freilich in den anfänglichen Formulierungen glücklich zu sein, ja vielmehr viele Mißverständnisse hervorrufend. Nun heißt es immer wieder: In dem Urgrund ist die Dualität von Irrationalem und Rationalem, von Bewußtlosem und Bewußtem, von Sein und Seiendem, von Grund der „Existenz" und Existierendem (wobei vor allem diese Formulierung unendlich viele Mißverständnisse erzeugt hat, die bis heute nicht aufgehört haben, obwohl Schelling sie 1812 eindeutig geklärt hat)[32].

Die These vom Realen in Gott hat Schelling anfangs aber vor allem formuliert in der Behauptung der „Natur" in Gott (auch hier war es Böhmes Einfluß).

f) Gottes „Natur"

1

Gott ist danach seinem eigentlichen Sein nach Geist, aber dieser Geist ruht in Gott auf einem dunklen Grund, auf der „Natur" in Gott. Sie ist der „Grund (Unter-grund) der Existenz", über dem sich Gott in seiner Lichtheit erhebt. Diese Natur ist das Nichteigentliche Gottes, ist das, was Gott (seinem tiefsten Sein nach) nicht selber ist; aber in dieser Scheidung gehört sie notwendig zu ihm. Schelling hat wohl geglaubt, mit dieser Scheidung („ist das, was Gott nicht ‚selber' ist") allen Einwänden begegnen zu können. Aber es ist klar: er rief sie damit nur um so mehr. Sollte es in Gott etwas geben, was nicht er selber ist? Einen dunklen Grund? Das Reale? Das Bewußtlose? Das Irrationale?

[32] Schellings Formulierung war 1809 zunächst relativ klar. Er sprach vom Grund der Existenz und vom Existierenden (VII, 357). Sie seien beide in Gott, seien im Urgrund, der ihnen vorausgehe (407). Er verglich sie ausdrücklich mit dem Realen und Idealen, mit Finsternis und Licht, „oder wie wir die beiden Principien sonst bezeichnen wollen" (407). Statt sie aber dann klar als die beiden Prinzipien in Gott herauszustellen, gab Schelling die sonderbaren Formulierungen, Gott müsse in sich „den Grund seiner Existenz haben" (VII, 357), der „ihm als dem Existierenden vorangeht". Er sei die „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären". Solche Formulierungen waren nicht verständlich und bedurften der Erläuterung, die Schelling in Briefen und in seinen Antworten an Eschenmayer und Jacobi gegeben hat, Grund habe mit Folge nichts zu tun, sondern meine Grund als Grundlage der lichten Gottheit, meine das Ab-gründige Gottes, meine nichts als das Prinzip des Realen, dessen *Charakter* Sehnsucht sei. Vgl. VIII, 165:

Aber Schelling war nicht gewillt, diese These aufzugeben. Anders schien ihm das Rätsel des Daseins nicht lösbar, das Rätsel unserer Welt, die voller Geheimnisse ist und voller Abgründe zugleich, Rätsel, die aus Gottes Geist- oder Nur-Verstand-Sein nicht lösbar sind.

So hat Schelling gleich in seiner ersten Schrift 1809 nicht ohne Aggressivität erklärt: „Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus ⟨Gott als reiner „Geist", nur actus, ohne potentia und materia⟩ ... läßt sich überall nichts ausrichten... Gott ist etwas Realeres als eine bloß moralische Weltordnung, und er hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm eine dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt... Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament ⟨des Realen⟩ ..., so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe ... mit der Lebenskraft und Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Contrast stehen" (VII, 365). Nur ein absoluter Real-Idealismus, der nicht davor zurückschreckt, auch das Dunkle in Gott urständen zu lassen, kann die großen Fragen echter Philosophie lösen.

Es ist die leidenschaftliche Wehr Schellings gegen den „toten Gott" des Aristoteles und gegen den allzu verständigen Gott der Aufklärung, den Schelling auch bei den Theologen vertreten sieht, die nach seiner Meinung den lebendigen Gott des Neuen und vor allem des Alten Testamentes verraten haben, den Gott des Moses, der am Berg Sinai in Blitz und Donner sprach, verraten haben an den aristotelischen Gott der reinen Kontemplation und die „absolute" (so leere) Vernunft der Aufklärung.

So sind alle Schriften Schellings in diesen Jahren von leidenschaftlichen Kampfansagen erfüllt, die anzeigen, wie sehr er sich hier im Eigentlichen wußte, in der Mitte seines Kampfes. Schelling hat sich darum nicht gescheut, immer neue Argumentationen für seine These zu bringen, treffende und weniger treffende. Es schien ihm hier notwendig, konsequent und ohne Zaudern das Neue vorzutragen, um das Grundanliegen romantischen Erlebens bis ins Absolute durchzukämpfen. So heißt es weiterhin 1809: Es ist in Gott auch das Dunkle, der dunkle Grund. „Dieser Grund, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet...; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrenn-

„Grund der Existenz und das Existierende ⟨Reales und Ideales⟩ gehören zu dem Einen Wesen, wie Gemüt und Geist im Menschen." Grund ist nicht Gottes „Sehnsucht sich selbst zu gebären", sondern „ich behaupte: es ist in Gott außer dem, was in ihm eigentlich Er selber ist, ein anderes, von diesem verschiedenes, obgleich nicht abzutrennendes Princip, dessen Charakter Sehnsucht ist, und zwar bestimmt Sehnsucht, das Göttliche in sich zu empfangen ⟨!⟩ und darzustellen" (VIII, 169) – ein Sprachgebrauch, den Schelling noch weiter erklärt hat in einem Brief vom 18. 7. 1810 (vgl. Plitt, II, 221), die Sehnsucht, zu gebären, meine die Sehnsucht des Realen, die Welt ⟨!⟩ zu gebären, die Welt als den *Sohn* Gottes. Vgl. „Daß ich nicht Ursache unter Grund verstehe, glaubte ich hinlänglich dadurch angedeutet, daß ich den Grund auch Fundament, Grundlage, Basis nannte." Und „*der Gott*, der in der Natur von Gott gezeugt ward, ist nicht der Gott κατ' ἐξοχήν, nur Gott der *Sohn*". – Es wäre an der Zeit, wenn jede Schellinginterpretation sich dem endlich öffnete und nicht Deutungen gäbe, die ein genaues Nachgehen der einzelnen Formulierungen Schellings unmöglich macht (zum weiteren vgl. meine Herausgabe der Freiheitsschrift, Düsseldorf, 1950, S. 85f.).

bares, aber doch unterschiedenes Wesen" (VII, 358). Es ist das, „was in Gott nicht *Er Selbst* ist", sondern nur der Grund...
Und 1810: Gott ist als das Urwesen, das Zusammen von Idealem und Realem, von Höherem und Niederem, von wahrhaft Seiendem und relativ Nicht-Seiendem („das Ideale ist der Dignität nach höher als das Reale" – VII, 427). In Gott ist das Subjektive und das Objektive, „das Dunkle, Bewußtlose" und „das Helle und das Lichte"... Das Dunkle aber ist das, was „nicht *er selber* ist"; aber aus ihm wird letzthin die Materie... Und dann heißt es: „Es ist allerdings für die gewöhnliche Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein Princip sein solle, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer ist als Er selbst. Wer sich Gott als eine leere Identität denkt, kann dies freilich nicht begreifen. Der Beweis der Notwendigkeit dieser Annahme liegt ⟨aber⟩ in dem Grundgesetz des Gegensatzes. *Ohne Gegensatz kein Leben*" (VII, 435). Wie im Menschen so muß auch in Gott „ein Rationales und ein Irrationales" sein.
Es wird sich später zeigen, wie fundamental solche Dinge für Schelling sind. Aber hier bricht es schon auf: Ohne den Gegensatz gibt es kein lebendiges Sein. Ohne Gegensatz kann darum auch Gott kein lebendiger Gott sein. Woher sollte seine Lebendigkeit rühren, da „ohne Kampf kein Leben" ist?
Das ist echter Schelling, das ist Böhme, Görres; die ganze Romantik in ihrer leidenschaftlichen Hingegebenheit und Liebe zum Lebendigen, Dynamischen – sie alle leben hier und geben allen Formulierungen ihre Intensität, ja, wenn man will, ihre Maßlosigkeit und ihre Vehemenz.
Schellings Polemik gegen den einstigen Freund (Eschenmayer) und vor allem gegen Jacobi hat das noch gesteigert. Gegen Eschenmayer: Ja, es ist in Gott auch das Dunkle, das Irrationale, die Egoität. Es ist in ihm neben dem Verstand „das Verstandlose". Alles Lebendige kommt aus dem Kampf, das Gute nur aus dem Kampf gegen das Böse, das Dunkle aus dem Kampf gegen das Licht (VIII, 174). Und gegen den Vorwurf, Gott werde damit vermenschlicht, heißt es sehr betont: „Sie sagen: Gott *muß* schlechterdings übermenschlich sein. Wenn er aber nun menschlich sein wollte, wer ... dürfte etwas dagegen einwenden?" Man kann Gott nicht vorschreiben, „was er sein soll. Er ist, was er sein *will*". Im Gegenteil, viele Theologen mißverstehen ihr Tun: „Um Gott ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen, nehmen sie ihm sorgfältig alle verständigen und verständlichen Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen ab" (VIII, 166) und machen ihn zu einem „toten" Gott.
Und viel aggressiver gegen Jacobi. Gott ist nicht nur Liebe. Es gibt „das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt" (VIII, 62). So sehr Gott „in Güte und Weisheit" besteht, so muß dem zuvor doch Gottes „Stärke" sein. Und dann, sehr deutlich bezugnehmend auf das Alte Testament: „Daß aber etwas in Gott sei, das bloße Kraft und Stärke sei, könne nicht befremden, wenn man nur nicht behaupte, daß er allein dieses und sonst nichts anderes sei. Vielmehr müßte das Gegenteil befremden. Denn wie sollte eine Furcht Gottes sein, wenn keine Stärke in ihm wäre, und dann,

wie sollte er doch selbst mitsamt seiner Weisheit und Güte, bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiederum alles Bestehen Stärke ist" (VIII, 65).
Schelling sieht jetzt Gott ganz vom Gegensatzpaar Egoität und Liebe her, um zu sagen: Es muß einfach in Gott das kontrahierende Prinzip geben. Denn ohne dieses wäre Gott (und damit geht Schelling zum Gegenangriff vor) gar nicht Person. Nur wenn es auch in ihm das „Zusammenziehende" gibt, das Individuum-Bildende, das, was das Sein nicht zerfließen läßt, sondern zum Eigensein macht – nur dann ist auch Gott Person. Tiefer noch – und es ist typisch, wie Schelling hier alles von der Egoität her weitertreibt: nur dann ist Gott eine „Natur", Sein voll Kraft und Stärke. Nur dann hat Gott „Charakter". Denn: „Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden. Und ebenso gut... läßt sich der alte Spruch umkehren, daß ohne Stärke auch die höchste Güte nie zur Majestät erhöht würde. Nicht umsonst ... reden heilige Bücher so viel von Gottes Kraft und von der Stärke seiner Macht." Im Anfang muß in Gott die Stärke gewesen sein, die dann erst durch „Weisheit und Güte gemildert worden" (VIII, 65). Und wenn Jacobi die Alternative gestellt hatte, Philosophie könne entweder nur „Naturalismus" sein (Glaube allein an die Natur und ihre Macht) oder Theismus (Glaube an Gott), so heißt es nun bei Schelling, die Alternative sei falsch: auch die Natur müsse aus Gott erklärt werden. Sonst werde aller Theismus ein „kraftloser" Theismus. Und dann aufs äußerste: „Ich verstehe ... unter Naturalismus nicht irgend ein auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern das System, welches eine *Natur in Gott* behauptet." Daß ohne dieses kein System möglich sei, welches Bewußtsein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet, sei seine tiefe Überzeugung; ohne eine Natur in Gott schwebe aller Theismus im Leeren...
Und dann trieb alles bei Schelling ins Äußerste, wenn es heißt: „Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft sein sollende, in der Tat aber wesenlose Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist: solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein" (73). Mehr noch: Sie werden mit ihrem „aufgeklärten Gott nirgends bei der Wirklichkeit ankommen, und nicht *ein* Wort vorbringen können, wenn gefragt wird, wie doch aus einer so klaren und durchsichtigen Intelligenz ein so sonderbar verworrenes (wenngleich in Ordnung gebrachtes) Ganzes, wie die Welt, habe entstehen können" (67). Und Schelling faßt seine ganze Auffassung pointiert zusammen, indem er erklärt: Es wäre „Zeit ..., die Lehre, *daß eine Natur in Gott sei, zur Unterlage ... des Theismus zu machen*". Ohne sie wird aller Theismus nur einen „*unnatürlichen Gott*" und eine „*gottlose Natur*" lehren – einen Gott, der ohne Dunkel ist und damit ohne Lebendigkeit und ohne Kraft – und eine Natur, die ohne Würde ist, da das Grundlegende ihres Seins nicht in Gott gründet.

Nur die Annahme einer Natur in Gott kann alle Strukturen der Welt erhellen, dies, daß die Welt geformt ist, aber auch voll Abgründigkeit und Gefahr, daß sie gottentsprungen ist und voll „göttlicher" Schönheit, aber auch fähig ist des Dämonischen und Bösen zumal.
Wir brechen unsere Erörterungen über die „Natur" in Gott hier vorerst ab, um sie erst an späterer Stelle ins Eigentliche weiterzuführen[33].

2

Aber es ist aus allem Gesagten klar, wie sehr solche Formulierungen der Umwelt fremd sein mußten und dem christlichen Denken zumal. Ein solcher „Theismus" konnte nur auf Ablehnung stoßen. Denn hier schien keineswegs ein echter Theismus existent, sondern verworrene Theosophie, die nicht zögerte, selbst Gott dem dämonischen Dunkel auszuliefern. So haben diese Formulierungen von Anfang an Schellings Anliegen diskreditiert und sein Eigentliches kaum in den Blick kommen lassen.
Auch auf die Gefahr hin, einer Verharmlosung der Schellingschen Position beschuldigt zu werden, scheint es mir aber gut, darauf hinzuweisen, daß Schellings systematische Darstellungen der Gottheit und der in ihr verborgenen Mächte sehr viel ruhiger und ausgeglichener sind[34] und sich in größerer Verbundenheit mit der Überlieferung des Theistischen geben. Es gilt dabei das schon Betonte neu zu erwägen, daß das eigentliche Gegensatzpaar bei Schelling *nicht* Irrationalität und Rationalität ist, sondern *Egoität* und *Liebe*[35].
Von da aus kann Schelling nun sagen: „Alle stimmen überein, daß die Gottheit ... die *reinste Liebe* (unendliche Mitteilsamkeit und Ausfließlichkeit) ist ⟨was meint: expandierendes Prinzip. Hier ohne Zweifel gegeben aus der alten Tradition des summum bonum, das diffusivum sui ist⟩. Doch wollen sie zugleich, daß sie als solche existiere. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Sein. Sein ist ... Eigenheit; ist Absonderung ⟨Individuell-sein, geteilt von allem anderen und ungeteilt in sich⟩; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seiend sein. Ebenso ein Wesen aller Wesen ist für sich selbst haltlos und von nichts getragen; es ist an sich selbst der Gegensatz der Persönlichkeit ⟨des In-dividuums⟩, also muß ihm erst eine andere auf Persönlichkeit gehende Kraft *Grund* machen ⟨!⟩. Eine ebenso ewige Kraft ⟨wie die Liebe, die Kraft⟩ der Selbstheit, der *Egoität* wird erforderlich, daß das Wesen, welches die Liebe ist, ihm als ein eigenes bestehe und für sich

[33] Vgl. den Exkurs S. 277

[34] Schelling hat den Terminus der „Natur" in Gott in den systematischen Erörterungen, d. h. in den Entwüfren der „Stuttgarter Privatvorlesungen", und in denen der „Weltalter" von 1811 und 1813 fast ganz zurücktreten lassen. Erst im Entwurf von 1814 wird er wieder vordringlicher.

[35] Vgl. 1810: VII, 438; W1 Schröter, S. 19 und vor allem die eingehenden Erörterungen S. 50ff.; übernommen und ein wenig geändert in W2 S. 172, dann in W3 VIII, 339ff. Schelling hat in all diesen Darstellungen auch den Terminus des „Grundes" aufgegeben, der also nur 1809 und in den Antworten an Eschenmayer und an Jacobi vordringlich ist. Es bleibt zu hoffen, daß heute Schellings „Weltalter"-Entwürfe mehr in den Vordergrund gerückt werden und daß damit alles ins Klarere und Verständlichere kommt.

sei" (VIII, 210). Also sind in Gott notwendig „zwei Principien; das ausquellende, ausbreitsame, sich gebende Wesen, und ebenso eine ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des in-sich-Seins. Beides, jenes Wesen und diese Kraft, ist Gott" von Ewigkeit her.
Und schon 1810: „Gott ist zuvörderst Wesen aller Wesen, aber als dieses muß er doch auch selbst existieren, d. h. er muß als Wesen aller Wesen einen Halt, ein Fundament für sich haben. Also: Gott ... ist begründet und gleichsam getragen durch Gott als individuelles Wesen – das Individuelle ⟨der Particularwille von 1809⟩ in Gott, also die Basis oder Unterlage des Allgemeinen" (VII, 438), der sich allen schenkenden Liebe[36].
Das ist eigentlicher Schelling. Dasein ist wesenhaft aus Gegensätzen gebaut; aus ihnen wird und ist es allererst. Aber diese bauenden Mächte müssen nicht nur in Gott urständen, sondern *er selbst bedarf ihrer,* damit *Er* allererst sei. Mehr noch: Wessen die Dinge bedürfen, dessen bedarf vor allem die Person, denn sie ist mehr als alles übrige Sein *Sein in sich selbst.* „Alles Bewußtsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammenhang, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft ... ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität" (VIII, 74).
Dabei treiben aber schon die letzten Formulierungen ins Komplexere, und es macht geradezu das Geschick Schellings aus, wie er aus der an sich

[36] Vgl. in W1, Schröter, S. 19: „Wollten wir auch einen persönlichen Gott ..., so würde er ⟨nicht⟩ ... aus bloßer Liebe bestehen können. Denn diese, die ihrer Natur nach unendlich ausbreitend ist, würde zerfließen und sich selbst verlieren ohne eine zusammenhaltende Kraft." Übernommen dann in W2, Schröter, S. 172: Wäre Gott nur Liebe, er hätte nichts, was ihn trägt; „... so muß ihm also die persönliche (dem Äußern sich versagende) Ichheit erst einen Grund machen". Sie schafft gleichsam die „Aseität" Gottes. – Sollen solche Formulierungen in ihrer ganzen Gewichtigkeit erkannt werden, so gilt es zu bedenken, daß Schellings Ableitung der Prinzipien in allen systematischen Darstellungen damit *beginnt.* Typisch idealistisch vorgehend, sie nicht aus dem Endlichen, sondern aus dem Absoluten selbst ableitend, geben sie die Ableitung immer so: von Egoität und Liebe in Gott her. Die ganze Sicht gilt aber auch schon 1809, aber sie ist hier schwer durchsichtig wegen der Unklarheit der dort gegebenen Prinzipienlehre. Aber sie gilt gleichwohl auch dort völlig und leitet auch dort alles. Vgl. 1809, VII, 395: „... wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind", so muß auch beides in Gott sein. Auch er kann nur „durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem ... Grunde" Person sein. Ins Allgemeine gewandt: „... alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grund" (413). Oder: Person ist die Geist gewordene Selbstheit. Z. B. „Die Selbstheit ⟨das kontrahierende Prinzip⟩ ist ... Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes ... Wesen, welche Verbindung ⟨der Egoität als des Realen mit dem Geist als dem Idealen⟩ eben die Persönlichkeit ausmacht" (364). Und VIII, 74: Auch Gott bedarf der Egoität. „Man darf dies behaupten, indem es ... an sich unmöglich ist, ein Wesen mit Bewußtsein zu denken, das durch keine verneinende Kraft in ihm selber in die Enge gebracht worden – so allgemein und an sich unmöglich, als einen Kreis ohne Mittelpunkt zu denken... Alles Bewußtsein ist Concentration" usw. Das Reale als Egoität ist es also, „wodurch allein Persönlichkeit möglich ist" – dabei dürfte es von Schelling in der Doppelsinnigkeit gewollt sein, daß man ohne Egoität keine „Person" ist, und darüber hinaus keine „Persönlichkeit". Hier wird immer wieder aus einfachen Ansätzen unmittelbar ins Umfassendere und Größere hinübergespielt.

blassen Sicht von kontrahierendem und expandierendem Prinzip alles ins Umfassendere und Tiefere wendet, um die Fülle alles dessen zu erreichen, was ihm am Herzen liegt.

Egoität begründet nicht nur (wie wir schon früher sahen) Sein qua reale Existenz, sondern ist die eigentliche *Kraft* der Person. Gewiß, „die Liebe ist Gott selbst, der eigentliche Gott, *der* Gott", aus dessen Liebe wir letzthin leben und sind. Aber der „göttliche Egoismus" ist jene „göttliche Urkraft", die Gott seine Macht gibt, die Größe und Unnahbarkeit seiner Majestät, das Ehrfurcht Heischende. Wir erinnern an früher Gesagtes: „... wie sollte eine Furcht Gottes sein, wenn keine Stärke in ihm wäre... Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität." Gott wäre ohne das kontrahierende Prinzip keine „Natur", dieses Gesammelte an Kraft, an Wucht der Persönlichkeit – dies, was Goethe meinte, wenn er in Ergriffenheit von Napoleon gesagt hat, er sei eine wahrhaft „große Natur", ein Stück „Urgestein".

Und ich erinnere an jenes andere Wort vom Gott der Aufklärung, in dem man alles Große ausgeleert habe. „Wie im Leben ... Charakter, Tüchtigkeit und Kraft immer weniger, sogenannte Humanität aber, der jene doch zum Grund dienen müssen, alles galt, so konnte dieser Zeit auch nur ein Gott frommen, aus dessen Begriff alles hinweggenommen, was *Macht und Kraft* ist. Ein Gott, dessen höchste Kraft ... in Denken" nur besteht und, daraus entspringend, eine Welt, die ohne Tiefe ist. Dazu ist man gekommen, weil man das „Reale" in Gott entfernt hat, aber damit „auch alle Stärke und jenes ... barbarische Prinzip, das ... die *Grundlage aller Größe und Schönheit* ist" (VIII, 342/343).

Hier öffnet sich erst das Letzte der ganzen Schellingschen Prinzipienlehre. In Schellings Betonen der Egoität, in seinem Vorstoß zu „Kraft" und „Stärke" in Gott bis hin zum „Barbarischen" zeigte sich von vornherein, daß man hier nicht einfach mit irgendeinem Irrationalismus durchkommt. Es ging um umfassendere Dinge. Um das Starke, das Machthafte, das Urwüchsige – oder wie immer man dieses Prinzip bezeichnen will, dessen Existenz Schelling auch in Gott fordert. Aber das Eigentliche ist erst dies: Die Formulierung des kontrahierenden und des expandierenden Prinzips als Egoität und Liebe ist letzthin in der Absicht gewählt, den *Anschluß zu finden an die christliche Tradition.*

Gott ist danach grundlegend *Liebe.* Aber – sagt Schelling – er ist nicht Liebe allein, sondern auch Anderes: jenes, was Furcht erweckt. Und darin erschließt sich erst die Weite der Schellingschen Besinnung. Sein Theismus des „Realen" in Gott meint und will gar nichts Neues, Absonderliches, Theosophisches, sondern meint im Grunde Uraltes: meint die *Wiedergewinnung* der Dimension des Gottes des *Alten Testamentes!* Neues Testament und griechisches Denken haben danach *ein* Element in Gott fast allein betont: die *Liebe* und den *Geist*, d. h. das Gelöste in Gott, das Helle, die Milde, die Güte, die Klarheit. Aber der Gott des Alten Testamentes kannte andere Elemente, Zorn, Grimm, Größe, Gewalt, Gottes unnahbare Majestät, das „Fürchterliche", Furchterweckende Gottes, Gott als „verzehrendes" Feuer. Genau das meint das „Reale" Schellings in Gott. Wesentlich nichts anderes. Und hier entdeckt sich die eigentliche Ahnenlinie Schellings seit 1809: es ist nicht einfach „Sturm und Drang", kein Irrationalismus, sondern Hamann, Oetinger, Böhme, dahinter aber Luther, Ockham und schließlich: das Alte Testament.

Es war dabei zunächst Böhme, der in Gott nicht nur Sanftmut kannte und Milde, sondern Grimmigkeit und Zorn. Schelling formuliert nicht anders: In Gott muß „Stärke eher sein denn Milde, die Strenge vor der Sanftmut, der Zorn zuerst, dann Liebe" (VIII, 311). Erst Gott in seinen Schrecken, dann in seiner Güte.

Solches Erleben kam aber schon bei Böhme nicht einfach aus dem Erleben des weltlichen Seins, das in den Kräften der Natur (der beginnenden Chemie – Paracelsus!) plötzlich bis dahin unbekanntes, abgründiges Leben enthüllte – obwohl auch das von großer Bedeutung war. Aber verbunden war damit von Anfang an ein anderes: der Gott Luthers, der deus absconditus, und dem zuvor der Gott des Ockhamismus, dieser Gott nicht einfach des Verstandes, sondern des aus eigenem Gesetz bestimmenden Willens – und davor nicht ein Unchristliches, aus dunklen theosophischen Bereichen, aus Gnosis Gekommenes (obwohl auch das nicht ohne Einfluß war), sondern der Gott des Alten Testamentes, der Gott der Schrecken, der bei Luther so groß war. Das alles brach in Schelling wieder auf, aufgerufen durch die Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Und wie sehr haben auch Hamann und Oetinger diesen Gott des Alten Testamentes erhoben[37].

Das Aufbrechen der Seinsgründe in Schellings Denken und dies, wie es sich bis in die Abgründe Gottes vorkämpft, war also ein Aufbruch aus uralten Gründen, ein Stück christliches Schicksal und christlicher Geistesgeschichte. Im Terminus unserer Tage gesagt: es ging nicht um Absonderliches, sondern um die Rückgewinnung der göttlichen Ganzheit, um das ewige und unaufhebbare Zusammen des *numen tremendum und numen fascinosum* in Gott, um dieses Doppelgesicht, das ihm wesenhaft eigen scheint *und der Welt zugleich*, das aber abgeblendet scheint im Gott des Aristoteles und dem aus hellenischem Geist geprägten Bild der Welt, das sich der Abgründigkeit der Welt versagt oder – wo es sich ihr stellt – sie verwirft, um allein Form und ordo zu feiern und anzuerkennen als wahrhaft „göttlich" und gültig.

Schelling wollte zur „Doppelheit" Gottes und der Welt zurück, und er hat sich von da aus oft ausdrücklich auf das Alte Testament berufen, um zu sagen: Da war Gott noch in seiner Größe, in seiner „schrecklichen" Herrlichkeit, die ihm nicht genommen werden darf. Die „fast ungebührliche Hintansetzung und Vernachlässigung des Alten Testamentes" hat hier viel zerstört. Aber es gilt zu bedenken, das „Neue ⟨Testament⟩ ist auf den Grund des Alten Testamentes erbaut und setzt es sichtlich voraus. Die Anfänge, die ersten großen Punkte ... finden sich nur im Alten. *Aber*

[37] Hamanns so sinnenhaftes Christentum, seine fast derbe, ungestüme Christlichkeit hat ja ohne Zweifel seine entscheidenden Wurzeln im Alten Testament. Es darf darum nie vergessen werden, daß Wurzeln des „Sturm und Drang" im Christlichen liegen.

eben diese Anfänge sind das Wesentliche; wer sie nicht kennt, kann niemals zum Ganzen kommen ... Das Neue Testament zeigt uns alles in dem Licht späterer Zeiten und Verhältnisse, die jene früheren voraussetzen; aber das Dunkel der Urzeiten, die ersten und ältesten Verhältnisse ... beleuchten nur die einzelnen Blitze, die aus der Welt des Alten Testamentes fahren" (VIII, 272)[38].

Es ist nach Schelling die Sünde der Aufklärung und alles „bloßen" Idealismus, daß er Gott ohne jene verneinende „Urkraft" will. Aber „ohne diese Kraft ist Gott jenes leere Unendliche, das die neuere Philosophie an seine Stelle gesetzt hat" (VIII, 212). Auch Gott ist nur groß in Ja *und* Nein, in Liebe *und* Furcht, in Sanftmut *und* Zorn – in Liebe und Egoität. Freilich, wäre Gott *nur* Egoität, er wäre das Finstere, wäre ein „verzehrend Feuer", in dem keine Kreatur zu bestehen vermöchte. Er wäre ein „vernichtendes und verzehrendes Feuer, ewiger Zorn, der nichts duldete, wenn ihm die Liebe nicht wehrte, tödliche Zusammenziehung" (SCHRÖTER, 19). Auch Gott muß beides sein: Reales und Ideales zumal, darin hat er die Größe seiner Majestät und die Fülle seiner Liebe.

Es hat etwas tief Überraschendes, bei Schelling plötzlich auf diese Hintergründe zu stoßen. Seine Prinzipienlehre – hoch komplex, mit einer Fülle der Bedeutsamkeiten, daß es schwer ist, ihr nach allen Seiten gerecht zu werden, voller Nuancen, darin es mühsam ist, die Mitte zu halten, die alles faßt; oft Schopenhauer nahe, oft wieder Nietzsche, oft tief pessimistisch scheinend, dann wieder voller Kraft und Glaube, Schelling immer wieder zum Ahnherrn des Irrationalismus oder der Lebensphilosophie machend – erweist sich als die Auseinandersetzung uralter Gegensätze: es ist im Tiefsten der

[38] Vgl. auch VIII, 270. Das Denken der Moderne ist von gestern und so auch ihr Gott. Es gilt zu Altem zurückzufinden. Dabei gilt: „Schon an sich wünschenswert für jeden, der über die ersten Anfänge redet, ist, sich an irgend ein von altersher Ehrwürdiges, an irgend eine höher beglaubigte Überlieferung anzuschließen ... Leser oder Hörer wird dadurch schon von der nachteiligen Meinung zurückgebracht, als wolle der Autor das alles aus dem eignen Kopf gesponnen haben und nur selbsterfundene Weisheit mitteilen... Doppelt wünschenswert ist eine solche Anschließung dem, der keine neue Meinung aufdringen ⟨!!⟩, sondern nur die längst, wenn auch im Vergangenen, dagewesene Weisheit wieder geltend machen will... Wo konnte ich nun diese Überlieferung eher finden, als in den ewig auf sich selber ruhenden, unerschütterlichen Urkunden, welche allein eine vom Anfang bis zum Ende hinausgehende Welt ... geschichte enthalten?" Freilich, die Tiefe des Alten Testamentes ist noch nicht gehoben und eine „Menge höchst sinnschwerer Stellen muß noch immer im Dunkel gelassen ... werden". Es wird nach Schelling eine Aufgabe der Theologie der Zukunft sein, diese Tiefen zu heben.
Vgl. Zur Aufklärung, SCHRÖTER, S. 51. Ihr leerer Gott ist Signum der Zeit, denn wie einer ist, so ist sein Gott. „Ein solcher Gott ist das natürliche Bild eines Menschen, der die Kraft der Vertiefung in sich ganz verloren hat." Wenn darum am Ende Fichtes Idealismus stand, der Welt überhaupt leugnete, so war das nur konsequent. Hier wurde die ganze Welt, „die ganze so genannte erscheinende Natur – die Erde und der Himmel, sonst die *Veste* der Macht Gottes genannt – nur ein Nichts ... ein Schatten". Fichte ist in dieser nicht uninteressanten Sicht der letzte Nachfahre der Aufklärung. Sein subjektiver Idealismus war nur die letzte Konsequenz dessen, daß man das „Reale" in Gott leugnete. Indem Gott dieses Machthafte, Starke verlor, wurde auch die Welt zu einem blassen Sein, letzthin zu einer „bloßen Idee". Der Real-Idealismus, radikal genommen, bis in Gott hinein, wird darum allein aus diesem subjektiven Idealismus herausführen zu Anerkennung echten realen Seins

Gegensatz von Hellas zum Alten Testament, der Gott des Aristoteles gegen den Gott des Moses – und in all diesem Ringen um das rechte Gesicht Gottes (dieses uralte Ringen aller Völker, aller Religionen, aber auch aller Zeiten des Christentums)[39] zugleich das Ringen um das rechte Gesicht der Welt in der Frage: Ist Welt nur von dem Gott des Aristoteles? Hat sie nur die hellen Züge des Logos – oder lebt Abgründigeres in ihr, Gefahrvolleres, geboren aus dem „zornigen" Gott des Alten Testamentes, jenes Gottes, der die Gefahr will und die Macht des Lebendigen? Der *Real*-Idealismus versucht beides zusammenzubringen in einer kühnen Synthese, und er schließt sich in dem einen zusammen: Dasein ist aus Gegensätzen geboren, die ihren Ursprung haben im Absoluten, ist geboren aus der Macht eines kontrahierenden und eines expandierenden Prinzips.
Von da aus öffnet sich der Weg in die Mitte des ganzen Entwurfs.

Exkurs

Schellings Philosophie hat in all ihren Stadien immer ein Durchhaltendes gehabt: die Prinzipienlehre – Signum und Zeichen seines Denkens, das nie einfach Idealismus sein wollte, sondern sich schon früh, nämlich in der Front gegen Fichte, als *Real-Idealismus* gefaßt hat. Und dieser Real-Idealismus war in allen Stadien – bis hin zu seinem Tode – immer bis ins Metaphysische vorgetrieben: *Gott* ist der Ursprung des Real-Idealen. Sie gründen in ihm und sind im Tiefsten Mächte *seines* Schoßes. In solchem Zusammenhang zeigen Schellings Entwürfe von 1809-1813 eine neue, verwirrende Nuance.

Es zeigte sich schon im Voraufgehenden, daß Schellings Prinzipienlehre seit 1809 ungemein an Tiefe gewonnen hat, aber auch eine verwirrende Doppelsinnigkeit, die darin gründet, daß zumindest die Schrift von 1809 (die ja überhaupt eine der ungeklärtesten Schellings ist, was viel mehr bedacht werden sollte) ein *doppeltes* Prinzipienpaar kennt – einmal das Gegensatzpaar Irrationalität-Rationalität, dann aber, und das hielten wir für das bestimmende Paar, denn es führt in allen Entwürfen von 1810 ab, während das erstere bald ganz zurücktritt (in den „Weltaltern"!) – das von Egoität und Liebe.

Diese Doppelheit der Sichten kennt aber bei der Fassung des Realen und Idealen in Gott von 1809 bis 1813 (erst die „Weltalter" von 1814 klären hier) ein Weiteres, das Schellings Prinzipiensicht in ihrem Verstehen ungemein erschwert.

In allen Schriften von 1809 bis 1813 (Schrift von der Freiheit, „Stuttgarter Privatvorlesungen" und in den „Weltalter"-Entwürfen von 1811 und 1813) meint das Reale und Ideale zwar zunächst immer die Prinzipien als die Urmächte, um dann aber jäh und ohne jede Erklärung Reales und Ideales plötzlich als *Schichten* in Gott zu fassen, als ein nicht Einfaches, sondern in sich selbst Komplexes. Reales und Ideales sind darin nicht einfache Kräfte mit einer eindeutigen und einzigen Funktion (der Kontraktion – der Expansion), sondern sie sind ein ganzes Sein, eine Seinsschicht, die in sich selbst komplex ist, was sich darin ausspricht, daß nach *dieser* Auffassung, sowohl das „Reale" wie auch das „Ideale" an sich selbst ein Zusammen von Realem und Idealem sind.

Das „Reale" meint danach eine Schicht – die unterste – in Gott, in dem Reales

[39] Formulierungen der „Weltalter", Gott throne über Schrecken, er müsse nach einem Teil seines Seins „der Fürchterliche" heißen, gewinnen vom Alten Testament her eine völlig andere Sicht, als wenn man sie im Raum eines Irrationalismus sieht.

und Ideales sind (—A und + A), aber unter der Prävalenz von —A (ich nenne das „Reale" als Schicht von jetzt an A 1. Schelling nennt es oft B, scheidet es aber nicht von —A).
Über dieser Schicht in Gott gibt es dann die des „Idealen" (ich nenne sie A 2), in der ebenso Reales und Ideales vereint sind, aber unter Prävalenz des Idealen. Es gibt danach in Gott eine Dunkelschicht und eine Hellschicht (A 1 undA 2, darin in jedem wieder —A und + A ist).
Vieles des früher Gesagten erhält von hier aus erst seinen eigentlichen Akzent. Wenn früher gezeigt wurde, daß es für Schelling in Gott eine „Natur" gibt, Sein, das nicht er selbst ist, ein zwar von ihm verschiedenes, aber nicht abtrennbares Wesen – so meint solche Aussage nicht primär das Reale als Prinzip, sondern als *Schicht* (nicht —A, sondern A 1). Und solche Formulierung hat ohne Zweifel die sehr viel größere Gewichtigkeit. Es gibt danach in Gott einen *Ab*-grund, der Dunkel ist. Nicht als wäre er ohne Licht (ohne das Ideale, ohne + A), aber das Licht ist darin verschlungen. Vor allem die frühen Formulierungen in der Schrift von der Freiheit haben einen tief-mystischen, theosophischen Klang. Die Dunkelschicht ist geradezu als brauende „Natur" Gottes mythischer Schoß, Schoß, über dem Gott in seiner Eigentlichkeit, in seiner Lichtheit thront: sie ist das Chaos Gottes, der Bereich der „Mütter", in dem die sichtbare Welt keimhaft verschlossen ist.
Alle Formulierungen von 1809 – diese so dunklen Formulierungen – über das Reale in Gott, über den Grund (er sei „nicht Gott, absolut betrachtet", sondern sei nur „die Natur in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen" (VII, 358). Es sei das „was in Gott selbst nicht er Selbst ist") erhellen sich erst von daher, daß man begreift: sie meinen nicht einfach das Reale nur als Prinzip, sondern weit mehr: das „Reale" als Schicht! (über —A hinaus A 1). Wenn es heißt, dieser Grund in Gott sei vor ihm wie ein „wogend-wallend Meer", sei der „ewige Grund Gottes", der „obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick" (360) enthält.
Der Grund Gottes ist hier wie sein Abgrund, sehr erinnernd an die Grimmschicht Böhmes – eine tief romantische Sicht, die weit von idealistischer Helle entfernt ist –, geboren aber bei Schelling aus dem Willen, Gott und Welt klar unterscheiden und dem Theismus der Tradition näher entgegenkommen zu können und sich vom Pantheismus genauer abzusetzen, Dinge die einer späteren Erörterung vorbehalten bleiben und nur im Ansatz aufgezeigt werden sollen. Denn es heißt dann bei Schelling: aus *diesem* „Realen" ist die reale, sinnenhafte Welt. Sie ist die Dunkelschicht Gottes, zu einer Welt entfaltet. Welt kommt aus dem „Uneigentlichen" Gottes, aus dem, was zwar *in* ihm, was aber nicht Er selbst ist.[40] In Schellings Formulierungen von 1809: die Dinge sind „toto genere

[40] Vgl. auch VII, 441 „Unter Natur wird das bloße B verstanden, jene dunkle Urkraft . . . ; es ist bloß das Sein Gottes, . . . das vom Seienden verschieden. . . Ist es aber göttlich zu nennen? Allerdings, denn es ist eine göttliche Urkraft, aber im engsten Verstande . . . ist es nicht göttlich zu nennen. . ." VII, 437. „Auch das bloße Sein in Gott ist kein totes Sein, sondern auch in sich wieder ein lebendiges, das auch selber wieder ein Seiendes ⟨+ A⟩ und ein Sein ⟨— A⟩ in sich schließt. Gott selbst ist *über* der ⟨seiner!⟩ Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist . . . voll Leben." Die „fortgehende Schöpfung besteht . . . darin, daß jener Zustand der Involution in dem B ⟨gemeint ist + A in A1⟩ beständig aufgehoben, daß das in ihm schlummernde Göttliche ⟨+ A⟩ geweckt und evolviert wird; daher die Natur ⟨hier die sinnenhafte gemeint⟩ ein Göttliches, aber ein Göttliches niederer Art" (VII, 441). Wir sind das „aus dem Nicht-

. . . von Gott verschieden. Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzuheben, daß die Dinge ihren Grund in *dem* haben, was in Gott selbst nicht er Selbst ist, d. h. in dem, was ⟨nur⟩ Grund seiner Existenz ist." Von da aus erhält dieser vielzitierte Satz erst seinen eigentlichen Sinn: „Aus dem Verstandlosen ⟨Gottes – aus A 1⟩ ist . . . der Verstand ⟨des Menschen⟩ geboren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil. Gott allein ⟨der über den Schichten Thronende⟩ . . . wohnt im reinen Licht . . ." (VII, 359/60
Reale Welt kommt aus dem Dunkel Gottes, das sie nie abtun kann.
Wenn es aber das „Reale" als Schicht in Gott gibt und nicht nur als Prinzip, so gilt das gleiche offenbar auch vom „Idealen". Schelling hat das darin Geforderte wohl schon 1809 im Blick gehabt, aber für uns tritt es erst in den „Stuttgarter Privatvorlesungen" hervor, um dann in allen späteren Entwürfen existent zu bleiben.
Die Hellschicht Gottes (das „Ideale" als A 2) ist danach nicht minder Ursprung einer Welt. Sie ist der Ursprung der *Engel*welt, die seit 1810 mit zu Schellings Weltbild gehört. So heißt es 1810: „Gleich anfänglich, als Gott Reales und Ideales schied ⟨hier nicht gemeint als Prinzipien, sondern als Schichten⟩, mußte er auch das Ideale als eine eigne Welt setzen. Wie demnach im Realen Reales, Ideales und die Indifferenz beider war, so auch im Idealen, nur alles unter der Potenz des Idealen. Also im Idealen Gottes ist wieder etwas, das der Natur ⟨als —A!⟩ entspricht, nur daß es selbst ganz ideal ist" (VII, 478). Diese Auffassung haben dann die ersten „Weltalter"-Entwürfe aufgenommen. In ihnen allen heißt es fast immer: In Gott ist Reales und Ideales, aus denen zwei Welten entstehen: die reale Welt des Hiesigen und die Welt der Engel. Dabei ergab sich aber allmählich ein Weiteres, Klärendes: während anfangs mit „Natur" nur das reale Prinzip oder die reale Schicht gemeint war (—A bzw. A 1), ging Schelling allmählich dazu über, *beide* Mächte bzw. beide Schichten als die „Natur" Gottes zu bezeichnen.
Alle frühen Entwürfe (1809 Schrift von der Freiheit; 1810 Stuttgarter Privatvorlesungen; 1811 1. und 1813 2. „Weltalter"-Entwurf) zeigen aber das gleiche tief Verwirrende, was das Verstehen dieser Schriften sehr erschwert:
Schelling beginnt fast immer mit dem Realen und Idealen als Prinzip (—A; + A) um dann jählings dafür die Schichten (A 1 und A 2) zu setzen, und zwar zu setzen, ohne irgendeine Erklärung oder Sonderung oder Ableitung. Prinzip

seienden" ⟨A1⟩ Emporgehobene (VII, 457), sind aus dem, was in Gott „nicht Er selber ist" (458). VII, 435 „die Materie – freilich nicht die schon gebildete – also nichts anderes als der bewußtlose Teil Gottes". Oder: Das Reale ist ein Sein, „das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer ist als Er selbst". Es ist das „Niedere seines Wesens". So sind wir „aus dem, was nicht Er Selber ist". Aber das „Bewußtlose von Gott" ist genau so „ein Unendliches wie er selbst", es ist darum Ursprung einer ganzen Welt – der realen (alles VII, 434). Vgl. auch in „Clara", wo das neu aufgenommen wird: die Natur „gehört zu Gott", aber sie „kann zu ihm gehören nicht als sein eigentliches und erstes, sondern als sein uneigentliches und anderes Wesen, als ein in bezug auf sein inneres Wesen – das eigentlich Seiende – Nichtseiendes". Es ist nicht das „Innere", sondern das „Äußere" Gottes, was meint: nicht sein Innerstes, sondern nur ein Peripheres seines Seins, wie auch im Menschen sein eigentliches Sein der Geist ist, alles übrige sein „Peripheres". Die Natur in Gott ist so „von Gott nur das Sein", nicht das Seiende. „Nur daß dieses Sein Gottes selbst wieder ein höchst und allerdings Lebendiges ist" (Formulierungen, die übrigens so eindeutig mit denen der „Stuttgarter Privatvorlesungen" übereinstimmen, daß kaum ein Zweifel darüber sein kann, daß „Clara" um 1810/1811 – unter dem unmittelbaren Eindruck von Carolinens Tod entstanden ist).

oder Schicht werden mit völlig gleichen Termini ständig vertauscht[41]. Erst in den „Weltaltern" von 1814 geschah das Entscheidende und Klärende: Schelling schied hier klar die Prinzipien von den Schichten, um die Prinzipien als das Ursprüngliche zu fassen – und zwar faßte er sie nun konsequent als die „Natur" oder das „Notwendige" zusammen – um aus ihrem Spiel miteinander die Schichten abzuleiten und so ihr Werden in Gott aufzuzeigen.

Alle Darstellungen zuvor aber vertauschen immer wieder Reales und Ideales als Prinzip und setzen dafür die Schichten. Wenn darum die Darstellung der Prinzipien darlegte, daß *in* Gott Reales und Ideales sei – so wird jedes Verstehen Schellings damit rechnen müssen, daß hier die Prinzipien gemeint sein können,

[41] Dieser Umschlag der Prinzipiensicht zur Auffassung als Schicht ist es nicht zuletzt, der das Verstehen der Schellingschen Philosophie seit 1809 so schwierig macht. Erst wenn man hier klar sieht, öffnet sich das Ganze. Der Umschlag geschieht dabei meist völlig unerwartet. Schelling erklärt ihn nicht, er läßt den Formulierungen ihre Doppeldeutigkeit und setzt meist unversehens statt des Prinzips die Schicht. So wenn es in der Darstellung 1810 heißt (vgl. VII, 437): „so hat B ⟨das zunächst wie das Prinzip des Realen scheint⟩ „auch wieder ein A ⟨+ A! – das Ideale⟩ in sich . . . ; es gibt kein rein und bloß Objektives ⟨Reales = — A⟩ in Gott, . . . sondern ⟨das Reale⟩ ist . . . an sich selbst auch wieder Subjektives ⟨+ A⟩ und Objektives ⟨—A⟩." Und so an vielen Stellen (vgl. VII, 434). „Nur ist natürlich dieses Bewußtlose von Gott ein Unendliches" – eine Aussage, die nur von der Schicht einen Sinn hat. Der Umschlag ist aber am deutlichsten VII, 437: „Auch das bloße Sein in Gott ist kein totes Sein, sondern auch in sich wieder ein lebendiges, das auch selber wieder ein Seiendes und ein Sein in sich schließt" – eine Stelle, die zugleich zeigt, daß Schelling gar keinen Versuch macht, das Sein als Prinzip (—A) vom Sein als Schicht (A 1) zu scheiden. Das Folgende (VII, 438) spricht einfach wieder von den „zwei Principien in Gott", aber VII, 441 zeigt, daß die Schichten gemeint sind. Schelling spricht plötzlich von dem A (gemeint ist + A), das in B (meint A1) sei. Es sei das in B (A1) erhobene A(+A). Und genau so überraschend ist es, wenn VII, 478 gesagt wird: „Es ist auch das Ideale eine eigene Welt . . ." Nicht anders in W1 (vgl. Schröter, 20), wo vom Sein und Seienden als den beiden Mächten in Gott gesprochen wird, und dann heißt es plötzlich, auch das Sein ist „kein bloßes Sein, kein reines leeres Objektives, in welchem Sein Subjektives wäre". Auch das Reale (gemeint also als A1) „ist so voll Kraft, daß es in ein eigenes Leben ausbricht" (22). Und ähnlich wird auch vom Seienden gesagt, auch in ihm sei eine Doppelheit. Der dann anhebende Streit der Mächte wird damit zugleich zu einem Kampf der Schicht in sich und mit der anderen (40ff.). Auch der Entwurf von 1813 hat hier nichts geklärt, sondern die Wirrnis gelassen und das seltsame Erschleichen neuer, nie begründeter Sichten, darin Schelling sich immer der Pflicht enthoben glaubte, die Schichten abzuleiten. Die terminologische Gleichheit von Realem und Idealem als Prinzip oder Schicht verschleierte alles. Jeder Leser von W2 muß annehmen, daß Schelling anfangs nur von den Prinzipien spricht, aber auch hier heißt es unversehens: „Das Sein muß selber auch wieder sein. Es gibt kein bloßes Sein, . . . in dem nichts Subjektives wäre" (141). Am verwirrendsten ist hier freilich die Schrift von 1809, die bei der anfänglichen Darstellung des Grundes der Existenz und des Existierenden sicher die Mächte meint, aber alles Folgende geht dann in die Schicht-sicht über (der Grund sei wie das Meer, sei jenes, was das Wesen Gottes als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthält). 1814 hat Schelling dann endlich alles geklärt. Alle Prinzipien (Schelling lehrte inzwischen drei) faßte er nun als die „Natur" oder das „Notwendige" Gottes zusammen, um aus *ihrem* Streit (VII, 220) die Schichten abzuleiten, die Keime der Natur und Engelwelt (VIII, 243 und 248). So ist nur dieser Entwurf von all jenen Unklarheiten frei, die das Verstehen der vorhergehenden Schriften so ungemein erschweren.

Die ganze Position selbst aber kam für Schelling aus Böhme und vor allem von Baader her. Hier gab es immer Versuche, im *vor*weltlichen Sein Gottes eine eigene Leiblichkeit Gottes zu erweisen. Andererseits sollte auch das Leibliche der Welt in Gott gründen – nicht aber mit Gottes Leiblichkeit identisch sein. So hat vor allem Baader hier immer gerungen, zu einem klaren Scheiden von Gott und Welt zu kommen, damit der theistische

aber auch die Schichten. Genaueres wird sich erst später zeigen können. Es sei aber hier schon gesagt, daß wir der Prinzipiensicht den Vorzug geben und die andere nur am Rande bringen, so vordringlich sie sich auch oft gibt. Sie gehört nicht zum Genuinen Schellings, und ist weder vor 1809 noch nach 1814 bei ihm zu finden. Frühphilosophie und Spätphilosophie kennen nur den Seinsentwurf von den Prinzipien her. Wenn Schelling um 1809–1813 die Urmächte als Schichten faßte, so war darin ein sehr Einfaches am Werke: er suchte hier einen leichten Weg, sich vom Pantheistischen absetzen zu können

Ansatz nicht ins Pantheistische abgleite. Sie alle haben die Problematik erfahren müssen, die darin begründet ist, Theist sein zu wollen, nicht aber die These von der creatio ex *nihilo* gleichzeitig vertreten zu wollen. Rechte Nähe der Schöpfung zu Gott und Scheidung von ihm zugleich wurden damit zu schweren Problemen. Dabei wäre Schellings Weg ein durchaus klarerer gewesen, hätte er rein von seiner Potenzenlehre her gedacht. Schöpfung als explicatio von „Schichten" sieht nur zu sehr nach einer „Teilung" Gottes aus.

III. TEIL

Schellings „System der Weltalter“

I. KAPITEL

Die Grundstruktur der „Philosophie der Weltalter"

a) Die Wende zur Transzendenz

Schellings Philosophie hat sich seit 1809 nicht ohne Pathos als Aufbau eines großen *theistischen* Systems verkündet, als Entwurf einer umfassenden christlichen Philosophie, die den Anspruch erhob, damit zu verwirklichen, was bislang nie gelungen war. Aber dieser Entwurf ist nicht ohne Schuld Schellings bis heute im Dunkeln geblieben, ja, durch die Interpretation als dynamischer Pantheismus – wie ich glaube – völlig verkannt und entstellt worden. Unser interpretierendes Tun muß darum in der Lösung der hier liegenden Problematik ihre eigentliche Aufgabe haben, der gegenüber alles bislang Gesagte nur den Raum bereiten sollte.

Wie die Darstellung der Identitätsphilosophie gezeigt hat – und hier müssen wir neu anknüpfen – hatte Schellings Denken von Anfang an eine wesenhafte Mitte: alles Denken ging im Grunde um das *eine* Problem des Verhältnisses des absoluten zum endlichen Sein. Geprägt von neuzeitlicher Denkgesinnung, beeinflußt von Spinoza, von Shaftesbury, von Herder, von Goethe, von Hölderlin u. a. schien es Schelling die große Aufgabe der Philosophie, Welt von Gott her zu begreifen und ihr vom Absoluten her Rang und Würde zu geben – eine Würde, die in allem vorherigen philosophischen und theologischen Denken nicht genügend herausgestellt schien. In solchem Ringen erreichte Schelling 1800 die *erste Höhe* seines Philosophierens. Weltliches Sein wurde in dem darin erreichten Identitätssystem völlig vom Göttlichen her verstanden und empfing von daher seine Würde. Mit Gott soseinsidentisch, galt es als die große explicatio Dei. Wenn er das Wesen ist, ist die Welt die Form, wenn er das Innen ist, ist sie das zugehörige Außen. Sie ist die Manifestation Gottes, ist die „Selbstdarstellung" Gottes, die ewig vollzogen ist und notwendig, ist die Offenbarung, die Gott sich selber gibt.

Die Erörterung der Prinzipienlehre von 1809 läßt ahnen, daß Schelling darin 1809 Wesentliches nicht geändert hat. Auch jetzt hat er keine Wende zur Schöpfung der Welt aus dem Nichts vollzogen, sondern Welt ist immer noch Ent-faltung dessen, was zuvor in Gott ist. Immer noch ist alles geleitet von den Prinzipien. Sie sind nun dunkler geworden, abgründiger, aber immer noch wollen sie *bauende* Mächte sein, aus deren Entfaltung weltliches Sein wird, ja, deren Entfaltung weltliches Sein grundlegend *ist* – Dinge, die Schelling nie preisgegeben hat. In allen Wandlungen bleibt die Grundidee

immer führend und bestimmt immer neu alle Strukturen bis ins Tiefste – etwas, was zunächst überrascht, weil man meinen möchte, die Wende zu Böhme hätte solche Dinge zerstört. Aber unsere Betonung der Positivität der Prinzipienlehre (auch jetzt noch!) hat hier schon den Weg zur rechten Sicht bereitet. Schelling wird Welt bis an sein Ende als die Entfaltung der Real-Idealität Gottes fassen, um auch nach 1809 noch zu sagen, es sei „das Universum nichts anderes als Manifestation des Absoluten" (VII, 424). Gott aber sei das Wesen, das „sich durch die Schöpfung ausbreitet" (VIII, 64). Gott ist danach auch jetzt noch „zunächst rein in sich selbst, äußerungslos und verborgen, aber (Er) tritt dann ... hervor, erscheint, stellt sich dar und *diese Darstellung ist die Welt*" (SCHRÖTER, 228). Auch jetzt noch ist die „Schöpfung nichts als ein sich-objektiv-*selbst-Darstellen* oder *Objektivieren Gottes*" (SCHRÖTER, 246). Die alten Grundkategorien gelten noch ganz, aber sie haben doch zugleich eine charakteristische Abwandlung erfahren.

In der Identitätsphilosophie, vor allem in ihren Anfängen um 1800 ff., war die leitende Kategorie der Ent-faltung die von Innen und Außen. Hier wurde von der Horizontale her gedacht, die sich der Transzendenz versagte. Gott war die Mitte der Welt, die sich ins Außen der Dinge von Ewigkeit her projiziert hat. Solches Denken war nicht völlig neu. Immer hat es eine Denktradition gegeben, die versucht hat, von der Idee der Entfaltung her das Verhältnis Gottes zur Welt zu denken. Aber in der starken Tendenz zur reinen Immanenz lag doch ein sehr Eigenes, das im Grunde ohne Vorläuferschaft war. Dieses System war darum, wenn auch nicht – wie ich glaube – pantheistisch, so doch als „Immanenz-Theismus" problematisch.

Das hat sich bei Schelling seit 1809 völlig geändert. Der Eintritt in München hat die Begegnung mit dem genuin Christlichen gebracht; Baader, Böhme, Oetinger, Hamann – sie alle sind einflußreich geworden und die ganze weite Tradition theistischen Denkens. Aus dieser Begegnung hat Schelling eine klare Wende zur Transzendenz vollzogen. Die Horizontale ist von der Vertikalen abgelöst; alle alten Formeln sind nicht aufgegeben, aber sie haben einen neuen Ort erhalten: Gott ist nun nicht mehr die sich entfaltende Mitte der Welt, ihr Innen, sondern er ist das große *Oben*, Sein über der Welt. Die horizontale Dimension, die Transzendenz leugnet, ist ersetzt durch die vertikale, die klare Transzendenz kennt und damit Gott über der Welt. Explicatio hat darin ein neues Gesicht. Sie ist nicht mehr die Ent-faltung eines Innen in ein Außen, sondern ist das Sichmanifestieren und Aufschließen des göttlichen Oben ins weltliche Unten... Das bedeutet aber: Schelling ist jetzt viel mehr in die Tradition des theistischen, ja christlichen Denkens eingerückt. Das Befremdende seines ursprünglichen Ansatzes verbindet sich nun altem Denken und all seinen Bemühungen. Aber aus Schellings ganzem Weg heraus ist klar, daß hier noch eine große, zweite Tradition jetzt existent geworden ist, die sich früh mit dem christlichen Theismus verbunden und viel Problematisches geboren hat: die Tradition *Plotins* und seines Denkens (so sei es einmal genannt! Später werden wir das Ganze einschränken müssen) mitsamt all den Namen, die ihm verbunden

sind: Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena, Eckhart, Nikolaus von Cues, Giordano Bruno, Shaftesbury, Hemsterhuis, Herder, in etwa Goethe – sie alle, die den großen Versuch gemacht haben, von der Idee der Entfaltung her das Verhältnis des Göttlichen zum Endlichen zu fassen, darin christliches Denken befruchtend und gefährlich verbindend mit plotinischem Geist, sind nun für Schelling bestimmend geworden. Und über das alles hinaus das neuplatonische Denken in der Form und Färbung christlicher Gnosis: Paracelsus, Böhme, Oetinger, Baader u. a. Sie alle haben ihn nun geformt, und ihnen allen wußte er sich zugehörig. Schelling steht so nun in großer Tradition. All das ruhelose Denken vergangener Jahrhunderte, all ihre immer neuen Versuche, Gott und Welt in ihrem Verhältnis recht zu fassen, nimmt er nun auf, erfüllt von dem Glauben, daß es endlich gelingen werde, das so oft versuchte und ersehnte System des Theismus heraufzuführen. Die Idee der Entfaltung wird so zum *zweiten* Male Mitte seines Philosophierens, nun aber in der echteren Form, die alles Einstige zur Transzendenz wendet.

Diese seit 1809 so bezeichenende Wende zu theistischer und neuplatonischer Form hat sich dabei nicht wie ein Bruch vollzogen. Im Gegenteil: Schellings Entwürfe von 1800 werden meist viel zu statisch und abschließend genommen, als letzter gültiger Ausdruck seiner damaligen Position. In Wirklichkeit vollzog sich Schellings Denken nicht anders als das Fichtes: ruhelos und in immer neuen Ansätzen versuchte er zu Gültigem zu kommen. Seitdem er 1800 erstmals zum Absoluten vorgestoßen war, blieb zwar der Entwurf des weltlichen Seins (vor allem der Natur) fast immer gleich. Aber der Entwurf des Absoluten wurde immer neu begonnen. Und wenn 1800 Spinoza alles bestimmte, so war es schon bald Plotin, dann Giordano Bruno — vgl. 1802 „Bruno", dann die „Vorlesungen zum akademischen Studium", dann „Philosophie und Religion", 1805 die Aphorismen usw., — Versuche, die zeigen, wie sehr Schelling auf dem Wege war. Sie zeigen aber vor allem das langsame Vordringen zur Transzendenz. Plotins Schatten ist schon 1802 spürbar, und wieviel mehr 1804.

Das nahm Schelling nun auf und wandte alles endgültig ins Klare. Was vorher unbezüglich war und tastend, erhielt aus der Begegnung mit dem eigentlich Christlichen und aus dem Willen, sich ihm zu verbinden, klare Form. Schelling hat seit München über Gottes Transzendenz nicht mehr den geringsten Zweifel gelassen und sich klar zur weiten Tradition des über der Welt seienden Gottes bekannt; Bilder wie die, daß Gott die Sonne sei, aus deren Strahlen weltliches Sein wachse und werde[1], sind seitdem nicht selten und die zum Teil schon 1804 gewonnenen Formulierungen werden oft einfach wieder aufgenommen und weitergeführt[2], Dinge, die zeigen, wie

[1] Vgl. VII, 457/458: „Das Göttliche... ist das Emporhebende, Schaffende..." Das endliche Sein verhält sich zu Gott „wie die Blume zur Sonne".

[2] Vgl. die Betonung der Eigenständigkeit der Dinge, 1804 (VI, 34): „Das selbständige sich-selbst-Erkennen des ... Idealen ist eine ewige Umwandlung der... Idealität in Realität; in diesem ... Sinne werden wir nun in der Folge von jener Selbstrepräsentation des Absoluten handeln... Alles bloß endliche Vorstellen ist seiner Natur nach *nur* ideal, die Repräsentation der Absolutheit dagegen... real... Das Absolute wird sich daher...

kontinuierlich dieses als sprunghaft bezeichnete Denken in Wirklichkeit war.

Der Wandlung aus der Immanenz zur Transzendenz (die ich nicht als Wandlung vom Pantheismus zum Theismus fasse, sondern als Wende eines relativ verdeckten „Immanenz-Theismus" zum eigentlichen Theismus klarer Transzendenz) entsprach ein Weiteres. Schellings Identitätsphilosophie hatte sich unter dem starken Einfluß Spinozas einer völlig statischen Weltsicht verschrieben, die starke akosmistische Züge zeigte. Die einst so lebendig und dynamisch begonnene Philosophie Schellings hatte dadurch Züge einer ihm fremden und verwirrenden Undynamik. Explicatio war darin ein von Ewigkeit her Geschehenes, in dem jede Stufe als eine fertige, ewige hingestellt war. Das System von 1809 hat diese Statik von 1800 ganz abgeschüttelt. Alle Feuer des Dynamischen sind wieder existent und geben dem Ganzen einen Zug unerhörter Dynamik, darin sich Schellings Philosophieren wieder zu seinem ursprünglichen Ansatz befreit hat. Schellings Gott hatte ja nie einfach Anlagen in sich, die er still entfaltet, sondern er war Ursprung von *Mächten*, deren dynamisches Wirken und Miteinanderkämpfen Sein allererst baut. Es ist klar, daß das unter dem Einfluß Böhmes nur schärfere Akzentuierung erhalten hat. Gott ist jetzt mit Böhme nicht einfach Schoß des Real-Idealen als Schoß verborgener Herrlichkeit, sondern er ist Abgrund spannungsreicher Mächte, die im Anfang zwar in Gott ruhen, aber erwachend jäh zum Sein drängen und das Sein an den Rand der Gefahr

nicht bloß in einem idealen Bilde... objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das ... wahrhaft ein anderes Absolutes ⟨Ab-solutes, Los-gelöstes!⟩ ist". In der Form von 1809: „Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; ebensowenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bleibe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eigenes, Selbständiges. Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung. Gott kann aber nur offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen..." Und dann vor allem: „Wären alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemütes, so müßten sie schon eben darum lebendig sein" (a. a. O.). Und: „... die göttliche Imagination, welche die Ursache der Spezifikation der Weltwesen ist, ist nicht die menschliche, da sie ihren Schöpfungen bloß idealische Wirklichkeit erteilt. Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen sein... Der Begriff einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt ⟨z. B. auch⟩ der Natur zu. So wenig widerspricht sich Immanenz ⟨daß alles aus Gott kommt und irgendwie zu ihm gehört⟩ und Freiheit, daß gerade nur das Freie... in Gott ist" (VII, 347). Und so übereinstimmend auch Schellings Formulierungen über den Endzweck der Welt 1804 und 1809. 1804 heißt es (und Schelling hat 1809 eigens darauf verwiesen): „Indem Gott, kraft der ewigen Notwendigkeit seiner Natur dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, gibt er es dahin in die Selbstheit und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbständiges Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch fähig werden, als unabhängig existierende zu sein" (VI, 63). 1809 aber: „... dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was ⟨in Gott⟩ nicht für sich sein könnte, *für sich sei*, indem es aus ...einem von Gott unabhängigen Grund ins Dasein erhoben wird... Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren... dahin in die Selbstheit..., damit sie... ins Leben gerufen... als *unabhängig existierende*... seien" (VII, 404) – Formulierungen, die übrigens schon hier zeigen, wie wenig Schelling im Pantheistischen steht. Solche Betonung des Sinns der Welt, daß sie werde um der Eigenständigkeit willen, lassen den Pantheismus unmöglich sein.

bringen. Schöpfung ist jetzt nichts von Ewigkeit her Vollzogenes, sondern ist Phase in der großen, sturmvollen Geschichte des Seins, ist etwas eminent Dynamisches: ist die Freigabe der zuvor verborgenen und gehüteten Mächte zu ihrem eigenen Wirken. Welt ist seit 1809 wesenhaft kein fertig Hingestelltes, von Ewigkeit her Vollzogenes mehr, sondern Welt *wird*, wird im Streit der Mächte, der Dunkel und Helle kennt. Die Dinge sind aus dem Streit geboren und steigen aus ihm Stufe um Stufe empor als Stufen des Sieges, den das Lichte dem Dunkel abringt, das expandierende Prinzip dem sich wehrenden kontrahierenden. Dasein ist Aufstieg aus dem Irrationalen, das es aber nie ganz abtun kann, in den Logos. Was aber alles heißt: Dasein ist jetzt von Grund auf *geschichtlich*, Dasein entwickelt sich. Schelling steht nun neben Hegel, und seine Dynamik drängt noch über die Hegelsche hinaus. Wenn Hegel alles dialektisch entwarf, das Sein als Prozeß faßte, so meinte er doch im Letzten primär keinen realen, sondern nur einen logischen Prozeß, eine zeitlose „Entwicklung" logischer, nicht realer Folge. Anders Schelling. Die Dynamik des von Böhme her gewonnenen Ansatzes drängt zum realen Kampf und damit zur Idee einer *realen* Entwicklung. Sie gibt allem nicht nur dunklere, machtvollere, abgründigere Konturen, sondern bewegtere. Welt ist die große Stufenordnung der aus dem Kampf geborenen Dinge, aus dem zunächst die weite Welt des Anorganischen geboren wird, der ganze Reichtum des Organischen und schließlich der Mensch. Aber aus dem Kampf der Mächte wird vor allem jetzt die Geschichte geboren. Natur *und* Geschichte sind nun beide wesenhaft geschichtlich, sind im Tiefsten eins, sind der eine große Kampf der Egoität mit der Liebe, des Dunkels mit der Helle, sind Geschichte, in der es Schuld gibt, Abfall und Zerstörung, aber auch die sieghafte Macht des Lichtes, letzthin gekrönt in Christus, der Geschichte trotz allem in den Aufstieg zwingt und in den endgültigen Sieg des Lichten. Geschichte ist *Heilsgeschichte*. Die Statik ist aufgegeben und Sein ist wieder – wie es einst von Schelling konzipiert und gerade für sein anfängliches Philosophieren so typisch gewesen war – eine umfassende dynamische Einheit, anfangend in Gott, fortschreitend zur Welt, angefangen vom untersten Sein der Natur bis zum Sein des Geistes und bis zum Ende der Geschichte. All die verwirrende Statik, die von Spinoza überkommen, Schelling sich selbst entfremdet hatte, ist abgetan: das Dynamische hat wieder völlig den Akzent und bestimmt alles; ja, im Wiederdurchbruch des Dynamischen, gewonnen aus der Begegnung mit Böhme (vielleicht nicht unbeeinflußt von Hegels 1807 erschienener „Phänomenologie"), ist bei Schelling 1809 etwas tief Idealistisches durchgebrochen, was sein einstiges Philosophieren zwar immer schon bestimmt hat, nun aber führend wird wie nichts sonst: die idealistische *Idee der Entwicklung*. Es wird sich fortschreitend zeigen, daß sie einfach *die* Mitte des Schellingschen Denkens geworden ist. Alles wird von da aus entworfen und enthält von da seinen Ort und seinen Akzent. Die Geburt des „neuen" Theismus wird sich von der Idee der Entwicklung her vollziehen, die Schelling das große Mittel scheint, einst nie Erreichtes endlich zu erreichen. Es ist das zunächst sehr Erstaunende, daß Schellings System zwar ganz die Farben Böhmes trägt, die

dunklen, oft so erschreckenden Farben. Aber die Form ist ganz aus dem Idealismus gekommen; es ist das Philosophieren des deutschen Idealismus – auch jetzt noch und jetzt mehr denn je! – das hier neben Hegel, und ihm nur zu ähnlich, einen zweiten großen Ausdruck gefunden hat, um sich zu einem zweiten, umfassenden System der Entwicklung zu formulieren.

b) Die Idee der Entwicklung als die Mitte der Philosophie

Der deutsche Idealismus, vielseitig und vielfältig in seinen Anliegen und Formen, hat im Grunde in der Idee der Dialektik, bzw. der Entwicklung seinen eigentlichen Mittelpunkt gehabt, *das* große Mittel seiner ganzen Methodik. Das Sein als eine Einheit zu begreifen, in der alles aus *einer* Idee entspringt und von der her alles begreifbar wurde – das war sein großes Ziel. Es war das „Ἓν καὶ πᾶν", das hier einen Ausdruck suchte, der mehr wollte als Methodisches: Man wollte im Letzten alles als die Einheit eines einzigen *Lebens*. Das ganze Sein als einen einzigen Prozeß zu fassen, der alles einbegreift, als eine fortschlagende Dialektik und eine einzige, sich fortlaufend steigernde Geschichte, als eine Dynamik, die steigend der Vollendung entgegenging – das war zur faszinierenden Idee geworden. Die Idee der *Dialektik* hatte alle ihre Träger ergriffen, seitdem Fichte sie erstmals zur Mitte der Philosophie erhoben hatte. Im dialektischen Geschehen, in dieser inneren Bewegtheit, darin die Dinge über sich hinausdrängen ins Weitere, wo eine Stufe zur nächsten dialektisch „umschlägt", in diesem letzthin nicht zu Beschreibenden ihres Vollzuges, der dem Irrationalen so verschwistert ist und doch Kontinuität kennt, schien die innerste Lebendigkeit des Seins unmittelbar spürbar und greifbar. So haben alle Idealisten die Dialektik tief geliebt und in ihr die willkommene Möglichkeit gesehen, die als starr empfundene Welt der Aufklärung, diese Welt des Unlebendigen und der Unkontinuität zu überwinden zu einem neuen Weltbild, das Sein nur als Lebendiges kennt und in der Verbundenheit aller Dinge mit allen. Die Idee der Entwicklung ist von daher die Mitte aller idealistischen Denker geworden, und ihrer Durchführung galt die Mühe und der Ernst all ihrer denkerischen Arbeit. Größe und Gefahr idealistischen Denkens fanden darin ihren Ausdruck und ihr Schicksal.

Wie tief das alles in Hegels Denken gelebt und seine Philosophie bestimmt hat, braucht nicht gesagt zu werden. Die Idee der Dialektik beherrscht alle seine Entwürfe, seine „Logik", seinen Seinsentwurf, sein Geschichtsbild usw. Es ist aber das tief Überraschende in Schellings Entwicklung, daß er in seiner Hinwendung zu den dunklen Bereichen Böhmes, eine Hinwendung, die wie ein Bruch mit aller idealistischen Tradition scheint, gleichzeitig *sich von neuem Genuin-Idealistischem geöffnet* hat. Das Faszinosum der Entwicklungsidee ist bei Schelling seit 1809 unerhört mächtig geworden, um alle seine Denkbemühungen bis zu seinem Tode völlig zu leiten[3]. Von

[3] Schellings Spätphilosophie macht da keine Ausnahme. Auch ihre Kernidee ist die „Verwirklichung" Gottes, nun aber als Entfaltung der *Dreifaltigkeit* Gottes verstanden – Dinge, zu denen es schon 1810 einen leisen Ansatz gibt.

hier aus hat Schellings Denken seit 1809 seine Form empfangen, die sich uns hier erstmals in ihren Grundzügen erschließt.

Schellings Philosophie hat mit Spinoza und Plotin immer vom Absoluten her begonnen, und er ist es gewesen, der die kühne idealistische Tradition im Grunde begründet hat. Die Kühnheit dieses Beginns ist auch 1809 nicht aufgegeben. Weltliches Sein ist nur vom Absoluten her begreifbar. Aber dieser Anfang gibt sich seit 1809 noch radikaler. Es ist die Logik der Entwicklungsidee, die dazu treibt. Einst begann Schelling einfach mit Gott (den er als „absolute Indifferenz" bezeichnete) und leitete daraus das weltliche Sein ab. Diese Form genügt jetzt nicht mehr. Die Philosophie muß wirklich *Ent-wicklung* sein, was heißt: da sie das Sein von *Anfang bis zu Ende* entwerfen soll, so muß sie alles Sein auch wirklich ent-wickeln. Sie muß ausgehen von einem status, der wirklich der allererste überhaupt ist, also die *reine, absolute Ein-wicklung*, einem status, wo alles Sein noch völlig ruht, ja geradezu „schläft", einem status der absoluten Stille; was konkret bedeutet: die Philosophie beginnt nicht einfach mit Gott, sondern Gott selbst hat noch „Wachstumsstufen". So muß die Philosophie in die Tiefen Gottes eindringen, muß den bewußten Gott noch übersteigen (denn er ist kein erstes Sein!) um vorzudringen zum *reinen* Anfang Gottes und des Seins überhaupt, zu einem status, wo nicht nur Welt noch nicht ist, sondern wo auch Gott noch ganz untätig ist und rein implikativ. Nicht als wäre er die Nacht, sondern die selige Stille, die noch ganz in sich ist und ohne alle Tätigkeit. Erst im Vorstoß zu solchem Sein ist die Philosophie zu dem *Ur*-sein gelangt, mit dem allein sie beginnen kann, will sie wirklich die Geschichte des Seins von Anfang bis zu Ende geben[4].

So heißt es nun bei Schelling: Die Philosophie muß rücksteigen bis zur ältesten Vergangenheit, zu Gott in seinem allerersten Sein, muß rücksteigen zu dem einen Wesen, das ursprünglich „alles in sich verschlungen enthielt, und aus dessen *Tiefen sich alles hervorgebildet*" (Schröter, 13) hat. Sie beginnt mit jenem Gott, der als absolute implicatio „die unbedingte Unbeweglichkeit selber und die reinste Wirkungslosigkeit" (Schröter, 226) ist, Sein „einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit", wo Gott zwar schon das Sein an sich ist, aber in der Form „eines stummen, in sich selbst verschlossenen und sich nicht kundgebenden Lebens" (Schröter, 24).

Im Grunde gilt hier noch der Anfang von einst: Gott als die „absolute Indifferenz". Aber was damals nicht sonderlich pointiert war, ist es nun überaus. Es ist Böhme und die Mystik, aber über das hinaus die Logik der Entwicklungsidee, die Schellings Position so kühn vortreibt. Es ist der große Versuch Schellings, das Entwicklungssystem radikal durchzuführen, so

[4] Oder – im Mythos der Romantik gesehen – Philosophie ist zunächst Rückstieg in die Vergangenheit. Sie ist geradezu der „heilige Bezirk", trächtiger Schoß alles Gewordenen. Wenn aber das, dann enthüllt sich alles nur im Rückstieg zur *Ur*-Vergangenheit. Das Geheimnis des Anfangs hat so für den Romantiker ein eigenes Numen, was besonders bei Görres ungemein spürbar ist. (Dieses: „Wie das All in seinem Wesen wurde, war und ist; wie in der uralten Nacht die ewige Sphinx ... hingelagert liegt in tiefe, dunkle Verschwiegenheit ...")

nämlich, daß es wirklich *ganz von vorn* beginnt, mit dem absoluten Anfang, der radikalen im-plicatio, um von da aus dann das Sein Stufe um Stufe zu *ent*-wickeln, den Prozeß, der in Gott beginnt und dann Phase um Phase fortschreitet bis hin zu seinem end-gültigen Ende.
Die Mitte aber dieses Geschehens sind die Mächte des Realen und Idealen. Ihr anfängliches Ruhen in Gott, ihr Aufbrechen dann und das Sichsteigern ihrer Macht, ist die eigentliche Dialektik des Seins, ist die *Geschichte des Seins*. Die Dialektik, die alles bestimmt, ist nicht mit Hegel die Dialektik der Idee (des „Begriffs"), sondern die Dialektik der real-idealen Mächte. Dialektik ist hier ganz und gar *Real*-dialektik. Anders kann es für Schelling und seinen *Real*-Idealismus nicht sein. Im Konkreten ergeben sich dabei für Schelling folgende Grundphasen:
Die große Geschichte des Seins beginnt als umfassendes System der Entwicklung mit Gott, und zwar mit Gott in seinem allerersten Sein als absolute implicatio. Gott ist darin noch ganz verschlossen, ist die reine Stille. Noch ist nur Er und sonst nichts; weder außerhalb seiner, noch *in* ihm. Noch ist außer ihm *keinerlei Sein*. Noch ruht alles.
Aber in einem letzthin nicht beschreibbaren Urakt beginnen sich die Mächte in Gott zu regen, zunächst leise, um sich dann jäh zu heftigem Streit in Gott zu entzünden – Dinge, die wir später im einzelnen erörtern müssen, darin Böhmes Idee der Gottgebärung Schelling in dunkle Abgründe gerissen hat, die zwielichtig sind und überaus problematisch. Dieser Anfang in Gott ist aber schöpferisch. Er gebiert das *erste Sein* in Gott: die Ideen. Nicht unbeeinflußt von Böhme, von Baader hat Schelling jetzt die alte christliche, aus der Begegnung mit Plato geborene Idee von den Ideen in Gott übernommen, darin zugleich seine eigenen Ansätze aus „Bruno" und „Philosophie und Religion" weiterführend. Hier wird erstmals eine *Welt* geboren, eine Welt *in* Gott, die Welt der Ideen. Sein gewinnt seinen ersten Kontur und seine Ent-wicklung hebt an. Ja, es wird sich bald zeigen: hier beginnt Bewußtwerdung Gottes. Schelling hat mit Böhme und dem Idealismus eine Bewußtwerdung Gottes gelehrt. Gott ist nicht von Anfang an fertig, sondern wird seiner selbst erst bewußt in actu secundo – wird es aber vor aller Welt und nicht in ihr. In der Geburt der Ideen werden Gott selbst erstmals die Wunder seines eigenen Wesens offenbar. Als das Sein ganz verschlossen war, war es auch ihm selbst verschlossen. Nun aber wird es langsam offenbar. Zunächst Gott selbst. Offenbarung beginnt, wie auch das Sein qua endliches Sein.
Und diese Phase steigert sich in der dritten: im Werden der realen Welt. Wenn auch in statu secundo in Gott schon Sein geworden ist, so ist es doch in Gott verschlossenes Sein. Mehr noch: Das Sein der Ideen ist für Schelling ein schwaches, anfängliches Sein. Es fehlt ihm die Substantialität *realen* Seins. So drängt alles weiter auf reale Welt zu. „Alles Sein strebt ⟨ja⟩ zu seiner Offenbarung und insofern zur Entwicklung ⟨Ent-wicklung⟩; alles Seiende hat den Stachel des Fortschreitens, des Sichausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte; denn ein jedes Seiendes verlangt nicht bloß innerlich zu sein, sondern das, was es ist,

auch wieder ... *äußerlich* zu sein" (SCHRÖTER, 14). In Schellings Formulierung: Das Wesen (als bloßes Wesen) verlangt nach der Existenz (nach der Ex-sistenz, d. h. nach dem Heraustretendürfen zur realen „Existenz").
So schreitet die Geschichte des Seins weiter zur realen Welt; Welt ist kein von Ewigkeit von Gott Mitgesetztes, sondern ist in der Zeit Gewordenes, ist Phase in der großen explicatio entis, in der Auf-faltung Gottes. Sie kommt nicht aus göttlicher Notwendigkeit – auch das gibt Schelling 1809 auf –, sondern kommt aus dem Willen Gottes, das Sein immer weiter zu ent-wickeln, kommt aus dem Willen, die ideale Welt über ihre „bloße" Idealität hinaus ins *Reale* zu führen als in das „höhere", „stärkere" Sein. Gott will das *Reale*, will das Sein in dieser Form. Denn wir sahen schon: die Ideen haben zwar schon „Sein", aber im Sinne Schellings ein „nur" ideales Sein. Plato wird hier übernommen und zugleich tief relativiert. Entgegen Plato, der die Ideen als das reinere, höhere Sein, über dem vergänglichen, sichtbaren Sein gefeiert hatte, sind sie für Schelling im Gegenteil wesenhaft flüchtig und vergänglich – sie sind nichts als Visionen Gottes, die vor ihm auf und nieder steigen. Sie haben keine echte bleibende Realität. Darum drängen sie auf Realität hin. Und das eben macht die Bedeutung der Setzung der Welt aus. Ihre Setzung bedeutet, daß Gott die Mächte, die sich in ihm nur leise regen konnten und die darum nur ideales Sein schufen, nun freigegeben werden zu eigenem Sein. Sie werden nun *real* und herausgegeben zum Schaffen einer *realen* Welt. *Sein steigert sich.* Der nur idealen Entfaltung folgt die reale. Ideale Welt steigert sich zur realen. Die Kräfte, die in Gott nur flüchtige Bilder schufen, schaffen nun echtes Sein, schaffen es fortschreitend. Denn ihre Freigabe ist nur Anfang. Aus ihrem Schaffen wird fortschreitende Seinswerdung, darin all die Stufen des Seins Zug um Zug werden und aufsteigen vom untersten bis zum obersten. Und dem schließt sich dann die Geschichte an, sie, die wesenhaft der fortdauernde und sich steigernde Kampf der Mächte ist, darin es Fall gibt und Erlösung darin aber auch immer neues Sein wird, dauernd bis zum Ende der Zeiten, aber immer mehr auf dieses Ende zugehend und aufsteigend, bis alles eingeht in das end-gültige Sein.
Denn die Geschichte des Seins endet seit 1809 für Schelling nicht im weltlichen Sein, sondern in einem neuen Äon. Die vorweltliche „Vergangenheit", darin Sein noch ganz verschlossen ist, schreitet über die „Gegenwart" als den eigentlichen Äon des weltlichen Seins zum endgültigen Äon der nachweltlichen „Zukunft", in dem alles Sein wieder mit Gott vereinigt wird. Das Sein, das aus Gott kam und entsprang, kehrt am Ende zu ihm zurück. Das ist der große Kreis des Seins, wie Schelling ihn nun mit Proklos u. a. vertritt, verbunden mit der christlichen Idee vom „Ende der Welt" und vom Jüngsten Tag: von Gott, aus Gott heraus, zu Gott zurück. Ausgang und Rückkehr von und zu Gott sind die großen Phasen der Geschichte des Seins in seiner Ent-wicklung. Wenn alles Seiende ent-wickelt ist, hat die Geschichte ihr Ende erreicht. Alles weitere Werden wäre ohne Sinn. Aber Sein geht dann nicht unter – auch nicht in Gott, sondern geht *als* gewordenes in Gott ein, um dort eine ewige Befestigung zu empfangen, sein Erhoben-

werden zu end-gültiger, ewiger Gestalt. „Weltliches" Sein wird am Ende gerufen in *währendes* Sein bei Gott. Das ist die Voll-endung.
In solcher Sicht erschließt sich zum erstenmal das Ganze des Schellingschen Theismus. Dasein als Ganzes ist nun die Einheit eines Geschehens, das in Gott beginnt und in Gott endet, wobei die Idee der Entfaltung der Mächte zur zentralen Idee geworden ist. Dies, wie sie im Anfang in Gott völlig ruhen, wie sie dann leise erwachen, wie Gott sie aus sich herausgibt zu ihrer sich immerfort steigernden Dynamik, um am Ende wieder einzugehen in Gott –, das ist die eigentliche Geschichte des Seins. Anders: Philosophie gibt die Werdung des Seins. Beginnend mit Gott, „aus dessen Tiefen sich alles hervor-bildet", beginnend mit ihm als dem Ureinen, dem Ursein, führt sie von da aus Stufe um Stufe das Sein in seine Wirklichkeit, anhebend mit der Welt der Ideen, sich steigernd in der realen Welt, schließlich eingehend in das endgültige Sein in Gott. Mitte der Philosophie ist die *Verwirklichung* des Seins. Sein wird nicht einfach als Fertigdaseiendes erhellt, sondern die Philosophie läßt es in seinem Sein „erstehen". Sie entwirft das Sein in all seinen „Weltaltern", anhebend von der ältesten, vorweltlichen Vergangenheit bis hin zur endgültigen „Zukunft".
Es ist ohne Mühe sichtbar, daß Schellings Entwurf sich darin wesenhaft *theistisch* gibt, wenn auch nicht unverbunden neuplatonischem Denken. Sein kommt aus Transzendenz und geht in Transzendenz zurück. Unsterblichkeitsspekulationen haben nun bei Schelling echten Raum. Dabei verbindet sich hier Idealistisches und Christliches zugleich. Dasein hat telos, Dasein ist Aufstieg ins immer Vollkommnere. Die Idee der christlichen Heilsgeschichte hat sich darin mit der Idee der Entwicklung verbunden und gibt allem seinen durchgehenden Zug.
Aber noch fehlt unserem Entwurf des Schellingschen Theismus sein letzter Akzent, der erst das eigentliche Gesicht seiner Philosophie offenbart. Bis jetzt schien uns die ganze Entwicklung nur Geschichte des Seins zu sein, anhebend von der Indifferenz bis hin zu seinem Ende. Wir faßten es auch als „Verwirklichung" des Seins. Das viel Größere aber ist, daß diese Verwirklichung des Seins für Schelling letzthin der Prozeß der „*Verwirklichung Gottes*" ist. Hier erst liegt die letzte Kühnheit seines Wollens; hier auch seine umstrittene Problematik, die die Interpretation als dynamischen Pantheismus geboren hat – darin Schelling freilich tief mißverstehend –, welches Mißverständnis zu beseitigen das eigentliche Anliegen dieser Arbeit sein soll.

c) Das Sein als die „Verwirklichung" Gottes

1. Soll die Philosophie wirklich umfassende Entwicklung von *einer* Idee aus sein, aus deren Dialektik alles entspringt, und soll die Dialektik umgreifend und umfassend sein, so hat die Philosophie offenbar erst dann ihre eigentliche Höhe erreicht, wenn das Sein in allen Phasen, Formen und Stufen aus der Dialektik des *Absoluten* abgeleitet wird. Gott selbst, bzw. die Dialektik *seines* Wesens muß die eine Idee sein, aus der alles Sein abgeleitet wird

und aus der es entspringt. Diese Konsequenz scheint unaufhebbar. Das idealistische Denken hat daraus gelebt und hat daraus seine eigentliche Kühnheit, ja, wenn man will, Hybris empfangen.
Das idealistische Denken hat sich nie mit dem weltlichen Sein allein und der Erhellung seiner Dialektik begnügt, sondern es drängte zu einer letzten Vollendung seiner Philosophie: zur Fassung einer Dialektik des Absoluten selbst, die alles andere Sein allererst begründet und gebiert.
Es ist auch hier Hegel, an dem dieses Wollen deutlich geworden ist. Aber hier begann auch die Problematik seiner Philosophie, der immer wieder vorgeworfen worden ist, daß sie im Vollzug dieser kühnen, philosophischen Idee sich in den Entwicklungspantheismus verloren habe, um darin selbst von der Dynamik der Idee der Entwicklung verschlungen zu werden. Die große Einheit Gottes und aller Dinge schien nur dadurch gelungen, daß Hegel das Sein in all seinen Phasen als den Weg Gottes faßte, den Gott selbst durchläuft und durchlaufen muß, um aus der vorweltlichen Unvollendetheit seines Wesens heraus *im* Sein der Welt und ihrer Geschichte „absoluter Geist" zu werden. Sein als Ganzes ist danach die mit Notwendigkeit weiterschlagende Dialektik Gottes selbst. Sein als solches ist der eine, notwendige Prozeß des Absoluten.
Wäre diese Hegeldeutung richtig (was ich nicht glaube), dann hätte Hegel seinen so umgreifenden Entwurf mit hohem Preis bezahlt. Gott selbst wäre dann einem Werden in der Welt und einem unentrinnbaren Prozeß ausgeliefert und das System der Entwicklung nur um den Preis eines werdenden Gottes (der zugleich jede Freiheit des Menschen unmöglich macht) erkauft. Wir lassen die Problematik der Hegelschen Philosophie hier auf sich beruhen. Schelling gegenüber gilt es nur zu wiederholen: Auch er hat sein System völlig unter die Idee einer Dialektik Gottes gestellt. Es ist klar, daß damit das Kernproblem der Schellingschen Philosophie um 1809 wieder aufbricht. Ist er also nicht genau so dem dynamischen Pantheismus verfallen wie Hegel? Und gibt es hier überhaupt ein Entrinnen? Hier tauchen so alle Formulierungen mitsamt ihrer Problematik wieder auf. Dies „Gott macht sich selbst". Es gibt eine „Evolution Gottes". Gott ist von Anfang an nicht „fertig". Er wird es erst in der Welt. Formulierungen wie diese: „... die Geschichte der Entwicklung des Urwesens haben wir uns vorgesetzt zu beschreiben, und zwar anfangend von seinem ersten noch unaufgeschlossenen Zustand" (Schröter, 10) bis hin zu seiner Vollendung. Und da heißt es, das Sein „sei ein Prozeß, der im Absoluten beginnt und aus seiner Gesetzlichkeit weiterschlägt", es sei – und dieser Terminus taucht immer wieder auf – die „*Verwirklichung Gottes*".
So heißt es 1811: Der ganze Prozeß, beginnend mit Gottes Indifferenz, über das Entstehen der Ideenwelt in Gott, fortschreitend zur realen Welt und all dem Darüberhinausgeschehenden sei „eine *fortschreitende Verwirklichung des Höchsten*, wo jede folgende Stufe der verwirklichten Gottheit näher ist" (Schröter, 234); sei ein Geschehen, „in dem das göttliche Leben fortschreitet", sei der „Prozeß der Verwirklichung Gottes" (Schröter, 230). Denn Gott sei „kein totes, stillstehendes Wesen, sondern lebendig, ja das

höchste Leben selbst" (SCHRÖTER, 199). Alles Leben aber sei dem Werden untertan. Da ist die Formulierung von 1814, die vom Beginn der Welt sagt: „Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung ... Gottes" (VIII, 305). Da sind vor allem aber die Vorworte aller „Weltalter"-Entwürfe, die die Dialektik als die einzig der Philosophie würdige Methode feiern – Dinge die tief an Hegel gemahnen. Schelling bekennt sich von daher ganz und gar zur idealistischen Methode und sieht gerade von daher die Größe der gegenwärtigen philosophischen Situation.

„Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das *Wesen* wiedergegeben worden, und zwar ... auf eine Art, daß sie es nicht leicht wieder verlieren kann. Es ist nicht zu hart geurteilt, daß, nach dem einmal geweckten *dynamischen* Geist, jedes Philosophieren, das nicht aus ihm seine Kraft nimmt, nur noch als leerer Mißbrauch der edeln Gabe zu sprechen und zu denken angesehen werden kann" (VIII, 199). Und: „Hindurchgehen als durch Dialektik muß alle Wissenschaft ... Unserem Zeitalter schien es vorbehalten, zu dieser Objektivität der Wissenschaft ... den Weg zu öffnen" (VIII, 205)[5]. Solches Bekenntnis zur Dialektik als der allein gültigen und würdigen Methode echter Philosophie ist kaum von Hegel übertroffen worden. Und Schelling zögert nicht vor der letzten Konsequenz: „Die bisher geltende Vorstellung ist, daß sie eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken sei. Die wahre Vorstellung ist, daß sie die Entwicklung eines lebendigen Wesens ist, die in ihr sich darstellt" (VIII, 199). Die Dialektik der Philosophie meint keine logische Entwicklung, sondern meint den Nachvollzug eines realen Geschehens, sie meint die *Realdialektik* des göttlichen Seins. Denn: „Das Lebendige der höchsten Wissenschaft kann nur das *Ur*lebendige sein, das Wesen, dem kein anderes vorangeht, also das älteste der Wesen. Dieses Urlebendige, da nichts vor oder außer ihm ist, von dem es bestimmt werden möchte, kann sich, inwiefern es sich entwickelt, nur frei, aus eigenem Trieb und Wollen, rein aus sich selbst, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig entwickeln. Es ist keine Willkür in ihm; es ist eine Natur im vollkommensten Verstande des Wortes" (a. a. O.).

Der dynamische Pantheismus scheint hier unvermeidbar. Aber das eben ist der große Irrtum der meisten Interpreten, daß sie die pantheistische Interpretation dieser Formel für die einzig mögliche hielten, was aber keineswegs der Fall ist. So sehr die pantheistische Deutung eine Möglichkeit ist, so ist sie vor Schelling (und wie ich glaube, vor Hegel) eine Verkennung dessen, was darin von beiden gemeint war, und ist der Grund geworden, daß diese Philosophie zu einer so umstrittenen geworden ist. Sie ist eine Verkennung der hier liegenden Zusammenhänge und des ganzen hier waltenden Gefüges. Schelling hat, wie wir erweisen werden, diese Formel streng theistisch gemeint, ja, in ihr bergen sich die tiefsten Anliegen seines „neuen" Theismus, der sich darin als der tiefsinnige Versuch einer Vermählung von theistischem und idealistischem Geist darstellt und als eine Weiterführung seines einstigen (in der Identitätsphilosophie unternommenen) Versuchs, eine neue Logik auszubilden über das Verhältnis Gottes zur Welt.

[5] Es kann kein Zweifel sein, daß solche Dinge von Hegel beeinflußt sind. Seine „Phänomenologie" trägt hier Früchte. Schelling hat sich bis an sein Lebensende zur Dialektik als einer wesenhaften Methode der Philosophie bekannt, und er hat im Streit mit den Hegelianern (seit 1830) immer in Anspruch genommen, daß *er* – nicht erst Hegel – die Ansätze Fichtes weitergeführt habe. Aber was seine Formulierungen jetzt noch nicht ahnen lassen und was ihm selbst 1811 noch verborgen war, ist dies: Sein ganzer späterer Kampf mit dem Hegelianismus hatte hier seine Mitte: es war der große Streit um Recht und Grenzen der dialektischen Methode. Schellings Scheidung einer zweifachen Philosophie: einer dialektischen und einer undialektischen, einer Vernunftwissenschaft und einer positiven Wissenschaft, einer negativen und einer positiven Philosophie sollte der Versuch sein, hier zu Scheidungen zu kommen. Aber hinter dem Methodischen spielte von Anfang an ein eminent Theologisches: der Streit um Pantheismus und Theismus (vgl. dazu meine Arbeit über Schellings Spätphilosophie).

2. Der Begriff der „Verwirklichung" ist nicht eindeutig, sondern birgt ein Mehrfaches: Alles Lebendige will sich „verwirklichen", was heißt: es will actu werden, was es potentia ist; in der idealistischen Sprache: es soll „für sich" werden, was es „an sich" ist. Alles Seiende ist zunächst nur keimhaft „da". Ist nur als „an sich" da (die Rosenknospe ist „an sich" schon Rose, aber die Gestalt der Rose ist noch nicht explizit „für *sich*" da) – aber es soll zum „für sich" werden, zur erfüllten, „zu-sich-selbst-gekommenen" Gestalt. In diesem Sinne gibt es „Verwirklichung" der Person, daß sie – die auf der Stufe der Kindheit nur keimhaft Person ist, lebend aus Ahnung und aus der Kraft des Unbewußten – zur *wirklichen* Person wird, d. h. zur selbstbewußten, um sich wissenden, verantwortlichen Person. Erst wenn sie um sich selbst weiß und wissend handelt, ist sie „wirklich" Person.

Dieses Phänomen ist im idealistischen Denken sehr zentral gewesen, seitdem es bei Fichte zur Mitte seiner ganzen Philosophie geworden war. Schelling hat dieser Sicht in seinem „transzendentalen" Idealismus einen vollendeten Ausdruck gegeben, und auch Hegels „Phänomenologie" hat in genialer Weise von daher den Weg des Geistes entworfen, ja, diese Sicht zur Grundidee seiner Geschichtsphilosophie gemacht, darin das Erbe der Auf-klärung in einer tiefsinnigen Weise weitergeführt wurde. Wenn aber von da aus der gesamte deutsche Idealismus gedeutet und seine Grundkonzeption so interpretiert worden ist, daß er diese Idee zur einzigen Formel überhaupt erhoben habe, wonach das Sein in seinem Verlauf nichts sei als die Bewußtwerdung des absoluten Geistes, um sich so zum dynamischen Pantheismus zu bekennen – so ist diese Deutung zumindest Schelling gegenüber unhaltbar. Nicht als hätte Schelling diese These an sich abgelehnt. Das hat er nicht – aber sie ist bei ihm nicht die Gesamtheit des Geschehens, sondern nur ein *Teil*.

Es gibt auch bei Schelling eine Bewußtwerdung Gottes. Mit allen idealistischen Denkern ist auch für ihn (wenigstens logisch) Gott nicht in primo instante schon „wirkliche" Person, sondern er wird erst seiner bewußt. Aber – und das ist das Entscheidende, das Schelling nicht zuletzt Böhme verdankt, der ihn hier ins Rechte geführt hat – dieses Zu-sich-Kommen Gottes vollzieht sich nicht im weltlichen, sondern im *vor*-weltlichen Raum.

Vor allem Sein der Welt kommt Gott zu sich selbst. Allem überkommenen Theismus gegenüber mehr oder weniger revolutionär (wenn auch, wie sich zeigen wird, von Schelling dann sehr gemildert), scheidet diese Sicht Schelling tief von allem dynamischen Pantheismus, zu dem ihn nur eine oberflächliche Interpretation rechnen kann. Von Schelling her ist die „Bewußtwerdung" Gottes nur ein Teil der „Verwirklichung" Gottes. Nicht ihre eigentliche Mitte. In die Mitte ist vielmehr ein anderes gerückt, das freilich aus der Bewußtwerdung unmittelbar entspringt.

„Verwirklichung" der Person ist keineswegs in ihrer Bewußtwerdung allein beschlossen. Hier abzuschließen und diese Sicht allein zu kennen, macht vielmehr die Enge des rein „idealistischen" Begriffs der Verwirklichung aus. Bewußtwerdung ist nicht einfach nur Aufstieg zum Geist, sondern Bewußt-werdung der eigenen Anlagen, des eigenen Könnens. Aus solcher Bewußtwerdung kommt aber die Tat, die ins *Außen* drängt, klar werdend in allem künstlerischen, aber auch politischen Tun. Person ist Träger von Möglichkeiten, Anlagen und schöpferischen Kräften, ist erfüllt von Plänen und Ideen. Sie alle erzeugen in der Person den lebendigen Drang, diese innere Fülle aus-zusprechen und Aus-druck bzw. Gestalt werden zu lassen, was heißt: alles echte Schaffen drängt auf *Ver-wirklichung*, drängt auf die Wirklichwerdung des im Geist zuvor Entworfenen, des im Geist Konzipierten und alles dessen, was in Entwurf und Phantasie aus schöpferischem Maß innerlich aufgebrochen ist. Solche Ent-faltung ist echte Ver-wirklichung als Wirklichwerdung eines zuvor „Unwirklichen". Und mehr noch: im Schaffen *„ver-wirklicht"* sich der Schaffende selbst. Der schöpferische Mensch, der Staatsmann, der künstlerische Mensch hat sich erst dann „verwirklicht", wenn es ihm gelungen ist, das in ihm Drängende und Lebende, das in seiner Phantasie Kreisende und ihn innerlich Bedrängende in ein Werk hineinzugeben und damit Wirklichkeit werden zu lassen. Die Ruhelosigkeit des schöpferischen Menschen lebt aus diesem Ringen um die Verwirklichung. Sie ist seine Not und seine Seligkeit[6]. Solche „Verwirklichung" ist also nicht identisch mit Bewußtwerdung, setzt sie aber voraus und führt alles ins Weitere und Größere. Die Konzeption drängt zur Realisation.

„Verwirklichung" der Person meint so ein Ganzes, das im Innen beginnt – im Aufstieg aus dem kindhaften Sein zur Höhe bewußten Wollens, um dann hinauszudrängen ins Außen, zur Tat, zur Gestaltung der Wirklichkeit als der Ver-wirklichung des zuvor Konzipierten. Dieses Doppelte ist die wesenhafte Ganzheit und Fülle der personalen „Verwirklichung".

Es gilt zu sehen, daß die „Verwirklichung" der Person im letzteren Sinne dem Idealismus keineswegs fremd gewesen ist. Im Gegenteil: sie hat in

[6] Vgl. SCHRÖTER, 274: „Die letzte Ruhe der Seele findet sich nur in der vollendeten Äußerlichkeit, und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werkes, sondern nur in der körperlichen Darstellung, und jeder von einem Ideal Entbrannte es in leiblich-sichtbarlicher Gestalt offenbaren oder finden will", so will auch Gott das in ihm Seiende ver-wirklichen. Vgl. auch das schon Zitierte (SCHRÖTER,14): „Alles Sein strebt zur Offenbarung und insofern zur Entwicklung . . . ; Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte."

seinem Denken von Anfang an ganz zentralen Raum. Fichtes Ich schon war nicht nur das zu-sich-kommende, sondern das dem zuvor das Nicht-Ich setzende Ich[7]. Schelling aber hatte diese Formel von Beginn seines Philosophierens an ins Metaphysische erhoben. Das Ich – das absolute Ich Gottes – ist nicht ruhendes Sein, sondern immerwährend sich explizierendes, sich aussprechendes, sich – manifestierendes Sein. *Das* ist zur Mitte des idealistischen Denkens vom absoluten *Geist* geworden: Geist ist explizierendes Sein, ist sich aussprechendes, sich objizierendes Sein. Welt ist darum das ewig Gesetzte, ist das Sein, zu dem Gott sich immer ausspricht und schon ausgesprochen hat. Nicht anders hat Fichte seit 1800 gedacht, und hier will mir auch die Mitte des Hegelschen Systems scheinen und seine These vom absoluten Geist. Sie alle kreisen immer wieder um das gleiche: um das ewige „Sich-aussprechen" des Absoluten und um die darin sich vollziehende „Geburt Gottes in die Wirklichkeit". In diesem Sinne ist hier Welt immer schon und wesenhaft die „Verwirklichung" des Absoluten; Raum, in den Gott sich aus-spricht; Sein, das aus dem Willen des Absoluten kommt, sich zu manifestieren im spiegelnden Sein. Und es zeigte sich früher: Schellings anfängliche Formeln haben nichts anderes gemeint, wenn sie sich auch unter dem Einfluß Spinozas sehr statisch gaben. Aber schon seit 1802 wurde alles bewegter. Wir erinnern an früher Gesagtes, wenn Schelling hier immer neue Formulierungen versuchte. Dies: Gott sei das Wesen, die Welt die Form; er sei das Wesen, das nie ohne Erscheinung, das Ideale, das nie ohne das Reale sei; er sei das Subjekt, das immer schon das Objekt setze; er sei die unendliche Lust, sich zu offenbaren. Es sei das Wunder aller Wunder, ja das Wunder aller Wunder der Lebendigkeit Gottes, daß er sich immer neu gebäre u. a.

Alle diese Formeln gelten noch 1809[8], ja, sie haben eine neue Intensität gewonnen; und es erhellt von da aus ohne Mühe, was „Verwirklichung" seit 1809 gemeint hat.

„Verwirklichung" der Person im doppelten Sinn, wonach Person allererst „an sich selbst kommen muß", um dann weiterzuschreiten zum Größeren des Sich-Aussprechens in die Wirklichkeit, zur Gestaltung der Wirklichkeit. – „Verwirklichung" in dieser umfassenden Form, diese so ganz und gar nicht künstliche, sondern allein totale Fassung des Phänomens, ist die genuine Sicht Schellings, darin idealistische Grundaussagen über den Geist zu einem Ganzen fügend. Dieses Phänomen, das im Grunde einfach ist und nichts Pantheistisches, meinte Schelling, als er seit 1809, das Ganze ins Metaphysische hebend, von der „Verwirklichung" Gottes sprach, um von

[7] Vor allem ist aber Kants Geist- (bzw. Vernunft-) Begriff führend: Geist ist in Spontaneität schaffendes, gestaltendes Sein. Erst aus seinem spontanen Setzen erstehen die „Erscheinungen". Dieser Geistbegriff kommt im deutschen Idealismus zum großen Durchbruch.

[8] Die Formeln sind auch hier oft identisch bis ins Wort. Auch jetzt noch heißt es, Gott sei im Anfang Begriff ohne Existenz usw. Vgl.: Verwirklichung beruhe „auf dem Verhältnis, das Gott selbst zu seiner Existenz oder (was nach einer schon alten Definition der Existenz ganz gleichbedeutend ist) zu seiner Offenbarung hat (!!)." Hier liegen überall sehr tiefgehende Kontinuitäten, und der angebliche „Proteus" Schelling enthüllt sich tieferem Eindringen sehr viel anders.

daher das ganze Geschehen des Seins zu fassen und zu deuten. Es wurde die große Formel Schellings, die alles in die Einheit zwingen sollte, wurde zu der *einen* Idee, der er alles unterstellte, um von daher Gott und die Welt und alles Geschehen in ihr zu fassen. In der Vielfältigkeit der darin möglichen Sichten wurde es zur Grundformel seines Theismus – ein unleugbar kühner Versuch.

„Verwirklichung" Gottes beginnt darum *in* Gott mit seiner Bewußtwerdung. Aber dieser vorweltlichen „Verwirklichung" folgt das viel größere Geschehen der *realen* „Verwirklichung" – und sie hat den eigentlichen Akzent. Nicht als träte Gott selbst hinaus in die Welt. Nicht das ist gemeint, sondern das im Grunde Schlichte: Indem Gott seine zuvor verborgene Fülle zur Welt entfaltet, indem er seine innere Fülle aus-spricht und offenbar-macht im „weltlichen" Sein, vollzieht sich „*Verwirklichung*" Gottes, verleiblicht sich Gott, realisiert er sich, d. h. seine verborgene Fülle.

Das ist gemeint und nichts Pantheistisches; gründend darin, daß die Werdung der Wirklichkeit als Ent-faltung und Ver-wirklichung nicht irgendein Sein meint, das sich ent-faltet, sondern – und darin erhält Schellings Ablehnung der creatio ex nihilo ihre fundamentale Bedeutung –, was im Sein der Welt und in allem Geschehen überhaupt entfaltet und wirklich wird, ist kein beliebiges Sein, sondern das Sein *Gottes*, ist *Gottes* Fülle. *Seine* Kräfte werden darin real, Mächte *seines* Schoßes, und *sein* Innen tritt darin ins Außen. Anders kann es wesenhaft nicht sein. Alles Sein ist letzthin *Gottes* Sein, Sein, das aus ihm kommt und von ihm herrührt. Er ist das „Sein selbst", von dem alles übrige kommt. Werden von Welt ist ein Geschehen, in dem Gottes „für sich verschlossenes Inneres zum Aufschließen, zum Sich-Aussprechen" (Schröter, 58) kommt. Sein der Welt ist zwar Sein für sich selbst, aber nicht Sein aus sich selbst. Es hat Sinn von einem anderen her: es ist Innen Gottes zum Außen geworden.

So kann Schelling auch sagen, das Ganze sei eine „Realisierung", eine „Aktualisierung" Gottes. Immer ist darin gemeint, daß darin Gottes zuvor verborgene Fülle aus dem „potentiellen" Zustand *in* ihm in den „aktuellen" außer ihm tritt. „Aktualisierung" Gottes meint nie einfach ihn selbst, sondern die „Actu-Werdung" der göttlichen Fülle. Und das ist ihm – nicht anders wie einst – Sinn und Bedeutung der Schöpfung. Es ist schon gesagt: Welt kommt jetzt nicht mehr aus einer Notwendigkeit Gottes, sondern aus Freiheit. Aber das ist sie auch jetzt noch – und wird sie für Schelling immer bleiben – Sein, das daraus entspringt, daß Gott sich ausspricht und in diesem Sinn „verwirklicht". All das einst Gesagte ist so noch gültig. Es ist der immer neue Versuch, darin zu einer gültigen Formulierung zu kommen über das Verhältnis des absoluten zum endlichen Sein. Immer wieder ist Gott zwar schon am Anfang Sein voll Macht und Herrlichkeit – so abgründig das auch seit 1809 gefaßt ist –, ist Gott im Anfang das große πᾶν, der alles bergende Schoß. Aber so groß das auch ist, alle Fülle ist doch unentfaltet und verborgen. Die Mächte sind ohne echtes Leben und ohne echte Realität. Ihre schaffende Macht ist reine Möglichkeit, die sich nicht zu zeigen vermag. Gott ist zwar alles „an sich", aber nicht „für sich". Sein

Sein ist darum von Wesen her einer *Steigerung* fähig, die darin gründet, daß Gott seine zuvor verborgene Fülle ins Offene treten und Wirklichkeit werden läßt. In solchem Geschehen „*verwirklicht*" sich Gott. In ihm wird „wirklich", was zuvor nur potentia war. „Verwirklichung" meint so immer *Seinswerdung seiner Fülle*, meint die Geschichte des Seins, verstanden von Gott her und bezogen in ihrem letzten Sinn auf ihn.

So ist es 1800 gemeint, so seit 1809. Immer wieder ist die Idee der „Verwirklichung" (die freilich erst seit 1809 diese pointierte Formulierung erhielt und das – wie sich gleich zeigen wird – nicht ohne Grund) die metaphysische Formel, die das Verhältnis des absoluten zum endlichen Sein fassen soll. Das Neue seit 1809 ist – und das gibt dem Ganzen den betonteren Akzent –, daß nun alles nicht mehr statisch gemeint ist als ewig Vollzogenes, sondern alles ist nun *dynamisch* gefaßt, *geschichtlich*. Die Dimension der Geschichte bestimmt jetzt alles. Explicatio ist kein von Ewigkeit her Geschehenes und Sein im Grunde werde- und geschichtslos, sondern Explicatio ist von Grund auf geschichtlich: Gott „*verwirklicht*" sich im Geschehen und Werden der Welt. Es ist wirklich eine dauernde *Ver*-wirklichung. Die im Wort mitschwingende Aktualität ist als echte von Schelling gemeint: es ist ein immer neues, immer weitergehendes, immer vollendeteres Werden des „Ver"-wirklichens. Gott wird gleichsam immer „wirklicher". Er „*ver*"-wirklicht[9] sich in einem fortschreitenden Geschehen, das im vorweltlichen Sein anhebt und von da aus Stufe um Stufe weiterschreitet.

Gott ist im Anfang, wenn noch alles in ihm beschlossen ist, „reiner Begriff" (Inbegriff), ohne alles (spiegelnde) Sein. Ist Sein „ohne Wirklichkeit" (qua aktuierte Fülle. Sie ist *rein* potentiell, unaktuiert). Aber im ersten Sichregen der Kräfte gliedert sich zum erstenmal Gottes zuvor völlig unaktuierte Fülle und gewinnt den ersten Kontur.

Der Aufbruch der Ideenwelt ist so die *erste* Verwirklichung Gottes, die Verleiblichung seiner Fülle. Aber er ist nur ein Anfang, der ins Weitere drängt. Die Ideen sind kein Sein mächtiger Art, und die „Wirklichkeit" der Fülle Gottes in ihnen ist nur gering und drängt auf das reale Sein als die allein „echte" Wirklichkeit. Wenn Gott darum Welt setzt, entspringt echte Wirklichkeit und vollzieht sich *Ver*-wirklichung im vollen Sinn. *Die Schöpfung ist die große Verwirklichung Gottes*, ist Verwirklichung im steigenden Maß. Sein ist ja – wie sich immer wieder zeigte – für Hegel wie für Schelling Aufstieg ins immer Vollkommenere. So wird im Werden der Welt Gott immer „wirklicher", d. h. seine Fülle wird immer entfalteter; sie tritt immer mehr ins Offenbare. Gottes Schoß schließt sich immer mehr auf und gewinnt immer mehr an sichtbarem Kontur. So kann Schelling von da aus sagen, das Geschehen der Welt, dieser „ungeheure Prozeß", der in den Tiefen Gottes beginnt und sich aus seinen Tiefen hervorbildet, sei eine „fortschreitende Verwirklichung Gottes". Gott selbst wird darin immer wirklichkeitsreicher und beschenkter. Geschichte ist so als Seinswerdung der

[9] Das deutsche „Ver"-... hat offenbar eine eigene Plastik, vgl. ver-derben, ver-kommen; ver-laufen, ver-trauen...

Fülle Gottes *Seinsbereicherung* Gottes und seine „Verwirklichung" zumal, und Geschichte hat darum *unmittelbar Sinn für Gott selbst*.
Der große Augenblick dieser ganzen „Verwirklichung" ist dann das Ende des ganzen Prozesses: jener Augenblick, wo alle Potentialität ent-faltet ist und alles Implikative explikativ geworden ist. Dann hat Ent-wicklung ihre Voll-endung erreicht. So wird dann alles verbunden werden mit Gott. Alles, was im Lauf der Geschichte, in diesem weiten Weg der Geburten und des immer neuen Gezeugtwerdens *wirklich* geworden ist, wird dann mit Gott vereinigt. Und wenn alles, was in der Zeit geworden ist, sich für alle Zeit mit Gott verbindet, so daß – und hier gibt Schelling eine Formulierung von höchster Plastik – „die Früchte verschiedener Zeiten in Einer Zeit zusammenleben und in concentrischer Stellung, wie Blätter ... *einer und der nämlichen Blüte* um *Einen* Mittelpunkt versammelt sind" (SCHRÖTER, 87) – dann ist Gott *ganz „verwirklicht"*. Dann ist Gott wahrhaft vollkommen, d. h. ins Volle seines Seins gekommen. Dann hat er alles, was er im Anfang implikativ und in sich verborgen und „ohne Wirklichkeit" besaß, *explikativ*, hat es *als* Sein. Gott ist dann – wie Schelling oft mit einem Wort des hl. Paulus gesagt hat (das er wohl unmittelbar von Oetinger übernahm) – *„Alles in Allem"*. Er ist dann – Schelling zögert nicht, das zu sagen – der πᾶν θεός; der alles umfassende, der all sein Sein wahrhaft besitzende Gott.
Von solchen Sichten her gibt es bei Schelling Ausführungen, wo seine Entwürfe geradezu hymnisch enden, etwa das Ende der „Stuttgarter Privatvorlesungen", wo es heißt: Wenn am Ende der Zeiten alle Dinge mit Gott vereinigt werden, dann ist der „höchste Endzweck der Schöpfung ... erfüllt", dann ist „Gott ganz verwirklicht, sichtbar-leiblich ..., das Unterste ⟨die Erde⟩ zu dem Obersten ⟨zum Himmel⟩ gekommen – das Ende in dem Anfang – nur daß *jetzt alles explicite*, was zuvor nur implicite... Diese letzte Periode ... ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung – also der völligen Menschwerdung ⟨Leibwerdung, Sichtbarwerdung⟩ Gottes, wo das Unendliche ganz endlich ⟨sichtbar⟩, ohne allen Nachteil seiner Unendlichkeit ⟨!!⟩. Dann ist Gott wirklich *Alles in Allem*, der Pantheismus ⟨als *Pan*-theismus⟩ wahr" (VII, 483/484). Dann ist Gott der πᾶν θεός.
Und schon 1809: Gottes Verwirklichung ist der Sinn alles Geschehens, das sich in Phasen vollzieht, und dieses Geschehen setzt wesenhaft „als eine ferne Zukunft *die* Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird" (VII, 404). Es wird der Augenblick sein, wo alles in Liebe vereinigt wird. Wenn die Dinge zu Gott zurückkehren, werden sie keineswegs wieder untergehen.
Sie werden vielmehr *als* gewordene mit Gott vereinigt werden, Gott darum wesenhaft bereichernd als seine existent gewordene Fülle und als die realen Bilder seines Seins, als Denkmale der sinnvollen explicatio, dem Schelling die Wende gibt: das wird die Möglichkeit der echten Liebe sein. Denn Liebe ist nur da, wo eigenständige Wesen sind, die einander schenken können. So ist der Sinn der explicatio, daß aus ihr selbständige, eigenständige Wesen werden, die von sich aus Gott lieben, aber auch von ihm geliebt werden

können – eine Sicht, die in der Freiheitsschrift sehr vordringlich ist, wenn es da heißt: „... dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich sein könnte ⟨im Anfang bei Gott⟩ ... ins Dasein erhoben wird... Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit, damit sie ... als unabhängig Existierende ⟨am Ende⟩ wieder in ihm seien" (VII, 404). „Der Urgrund ... teilt sich in die zwei ewigen Anfänge ⟨in das Reich der Natur und der Geister⟩ nur, damit die zwei, die in ihm, als Urgrund nicht zugleich *sein* konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Liebe sei und persönliche Existenz... Darum, so wie im Urgrund Dualität wird, wird auch die Liebe ⟨als Möglichkeit existent⟩" (408). So kann Schelling vom ganzen Geschehen sagen: „Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund ⟨das Reale⟩ und ehe das Existierende ⟨das Ideale⟩ (als getrennte) waren, aber noch nicht *als* Liebe" (406). In der Indifferenz, in der alles noch unentfaltet war, war wirkliche Liebe noch nicht möglich. „Denn die Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern ... dies ist das Geheimnis der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte" (408). Aber gerade darum wird das Ende der Zeiten der große Augenblick im Leben Gottes und des Seins überhaupt sein: wenn die Dinge dann zu Gott zurückkehren als eigene, als echt gewordene und seiende, dann werden sie sich liebend mit Gott und er sich mit ihnen liebend vereinigen. Dann wird „mit Einem Wort die Liebe, die Alles in Allem wird" (VII, 408).
„Alles in Allem" – ist so der Terminus, den Schelling immer wieder für das Ende gebraucht. Entnommen dem Neuen Testament, drückt er nur zu genau Schellings Meinung aus. Es ist jene Stelle bei Paulus, wo es heißt, Christus werde am Ende alles dem Vater übergeben[10] – eine Stelle, deren letzter Sinn erst in Schellings späterer „Philosophie der Offenbarung" sichtbar geworden ist, der aber schon hier zeigt, daß es bei Schellings Entwurf nicht um eine Bewußtwerdung im Sinne eines dynamischen Pantheismus geht, sondern um Seinsübergabe.
Diese ganze Linie hat Schelling aber in seinen „Weltaltern" weitergeführt, und sie steht darin unter jenem Grundterminus, der dem Ganzen alle Problematik nimmt: Das Sein als Ganzes ist die *fortschreitende Offenbarung Gottes*.
So ist es das große Bild dieses Theismus, wie es in den „Weltaltern" zu seiner letzten Formulierung kommt, wenn es da heißt: Mit der Setzung der Welt „beginnt die Geschichte der *Verwirklichung* oder der *eigentlichen Offenbarungen* Gottes... Es ist jetzt ein gewöhnlicher Gedanke, die ganze Ge-

[10] Schellings „Philosophie der Offenbarung" ist sehr entscheidend daraus hervorgegangen, daß in dieser Zeit Christus das Ideale selbst geworden ist, der in allem Sein waltende Logos, der dem Sein durch alle Stürze hindurch folgt, um es wieder „zu Verstande" zu bringen, ins Heile. Er ist es darum wesenhaft, der das gerettete Sein am Ende zu Gott zurückführt. Die Grundidee des Idealismus von der fortschreitenden „Vergeistigung" des Daseins ist zur Idee der fortschreitenden Erlösung geworden, womit die Idee geradezu dahin zurückkehrte, wovon sie einst ausgegangen war.

schichte der Welt anzusehen als eine *fortschreitende Offenbarung Gottes*" (VIII, 305). Oder: Welt in ihren Stufen ist das „Sichverwirklichen" Gottes. „Gott seinem höchsten Selbst nach *ist* nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er *wird* wirklich" (308). Sein als Ganzes ist „der Prozeß der Verwirklichung Gottes", eine Verwirklichung, die ihre Stufen hat. Sie beginnt mit der Natur; aber die Natur ist noch nicht der „vollkommen verwirklichte Gott" (313). Volle Verwirklichung geschieht erst im Menschen und im Geisterreich.

Es ist aber von höchster Plastik – und Schelling nimmt auch da einen alten Terminus seiner Identitätsphilosophie wieder auf –, wenn er sagt, das Ganze sei die „Geburt Gottes in die Wirklichkeit" (313) hinein. Schelling spricht nicht von einer Geburt Gottes – das klänge entschieden pantheistisch, sondern von einer Geburt Gottes in die Wirklichkeit hinein, was offenbar aus seiner Sicht her einen guten Sinn hat. Das Ganze erreicht aber seinen Höhepunkt, wenn Schelling formuliert: „Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde; Leiblichkeit ⟨qua Verleiblichung⟩ ist, wie die Alten sich ausgedrückt, Ziel der Wege Gottes (finis viarum Dei)[11] der ... auch räumlich ... wie zeitlich sich offenbaren will ... Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigem Pulsschlag fortdauert" (325/326).

Als Gesamt des Schellingschen Entwurfs ergibt sich aus all dem zusammenfassend: Das Sein als Ganzes, in seinem Geschehen und seinem Vollzug, vom ersten Sein an bis zum letzten, Sein in all seinen „Altern" ist das Geschehen der „Verwirklichung Gottes", die wesenhaft dieses Doppelte meint: Gott ist im Anfang absolute Indifferenz, darin noch alles unentfaltet ist, vor allem sein eigenes Bewußtsein. Aber im Aufbruch der Mächtet kommt Gott zu sich selbst. Das ist die erste bedeutsame „Verwirklichung". Der Prozeß der „Verwirklichung" als Bewußtwerdung ist damit in seinem Eigentlichen abgeschlossen, aber nicht Verwirklichung überhaupt. Insofern Gott nicht nur Person ist, sondern zugleich Schoß, Abgrund von Fülle, „ver-wirklicht" er sich erst in dem dann folgenden Prozeß: „verwirklicht" er sich in der Welt. *Der Bewußtwerdung als Person folgt die Seinswerdung seiner Fülle, und zwar Seinswerdung steigernder Art* im Geschehen der Welt, darin alles Seiende in all seinen Stufen und Formen, in allen Stadien der Geschichte Glied und Phase dieser „Verwirklichung" ist, bis sie am Ende ihre Voll-endung in der Wiedervereinigung mit Gott erfährt. Dieses Ganze: Bewußtwerdung Gottes *vor* aller Welt und Seinswerdung seiner Fülle *in* der Welt, das zusammen ist die „Verwirklichung" Gottes. Bewußtwerdung und Seinswerdung sind die beiden Phasen des *einen* großen Prozesses, darin Gott „zur Wirklichkeit" kommt. Alles aber ist geboren aus dem Sichregen der *Mächte* – ihr Geschehen ist das innerste Geschehen

[11] Schelling hat das Wort von Oetinger übernommen, dessen Einfluß hier überall existent ist.

des Seins. Ihr leises Sichregen zeitigt Gottes Bewußtwerdung, ihr reales aber die Seinswerdung seiner Fülle. Der Real-Idealismus ist die Mitte des Entwurfs.

Aber das Ganze der „Verwirklichung" kann auch rein vom Sein her gegeben werden. Gott ist danach in seiner absoluten Indifferenz allein und ohne anderes Sein. Ja, sein eigenes Sein ist ihm verschlossen. Im Werden der Ideenwelt wird dann erstes Sein, dessen Rang aber noch gering ist. Aber im Werden der Welt, in ihrem aufsteigenden Vollzug wird Gott immer *seinsreicher*, um am Ende das ganze Sein zu erhalten, die „volle" Wirklichkeit – ein Geschehen, das zugleich mit einer stetigen Bewußtwerdung verbunden werden kann. Wenn Gott im Anfang allein ist, weiß er noch nicht um sich und um die in ihm verborgene Fülle. Aber das Geschehen der Ideenwelt ist jene Stelle, wo ihm erstmals „die Wunder seines eigenen Wesens offenbar werden" (Schröter, 30). Aber was Gott eigentlich in sich barg – all die Möglichkeiten, die in den Mächten verborgen waren, alle ihre Gewalt, ja selbst ihre Dämonie, die erst offenbar wird, wenn sie sich entfesseln – all das wird Gott erst klar im Geschehen der Welt[12]. So ist hier eines mit dem anderen verbunden, immer wieder zurückschlagend zu dem Einen; daß alles Geschehen – wie immer man es auch faßt – im Grunde *ein* Geschehen ist, gehalten von *einem* Sinn und begründet von *einem* telos.

In solchem Entwurf hat Schelling das gewonnen, was ihm ohne Zweifel immer als Ziel vor Augen gestanden hat: die ganze Philosophie gibt sich hier als ein einziges, umfassendes System der Entwicklung, und wenn wir früher von einer Vermählung idealistischen und theistischen Geistes gesprochen haben, so erhellt jetzt erst ihre ganze Wirklichkeit. Hier ist alles ganz und gar aus idealistischer Methodik heraus gedacht: Alles Sein ist umgriffen von einer einzigen Idee[13]. Alles ist beherrscht von einer einzigen

[12] Eine These, die Schelling nicht explizit ausgeführt hat. Aber sie war wohl gemeint, wenn es VII, 433 heißt: Mit der Scheidung der Mächte in Gott „*fängt* das Bewußtsein ⟨Gottes⟩ an, aber darum noch nicht volles Bewußtsein". Das so pantheistisch Klingende, „daß eigentlich der ganze Prozeß der Weltschöpfung ... eigentlich nichts anderes ⟨ist⟩ als der Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung" (a. a. O.), findet hier eine sehr einfache Erklärung. Das Werk hat oft enthüllende Funktion für den Schöpfer selbst. An ihm erfährt der Schaffende oft selbst erst, was – ohne daß er es wußte – „in ihm war".

[13] Schelling hat vor allem in der Schrift gegen Jacobi seine Philosophie und alle wahre zumal als Entwicklungssystem verkündet. Das im Vorwort zu den „Weltaltern" (schon 1811) Gesagte wird dort weitergeführt. Vgl. VIII, 59: wir haben bis jetzt gemeint, „der Gegenstand einer wahren, objektiven Wissenschaft sei ein Wirkliches, Lebendiges; ihr Fortschreiten und sich Entwickeln ein Fortschreiten und sich Entwickeln des Gegenstandes selber; die wahre Methode des Philosophierens sei aufsteigend, nicht herabsteigend". Jacobi scheint nichts zu wissen „von einem lebendigen Hervorgang eines jeden Teils auf *der* Stelle und auf *der* Stufe, wo alles notwendig ist". Alles Lebendige ist nicht gleich actu, was es potentia ist. Sondern es ent-wickelt sich erst dazu. So auch Gott (vgl. 60ff.). Darum: „Ich setzte Gott als Erstes und als Letztes, als A und O", darin Gott als A „der unentfaltete Gott, Deus implicitus" ist, als „O Deus explicitus" (VIII, 81). Philosophie hat gerade in dieser Ent-wicklung Gottes ihre Aufgabe. Und 1815: „Darstellung des unauflöslichen Lebens selbst, wie es in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitet, Darstellung der allgemeinen Magie und der im Weltall immer

Dialektik, die im Absoluten beginnt und von da aus – aus der Gesetzlichkeit des Absoluten selbst – weiterschlägt (die Indifferenz zur Ideenwelt, die Ideenwelt zur realen Welt, ihre unterste Stufe zur nächsthöheren usw. bis hin zum Ende). Aber alles ist zugleich *theistisch* gewollt und nicht als Entwicklungspantheismus, ja, ist der Versuch, ineinander zu zwingen, was an sich einander so fremd scheint.

Von der Philosophie aber konnte Schelling von da aus sagen: „Wenn das Universum nichts anderes sein kann als Manifestation des Absoluten, Philosophie aber wieder nichts anderes als geistige Darstellung des Universums, so ist auch die *ganze Philosophie nur Manifestation, d. h. fortschreitende Erweisung Gottes*" (VII, 424). Und man versteht von da aus die Formulierung in den „Weltaltern", bisher habe man die Wissenschaft als eine Folge von Begriffen gefaßt, aber sie sei im Tiefsten die „Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ..., die in ihr sich darstellt". Philosophie ist die Wissenschaft vom „Werden" Gottes, wobei es tief an Hegel gemahnt, wenn Schelling dann weiter sagt, das Urlebendige könne sich nur frei, aus eigenem Trieb entwickeln, „rein aus sich selbst, aber eben darum nicht gesetzlos, sondern nur *gesetzmäßig* ... Es ist keine Willkür in ihm; es ist eine Natur im vollsten Sinne des Wortes". Es wird sich bald zeigen, daß hier eine nicht ungefährliche Problematik verborgen ist, aber zunächst ist es ganz so gemeint: Es waltet in diesem Geschehen ein tiefer Sinn, eine heilige Notwendigkeit, die echter Freiheit nicht entgegen ist, sich aber aller Willkür versagt.

Es sollte klar sein, daß dieser ganze Entwurf mit dynamischem Pantheismus nichts zu tun hat – ein Problem, auf das später genauer eingegangen werden soll. Vorerst genüge es festzustellen, daß Schellings Entwurf in dieser Form nichts hat sein wollen als der Neuentwurf einer christlichen Philosophie, der Neuentwurf einer Philosophie der Offenbarung. Auf diesen unproblematischen Terminus ist er darum immer wieder zurückgekommen, wenn er die (ohne Zweifel mögliche) Mißdeutung des Terminus der „Entfaltung", der „Verwirklichung", der „Realisierung", ja „Aktualisierung" Gottes hat vermeiden wollen.

So hat Schelling den Stuttgarter Freunden, die ihn auf die so mißverständlichen Formulierungen seiner Schrift gegen Jacobi aufmerksam gemacht und ihm vorgeschlagen hatten, statt „Verwirklichung", „Entfaltung" usw. doch „Offenbarung" zu sagen, geantwortet: „Es stand zu erwarten, daß ... alle auf die scheinbar behauptete Entfaltung und Entwicklung Gottes losgehen und mich verketzern würden. Dies muß ich mir gefallen

dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare, ja Überwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird, das war ihrem tiefsten Sinn nach die heilig geachtete Lehre der Kabiren" (VII, 368) – eine Formulierung, in der die Entwicklungsidee bereits zur Methode der Philosophie der Mythologie Schellings geworden ist. Vgl. vor allem 1811 (Schröter, 102): Philosophie „ist der innerlich-wiederholende und nachbildende Prozeß jenes großen ungeheuren Prozesses alles Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja bis in fernste Zukunft". Philosophie lebt aus der Kühnheit „hinter den großen Prozeß zu kommen" (Schröter, 149), hinter „den Prozeß alles Lebens... (Schröter, 102).

lassen, indem ich über diese Sache mich nur im ganzen Zusammenhang meiner Ansicht erklären kann... Ihre Erinnerung, statt Entfaltung – *Offenbarung, Manifestation* zu setzen, werde ich indes, bis ich allen Mißverstand auch bei jenen Ausdrücken aufheben kann, dankbar mir zu nutz machen" ⟨!!⟩.

Solche „Verbesserungen" zeigen seine Entwürfe allerorten. Vor allem in den späteren Jahren. So heißt es 1814 bei der Setzung der Welt: „Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder ⟨!⟩ der eigentlichen Offenbarungen Gottes" (VIII, 305), und Schelling setzt dem an anderer Stelle ausdrücklich hinzu: „Zu wiederholen, daß hier überall nicht von dem wesentlichen Sein Gottes (von seinem Sein außer und über der Natur), sondern nur von der Existenz, d. h. nach unserem Sprachgebrauch *äußeren* Offenbarung, der ja schon durch ihren Bezug zur ewigen Natur als seiend gesetzten ⟨schon Geist gewordenen!!⟩ Gottheit die Rede ist, will uns, da es ja durch den Lauf der ganzen Geschichte ⟨Erörterung⟩ bis hieher ohnehin klar genug und auch ausdrücklich erklärt ist, fast unnötig dünken" – und dann sehr betont: „Überhaupt kann in dieser ganzen Sache nichts Schwieriges noch Verfängliches selbst für den Ängstlichen liegen, der nur diese Begriffe und die jedesmal hinzugefügten Bestimmungen in ihre Schärfe faßt und sich völlig verdeutlicht. Dazu gehört freilich reine Absicht, ernstliches Wollen und redliche Bemühung ..." Sonst gerät alles „in einer Sache, die zum Teil auf den leisesten und zartesten Einschränkungen beruht ... in Ungeheuerlichkeiten[14]" – ein Wort, das sehr bedacht werden sollte. Es hätte viele Mißdeutungen unmöglich gemacht und all die Fehlinterpretationen, die aus nichts anderem bestanden als aus ein paar willkürlichen (sehr „treffend" scheinenden) Zitaten.

In einem seiner letzten „Weltalter"-Entwürfe (er dürfte nach W 3, nach 1814 liegen) hat Schelling seine ganze Sicht sehr klar an den Anfang gestellt, und er wollte darin wohl all die problematischen Formulierungen seiner bisherigen Vorwort-Entwürfe (vgl. „Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen Wesens ist..." u. a.) ins Eindeutige heben, um uns darin die schlechthin gültigste Formulierung seines ganzen Wollens zu geben und die Grundidee seiner ganzen damaligen Philosophie. Da heißt es:

„*Es ist ein wahrer, großer und notwendiger Gedanke, daß alles Geschehen*, daß alles, was ist und sich begibt, nur *zu Einer großen Bewegung gehört*, daß es also auch nur *Ein Höchstes gibt, das in allem sich verwirklichen, sich offenbaren* ⟨sic!⟩ *will – Gott*" (Schröter, 226). Denn „Alles Sein strebt zur Offenbarung und insofern zur Entwicklung ⟨Ent-wicklung⟩; alles Seiende hat

[14] Vgl. auch VIII, 170 gegen Eschenmayer: „Wenn Gott von Ewigkeit *war* – nämlich im Zustand der Offenbarung und der vollen äußeren Wirklichkeit, in die er sich nur durch die vollendete Schöpfung setzt ⟨!!⟩"... usw. „Wenn aber Gott nicht von Ewigkeit war – nämlich im Zustand der Aktualität und der geoffenbarten Existenz, wenn er... einen Anfang seiner Offenbarung macht..." „Sie haben nun die Wahl... dazu, daß Gott von Ewigkeit war, nämlich dem Urwesen und nicht-geoffenbarten Sein ⟨nur⟩ nach, oder daß er von Ewigkeit war auch dem geoffenbarten Sein nach."

den Stachel des Fortschreitens, des sich Ausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte; denn ein jedes Seiendes verlangt nicht bloß innerlich, sondern das, was es ist, *auch ... äußerlich* zu sein". „Das Ewige ... erst rein in sich selbst äußerungslos und verborgen ... tritt ... hervor, heraus, erscheint, stellt sich dar, und diese Darstellung ist die Welt" (228). In diesem – und *nur* in diesem unpantheistischen – Sinn ist alles Geschehen „gleichsam der Prozeß der Verwirklichung Gottes" (230).

Die nach 1827 in München vorgetragene „Philosophie der Offenbarung" wird noch mancherlei Neues bringen, manches ausarbeiten, manches schärfer fassen – im Grundsätzlichen wird sie nichts Neues bringen: die „Philosophie der Offenbarung" ist 1809 schon grundgelegt und Schellings ganzes Philosophieren seit 1809 bis zu seinem Tode ist letzthin eine Einheit. Sie wird darum auch nichts anders formulieren. So heißt es auch nach 1827, die ganze Philosophie sei „nichts anderes als der fortschreitende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes" (II, 3, 131). Ihre Aufgabe sei, in Gott beginnend, alles aus ihm „in *urkundlicher* Folge" abzuleiten, den großen Vollzug seiner Offenbarung.

Damit hat sich das Gesicht des Schellingschen Theismus in seinen Grundzügen erhellt. Wieviel in diesem „neuen Theismus" versucht und gewollt und gelungen ist – wieviel aber auch ins Problematische geraten, soll später erörtert werden. Vorerst gilt es, dem Vorentwurf die konkrete Darstellung der Einzelzüge folgen zu lassen. Er wird auch wieder zeigen, was in diesem Vorentwurf wie verschwunden scheint: die dunklen Konturen Böhmescher Provenienz. Denn es kann wohl kein Zweifel sein: der vorgelegte Entwurf hat für die meisten etwas tief Überraschendes. Er enthüllte Züge idealistischer Geistigkeit, auf die man bei dem Schelling seit 1809, diesem angeblich in Pessimismus und trüber Theosophie Untergegangenen in keiner Weise gefaßt war. Hätte man bedacht, daß seine Philosophie immer noch Real-*Idealismus* sein wollte, hätte man immer diese, zweifellos schwierige, Ganzheit bedacht, – die Überraschung wäre geringer.

II. KAPITEL

Schellings Theismus in seiner konkreten Durchführung

A. Der Äon der „Vergangenheit": Gott

a) Die erste Phase des göttlichen Lebens
Gott in seiner „Indifferenz" / Das sinnende Sein Gottes

Der Vorentwurf des Schellingschen Theismus hat alle Grundstrukturen sichtbar werden lassen, und er kann in allem Folgenden leiten (wobei Wiederholungen unvermeidlich sind).

Schellings System hat mit allen idealistischen Systemen in all seinen Phasen immer den gleichen Anfang gehabt, darin die ganze Kühnheit idealistischen Denkens immer vertretend: die Philosophie (die wesenhaft Metaphysik ist) beginnt in ihrem Entwurf mit dem Absoluten als dem an sich Ersten, beginnt mit Gott. Anders kann es nicht sein; denn endliches Sein ist nur vom Absoluten her in seinem Sinn begreifbar und in seinem Wesen verstehbar. Es hat seine Würde darin, Erscheinung des Göttlichen zu sein. Es ist seine Manifestation. Philosophie kann darum nicht (wie sie es im Grunde in der Nachfolge des Aristoteles seit der Hochscholastik war) mit Gott enden, um darin zu schließen, glaubend, daß sie darin endlich zu dem Sein gekommen sei, in dem alles gründet und verankert ist, um so (erst am Ende) auf den „Grund" des Seins zu kommen, sondern Gott muß ihr *Anfang* sein, von ihm aus ist alles übrige Sein nicht nur seiner Existenz, sondern vor allem auch seinem Wesen nach verstehbar – eine große These idealistischen Denkens, die Schelling sehr betont an den Anfang gestellt hat. Das Absolute ist hier nicht Ende, sondern „Princip der *ganzen* Philosophie; diese ist nur Ein Ganzes, sie lebt und webt in Gott, während das dogmatische oder Leibniz-Wolffsche System, aber auch das Kantsche Gott erst *hintennach* bringen". Gott ist nicht ein „besonderes Objekt" nur, sondern zugleich „der höchste Erklärungsgrund aller *Dinge*". Philosophie muß mit ihm beginnen, um die „Idee Gottes auch über andere Gegenstände" zu verbreiten. – Wenn darum gefragt wird, wie die Philosophie „zur Erkenntnis Gottes oder des Absoluten" gelangt, so gibt es auf „diese Frage ... keine Antwort. Die Existenz des Unbedingten kann nicht erwiesen werden, wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das *Element*, worin allein Demonstration *möglich* ist. So wie der Geometer, wenn er seine Sätze zu beweisen beginnt, nicht zuerst das Dasein eines Raumes beweist, sondern nur voraussetzt, ebenso beweist die Philosophie nicht das Dasein Gottes, sondern sie bekennt, daß sie ohne das Absolute oder Gott gar nicht vorhanden wäre. – Alles läßt sich nur darstellen im Absoluten; das Unbedingte geht darum ... nicht vor dem Dasein der Philosophie her, sondern die ganze

Philosophie beschäftigt sich mit diesem Dasein, die ganze Philosophie ist eigentlich der fortgehende Beweis des Absoluten, der daher nicht im Anfang derselben gefordert werden darf" (VII, 423/424).
Das ist echtes idealistisches Bekenntnis. Gott, das Absolute ist hier seinem Dasein nach nie eigentlich Problem gewesen. Idealistischem Denken war seine Existenz immer mehr oder weniger selbstverständlich. Nicht als wäre es primum cognitum – so schien es freilich bei Schelling oft um 1800. Gott war danach in einer „intellektuellen", d. h. alles Sichtbare durchstoßenden Schau gegeben, die durch alles hindurch auf den „Grund" der Dinge schaut, um *ihn* da zu ergreifen. Solche Thesen hat Schelling aufgegeben. Sein ist nun wesenhaft geschichtlich gesehen und Gott von daher das Sein (zeitlich!) *vor* allem Seienden, ist das *„älteste"* der Wesen, ist *die* Vergangenheit schlechthin, so daß nur gefragt werden kann, wie der Mensch dieses Vergangenen mächtig werden kann. Hier hilft kein Schauen (vgl. 1811: Es wird Gott in „bloßem Schauen nicht erreicht. Denn im Schauen an und für sich ist kein Verstand", VIII, 203. Es vermag vor allem nicht Gottes Tiefen zu enthüllen. Das kann nur der Verstand), sondern nur mühsame Arbeit, ein tastendes Zurücksteigen in die *Ur*-vergangenheit noch vor allem weltlichen Sein (die freilich seit 1809 zugleich Über-stieg ist zu dem über allem Seienden wesenden Gott). Aber unser Vorentwurf zeigte auch dies:
Nach dem Schelling von 1809 genügt es nicht, einfach zurückzusteigen zu Gott, sondern die Idee der Entwicklung treibt zu Radikalerem und gibt allem verstärkte Akzentuierung.
Da Gott das Sein selbst ist, in dem alles andere urständet und aus dem es fortschreitend heraustritt und sich entfaltet, da alles Sein aus dem Kampf der Mächte, aus ihrer Ent-faltung herrührt, so ist Gott das Sein, in dem die Mächte unentfaltet, „indifferent" sind. Schelling hat darum Gott in seinem vorweltlichen status schon seit 1800 als die „Indifferenz" bezeichnet und sie der Beginn des Seins sein lassen. Diese Fassung gilt noch 1809, und sie wird bis an Schellings Ende gültig bleiben. Aber die Bedeutung dieser „absoluten Indifferenz" ist ungemein vertieft. Philosophie soll wesenhaft Ent-wicklung sein. So muß sie wirklich ganz von vorn beginnen, vom allerersten Sein, was aber heißt: *von der absoluten Unentfaltetheit*, von jenem allerersten Zustand des Seins, in dem es noch ganz und gar ruht und völlig unentfaltet ist, um dann erst fortzuschreiten, Stufe um Stufe zur allmählichen fortschreitenden Ent-wicklung. Erst in solchem Anfang hat die Philosophie den absoluten Anfang, was heißt: Beginnend mit Gott, kann die Philosophie nicht einfach mit dem bewußten, handelnden, wissenden Gott anfangen. Das ist nicht Gottes erstes Sein, wie auch nicht das erste Sein des Seins überhaupt. Wenn der reine Anfang das absolute Ruhen der Mächte ist, so ruht in diesem Zustand auch Gott ganz und gar und ist *die absolute Stille*. Noch ist er nicht lebendig – denn Lebendigkeit ist nur, wo die Mächte schon wach sind; und noch kann er nicht bewußt sein, denn auch Bewußtsein ist nur wo es Gegen-sätzlichkeit schon gibt, wo S und O schon geschieden sind. Das aber ist wesenhaft in der absoluten implicatio nicht der Fall. Sie

ist wirklich seit 1809 *„absolute* Indifferenz", ein Zustand, in dem nicht nur Welt noch nicht ist, sondern auch nicht eigentlich bewußter Gott.
Damit kompliziert sich das Problem der Gegebenheit Gottes aber sehr. Wie soll der Mensch um dieses allererste Sein wissen können? Wenn Gott als lebendiges Sein an sich selbst Stufen des Werdens hat, Wachstumsstufen, Werdestufen, wie soll der Mensch dann diesen äußersten Grund Gottes er-gründen können? Wie soll er des Anfangs Gottes mächtig sein, da er Gottes Werden doch nicht kennt und nicht „dabei gewesen ist"? – Schellings Antwort lautet: Der Rückstieg in den Anfang Gottes, in Gottes eigene älteste Vergangenheit ist möglich im *Ein*stieg in das eigene Sein des Menschen. In ihm als dem Mikrokosmos liegt der Schlüssel zu Gott und im Rückstieg in die eigene Kindheit der Weg zum Anfang Gottes. Der Anfang des Seins erschließt sich im Wissen des eigenen Anfangs; möglich um dessentwillen, weil alles Lebendige unter gleichem Gesetz steht; Gott ist nicht „der ganz Andere", sondern er hat uns in Ebenbildlichkeit geschaffen und unser eigenes Sein hat ihm gegenüber darum erschließende Funktion[1].

[1] Hier liegt ein bedeutsames Motiv des damaligen Schellingschen Denkens, das er immer neu formuliert hat. Vgl. SCHRÖTER, 189, 190: „Im Gemüt ... ruht die älteste Erinnerung der Dinge und ihrer ursprünglichen Verhältnisse; aber dieses Bild ... schläft in ihr als ein verdunkeltes ... Bild." Ferner SCHRÖTER, 199, 204 (!), 205: „Aus der Quelle der Dinge geschöpft hat die Seele des Menschen in gewissem Grade eine Mitwissenschaft der Schöpfung." So wohnt im Menschen ein „lebendiger Zeuge der Vergangenheit", aber da er verdunkelt ist, bedarf er der Er-innerung. „Wir befinden uns in dem Fall eines Mannes, der sich einer geschehenen Handlung nur dunkel erinnert." Aber nur der Rückstieg ist hier Weg, wenn auch viele versucht haben, „die Geburten der Dinge gleichsam unmittelbar und aus unmittelbarem Schauen zu beschreiben" (206). Dem Menschen ist es „nötig, auf die ursprüngliche Einfalt ⟨Ein-falt!⟩ seines Wesens immer wieder zurückzugehen ... Mehr als jeder andere bedarf der wissenschaftlich Suchende dieser Wiederannäherung an das Ursprüngliche... Aber sobald er unmittelbar aus ⟨dem⟩ ... Schauen reden will, verliert er das ihm notwendige Maß", SKHRÖTER, 211. „Wenigeren ist gegeben, die Anfänge des Lebens zu lesen, den Wenigsten das Ganze vom ersten bis zum letzten der Dinge zu durchdenken." „Von dem, was das an sich Erste und allen Vorauszusetzende durch Mittelglieder ... in stetiger Folge bis zum wahrhaft Letzten ... zu gelangen, ohne etwas anderes ... herbeizuziehen; dieses ist unstreitig der Weg vollendeter Wissenschaft ... Seit undenklicher Zeit bestrebt sich der menschliche Geist, solche aus der ersten Wurzel entspringende Wissenschaft zu erzeugen." Aber den wahren „Anfang finden" ist schwer (212). Vgl. ferner dann die Vorworte der „Weltalter" in den Drucken. SCHRÖTER, 3 ff.; 11 ff.; VIII, 575 bis hin zu einem der letzten Entwürfe: SCHRÖTER, 220. – Entwürfe, die alle zeigen, wie Schelling hier gerungen hat und wie fortlaufend das Ganze schwieriger wurde. Vgl. S. 221: „Wie weit ⟨sind wir⟩ von unserem Ursprung" entfernt! Vielleicht, daß sich auch uns „mit Hilfe des Fadens, der uns durch die Offenbarung an die Hand gegeben, noch der Zusammenhang ... mit einiger Wahrscheinlichkeit entdecken läßt". Dann vor allem SCHRÖTER, 249: „Alles Göttliche ist menschlich, wie hinwiederum alles Menschliche göttlich ... und diese gegenseitige Gemeinschaft menschlicher und göttlicher Eigenschaften ist nach Zenons ... Ausdruck, ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller wahren Erkenntnis ..." Dieses Motiv durchzieht Schellings ganzen Entwurf und führte 1812 zu den pointierten Formulierungen: „Um Gott ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen", hat man ihn in einem Maß vom „Menschlichen" gelöst, daß er ein Unverständliches geworden ist. Aber nur eine „totale Vermenschlichung Gottes" wird den Weg öffnen (VIII, 167), daß Philosophie und Theologie wieder in die Tiefen Gottes einzudringen vermögen, von wo her nur Erhellung unseres Daseins kommen kann, während der „Grenz-Gott" eines Kant und eines Jacobi nur Sein am Horizont ist, Sein an der Grenze,

Schellings Anfang, viel umrätselt, erschließt sich hier relativ mühelos. Fasziniert von der Idee der Entwicklung, will er seinen Theismus nicht einfach mit Gott beginnen, sondern mit der *reinen implicatio* – mit Gottes „ältestem" Sein. Der Anfang aller Ent-wicklung kann nur die reine Einwicklung sein, die völlige Stille, was konkret heißt: Da Gott der Ursprung des Seins ist, so hat er notwendig die Mächte in sich, die alles Sein schaffen und gestalten: das Reale und das Ideale. Gott ist so nie einfach Eins, einfache Einheit; er ist immer schon und unaufhebbar zugleich Dualität, Zweiheit der Mächte, aber diese Dualität ist im Anfang unaktuiert, rein implikativ. Gott ist „absolute Indifferenz", Sein in dem es noch keinerlei Gegensätzlichkeit gibt, weder die vom Realen und Idealen, noch die von S und O.

„... es muß *vor* allem Grund ⟨dem Realen⟩ und *vor* allem Existierenden ⟨dem Idealen⟩, also ... vor aller Dualität ein Wesen sein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es *vor* allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterschieden ... sein. Es kann ... daher nur als die absolute Indifferenz bezeichnet werden" (VII, 406). Gott ruht darin noch ganz und gar und mit ihm alles Sein überhaupt: er ist die *reine* Stille. *Sie* ist der Anfang des Seins wie damit auch der Philosophie. Dieser Formulierung hat Schelling aber noch hinzugefügt: „In dem Ungrund oder der Indifferenz ist keine Persönlichkeit" (VII, 412), eine vom Ganzen her völlig konsequente Aussage: wo noch keine Scheidung ist, keine aktuelle Dualität, da ist auch noch kein explizites Selbstbewußtsein. Das anfängliche Sein Gottes, sein *Ur*-sein ist eine Art von *Vor*-Selbstbewußtsein. Anders kann es nicht sein. Schelling fand darum in seiner These nichts Absonderliches. Nicht sollte damit Gottes Personalität geleugnet werden. Ganz und gar nicht. Es sollte nur ausgesagt werden, daß der „anfängliche" Gott nicht schon „Person" (qua um sich wissender Geist) ist. Nichts sonst. Schelling hatte darum ausdrücklich hinzugefügt: Wird der Begriff der absoluten Indifferenz „nun allgemein genommen ⟨und allein gültig für Gott⟩, so wird das Ganze entstellt, es folgt dann ..., daß dieses System die Personalität des höchsten Wesens aufhebe ...; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?" (a. a. O.) In einem System der Entwicklung hat alles seine Stelle, hat es aber nur hier, um an einer anderen „aufgehoben" und ent-faltet zu werden.

daraus keinerlei Erhellung kommt. Dazu an Eschenmayer: „Sie sagen: Gott *muß* schlechterdings übermenschlich sein. Wenn er aber menschlich sein wollte, wer ... dürfte etwas dagegen einwenden?" (VIII, 168). Vgl. auch Schröter, 199, „Es soll ... Thales ... auf die Frage, was das an sich Erste und ... der Dinge Älteste sei, geantwortet haben: Gott. Das war eine geschwinde Antwort ... Auf keinen Fall aber wissen wir dadurch, daß wir eben den Namen Gott aussprechen auch gleich die Tiefen seines Wesens. Denn Gott ist kein totes, stillstehendes Wesen, sondern lebendig ... Nun ist kein Leben ohne Werden und Bewegung." Also muß es auch in Gott Stufen *vor* seinem jetzigen Sein geben, einen Zustand, wo Gott noch nicht wahrhaft „seiend" ist. Vgl. 209: Der nichtseiende Gott muß „der Natur und dem Begriff nach vor dem seienden Gott sein". Und 210: „Das Successive in den göttlichen Wirkungen muß seinen Grund in den innersten Tiefen der Gottheit haben ... von dort muß es also hergeleitet werden." Vgl. auch Schröter, 213ff.; 215; 219ff.; 221ff.; 121.

Aus der großen Tradition abendländischen Denkens erschließt sich darum Schellings Anfang mühelos; hier ist echte mystische Tradition existent. Gemeint ist nichts anderes als das Nichts der Mystiker, das erste Sein Plotins – das alles schwingt hier mit und ist im Tiefsten gemeint. Die Idee der Entwicklung hat Schelling dieser weiten mystischen Tradition neu verbunden. Gott *vor* aller Gegensätzlichkeit, *vor* aller Bewegtheit und *vor* aller Unruhe, die große Stille Gottes, radikal gefaßt vor allem Sein der Welt und allem Sein auch in Gott (die Ideen in Gott u. a.) überhaupt – sie ist gemeint als Anfang der „ganz von vorn anfangenden Wissenschaft", die so kühn ist, nicht einfach mit Gott zu beginnen, sondern auch noch *seine* Vergangenheit zu enthüllen und von *seinem* Anfang her anzufangen.

Aber wenige Dinge sind so mißverstanden worden wie dieser Anfang. Da man sie mit einer anderen Formulierung von 1809 verband: „Alle ⟨!!⟩ Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht" schien darin Schellings dynamischer Pantheismus klar verkündet, wonach Gott sich aus der Dunkelheit seines Wesens *in* der Welt emporringt zum wissenden Sein. Gott schien hier eindeutig als das große Dunkel angezeigt, als die große Nacht, aus der erst der Tag des eigenen Wesens emporsteigt. Er schien als der Ur-Grund der dunkle *Ab*-grund, aus dem alles Seiende sich ans Licht ringt. Nur in solchem Anfang schien man dem tief Romantischen Schellings, diesem Sichverlieren im Mythos des Dunkels gerecht zu werden und seiner Anhängerschaft an Böhme.

Schelling so fassen heißt, ihn tief mißverstehen, heißt, seine Philosophie in einen Irrationalismus stellen und in eine dunkle Dionysik, die seine Philosophie entstellt (wie das so oft mit Böhme geschehen ist). Eine solche Interpretation irrt schon im Ansatz. Schellings Gott ist nicht das große Dunkel als das Unten, aus dem Sein emporsteigt. Er ist seit 1809 das Oben, das sich in die Welt hinein öffnet, ist als dieses Oben nicht die Nacht, sondern eher mit Plotin die Sonne, aus der alles kommt. Freilich: Schelling hat das rechte Verstehen seiner Position sehr schwer gemacht, und erst die „Stuttgarter Privatvorlesungen" und der „Weltalter"-Entwurf von 1814 hätten hier Weg weisen können (was freilich nicht der Fall war. Die Schellinginterpretation ist nach 1860 genau so in die Irre gegangen wie 1809ff.). Die „Stuttgarter Privatvorlesungen" sprechen von einer anfänglichen „Bewußtlosigkeit" Gottes, nennen sie aber ein „*stilles Sinnen über sich selbst* – ohne alle Äußerung und Offenbarung" (VII, 432), dem Schelling noch hinzufügte: „Dies ist der Zustand, den wir ⟨immer schon⟩ als Gleichgültigkeit der Potenzen in ihm bezeichnet haben. Es ⟨das Absolute⟩ ist in sich schon absolute Identität, aber es ist es ⟨freilich noch⟩ nicht für sich selbst", was hier vor allem meint: im Anfang sind die Mächte des Seins in Gott noch ganz unaktuiert und ihre Konturen sind damit noch nicht sichtbar; und insofern ist Gott „bewußtlos", d. h. noch nicht wirklich um sie wissend, was Schelling noch erweitert: und Gott weiß auch noch nicht wirklich um sich. Er ist als Sein, das Sein noch völlig in sich selbst ist, Sein *vor* aller Re-flexion, was heißt: er ist als ein *stilles Sinnen*. Das ontisch Noch-nicht-Aufgebrochensein der Mächte gebiert das Existentielle des „Sinnens".

Gott ist nicht die Nacht, ist nicht das Dumpfe traumbefangenen Seins, sondern ist jene *selige* Stille, in der man ganz in sich selbst ist, „nichts denkend", sondern einfach „da" seiend in sich und keinem Gegenständlichen (auch keinem expliziten Gedanken) hingegeben. Der Terminus des „Sinnens" ist darum von großer Plastizität.

Auch über das Nähere hatten Schellings Formulierungen von 1810 keinen Zweifel gelassen, wenn er sagte, es sei in diesem status eine Form der „Bewußtlosigkeit, worin noch alles ungetrennt beisammen ist, was hernach einzeln aus ihm evolvierte, es ist noch kein Bewußtsein *mit Scheidung und Unterscheidung* ⟨sic!⟩ da". So fängt alles Lebendige in seiner Kindheit an und so auch Gott. Er enthält zwar im Anfang schon „alles in sich selbst, ist unendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem, sondern von Ungleichartigem, aber ⟨noch⟩ in völliger Ungeschiedenheit. Gott ist nur ⟨erst⟩ ... da als ein stilles Sinnen über sich selbst" (a.a.O.)

Aber auch der 1859 bekanntgewordene „Weltalter"-Entwurf von 1814 hätte hier viel klären können, denn er gab die erste genauere Darstellung des vorweltlichen göttlichen Seins, freilich in einer Umstellung der Texte von 1811 und 1813 und in einer Neufassung, die das Verstehen nicht leicht machte. Es macht die ungemeine Bedeutung der jetzt zugänglich gewordenen Entwürfe von 1811 und 1813 aus, daß sie uns Schellings genuinen Entwurf öffnen. In ihnen wird der Rückstieg in Gottes eigene Vergangenheit klar durchgeführt, und es erhellt hier erstmals die existentielle Tiefe des von Schelling Gemeinten.

Da heißt es: Philosophie muß zurücksteigen zur Vergangenheit, aber nicht einfach damit zum ältesten weltlichen Sein, sondern sie muß auch dieses noch übersteigen. „... beim letzten Sichtbaren angekommen", muß der Geist weitersteigen zur überweltlichen Vergangenheit, zu Gott. Denn die „wahre Vergangenheit ... ist die Zeit, die *vor* der Welt war" (SCHRÖTER, 223). Aber wenn dann das Denken zu Gott gelangt, so entdeckt es in ihm selbst „neue Abgründe und nicht ohne eine Art von Entsetzen ... bemerkt es, daß *auch in dem Urwesen* selbst etwas als Vergangenheit gesetzt werden mußte, ehe die gegenwärtige Zeit möglich wurde" (SCHRÖTER, 12). – Auch Gott ist kein einfaches Sein, auch in ihm gibt es wie in allem Gewordenen und Werdenden Phasen, Schichten. Und um seinen *Ur*-anfang zu erreichen, müssen eine „Menge von Schichten" (SCHRÖTER, 120) weggenommen werden, ehe man auf den *Grund* Gottes kommt, auf seinen *Urgrund*. Wenn wir auch Gott haben, so haben wir darum nicht „auch gleich die Tiefen seines Wesens" (SCHRÖTER, 119). Die Philosophie muß also Gott suchen in seinem ersten Sein, da er nichts war als absolut unaktuiertes, verschlossenes stilles, unentfaltetes, völlig ruhendes Sein, Sein ganz des Anfangs. Sie muß hinübersteigen zu Gottes *äußerster* Vergangenheit und zum ersten Zustand des Seins überhaupt, was heißt: sie muß hinübersteigen über den *um sich reflexiv wissenden*, selbstbewußten und damit „persönlichen" (*als* Person existierenden) Gott. Denn mit Fichte, dem Schelling ganz zustimmt, und mit aller idealistischen Tradition ist Bewußtsein nie ein Erstes, Anfängliches, sondern ein Posterius, das als explizites Um-sich-Wissen nur möglich ist in

der Gegensätzlichkeit von Ich und Nicht-Ich, demgegenüber sich das Ich *als* Ich erkennen und begreifen kann. Die *reine* implicatio aber ist, das ist ihr Begriff, ohne Gegensätzlichkeit. So schließt sie jede explizite Bewußtheit notwendig aus. Indifferenz qua implicatio absoluta schließt Bewußtsein qua reflexives Um-sich-Wissen aus. Hier fordert eins das andere und ist eins mit dem anderen verbunden: unentfaltetes Sein ist auch unentfaltetes Bewußtsein. So muß die Philosophie im Übersteigen des bewußten Gottes geradezu „Gott" selbst übersteigen. Denn ist Gott nicht wesenhaft der bewußte Gott? der personale (als Person existierende) Gott? Schelling zögert nicht zu sagen: Man muß gleichsam aufsteigen bis zur „ÜBER-Gottheit", über Gott noch hinaus zur Indifferenz[2], zu Gott in seiner „reinen Bloßheit", in seiner „Abgeschiedenheit, von *Allem*", zu Gott in seiner „reinen Wirkungslosigkeit". – Man spürt überall bis ins Wort hinein die Tradition des Idealismus. Mehr denn je gilt das Grundaxiom Fichtes, daß der Geist nur wahrhaft Geist ist, wenn er um sich *als* Geist weiß. Wenn die Philosophie aber Ent-wicklung sein will, muß sie dann nicht auch Gott als Ich *vor* allem Nicht-Ich entwerfen, also das *reine Ich* Gottes? Aber es ist klar und wir sagten es schon: hier schwingen viel größere Traditionen mit. Es ist der Bythos Plotins, das Ureine, das noch über dem NOUS thront, zu dem Schelling vordringen will. Die ganze Tradition der Mystik und der neuplatonisch bestimmten Theosophie schwingt darin. Das Ur-eine Plotins, das große Nichts der Mystik, die complexio oppositorum des Nikolaus von Cues – die Weiselosigkeit Eckharts – Gott *vor* allen Gegensätzen. Schelling ist sich des Wagnisses bewußt, diese Über-Gottheit beschreiben zu wollen; denn als die reine implicatio ist sie ja das Ungegliederte: also das Un-faßbare, das Un-begreifliche. Aber sein Versuch, diese Über-Gottheit zu beschwören, nimmt völlig die Sprache und den Ton theosophischer Dichtung an, die Sprache Böhmes und der Mystik, wenn Schelling seine „Weltalter"-Entwürfe beginnt: Aber was ist denn nun Gott in seinem ersten Sein? Wenn er nicht der bewußte Gott ist, was soll er dann sein?

Und Schelling beginnt: „Wie lieblich ist der Ton der Erzählungen aus der heiligen Frühe der Welt, da noch alles zusammen ist im Haus des Vaters, bis die Söhne ausgehen ... endlich das Geräusch der Stämme und Völker anhebt." Da wir uns vorgenommen, das Urwesen zu beschreiben, „und zwar anfangend von seinem ⟨aller⟩ersten, noch ⟨völlig⟩ unaufgeschlossenem Zustand", wie fangen „wir es nun an, diese Lauterkeit zu beschreiben?" Denn keine „Sage tönt aus jener Zeit herab, denn sie ist die Zeit des ⟨absoluten⟩ Schweigens und der Stille. Nur in göttlich geoffenbarten Reden leuchten einzelne Blitze, welche diese uralten Finsternisse zerreißen". Aber Schelling ist überzeugt, jeder müsse in sich die Vergangenheit zurück-

[2] Gott ist in diesem ersten status gleichsam noch nicht Gott zu nennen – wenn Gott den bewußten Gott meint. Vgl. VIII, 81, vor allem Anmerk. 2. Auch hier spielen alte Traditionen. Im theologischen Raum ist oft versucht worden, den anfänglichen Gott (ohne Welt) als „deitas" zu fassen, der erst im Schaffen der Welt zum „deus" wird (vgl. Gilbert Porretanus im 12. Jh. Aber auch Eckhart kennt über Gott den Urgrund der Gottheit, die „Wüstenunge" über der Trinität, zit. nach H. MEYER, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, Bd. III, 1948, S. 344).

rufen, er müsse die eigene Kindheit heraufrufen, um diesen Zustand Gottes, gleichsam seine Kindheit und die Kindheit alles Seins, zu erfassen. Denn wie unser Sein mit der Geborgenheit beginnt, um dann erst herauszutreten in „das Leben", so auch Gott. Darum: „Sehet ein Kind an, wie es in *sich* ist ohne Unterscheidung, und ihr werdet in ihm ein Bild der reinsten Göttlichkeit erkennen" (W 1, 28). Und nun feiert Schelling diesen Gott des reinen Anfangs in überraschenden Bildern.

„Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, daß das wahrhaft Höchste *über* allem ⟨schon entwickelten und damit gegensätzlichen⟩ Sein ist, daher es von vielen das Überwesentliche, das Überwirkliche (ὑπερούσιον, ὑπερόν) genannt worden ... Nur *über* dem Sein wohnt die wahre, die ewige Freiheit" (Schröter, 226), jenes Sein, das noch *frei* ist von *aller* Bindung, frei auch vom Schicksal der Welt. Die „Unbeweglichkeit ... und die reinste Wirkungslosigkeit" sind nur negative Bestimmungen des anfänglichen Gottes. „Freiheit ⟨aber⟩ ist der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über der Zeit ist" (W 1, 26). Gott ist freilich in diesem Zustand für uns noch kaum faßbar. Das Denken vermag an ihm noch nichts zu unterscheiden, aber der Mensch vermag aus eigener Kindheit dieses Sein in seiner Größe zu ahnen.

Gott ist in diesem status wie das „Nichts", so „wie die lautere Freiheit ein Nichts ist; wie der *Wille*, der *nichts will*, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und der darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist Nichts und ist Alles" (27). Er ist Nichts, insofern er sich zu noch nichts entschieden hat. Er ist Alles, weil er noch alle Möglichkeiten in sich birgt. So ist Gott anfangs die *reine* implicatio, ist sozusagen eigenschaftslos. „Am Erhabenen findet ... die Unterscheidungsgabe, der Geschmack nichts zu schmecken", Gott ist die „reinste Wirkungslosigkeit, ... die höchste Wesentlichkeit". Den meisten ist freilich ein solcher Zustand rätselhaft und unfaßbar in seiner Seligkeit. Vom Tun fasziniert, haben sie nie diese selige Stille des reinen In-sich-Seins empfunden[3].

Und dann steigert sich Schellings Darstellung ungemein ins Positive, wenn er die Seligkeit des Kindes anruft, um von Gott zu sagen: „Wir haben sonst das Höchste ausgesprochen als die wahre, die absolute Einheit von Subjekt und Objekt, da keines von beiden und doch die Kraft ⟨potentia⟩ zu beiden ist", haben sie bezeichnet als die „Gleichgültigkeit" der Gegensätze und haben „auch sonst unter dem Namen der absoluten Indifferenz von Subjekt und Objekt ... das schlechthin Erste bezeichnet" (W 2, 44). Aber was ist sie anders als „die reine *Froheit* in sich selber, *die* sich selbst ⟨noch⟩ nicht *kennt*" (W 1, 29), die Froheit, die darin gründet, daß man die Abgründe, die in einem verborgen sind, noch nicht weiß. Was ist sie anders als „die gelassene *Wonne*, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, die *stille Innigkeit*, die sich *freut* ihres ⟨noch⟩ nicht Seins. Ihr Wesen ist nichts als Huld, Liebe und Einfalt. Sie ist ... in Gott die Gottheit, ... ist ... der

[3] Wohl gegen Goethes „Faust" und gegen Fichte gesagt, heißt es bei Schelling in W 2, 46: „Also ist nicht, wie (dem unruhigen Wesen der Zeit gemäß) so oft gemeint worden, eine Tat, eine unbedingte Tat ... das Erste."

Glanz des unzugänglichen Lichtes, in dem Gott wohnt" (29), was Schelling 1814 noch vertieft, wenn er von Gott sagt, seine anfängliche Stille sei als Stille und absolute Ruhe doch letzthin das Ziel alles Lebens. „Alles ruht, sofern es sein eigentliches Wesen ... in dem Willen gefunden, der nichts ⟨mehr⟩ will. In der größten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist doch immer der Wille, der nichts ⟨mehr⟩ will, das eigentliche Ziel" (VIII, 235). Wenn Gott aber Wille ist, der nichts will, so ist er begierdelos, was aber bedeutet: so ist er *reiner Geist*. Implicatio als Sein in sich selbst und ohne Begierde ist so für Schelling zugleich reine Geistigkeit, und insofern „fällt die Geistigkeit Gottes mit der Einfachheit ⟨implicatio⟩ zusammen" (237). Ja, wenn Geist-Sein Sein in sich selbst ist, Sein ohne alle Begierde, so ist Gott *ohne* Welt, ohne alle Verbundenheit mit irgendeinem anderen am Anfang „über alle Geister, der geistigste Geist, reiner unfaßlicher Hauch, gleichsam Geist vor allem Geist" (237) – Formulierungen Schellings, die zeigen, wie sehr er Gott in seinem Anfang erhöhen möchte.

Man spürt das unverkennbar Hymnische solcher Sätze, und wenn man bisher noch glauben konnte, Schellings Gott sei am Anfang die Nacht, das große Dunkel, das traumbefangene Sein, das sich erst im Geschehen der Welt emporringt in qualvollem Ringen zur Helle des Geistes, durchmüssend durch alles Dunkel – so ist nun sichtbar geworden, daß solche Auffassung völlig unhaltbar ist. Jede Schellinginterpretation wird hier umlernen müssen. Die Weiselosigkeit des Eckhartschen Gottes, Gott als die große Stille, als das reine Nichts, als die Gelassenheit, in der noch keine Unruhe ist, Gott als die reine Froheit, die das Leid nicht kennt und den Schmerz – das ist die überaus positive Weise, in der Schelling den Ungrund (der 1809 so dunkel und undurchsichtig schien) nun erhellt hat ... Es ist Fichtes Ich vor aller Setzung des Nicht-Ich, es ist der Mythos der Kindheit, der in der Romantik so groß war und von Hölderlin so gefeiert worden ist; es ist das Sein des Kindes, das noch *vor* allem Zwiespalt lebt, vor aller Unterscheidung und Re-flexion, vor allem Hineingerissensein in die schaffende, aber auch zerstörende Gegensätzlichkeit, lebend noch in der „Göttlichkeit" des stillsinnenden „Da"-seins, was Schelling hier leitet und ihn zu diesem großen Entwurf des anfänglichen Gottes geführt hat. Der still-sinnende, selige Gott ist so der Anfang des Seins.

Aber es kennzeichnet Schelling und seine idealistische Herkunft, wenn er dann in diesem so seligen status eine Dialektik aufzeigt, die das Ganze weitertreibt.

So groß auch der Anfang Gottes ist, so ist er dennoch nicht Vollendetheit, sondern er ist Beglückung und Mangel zugleich, und das nicht aus Zufall, sondern *jede* Phase des Lebendigen ist Gewinn und Verlust zugleich. Jede Phase ist an sich selbst dialektisch. Indem sie das Eine hat, fehlt ihr Anderes. Und hier beginnt die Aufgabe der Wissenschaft, diese innere Dialektik der Dinge aufzuzeigen. „Es ist wesentlich, daß die ganze Schärfe dieser ersten Idee gefaßt, daß nicht mehr, nicht weniger bei derselben gedacht werde, als sie enthält ... denn das ist das Wesentliche in der wissenschaftlichen Fort-

schreitung, die Grenze jedes Moments zu erkennen" (W 2, 43), und daraus weiterzuschreiten zum folgenden.
Gottes Anfang war völlig bestimmt durch das Noch-nicht-Aufgebrochensein der Mächte des Realen und Idealen in Gott. Darin gründete Gottes Froheit und Gelassenheit ..., aber diese Beglückung ist doch Mangel zugleich. Im Verschlossensein der Mächte fehlte Gott notwendig das große, entfaltete Leben und damit alles Wissen Gottes um die Herrlichkeit, die er in sich birgt und die entfaltet werden kann zu einer Welt von Gestalten und Mächten. Gott kennt sich selbst noch nicht. Noch ist er ohne Spiegel und lebt damit in einer doppelten „Bewußtlosigkeit". Er weiß *einmal* nicht um die in ihm verborgenen Mächte, denn noch sind sie ja ganz ohne jeden Kontur (und diese „Bewußtlosigkeit Gottes ist bei Schelling aus seinem real-idealistischen Denken heraus, das vor allem von den Mächten her und damit vom Sein her denkt, nicht vom Bewußtsein her, das Primäre) – aber er weiß zugleich nicht um sich *als* Geist. Wenn Wissen um sich als Geist nur möglich ist in der Gegensätzlichkeit von S und O, dann kann es nicht anders sein. Implicatio als ontischer Zustand gebiert notwendig im existentiellen Bereich Nichtwissen um die Mächte des Inneren und um sich selbst als Geist. Nur irgendeine Ent-faltung könnte diese „Bewußtlosigkeit" aufheben. So ist Gott im Anfang zwar nicht die Nacht, aber auch nicht explizites Selbstbewußtsein. Er ist vielmehr – und damit erweist sich nur die Plastik der Schellingschen Formulierung – „in der ersten Innigkeit nichts ... als ein *stilles Sinnen*, das aber, weil sie ⟨die Gottheit⟩ es nicht von sich abzusondern vermag, *seiner selbst nicht bewußt*" ist (W 1, 31). Gott ist, „was dein Ich war, ehe es sich selbst gefunden und empfunden". Die Gottheit ist, als wäre sie nicht ... Sie ist die ⟨naive, unreflektierte⟩ „Froheit in sich selber, die sich selbst ⟨noch⟩ nicht kennt". Gott lebt – und damit wendet Schelling den Terminus der „Indifferenz" ins Existentielle – in einer „übergöttlichen Gleichgültigkeit" (W 2, 47), in einer Gelassenheit, die an nichts denkt", in einer „Freiheit, die sich selbst nicht faßt" (SCHRÖTER, 134), lebt in einer göttlichen „Unbeweglichkeit". Aber es kann nicht anders sein: „... die Ewigkeit ... ist sich ihrer nicht bewußt" (W 2, 53), was Schelling auch so wendet: Gott empfindet sich zwar schon, aber er weiß noch nicht um sich. „Jene reine Wesentlichkeit muß eben darum, weil S und O in ihr so ganz ⟨noch⟩ ineinander sind, reinste Selbstempfindung sein. Sie ist nicht Sehendes noch Gesehenes ... nicht Fühlendes noch Gefühltes ..., ⟨sondern ist⟩ ohne alle Unterscheidung." Das Selbstbewußtsein Gottes ist kein von Anfang an Mögliches, sondern ist ein Posterius. Erst die Spaltung bringt Bewußtsein. *„Indifferenz" der Mächte in Gott bedeutet auch „Indifferenz" des Bewußtseins*. Das gehört notwendig zum „Ich der ewigen unanfänglichen Gottheit". Hier hängt eins am andern, wobei das Ontische immer das Existentielle begründet. Bewußtsein gründet in dem jeweiligen Sein[4].

[4] Vgl. SCHRÖTER, 209: Wenn Gott als Selbstbewußtsein, als Geist und um sich wissende Person erst wahrhaft „seiend" und Gott ist, „so muß *der* Gott, welcher ⟨nur⟩ Grund und Ursache seiner Existenz ⟨seines wahrhaften Geistseins⟩ enthält, über und wenn auch nicht der Zeit, doch der Natur und dem Begriff nach vor dem ⟨*als* Geist⟩ seienden Gott sein".

Gottes anfängliche Natur hat so absolut dialektische Struktur. Sie ist – wie jeder status – Verlust und Gewinn zugleich; und der Vergleich mit dem Kind zeigt sich hier als ungemein treffend. Gottes anfängliche „Bewußtlosigkeit" ist wie das Nichtwissen des Kindes um sich selbst. Das Kind ahnt noch nicht, welche Abgründe in ihm verborgen sind – und dieses Nichtwissen ist seine Seligkeit – aber es weiß auch zugleich nicht um all das *Schöpferische*, das in ihm wartet, und zu welchen großen Möglichkeiten es offen ist. Positives und Negatives sind hier unmittelbar miteinander verbunden. Aber in der Negation dieses status gründet das Weitertreibende und ergibt sich Sinn und Bedeutung des status secundus in Gott, darin es die Aufgabe des Denkens ist, uns aus der „Übergottheit" Gottes, aus dem Bythos Plotins zu jenem Gott zu führen, den wir allein kennen: zum um sich wissenden und in Freiheit handelnden Gott.

b) Die zweite Phase des göttlichen Lebens
Die Bewußtwerdung Gottes / Das Rad und das Entstehen der Ideenwelt

In immer neuen Ansätzen und in einem ruhelosen Ringen hat Schelling in den Jahren 1809–1815 versucht, diese zweite Phase des göttlichen Lebens zu entwerfen, jenen *vorweltlichen* Zustand, in dem Gott sich gebiert und zum Bewußtsein seiner selbst kommt – Versuche, die faktisch den einzigen Inhalt der uns überlieferten „Weltalter"-Torsen ausmachen, und die zeigen, wie sehr sein Denken in dieser Zeit im Aufbruch war, und das nicht aus Zufall; denn in diesen Versuchen vollzog sich faktisch die Überwindung des dynamischen Pantheismus und überwand Schelling die Gefahr, die aus der idealistischen Methodik entsprang.
Idealistische Philosopheme, Böhmesche Ideen, all das Ungeklärte theosophischen Denkens, Vorlieben romantischer Geistigkeit, alte christliche Strukturen und nicht zuletzt der Wille, gegen Hegel die „Nacht aufzuhellen, in der alle Kühe schwarz sind" – das alles durchdrang sich hier und zeitigte immer neue Entwürfe, von denen Schelling keinen als gültig anzuerkennen vermochte. Aber so ungeklärt hier auch Einzelnes ist, die große Linie ist durchaus eindeutig und aus der Gesamtentwicklung her bestimmt.
Die Stille des „anfänglichen" Gottes und damit auch die „Indifferenz" seines Bewußtseins gründete wesenhaft in dem *Unaufgebrochensein* der in Gott wesenden Mächte des Realen und des Idealen. *Ihr* Aufbruch ist darum das eigentliche Geschehen dieses status, der alles übrige gebiert.
Wenn Gott im Anfang die absolute Stille war, so beginnen sich in statu secundo *in* Gott diese Mächte plötzlich zu regen. Nicht aus göttlichem Willen – der ist noch nicht erwacht, sondern wird in diesem Geschehen allererst geboren – sondern spontan, in einem „un-willkürlichen" Geschehen. Was aber heißt, daß in die göttliche Indifferenz nun die *Differenz* kommt. Der Aufbruch der Mächte in Gott ist der *Beginn des göttlichen Lebens* und ist die Geburt des ersten (nichtgöttlichen) Seins überhaupt. In Gott, der bisher ein Sinnender war, beginnt nun die Selbstobjektivation, beginnt Gottes Offenbarung und Verwirklichung.

Schelling hat versucht, diesen ganzen Vorgang – der primär ein *Seins*vorgang ist, der Aufbruch der Mächte – auch vom Psychologischen her zu fassen. Wenn Gottes erstes Sein ohne explizites Bewußtsein ist, so entsteht plötzlich in ihm der Drang, zum Wissen über sich selbst zu kommen und über die in ihm verborgenen Mächte. Gottes „An-sich-sein" will zum „Für-sich-sein" kommen. Diese idealistische These leitet nun alles. In Schellings Formulierung: „Laß es uns auch hier wieder menschlich nehmen: Vielleicht, daß es uns gelingt, jenes Verhältnis, das in der Abgezogenheit der Begriffe schwer zu fassen ist, anschaulicher zu machen." Es ist das Rätsel alles beginnenden Seins, das Geheimnis des Werdens – das auch im Göttlichen besteht und nur in Bildern faßbar scheint. Denn: „Wer vermag es, die Regungen einer Natur in ihren Uranfängen genau zu beschreiben, wer diese geheime Geburtsstätte zu enthüllen?" Schellings Antwort ist dann bis in die Formulierungen hinein von Böhme bestimmt, wenn er fortfährt: es erzeuge sich in Gott „die Lust ..., sich selbst zu haben und sich äußerlich zu erkennen". Aber diese Lust ist das Durchbrechen der Indifferenz, ist die erste Unruhe in der bis dahin währenden Ruhe. Vorher war die Ewigkeit „als ein Nichts; sie war, wie dein Ich war, ehe es sich selbst gefunden und empfunden; sie war, ... als wäre sie nicht", war „als der Wille, der nicht will". In diesem zuvor willenlosen Sein ist aber nun ein *Wille* aufgebrochen, und er ist die erste konkrete „Regung" in Gott überhaupt, aber eine Bewegung, die nun andere ruft und damit eine umfassende Bewegtheit einleitet, die Großes gebiert. So beginnt hier eine umfassende Konstruktion Schellings, bei der der psychologisch sich gebende Anfang nicht verwirren darf.

Was Schelling will, ist nichts anderes, als das Aufbrechen der Mächte in Gott zu zeigen, der Mächte, die primär *Seins*mächte sind. Und darum ist das zunächst Bedeutsamste ihres Aufbruchs, daß sie in Gott das erste nichtgöttliche *Sein* erzeugen, nämlich die *Ideen*. Der Aufbruch der Mächte ist die Geburt der Ideenwelt, was aber aus Schellingscher Sicht heraus bedeutet: hier beginnt die *Verwirklichung* Gottes qua Ver-leiblichung (nicht seiner selbst, aber seiner zuvor in ihm verborgenen Fülle). Gott empfängt hier das erste ihn spiegelnde Sein. Hier beginnt Offenbarung; Offenbarung und Sichtbarwerdung auch für Gott selbst. Es ist der Anfang in dem großen Geschehen der Selbstobjizierung Gottes[5].

[5] W 2 bringt hier noch bessere Formulierungen. Da heißt es: „Nun entsteht eben hier das große Rätsel aller Zeiten, wie doch etwas ausgehen könne, von dem, was weder nach außen wirkend, noch auch in sich selber etwas ist. Und dennoch ist das Leben nicht bei dieser Unbeweglichkeit geblieben ...; eine Welt voll Bewegung, voll Widerstreit und Anstrengung aller Kräfte scheint an die Stelle getreten, wo zuvor die höchste Gleichgültigkeit, die ewige Ruhe und Allgenügsamkeit wohnte" (135). Viele sind nach Schelling freilich der Meinung, daß das hier liegende Problem einfach sei. Sie setzen einfach einen von Anfang an bewußten Gott. Aber dieser Weg ist nicht gangbar. Es gilt vielmehr die Frage zu lösen, wie Gott „von der Ruhe zur Bewegung" übergegangen ist. Aber das ist eben das Rätsel, das Schelling in einem neuen Bild zu lösen sucht: „Doch wer vermag die ersten Regungen einer bewußtlosen, sich selbst nicht kennenden Natur zu beschreiben, wer diese geheime Geburtsstätte des Daseins zu enthüllen? Denke dir also, wenn du je solcher genossen, jene seltenen Augenblicke einer seligen und vollkommenen Genüge, da das Herz nichts verlangt, da du wünschen könntest, daß sie ewig blieben wie sie sind, und die dir

Soll das alles verstanden werden, so gilt es freilich, Schellings Konstruktion in ihren Grundzügen zu erhellen. Schelling hat während seines ganzen Lebens das Dasein, darin immer dem Idealismus verbunden und der abendländischen Tradition, als einen Aufstieg zum Geist gesehen, als einen Aufstieg aus dem Dunkel ins Helle, aus dem relativ materiellsten Sein ins relativ geistigste. Diese Sicht hat er nie aufgegeben, und sie hat immer alle seine Konstruktionen geleitet. Der Philosophie war von daher die Aufgabe gegeben, dieses Ganze, diese Stufenleiter der Dinge aus Grundkräften heraus zu konstruieren und entstehen zu lassen. Dieses Anliegen bestimmt auch seit 1809 ff. alles. So steht auch jetzt für Schelling im Anfang die Indifferenz, in der noch alles schlummert. Aber dann beginnt das „negative Princip, das der Egoiät und Contraction" sich zu regen. Es „zieht" das gesamte Sein gleichsam in sich, kontrahiert es, indem es vor allem das expandierende Prinzip, die Liebe, an sich preßt, überwältigt und einengt. Die Egoität hält die Liebe „an sich", um sie nicht zur Wirkung kommen zu lassen. Die Liebe wird gleichsam verschlungen in das Finstere der Verschlossenheit des kontrahierenden Prinzips, so wie das Böse das Gute überwältigt und nicht zur Wirkung kommen läßt, oder wie das Dunkel das Licht verschluckt. Nicht als würde es ausgelöscht – das ist unmöglich –, aber es wird vom Dunkel überwältigt.

Die Bewegung beginnt also mit der Kontraktion. Sie ist die eigentliche Kraft des Anfangs. „In der Anziehung liegt der Anfang. Alles Sein ist ⟨zunächst⟩ Kontraktion und die zusammenziehende Grundkraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft der Natur." Alles Dasein ist Entwicklung, an deren Anfang notwendig die Ein-wicklung steht ... Aber Kontraktion ist nur Phase, nichts Bleibendes. Sie ist faktisch der Beginn eines *Prozesses*, der darin gründet, daß in der Kontraktion die Liebe, das Licht gefangen worden ist. Aber Liebe will sich schenken, will sich ausbreiten, das Licht will leuchten ... So wollen sie wieder frei werden zu ihrem eigenen Sein. Und damit beginnt notwendig ihre Gegenbewegung und ihr Kampf. Das Anziehen der Egoität ruft die Aktivität der Liebe, wie jeder Druck Gegendruck ruft und der Angriff die Gegenwehr. Anders: In Gott ist ein Widerspruch entstanden. Die Liebe, der Geist, die zum Herrschen berufen sind, sind in die Latenz und Unwirksamkeit gestoßen worden, sie sind damit in einen Widerspruch geraten gegen ihr innerstes Sein. Aber

wirklich als Ewigkeit sind; denke dir solche Augenblicke und suche dich zu erinnern wie in eben diesen, dir unbewußt, ohne daß du etwas dazu tun oder dich dessen erwehren kannst, *schon wieder ein Wille sich erzeugt*, der in kurzem dich wieder an sich zieht und in's wirkende Leben fortreißt; erinnere dich dessen und du wirst dann ein ohngefähres Bild dessen haben, was wir hier zu beschreiben unternehmen." Und an anderer Stelle „... die Ewigkeit also ist sich ihrer nicht bewußt ... Aber je inniger und an sich wonnevoller diese Gelassenheit, desto eher muß sich in der Ewigkeit, ohne ihr Zutun und ohne daß Sie es weiß, ein stilles Sehnen erzeugen, an sich selbst zu kommen, sich selbst zu finden und zu genießen, ein Drang zum Bewußtwerden" (136), der sich aber in der Gottheit erzeugt, „ohne daß sie auch dessen sich bewußt ist, auf eine für sie unbegreifliche Weise, ein selbständiger Wille, ein Wille, der sich noch nicht kennt, der die Ewigkeit nur ahndet und blindlings ohne ihr ⟨der Ewigkeit⟩ Zutun das Wesen sucht ... Dieser Wille erzeugt sich selbst ... Die unbewußte Sehnsucht ist seine Mutter" (137).

dieser Widerspruch gebiert ihren Aufbruch, ja, er ist das Zeugende alles Lebens ... Denn „was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch ... wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummern aller Kräfte" (W 3, VIII, 219).

Indem die Liebe sich nun gegen die Egoität erhebt, beginnt ein Prozeß, darin die Liebe, das Licht sich langsam und Stufe um Stufe emporringt und das Dunkel zurückdrängt ... So wird in diesem Prozeß eine ganze Welt geboren, eine Welt aufsteigender Geiststufen, das Sein in seinen Formen von der Materie bis zum obersten Geist ... Aber es ist klar: der Aufbruch der Mächte IN Gott meint nicht schon den Aufbruch des realen Seins. Noch ist das Sichbewegen der Mächte ein *leises* Sichbewegen, darin die ganze Macht der Kräfte noch nicht zum Ausbruch kommt. Und dieses leise Sichbewegen gebiert darum zwar eine Welt, aber nicht die *des realen*, sondern die des *idealen* Seins, was meint: sie gebiert die Welt der Ideen ... Dieses alte Philosophem, von Plato entworfen, im Christlichen dann aufgenommen und als Gedankenreich Gottes gefaßt, wird auch von Schelling übernommen und in sein System eingebaut, eingebaut aber – wie ohne weiteres sichtbar ist – in einer typischen Verschiebung ins Dynamische. Die Ideen sind nicht einfach von Ewigkeit als fertige in Gott, sondern sie werden in ihm – in einem status secundus – *erzeugt*, und sie sind auch nicht ein Nebeneinander (wie bei Plato), sondern – typisch idealistisch – ein Gefüge logischer Ordnung ... Aber es ist darüber hinaus bezeichnend für Schelling, daß er sie nicht als Gedanken gefaßt haben möchte, sondern – und darin zeigt sich von Anfang an sein Hindrängen auf das Sichtbare, Greifbare – sie sind *Bilder*, sind Visionen. Ihnen eignet gleichsam eine sinnhafte Gestalt, und sei es auch nur in der Form bildhaften Seins. So sind sie gleichsam das erste reale Sein überhaupt, sie haben schon Spuren von „Leiblichkeit". Leiblichkeit ist darum nichts Gottfremdes, sondern sie gründet in Gott, sie hebt schon in ihm an in Form einer sozusagen pneumatischen Existenz ...

Schelling nimmt damit alles über den ersten Zustand Gesagte auf, und das so helle Bild der göttlichen Froheit wird weiterhin überaus ins Helle gehoben. Gott beginnt nun zum ersten Male sich zu *fühlen*. Solange die Kräfte in ihm ganz still waren, kannte er sie nicht, fühlte er nicht ihren Kontur, die Weise ihres Tuns. Nun aber wird sie ihm offenbar, offenbar nicht in einem schmerzlichen Fühlen, sondern in einem tief erfüllten, seligen Sein. Es bleibt auch jetzt die göttliche „Einheit, die zwar von jener lauteren des Wesens verschieden ist, inwiefern diese ohne alle Zweiheit ⟨ohne jeden Zwie-spalt⟩ war, aber ihr doch nichts in der Innigkeit nachgibt. Die zuvor fühllose Einheit ist zwar hier fühlend geworden, aber darum nichtsdestoweniger die *wonnigste* Einheit. Es ist dieser Moment des ersten Sich-Zusammennehmens, Sich-selbst-Fassens nur mit dem Moment des kräftigsten Bewußtseins zu vergleichen, wo Subjekt und Objekt sich gegenseitig fühlend ... ⟨doch⟩ nur EIN unteilbares Wesen ausmachen; oder weil diese Innigkeit des Bewußtseins im gewöhnlichen Leben so selten ist, jenen außerordentlichen Zuständen, wo ein menschliches Wesen ganz in sich

selber und in höchster Klarheit, von der Außenwelt aber völlig abgeschnitten ist ... Hier ist noch weder an einen Streit zwischen Subjekt und Objekt, noch an eine Zwietracht der Kräfte ... zu denken; vielmehr in holdem Wechselspiel erfreuen sie sich des gegenseitigen Findens und Gefundenseins. Die Lauterkeit empfindet nicht ohne Wonne ihre erste und reinste Realität; die zusammenziehende Kraft aber freut sich der Milderung ihrer Strenge ..." (W 1, 54/55)[6]. Alles ist gleichsam eine „spielende Tätigkeit". Aber im Spiel der Kräfte, anziehend und „immer wieder sanft geeint erzeugen sie in dem Existierenden die reinste Wonne stiller Beschaulichkeit, worin ihm die *Wunder seines eignen Wesens offenbar werden*" (a.a.O.). Es ist nicht mehr das stille, ungegenständliche Sinnen des Anfangs, es ist schon gegenständliches Schauen, aber Schauen rein in sich, ein Akt tiefer Kontemplation, darin äußeres, reales Sein noch nicht ist und noch nicht zu stören vermag ... Ja, in diesem Geschehen schaut Gott alles in ihm Lebende und schaut er damit die Möglichkeit realen Seins. Denn die Bilder vor Gott sind die Vor-bilder möglichen realen Seins. In ihnen und an ihnen schaut Gott die Möglichkeit, reale Spiegel seines Seins zu setzen. So bricht hier die Möglichkeit einer realen Welt unmittelbar mit der Sichtung der idealen auf ... Diese „spielende Lust im anfänglichen Leben Gottes" ist so der unbefleckte „Spiegel der göttlichen Kraft" (W 1, 55). So kann Schelling nun sagen: „Es ist eine Lehre, die so alt ist als die Wissenschaft selbst, daß die Wesenheiten der Dinge von einem ewigen Herkommen, und bevor sie äußerlich sichtbar geworden, in ewigen Ur-Bildern vorhanden gewesen sein. Diese Lehre würde schon längst lebendiger aufgefaßt sein, wenn man sich nicht begnügt hätte, sie auf allgemeine Gründe zu stützen. Die Erzeugung solcher Ur-Bilder *ist ein notwendiges Moment in der Lebensentwicklung des Urwesens*[7]. Sie gehört dem Zustand der ersten wirkenden Innigkeit an.

[6] Vgl. W 2, 70: „Hier ist also nicht die stille, sich unfühlbare Einheit, die in der Ewigkeit ist; hier ist wirklicher Gegensatz, ⟨aber⟩ kein zum Streit entzündeter; die Kräfte sind in Wirksamkeit gegeneinander ..., werden sich gegenseitig fühlbar, aber ohne sich gegenseitig zu bekämpfen." Es ist „die unermüdliche Lust, sich gegenseitig zu haben und einander zu fühlen ...: wollten wir uns für sie nach einem Gleichnis umsehen, so wäre sie wohl am schicklichsten jener Einheit der Kräfte zu vergleichen, welche man in schuldloser Kindheit gewahr wird, daß zwar alle Kräfte vorhanden und in naturgemäßer Wirkung in holdem Wechselspiel sich untereinander erregen, aber noch kein Charakter, keine Ichheit, kein sie beherrschendes Eins hervortritt" (W 2, 70, 71, 72).

[7] Von hier aus klären sich ohne Mühe die Formulierungen Schellings 1809, deren Sinn bislang wenig verstanden worden ist, die, recht verstanden, aber längst hätte zeigen können, daß Schelling schon 1809 kein Vertreter eines dynamischen Pantheismus war. Gefragt, ob Gott vor aller Welt schon um ihr Geschick wisse, antwortete Schelling, Gott schaffe die Welt nicht blind. Gottes Schaffen sei wie ein Streit zwischen Egoität und Liebe. „Aber in diesem an-sich-halten ⟨der Egoität, die die Liebe am Ausquellen hindern will⟩ entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen ⟨Gottes⟩ implicite enthalten ist, in welchem ⟨Bild⟩ Gott sich *ideal verwirklicht* oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt" (VII, 396). Ähnlich VII, 361. „Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund *die erste Regung göttlichen Daseins* ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch die ... Gott sich selbst in einem Ebenbild erblickt. Diese Vorstellung *ist das Erste, worin Gott ... verwirklicht ist*, obgleich nur in ihm selbst, sie ist ... der in Gott gezeugte Gott selbst ..."

Hier ging alles, was einst sein sollte, an dem inneren Blick des still anschauenden Wesens vorüber. In dem Spiel der Zweiheit, die doch immer wieder sich in Einheit auflöste, entstand je nach der verschiedenen Stellung der Kräfte gegeneinander ein Blick oder Gesicht des ihr angemessenen Geschöpfs; ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte. . ." (W 1, 56).

Schelling bezieht sich nun ausdrücklich auf das Alte Testament. „Diese spielende Lust im anfänglichen Leben Gottes scheinen die Alten wohl erkannt zu haben, welche sie ausdrucksvoll die Weisheit nennen . . . In einem mit Recht heilig geachteten Buch wird sie so redend eingeführt: Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ehe er was machte, war ich da. Ich bin eingesetzt von Ewigkeit, von Anfang, vor der Erde: als die Berge noch nicht eingesenkt waren, noch die Bronnquellen Wasser quollen, da war ich der Werkmeister bei ihm und hatte meine Lust täglich und spielete vor ihm alle Zeit" (W 1, 56).

Und gegen Plato gewandt: „Das schöne Wort Idea sagt seiner Urbedeutung nach dasselbe, was das deutsche Wort Gesicht. Wenn daher auch jene vorbildlichen Erscheinungen der Dinge nicht gerade als physische Naturen im gewöhnlichen Sinne des Wortes anzusehen sind; so sind sie doch auch keine bloßen Verstandeswesen, wie die Platonischen Urbilder verstanden worden und können nicht ohne alles Physische gedacht werden." Sie sind Gebilde, die „schon mit der ersten, zartesten Leiblichkeit verbunden" sind. Sie sind gleichsam Lichtwesen, Anfang des physischen Lebens. „So früh finden sich Geistiges und Leibliches als die zwei Seiten derselben Existenz ein, und wir können wohl sagen, daß der gegenwärtige Moment der höchsten Innigkeit die gemeinschaftliche Geburtsstätte dessen ist, was sich späterhin als Materie und Geist entschieden entgegensteht"[8] (W 1, 57/58). So ist hier

[8] In solchem Zusammenhang bringen alle „Weltalter"-Entwürfe Schellings bedeutsamste Ausführungen über das reale (sinnenhafte, leibliche) Sein. Vgl. Schröter, 31, 46ff., 148ff., VIII, 282ff.; Ausführungen, die zeigen, wie sehr auch jetzt noch alles um den Sinn des Leiblichen kreist, darin klar die Anliegen seines Real-Idealismus zeigend und die Grundbedeutung des kontrahierenden Prinzips. Sein ist immer schon und von Anfang an „leibliches" Sein, und die Geschichte des Seins ist die Geschichte der „Verstärkung" und Erhebung des leiblichen Seins. In Gott noch sehr anfanghaft, gewinnt es im Sein der Welt echte „Realität", aber im Sündenfall gewinnt es eine zu große Macht – wird es zu einem, sich gegen den Geist verschließenden Sein. Seine heutige „Kompaktheit", Massivität, diese *geist*feindliche Leiblichkeit, stammt aus der Sünde. Aber im Geschehen der Erlösung wird das Leibliche wieder rückgeführt in seine echte Gestalt, wird es vom Geist (Christi!) neu durchdrungen, um am Ende erhoben zu werden in die pneumatische, tief vom Geist geprägte und erhobene Gestalt. Vgl. S. 32. Die erste Materie ist, „noch keine dem Geist entgegengesetzte, sondern . . . eine geistige Materie . . . Gäbe es nicht einen solchen Punkt, wo Geistiges und Physisches ganz ineinander sind, so würde die ⟨heute gefallene⟩ Materie nicht . . . der Wiedererhöhung ⟨in der Erlösung⟩ in dasselbe fähig sein . . ." Und überall in der heutigen Materie ist noch „jene innere geistige Materie . . ., . . . noch immer in allen Dingen . . . verborgen . . ." und wartet „auf ihre Befreiung". S. 46: „Was ist es übrigens, das die Meisten an der Materie so beleidigt, daß sie dieselbe so geringer Herkunft achten? Am Ende ist es doch nur die Demut der Materie, die ihnen so anstößig ist", daß sie, die aus Gott ist, genau wie der Geist, sich hinabgibt in unser weltliches Sein. Aber diese Kenosis der Materie ist der Weg zu ihrer end-gültigen Erhöhung am Ende der Tage. Aber sie trägt auch

zunächst alles von Schelling in eine leuchtende Helle getaucht, und in überraschenden Bildern voller Gelöstheit wird Gottes vorweltliches Sein zu fassen versucht. Aber Schelling ist nur im „Weltalter"-Entwurf von 1813 (W 2) bei solcher Sicht stehengeblieben. Im Entwurf von 1811 (W 1) und von 1814 (W 3) tauchen vielmehr Dinge auf, die die Helle jäh durchbrechen und ins Abgründige vorstoßen. Böhmes Irrationalität, diese dunkle Welt des theosophischen Denkens, wonach Gott sich in einem vorweltlichen Prozeß gebiert und durch das gefährliche Dunkel des Irrationalen muß, wird darin auch bei Schelling existent und bestimmt die zum Teil freilich wenig gelungenen Deduktionen, die Schelling immer neu versucht hat. Im Folgenden geben wir zunächst den Entwurf von 1811, der in einem besonderen Maß Schellings Bestimmtheit durch Böhme sehen läßt und die Tiefe seiner Begegnung mit ihm, ja seine fast sklavische Abhängigkeit. Böhme ist es auch, der von Anfang an dieses ganze Geschehen bestimmt.

1. Der Entwurf von 1811 (W1)

Wenn das christliche Denken in Gott nichts gekannt hat als das Bestehen der Ideenwelt und die Geburt der Trinität, so ist Böhme einen wesentlich anderen Weg gegangen. Er hat die Schöpfung aus dem Nichts und damit Schöpfung als Realisierung nur der göttlichen Idee abgelehnt. *Die Urqualitäten des Seins* müssen vielmehr in Gott ihren Ursprung haben und theosophisches Denken hat seine wesenhafte Aufgabe darin, das „Quallen" und „Aufquellen" dieser „Quallitäten" (sic!), aus denen dann die Welt wird, in Gott aufzuzeigen, den brauenden gebärenden Schoß der Gottheit, in dem gleichsam die Materie der künftigen Welt erzeugt wird. Die so hellenistisch bestimmte These der Geburt der Ideen in Gott wird hier durch ein sehr viel dunkleres Geschehen abgelöst.

Was Schelling versucht hat, ist nun dies, beides – die Geburt der Ideen und die Erzeugung der Qualitäten in Gott – miteinander zu verbinden und dieses letztere wird ihm durch eine Doppeldeutigkeit ermöglicht, von der wir schon früher gesprochen haben.

Schelling faßt nun plötzlich die beiden Mächte (—A und +A) nicht als

jetzt noch die Züge jenes „anfänglichen Wesens". Und S. 151: Vielen wird dieser Begriff der beginnenden Materie, dieser „noch geistigen" Materie seltsam scheinen und widersprüchlich, daß sie leiblich sein soll – schon Materie – und doch geistig zugleich. „Diese . . . wollen wir erinnern, wie es im Grund schon die bekannte Construction aus Kräften mit sich bringt, daß das innere Wesen aller Materie geistig im weiteren Sinne ist, da Kräfte unläugbar etwas Unkörperliches, insofern Geistiges sind. Eine Bemerkung, die zugleich den Beweis enthält, daß die Art der gegenwärtigen, körperlichen Materie nicht . . . aus jenen inneren, geistigen Kräften allein und für sich erklärbar ist ⟨sondern letzthin nur aus dem Sündenfall⟩." Muß daher jeder, der auch nur eine dynamische Construction der Materie versucht, auf einen geistigen Zustand derselben, als den ursprünglichen geführt werden, so können wir . . . behaupten, daß jene geistige Materie noch jetzt der innere Urstoff alles Körperlichen ist." Es mag schwer sein, solche Dinge mit all den abgründigen Zügen der Schellingschen Weltlehre seit 1809 zu verbinden, so gehören sie doch ganz zu ihm. Der Real-Idealismus kann nur dialektisch gedacht werden. In Gott ist auch das Reale, aber auch in allem Realen das Ideale!

einfache Mächte, sondern als umfassende Schichten (A 1 und A 2), und diese beiden Schichten (darin jede —A und +A in sich enthält) läßt er in sich selbst und miteinander in Streit geraten, der sich immerfort steigert und in den Wahnsinn treibt ...

Die Indifferenz hat zwar einen Augenblick das Aufbrechen der Gegensätze mit Freude gesehen, aber dann wird ihr bewußt, wieviel ruhiger und inniger doch die uranfängliche Stille war. Die Gottheit „freut sich ... wohl eine Weile ihres fühlenden und sich selbst fühlbar gewordenen Lebens, ... bald aber empfindet sie nur inniger und schärfer – durch den Widerspruch mit dem Gegensatz, in den sie versetzt ist – die ⟨ursprüngliche⟩ Einheit ihres Wesens" (W 1, 34). Sie „fühlt die Milde ihrer ursprünglichen Natur im Gegensatz" mit dem Neuen, und mit ihrem Zurückwollen entfesselt sie einen heftigen Streit, der sich fortlaufend „zu immer heftigerem Streit entzündet".

Sie will zurück in die ursprüngliche Stille und scheint nicht zu begreifen, daß der Aufbruch der Mächte unwiderrufbar ist; daß es kein Zurück gibt, sondern nur ein Vorwärts, darin aus dem Aufbruch Heil wird. Es ist „das Verhängnis alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung verlangt, um sich faßlich zu werden; hernach ... wiederkehren möchte in das stille Nichts, darin es zuvor war, und doch nicht kann, weil es sein eigen selbst gegeben Leben aufheben müßte". In dem nichtigen Wollen des Zurück erwacht vielmehr in den Urmächten (A 1 und A 2) nun ein Gegenkampf. Zunächst treten die Mächte in A 1 gegeneinander, und dieser Konflikt ist gleichsam „der erste klopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit, das in nie aufhörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nicht findet", es ist „ein beständiger Wechsel von Sterben und Leben", darin „kein stehenbleibendes Sein" zu denken ist und der sich bis „zur höchsten Heftigkeit entflammt" und hintreibt bis an den Rand des Chaos, in dem alles zerrissen wird. Ja, mit Böhme faßt Schelling diese Bewegung als eine rotatorische, als das unablässig drehende Rad, in dem es nicht Besinnung gibt und Halt, sondern die ständig drehende Bewegung, die alles ins Dunkel reißt.

Und genau so wird A 2 zerrissen. Auch in ihm treten Reales (—A) und Ideales (+A) gegeneinander und treten in einem unerhörten Geschehen in einen wachsenden Zwiespalt, in dem jede Macht die Herrschaft haben will, und darin „auf anfänglich ruhigere Bewegungen immer heftigere folgen" und „mächtige, gewaltige und ... nicht gemäßigte, ungeheure Geburten steigen auf, wie aus dem Spiel der Kräfte ein Traum entsteht, wenn die vernünftige Seele nicht einfließt". Es entstehen hier zwar geistige Gebilde, aber angesichts der Ohnmacht des Geistes sind sie voller Trübe und Verhangenheit, wie bedrängende Gebilde des Wahnes. In diesem Kampf ist der Geist ohnmächtig vor dem Aufbruch des Dunkels und „nicht mehr in jenem Zustand der Innigkeit oder des Hellsehens, wo das ganze Innere mit *Licht* erfüllt ist, noch von seligen, die Zukunft vorbedeutenden Visionen verzückt, brütet ⟨jetzt⟩ das in diesem Widerstreit existierende Wesen wie in schweren ... Träumen: bald ... mit wachsendem Streit ziehen wilde

Phantasien durch sein Inneres, in denen es alle Schrecknisse seines eigenen Wesens" empfindet. A 2 steht nun in Angst, und es wehrt sich in ihm das Dunkel gegen das Helle, um erschrocken von der Größe des Geistes dem Wahnsinn zu verfallen, der freilich mehr ist als die völlige Nacht des Bewußtseins, aber auch weniger als besonnener Geist, vielmehr Geist in der Trunkenheit, in jenem rauschhaften Sein, darin große, aber auch dämonische Dinge möglich sind. Und wieder bricht typischer Schelling auf, wenn es heißt: Solchen Wahnsinn müsse es auch in Gott geben, denn wenn er der Ursprung aller Dinge sei, sei solches unumgänglich. Scheint doch heute noch „der Wahnsinn ... das Innerste der Dinge, und nur beherrscht durch das Licht eines höheren Verstandes, die eigentliche Kraft der Natur" zu sein[9]. Und so: „Nicht umsonst haben die Alten von einem göttlichen Wahnsinn gesprochen", ja von Zeit zu Zeit scheint noch die Natur und der Mensch von diesem Wahnsinn überfallen zu werden, der einst, viele ergreifend, allem Anschein nach in den dunklen Mysterien eines Dionysos seinen Ausdruck suchte. „Nicht umsonst wird der Wagen des Dionysos von Löwen, Panthern, Tigern gezogen; denn es war dieser wilde Taumel der Begeisterung, in welchem die Natur über den inneren Anblick des Wesens gerät, den der uralte Naturdienst ahndender Völker in den trunkenen Festen bacchischer Orgien gefeiert", da in den rasenden Tänzen und in der betäubenden Musik noch die Abgründe des Daseins existent schienen.

Gottes Schoß scheint wie eine abgründige Dämonie, zerrissen von Angst und Wahnsinn, erfüllt mit dunklen, verhangenen Visionen; was anfangs so hell aufstieg in der Geburt der Ideenwelt ist ganz ins Dunkel gestürzt und ins Dämonische. Schelling war sich bewußt, damit unerhörte Dinge zu sagen, unerhört vor allem im Raum des Theismus, Dinge, die vor ihm nur Böhme gewagt hatte und der so schwer mit dem Mythos ringende Görres. Solche Dinge waren ohne Zweifel aus typisch spätromantischen Vorlieben geboren, aus einer „Romantik" des Dionysischen; und jede Zeile solcher Formulierungen zeigt, wie Schelling davon fasziniert war. Aber er war überzeugt, daß kein Denken sich dem versagen kann. Wenn Gott der Ursprung *aller* Dinge ist, so muß das Dasein in all seinen hellen *und* dunklen Abgründen in ihm urständen und in ihm aufweisbar sein. In Gott selbst muß etwas sein, was die Existenz dieser Mächte im weltlichen Sein erklärt. Sie können nicht aus dem „Nichts" kommen. Gott selbst muß nach Schelling einmal die ganze Dämonie des Abgrundes empfunden haben. Wie unser Dasein dem Kampf und dem Schmerz nicht entrinnen kann, so muß auch Gott – wenigstens für Augenblicke! – alles einmal durchlitten haben. „Der Schmerz ist etwas Notwendiges und Allgemeines, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir werden uns nicht scheuen auch das Urwesen so, wie es die Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist *allgemein*, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit. Er führt sein Geschöpf keinen anderen Weg, als durch den er selbst auch hindurch-

[9] Vgl. Schröter, 42, von Schelling dann nach VIII, 338 gesetzt, wo es freilich keinen sonderlichen Sinn gibt.

gehen mußte" (W1, 73). Leid und Schmerz sind zwar im Sinne Schellings nichts Währendes, sie sind Durchgang. „Entwicklungsschmerz", Weg – aber notwendiger Weg (Dinge, die sich noch genauer erhellen werden). Darum muß auch Gott den Ab-grund seines Wesens durchstehen. Auch er muß nach dem Lichten und Klaren seiner anfänglichen Indifferenz durch das Dunkel des Rades, um erst „aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zu können zur Verklärung" (W1, 40). Auch Gott ist davon nicht losgesprochen „und muß erst leiden, eh' ⟨er⟩ ... den Triumph seiner Befreiung feiert".

2. Die Lösung des göttlichen Rades

So abgründig der Aufbruch der göttlichen „Natur" ist und so notwendig zumal, so ist dieses Geschehen für Schelling wie für Böhme – der hier alles leitet – nichts Bleibendes, ein Faktum, das sehr bedacht werden muß, soll alles recht verstanden werden[10]. Wäre dieser Zustand geblieben, so wäre Gottes Schoß „ewige Zerrüttung, ewiges Chaos, ewige Qual und Angst". Gott wäre dann ewig vom Dämonischen bedrängt, und es wäre vor allem *nie* Welt geworden, denn sie ist wesenhaft *gebändigtes* Chaos und lebt daraus, daß die zur Welt drängende Liebe gesiegt hat über das Finstere und die Schrecken des kontraktiven, sich behalten wollenden Prinzips.
So setzt Schellings Konstruieren neu ein, genau wie bei Böhme. Es geht darum, daß das in Gott aufgebrochene Chaos gebändigt wird zu ruhigem, geordnetem Sein, daß aus dem Streit der Urmächte *hierarchische* Ordnung wird und jede den Platz erhält, der ihm zukommt; daß sie aus chaotischen Mächten zu Mächten werden, die Sein schaffen können und Welt, die vom Logos geprägt ist und ordo und Gesetz kennt. Das Problem der „Lösung des drehenden Rades der Gottheit" hat Schelling in allen folgenden Jahren immer neu zu lösen versucht. Gott, der im Anfang selige Stille war, nicht wissend um seine verborgenen Abgründe, muß sie *einmal* erfahren, um ihre Größe, aber auch ihre Gefährlichkeit, die die Gefährlichkeit alles Lebendigen ist, an sich selber zu erleben. Aber – und das ist ein fundamentales Faktum – wenn das Bestehen dieser Mächte und ihr Gegeneinander im Menschen immerwährendes Schicksal ist, ständig sein Leben bedrohend und keine Geborgenheit zulassend und keine Ruhe, so kann der Streit in Gott nur *Vorübergang* sein, Phase, aus dessen Ordnung ein Neues möglich wird: die Setzung der Welt.
Schellings Versuch zur Lösung des Rades ist dabei in dem Entwurf von 1811 einen überraschenden Weg gegangen: er hat hier eine umfassende trinitarische Spekulation vorgelegt, der wir aber im einzelnen nicht nachgehen wollen.
Gott gebiert danach seinen Sohn, den Logos, ihn, der die Macht der Vernunft und der Helle ist, der Ordnung und der Liebe, und Vater und Sohn gebären den *heiligen* Geist. Und die Mächte des Logos und des *heiligen* Geistes erlösen Gott aus dem Chaos, in das ihn der Aufbruch der Mächte so

[10] Vgl. zu allem S. 365 dieser Arbeit. Die These vom „Rückschritt" gilt mit ihrer Gesetzlichkeit für alle Phasen.

jäh gestürzt hat. Sie bändigen das Dunkel Gottes und erheben den Geist über das Dunkel. Aus dem Chaos wird ein Kosmos von Ordnung. Der Streit des Realen und des Idealen findet ein Ende, indem das Reale sich dem Idealen, das Nichtgeistige sich dem Geistigen unterordnet, und so steigt Gott empor in eine *neue* Klarheit, die die Stille des Anfangs weit übersteigt. Es ist mit Böhme der Aufstieg Gottes ins „Freudenreich", darin das Chaos endet, wie wenn nach einem Gewitter neue Klarheit über dem Land liegt und das Licht leuchtender zu sein scheint als zuvor. Wie bedeutsam dieser Augenblick in Gott ist, wird erst das Folgende zeigen. Aber es ist typisch idealistisch, wenn Gott so aus Thesis und Antithesis sich zu einer neuen Synthesis findet, in einem Weg, der aus anfänglicher, unentschiedener Stille durch das Dunkel emporsteigt ins Lichte. Es ist der Augenblick, da Gott wahrhaft zu sich selbst gekommen ist.

3. Der Entwurf von 1814 (W3)

So bedeutsam Schellings Vorstoß zu einer trinitarischen Sicht 1811 ist und so spürbar der Wille, hier den Weg ins Christliche zu finden, so hat er diese ganze Konstruktion doch wieder aufgegeben, um sie erst 1827 wieder aufzunehmen und zur Mitte seiner „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" zu machen. – Die „Weltalter" von 1814 kennen eine völlig andere Konstruktion, von der wir ebenso nur ein paar Grundzüge aufzeigen wollen.
1811 entfaltet sich zunächst alles sehr hell, um dann plötzlich ins Dunkel zu treiben, entfalteten sich in Gott die Ideen, und dann trieb alles in den zerstörenden Streit. Der Entwurf von 1814 geht – konsequenter, wie mir scheint – den umgekehrten Weg, und Schelling hat ihn so genau konstruiert wie keinen Entwurf sonst. Hier treibt zunächst alles in das Dunkel, und erst die Geburt der Helle gebiert auch die Ideen. Gott steigt zu *ihnen* auf, und *ihr* Werden ist das große Ende aller durchstandenen Dunkelheit.
Schon Schellings Ansatz ist 1814 völlig anders. Gottes eigentliches Ich (nun Gottes „Freiheit" genannt) wird hier sehr klar und eindeutig von seiner „Natur" (das „Notwendige Gottes" genannt) geschieden. Die Natur Gottes – das sind nun die Prinzipien (Schelling zählt hier erstmals drei und insofern erneuert sich hier, wenn auch in verborgener Weise, die trinitarische Sicht). Aus dem Streit dieser drei läßt Schelling nun das drehende Rad der göttlichen Natur entstehen. Auch hier zieht die Egoität an, aber es wehrt sich die Liebe, und da sie siegt, wehrt sich das dritte Prinzip, um seinerseits aufzusteigen. Aber „in ihrem Gipfel angekommen, geht die Bewegung von selbst zurück auf ihren Anfang. Denn jedes von den dreien hat gleiches Recht, das Seiende zu sein" (W 3, VIII, 228). So entsteht hier wirklich ein drehendes Rad. Gottes Natur ist in einem beständigen Umtrieb. Gottes Natur wird ein „alternierendes Setzen". „Jenes ursprüngliche, notwendige ... Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen, in diesem, geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen; und hier erst gelangen wir zu dem vollkom-

menen Begriff der ersten Natur . . ., nämlich daß sie ein *ewig in sich kreisendes* Leben ist, eine Art von Cirkel, da das Unterste immer das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft" (229).
Das drehende Rad in Gott wird so für Schelling das Symbol des Aufbruchs, der Irrationalität in Gott (die also nicht in den Prinzipien gründet, sondern aus ihrer Gegensätzlichkeit geboren wird). Gottes Schoß ist nun Irrationalität schlechthin, ein blind-kreisendes Leben, ein ewiges Sich-selbst-Gebären und Wieder-Verzehren, ein blindes, endloses Rasen, dessen Gewahrwerden den Menschen nur tief erschrecken kann, ein Blick in die Abgründe des Seins und das Begreifen, daß die Urgründe des Daseins alles andere als harmlos sind. „Dies sind die Kräfte jenes inneren unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in *allem* Verborgene ahnen muß, ob es gleich jetzt zugedeckt ist und nach außen ruhige Eigenschaften angenommen hat... Dies ist das unermüdliche Feuer, durch dessen Dämpfung ... das Weltall erschaffen worden ... der Gegenstand des uralten Magismus und jener Feuer-Lehre, der zufolge auch noch ... ⟨Moses⟩ seinem Volke hinterlassen hat: der Herr, dein Gott ist ein verzehrend Feuer..." (230)[11].
Und auch jetzt taucht genau wie 1811 die Frage auf: „Wie oder wodurch wurde das Leben von seinem Umtrieb erlöst und in seine Freiheit geführt?" (232). Schellings Antwort ist nun anders als 1811. Die Erlösung der Natur Gottes vollzieht sich durch die Begegnung mit Gottes „Freiheit", d. h. mit dem eigentlichen Ich Gottes. Indem die göttliche „Natur", die das Dunkel ist, Gottes Ich begegnet, dieser eigentlichen Gottheit, die an sich selbst Freiheit und Geist ist, Licht und nicht Dunkel, Ruhe und nicht Chaos, Stille und nicht Wahnsinn, begreift Gottes „Natur", dieser Schoß von Irrationalität, sich selbst. In der Begegnung mit Gottes eigentlichem Ich begreifen die um die Herrschaft streitenden Mächte der „Natur" die ihnen zukommende Stelle. „... in dem Anblick des Höchsten lernt jedes Prinzip die ihm zukommende Stelle kennen" (240), was aber bedeutet, daß das Rad, das aus dem Streit entsprang, mit einem Ruck zerrissen wird, und indem die drei Prinzipien einander unterordnen, entsteht gleichsam eine Leiter, entsteht hieratische, gestufte Ordnung (zuunterst — A, darüber + A, und über beiden ± A). Aus dem Chaos wird Ordnung. Nach Schelling ein

[11] Im übrigen aber wird man sagen müssen, daß die Darstellung des „Rades" in diesem Entwurf von 1814 sehr viel ruhiger ist als in dem von 1811 (während sie 1813 ganz fehlt wie auch in der Spätphilosophie). Alle die Formulierungen über den Wahnsinn in Gott, über die Angst sind herausgenommen worden. Schelling hat sie nicht verworfen, aber er hat sie in W 3 an eine völlig andere Stelle gestellt (W 3, VIII, 320, 335), wo sie den Anfang des weltlichen Seins meinen, nicht den Anfang des Rades in Gott. Vor allem aber darf *nie* vergessen werden, daß es sich bei all diesen Vorgängen um Vorgänge des göttlichen Schoßes allein handelt. In *ihm* vollzieht sich der große Streit, den Gott leiden muß – nicht anders, wie der Mensch den Ansturm der Leidenschaften in sich leiden muß –. Es kann keine Rede davon sein, daß die *ganze* Gottheit ins Chaos gerissen wird. Sein eigentliches Ich, sein Geist bleibt immer *über* dem Ansturm in göttlicher Helle. Gottes Geist kann nicht übermächtigt werden. Es handelt sich also – sehr exakt gesagt – um ein Peripher-geschehen in Gott., um ein Geschehen im „Nichteigentlichen" Gottes. Vgl. dazu auch Anmerk. 16 S. 336 dieser Arbeit.

Augenblick von höchster Bedeutsamkeit in Gott. „Es ist jener Moment, den die ahnende Vorzeit durch das Auseinandergehen des Welt-Eies bezeichnete, unter welchem sie eben dieses geschlossene Rad, jene ... nirgends festzuhaltende Bewegung andeutete; jener Moment, da zuerst *Irdisches* und *Himmlisches* sich schied" (241)[12].
Die Lösung des Rades ist so *der* große Augenblick im Leben Gottes, der Augenblick, da er zu sich selbst findet, zu seiner wesenhaften Ordnung, ist die große, göttliche Entscheidung, in der Gott aus dem ewigen Untrieb „erlöst" wird, um nun endgültig zu „Bestand und Ruhe zu gelangen". „So wird jenes erst wilde Feuer ... hier zu ruhigem Stoff gedämpft" (253). Gott hat damit das Chaotische endgültig überwunden, und Schelling hat geglaubt, daß diesen Zustand das Alte Testament am Anfang gemeint habe, wo es heißt, daß der Geist Gottes über den Wassern (über dem stürmischen Element!) schwebte. Gott besteigt jetzt gleichsam seinen Thron und ruht über seiner „ewigen Natur und hält ober ihr, nicht anders als wie die Sonne ober der Erde oder der Vogel über seiner Brut". Rad und Erlösung des Rades zusammen aber begründen wahrhaft Gottes Wesen, daß er die Liebe ist, aber auch der Zorn, und daß „die *Furcht* Gottes der Weisheit *Anfang* ist" (W 3, 344).
Aus dieser Form der Erlösung des göttlichen Rades hat Schelling dann sehr große Konsequenzen gezogen, die wohl immer schon von ihm gemeint waren, aber erst 1814 wirklich zur Formulierung gekommen sind.

[12] Die ganze Sicht Schellings ist von Böhme bestimmt. Auch bei ihm wird aus dem Reich der Grimmigkeit das Reich der Sanftmut und Liebe geboren. Genau wie bei Schelling beginnt bei Böhme der ganze Prozeß mit dem „Ziehen", d. h. mit einer Kontraktion, mit dem Sichregen eines Willens. „Es zeugt sich selber in sich" und will sich fassen. Und aus diesem Ziehen wird die erste Qualität geboren, die Herbe, und im Weitergang (das Einzelne interessiert hier nicht) die zweite Qualität des Bitteren und dann die der Angst... – Sie sind aber das Reich der Grimmigkeit, und dieses erste Reich ist ein Reich der Schrekken und der Angst; wie Böhme sagt: „... So ist das Angstleben jetzt geboren als die Natur, da ein Regen, Treiben, Fliehen und Halten ist ... Und ist doch nicht ein recht Leben, ... sondern ist gleich einer Unsinnigkeit oder Tollheit, da etwas in sich drehend fährt als ein Rad, da wohl ein Band des Lebens ist, aber ohne Verstand und Erkenntnis." Es ist wie die Geburt des Irrationalen in Gott, das ein „erschreckend Feuer" ist, wie das Aufbrechen der Abgründe des Seins überhaupt – ein Sein, das zur Katastrophe drängt und zur Befreiung. So begehrt die Natur mit „großem Sehnen die Freiheit, daß sie möget der Angstquale erledigt sein und sie empfanget die Freiheit in ihrem scharfen Grimm"; und das entlädt sich schlagartig in einem Blitz.
Es ist die Geburt des Feuers, eines *erlösenden* Feuers und so, wie sich eine Spannung der Atmosphäre im Blitz löst, so löst sich Gottes Angst im „großen Schrack", und das gebiert das zweite Reich: das Reich der Liebe und der Sanftmut. Wie nach Gewitter die Atmosphäre gelöst ist, so geschieht es mit Gott. Wenn auch die abziehenden Gewitter noch fernher grollen, das Sein steigt nun ins Helle. So werden nun in Gott die Qualitäten der Liebe geboren (Liebe, Schall und Wesen); und sie halten die Grimmigkeit und sänftigen sie. So ist Gottes Leben nun ins Helle gehoben. Und nach allen anfänglichen Schrecken der Gottheit hat Böhme die Geburt dieses „hochtriumphierenden Freudenreiches" in Gott überaus gefeiert, es sei in Gott ein großes „geistlich Spiel" als eine „große Harmonie von vielerlei Lautenspiel" – Dinge, die nicht übersehen werden dürfen, soll Böhmes Denken nicht in einem Maß dämonisiert werden, wie es ihm nicht entspricht. Was natürlich genau so für Schelling gilt. (Vgl. Hans Alfred Grunsky, *Jakob Böhme*, Hamburg 1940, der eine genauere Analyse dieses Prozesses bei Böhme versucht.)

4. *Die Bewußtwerdung Gottes als Geist / Die Ideenwelt Gottes ewige Vergangenheit*

Nach Schelling wird Gott durch die Lösung des Rades wahrhaft *Gott*, was meint: Gott ist im Tiefsten Geist. Aber Geist ist ja allererst da wahrhaft Geist, wo er sich *als* Geist erkennt und bewährt. Dieses Grundaxiom idealistischen Philosophierens leitet, wie wir schon früher sahen, alles. Der status der Indifferenz war darum notwendig ohne explizites Selbstbewußtsein Gottes. Nur der Gegensatz ermöglicht Bewußtheit. Der Gott der Indifferenz war zwar schon Geist „an sich", aber nicht „für sich", was Schelling über Fichte hinaus auch ins Ethische wendet: Geist ist nicht einfach Verstand, sondern ist Synthese, Synthese von Blut und Verstand, von Bios und Logos, von Dunkel und Helle. Geist ist gebändigter Trieb. Nur da, wo der Geist, sich von einem Nichtgeistigen abhebend, *als* Geist erkennt und dieses Nichtgeistige sich wollend untergeordnet und sich für den Geist *entschieden* hat – da ist wahrhaft Geist.

Das alles wendet Schelling nun auch auf Gott an, was bedeutet: erst im Aufbruch der „Natur" Gottes, erst im Aufbruch des dämonischen Dunkels gewann Gott das Nicht-Ich, dessen er bedarf, um sich als das „Andere" zu erkennen, als *Geist*. Und erst indem Gott das Chaos des Grundes zerriß und dem Chaos ein Ende machte, um es sich unterzuordnen, wurde er wahrhaft geistiges Sein. Der Aufbruch der „Natur" in Gott *und* ihre Bändigung ist darum die *Geburt Gottes als Geist*, ist die Geburt seines Selbstbewußtseins. So ist der Aufbruch der Natur Gottes und all das verwirrende Geschehen nicht Erniedrigung für Gott, sondern die Ermöglichung seines *wissenden* Geistseins. „Wir kennen Gott ⟨darum⟩ gar nicht anders als in jenem Bezug auf eine ewige, ihm untergeordnete Natur; diese Synthese ist unser ... ältestes Denken. Wir wissen von keinem als einem lebendigen Gott, jener Zusammenhang seines höchsten, geistigen Lebens mit dem natürlichen ist das *Urgeheimnis* seiner Individualität, das Wunder des ⟨göttlichen⟩ Lebens" (W 3, VIII, 259). Es gilt von Gott wie vom Menschen: „Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit... Wohltätig ist dem Menschen, etwas ... hinter sich gebracht zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft" (a. a. O.). Oder, wie Schelling 1810 formuliert hat: „Gott hat dieselben zwei Principien in sich, die wir in uns haben. Von dem Augenblick an, daß wir die zwei Principien in uns gewahr werden, daß wir uns in uns selbst *scheiden*, uns uns selbst entgegensetzen, uns mit dem besseren Teil von uns selbst über den niedrigeren erheben – *von dem Augenblick an fängt das Bewußtsein an*... Das ganze Leben ist eigentlich nur ein immer höheres Bewußtwerden... Das Nämliche gilt ... von Gott. Der *Anfang* des Bewußtseins in ihm ist, daß er sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensetzt. Er hat nämlich ein Höheres und ein Niederes in sich. Im noch unbewußten Zustand hat Gott die beiden Principien zwar in sich, aber ohne sich als das eine oder das andere zu setzen. Mit dem anfangenden Bewußtsein geht diese Erkennung vor sich... Das Höhere in Gott drängt gleichsam das Niedere von sich hinweg, mit

dem es bisher in Indifferenz ... war... – und dies ist im Menschen so auch in Gott der *Anfang seines Bewußtseins, des Persönlichwerdens*" (VII, 434). So ist Gott nicht von Anfang an um sich wissendes Sein. Er kann es wesenhaft nicht sein. Denn sonst wäre Gott nach Schelling kein lebendiger Gott. Alles Lebendige ist ein Werdendes, es lebt aus Werden und Tat und aus der Überwindung eines Zuvorseienden. „Kein Leben ist ohne Überwindung des Todes, und wie jedes Dasein als Gegenwart auf einer Vergangenheit beruht, so insbesondere *jenes* Dasein, das eigentlich in Selbstvergegenwärtigkeit *besteht*, das seiner selbst bewußte Dasein" (W 3, VIII, 262). Auch Gott *ist* darum nicht von Anfang an „wirklich", will sagen: actu, sondern er „ver-wirklicht" sich in einem Geschehen. „Auch im göttlichen Leben, wie in allem anderen, ist Bewegung, Fortschreitung" (261). Ein von Anfang an fertiger Gott wäre ein unlebendiger Gott.

Es ist Fichtesche Sicht, wenn Schelling betont: „Ein ewiges Bewußt*sein* läßt sich nicht denken, ... es wäre der Bewußtlosigkeit gleich... Es gibt kein Bewußtwerden..., ohne ein Vergangenes zu setzen. Es gibt kein Bewußtsein ohne etwas, das zugleich ausgeschlossen wird... Darum hat alles Bewußtsein das Bewußtlose zum Grund... Das Bewußtsein besteht nur im Akt des Bewußt*werdens*, und so läßt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewußtsein, nur ein ewiges Bewußtwerden denken. Und so denn auch jener Rapport, in den die ewige Freiheit mit der Natur ⟨in Gott⟩ tritt, nichts als das ewige *zu-sich-Kommen des Höchsten*" (W 3, VIII, 263).

So scheint sich hier Böhme mit Fichte zu verbinden, romantisches und idealistisches Denken, um nicht nur alles endliche Sein, sondern Gott selbst als in einem Werden begriffen zu fassen, weil es so das Grundgesetz alles Lebendigen ist. Alles Lebendige ist ein Werdendes. Wie sollte es bei Gott, dem *Ursprung* alles Lebens anders sein können? Alles von Anfang an Vollendete scheint von Wesen her tot.

Aber dann nimmt das Ganze eine überraschende Wende, die freilich nur dann überrascht, wenn man vergessen hat, daß Schelling von Anfang an erklärt hatte, Philosophie müsse zurücksteigen bis in den allerersten Anfang, sie müsse selbst in Gott noch über den selbstbewußten Gott zurücksteigen in die Übergottheit, gleichsam in Gottes eigene Vergangenheit (der gegenwärtige, selbstbewußte Gott ist schon ein „späterer"), wenn Schelling erklärt: „Nun ist freilich nicht zu denken, daß Gott eine zeitlang bewußtlos gewesen, *dann* ⟨erst⟩ bewußt geworden ist" (262). „In Gott ist ⟨in Wahrheit⟩ kein Wechsel und Wandel" (256). Es wäre ein Abbruch mit aller christlichen Tradition, zu dem Schelling – und das ist sehr bezeichnend für diese Jahre – nicht gewillt ist, wenn er wahrhaft gemeint hätte, Gott wäre nicht von Anfang an ein um sich wissender Gott, „wie er doch sein muß und nach allgemeinen Glauben ist... Übel würde es allerdings aussehen, wenn diese Folge statthaft wäre." So erklärt Schelling nun, diese ganze Aufstellung der Phasen in Gott meine kein zeitliches Geschehen, sondern nur ein logisches Nacheinander. Wenn Gott ein Lebendiges ist, dann müsse es allerdings in ihm einen Übergang vom nichtexpliziten Bewußtsein zum bewußten geben. Es müsse in Gott ein Werden geben. Aber ein

ewiges Werden, was meint: ein ewiges *Gewordensein*[13]. Von daher gibt es in Gott *nur logisch* ein Vor und Nach, nicht zeitlich, als wäre Gott erst in der Zeit geworden. Das angezeigte Geschehen, dieses so Abgründige des aufbrechenden Grundes, der dann erst überwunden wird und zur Klarheit aufsteigt, ist vielmehr, zeitlich gesehen, ein *ewig Vergangenes*, ein immer schon *hinter* Gott Liegendes, das sich nur dem mühsamen Versuch, Gottes Grund logisch zu enthüllen, erschließt. Anders kann es wesenhaft und aus Gottes ganzem Sein her nicht sein. Nur in einer logischen Unterscheidung kann man jenen Zustand des drehenden Rades und der Irrationalität Gottes aufstellen, darin die Natur ganz sich und der Dämonie ihres Grundes überlassen ist, unbezogen auf Gottes „Freiheit" und „Lauterkeit". Nicht aber in einer realen Zeit. Die Lösung des Rades ist kein Geschehen, das sich so vollziehen kann, als käme die lautere Freiheit dann allererst aus Unbezogenheit zur Natur, sondern Natur und lautere Freiheit stehen notwendig im ewigem Bezug, und das Rad ist darum *schon immer gelöst*. „Durch die seiende Gottheit, durch jenes übernatürliche Wesen der Freiheit ist der Urzustand des Widerspruchs, jenes wilde Feuer, jenes Leben der Sucht und Begierde als Vergangenheit gesetzt, aber weil die Gottheit von Ewigkeit seiend niemals werden kann, als eine *ewige* Vergangenheit, als eine Vergangenheit, die nicht zuerst dazu geworden, die ⟨vielmehr⟩ gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war" (254). Darum gilt: „Gott kann nie seiend *werden*, er ist von Ewigkeit seiend. Aber was folgt daraus? Nichts, als daß jene Scheidung ebenfalls von *Ewigkeit* geschehen ist; von Ewigkeit das Notwendige der Freiheit untertan ist" (254).

[13] Vgl. in Schröter-Ausgabe S. 200 (vielleicht noch vor W 1, 1811), wo es heißt: Gott ist Leben. „Nun ist kein Leben ohne Werden und Bewegung." Was hier aber meint: Wenn Gott ein Lebendiges ist, dann braucht der uns heute begegnende Gott (der um sich wissende) nicht der anfängliche Gott zu sein. Wir begegnen vielmehr schon dem heute *so* seienden, dem „gegenwärtigen" Gott, hinter dem man aber den „vergangenen" zu enthüllen versuchen muß. Wenn Leben Bewegung und Werden ist, muß es ja einen Anfang haben, der nur ein Erstes, noch Unentfaltetes sein kann. So auch in Gott. Aber – sagt Schelling – „... lieber Leser ... Ich sage nicht, daß Gott irgendwann geworden ... Sei überzeugt, daß ich von der Ewigkeit Gottes so ernsthaft, ja ernsthafter denke, als die mir dergleichen nachreden ... Ich habe dir schon gesagt, daß mir das Leben Gottes ein *ewiges* Werden ist. Wenn dann nun aber das Sein Gottes gleich ist einem (wiewohl ewigen) Werden, so ist es auch gleich einem (wiewohl ewigen) Übergang aus Nichtseiendsein in Seiendsein und du mußt Gott setzen als nichtseiend, nicht daß er es je und irgendwann in der Tat gewesen (denn er ist in einer ewigen Bewegung ins Sein), sondern nur der Begreiflichkeit halber und damit du jenes Werden verstehen könntest." –
In W 1, 1811, aber heißt es: „Ist in ihm ⟨Gott⟩ Leben und Persönlichkeit, so ist fortschreitende Bewegung in ihm" (123). Schelling sagt bald darauf, man könnte nicht fragen, wie lange die Indifferenz gedauert habe, denn dort gab es noch keine Zeit. Zeit gibt es nur, wo es Bewegung gibt. Also erst im status secundus. „Haben wir uns erlaubt, jenem Urzustand in Worten eine Dauer zu geben, so war dies nur bildlich oder mythisch, nicht wissenschaftlich gemeint" (139). Aber mit dem status secundus ist allerdings in Gott „schon eine innere Zeit gesetzt" (140). Dieser status ist „der Anfang der Zeit *und* der Welt ⟨qua Ideenwelt⟩, inwiefern diese die jedesmalige Gestalt des göttlichen Lebens nicht an sich zwar, aber in seiner Offenbarung ist" (!!). Es ist darum „die Natur der Welt ⟨anfangend mit der Ideenwelt!⟩ *anfänglich* zu sein". Es ist typisch auch hier, wie Schelling die Thesen Augustins über die Zeit (vgl. *Confess.*) aufnimmt und ins andere wendet.

So gibt es in Gott kein zeitliches Geschehen, wenn auch als logische Unterscheidung das Ganze gültig bleibt und bleiben muß. Denn Gottes Sein hat eine innere Folge und Logik, hat, logisch gesehen, Phasen, die nicht miteinander identifiziert werden dürfen. Und wie sollten wir in den Begriff Gottes „eindringen, seine Fülle erfassen, wenn wir nicht stückweise zu Werke gingen, mit dem Vorbehalt, am Ende ⟨erst⟩ den ganzen vollendeten in Einem Blick zu zeigen"? (250). Gott ist kein Einfaches, wie die Überlieferung meist angenommen hat –, er ist ein Vielfältiges und darum (zumindest logisch gesehen) ein Abgrund von Vergangenheit, der sich nur einem schrittweisen Denken öffnet[14].
Eine solche Wendung und Deutung Schellings hat ohne Zweifel etwas Überraschendes und gibt allem einen neuen – wenn man will harmloseren – Akzent. Aber es ist klar, daß solche Erklärungen zugleich Entscheidendes offenbaren: hier ist eine jener Stellen, wo sichtbar wird, wie tief in Schelling das Ringen zwischen der christlichen Tradition, der er sich nicht versagen wollte, die er vielmehr suchte, und der idealistischen Logik, die immer wieder zu anderem drängte, gewesen ist. Ja, es war nicht nur idealistische Logik, es war das dynamische Lebensgefühl, das Romantik und Idealismus eigen war, der Zauber des Lebendigen, den man so tief empfand, der immer wieder zu anderem drängte. Denn das kann kein Zweifel sein: Schellings Herz gehörte der These vom Werden Gottes, das Werden als echter Weg gemeint. Nur sie schien Gottes Lebendigkeit zu begründen, und Schelling hat zweifellos – das gehört zu seinen tiefsten Anliegen – mit viel Pathos und innerster Anteilnahme, ja mit viel Ernst um den lebendigen Gott gerungen, darin – wenn auch vorerst nie genannt – immer schon der Gott des Aristoteles der Gegner war. Trotz aller Erklärung dieses ganzen Geschehens als eines ewig Vergangenen ist darum immer wieder das andere hervorgebrochen, um in so programmatischen Sätzen wie diesem seine Verkündigung zu finden: „Meine wahre unverhohlene Meinung ist, daß jedes Leben ohne Unterschied ⟨!⟩ von einem Zustande der Einwicklung ausgehe, da es beziehungsweise auf den nachfolgenden Zustand der Ent- und der Auswicklung wie tot und finster ist, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde gesenkt wird" (VIII, 78); oder 1809: Gott ist ein Leben, nicht bloß ein Sein. „Alles Leben ⟨aber⟩ hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden untertan", oder 1810: „Gott ist kein totes, stillstehendes Wesen, sondern lebendig, ja das höchste Leben selbst... Nun ist ja kein Leben

[14] Schelling dürfte die ganze Sicht von Baader übernommen haben, der selbst Böhme so interpretiert. In seinen Vorlesungen über Böhme (Baader, *Sämtliche* Werke, II, 3, S. 65): „Alle Succession ... muß von jenen Momenten des Selbstbewußtseins abgehalten werden, weil kein Moment abstract vom anderen gedacht werden kann. Es ist keiner der erste und keiner der letzte, sondern die Mitte ist immer da. Eine Genesis muß jedoch in Gott nachgewiesen werden können; sonst wäre das göttliche Selbstbewußtsein kein Leben, kein Prozeß. Diese Theogonie ist aber keine Geschichte der Entstehung Gottes, sondern die Nachweisung des von Ewigkeit her waltenden lebendigen Prozesses im göttlichen Selbstbewußtsein. Fände dieser Prozeß nicht statt, so wäre der Tod in Gott gesetzt, weil nur der Tod prozeßlos ist." Romantisches Lebensgefühl sucht hier einen Weg!

ohne Werden und Bewegung, also auch nicht das göttliche Leben" (SCHRÖTER, 199). – Formulierungen, denen viele andere anzufügen wären. Und doch wird man zugleich Schellings Erklärung über Gottes *ewige* Vergangenheit (daß alles nur logisch gemeint sei), genau so ernst nehmen müssen, denn es ist nicht am Rande gesagt, sondern hat den ganzen „Weltalter"-Entwurf in all seinen Formen von Anfang an geleitet. Schelling hat von Anfang an erklärt, man müsse die wissende Gottheit übersteigen und zur Über-Gottheit vordringen, was allein im Denken möglich sei. Das Denken allein könne gleichsam diesen Sturm Gottes *vor* aller Zeit enthüllen, diesen Ab-grund des längst und ewig Vergangenen. Es müsse gleichsam den wissenden Gott, den Gott des ordo und des Geistes, den wir allein kennen, übersteigen, weil nur im Über-stieg und im Abstieg zu den Tiefen der Gottheit Gott in seiner heutigen Gestalt verständlich sei... Die These von Gottes ewiger Vergangenheit ist Schelling darum sicher sehr ernst gewesen, und man wird sie ernst nehmen müssen, will man Schellings Ringen gerecht werden und dem Zwiespalt, in den ihn das Stehen zwischen Idealismus und Christentum gestürzt hat, einen Zwiespalt, den zu bereinigen nicht unsere Aufgabe sein kann[15]...

Es überrascht darum nicht, sondern es ist vielmehr ungemein bezeichnend und zeigt nur zu sehr, wie schwer es für Schelling war, seine geliebten Sichten aufzugeben und sich dem Überlieferten anzuschließen, wenn er über alles Gesagte hinaus fortfährt: Wenn auch Gottes Natur durch den ewigen Bezug auf seinen Geist an sich selbst gelichtet ist und geordnet, so bleibt doch das innerste Wesen der „göttlichen Natur" in ihrer Eigentümlichkeit und damit Gefährlichkeit bestehen: Es „behält... noch immer die Möglichkeit in sich, wieder von jener Ordnung abzuweichen und in ein eigenes, von Gott abgewendetes Leben zurückzugehen" (260). Wie im Menschen und in aller Natur so bleibt das Reale immer von Wesen her das Grenzenlose und Bedrohende. So im Menschen, so auch in Gott. Freilich wenn es im Menschen zur Wirklichkeit werden kann und damit zum *Bösen*, so ist das in Gott unmöglich. Niemals kann in ihm das Reale den Geist überwältigen und zum Bösen werden[16]. Aber es bleibt notwendig

[15] Vgl. SCHRÖTER, 261, wo es sogar heißt, die Wissenschaft solle nicht allzusehr Gottes Gefangensein durch den Sturm betonen, denn vielleicht muß man sagen, „Gott selbst gedenke jenes Zustandes nicht ‹mehr› näher, und decke ihn zu ... und wolle, daß er als ein völlig in der Tat vergangener angesehen werde; gleich wie in Ansehung des Menschen, wenn die höhere Persönlichkeit in ihm gegründet ist, des vorhergegangenen chaotischen Zustandes nicht mehr gedacht wird." S. 218: Alle Wissenschaft müsse hier die Grenze wahren, wenn sie sich nicht in die „Abgründe – des Gnostizismus verlieren wolle". Es sei nicht gut, sich über Gott „außer und vor der Zeit zu streiten, weil dies heißt die nackte Gottheit ... begreifen wollen" (!!). Im übrigen liegt hier eine Gesamtproblematik des idealistischen Denkens überhaupt. Bei aller „Entwicklung" – dieser Kernthese des Idealismus – war im Grunde nie klar, ob ihre Dialektik die *Real*dialektik meinte, oder ob sie nur die dialektische, rein logische Entwicklung des inneren logischen Gefüges der Dinge miteinander sein wollte.

[16] Vgl. dazu 1809: Auch in Gott muß das Dunkel sein, „nur daß er die Bedingung *in* sich nicht außer sich hat. Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu *sich* machte, sich mit ihr als eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt die Bedingung nie in seine Gewalt ... Dies ist die allem endlichen ‹!› Leben anklebende Traurigkeit, und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ‹zwar› ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient" (VII, 399). Über der ganzen Natur aber liegt der „Schleier der Schwermut ... die tiefe unzerstörliche Melancholie", weil alles Endliche vom Dunkel überwältigt werden und damit dem Bösen verfallen kann. Im Menschen ist das Verhältnis der beiden Prinzipien auflöslich, in Gott aber unauflöslich, was meint „*moralisch* unauflöslich" (so eigens erklärt VIII, 177 und PLITT, II, 333, wo Schelling ausdrücklich sagt, diese Dinge seien vorerst unverständlich und rätselhaft: „... aber gedulden Sie sich noch kurze Zeit. – Endlich wird – ich hoffe es zu Gott und bitte ihn darum – durch seine Hilfe das Werk zustande kommen, wodurch ich dies alles verdeutliche. Ich meine die Weltalter, die, so Gott hilft, zu Ostern kommen"). Vgl. VII, 360: „Ohne ... Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur ‹sic!›; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil. Gott allein – Er selbst der Existierende – wohnt im reinen Lichte". Gleichwohl hat Schelling nicht gezögert, 1814 zu sagen (vgl. VIII, 268): da die Mächte der Natur in Gott immer auf dem Sprung bleiben, so throne Gott „über einer Welt von Schrecken". – „In sich selbst ist also jenes durch Gott vergangen gesetzte Leben noch immer, was es zuvor war; noch schlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beschwichtigt durch jenes Wort ...; könnte man jene versöhnende Potenz hinwegnehmen, augenblicklich würde es wieder jenem Leben ... der verzehrenden Begierde anheimfallen".

das große Inzitament alles Lebens. So kann Schelling sagen, „... wenn jene Verbindung, durch welche Gott allein lebendiger Gott ist, selbst keine tote, sondern eine ewig bewegliche ist, müssen wir sogar jenes der Gottheit jetzt untertane Leben in der ständigen Bereitschaft denken, als eigenes hervorzutreten, damit... eine ewige Wonne sei, eine Milderung des Suchens, eine ewige Freude des Findens und Gefundenwerdens, des Überwindens und des Überwundenwerdens. Wie in dem gesunden Leib nur dadurch ein Gefühl von Gesundheit ist, daß die ihm vorstehende Einheit das stets zum Hervortreten bereite falsche Leben ... niederhält; so wäre in Gott *kein Leben und keine Freude des Lebens*, wären nicht die jetzt untergeordneten Kräfte in der beständigen Möglichkeit, den Widerspruch gegen die Einheit anzufachen" (266). Aber „auch unablässig wieder beruhigt", ist dieses Gegeneinander „ewige Lust und Lebensfreude der ... unergreiflichen Gottheit". Hier spricht echter Geist von Böhmes Geist, dessen Wort wir schon einmal zitierten, wonach in der Natur alles gegeneinander gesetzt sei, „nicht zu dem Ende, daß sichs feinde, sondern daß eines das andere im Streite bewege", auf daß „in dem ewigen Einen eine Erheblichkeit und *Freudenreich* sei". Die Gegensätzlichkeit des Daseins, die in Gott urständet, ist nicht primär Gefährdung des Daseins, sondern die Geburt seiner Lebendigkeit.

So fügt sich hier eines zum anderen in der großen Entwicklung Gottes, wenn er aus der Stille und Unbewußtheit der Indifferenz durch die Abgründigkeit seiner Natur hindurch sich entfaltet zur Klarheit und Lebendigkeit seines Geistes. Zumindest logisch „schreitet" Gottes Leben Schritt um Schritt weiter, und es hat in der Klärung des Grundes einen seiner großen Augenblicke. Aber die Entwicklung des göttlichen Lebens in seinem vorweltlichen Sein hat damit noch nicht ihr Ende erreicht, sondern die Ord-

nung der göttlichen Natur zeitigt noch ein Weiteres: die Geburt der *Ideenwelt*. So fügt Schelling in W3 – wie mir scheint sehr viel konsequenter – hier den Aufbruch der Ideenwelt an, den er 1811 *vor* den Ausbruch der Natur gestellt hatte.

5. Die Ideenwelt

Nun, da Gottes Natur sich der Freiheit genähert hat und in die Einflußsphäre des Geistes getreten ist, sind die Mächte in Gott ihrer Dämonie entrissen. Verbunden mit Gottes Geist, sind sie schaffende, wohltätige Mächte geworden, sind sie zu einem *Spiel* geworden, das schöpferisch ist. Auch jetzt läßt Schelling die Ideen entstehen wie 1811: all die möglichen Stellungen des Realen und des Idealen in Gott zueinander, geben Gott jetzt ein Bild jener Fülle der real-idealen Welt, die von einem Geistniedrigsten bis zu einem Geisthöchsten reicht, wobei es für den Schelling von 1809ff. ungemein typisch ist, daß nicht mehr der Mensch die Höhe des real-idealen Seins ist, sondern die große Stufenreihe der real-idealen Dinge steigt nun weit über ihn hinaus. Es gibt über ihm noch eine Fülle real-idealer Wesen: die reiche Hierarchie der Engelchöre, wie sie etwa Dionysius Areopagita entworfen hat.

In all dem begreift sich Gott über sein Sichbegriffenhaben als Geist hinaus als *Abgrund* von Herrlichkeit, als Schoß verborgener Schönheit, als das Ermöglichende einer realen Welt, die Spiegel seines Seins sein kann. Gott sichtet sich gleichsam jetzt zum erstenmal und begreift zum erstenmal „die Wunder seines eigenen Wesens". Ja, indem Gott sich erstmals in den Ideen gespiegelt und indem hier die *ersten* Konturen nachbildenden Seins entstehen, beginnt hier *Offenbarung*, und die Ideenwelt ist so „das Erste, worin Gott verwirklicht ist", wenn auch nur „ideal verwirklicht". Sie ist der erste Aufbruch von *Welt* überhaupt, denn Welt ist nicht nur die reale Welt, sondern jedes entfaltete, große Gefüge, „inwiefern diese die jedesmalige Gestalt des göttlichen Lebens... in seiner Offenbarung ist" (W1, 78).

So feiert Schelling genau wie 1811 in W1 jetzt in W3 den Aufbruch der Ideen in Gott, feiert auch jetzt in fast hymnischer Weise den Augenblick, wo Gott sich selbst in seinem inneren Reichtum begreift, darin er die „*ganze Fülle und Herrlichkeit* der Natur" erblickt. „In diesem Zustand ging... alles, was einst wirklich werden sollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber, und er ersah wie in einem ... Gesicht die *ganze* Stufenleiter künftiger Bildungen, bis herauf" zum höchsten Engel (280). In *einem* Blick sah Gott all das Tausendfältige an Gestalten und Formen, die möglichen Wesen der Natur, des Menschen und alle die Herrlichkeiten möglicher Engel. Es „erblickte der Ewige in dieser freien..., gleichsam spielenden Lust der ewigen Natur zuerst alles, was einst in der Natur, sodann was in der Geisterwelt wirklich werden sollte" (289). Auch jetzt wird nach Schelling für Gott die Natur in ihrer Bewegtheit zum ersten „Vor- oder Gegenwurf (zum Objekt), in dem er alles erblicken kann" (289), und dieser Augenblick, in dem Gott gleichsam das *erste Objekt* seines Erkennens empfängt, ist ihm

auch jetzt „ein notwendiger Moment in der großen Entwicklung des ⟨göttlichen⟩ Lebens" (290)[17].

Aufgabe der Philosophie wird es nach Schelling sein, dieses so große Philosophem der Ideenwelt in Gott wieder zu erneuern, ein Philosophem, das nach Schelling nicht erst von Plato herrührt. „Die Lehre von diesen göttlichen Ideen oder Gesichten vor dem Welt-Anfang verliert sich ihrem Ursprung nach ⟨vielmehr⟩ in die tiefste Nacht des Altertums. Wie sie *erscheint*, ist sie schon nur noch Bruchstück einer großen Lehre, aus der früh untergegangenen Geschichte der Welt; schon die Griechen kennen sie nur als Überlieferung, und auch Plato ist nur als Ausleger dieser Lehre zu betrachten" (289), ja, er war im Tiefsten schon ihr Verfälscher. Indem er die Ideen als rein geistige Dinge faßte, wurde Welt als sinnenhaftes Sein damit ein Sein niederen Ranges. Dabei meinte doch die Ideenlehre nach Schelling völlig anderes: die Ideen sind schon mehr als rein geistige Gebilde, sie sind vielmehr der erste Anfang realen Seins. In ihnen hebt schon das physische Sein an. Es beginnt also wesenhaft in Gott. Und zugleich: diese Gesichte sind nur ein Beginn von Sein. Sie drängen ins Weitere – ein Faktum, das Schelling Weg geworden ist, das vorweltliche „Werden" Gottes noch zu vertiefen zu einem Akt, in dem Gottes „Personwerdung" sich erst endgültig vollendet.

6. Gott als Herr / Gottes Freiheit

Schellings Identitätsphilosophie hat eine ihrer grundlegenden Positionen in der These von der Ewigkeit der Welt gehabt. Gott ist danach nie für sich, sondern von Ewigkeit her ist Welt mitgesetzt wie mit jedem Kreis Mittelpunkt *und* Peripherie.

Es ist klar, daß diese Position nicht mehr die von 1809ff. sein kann. Die „ewigen" Verhältnisse sind nun aufgegeben, und an ihre Stelle ist eine fortschreitende Dialektik getreten, darin Gott sich Stufe um Stufe weiter „verwirklicht" und offenbart, eine Dialektik, die zumindest die Tendenz hat, alles logische Nacheinander auch als ein zeitliches Nacheinander zu fassen.

[17] Ich habe auch hier nur Hauptzüge gegeben. An sich macht es das Besondere des Entwurfs von 1814 aus, daß Schelling hier endlich aus dem Spiel der Kräfte (– A, + A und ± A) A 1, A 2 und A 3 hat entstehen lassen, d. h. die Schichten in Gott. Hat er sie bisher nur thetisch angesetzt, bzw. durch Unklarheiten erschlichen, so leitet er sie nun echt ab. Dabei ist ihm A 1 nun „der Keim der Natur", A 2 aber der „Keim der Geisterwelt". A 3 die verbindende Weltseele. Vgl. schon 1811: „Die Welt, zu der das Sein ⟨A 1⟩ entfaltet wird, ist die Natur; die Welt, zu welcher das Seiende ⟨A 2⟩ die Geisterwelt" (W 1, 112). „Natur und Geisterwelt entspringen aus dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt Einer und derselben Ureinheit", entspringen „in stets gleichem Maß aus der ewigen Einheit" (vgl. auch 1813, W 2, 89ff.; 1814, W 3, VIII, 279ff., 289ff.), aber jede entspringt doch aus einer eigenen Schicht Gottes. Wir sagten schon früher: die Ableitung dieser Schichten ist – von Böhme übernommen – das im Grunde Leitende der ganzen Schellingschen Konstruktion der Natur Gottes. Es ist der Versuch, Böhmes Ableitung der Qualitäten aus Gott seinerseits nachzuvollziehen. Der Versuch, das Ganze aber mit dem Aufbruch der Ideen zu verbinden, hat zu Unausgeglichenheiten geführt, denen hier nicht nachgegangen werden soll. Sie sind im Letzten auch nicht lösbar. Der Versuch, die Welt Platos mit der Böhmes zu verbinden, konnte nicht bruchlos gelingen. Ihre Synthese war ein unmögliches Beginnen Schellings.

In solcher Dialektik ist Welt kein von Anfang an Seiendes, sondern ein von *Wesen* her Späteres. Werdung von Welt ist ein in der Zeit Eintretendes, der andere Phasen vorausgehen. *Die These von der Ewigkeit der Welt ist damit von Schelling endgültig aufgegeben.* Es fragt sich aber, ob auch die These von der Notwendigkeit der Welt gefallen ist. Oder treibt nicht die Dialektik der „Verwirklichung" Gottes zwingend dazu, daß Welt zwar zeitlich ist, aber aus Gott *notwendig* entspringt?

Wie weit Schelling diese Sicht einmal wirklich vertreten hat, ist nicht zu entscheiden. Bedenkt man manche seiner Formulierungen („Dieses Urlebendige ... kann sich ... nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig entwickeln. Es ist keine Willkür in ihm." Und vor allem: „Alles Sein strebt zur Offenbarung und insofern zur Entwicklung; alles Seiende hat den Stachel des Fortschreitens, des sich Ausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es aussprechen möchte"), so liegt es nahe, anzunehmen, daß Schelling anfangs sein neues System als ein großes Entwicklungssystem gewollt hat, darin jede Stufe aus innerer Gesetzlichkeit und Notwendigkeit zur folgenden weiterschlägt. Wie sehr es auch später noch diese Dialektik gibt, wird das Folgende zeigen. Aber es gilt gleichwohl – und das macht ein ganz Wesenhaftes des Schellingschen Weges zwischen 1809 und 1827 aus – daß Schelling immer tiefer zur Freiheit Gottes vortrieb, bis er – in alle Konsequenzen hinein – zu der These vorstieß: Gott ist in der Setzung der Welt souverän frei, um damit die Grundthese seiner späteren Philosophie zu erreichen, von der aus er seinen großen Kampf gegen Hegel und die Hegelsche Dialektik beginnen sollte. Die einzelnen Schriften Schellings und die Entwürfe der „Weltalter" geben uns die Möglichkeit, dieses ruhelose Ringen Schellings mit einiger Genauigkeit zu verfolgen.

Das Problem der Freiheit Gottes zur Setzung einer Welt scheint 1809 noch kaum aufgebrochen. Es zeigt sich aber 1810 (in den „Stuttgarter Privatvorlesungen") mit einem Philosophem verbunden, das Schelling immer wieder geleitet und die hier liegende Problematik zunächst verdeckt hat[18]. Wenn Leibniz gelehrt hatte, daß Gott von innerer Notwendigkeit seines „sittlichen" Seins her nie eine beliebige Welt habe setzen können, sondern nur die relativ beste, so hat sich Schelling immer zu dieser These bekannt. Nicht so sehr aus irgendeinem Weltoptimismus heraus, sondern aus Grundanliegen idealistischen Denkens her. Welt kann wesenhaft nur Aufstieg zum Geist sein, ein Gefüge *innerer* Notwendigkeit, das beginnend mit einem Geistniedrigen aufsteigt zum geisterfülltesten Sein. Diese These, die Schelling von Anfang seines Philosophierens an geleitet hat, hat er immer festgehalten, festgehalten auch in dem Spezifischen ihrer Form: das Sein in seinen Stufen muß notwendig mit dem Untersten beginnen. Das Geisterfüllteste kann nur Ende sein. Philosophie ist darum als Nachvollzug dieses Systems an sich selbst notwendig System, und die Enthüllung und Entwicklung dieses ganzen Gefüges ist ihre eigentliche Aufgabe... Das bedeutet aber auf Gott angewandt: Gott kann diese, und nur diese Welt

[18] Vgl. meine Erörterungen in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Freiheitsschrift von 1809 (Düsseldorf, 1950, S. XXVIIIff.).

setzen, sie, als Gefüge aufsteigenden Geistes. Das Was der Welt, nicht nur dies: auch die spezifische Form der Seinsentstehung (die Materie als Anfang usw.) ist ihm sozusagen „vorgeschrieben", ist für ihn Notwendigkeit.

Aber es kennzeichnet Schelling um 1809ff. ungemein, wenn er diese Notwendigkeit Gottes als höchste Freiheit verteidigt. Es ist schlechthin *idealistische* Sicht, diese *beata necessitas boni* als höchste Freiheit zu feiern. Echte Freiheit ist gerade nicht Wahl, sondern ist Geschehen aus innerer Notwendigkeit, ist Geschehen aus der intuitiven Einsicht, daß nicht *das* Freiheit ist, Beliebiges zu tun, sondern das an sich Richtige. Dieses an sich Richtige ohne lange Wahl zu ergreifen und es aus innerem Müssen zu vollziehen, ist das signum aller echten Freiheit. Gott kann darum bei der Schaffung der Welt ihr *Was* und die *Form* ihrer Setzung nicht lange erwägen, sondern er hat sie aus innerer Gesetzlichkeit, die echte Freiheit ist, vollzogen. Hinter dieser Notwendigkeit des *Was* der Welt ist anfangs bei Schelling die Frage nach der Freiheit ihres *Daß* (*daß* Welt überhaupt sein müsse) noch gar nicht aufgebrochen.

So heißt es, ganz im Hinblick auf das quale und die Form der Welt gesagt, 1810: „Dieser Akt der Einschränkung ⟨daß Gott die Welt mit der Setzung der Materie beginnen muß und daß die geistigen Wesen erst ein Späteres sein können⟩ oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt ⟨in ihrer Form⟩ als die Freiheit Gottes..." (VII, 429), dem Schelling aber sehr bezeichnend hinzufügt: „Nun ist freilich alle wahre, d. h. absolute Freiheit wieder eine absolute Notwendigkeit... Gewöhnlich will man die Freiheit nur da sehen, wo eine Wahl stattgefunden hat, ein Zustand des Zweifels vorangegangen, endlich die Entscheidung erfolgt ist. Aber wer weiß, was er will, greift zu *ohne Wahl*. Wer wählt, weiß nicht, was er will... Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens... Gott... erlauben, die beste Welt aus unendlich vielen möglichen zu *wählen* ⟨statt „ohne Überlegung" aus intuitivem Begreifen die an sich beste zu ergreifen⟩ heißt, ihm... den geringsten Grad der Freiheit lassen" (a. a. O.).

Schellings „Weltalter"-Entwurf von 1811 ist dem fast noch ganz gefolgt. Ja, gerade in diesem Entwurf hat er die *beata necessitas boni* als die höchste Form der Freiheit noch ungemein gefeiert.

Auch jetzt heißt es: „Wahl ist Qual: ist Folge des unerleuchteten, unaufgeschlossenen Willens; sie ist nicht Freiheit, sondern Mangel an Freiheit, Unentschiedenheit... Wer weiß, was er will, handelt geradezu." Und dieses „Handeln aus dem Ungrund ist der geheime Talisman, die dunkle erschreckende Gewalt, wodurch bisweilen der Wille eines einzigen Menschen die Welt vor sich zu beugen vermag"; aus ihm kommt jene unwiderstehliche Gewalt und jenes Sternenhafte aller Großen der Geschichte, ihre Sicherheit und die Kraft ihres geschichtsmächtigen Handelns... So hat auch Gott im Entwurf der Welt sich zu ihrer heutigen Struktur nicht nach langem Überlegen entschlossen, sondern er hat sich entschieden aus der blitzartig in ihm aufbrechenden Erkenntnis, daß diese Form die allein beste und richtigste sei, Sichten, die sich auch 1813 und 1814 noch bei

Schelling finden, die aber langsam zurücktreten, um ein anderes Problem vordringlich werden zu lassen, dieses, ob Gott denn überhaupt Welt setzen *müsse*.

Und hier vollzog sich 1811 ein erster, bedeutsamer Vorstoß. Mitten in allen Erörterungen über das quale der Welt taucht plötzlich – wenn auch sehr am Rande – die Frage nach der Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit der Welt auf, wobei Schelling einen seltsamen Weg sucht: Gott ist Egoität und Liebe. Wenn aber das, so gibt es in ihm eine sichbehaltenwollende Macht, die der Werdung von Welt widerstrebt. Aber auch eine ins Außen drängende Macht, die Liebe, die Welt will. In Gott gibt es also ein Ja *und* ein Nein zur Welt, wobei aber beide Mächte gleiches Recht haben. Wenn aber das, so ist Gott in der Setzung der Welt *frei*.

Gottes Leben schlägt nicht einfach um zur Welt, und sie kommt nicht aus Notwendigkeit. Das gilt vielmehr nur für die Ideenwelt. „Vermöge der bloßen Notwendigkeit der göttlichen Natur würde keine weitere Entwicklung erfolgen. Daher diejenigen, welche bei jener ersten stehen bleiben, auch nur ein System innerer Schöpfung zugeben können"(W 1, 174). Reale Welt kommt nur aus göttlichem Entschluß. Ja, tieferhin gilt: Da Gott Egoität ist, Macht, die auf das Bleiben Gottes in sich drängt, aber auch Liebe, die Welt will, so kann Gott Welt setzen oder auch *nicht* setzen. Gott kann sich öffnen, aber er kann auch in sich selbst bleiben, „um als Er Selbst in ewiger selbstgenügsamer Verschlossenheit zu verharren" (181). Alles steht völlig bei ihm. Die Kräfte zwingen ihn nicht, sondern es ist ganz ihm anheimgegeben, „das ... ursprüngliche Gleichgewicht der Kräfte in sich aufheben zu lassen; sein *freier* Wille also die Schöpfung".

Damit hat Schellings Ringen um einen christlichen Theismus eine ungemein wichtige Position errungen: Gott muß Welt keineswegs setzen... Er „schlägt" nie aus der Dialektik seines Wesens zur Welt um. Diese These, bei Hegel sich oft nahelegend und dem Idealismus meist beigelegt, ist bei Schelling zumindest 1811 überwunden. Und doch ist dieser ganze Entwurf der göttlichen Freiheit nur ein Anfang. Die dann folgenden Konzeptionen von 1813 und 1814 (W 2 und W 3) haben diesen ganzen Ansatz noch sehr vertieft, wobei es vor allem der „Weltalter"-Entwurf von 1813 ist (W 2), der hier am weitesten vorstößt.

7. Gottes Freiheit im Entwurf von 1813 und 1814

Die Versuche Schellings, Gottes Freiheit der Welt gegenüber herauszuarbeiten, haben 1813 und 1814 unmittelbar an den Aufbruch der Ideenwelt angeknüpft, um diese in einer eigentümlichen Form und Dialektik zu fassen, darin sie die unmittelbare Ermöglichung der göttlichen Freiheit ist.

Wenn für Plato und alle ihm folgenden Denker die Ideen ranghöher waren als die „weltlichen" Dinge, intensiver an Realität, da sie in einem ewigen, unvergänglichen Sein gedacht wurden, die Dinge aber der Vergänglichkeit überliefert, dem Wandel und dem Tod, so ist es für Schelling genau umgekehrt – ein Faktum von großer Gewichtigkeit, wie sich bald zeigen wird,

Die Ideen in Gott sind „nur" ideal. Sie sind ein flüchtiges, vergängliches Sein. Geboren aus dem leisen Spiel der Kräfte in Gott werden sie nie ein Beständiges, sondern sie sind Gesichte Gottes, Gesichte, die kommen und gehen, Bilder, die aufsteigen und wieder vergehen. Wenn aber das, so sind sie zwar gegenüber der Indifferenz Gottes schon bedeutsames Sein: in ihnen gewann Gottes verborgene Fülle ersten Kontur. Und doch drängen sie weiter. Aus ihrer Flüchtigkeit heraus drängen sie zum *realen* Sein, drängen sie, daß ihr „nur" ideales Sein zu einem Sein echter Realität werde.

Aber gerade diese Dialektik zerstört nicht die göttliche Freiheit, sondern ermöglicht sie allererst. Mit Schelling: „Es ging aber vor dem Auge des Ewigen alles nur als ein *Blick* oder *Gesicht* vorüber; als ein Blick, weil es in dem zarten Mittel gleichsam nur aufblickte, als ein Gesicht, weil es im Aufsteigen wieder verging und nichts Bleibendes, nichts Festes, sondern alles in unaufhörlicher Bildung war. Denn noch fehlte das bestätigende, das eigentlich aussprechende Wort" (W 2, 88). So groß auch das Spiel der Ideen vor Gott ist, dieser so notwendige Moment des göttlichen Lebens, so vergänglich ist er zugleich und drängend zu Neuem. Und „wie die Zeiten der Unschuld nicht bleiben, die Spiele der Kindheit, in denen das künftige Leben sich vorbildet, *vergänglich* sind, so konnt' auch jener sel'ge Göttertraum nicht dauern. Alles bloß keimliche Leben ist von sich selbst voller Sehnsucht und verlangt mehr und mehr aus der stummen wirkungslosen Einheit herauszutreten und in eine wirkende erhoben zu werden..." (W 2, 106). Je mehr sich das Spiel in Gott immer neu entfaltet und vergeht, „desto mehr ruft es das Unsichtbare an, daß es sich seiner annehme, es sich anziehe und erkenne als sein eigen; und die Weisheit klagt verlassen das Loos ihrer Geschöpfe und daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben, sondern in immerwährendem Ringen stehen und ... wieder vergehen" (a. a. O.). Die Ideen verlangen nach dem realen Sein.

Es könnte scheinen, als wenn hier bei Schelling alles in Dichtung unterginge, wobei die Schönheit der Formulierung wichtiger ist als die Präzision des Gesagten. Aber das wäre ein Irrtum. In diesen Formulierungen zeitigt sich vielmehr ein fundamental Neues, das Schellings Entwurf weiterhin klärt und von allem Pantheismus, ja auch allem einfachen Emanatismus endgültig scheidet.

Die Ideen rufen Gott an um *Sein*. Wenn aber das, so ist klar: Gott schlägt nicht einfach „um" zu Welt. Aber Welt „fließt" auch nicht plotinisch aus Gott aus. Welt bedarf vielmehr der echten „Schöpfung" als *schöpferischer* Tat. Schelling lehnt zwar eine Schöpfung aus dem reinen Nichts ab – und er wird es tun bis zu seinem Ende – und doch bleibt Weltsetzung schöpferische Tat, die darin gründet, daß die Ideen *fast Nichts* an Realität sind. Sollen die schaffenden Mächte zu *realen* Mächten werden, aus deren Schaffen *reale* Dinge werden, so bedürfen sie aus Gottes *schöpferischem Tun* einer *Erhöhung ins Reale*. Auch hier muß es ein echtes Schaffen geben. Nicht freilich aus dem reinen Nichts, aber doch der Steigerung ihrer Realität.

Dieser Ansatz hat aber nach Schelling eine grundlegende Konsequenz: Wenn die Ideen nicht aus sich selbst reale Mächte werden können, sondern

nur aus der Tat Gottes, der das Sein selbst ist, seinsverleihende Macht, so ist durch ihren Ruf Gott „zur Wirkung aufgefordert" (108). Das gebiert aber in Gott ein durchaus Neues: bisher war Gott aus der Stille der Indifferenz aufgestiegen zum Wissen um sich selbst als Geist und zur Schau der Ideen, darin er das Wissen um die in ihm verborgene Fülle empfing. Aber das alles war doch wie ein Geschehen der Kontemplation, wie ein währender Akt. Nun aber, im Anruf der Ideen, in ihrer Aufforderung zur Tat, ist Gott plötzlich „aus der Gleichgültigkeit gezogen" (a. a. O.). Er ist nun hineingerufen in eine Entscheidung und in eine Situation, in der „Er selbst nicht gleichgültig bleiben" kann. Angerufen von den Ideen, steht nun bei ihm die Möglichkeit, sich dem zu öffnen, aber auch, sich dem zu versagen. Und in diesem Anruf begreift sich Gott als ein Neues: begreift sich Gott als *Herr*, was zunächst meint: begreift sich Gott als *Macht*.
Aus dem Bitten der Ideen wird klar, daß nicht sie die Macht haben zum Realen, sondern er. Er ist jener, der Sein schaffen kann, der allein fähig ist der schöpferischen Tat. Gott wird sich bewußt, die Fähigkeit zu besitzen zum *Schöpfer*. Und ineins damit erfährt er zugleich seine *Freiheit*.
Im Erfahren, daß „von ihm kommt alle Macht und alle Kraft", weiß sich Gott als jener, der seine Macht gebrauchen, aber auch ungenutzt lassen kann. So erfährt sich Gott als *souveräner Herr*. Der Anruf der Ideen ist damit die Offenbarung der „Herr-lichkeit" Gottes. Anders: Wenn die Ideen als Ideen Weg waren zur Bewußtwerdung als Geist, so ist ihr Anruf Weg, daß sich Gott erfährt als *Wille*. Und Schelling schließt diesen Entwurf von 1813 sehr typisch: So „können wir sagen, in Ansehung des Willens der Ewigkeit, der bis jetzt ruhete, sei dieser Moment, der Moment des Gewahrwerden dessen, was er ist, der Moment des Erwachens, des *Zu-Sich-Selber-Kommens* im *eigentlichen* Verstande... So kommt er ... zu nichts Fremdem, er kommt zu Sich selber, zu dem, was er vor Ewigkeit war, und das er nur nicht gewahrte... Dieses ist denn auch das höchste Ziel jener von unten ⟨aus der Natur⟩ aufgekommenen Tätigkeit...; dies die letzte Wirkung des ganzen bisher beschriebenen Prozesses, zu welcher sich alles andre, und selbst jene Gesichter der zukünftigen Dinge nur als Mittel verhielten" (W 2, 109)[19].
Schelling hat diese so bedeutsamen Dinge über Gottes „Herr-lichkeit" seltsamerweise nicht in seinen Entwurf von 1814 übernommen, aber er hat das 1813 Gesagte doch noch ein wenig weitergeführt bzw. explizite formuliert.
Auch 1814 spricht er von dem Anruf der Ideen, von ihrer Klage usw., und deutlicher als zuvor heißt es: So groß auch das Spiel der Ideen vor Gott ist, dieser unendliche Spiegel seines Seins, so haben doch „alle diese Gestalten

[19] Schelling hat dem hinzugesetzt – und das zeigt, wie sehr er sich auch jetzt noch zum Idealismus bekennt: „Wir können im Menschen leicht bemerken, wie es zu seiner vollkommenen Wirklichkeit nicht genug ist, etwas zu sein, oder in sich zu haben. Es gehört noch dazu, daß er *gewahr* werde, was er ist, und was er hat. Er ist ein Seiendes, und er hat ein Sein von Natur, ohne sein Zutun, schon als Kind; aber dieses Seiende, wie dies Sein ist wirkungslos, bis sich etwas, eine von beiden noch unabhängige Kraft findet, die sie gewahr wird, und die sie nun erst betätigt. Es ist nicht genug, daß im Menschen Kräfte und Fähigkeiten vorhanden sind, er muß sie erkennen als die seinigen und nun erst ist es möglich, daß er sie ergreife, sie zur Tat und Wirkung bringe."

und Bildungen ... für sich keine Wirklichkeit; denn die Natur selbst, aus der sie aufsteigen, ist gegen die allein wahrhaft *seiende* Gottheit in die Potentialität, in das Verhältnis eines beziehungsweise nicht Seienden... getreten... Also ist dieses ganze Leben zwar nicht schlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein bloßes Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anspruch macht,... jene Gestalten sind gegen die Gottheit nur wie Träume und Visionen, die wohl wirklich werden *könnten*, wenn er den *nicht* seienden riefe, daß sie *seiend* seien; aber noch ist jener Wille in sich gewendet, noch gleichgültig gegen das Sein, und nimmt sich desselben nicht an" (281)... Aber in ihrem Ruf ist Gott aus seiner Kontemplation gerissen, und damit endgültig aus seiner Indifferenz; Gott ist gleichsam in die Situation der Entscheidung gestellt. Da er nun – wenn auch nur in sich – ein Gegenüber hat, so ist das selige Sein ganz-in-sich-selbst nicht mehr möglich. Die Stille ist endgültig gebrochen. Aber sie zerstört nicht seine Freiheit.
Wenn „jenes von unten aufsteigende Leben aufs Höchste gekommen..., sinkt es wieder in sich selbst, in sein eigenes Nichts zurück, aber nur um immer wieder aufzusteigen, und in unermüdlicher, unerschöpflicher Lust... dem höchsten Geist, wie in einem Spiegel oder Gesicht zu zeigen, was einst, wenn Zeit und Stunde gekommen, nach dem *Wohlgefallen* des Höchsten in dieser äußeren Welt wirklich werden sollte" (281). Es ist eine „unablässige Theurgie. Sinn und Zweck aller Theurgie ist kein anderer, als die Gottheit herabzuziehen", daß Gott sich niederbeuge aus der Höhe seines Seins und dem Bittenden offen sei und es höre. So auch der Anruf der Ideen. „Aber daraus folgt nicht, daß die Gottheit nun vermocht oder gar genötigt, sich zu äußern oder das Sein an sich zu ziehen: wäre dies, dann wäre nicht *ewige Freiheit*" (298). So drängend auch die Ideen sein mögen, wie sehr sie auch nach dem realen Sein verlangen, Gott ist in ihrer „Realisierung" *souverän* frei und frei damit in der Setzung der realen Welt. So sinnvoll auch ihr Sein sein mag, ihr Sein ist keine Notwendigkeit, darin ein Zwang gründet für Gott.
Dabei wiederholt Schelling seine früheren Positionen: Gott ist Egoität und Liebe, ist Sein, das sich behalten und Sein, das sich verschenken will. Gott ist damit wesenhaft *Ja* zur Schöpfung, aber auch *Nein*. Und das ist das Gründende seiner *ab-„soluten"* = von *allem* Zwang *„gelösten"* Freiheit. „In diesem Ja und jenem Nein liegt ... Abstoßung und Anziehung". Gott ist als Egoität ein „an- und in sich ziehendes Feuer", das sich aller Weltsetzung versagen möchte. Aber er ist auch Liebe, die zur Welt drängt. Und zwar ist die Gottheit beides zumal und beides in gleichem Maß. So kann „die Gottheit ... in jenem Gleichgewicht zwischen Anziehen und Abstoßen ruhig verharren; nichts nötigt sie, es aufzuheben, oder auf die eine oder andere Art aus ihr herauszutreten" (300). „Wäre sie bloß Ja *oder* Nein, so müßte sie sich auf eine oder andere Weise des Seins annehmen, es *bejahen* oder *verneinen*. Daß sie *beides* ist, und beides gleich wesentlich, das eben macht, daß sie die *höchste Freiheit* ist." Und dazu muß jeder Versuch, Gottes Sein zu erhellen, vorstoßen. Er muß in seiner Erhellung erreichen, daß „Gott als das allerfreieste Wesen erscheine, daß nie ein notwendiger Ur-

sprung der Welt gefunden, sondern offenbar werde, daß alles, was ist, nur durch den freien göttlichen Willen sei" (W 2, 119; W 3, VIII, 300 „durch den allerfreiesten göttlichen Willen sei"). Und wenn Schelling in allen vorhergehenden Entwürfen immer noch, fasziniert vom idealistischen Freiheitbegriff, wonach Freiheit im Tiefsten heilige Notwendigkeit sei, versucht hatte, Freiheit und Notwendigkeit in Gott miteinander zu verbinden, so gibt er das nun auf, um sich grundlegend vom idealistischen Freiheitsbegriff zu lösen und zur Freiheit als Entscheidung vorzustoßen, darin Freiheit wesenhaft *Nicht*-Notwendigkeit ist, Souveränität reiner Entscheidung, die aller Notwendigkeit entgegen ist und tief von ihr unterschieden. So heißt es nun: „Hier also ist *der Wendepunkt zwischen Notwendigkeit und Freiheit*. Bis hierher war der Fortschritt des göttlichen Lebens ein notwendiger, *schreitet es von jetzt an fort*, so ist dies nur vermöge eines freien göttlichen Entschlusses" (VII, 300).

Der Aufbruch der Mächte in Gott, seine Bewußtwerdung als Geist, die Entstehung der Ideen in ihm vollzog sich aus Notwendigkeit; es geschah spontan und ohne Gottes Wollen und mußte von ihm gleichsam durchstanden werden. Welt als Ideenwelt gehört unumgänglich zu Gott. Ohne sie kann er nicht sein. Nicht so die reale Welt. Ihr gegenüber ist Gott souverän frei. Der Anruf der Ideen ist so die Geburtsstunde der göttlichen Freiheit. Wenn Gott bis dahin in der Notwendigkeit seines vorweltlichen Lebens begriffen war, und in ihm gleichsam Stufe um Stufe durchschreiten mußte, um allererst zu sich selbst zu kommen, so ist Gott jetzt in jenen Augenblick gekommen, da er *erwacht* zu seiner Freiheit. „Wenn also die Gottheit des Seins sich angenommen ⟨was sie an sich nicht brauchte⟩, sich tatsächlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geschehen erkennen müssen), so konnte der Entschluß dazu nur aus der höchsten Freiheit kommen" (300).

Schellings These von der Freiheit Gottes scheint vom Christlichen her eine Selbstverständlichkeit. Aber hier bei Schelling, im idealistischen Raum so klar vertreten, ist sie eine revolutionäre These. Hier ist faktisch die Uridee der Schellingschen Spätphilosophie (seit 1827) aufgebrochen, die ihm später so wichtig wurde, daß er von da aus sein ganzes System änderte und seine scharfe Auseinandersetzung mit Hegel begann, um seine eigene neue Philosophie programmatisch als „System der Freiheit" zu bezeichnen, das sich mit Hegels „System der Notwendigkeit" zum Kampf stellt und mit aller idealistischen Philosophie zugleich, da ihm die Idee der Freiheit ein umstürzendes Philosophem schien und die Grenze aller idealistischen Philosophie als einer dialektischen[20].

Wir haben schon früher betont, daß die Idee der Dialektik das große fascinosum des deutschen Idealismus gewesen ist. Von da aus empfing sein Philosophieren die entscheidende Form und ihre ganze Methodik, dieses Faszinierende, Philosophie als einen einzigen, alles umfassenden Guß zu wollen, als System, das in einer nichts auslassenden und alles umgreifenden Dialektik alles Sein von Anfang bis zu Ende umgriff, und keines, auch das

[20] Vgl. dazu meine Arbeit über Schellings Spätphilosophie.

göttliche nicht, aus dieser Dialektik ausließ. Wie groß diese Idee für Schelling auch 1809 gewesen ist, und wie leitend sie war, hat sich uns längst erwiesen. Aber fordert die umspannende Dialektik nicht *Notwendigkeit* für jeden Umschlag von Phase zu Phase, und ist Freiheit dann in einem dialektischen System überhaupt möglich, oder ist sie nicht wesenhaft in diesem Raum problematisch? Das ist die Frage, die hier bei Schelling aufgebrochen ist. Oder aber: muß nicht die ganze Dialektik aufgegeben werden, wenn Freiheit real sein soll?

So ist Schellings Vorstoß zur Freiheit Gottes ein Vorgang von weitreichender Konsequenz. Solche Konsequenzen sind von Schelling 1814 noch nicht gezogen. Fast möchte man meinen, die Tragweite seines Vorstoßes und die Gefährdung seines „Entwicklungssystems" durch Gottes Freiheit sei ihm noch nicht klar. Im Gegenteil: die Idee der Freiheit Gottes ergibt sich ihm in diesen Jahren gerade von der Linie der Entwicklung her, die nach seiner Sicht Gottes Freiheit nicht unterschlägt, sondern *wesenhaft fordert*.

Entwicklung meint nicht einfach Bewegung aus Kontinuität (darin eins aus dem anderen entspringt), sondern meint als Ent-faltung *Aufstieg ins Höhere*. Die „Entwicklung Gottes" als seine „Verwirklichung" muß darum Weg zum Vollkommeneren sein. Wenn Gottes anfängliches Sein von Notwendigkeit umgriffen war – Gott hat die Ideenwelt nicht in Freiheit geschaffen, sondern aus seinen Tiefen geboren, fand sein Bewußtsein sie *vor* – so kann Gottes nächster status nur Sein in *Freiheit* sein. Wenn Gott der „ersten Schöpfung" (der Welt der Ideen) notwendig gegenüberstand, so steht er der „zweiten Schöpfung" (der realen Welt) frei gegenüber; wenn er die „erste Welt" nicht wählen konnte, muß ihm die zweite in Freiheit anheimgegeben sein. Nur so ist Gottes Leben wirklich Ent-wicklung, Fortschritt. Das ist Gesetz alles Lebendigen. „Zeit mit Zeit, Epoche mit Epoche verglichen", steht die nächstfolgende immer „*entschieden höher*" (VIII, 313). Was in der einen Phase unentfaltet ist, ist in der folgenden entfaltet. Wenn Gott im ersten status „unbewußt" war, so im zweiten bewußt; und damit: wenn er zuerst in Notwendigkeit befangen war, so ist er im zweiten wesenhaft frei. Wie Schelling formuliert hat: angesichts der Welt der Ideen war eine „Entscheidung unmöglich. Denn dort war ⟨noch⟩ kein Wesen, das frei war" (302). Anders vor der realen Welt. Da Gott zuvor *wissender* Gott geworden ist, steht er zu dieser Welt anders. „Überall hat sich uns das Notwendige als das Erste (Prius), Freiheit als das Folgende bewährt, oder ... die Freiheit erscheint überall siegend über die Notwendigkeit" (303). Im ganzen Bereich des weltlichen Seins erscheint im Mineralogischen, im Reich der Pflanzen und der Tiere zunächst das Notwendige, aber dann im Menschen das Freie; erscheint zunächst das unbewußt Handelnde, aber dann das mit Bewußtsein Handelnde. Alles Leben steigt auf zu Bewußtheit und Freiheit. So kann es auch in Gott nicht anders sein. Im Gegenteil alle Gesetzlichkeit des Lebendigen ist Nachbild der göttlichen Gesetzlichkeit. So ist Gott vor der realen Welt *wesenhaft frei*. Das ist der Fort-schritt seines sich entfaltenden Lebens. Es ist *Aufstieg zu Freiheit*[21].

[21] Vgl. Schröter, 243: Es kann das Schaffen „des Anfangs nicht das Schaffen der folgen-

Wir lassen es hier dahingestellt – und nehmen das Problem erst an anderer Stelle wieder auf –, ob Schelling damit das Problem von Notwendigkeit und Freiheit in Gott zu einer endgültigen Lösung geführt hat. Es scheint aber nicht ausgeschlossen, daß er jetzt schon leise die Auseinandersetzung mit Hegel begonnen hat, jedenfalls aber mit allen Vertretern einer Notwendigkeit Gottes, wenn es in W 3 heißt: „Es ist jetzt ein notwendiger Gedanke, die ganze Geschichte der Welt anzusehen als eine fortschreitende Offenbarung Gottes. Aber wie kam die Gottheit dazu, oder wie fing sie es an, sich zu offenbaren?

Die Antwort: Gott ist ein seiner *Natur* nach, also notwendig sich offenbarendes Wesen (ens manifestativum sui), ist kurz, aber nicht bündig ⟨!!⟩. Hart ist es, was nach gemeinsamen Gefühl ⟨!⟩ immer als Werk des Wohlgefallens und der höchsten Freiwilligkeit angesehen worden, die Schöpfung der Welt als etwas Gezwungenes zu denken. Da wir aber schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigentliches Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß notwendiges Wesen machen, und *auch in ihm* das unfaßlich Freie als sein *eigentliches Selbst* betrachten ... Nun ist ein Freies eben darum frei, *daß es sich nicht offenbaren muß* ... Dem Freien ... muß frei sein, innerhalb des bloßen Könnens stehen zu bleiben, oder zur Tat überzugehen. Ginge es notwendig über, so würde es nicht als *das* wirklich, das es ist, nämlich als das Freie" (306) – eine Formulierung von höchster Bedeutsamkeit. Denn hier vollzog sich Schellings Abschied vom idealistischen Freiheitsbegriff, wonach wahre Freiheit heilige Notwendigkeit des Tuns sei. Hier brach jener andere Freiheitsbegriff auf, der in der Überlieferung der vorherrschende gewesen ist: Freiheit als Frei-sein von Zwang, Freiheit als Selbstgehörigkeit und Souveränität, der es freisteht zu handeln oder *nicht* zu handeln.

Schelling hat geglaubt, von hier aus auch gegen allen überlieferten Theismus sich wenden zu müssen, der zwar immer gegen jede Notwendigkeit Gottes in der Setzung der Welt gestanden hätte, ohne jedoch die Möglichkeit besessen zu haben, Gottes Freiheit wahrhaft zu begründen. Solche Freiheit in Gott sei nur begründbar, wenn man eine „Natur" in Gott zugestehe und eine wesenhafte „Folge", ja eine schon vorweltliche „Zeitlichkeit". Nur wenn man von daher Gottes Entschluß zur Welt als einen – wenigstens logisch! – nicht von Anfang an gefaßten, sondern erst in der „Zeit" (wenigstens als logisches „Später") gefaßten fasse –, nur dann werde der wesenhaft *zeitliche* Anfang der Schöpfung klar, ihr wesenhaft „Nach"-Gott- und damit Endlichsein. Echte theistische Philosophie müsse zunächst Gott allein und ohne Welt denken, um dann erst vorzuschreiten zur Welt. Freiheit als Entschluß und Ent-scheidung fordert notwendig einen status des Noch-nicht-entschieden-Habens, da die Tat noch ganz bei dem Entden Zeit sein, sondern notwendig ist ein doppelter Begriff der Schöpfung. Alles anfängliche oder ursprüngliche Schaffen ist ein bewußtloses, innerlich notwendiges; da eigentlich keine Persönlichkeit wirkt... Alles bewußte Schaffen setzt ein bewußtloses schon voraus und ist... Entfaltung und letzte Auseinandersetzung desselben." Und S. 255: In jeder „höheren Einheit ist nun alles, was in der ersten war, aber entfaltet zu einem freien Verhältnis".

schließenden steht und noch nicht übergegangen ist in die vollzogene Tat. Die These von dem ewigen Entschluß Gottes zur Welt gefährdet also nach Schelling die göttliche Freiheit. Zwischen Gottes Ewigkeit und dem Sein der Welt muß es ein *Zwischen* geben: Gottes „Vergangenheit", die ganze Phase des Aufbruchs der Indifferenz usw. „... wenn die Gottheit eine ewige *Freiheit* ist, zu sein, sich zu verwirklichen, zu offenbaren, so kann mit dem ewigen Sein- oder sich-verwirklichen-*Können* doch nicht schon das wirkliche Sein oder sich-Verwirklichen gesetzt sein. Zwischen der Möglichkeit und der Tat muß etwas sein, wenn sie freie Tat sein soll ... Aber in der lauteren Ewigkeit, worin sie ⟨die meisten Theisten⟩ Gott denken, ist keine Distanz, kein Vor und Nach, kein Früher und Später" (! 306). Die Theologie darf nicht zaudern, das Gesetz der Zeit, dieses Grundgesetz alles Lebendigen, auch auf Gott anzuwenden. Dann wird erst sichtbar, daß die Welt nicht ewig, sondern in der Zeit, ja, daß der Entschluß Gottes zu ihr kein ewiger, sondern ein erst entstandener ist; dann erhellt erst Gottes Freiheit. Schelling ist überzeugt, daß nur seine These von der Natur in Gott und ihr Aufbruch, diese in theistischen Raum so unerhört scheinende These, alle diese Sichten möglich macht. Ihre Annahme ist darum ein Unumgängliches alles theistischen Denkens. „Wäre Gott *ewig* wirklich (in dem hinlänglich bestimmten Sinn für äußerlich offenbar), so wäre sie nicht die *Macht*, sich ⟨allererst⟩ zu verwirklichen, ... damit diese frei und unangetastet bleibe, ⟨muß⟩ zwischen der freien Ewigkeit und der Tat der Verwirklichung etwas sein, das diese von jener scheidet." Das tut aber nur Gottes Natur und das in ihr Geschehende. „Gott seinem höchsten Selbst nach *ist* ⟨also⟩ nicht offenbar, er *offenbart* sich; er *ist* nicht wirklich ⟨von Anfang an⟩, er *wird* wirklich ⟨in und mit der Zeit⟩, eben damit er als das allerfreiste Wesen erscheine" (308). Nur die „Vergangenheit" in Gott scheidet Gott und die Welt, scheidet ewiges und endliches (anfangendes) Sein, ja, sie verhindert, daß die Welt „als ein Ausfluß aus dem ewigen Sein-Können erscheine", und macht, daß „immer ein Unterschied sei zwischen Gott und seinem Sein".

Schelling ist überzeugt, daß nur der, der in Gottes „Ewigkeiten", in seinem vorweltlichen Sein selbst noch Zeiten kennt, ein – zumindest logisches – Nacheinander, Gott wirklich vom Sein der Welt scheiden kann. Wer aber Gottes Ewigkeit als einfach nimmt, der zerstört ihn. Der kann Gottes Freiheit nicht wirklich begründen, sondern muß Gott im Grunde als notwendig setzen. Es irren darum nach Schelling die, die zwar keine Notwendigkeit Gottes wollen, aber doch zugleich polemisieren „gegen jede Folge in Gott, obschon, wenn *keine* Folge ist, nur Ein System übrig bleibt, nämlich daß mit dem göttlichen Wesen alles zumal, alles notwendig ist" (a.a.O.).

Nach Schelling kann nur *der* Gott und die Dinge wirklich scheiden, der sich radikal bekennt zum Gesetz der Zeit, zum *zeitlichen* Anfang der Welt, aber damit auch zum *zeitlichen* Entschluß Gottes, zum einen Entschluß, der nicht von Ewigkeit her ist, sondern „mit der Zeit" gefaßt. So schließt Schelling seine Erörterungen über die „Vergangenheit" Gottes sehr betont: Wenn Gott souveräne Freiheit ist, dann behält er „Macht, gleichsam Zeit und Stunde dieser Offenbarung zu bestimmen, und das, was ganz Werk seines

freiesten Willens war, auch allein nach seinem Wohlgefallen zu bestimmen. Die *Lehre, daß Gott die Welt in der Zeit erschaffen, ist eine Stütze des echten Glaubens*" (VIII, 307), dem Schelling noch hinzufügt – und das ist überaus kennzeichnend für seine damalige Position, für seinen sehr ernst gemeinten Versuch, mit dem Christlichen sich zu vereinigen und ihm die ihm gemäße Grundlegung zu geben –: „... hinlänglich wäre die Arbeit dieses Werks ⟨der ganze Entwurf der Vergangenheit Gottes⟩ belohnt, hätte er auch nur dies eine begreiflich und verständlich gemacht[22]".
Damit hat Schellings großer Entwurf der Vorweltlichkeit Gottes sein Ende erreicht, und alle Entwürfe der „Weltalter" sind im Grunde nie weiter gekommen als bis zu diesem so ungemein wichtigen Ergebnis.

8. Rückblick und vorläufiges Ergebnis

Aus der weiten Tradition der abendländischen Gotteslehre heraus, die so entscheidend aus der Begegnung mit hellenischem Geist geformt worden ist, hat Schellings Gotteslehre ohne Zweifel etwas tief Befremdendes zunächst. Seltsam in ihren Konstruktionen, scheint die Ansetzung des Dunkels in Gott von vornherein verwirrend und abseitig. Wir versagen uns, jetzt schon tiefer auf die Frage einzugehen. Aber es ist unbestreitbar: alles zeigt, wie tief Schelling sich dem spätromantischen Geist ergeben hat, und wie immer wieder aus tiefem Angezogensein sich sein Denken an das Dunkel verliert und sich bis ins Dionysische davon ergreifen läßt – Dinge, die sich nicht unähnlich in diesen Jahren bei Görres finden und die Baader zeitlebens bedrängt haben. Aber dieser Eindruck allein, mit dem Schellings Gotteslehre in den „Weltaltern aufgenommen worden ist, bleibt doch nach der Veröffentlichung der „Weltalter"-Entwürfe von 1811 und 1813 nicht mehr haltbar. Die bisher unbekannten Entwürfe zeigen vielmehr – und sie zeigen es im Grunde völlig überraschend –, wie sehr dieses Denken zugleich der Mystik offen ist und Dingen einer Helle, die niemand an sich erwartet hätte. Die Schilderung der göttlichen Indifferenz in ihrer „Froheit" usw. und Gelöstheit und die Darstellung des Aufbruchs der göttlichen Ideenwelt sind von einem unvermuteten Glanz, der nicht unterschlagen werden darf, soll Schellings Gottesbild nicht völlig verzeichnet werden. Im Gegenteil: es schiene richtig, wenn man immer bedächte, daß das erschreckende Dunkel Gottes nach Schelling nur Phase ist, notwendige Phase, aber nicht mehr. Nicht Anfang und Ende. Anfang und Ende sind vielmehr die Helle Gottes; sei es die Helle des noch Unaufgebrochenen oder die Helle des sieghaften Überstandenhabens. Das Ganze aber steht eindeutig unter einer Idee: unter der Idee der „Verwirklichung Gottes", was aber heißt: der jetzt wieder alles Beherrschende ist – so seltsam es zunächst anmutet – Fichte und

[22] Schelling weiß sich darin nun tief mit dem christlichen Glauben geeint: „Der erste Artikel dieses Glaubens war von Anbeginn bis jetzt, daß Gott diese gegenwärtige Welt freiwillig erschaffen, daß sie also nicht von Ewigkeit her existiere, sondern ihrer Natur nach anfänglich und endlich – somit überhaupt die Zeit dieser Welt eine bestimmte Zeit sei" (VIII, 92).

sein Geist. *Er* ist es, der geholfen hat, die „Nacht" zu erhellen, in der „alle Kühe schwarz" sind. Es sind seine Kategorien und vielleicht – das ist kaum zu entscheiden – die Hegels zugleich. Ihre Idee der Bewußtwerdung des Geistes, die Schelling einst als junger Mensch aufgenommen hatte, ist nun wieder ganz in die Mitte getreten, um alles zu bestimmen. Aber das alles ist – und auch das ist sehr bezeichnend – verbunden mit Böhmeschem Geist. Wenn Fichte die Form bestimmt, in der alles entworfen ist, so bestimmt Böhme die Farbe, in die alles getaucht ist. Idealistische Philosophie und Böhmesche Theosophie (seine Idee der Gottgebärung und die Fichtesche der Geistwerdung) sind hier zu verbinden versucht worden, verbunden in einer Synthese, die nicht ohne Problematik ist. Aber so verführend auch Böhmes Geist ist, so verdankt Schelling doch gerade ihm das Entscheidende des ganzen Entwurfs überhaupt.
Wenn alle Idealisten (Fichte, Schelling, Hegel) sich zur idealistischen Auffassung der Geistwerdung bekannt und sie zum Ausgang ihres Philosophierens gemacht haben, um von da aus alles zu entwerfen, und wenn keiner von ihnen gezögert hat, diese These auch auf Gott anzuwenden, und wenn keiner gewillt war – auch Schelling in seiner Spätzeit nicht –, diese These aufzugeben, so war die fundamentale Frage alles Idealismus die, welches der *Raum* dieser Geistwerdung Gottes war. Die Welt? Dann war der dynamische Pantheismus unvermeidbar ... Ich glaube nicht, daß Hegel diesen Weg gegangen ist. Aber mag es damit sein wie immer: Schelling ist ihn *nicht* gegangen. Vielleicht entscheidend bestimmt von Böhme, hat das Vergangene gezeigt, daß der Ort des göttlichen Werdens für Schelling eindeutig das *vorweltliche* Sein ist. Schelling zögert nicht, zu sagen: Gott wird, zumindest muß man es logisch so fassen, um von einer ewigen Vergangenheit zu sprechen. Aber wie auch immer: Gott kommt nicht erst in der Welt zu sich und wird damit nicht erst in ihr Person, sondern er wird es *vor* allem Sein der Welt. Das ganze vorweltliche Geschehen Gottes in all seinen Phasen ist die erste, große „Verwirklichung" Gottes, ist die Entwicklung Gottes aus sinnendem Sein zu Geist und Freiheit. Das Ende des ganzen Geschehens ist Gott als Person... Damit ist aber aller dynamische Pantheismus abgetan. Er hat hier keinen Raum. Welt kann für den so Person Seienden vielleicht noch manches bedeuten, sie kann *nicht* der Ort seiner Personwerdung sein. Und es zeigte sich, daß Schelling daraus entschlossen die Konsequenzen gezogen hat: Gott ist dann in der Setzung der Welt souverän frei. Welt entspringt nicht aus göttlicher Dialektik, Welt kann durchaus auch nicht sein. Setzt Gott sie, so setzt er sie in Freiheit und *in* der Zeit ... Gott und Welt sind darin eindeutig geschieden ... Dieser ganze Vorstoß ist aber im idealistischen Raum, wir sagten es schon, von der tiefstgehenden Konsequenz. Hier wird nicht irgendein Philosophem des Idealismus aufgegeben, sondern seine Kernidee überhaupt. Hier zerbricht (und wird zerbrochen) die so sehr geliebte alles umspannende Dialektik ... Die Philosophie kann in der dialektischen Methode nicht mehr ihre Mitte haben. Noch sind um 1814 diese Konsequenzen, die Schelling später so in die Mitte seines Philosophierens gestellt hat, nicht wirklich klar, aber der Anfang ist schon getan

und damit der spätere Beginn des Streits zwischen Hegels Philosophie der Notwendigkeit und Schellings System der Freiheit.
Hier vollzogen sich so Entscheidungen, die an die innersten Gründe des bis dahin auch von Schelling vertretenen Philosophierens rührten. Ja, vielleicht war es die leise beginnende Auseinandersetzung mit Hegel schon damals, die Schelling immer mehr dazu getrieben hat, Gottes Freiheit zu betonen und sich Schritt um Schritt gegen Hegels Idealismus abzugrenzen... Denn hier ist die Stelle, wo die ganze spätere Gegnerschaft gegen Hegel ihren Ursprung hat. Sie gründet nicht in persönlichen Dingen (Eifersucht usw.), sondern in der so fundamentalen Problematik des Verhältnisses des Absoluten zur Welt, darin Schelling immer mehr dazu geschritten ist, aus der einstigen Betonung der Ewigkeit und Notwendigkeit der Welt für Gott zur Betonung seiner souveränen Freiheit zu kommen.
Noch ist alle Auseinandersetzung im Beginn, aber es ist schon die von allen Idealisten so sehr gefeierte Notwendigkeit, diese heilige Notwendigkeit alles Geschehens zerbrochen, die Hegel z. B. 1812 in seiner „Logik" so sehr betont hatte als der Philosophie allein würdig, um darin das in der „Phänomenologie" Gesagte weiterzuführen.
So hat Hegel 1812 formuliert, alle Dinge seien durchwaltet von einer alles umspannenden Gesetzlichkeit. Wissenschaft sei wesenhaft der Nachvollzug dieser realen Dialektik des Seins und habe darin ihre Möglichkeit, „daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die Natur der Dinge *ein und derselbe* Inhalt ist", dem Hegel hinzufügte: „Es ist klar, daß keine Darstellungen für wissenschaftliche gelten können, welche nicht den Gang dieser Methode gehen und in ihrem einfachen Rhythmus gemäß sind, denn es ist der Gang der Sache selbst." Vom Absoluten aber sagte Hegel: „Die eigene notwendige ⟨!⟩ Fortbestimmung der Substanz ist das Setzen dessen, was an und für sich ist..." – „Die absolute Idee allein ist das Sein und unvergängliches Leben. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem ... ihr Wesen dies ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen Gestaltungen zu erkennen." Hegel hat die ganze denkerische Arbeit seines Lebens daran gesetzt, diese große alles umfassende Logik der Dinge zu erhellen, und er hat immer von da aus versucht, den Übergang des absoluten Seins zum Sein der Welt zu formulieren. Von Schelling selbst aber hat sich gezeigt, daß er noch 1814 das Vorwort von 1811 festgehalten hat, daß die Philosophie Nachvollzug der Dialektik des Absoluten sei, das sich „nicht gesetzlos, sondern nur gesetzmäßig" entwickle.
Das alles ist von Schelling nun in Frage gestellt und zwang ihn zu einem neuen philosophischen Einsatz, der ihn bis an das Ende seines Lebens in Atem gehalten hat. Wie sehr damit Grundfragen über den Sinn der Welt usw. angerührt sind, wird später offenbar werden. Hier aber erhebt sich zunächst ein anderes: die Notwendigkeit einer philosophischen und theologischen Besinnung. Wenn Schelling und Hegel die These von der Geistwerdung auch auf Gott angewandt haben, so geschah das nicht aus Zufall

und nicht aus einer Grenzüberschreitung, sondern aus einer Not und einem Ringen heraus. Das, was hier spielt, ist letzthin eine Auseinandersetzung mit dem Gott des Aristoteles. So sehr auch Hegel ihm gehuldigt hat, so hat doch die Stille und Kontemplation dieses ganz in sich ruhenden Gottes Idealisten und mehr noch die Romantiker verwirrt und gestört. War dieser Gott nicht ein unlebendiger Gott? Mußte er nicht zur Welt drängen, um seiner Einsamkeit zu entgehen und allererst er selbst zu werden? Kann Gott überhaupt sein ohne Welt oder muß er sie nicht wollen, um seiner Langeweile zu entgehen? Was soll Gott ohne Welt und welches soll ohne sie sein Tun sein und seine Lebendigkeit?
Der Gott des Aristoteles, der so überaus bestimmend geworden ist für das abendländische Denken, hat so Fragen aufgeworfen, die nicht erst Idealismus und Romantik bedrängt haben, wenn auch der ungemeine Aufbruch der Idee des Lebens bei ihnen dem Ganzen eine besondere Dringlichkeit gegeben hat. Aber christliches Denken hat nie den Gott des Aristoteles allein gekannt. Schon der Gott des Alten Testamentes war ein lebendigerer Gott, reicher und vielfältiger. Aber wieviel mehr der Gott, der in sich selbst trinitarisch ist, der, lebend in ewiger Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist von Anfang an lebendiger, in Gemeinschaft lebender, zeugender, liebender, erkennender Gott ist. Vor diesem Gott hätte die Frage, ob er allein sein könne, keinen Sinn gehabt. Es war das Verhängnis der geistigen Entwicklung des Abendlandes, daß in der Scheidung von Theologie und Philosophie der „Gott der Philosophen" im Verlieren seiner trinitarischen Struktur auch seine Lebendigkeit verlor, um damit Fragen aufzurufen, die vorher in dieser Schärfe nicht möglich gewesen waren. Das Denken des Idealismus war zunächst ein Ringen um die *Lebendigkeit* Gottes. Aber es mußte – vom Christlichen her gesehen – seine Schicksalsfrage sein, ob es zum trinitarischen Gott zurückfand und – wenn es ihn echt wieder aufnahm und nicht in vagen Säkularisierungen (Hegel?) – damit zum wesenhaften Ort der göttlichen Lebendigkeit. Nur in solchem Zurückfinden konnte dann die Frage nach der Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit der Welt auch ihre Antwort finden.
So enthüllt sich von hier aus sehr Wesenhaftes über Schellings Weg, und es war kein Zufall, daß Böhme ihm den Weg wies. Böhmes verwirrende Idee der Gottgebärung kam ja nicht einfach aus der Begegnung mit neuplatonischer Gnosis, sondern in ihr spielte von vornherein das Trinitarische christlicher Tradition. So war für Schelling die Aufstellung der „göttlichen Vergangenheit" mehr als eine vage Spielerei. Es ging darin um ungemein wesentliche Anliegen; und es war kein Zufall, daß um 1811 bei ihm das trinitarische Denken anhob, um dann seit 1827 ganz in die Mitte gerückt zu werden. Um 1811ff. ist es nicht so sehr der trinitarische Gott, aber der Gott der unaufhebbar verbunden ist mit der Ideenwelt. Sie ist das immer mit Gott Verbundene, ohne die er nie ist. Gott ist darum wesenhaft nicht allein. Und wenn Hegel gesagt hat: „Gott ist nicht Gott ohne Welt", so hätte sich Schelling dem nicht versagt, wenn dem hinzugefügt wäre: ohne die *ideale* Welt. In solcher Sicht hat Schelling aber nur ein altes christliches Philo-

sophem erneuert, das auch ein Thomas v. Aquin u. a. immer vertreten hat: Gott ist von Ewigkeit her abbildbares Sein. Dies, sich spiegeln zu können und in den Ideen zu spiegeln, ist ein mit seinem Sein notwendig Gegebenes, darin Gott sich von Ewigkeit her erkennt. Wir kennen darum Gott nie allein, sondern nur in diesem Zusammen, darin er Seligkeit hat und Erfüllung. Die These der Ideenwelt Gottes ist darum nach Schelling die Mitte der Gotteslehre. Ohne sie ist Gottes Lebendigkeit notwendig gefährdet, zumindest nicht aufzeigbar. Wie Schelling gesagt hat: „Es ist eine Frage, die so natürlich ist ..., was denn Gott beschäftigt, eh' die Welt erschaffen" (W 3, VIII, 307). Diese Frage ist keineswegs unbeantwortbar. Die Schrift hat sie vielmehr sehr genau beantwortet. Denn sie berichtet (Buch der Weisheit), „in welch traulicher Nähe schon in jenen Urzeiten die *Weisheit* um und bei Gott gewesen, als sein Liebling selbst in dem süßesten Wonnegefühl sich befunden, aber auch ihm Ursache der Freude wurde, da er durch sie in jener Zeit die ganze künftige Geschichte, das große Bild der Welt ... erblickte" (a.a.O.). Sie „*spielte*" vor ihm und erfüllte ihn mit Freude.

Aus allem so Entworfenen scheint es zwingend, zu sagen, daß Schelling Theist gewesen ist, Vertreter einer Auffassung, wonach Gott Sein in sich selbst, Sein als Person und Geist, Sein in Selbstbewußtsein und Freiheit ist. Aber solche Auffassung kann hier nur als ein Vorläufiges gesagt werden, denn noch ist offen, ob diese Position nicht durch andere Thesen tief gefährdet ist[23].

[23] Aus der gewonnenen Sicht heraus klären sich auch mühelos viele jener Stellen, die immer wieder für Schellings dynamischen Pantheismus angezogen werden, was freilich bei einer genauen Interpretation schon längst möglich gewesen wäre. Vor allem diese von 1809, die nach der Endabsicht der Schöpfung fragt, und weiterhin danach, warum „das Vollkommene nicht schon von Anfang an sei, sondern erst im Laufe der Geschichte aufbreche". Und Schelling antwortet: „... weil Gott ein *Leben* ist... 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 ‹in der vorweltlichen Vergangenheit!!› die Licht- und die finstere Welt schied... Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes... bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich." Gott ist erst am Ende „Alles in Allem", eine These, deren Sinn noch aufzuzeigen sein wird, die aber nichts mit dynamischem Pantheismus zu tun hat, sondern die Geschichte der Offenbarung Gottes meint. Der Text zeigt jedenfalls sehr eindeutig, daß die Persönlichwerdung in der Welt keinesfalls damit gemeint ist; der Satz: „... schon da er...", macht das unmöglich. Durch W 1 (1811) klärt sich aber vor allem auch VIII, 335: Gott „führt die menschliche Natur keinen anderen Weg als durch den auch die seinige hindurchgehen muß. Die Teilnehmung an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden seiner Natur ist notwendig, um ihn ins höchste Bewußtsein zu erhöhen. Ein jedes Wesen muß seine eigene Tiefe kennenlernen; dies ist ohne Leiden unmöglich". W 1 ist hier sehr viel genauer, wenn es da heißt: „Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit. Er führt sein Geschöpf keinen anderen Weg, als durch den er auch selbst hindurchgehen *mußte*" (!! W 1, 73). So sind alle Stellen primär auf die vorweltliche Vergangenheit zu beziehen und dann erst auf die Welt. Sie meinen aber hier, daß Welt als Offenbarung für Gott nicht ohne „Leid", sei, das darin gründet, daß Gott nur allmählich und nicht von Anfang an seine ganze Fülle offenbaren kann. Im Gegenteil: Offenbarung ist anfangs eher Verhüllung als Offenbarung. Das alles aber muß Gott „leiden" (im doppelten Sinn = zulassen und durchleiden). Alle diese Formulierungen sind unverkennbar von Lk. 24, 26 geleitet: „Mußte nicht Christus dieses alles leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?"

B. Der Äon der „Gegenwart": Die Welt

a) Grundstruktur / Schöpfungsbegriff

Schelling ist in allen Jahren zwischen 1806 und 1827 nie zu einer Darstellung der realen Welt gekommen. Ruhelos und in immer neuen Ansätzen den Anfangskapiteln über die göttliche „Vergangenheit" hingegeben, ist es nie zu einer Ausarbeitung des Kapitels über die „Gegenwart" (so wird nun das weltliche Sein Gott gegenüber, der als die „Vergangenheit" gefaßt wird, bezeichnet) gekommen. So gibt es über die Welt kein letzthin gültig Gesagtes, sondern nur Formulierungen am Rande (so in den „Weltalter"-Entwürfen), Entwürfe über Einzelnes (in der Schrift von der Freiheit, in „Clara"), in den „Stuttgarter Privatvorlesungen" einen kurzen Gesamtentwurf; mehr nicht. Aber das dort Gesagte gibt die Möglichkeit, Schellings Denken über die Welt hinreichend zu erhellen.

Erwägt man, wie sehr Schelling sich seit 1806 den dunklen Bereichen Böhmes und der Theosophie zugewandt hat, wie dunkel seine Prinzipienlehre seitdem geworden ist, bedenkt man das Dunkel des Abgrundes in Gott, so scheint es von vornherein klar, daß er seit dieser Zeit alle jene Thesen über die Welt aufgegeben hat, die für seine Identitätsphilosophie so bezeichnend waren – Ausdruck seiner Verbundenheit mit Goethe, mit Hölderlin, mit der Antike. Alles über die Welt einst Gesagte scheint notwendig ungültig geworden. Denn sollte diese so dunkle Welt immer noch explicatio Dei sein, Spiegel des Göttlichen? Aber unser Vorentwurf hat gezeigt, daß auch jetzt noch die alten Formeln gültig sind – eine Auffassung, die freilich der üblichen Interpretation entgegen ist. Aber genau wie einst ist für Schelling Welt jetzt noch explicatio Dei, „Sohn Gottes"; gibt es eine „Geburt Gottes in die Wirklichkeit, ist Welt manifestatio Dei, revelatio Dei, „Leib Gottes", das „schwellende Herz der Gottheit" usw., und wir sagten schon: Es gilt immer wieder, Schellings Prinzipienlehre nicht einfach dem (zerstörenden) Dunkel preiszugeben, sondern (ganz und gar) in der Sicht von Egoität und Liebe her das *Bauende* der Mächte zu sehen und die Mächtigkeit und Größe, freilich auch die Abgründigkeit, die Welt von daher empfängt. Schelling hat auch jetzt noch sehr groß über die Welt gedacht und über ihren Sinn von Gott her. Und es gilt grundsätzlich, zu begreifen, daß Schelling *nicht* mit dem Weltbild des Idealismus gebrochen hat. Nie. Auch nicht in seiner Spätzeit. Er versucht den Idealismus zu vertiefen – und hier bringt er in seinem „Realen" ohne Zweifel gefährliche Dinge herein

die sprengend sein können – aber er bleibt im Letzten idealistischem Glauben zugehörig: Sein hat Sinn, Sein ist aus dem Logos geboren, Sein ist Aufstieg, Geschichte ist Weg ins Vollkommenere. Diese tiefe, idealistische Gläubigkeit, uns fremd geworden, ist die seine geblieben bis an seine Ende. Und der Bruch mit solcher Sinngläubigkeit ist erst das Faktum und Kennzeichnende der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, der sich im 20. Jahrhundert immer unheilvoller auswirken sollte. Schelling steht noch „jenseits des Grabens". Sein Weltbild ist darin gekennzeichnet. Welt ist darum vom Sinn her seit 1809 nicht aufgegeben. Im Gegenteil: wenn Schelling nun die einstige These von der Ewigkeit und Notwendigkeit der Welt aufgegeben hat, um ihren zeitlichen Anfang und ihre Nicht-notwendigkeit zu lehren, ihr Entspringen aus göttlicher Freiheit – so hat sie darin nichts an Rang verloren. Sie hat eher noch bedeutsamere Akzente erhalten. Indem Schelling seit 1809 alles ins Dynamische gewandt hat und gestellt unter die Idee der ständig fortschreitenden und vollkommner werdenden Ent-wicklung, indem so der Idealismus in seiner Methodik und seiner Geschichtsauffassung so intensiv geworden ist wie kaum je zuvor – ist Welt jetzt *Phase* geworden, bedeutsamste Phase in dem großen Prozeß der Verwirklichung des Seins, der fortschreitend ins Höhere und Entfaltetere letzthin der Prozeß der „Verwirklichung Gottes" ist[1].

Es überrascht darum nicht, zu sehen, wie betont Schelling sein Kapitel über die Welt 1814 beginnt: „Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder der *eigentlichen* Offenbarung Gottes", beginnt die Geschichte der Welt, die im Letzten anzusehen ist „als eine fortschreitende Offenbarung Gottes" (VIII, 305). Dabei ist klar, daß Schelling im Zuge seiner ganzen Methodik auch jetzt nicht auf eine weiterführende Dialektik verzichtet. Gott ist zwar frei in der Setzung der Welt und als an sich selbst der Welt nicht Bedürftiger nicht hineingerissen in eine zwingende Dialektik, aber gleichwohl ist das Ganze nicht vom Dialektischen frei, sondern wie es bisher von Phase zu Phase bestand, so auch hier. Es gründet aber im Wesen der Ideen.

In der Indifferenz war Gottes Sein noch ganz verschlossen. Aber im Aufbruch der Ideen gewann es seine ersten Konturen. Damit ist in dieser Phase Bedeutsames geschehen: Gottes Indifferenz hat sich erstmals aufgeschlossen. Von der Indifferenz her ein echter Fort-schritt des göttlichen Lebens. Und doch ist – in Schellings Umwandlung der platonischen Ideenlehre – diese Welt flüchtig und voll tiefer Unwirklichkeit. Von Schelling her gesehen, ist diese Welt „nur ideal". So groß auch das Spiel der Ideen in Gott ist und so Großes es auch gebiert, so hat alles hier doch einen fundamentalen Mangel: es fehlt ihm echte *Realität*. Es fehlt ihm die Realexistenz. Anders: Es hat nur Sein *in* Gott, ist aber ohne echte Eigen-ständigkeit und Freiheit. Es ist

[1] Vgl. auch VIII, 269: „Alles Bisherige war ... nichts anderes als die vollständige Konstruktion der Idee Gottes... Was wir bisher (soweit möglich) beschrieben, ist nur das ewige Leben der Gottheit; die eigentliche Geschichte ⟨!!⟩, die wir uns vorgesetzt zu beschreiben, die Erzählung jener Folge freier Handlungen, durch welche Gott... beschlossen, sich zu offenbaren, kann erst jetzt beginnen."

letzthin ein rein potentielles Leben. Damit aber Leben, das der Erhöhung fähig ist, ja, das nach dieser Erhöhung verlangt. Die Ideen *drängen* – wie sich bei der Darstellung des status secundus gezeigt hat – auf das Sein *zu*. Sie verlangen nach Wirklichkeit und nach Ent-wicklung. „Alles bloß keimliche Leben ist ... voller Sehnsucht und verlangt mehr und mehr aus der stummen, wirkungslosen Einheit *herauszutreten* und in eine wirkende erhoben zu werden" (Schröter, 167; VIII, 297); jenes „erste bloß potentielle Leben", jene nur „immanente Schöpfung" will „zur *Wirklichkeit* erhoben werden"; in Gott nicht eigentlich frei, sondern verschlossen und umhütet, wollen sie selbständig werden und „ein eigenes Bestehen" haben. Die Ideen sind ja geworden aus dem ersten Aufbruch der Mächte. Aber einmal aufgebrochen, wollen die Mächte nun ins Weitere. Sie haben in Gott gleichsam erstmals ihre Macht gespürt, aber sie drängen dazu, sie wirklich ent-falten zu können. Was einmal aus der Indifferenz getreten ist und damit die Bahn des Seins beschritten hat, „hat den Stachel des Fortschreitens" in sich. „Alles Sein strebt zu seiner Offenbarung und insofern zu seiner Entwicklung." Die Ideenwelt, von Plato sehr erhoben, ist so nach Schelling nur eine *Zwischenwelt*, notwendige Stufe auf dem Wege der „Verwirklichung", aber nur Stufe, ist Phase auf dem Weg der explicatio von der anfänglich verschlossenen Gottheit zur real „verwirklichten".

Der Aufbruch der Ideenwelt ist zwar schon „Verwirklichung" Gottes, aber doch nur eine sehr blasse. Erst das Setzen der Welt als der *realisierten* Ideen ist *reale* „Verwirklichung". Mit ihr beginnt erst die wirkliche Offenbarung qua Sich-offenbaren Gottes. Erst darin wird das Sich-darstellen Gottes, das sich bisher nur im Idealen vollzog, Vollzug im Realen, und damit – von Schelling her gesehen – im Eigentlichen. Jetzt wird Gott erst „wirklich" dargestellt und offen-bar gemacht; denn jetzt erst „öffnet" sich Gottes Schoß. Ja, in diesem Geschehen erhöht sich Gott selbst, wird er aus dem Wissen, das um sich weiß, das sich frei weiß, zum *Schöpfer*. Setzung der Welt vermag Gott gleichsam eine neue Würde zu schenken, die er zuvor nicht besaß und nicht besitzen konnte: die Würde des Schöpfers. So „verwirklicht" sich Gott darin auch an sich selbst.

Tieferhin: Die Ideen rufen Gott an, sie verlangen nach dem Sein. Aber sie vermögen es sich selbst nicht zu geben. Die Ideenwelt ist eine Welt, „die nicht für sich selbst aus dem bloß keimlichen Zustand in den wirkenden sich erheben" (Schröter, 166) kann. Reale Welt ist nur möglich daraus, daß *Gott* sich dem Anruf der Ideen öffnet und ihnen Realität *gibt*[2]. Welt ist nur

[2] Vgl. Schröter, 169: „Die Einheit, die wir bisher betrachtet, war eine stumme, wirkungslose. Zwar alle Kräfte waren in wonnevollem Wirken gegeneinander... aber dieses Wirken war nicht... ausgesprochen und *als* wirkend gesetzt... Es war ein bloßes Wirken in der Anlage, wie wenn die Kräfte unseres Innern zu irgendeiner Handlung oder Hervorbringung sich regen, aber der Entschluß nicht da ist, der ihr Wirken geltend macht." Hinter all dem steht eine Frage, die nicht ohne Gewichtigkeit ist für die rechte Interpretation der Schellingschen Schöpfungslehre: Werden die Mächte zur Schaffung der Welt einfach herausgegeben, oder werden sie in ihrem Sein verstärkt? Denn wenn sie zuvor nur ideales Sein wirken, in der Welt aber reales, müssen sie dann nicht im „weltlichen" Sein mächtiger sein? In einer Macht, die ihnen Gott gegeben hat? – Oder liegt alles nur

möglich als *Schöpfung*, d. h. als schöpferischer Vorgang, als ein Tun Gottes, darin er dem „Nichtseienden" Sein schenkt[3]. Sie wird aber nicht aus einer Notwendigkeit Gottes heraus, sondern, wie es sich schon zeigte, haben die Ideen kein nötigendes Sein. Aber in ihrem Anruf begreift Gott, daß ihm aus dem „Hören" des Anrufs Großes werden kann: daß er in der Setzung der Welt das Sein ins *Vollendetere* führen kann, daß er – indem er selbst Schöpfer wird – zugleich seine „Verwirklichung" über die ideale hinaus zur realen führen kann, darin seine zuvor verborgene Fülle erstmals wirklich offenbar wird. Gott begreift, daß das reale Sein eine eigene Würde hat, daß es als raum-zeitliches Sein sichtbares und damit *sichtbarmachendes* Sein ist, begreift, daß es Sein ist in wesenhafter Freiheit. Das „aus Gott heraus" Gesetzte ist nicht einfach das aus Gottes Schoß Gestoßene, sondern ist Sein, das freigegeben ist zu eigenem Sein, das zugleich – als aus Gott kommend – offenbarmachendes Sein ist. Setzung der Welt wäre also echter Fort-schritt der Verwirklichung des Seins und Gottes zugleich.

Aus der Erkenntnis dieser Größe und Bedeutsamkeit der Welt heraus hat nach Schelling Gott die Welt in Freiheit *zur* Freiheit gesetzt, was konkret bedeutet: hat Gott die bis dahin „gefangenen" Mächte frei-gegeben zu ihrer realen Macht, aus der Welt dann geboren wird. Welt kommt so aus Freiheit und ist Sein *zur* eigenen Freiheit. Freiheit ist gleichsam die Grundkategorie des weltlichen Seins. „Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich sein könnte ⟨in Gott⟩, für sich sei ... Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren ... in die Selbstheit" (VII, 404), damit sie so Repräsentanten seines Wesens seien. Denn die „Folge der Dinge aus Gott ist eine *Selbst*offenbarung Gottes. Gott kann aber nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien ... Wesen... Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen sein" (VII, 347). Alle Dinge der Welt sind als wahrhaft von Gott in Eigenständigkeit gegebene Dinge von „einer derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit"; Freiheit der Dinge ist nicht Widerspruch zu Gott, sondern ist signum der Meisterlichkeit der göttlichen Schöpfung. Wenn Setzung der Welt echter Fort-schritt sein soll, dann müssen die Dinge, die in Gott ohne Eigenständigkeit und Freiheit waren, es in dem folgenden Äon wesenhaft sein[4].

daran, daß sie zuvor nicht recht wirken können, da sie doch immer noch in Gott „gefangen" sind? Die Idee der Ent-wicklung vermag hier nichts zu entscheiden. Sie könnte Erhöhung im Sein fordern, aber auch einfach alles vom Faktum der Ent-wicklung allein ableiten. Sollten die Mächte aber als erhöht gedacht sein von Schelling, dann ist offenbar die Fassung des „Rades" in Gott von Schelling inkonsequent gedacht. Die Mächte können dann in Gott *nie* jene Mächtigkeit haben, die sie später haben – ein Faktum, das sowieso gefordert scheint. Da es das Böse wesenhaft in Gott nicht gibt – oder ist es nur unterdrückt? –, so sind die Mächte offenbar in Gott von geringerer Intensität als in der Welt. Sein soll sich ja *steigern*.

[3] Neben dieser Sicht, daß die Schöpfung die Realisation der Ideen ist, die ex-plicatio der Mächte, gibt es aber auch in allen Entwürfen die andere, daß Gott im Akt der Schöpfung die „Schichten" (A 1 und A 2) heraussetzt (vgl. Exkurs S. 277). Ich lasse diese Sicht unberücksichtigt.

[4] Schelling hat das Faktum der Freiheit des Menschen in den Jahren 1809, 1810 sehr betont. Vgl. VII, 349, um 1812 gegen Jacobi zu erklären, er wisse sich in seinem Welt-

In all solchen Thesen erweist sich, wie sehr Schelling sich im Theistischen gegründet weiß, er hat ohne Zweifel das Bewußtsein gehabt, daß seine Grundidee der Ent-wicklung das eigene Sein der Welt nicht unterschlägt, sondern fordert. Als Ent-wicklung, als Ent-faltung kann alles nur Entfaltung zur Freiheit sein. *Heraus*-faltung zu eigenem Sein.

Aber Schelling hat sich aus all dem heraus doch gleichzeitig gegen die Setzung der Welt aus dem Nichts gewandt. Wenn Welt Ent-wicklung ist, so ist sie grundlegend Aus-wicklung eines zuvor Unentwickelten. Ent-wicklung fordert Kontinuität. Welt kann also nicht aus dem reinen Nichts ge-setzt sein, das vorher gar-Nichts war und dann weltliches Sein, sondern Setzung der Welt kann nur die Ent-wicklung eines zuvor relativ Nichtseienden sein, eben der „Natur", der Mächte in Gott. Schelling hat darum von dem „so törichten Ausdruck der Schöpfung aus Nichts" (Schröter, 246) gesprochen, und er hat zeitlebens in der These von der creatio ex nihilo totius ein „Mißverständnis" gesehen. 2 Makk. habe nicht das reine Nichts gemeint, sondern das relative Nichtsein (VII, 436).

Aber Schelling hat zugleich den Vorwurf zurückgewiesen, *seine* Schöpfungslehre meine eine „Teilung" Gottes. Gott ist auch ihm Geist, Subjekt, die notwendig unteilbar sind. Es ist nach Schelling darum ohne Sinn, von der „Teilung" einer Person zu reden, als gebe sie einen Teil von sich ins Außen. Dann wäre Gott nach der Setzung der Welt „als Subjekt nicht mehr, was er zuvor war, welches gegen alle Begriffe von der Unveränderlichkeit Gottes, ja eines jeden Subjekts streitet". Die Gottheit kann sich nicht teilen, da sie „schlechthin in sich bleiben muß" (Schröter, 247). Gott hat vielmehr in sich eine Natur, hat in sich Mächte; genauer: hat sie in seinem *Schoß*. Und sie gibt er hinaus zum Schaffen der Welt. Gott kann nur dadurch sich darstellen, daß er ein „Anderes außer sich setzt", seine Mächte. Aber das wird man allerdings sagen müssen; denn wie will man überhaupt sagen, Gott „offenbare sich in der Schöpfung", wenn man Gott nur als „reines ... Subjekt denkt. Wie kann Er ... sich öffnen, wenn er nicht zuvor ein verschlossener und verborgener Gott war? ... Dieser Ausdruck wird nur verständlich durch jene Umkehrung, da das Ewige die erst gegeneinander gekehrten Seiten seines Wesens öffnet und auseinandersetzt" (a.a.O.). Offenbarung hat nur Sinn, wenn es zuvor ein wirklich Verborgenes gab, das dann *im* Geschehen der Offenbarung nach außen tritt – typische Dinge Schellings, in denen seine Idee der Entwicklung einmal wieder alles bestimmt und unter seine Macht reißt. Schöpfung ist darum für Schelling auch jetzt (und immer) „Uni-versum" = Wendung Gottes in das Außen, ist „ein sich-objektiv-selbst-Darstellen oder Objektivieren Gottes" (246), eine Wendung des „Inneren der Gottheit nach außen", und hat gerade

entwurf auch dem zweiten fundamentalen Glaubensartikel des Christlichen verbunden: „Ein zweiter Hauptartikel des theistischen Glaubens ist, daß wir, vermöge unseres freien Willens, auch in einem freien und unmittelbaren Bezug zu Gott stehen, daß dieser Wille eine von jenem... Wesen... unabhängige Wurzel hat, kraft deren er zu beidem fähig ist, sich in Liebe ihm zu, oder in Verschlossenheit von ihm abzuwenden." Freiheit ist grundlegend Freiheit zum Guten *und* Bösen (VIII, 93).

darin ihre Bedeutung, daß darin actu wird, was zuvor nur potentia war. Die Welt der Ideen ist nur *Anfang* des physischen Sein, das echte Realität erst in der Welt empfängt. Welt ist erst die echte Verwirklichung qua Verleiblichung Gottes, ist erst die echte Ent-faltung seiner zuvor verborgenen Fülle, und es ist aus dem heraus klar, daß „die Schöpfung ⟨auch⟩ in Ansehung des Urwesens *nur* ... *Erhebung zu einem Höheren* und vollkommneren Zustand sein kann" (248)[5].

Gerät Schelling so in seiner Schöpfungsidee in die Nähe Plotins und seiner Idee der Weltwerdung als Emanation (wenigstens in der üblichen Interpretation), so hat er sich zugleich von Plotin abgegrenzt und gerade in dieser Front das Entscheidende seiner Sicht vorgetragen.

Wenn Plotin alles unendliche Sein als einen Ausfluß aus der Gottheit gefaßt hat, als einen Ausfluß, der sich vom Höheren her abfallend mindert, um in der Materie als dem niedrigsten Sein zu enden, so glaubt Schelling sagen zu sollen, daß Gott danach immer mehr zu Schlechterem gekommen sei. Die fortschreitende Entstehung des Seins aus dem Einen habe gleichsam immer geringere Wesen geboren – ein auch für Gott erschreckendes Geschehen, darin sein eigenes Leben immer mehr an Schlechteres geriet. So blieb hier nichts „als die ⟨These⟩ einer allmählichen Abschwächung des Vollkommensten" (Schröter, 259). Aber eine solche Sicht wird nicht nur der Materie nicht gerecht, sie schmäht nicht nur Gott, sondern sie ist „gegen die Natur des Lebendigen" (256). Wenn das Sein der Welt wirklich fortschreitende Offenbarung qua Offenbarmachung der verborgenen Fülle Gottes sein soll und damit fortschreitende „Verwirklichung" Gottes, so kann sie nur vom Verborgensten anfangen, um dann fortzuschreiten ins Reichere, ins Größere und Vollkommenere. Dann allein hat Welt echte Größe: fortschreitende Enthüllung des Göttlichen zu sein, Aufschließung seines Schoßes.

So beginnt das Sein nach Schelling mit der Natur, genau wie einst. Aber sie ist jetzt nicht mehr die Mitte des Seins, sondern nur ihr Anfang, mit dem das Sein beginnt, um aufzusteigen zur Welt des Geistes, womit – wie wir schon sahen – das Reich der Engel gemeint ist. Hier zeigt sich eine der tiefen Umwandlungen des Schellingschen Weltbildes. Mit dem ganzen Idealismus hatte er von Anfang an die beiden Reiche der Natur und des Geistes unterschieden, aber bis 1806 meinte das Reich des Geistes immer das Reich des Menschen und der Geschichte. Das gilt im Grunde genommen auch noch 1809 (wo Schelling den vom Menschen handelnden Teil als den ideellen Teil der Philosophie bezeichnet); aber schon damals ist das „Geisterreich" als das große zweite Reich des Seins konzipiert, und unter dem Eindruck des Todes von Caroline ist dieses Reich dann bei Schelling in den Jahren 1811–1813 sehr vordringlich geworden, um sich mit Spekulationen über den Tod (als Hinübergang ins Geisterreich) zu verbinden, Dinge, die nicht erörtert werden sollen. Eins wird aber in all dem sehr klar, daß in solchem Raum, der sich so klar zum Jenseits bekennt, kaum wahrhaft von Pantheismus gesprochen werden kann. Die Geschichte kennt kein pantheistisches System, das sich zur Transzendenz bekennt[6]. Die Tendenz, sich im Diesseitigen einzuschließen, ist vielmehr für allen Pantheismus überaus kennzeichnend. Schelling hat diesen Raum überschritten. Aber, was noch wichtiger ist: in solchem Entwurf wird sichtbar, wie bei Schelling trotz aller Hinwendung zu den dunklen Bereichen des Daseins jetzt noch der Geist den Primat hat. Sein ist ihm mehr denn je wesenhaft Aufstieg zum Geist, und die Natur ist darin nur unterste Stufe, ja, sie ist vom Faktum der Offenbarung her mehr Verhüllung als Enthüllung. Alles Seiende, reales wie ideales, ist zwar offenbarendes Sein; aber das Ideale ist doch das Eigentliche Gottes, zeigt gleichsam seine eigentliche Tiefe, sein eigentliches Antlitz, und Offenbarung soll im Letzten ja das Eigentliche Gottes sichtbar machen. So ist „der von unten aufsteigende Gang der einzig" (Schröter, 263) richtige, weil er allein fortschreitend das höhere Sein offenbart; und es kann die Geschichte des Seins nur von „der Natur anheben". Aber die „große Absicht der ganzen Schöpfung ist ... nicht ..., das Reale zu setzen, ... sondern das Ideale, das Geistige zur Wirklichkeit zu erheben" (262). Es besteht „der ganze Prozeß ... in einer Erhöhung des Seienden", des Geistigen, darin das Eigentliche Gottes immer sichtbarer wird[7]. „In Ansehung der Natur ist also die Schöpfung allerdings eine Unterordnung oder Erniedrigung", aber Sein, das „zugleich einer höheren Verklärung entgegenharrt". „Die Schöpfung der Welt ist ⟨letzthin⟩ eine Verklärung, eine Vergeistigung des göttlichen Wesens" (250), d. h. der göttlichen Natur. Dabei gibt es nun bei Schelling mehr als zuvor die Neigung, die gesamten Wesensstufen als echte geschichtliche Stufen zu fassen. Sein ist als Sein in Entwicklung von Grund auf geschichtliches Sein. Wenn diese Idee zum Wissenschaftsmythos der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geworden ist (Darwin u. a.), aber in „säkularisierter" Form (als Kampf um das Dasein völlig unteleologisch gemeint), so wird diese Sicht hier grundgelegt, aber grundgelegt aus religiösem Glauben. Weil Sein fortschreitende Enthüllung Gottes ist, darum hat es diese Form, damit auch vor Gott Dasein immer mehr ins Reichere steige. So gilt, daß „die ewige Bewegung, von der die Natur nur der Anfang ist, eigentlich nur eine fortschreitende Verwirklichung

[5] Vgl. Schröter, 249. Wäre reale Welt nicht mehr als die ideale, warum sollte sich Gott zu dieser „Bewegung... entschließen? Ja erst in dieser zeigt sich, was noch im vorhergehenden Zustand verborgen war." Mit dem höheren Sein „beginnt die Zeit der Gegenwart... In jener höheren Einheit ist nun alles, was in der ersten war, aber entfaltet zu einem freien Verhältnis" (255).

[6] Vgl. VII, 474ff.; Schellings „Clara" und VIII, 248ff., 286ff., 334ff. Schelling war sich bewußt, auch hier dem Christlichen verbunden zu sein, vgl. VIII, 93: „Ein dritter, wesentlicher Artikel dieses Glaubens ist der Gedanke einer künftigen Vereinigung mit Gott..., ⟨ein⟩ Gedanke..., welcher ohne eine eigentliche Geisterwelt schlechterdings undenkbar ist." Freiheit Gottes in der Setzung der Welt, Freiheit des Menschen vor Gott und die Unsterblichkeit des Menschen sind Schelling so die drei grundlegenden Artikel des christlichen Glaubens, zu denen er sich Jacobi gegenüber entschieden bekennt, und die er in seiner neuen Philosophie begründet weiß.

[7] Nach Ernst Benz *(Swedenborg als geistiger Wegbereiter der deutschen Romantik und des deutschen Idealismus)* vollzog Schelling diese Wende zur Engelwelt unter dem Einfluß Swedenborgs.

des Höchsten ist, von der jede folgende Stufe der verwirklichten Gottheit näher ist" (SCHRÖTER, 234). Näherhin gilt freilich, daß Schelling die Welt der Engel sich nicht aus der Natur entwickeln läßt, sondern beide, die Welt der Natur, gemeint als die ganze Welt der sichtbaren Dinge bis hin zum Menschen, und die Welt der Engel, werden zumal gesetzt (als die Welt des Realen und des Idealen); aber beide werden nur als Keim gesetzt, in ihren untersten Stufen, aus der sich dann die höheren im echten geschichtlichen Weg entwickeln. Dabei gelten auch jetzt noch alle einstigen Strukturen, wonach alles Seiende *qualitativ* einander gleich ist. Alles Seiende ist real-ideal. In allem, auch der niedrigsten Materie ist Geist, aber in allem, auch dem höchsten Engel, ist Leibliches. „Natur und Geisteswelt entspringen aus einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt Einer und derselben Ureinheit immer gleichförmig zumal miteinander, durch Einen Akt der ewigen Dualisierung"[8]. Aber keiner der beiden Keime kann in seiner ersten Stufe „stehen bleiben; jede Existenz dringt weiter zu ihrer Entwicklung; ein jedes Gewächs verlangt nach seiner Fülle, will sprossen, treiben und endlich sich zur Blüte entfalten". Dabei wird das Geisterreich die gleiche Qualität haben wie das Reich der Natur, es wird das Real-Ideale nur in der höheren Potenz sein. Denn es sind in beiden Bereichen „ja wirklich dieselben Principien", und „nur das umgekehrte Verhältnis der Kräfte in ihnen macht den Unterschied". Im Realen hat das Reale (— A) den Primat, im Idealen das Ideale (+ A). Es waltet zwischen ihnen eine Einheit, die eine „wesentliche und qualitative" ist, darin nur von einer „bloß quantitativen Differenz" gesprochen werden kann; und es gilt grundsätzlich: „... durch ihre innere Natur sind sich Seiendes und Sein, das Geistige von Gott ⟨A 2⟩ und das ... Leibliche ⟨A 1⟩, Natur und Geisterwelt verwandt" (65), und „so verhält sich die Natur als die ⟨primär⟩ leibliche und Geisterwelt als die ⟨primär⟩ geistige Seite dieses Ganzen" (235).

Sie alle zusammen aber sollen das große Reich des real-idealen Seins bilden, den großen Spiegel Gottes, sollen die sukzessive „Hervorbringung der Dinge ⟨sein⟩ nach Abteilungen, Stufen und Unterschieden, wobei ... notwendig das Niedere dem Höheren vorangeht".

Beide Reiche haben darum *ein* telos und sind in einem Sinn gebunden: daß daraus die große Kette und Stufenleiter des real-idealen Seins werde, die von der Erde bis zum Himmel reiche. Daß diese große Kette der explicatio Dei erstehe, das ist der Sinn alles Seins. Wenn beide Reiche ihre Keime fortschreitend entwickeln, so schließen sich die beiden Glieder zu der *einen* großen Kette des Seins, die Stufe um Stufe emporsteigt und sich dem Göttlichen nähert. Die Natur ist darin „die Staffel der Geisterwelt" (355), aber beide zusammen sind letzthin *ein* Stufenreich; es ist in allem „ein Fortschreiten in derselben Richtung".

[8] Vgl. 1809, VII, 408. Gott geht „in zwei gleich ewige Anfänge auseinander, nicht daß er beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze... ist. Der Urgrund teilt sich... in zwei gleich ewige... Anfänge, nur damit die zwei durch Liebe eins werden." 1810; VII, 478: „Gleich anfänglich, als Gott Reales und Ideales schied, mußte er auch das Ideale als eine eigne Welt setzen."

Schelling hat das alles noch zu vertiefen versucht durch seine These von der Zeit. Danach gibt es Zeit nicht nur als mechanische Zeit der Dauer (daß etwas eine bestimmte Zeit „dauert"), sondern Zeit meint primär etwas Organisches: daß jedes Sein im Gefüge des Ganzen eine bestimmte Zeitstelle hat, an der es erst möglich und dann allerdings notwendig ist. Alles hat „seine Zeit", hat seine Stelle im großen Werdensprozeß, an dem „seine Stunde gekommen ist". Sein als Ganzes ist so ein Gefüge von Zeit, und ist zugleich sich jeweils ändernde Zeit; da Sein Entwicklung ist, so ist jede spätere Periode höher als die vorhergehende. Zeit ist also nicht nur einfach Fluß und „sanfte Stetigkeit", sondern ist sich steigernde Zeit. „Wir ahnen einen in der Zeit tief verborgen liegenden und bis ins Kleinste gehenden Organismus. Wir sind ... überzeugt, daß jedem großen Ereignis, jeder folgenvollen Tat *ihr* Tag, ihre Stunde, ja ihr Augenblick bestimmt ist, daß sie kein Nu früher ans Tageslicht tritt" (203), als die innere Gesetzlichkeit bestimmt. So erarbeitet hier Schelling Grundkategorien idealistischer Geschichtsauffassung und seines Weltbildes zumal. Welt in ihrer Geschichte ist so wesenhaft nicht Raum von Willkür, sondern steht unter einer heiligen Gesetzlichkeit, darin sich das Göttliche stetig entfaltet. Darum ist es dem Menschen zugewiesen, nicht ungeduldig zu erwarten, was noch nicht „an der Zeit ist", sondern jenes Maß von Geduld aufzubringen, das auch Gott aufbringt. Denn es entfaltet „der göttliche Geist mit Ruhe und Vorsicht die Wunder seines Wesens" (84). Der wissende Mensch aber lebt zugleich in der Gewißheit, daß das göttliche Leben letzthin nicht besiegbar ist, sondern sich durchsetzen wird zur Vollendung. So lebt alles Sein in gesetzmäßigem Fortschreiten, „bei dem kein Mittelglied übersprungen wird", sondern alles „grad- und stufenweise sich entfaltet." „... so leuchtet unmittelbar ein, daß die Folge der Dinge mit der Folge der Zeiten Eins ist, daß alle Dinge nur Früchte ihrer Zeiten, und zwar jedes die Frucht einer bestimmten Zeit ist, und daß sie nur als solche begriffen werden können" (87).

Das Sein als Ganzes ist so fortschreitende Entwicklung ins immer Vollkommenere, beginnend bei Gottes Verschlossenheit (Indifferenz), fortschreitend zur Welt der Ideen, weiter zum Werden der realen Welt und sich immerwährend steigernd in ihrer Geschichte, bis alles sich vollendet am Jüngsten Tage mit dem Anbruch eines neuen Äons. Schelling hat hier versucht, alles in eine Einheit zu zwingen. Und er steht von da aus, wie nun ohne weiteres sichtbar ist, entschieden gegen Plotin. In immer neuen Polemiken hat er betont, daß das Sein als aufsteigendes Sein „nur in der evolvierenden Methode" verständlich ist. Nur von da aus erschließt sich die Bedeutsamkeit und der Rang jedes einzelnen Seins, die Wesensordnung der Dinge. Schelling hat darum betont, alle Wissenschaft müsse mit der Natur beginnen, nur von da aus werde das Sein verständlich. Sein einstiger Ausgang von der Naturphilosophie sei der einzig mögliche Weg gewesen. Denn auch der Mensch und die Geschichte werde nur von da aus verständlich. Anders bleibe der Mensch ein Rätsel. Es bleibe seine Leiblichkeit unverstanden, wenn man ihn nicht als das Erwachen der Natur begreife, aber auch seine Stellung im Gesamt, daß er Brücke sein

soll zwischen der Welt der Natur und der des Geistes, verbindendes Glied der beiden, durch die sich die Kette schließt. Die Natur, d. h. die sichtbare Welt aber neuplatonisch verstehen wollen, d. h. von oben her etwa als „Niederschlag der Geisterwelt", hieße sie der Würdelosigkeit überliefern, darin sie nur Sein aus Abfall sein könne. Die neuplatonische Sicht ist vielmehr die Umkehrung aller Wahrheit. Sie macht eine echte Philosophie der Offenbarung, die ja nur fortschreitende Offenbarung des immer Wesenhafteren sein kann, unmöglich. Eine Offenbarung in neuplatonischer Form wäre eine Offenbarung von immer Geringerem.

Schelling hat sein eigenes Weltbild in der entschiedenen Front gegen Plotin abschließend so formuliert: „Die oft gehegte und neuerdings wiederholte Meinung, daß wie in der Geschichte des Menschengeschlechts so auch in der des Universums alles vom Reinen, Vollkommenen und Seligen ausgegangen und in der Folge zum Unreinen, Unvollkommenen und Unseligen herabgesunken sei, ist oft genug auch auf die Schöpfung der Welt angewendet worden. Weil die Meisten gewohnt sind, die Gegenwart nach dem zu schätzen, was sie für den Menschen ... und nicht nach dem, was sie für das Urwesen ist, so sind sie leicht überzeugt, daß die Gegenwart ⟨verstanden als Äon des weltlichen Seins⟩ ein weit unvollkommnerer und weit weniger seliger Zustand sei, als jener vorweltliche der Schöpfung vorausgegangene. Wenn also der Schöpfer in einigem Bezug zu seiner Schöpfung steht und durch Rückerinnerung wenigstens teilnimmt an jenem ⟨dem früheren⟩ Zustand, so müssen sie befürchten, daß Gott sich wissentlicher Weise ein Übel oder einen Zustand geringerer verminderter Seligkeit zugezogen; oder sie müssen ihn ganz absondern und die Natur der Götter weit entfernen von den Schicksalen der Welt" (SCHRÖTER, 248). Ist das hiesige Dasein weniger als das vorweltliche, so war Schöpfung ein Ausgestoßenwerden aus der Geborgenheit in die Not des hiesigen Daseins, ein Geschehen, das auch für Gott eine daseinsmindernde Tat war. Schöpfung kann nur größer sein als das vorweltliche Sein. Nur so hat sie Sinn für den wissend handelnden Gott, und nur so war ihre Setzung Tun aus Sinn. Und zugleich kann auch Geschichte nur Aufstieg ins immer Höhere sein, ins Vollkommenere.

Freilich: die große Bewegtheit des Seins, die aus Gottes Indifferenz anhebt und Stufe um Stufe ins Vollkommenere, Erfülltere geht, ist nicht einfach stetig. Es gibt darin Augenblicke, die wie Rückschritte scheinen, so z. B. der Anfang der realen Welt. Im Aufbruch der Ideenwelt in Gott waren alle Stufen des Seins bis hin zur höchsten schon einmal – wenn auch nur in Gott – entfaltet. Indem Gott aber die Welt anheben läßt mit dem geistniedrigsten Sein, ist alles von neuem kontrahiert und in dieVerborgenheit zurückgerissen. Das Geistige ist von neuem latent geworden, und es scheint, als wäre die Gelöstheit, die das Sein in Gott gewonnen hatte, einem neuen Dunkel gewichen. Die ganze Fülle Gottes ist zu Beginn wieder in das „tote" Sein eingeschlossen; wie Schelling pointiert formuliert hat: die Fülle Gottes ist damit wiedereingetreten „in seine finstere, blinde Natur, die in ihm verborgen war... So ist also jetzt das Leben auf die Stufe blinder Not-

wendigkeit ⟨wieder⟩ zurückgetreten" (VIII, 312). Aber wie kann das möglich sein, wenn Sein Entwicklung sein soll, fortlaufend sich steigerndes Sein? Schellings Antwort: „Notwendig ist, so oft das Leben in eine neue Periode tritt, daß es wieder einen Anfang mache, wo denn unvermeidlich ist, daß dieser Anfang oder diese erste Stufe der neuen Epoche gegen die letzte und höchste der vorhergegangenen als ein Rückschritt erscheine: Potenz mit Potenz verglichen ⟨die unterste Stufe der Natur mit der obersten der Ideenwelt⟩ steht die folgende tiefer als die vorhergehende...; aber ... *Epoche mit Epoche* verglichen ⟨die reale Welt mit der der Ideen⟩ steht jene *entschieden* höher. Solche scheinbaren Rückgänge sind also in der Geschichte des Lebens notwendig" (313).

Die neue Kontraktion ist nicht einfach Rückschritt, sondern vielmehr „ein neuer und zweiter Anfang", damit aus ihm eine „neue und höhere Natur" geboren wird, die höher ist und vollkommner als die Natur in Gott. Sie geschah, damit reicheres Leben aus ihr entspringe. Das ist die große Gesetzlichkeit des Lebens, daß es oft in ein Zurück muß, um größeres Leben zu gebären. Manche Umwege sind damit echte Wege, und mancher anscheinende Rückschritt ist im Tiefsten dennoch Fort-schritt.

Anders: der Anfang der Schöpfung, diese Setzung des niedrigsten Seins ist eine „Herablassung" Gottes. Gott, der in seinem tiefsten Sein Geist ist, ist im Anfang gleichsam völlig verborgen, denn der Geist ist im „toten" Sein nur wenig spürbar. So ist der Anfang der Welt mehr Verhüllung als Offenbarung[9]. Erst der Mensch wird der Ort sein, wo das Eigentliche Gottes wirklich offenbar wird. Aber diese anfängliche „Einschränkung" Gottes, die wie eine Kenosis ist, ist nicht einfach Unvollkommenheit, sondern sie ist aus der zwingenden Gesetzlichkeit des Lebendigen geboren. Sie ist einer jener Umwege, die dennoch Weg sind und Sinn zeugen. Soll das „weltliche" Sein fortschreitende Offenbarung sein, Ent-wicklung der göttlichen Fülle, dann kann das Sein nur mit der Ein-wicklung beginnen. „Alle Entwicklung setzt Einwicklung voraus" (VIII, 311), dem Schelling die Wendung gibt: „... in der Anziehung ist der Anfang und die contrahierende Kraft die Original- und Wurzelkraft alles Lebens." „Jedes Leben

[9] Von Schelling in der verwirrenden Form formuliert: Die Natur im Anfang sei der „Keim ⟨des zu offenbarenden⟩ Gottes, der noch nicht ein wirklicher ⟨geoffenbarter⟩ Gott, sondern nur ein ⟨geoffenbarter⟩ Gott den Kräften ⟨potentia⟩ nach ist; sie ist also der Stand der Möglichkeit ⟨der Potentialität⟩, in den sich Gott selbst freiwillig gesetzt hat, und der notwendig vor dem wirklichen (in Wirklichkeit geoffenbarten) Gott hergehen muß, wenn anders in dieser Offenbarung oder Geburt Gottes in die Wirklichkeit ein Werden, eine Folge, eine Stufenmäßigkeit sein soll" (VIII, 315). Ich habe einiges zur Klärung in ⟨ ⟩ hinzugesetzt. Die letzte Klammer: „(in der Wirklichkeit geoffenbarten)" stammt aber von Schelling selbst! Er fand es offenbar selbst nötig, hier zu klären. Diese Formulierungen haben gleichwohl sehr verwirrend gewirkt. Sie schienen immer wieder den dynamischen Pantheismus zu fordern. Schellings Formulierung erhält heute eine überraschende Klärung. Viele Aussagen des „Weltalter"-Entwurfs von 1814 sind aus seinen vorhergehenden Entwürfen übernommen, hatten dort aber eine völlig andere Stelle. So auch die letzte Formulierung: sie meinte ursprünglich nicht den Anfang der Welt, sondern den Anfang des göttlichen Lebens *in* Gott. Hier vom „Keim" Gottes zu sprechen hatte immerhin Sinn. Vgl. auch VII, 306.

fängt von Zusammenziehung an." Aber gerade dadurch schreitet es „vom Kleinen ins Große".
Dieser Gesetzlichkeit kann kein Handelnder entfliehen. Er muß die Kraft haben, sich um eines Zukünftigen willen zu einem zunächst Unvollkommenen zu entschließen. Er muß den Mut haben zur anfänglich notwendigen „Einseitigkeit". „... sich selbst einschränken, sich einschließen in Einen Punkt, aber diesen ⟨zunächst⟩ festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen, bis er zu einer Welt expandiert, dies ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt: Wer Großes schaffen will, muß sich zusammenraffen. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister" (VII, 429).
So ist auch für Gott der Anfang der Welt „allerdings eine Herablassung... Aber hierin ist nichts, was Gottes unwürdig wäre. Eben die Herablassung Gottes ist das Größte im Christentum. Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unseren Kopf noch für unser Herz" – Dinge, die zeigen, wie tief Schellings Ringen ist um eine Sinngebung der Welt. Die Idee der „Entwicklung" ist hier zu einem Mythos geworden, zu dem großen Zauberwort, das alle Gesetzlichkeit erhellen soll und alle Strukturen des Seins überhaupt.
So heißt es auch bei Schelling: Welt ist in ihrem Anfang gleichsam ein Wagnis Gottes. Denn da er sich zur Setzung der Welt entschied, so bedeutete das die *Freigabe* der Mächte, die in ihm bis dahin gehalten und gebändigt waren, zu ihrer eigenen Freiheit. Eine dieser Mächte aber – das „Reale" – ist natura anceps, bauende, aber auch des Dämonischen fähige Macht. Ihre Freigabe ist Wagnis. Und das Dämonische wäre verborgen geblieben, hätte Gott Welt gar nicht gesetzt. – Aber, sagt Schelling, verborgen geblieben wäre dann auch der unendliche Reichtum seines Schoßes, „die ganze Fülle und künftige Herrlichkeit", verborgen geblieben Gottes *eigentliche* Macht: der Geist, das Ideale. Gott hat vielmehr die Setzung des Dunkels „mit in Kauf genommen", wissend, daß aus seiner allmählichen Bändigung Natur und Geschichte aufsteigen würden, machtvoll und voller Tiefe, aber zugleich immer mehr geprägt vom Geist und immer tiefer die Macht des Geistes enthüllend, der gerade in der Überwindung und Bändigung des Dunkels die Größe seines Lichtes zu offenbaren vermag. Welt ist so von Gott gesetzt *auf Hoffnung hin*, sie liegt – und Schelling nimmt darin das Wort Röm. 8 auf und wendet es als ursprüngliche Aussage über das gefallene Sein zur Aussage über das reale Sein überhaupt – „in Wehen und wartet ⟨in ihrem anfänglichen Sein⟩ auf die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes". Gott hat sich wissend und frei zu dem so problematischen Anfang der Welt entschlossen. Er ist damit „selbst das erste Beispiel jener großen, nicht genug zu erkennenden Lehre: Wer sein Leben verliert, wird es finden" (SCHRÖTER, 99). Hätte Gott sich verschlossen, um die Macht des Realen nicht zum Aufbruch kommen zu lassen, er hätte im Letzten das Leben der Welt, dieses Vielfältige und Offenbarende seiner Fülle, dessen Sein für Gott selbst Beglückung ist, diese stetige Offenbarung der Macht seines *Geistes*, verloren. Aber da er sich „verlor", gewann er die Mächtigkeit des weltlichen Seins. So gab er sein anfängliches Leben, diese selige

Stille der Indifferenz dahin, „um es in *weit höherem* Sinne wieder zu gewinnen". Es sind überall typische Dinge idealistischen Philosophierens, die hier erstaunlich alles leiten und führen und immer neu ins Tiefere drängen, um die verschlungene und doch letzthin sinnhafte Dialektik des Seins zu enthüllen.
So hat Schelling betont formuliert: „In einem und demselben Akt mußte erkannt werden, daß, *wenn* Gott sich offenbaren wollte, er sich nur als ewiges Nein ⟨zunächst als Dunkel⟩, als ewiges Ja und als Einheit beider offenbaren könne; in demselben wurde erkannt, daß diese Offenbarung nur nach Zeiten oder in einer Folge geschehen könnte, und daß eben das zum Anfang gesetzt werden müsse, das ⟨vorher⟩ ... eben überwunden worden, das Notwendige" Gottes. „– –...denn ohne Überwindung ist kein Anfang: dies alles war ⟨notwendig⟩ enthalten in einer und derselben Entschließung, zugleich der freiesten und unwiderstehlichsten, durch ein Wunder der ewigen Freiheit, die nur sich selbst Grund ... ist" (VIII, 305) und ihre Notwendigkeit nicht von außen empfängt, sondern sich selbst gibt. Die echte Tat scheut nicht die damit verbundene Konsequenz. Als Ent-scheidung muß sie sich von manchem scheiden können, um anderes zu gewinnen. Echtes Handeln bedarf darum der Stärke. Denn es gehört „mehr Stärke ... zum sich-Versagen als zum sich-Geben" (SCHRÖTER, 141). Schelling hat das Ganze noch pointierter formuliert: „Unstreitig existiert der Ewige nur kraft seines freien Willens;... durch freie Tat setzt er sich als existierend. Aber dies vorausgesetzt, hängt es nicht von seiner Freiheit ab, welche Folge der Offenbarung er erwählen will, ob es gleich bei ihm stand, sich überhaupt nicht zu offenbaren. Wollte er Offenbarung seiner selbst als letztes Ziel, so war die angegebene Folge notwendig" (SCHRÖTER, 181, W 2). Gott konnte nur mit dem Dunkel beginnen[10].
In solchem Zusammenhang bricht aber noch einmal das Problem auf, das schon einmal erörtert wurde: das Problem der göttlichen Freiheit. Die Thematik der göttlichen Freiheit ist seit 1809 eine Grundthematik des Schellingschen Denkens geworden, ja, ist im Grunde *die* Thematik seiner Spätzeit überhaupt. *Daß* Gott vom Problem des Bewußtseins her frei ist in der Setzung der Welt, daß er keineswegs „in die Welt gehen muß", um zu sich selbst zu kommen, daß er vorher schon wissender Gott ist und keines „Kursus" in der Welt bedarf, um es erst zu werden, gehört seitdem zum Grundlegenden seiner Philosophie, von wo er sich entschieden gegen Hegel gestellt hat, den er als Vertreter dieser These und damit eines dynamischen Pantheismus sah. Schelling hat seitdem mit tiefer Leidenschaft betont, daß Gott die Welt nicht brauche, um zu sich zu kommen, daß er vielmehr *vor* aller Welt selbstbewußter Gott sei, und wenn er immer wieder von neuem

[10] Vgl. in W 3, 1814: „Nur durch seinen Willen existiert ⟨= tritt aus sich heraus⟩ der Ewige, nur durch freie Entschließung macht er sich zum Seienden des Seins. Aber dies vorausgesetzt, war er in Ansehung der Folge seiner Offenbarung gebunden, ob es gleich bei ihm stand, sich nicht zu offenbaren. Der Entschluß sich zu offenbaren und sich selbst als das ewige Nein überwindlich zu setzen, war nur ein und derselbe Entschluß" (VIII, 310). Zum Ganzen vgl. MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 1931.

seit 1809 an dem ersten Teil seiner „Weltalter" gearbeitet hat, so kam das sicher nicht aus Zufall, sondern aus dem Bestreben, Gottes vorweltliches Werden immer schärfer hervorzuheben. Es ging darin immer um das Zu-sich-kommen-Gottes vor aller Welt. *Diese* Freiheit hat Schelling darum immer aufs äußerste betont.

Aber es kann kein Zweifel sein, daß sein Denken und Betonen der Freiheit Gottes doch immer wieder von „Notwendigkeiten" durchspielt ist, und das nicht aus Zufall, sondern aus der Magie der idealistischen Methodik und der Magie der dialektischen Idee. Der Fragen nach der göttlichen Freiheit waren darin viele. Da war einmal die Frage nach der libertas specificationis, ob Gott im Was der Welt frei sei. Die Schrift von der Freiheit hat versucht, von Leibniz her zu zeigen, daß Gott an sich frei ist zu allem, aber Schelling hat mit Leibniz betont, vom Ethischen her sei es doch mehr oder weniger notwendig, daß Gott als das von Wesen her gütige Wesen keine beliebige Welt setze. Aber es ist klar: im Letzten ist diese Position für Schelling gar nicht vertretbar. Da Welt aus den Mächten entspringt, gibt es im Grunde überhaupt nur *eine* mögliche, die in den Mächten verborgene. Gott kann Welt ungesetzt lassen, aber *wenn* er Welt setzen will, so nur diese eine. Anders nicht. In Gott und seinen Kräften ist „der Urtypus, der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welten enthalten... In dem göttlichen Verstand selbst..., als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott, so auch nur Eine mögliche Welt" (VII, 398).

Man möchte hier schon von einer Notwendigkeit Gottes sprechen. Aber Schelling hätte sie im Letzten wohl kaum zugegeben. Die Frage nach der libertas specificationis besteht bei Schelling in einem anderen Sinne, besteht in der Frage, ob Gott in der Setzung dieser einen allein möglichen Welt mit dem Höchsten beginnen will, sozusagen „plotinisch", oder mit dem Niedrigsten – sozusagen „aristotelisch". Aber wir sahen, wenn Gott wahrhaft Welt als allmähliche Offen-barmachung will, darin Zug um Zug immer höher und umfassender sein eigentliches Sein hervortritt, so kann er Welt nur mit dem Niedrigsten beginnen wollen. Um dessentwillen hat Schelling nicht gezögert, zu sagen, so sei Gott „in Bezug auf die Folge gebunden". Solche Notwendigkeit ist von Schelling sicher nicht als Zwang gemeint, sondern als Forderung aus höchster Sinnhaftigkeit, der Gott sich nicht „unwillig", sondern aus tiefster Bereitschaft öffnet. Es ist ihm im Grunde keine Not und kein Zwang, kein Faktum, das langer Überlegung bedürfte, sondern, den Sinn dieser Folge begreifend, ergreift er sie ohne langes Überlegen, tief wissend um die Sinnhaftigkeit solcher Wahl.

Aber dahinter steht doch die viel, viel größere Frage, ob Gott *wirklich* frei sei in der Setzung der Welt. Wenn er es vom Bewußtsein aus ist, ist er es wirklich vom Sein aus? Hier liegt die eigentliche Problematik der ganzen Schellingschen Philosophie, die Kernfrage seines ganzen Entwurfs, aber gerade diese Frage, die so entscheidend ist, vermögen wir nicht zu beantworten. Wenn Welt die „Verwirklichung" Gottes ist – und das soll doch nach Schelling ihr großer Sinn sein –, so scheint ihre Setzung nicht vom

Bewußtsein, aber vom Sein her unumgänglich. Die Logik des Schellingschen Theismus und der Sinn, den er der Welt gegeben hat, scheint solches einfach zu fordern.

Wir versagen es uns, hier Schelling einfach in den Raum der Notwendigkeit zu stellen zu der Behauptung, auch jetzt noch sei bei Schelling Welt eine Notwendigkeit Gottes. Die leidenschaftliche Betonung der Freiheit, die Schelling später immer wieder gegen Hegel vollzogen hat, und die Betonung der Notwendigkeit einer rein erfahrenden Philosophie, die nicht über Gott verfügen, sondern hinnehmen wolle, was er zu tun beschlossen hat, läßt uns darauf verzichten. Wir stellen darum hier einfach einen Widerspruch fest, einen jener tiefen Zwiespalte zwischen christlicher Betonung der göttlichen Freiheit und idealistischem Hindrängen zur Dialektik. Der Widerspruch ist hier nicht aufhebbar, er kann nur gemindert werden. Das bleibt in jedem Fall: Gott entdeckt in sich in den Mächten die Möglichkeit der Welt, ja sie rufen ihn darum an und bitten, daß Welt werde. Sie zwingen ihn nicht, und Gott braucht ihnen nicht Wirklichkeit zu geben. Aber das scheint unumgänglich: Gott versagt sich dann einer großen Möglichkeit, er verzichtet auf die große Möglichkeit, die in den Mächten begründet liegt, verzichtet damit auf ihre (und damit auf *seine*) „Verwirklichung". Nach Schelling zwingt ihn offensichtlich nichts zu dieser Verwirklichung. Aber es gilt doch wohl: so möglich dieser Verzicht auch ist, *wenn* Gott Welt nicht setzt' so ist das ohne irgendeinen Verzicht nicht möglich. Denn Welt könnte etwas Neues bringen, das nicht wird, wenn sie nicht wird. Schelling will hier zwar nichts von einer Notwendigkeit wissen, aber es gilt hier wohl wie überall: Muß Welt auch nicht sein, so ist doch das Ja zu ihr ein *Ja aus höchster Sinnhaftigkeit* heraus, ein Ja, aus dem Größtes wird: Welt in ihrer Fülle und in ihrer Größe.

Es kennzeichnet Schellings Position in dieser Frage sehr entscheidend, wenn er in der Auseinandersetzung mit Jacobi, in der Jacobi betont hatte, Gott sei vollkommen und brauche die Welt also nicht, geantwortet hat: Auch ich beginne mit Gott, beginne mit dem Vollkommensten, aber die Frage ist, ob Gott das Vollkommenste „actu oder potentia, der Tat oder dem bloßen Vermögen nach zuerst sei". Gott kann aber nicht von Anfang an *in allem* (in Bewußtsein *und* Sein) actu sein. Notwendig muß zwar „das Allervollkommenste" – dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge ⟨wenigstens potentia⟩ in sich hat – vor allen Dingen sein – die Frage ist aber, ob es *als* das Allervollkommenste zuerst war, welches schwer zu glauben ist. Aus vielen Gründen, aber schon aus dem..., weil es, im wirklichen Besitz der allerhöchsten Vollkommenheit ⟨von Anfang an⟩, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung so vieler Dinge hatte, durch die es, ⟨dann⟩ unfähig, eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte" (VIII, 64)[11].

[11] Vgl. VIII, 170: „Wenn Gott von Ewigkeit war – nämlich im Zustand der Offenbarung und der vollen äußeren Wirklichkeit, in die er sich nur durch die vollendete Schöpfung setzt" (!!); und: „wenn aber Gott nicht von Ewigkeit war – nämlich im Zustand der Aktualität und der geoffenbarten Existenz", in die er eben erst durch die Setzung der Welt tritt.

Man wird solche Scheidung von Gott als dem Vollkommensten und als dem Allervollkommensten nicht groß nennen können; diese Antwort ist ohne denkerische Größe. Aber sie zeigt die ganze Problematik, in die Schelling hier gestürzt ist und die er nie zu lösen vermocht hatte; empfing er auch von der These, daß die Welt eine „Verwirklichung" Gottes sei, eine große Sinngebung des weltlichen Seins, so war das doch ohne ein Antasten der wesenhaften Vollendetheit Gottes und seiner Souveränität unmöglich. Mag Welt hier auch in reiner Bewußtheit und Freiheit von Gott gesetzt sein: die Setzung von Welt vollzog sich sozusagen nicht in Uneigennützigkeit, sondern aus der Sinnhaftigkeit dessen, was ihr Sein Gott zu bringen vermag. Gottes absolute Freiheit und die Möglichkeit, sich selbst ganz zu behalten und Welt ungesetzt zu lassen, wären nur durch einen Verzicht möglich gewesen, durch einen Verzicht auf die letzte „Verwirklichung".

b) Die konkrete Struktur der Welt und ihre Gesetzlichkeit

Wenn in allem bisher Erörterten die Grundstruktur der Schellingschen Welt und der Geschichte in den Blick gekommen ist, so ist dieses Bild gleichwohl einseitig. Es zeigte nur die idealistischen Züge. Dasein als Aufstieg ins Vollkommenere, in den Geist. Die dunklen Konturen, die in der Prinzipienlehre unübersehbar waren und in Gottes vorweltlichem Sein, scheinen zunächst völlig inexistent vor diesem erstaunlich hellen Geschichtsbild und der tiefen Sinngläubigkeit Schellings. Aber ein tieferes Eingehen auf Schellings Weltbild zeigt die dunklen Züge, die von Böhme herkamen, sehr eindringlich und damit neben den idealistischen Zügen die tief *real*-idealistischen, zeigt neben den hellen Konturen der Idee der Entwicklung plötzlich sehr dunkle.

Das Grundsätzliche ist dabei schon bei dem Entwurf der Ideenlehre sichtbar geworden und bedarf nur der Erinnerung.

Welt ist nicht einfach geboren aus der Realisierung der Ideen, sondern entspringt aus der Freigabe der *Mächte* (aus denen auch schon die Ideen geboren waren!). Wenn aber das, dann steht am Anfang notwendig die Macht des „Realen", des *kontrahierenden* Prinzips. In seiner Freigabe wird das Lichte „verschluckt" und alles in die Kontraktion hineingerissen, in eine verbergende Kontraktion. Welt beginnt mit ihr; die Ent-faltung beginnt mit einer (neuen) radikalen Ein-faltung. Anders kann es nicht sein. Das bedeutet aber: *Dasein kommt aus dem Dunkel.* Das freilich nicht das reine Dunkel ist, darin Geist und Licht gar nicht existieren, aber sie sind im Dunkel verschlungen. Die Egoität hat die Liebe überwältigt. Das Dunkel ist der Same der Welt, in das Gott sein ganzes Sein eingeschlossen hat und einschließen muß. Dasein beginnt mit einem Widerspruch. Denn nicht das Dunkel soll das Herrschende sein, sondern das Lichte, nicht das Irrationale, sondern der Geist. *Ihre* Offenbarung ist letzthin gewollt. Der im Dunkel eingeschlossene Geist, die in der Egoität eingeschlossene Liebe werden sich darum wehren; was aber heißt: *Dasein ist notwendig Prozeß*, entspringt

aus dem Kampf der Mächte[12]. Aus dem Kampf des überwältigten Lichten gegen das Dunkel, der Egoität gegen die Liebe wird Welt, Welt in ihren Stufen, die der allmähliche Sieg des Lichten sind. Welt ist darum wesenhaft in Stufen gebaut, anhebend von einem „dunkelsten" Sein, der untersten Stufe des Anorganischen über seine lichteren zur Pflanzenwelt, Tierwelt bis hin zum Menschen, in dem der erste große Sieg des Geistes über das Dunkel errungen ist. Alle Stufen sind Denkmäler eines sich steigernden Sieges, sind die Stationen in denen sich das Lichte emporgekämpft gegen die immerwährende Kraft des Dunkels, die sich versagen und das Sein in sich „behalten" will, in der dunklen Kontraktion. So kann Schelling sagen: „Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht ⟨des Realen⟩, welches notwendig ist zur vollkommenen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst, und bei jedem Grad der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommener sein muß, je mehr es das, was in den anderen noch ungeschieden ist ⟨Dunkel und Licht⟩, geschieden enthält. Zu zeigen, wie jeder folgende Prozeß dem Wesen der Natur ⟨insofern sie Licht ist⟩ näher tritt, bis zur höchsten Scheidung der Kräfte das allerinnerste Centrum aufgeht, ist die Aufgabe einer vollständigen Naturphilosophie" (VII, 362), die Schelling freilich seit 1809 nie mehr eigentlich entworfen hat, deren Grundentwurf aber gültig blieb bis an sein Ende und in Teilentwürfen (*Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 440, und noch 1843, X, 303ff.), vorliegt, ein Faktum, das eine der großen Kontinuitäten in Schellings ganzem Weg zeigt. Alles Einstige der Naturphilosophie ist darin geblieben, das Konstruieren aus zwei Grundmächten, daß in allem Sein Geist ist. Aber in alles sind nun die Dimensionen Böhmes eingebrochen und Züge spätromantischer Geistigkeit. Alles ist ins Dunklere gewandelt, ins Mythische, darin Bilder auftauchen, die früher so nicht möglich waren. Der ganze romantische Mythos der Ur-zeiten schwingt darin, wenn Schelling jetzt formuliert: „Alle Entwicklung setzt Einwicklung voraus... Jedes Leben fängt von Zusammenziehung an" und schreitet dann vom Kleinen ins Große, was zugleich bedeutet: die Urzeiten sind die Zeiten der Verschlossenheit, des „Finstern", die barbarischen, ungelösten; dann erst folgen die Zeiten der Gelöstheit, des Humanen. „Dunkelheit und Verschlossenheit ist ⟨so⟩ das Eigentümliche der *Urzeit*. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto mächtigere Zusammenziehung. So in den Gebirgen der Urzeit, so in den ältesten Bildungen auch des Menschengeistes. Derselbe Charakter der Verschlossenheit kommt uns in dem stillen

[12] Vgl. Schröter, 122: Dasein ist der Widerstreit zweier Prinzipien, „eines, das vorwärts strebt, zur Entwicklung treibt, und eines anhaltenden, hemmenden, der Entwicklung widerstrebenden". Und S. 225: „... ehe wir den Weg der Zeiten betreten, ist es nötig, an die Natur alles Geschehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt". „Das, was Ziel der ganzen Bewegung ist, steht im Gegensatz mit dem, was... voranging... Aus Krieg wird ⟨erst⟩ Frieden, aus der Zwietracht Eintracht, aus der härtesten Knechtschaft die holde Freiheit gezeugt... Über dem sturmbewegten Ganzen, da alle Kräfte gegeneinander zürnen, geht endlich ein sanftes Licht auf, durch welches auch das Dunkel der früheren Begebenheiten erleuchtet wird."

Ernst des Ägypters, in den Riesendenkmälern Indiens..., ja selbst noch in der stillen Größe der erhabenen Ruhe der ältesten hellenischen Werke entgegen" (VIII, 312) – ein Text von 1814, der 1811 noch pointierter formuliert war (SCHRÖTER, 24): „Alles Leben wird zuerst und bildet sich in der Nacht; darum wurde diese von den Alten die fruchtbare Mutter der Dinge, ja nebst dem Chaos das älteste der Wesen genannt." Und zuvor schon 1809: Alles Sein ist aus „tiefer Nacht... ans Dasein gehoben worden... Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht; das Samenkorn mußte in die Erde versenkt werden und in der Finsternis sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstrahl sich entfalte. Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen... erwachsen erst die lichten Gedanken" (VII, 360).

Alles Dasein beginnt so nach Schelling aus dem Dunklen, aus dem Barbarischen, dem Lichtlosen, dem Verschlossenen. Das ist einfach der notwendige Anfang, wenn Dasein aufsteigen soll. Hier erweist sich sehr klar, wie gut Schelling seine Konstruktion mit dem „contrahierenden" Prinzip gelungen ist, wie er Grunddinge romantischer Geistigkeit damit zu bewältigen versucht als notwendige Stufen des Seins: das Dunkel, die Nacht. So heißt es zugleich: „Stärke muß sein eher denn Milde, die Strenge vor der Sanftmut, der Zorn zuerst, dann die Liebe... Wie in dem nächtigen Gesicht, da der Herr vor dem Propheten überging, erst ein mächtiger Sturm kam, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, nach diesem ein Erdbeben, endlich ein Feuer, der Herr selbst aber in *keinem* von dem allem war, sondern ein stillsanftes Sausen folgte, darin ⟨erst⟩ Er war, so muß in der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im sanften Wehen der Liebe erst er selbst als Er Selbst erscheinen kann" (VIII, 311). Und hier beginnen schon Schellings Anfänge seiner „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung": der Gott dieses Anfangs bzw. das Bild, das die Menschen sich von ihm machen, kann nur ein strenges sein, denn noch ist Gottes Milde im Sein nicht offenbar.

Wir kennen Schellings Weltentwurf seit 1806ff. nicht genauer. Aber typische Grundzüge sind uns nicht verschlossen. So glaubt er sagen zu können: Im Anfang haben gleichsam Dunkel und Licht miteinander gekämpft. Noch hatte das Geistige keinerlei Macht über die Egoität gewonnen, und das Sein war darum in seiner ersten Stufe dem Chaos nahe. Die Entstehung des Materiellen ist nicht schon die erste Stufe, sondern materielles Sein ist schon kon-kretes (= gefügtes), aus Egoität *und* Geist gefügtes Sein, aber im Anfang standen die Kräfte rein gegeneinander. Es war jene Stufe, die die Geburt der Planeten meint, jenes Geschehen – und Schelling verwertet darin erste Erkenntnisse der anhebenden Astronomie, Paläontologie, Geologie usw. –, da alles noch Feuer war, darin die ersten Gestirne geboren wurden. Das beginnende Leben mußte durch das „drehende" Rad, es mußte durch die Schrecken des Anfangs, die die Geburtswehen der Schöpfung waren. Der älteste Zustand des Seins war darum nicht Wasser, sondern Feuer, und hier nimmt Schelling Erkenntnisse der gerade anhebenden Wissenschaft über die Elektrizität auf: war der Zustand

„einer elektrischen Auflösung" (VIII, 329). Denn in der Elektrizität (in Minus und Plus) scheinen die beiden Feuer zu streiten, die die Urform der Mächte des Realen und des Idealen sind. Es erinnert an Erkenntnisse gegenwärtigen Denkens, wenn Schelling dieses doppelte Feuer nennt als das eigentliche „Innere aller Materie". Darin schien ihm offenbar, daß die Materie nicht einfach ein elementares, kompaktes Sein ist, sozusagen ein Urelement; sondern Sein ist aus Kräften geboren, aus Kräften, die dem Geistigen (im weitesten Sinne) nahe sind. Die Gestirne aber scheinen diesen Urzustand noch teilweise bewahrt zu haben. „In diesem Zustand feuriger elektrischer Auflösung sehen wir noch jetzt jene rätselhaften Glieder ihres planetarischen Ganzen, die Kometen, werdende... noch unversöhnte Weltkörper, gleichsam lebendige Zeugen jener Urzeit" (VIII, 329), da noch alles im Werden war und im Zustand eines schöpferischen, aber zugleich brauenden Chaos. Und Schelling sagt von den Kometen (Böhme und die ganze theosophische Welt offenbart sich darin): „Zu allen Zeiten hat sie das menschliche Gefühl nur mit Schauer betrachtet, gleichsam als Vorboten einer Wiederkehr der vergangenen Zeit allgemeiner Zerrüttung, Wiederauflösung der Dinge ins Chaos." Die Kometen in ihrer Unbeständigkeit, sie, die keine klare Bahn gleichmäßig ziehen wie die anderen Sterne, scheinen noch Zeugen jener Zeit, wo die Welt noch im Anfang war, im Chaos; und ihr Wiederkommen scheint fast wie ein Zeichen, daß auch die Welt aus dem Kosmos wieder ins Chaos stürzt, aus dem Logos ins Irrationale.

So ist die erste Zeit die Zeit der „Schöpfung der Gestirne" gewesen. Erst allmählich ist die Materie geworden als beständige, feste Materie, Zeuge schon einer geordneteren Zeit. Im steigenden Sieg des Geistigen über das Dunkle, des Logos über das Chaotische ist die „Materie mehr und mehr zum äußeren Typus des inwohnenden Geistes zubereitet" worden (327). Allmählich stieg die Welt ins Kristallinische, das so klar die Spur des Geistes zeigt, und die Materie wurde damit in die Möglichkeit versetzt, in höherem Maße den Geist „aufzunehmen" und zu verkünden im Reich der Pflanzen und der Tiere. Welt wurde immer geist-voller, aber nur im langsamen Weg, darin der Geist erst sehr spät erscheinen kann. Im Anfang stand das ganze Maß der Kraft des Realen. „Wer aber, der dies unfaßlich Ganze ⟨der Weltentwicklung⟩ mit richtigen Sinnen angesehen, hat nicht immer gefühlt, daß die großen und schrecklichen Kräfte, durch die zuerst alles geworden und die es noch jetzt im Dasein erhalten, weit über alle Kräfte der späteren Zeit hinausgehen?" (331). Es waltet zwar im Sein der Logos, aber überall ist auch das andere noch spürbar. „Der Weltaufbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz ⟨des Idealen⟩ bei seiner ersten Entstehung ⟨schon⟩; aber ebenso unverkennbar ist der Anteil, der Miteinfluß eines vernunftlosen Princips, das nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden konnte, daher die organischen Gesetze des Weltbaus schwerlich nach so einfachen Verhältnissen, als bisher versucht worden, ergründlich sind, und auf keinen Fall aus bloßen Begriffen... entwickelt werden" (328). Es darf die relative Ruhe des heutigen

Seins nicht darüber hinwegtäuschen, daß am Anfang ein Sein in Sturm und Schrecken stand. Alles, was wir am heutigen Sein sehen, vor allem am Lebendigen, ist erst das Ergebnis einer späteren, harmloseren Zeit. „Eine viel mildere Kraft, der Wille einer sanfteren Zeit ist es, welche Pflanzen, welche Tiere erzeugt hat. Diese mögen Werke der Natur heißen, inwiefern unter dieser jene im All selbst wohnende künstlerische Weisheit verstanden wird. Aber die Gestirne übertreffen weit alle Kräfte der bildenden Natur. Sie sind... Werke der allerältesten Kraft" (331).

So gilt nach Schelling wirklich das Wort des Alten Testamentes: Die Erde war anfangs wüst und leer. Dann erst kam das eigentliche Leben. Es mußte einen langen Weg gehen, ehe es zu sich selbst gelangte, und es bedurfte eines weiten Weges, ehe erst der Mensch auftauchte, er, in dem endlich der Geist zum vollen Durchbruch gekommen ist, der „lang gesuchte, lang ersehnte" (VII, 456) Geist Wirklichkeit geworden ist. Denn die „Erhebung der allertiefsten Centri ins Licht geschieht in keiner der uns sichtbar werdenden Kreaturen außer im Menschen" (363). In ihm, in seinem Willen und Selbstbewußtsein, der aus klarer Entscheidung handeln kann, der kein Getriebener ist, sondern ein in Freiheit seiner Mächtiger, „ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des ⟨im Anfang⟩ nur... im Grunde vorhandenen Gottes" offenbar geworden. Er ist das Wesen, das „Gott ersah, als er den Willen zur Natur ersah. In ihm allein hat Gott *die Welt geliebt*, und eben dies Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat" (363).

Es sind dunkle theosophische Bilder, in denen Schelling jetzt den Menschen feiert, aber es ist das alte Gesicht der Naturphilosophie, das hinter allem sichtbar wird. Nur ist alles ins Dynamischere und Dunklere gewandt. Aber auch jetzt ist, echt idealistisch, der Mensch die Höhe der Erde. Was in allem anderen Sein ringend war, ist in ihm zum Sieg gekommen. Er ist der Sieg des Lichtes über das Dunkel, des Idealen über das Reale. In ihm ist das Eigentliche Gottes offenbar geworden, der Geist. Er, der in allen anderen Wesen nur potentia existiert, existiert im Menschen actu. Der Mensch ist damit das ausgesprochene Wort Gottes. „Das ausgesprochene Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel. Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz, ... erst im Menschen wird also das in allen anderen Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen." „... in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als *actu existierend*. Indem ... die Seele ⟨des Menschen⟩ lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist *ist in Gott*" (VII, 364). „In allen ... Prozessen ⟨der Natur⟩ wird also aus der Tiefe der Materie selbst das Geistige entwickelt, was eben die Absicht der Schöpfung ist" (451). Im Menschen ist diese Absicht der Schöpfung erste Wirklichkeit geworden.

Damit ist Schellings Entwurf der sichtbaren Welt klar. Er ist im Grunde kein neuer, sondern der alte, ja, lebt ganz aus abendländischem Denken und jenem Entwurf, der vor allem durch Aristoteles begründet worden ist, wonach das Sein Aufstieg ist zum Geist, der im Menschen seine erste Höhe

erreicht. Aber in diesen Entwurf sind nun dunkle Dinge eingebrochen, die in dieser Form ohne weite Vorgängerschaft sind. Es ist das Bild des Schellingschen Real-Idealismus, darin Sein beides ist: Ideales, aber auch Reales. Damit Licht *und* Dunkel und beides unaufhebbar: Als Dunkel, aus dem das Sein kommt, und Licht, auf das es zugeht. Tieferhin: Dasein in seinen Stufen ist aus dem Kampf geboren und ist darum wesenhaft *schwer*. Entwicklung ist für Schelling nicht einfach organisches Geschehen, das still, ruhig und stetig sich vollzieht, ist auch nicht – mit Hegel – die „Bewegung" des (realen) Begriffs, sondern Dasein ist geschichtlich im eigentlichen Sinne: ist echtes *Geschehen* in Bewegtheit und Kampf, ist das Ringen von Mächten. Böhme und Hegel haben sich hier verbunden und geben allem seine Tiefe. Das Sein steht in einer echten Dialektik, der es nicht entgehen kann. Das Dunkel, aus dem es kommt, kann nie abgeschüttelt werden.

Wie von Gottes Weg durch seinen Abgrund gilt auch hier: Dasein ist voller Schmerz. „Schmerz ist etwas Allgemeines und Notwendiges in allem Leben", ist der „unvermeidliche Durchgangspunkt" aller Entwicklung. „Die Teilnehmung an allem Blinden, Dunkeln, Leidenden" ist *notwendig*, denn das Lichte kann nur im Durchgang durch das Dunkel erstehen (VIII, 335). Auch das sichtbare Sein muß das Dunkel aushalten, eh' es „den Triumph der Befreiung feiert". Ja, das Dasein ist anfangs gleichsam voll Bitterkeit, denn es ist bitter für den Geist, für das Ideale im Dunkel, im Realen gefangen zu sein. In diesem anfänglichen Gefangensein liegt der große Widerspruch des weltlichen Seins in seinem Anfang. Weltliches Sein sollte Offenbarung der Herrlichkeit Gottes sein, der Herrlichkeit seines Geistes und der Macht des Logos. Aber diese Mächte sind im Anfang gefangen und ohne Macht, in einem Zustand, darin ihre Größe verschlossen ist. Der Anfang ist darum „das widerspruchsvollste Wesen" (VIII, 321), ein Widerspruch, der freilich unumgänglich ist nach dem Gesetz der Entwicklung. Wie sollte es anders sein, wenn Sein fortschreitend Offenbarung sein soll, daß Gott mit dem Dunkel beginnt? So ist es einfach Gesetz: „Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen" (VIII, 321); aber – und das ist typischer Schelling, und wir werden es noch vertiefen müssen – „Widerspruch ist des Lebens *Triebwerk* und Innerstes. Davon kommt's, daß... alles Tun unter der Sonne so voller Mühe ist und alles sich in Arbeit verzehrt..."

Und zugleich: Dasein ist voller Angst, denn es ist geboren aus dem Kampf. Wie aber menschliches Gebären und Geborenwerden voller Angst ist, so alles Sein zumal. Denn Geborenwerden ist schwer. „Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannigfaltigkeit der Natur zu erklären. Alles was wird, kann nur im Unmut werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles, was lebt, nur in heftigem Streit empfangen und geboren. Wer möchte glauben, daß die Natur so vielerlei wunderliche Produkte ⟨Abnormes usf.⟩... in Ruhe und Frieden oder anders als im heftigen Widerwillen der Kräfte ⟨hat⟩ erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte

der unorganischen Natur ⟨die Bildung der Täler, Gebirge usf.⟩ Kinder der Angst, des Schreckens" (VIII, 322). Und wir erinnern uns an jenes andere, wo es hieß, im Innersten der Dinge lauere der Wahnsinn und aus seinem Erleben sei der Kult des Dionysos geboren worden. Er ist gleichsam ein Kult der Frühe, Denkmal jener Zeit, da das Dasein noch ungebändigt war und dem Chaos noch nahe, ehe eine fortschreitende Entwicklung das Dasein ins Hellere hob – womit sich auch notwendig die Götterbilder, diese Symbole der jeweiligen Daseinsmächte, wandeln mußten, um „ruhigeren" Göttern Platz zu schaffen.

In solchem Zusammenhang ist auch bei Schelling das viel zitierte Wort gefallen: „Bedenken wir das Schreckliche in der Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne" (VIII, 268)[13].

Schellings Weltbild gibt sich so sehr dunkel, so daß es nicht leicht ist, hier maßzuhalten und keiner irrationalistischen Interpretation Schellings zu verfallen. Soll aber alles recht gesehen werden, so gilt es, sich immer wieder auf die Linie des Real-Idealismus und seine Grundkonzeption zurückzufinden zu rechten Maßen. Die schwere Doppelheit des Real-Idealen fordert eine Um-sichtigkeit, die nicht leicht ist, und eine Dialektik, die voller Bewegtheit ist. Aber über die Idee des Real-Idealismus hinaus ist es vor allem die Idee der Entwicklung, die hier nicht nur alles bestimmt, sondern auch alles klärt. Von daher ergibt sich ein Doppeltes:

1. So bedeutsam auch das Reale ist, so gibt es doch neben ihm – genau so wichtig und genau so das Sein mitbauend, ja höher an Rang – den Geist, das Ideale. Sein als Entwicklung ent-wickelt sich durch die Macht des Geistes. *Er* ist es, der das Sein ins Höhere führt – wir erinnern an alles früher Gesagte: *er* ist es, der fortschreitend stärker wird, sichtbarer, offenbarer. Wie es darum im Sein Zeiten gibt, die dem Chaotischen nahe sind, dem „Finstern", dem Ungeformten, so gibt es – dem folgend – ebenso Zeiten der Helle.

Es gibt darum auch jetzt noch viele Stellen, die den Geist feiern, das Ideale in *allem* Sein. Das Tier im Wunder seines Instinkts[14], die Mächte des Hellsehens, der Intuition, der Ahnung im Menschen – all diese Mächte des Geistes sind für Schelling noch ebenso existent wie einst; dieses echte Stück romantischer Naturphilosophie und religiös-magischer Naturmystik lebt auch jetzt noch. „Clara" ist ganz davon erfüllt (und scheint vom Irrationalen nichts zu wissen). Aber auch die „Weltalter" kennen solche Ausführungen. Auch jetzt noch ist für Schelling die Natur real-*ideales* Sein, erfüllt von dem in ihr wirkenden Geist. Mehr noch: sie *ist* im Tiefsten

[13] Das Wort wird oft zitiert und dann meist auf das Verhältnis Gottes zu seiner vorweltlichen Natur bezogen. Ich glaube, daß aber das reale, weltliche Sein damit gemeint ist. Genaues zu entscheiden, ist hier freilich schwer.

[14] Vgl. VII, 455ff., „. . . wie es schon die Alten richtig ausgedrückt haben: Deus est anima brutorum! das Göttliche beseelt sie, und darum handeln sie, als wäre es selbst ein Geistiges."

Geistiges, denn sie ist aus Kräften geboren. Die heutige Materie ist nicht mehr die ursprüngliche. Ihre „Grobheit" kommt aus dem Sündenfall. Wer aber wirklich bedenkt, woher die Materie rührt, „muß erkennen, daß das innere Wesen aller Materie geistig im weiteren Sinne ist, da Kräfte unleugbar etwas Geistiges, insofern Unkörperliches sind... Wenn wir die wunderbaren Verwandlungen betrachten, welchen die Materie in der organischen Welt unterworfen ist, bis herauf zum menschlichen Auge, aus dem Geist, Verstand auf eine unbegreifliche, aber empfindliche Weise leuchten", wird man begreifen, daß Materie nicht das Geistfeindliche und Geistfremde ist, sondern Geist-Ausdrückendes und Geist-Offenbarendes, vom Geist Geprägtes und aus ihm Geborenes. Alles Materielle ist schlafender Geist, Geist, der träumt und sich verhüllt. Und (auch das ist typischer Schelling, Erbe seiner einstigen Naturphilosophie) dieses Durchscheinen des Geistes durch alle Dinge, dieses Geprägtsein aus Geist und Idee, gibt allem erst „den vollen Reiz, Glanz und Schein des Lebens" (VIII, 283). Sollte nicht Gold daher seinen Glanz haben, daß es Geistiges birgt? – und sollte die Alchimie über alle betrügerische Spielerei hinaus nicht einem Geheimnis auf der Spur sein, dem Geheimnis des materiellen Seins überhaupt? Ja, die eben bekanntgewordene Elektrolyse, der Schelling sich früh zugewandt hat, scheint ihm fast zu zeigen, daß die Dinge auflösbar sind ins Geistige. „Den gewöhnlichen Begriff der Alchemie muß man dem Pöbel überlassen." Aber geschieht nicht schon in der Aufnahme der Nahrung und ihrer Assimilation eine Aufnahme ins Höhere? Eine Umwandlung also? Und ist z. B. im Öl, „von dem das Grün der Pflanzen gesättigt wird", nicht der Balsam des Lebens spürbar . . .? Ist nicht „in dem Durchscheinenden des Fleisches und der Augen", darin das Reine, Gesunde, Liebliche spürbar wird, Geist offenbar? Und über das alles hinaus in der „als Anmut" verklärten Leiblichkeit? Und ist das nicht das Wunder aller Schönheit und alles Schönen, „daß sie uns die Materie in ihrem göttlichen und gleichsam in ihrem Urzustand ⟨da sie noch bei Gott war⟩ vor Augen bringt" (284). Sind nicht Leib und Seele eine tiefe Einheit, darin eins das andere durchdringt, die für unser Denken erst durch „jenen heillosen cartesianischen Zwiespalt" zerrissen worden sind?

Dieser tiefe Glaube an die Geistgeprägtheit des realen Seins ist also nicht aufgegeben und auch nicht zu Unrecht von der Naturphilosophie her beibehalten, sondern hat auch jetzt noch echten und notwendigen Platz. Aber aus der ganzen Idee der Entwicklung her ergibt sich nun ein Zweites und darin erhält das – seit 1809 so gewandelte – Reale seinen klaren Ort und offenbart sich klar das seitdem gültige Weltbild Schellings:

2. Dasein *ist* gebändigt. Das ist der große Weg der Geschichte. Dasein ist in den Logos gehoben und tief vom Geist geformt. Dasein *ist* Kosmos. Das alles gewiß. Aber *der Grund*, aus dem das Sein aufstieg, *ist nicht abgetan*. Er ist nur überwältigt, aber seine innerste Macht lebt auch in dieser Überformtheit noch. Dasein ruht darum von seinem ganzen Weg her wesenhaft auf dunklem, gefährlichem Grund. Zugedeckt, ist er doch

da – ein Faktum, das Schelling immer wieder angezeigt hat und darin sich sein ganzes Weltbild sehr klar ausspricht. „Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist ... in der Welt, wie wir sie *jetzt* ⟨!⟩ erblicken, ⟨allerdings⟩ alles Regel, Ordnung und Form; aber immer noch liegt im Grund das Regellose, als könnte es wieder einmal durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das *Ursprüngliche*, sondern als wäre ein *anfänglich* Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie ⟨!!⟩ aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt... Ohne dies... Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil" (VII, 360).

Dasein ist aus dem Dunkel gekommen. Das kann es nie abschütteln. Ja, das scheidet alles Endliche von Gott. Auch er hat das Dunkel in sich. Aber als ewige Vergangenheit, als ein ewig Besiegtes. Wir aber leben immer in seinem Ansturm. Das ist der „notwendige Erbteil" aller Kreatur. „Gott allein – Er ... der Existierende – wohnt im reinen Licht, denn er allein ist von sich selbst" und nicht aus dem Dunkel geboren. Endlicher Geist und endliches Sein ist nur geworden aus dem Sieg über das Dunkel. Und das Dunkel bleibt immer sein Grund, aus dem es kommt und auf dem es ruht. Bleibt in Größe und Gefahr. Das ist die nicht zu umgehende Schwermut alles Endlichen. Wir erinnern an das Wort von 1811: „Wahnsinn ⟨ist⟩ noch jetzt das Innerste aller Dinge, ... nur beherrscht und gleichsam zugutgesprochen durch das Licht eines höheren Verstandes" (SCHRÖTER, 43). Überall ist der Geist mächtig, aber auch sein Grund, der im Überformtsein durch den Geist nicht verschwunden ist in seiner Gewalt und seiner gefährlichen Möglichkeit. Die Welt ist voll Schrecken, wenn sie uns auch durch „eine wohlwollende Hand" zugedeckt sind. Dasein ist heute gleichsam so in die Ordnung gehoben, daß die Abgründe nicht ohne weiteres spürbar sind. Aber sie sind immer noch da, um oft jäh aufzubrechen und weltliches Dasein in seinem Grund und Ab-Grund jäh zu erhellen. Der Grund, das Reale – zur Schöpfung der Welt von Gott einmal freigegeben – ist immer noch auf dem Sprung. In einem Bild höchster Plastik formuliert Schelling sein Weltbild, wenn es heißt: „... nicht ohne eine Art von Entsetzen" spürt der Mensch bisweilen diese Abgründe und begreift blitzartig „daß seine friedliche Wohnung über dem Herd eines *uralten Feuers* erbaut ist" (SCHRÖTER, 13). Der Geist hat den Grund erhoben zur schaffenden Macht. Er hat das Sein heraufgeführt zu immer neuen Stufen geistgeprägten und geformten Seins; all die „Wesen der Milde" hat er geboren, die Pflanzen usf. Aber sobald man den Geist wegnimmt, brechen die Urgründe wieder auf. „Wenn ein organisches Wesen ⟨dieses so vom Geist geprägte Wesen!⟩ erkrankt, kommen die Kräfte zum Vorschein, die zuvor in ihm verborgen lagen; oder wenn sich das Band der Einheit auflöst, und die zuvor einem Höheren untertanen Lebenskräfte von dem beherrschenden Geist verlassen frei ihren eigenen Neigungen und Wirkungsweisen folgen können, dann offenbart sich, welches Schreckliche, von dem wir ... keine Empfindung

hatten, durch diesen Lebenszauber niedergehalten war, und was noch eben Gegenstand der Verehrung und Liebe war, wird ein Gegenstand der Furcht und des schrecklichsten Abscheus. Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich auftun und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsternis begraben sein sollten: dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist" (VIII, 268)[15].

Das ist echter Schelling. Sein ist tief gefährdet. Denn das Reale ist immer im Grunde. Aber damit auch zugleich – Dasein ist nur möglich in der Hingabe an den Geist. *Er* allein bewahrt den Grund vor seiner möglichen Dämonie. So kehrt hier alles in der Prinzipienlehre Gesagte zurück und verifiziert sich hier. Es geht darum nicht an, von hier aus Schelling pessimistisch zu deuten. Wäre solche Deutung richtig, so hätte alles über Schellings Deutung der Welt Gesagte, daß sie die Realisierung des zuvor in Gott nur Potentiellen sei, daß sie der große Raum seiner Offenbarung sei, keinerlei Sinn, so wenig wie die ganze Potenzenlehre überhaupt. Aber solche Deutung verkennt völlig den Raum, in dem Schelling gestanden hat. Alle Zitate lassen darüber keinen Zweifel, daß das Dunkel nicht nur Fluch ist, Gefahr, sondern trächtiges Dunkel, daß die Zeiten der Frühe nicht nur

[15] Vgl. SCHRÖTER, 100: Vom Geist „kommt alles her, was in der jetzt beruhigten Natur Verständiges, Mildes und Geordnetes ist; alles Harte und Widerwärtige aber kommt... von dem vorigen Zustand, von dem Chaotischen her, diesem Mitaufgezogenen ihrer vormaligen Natur, da ein großes Teil Verwirrung in ihr war, ehe sie zu dem jetzigen Schmuck der Anordnung gelangt ist" (S. 245). Es ist ein „später" Geist, der „nach beruhigter Schöpfung Pflanzen und Tiere erzeugt; die Gestirne aber sind Werke der Urzeit, der ersten und stärksten Kraft". Vor allem aber S. 217: „Nicht in dem Verstande sicher, wie es die Menge glaubt, ist der geordnete Zustand der Welt; zwar sicher genug, solange die ewige Liebe nicht stirbt und die herrschend obwaltende Macht, aber nicht so sicher, als wäre er durch... ewige Naturgesetze. Noch immer bleibt der alte Zustand im Grunde; nicht durch eiserne Bande der Notwendigkeit, nur durch das Sanfteste, was in der Milde und Güte, wird er gehalten, daß er nicht wieder ausbricht.
Wenn Blitze zucken, wenn Sturm und Ungewitter Himmel und Erde zu vermischen drohen, alle Elemente entfesselt toben, oder wenn die Grundfesten der Erde erheben; oder eine schreckliche Empörung in der menschlichen Gesellschaft entsteht, wenn alte Treue und Freundschaft sich löst, Greuel von Greueln verdrungen werden und alle Bande sich lösen: dann fühlt der Mensch, daß jener Zustand noch immer vorhanden ist, dann wird er ihm unheimlich, wie in grauser Geisterstunde. Denn der Mensch ist hingestellt, die Macht der Liebe aufrecht zu erhalten; so muß die Menschheit im Wahn sich selbst zerfleischen, wie Ungeheuer der Tiefe. Darum erregt der Verbrecher nicht nur dem Menschen Entsetzen, sondern ist von der ganzen Natur verleugnet, und nach eigenem Gefühl ausgestoßen von ihr, überall verfolgt und flüchtig vor ihr, weil er das alte Chaos wieder hervorzurufen, den Bund zu brechen sucht, durch den er allein bewältigt worden. O Vergangenheit, du Abgrund der Gedanken!" Und VIII, 268, „In sich selbst ist also jenes... ins Verborgene gesetzte Leben ⟨des Realen⟩ noch immer, was es zuvor war; noch schlummern in ihm die Kräfte jenes verzehrenden Feuers, nur beschwichtigt und gleichsam beschworen durch jenes Wort ⟨Christus?⟩, durch welches das Eins All geworden; könnte man jene versöhnende Potenz hinwegnehmen, augenblicklich würde es wieder jenem Leben des Widerspruchs und der verzehrenden Begierde anheimfallen. Aber durch die Kraft von oben nimmt die Natur gleichsam sich selbst gefangen und überwindet ihre eigene Notwendigkeit."

Zeiten der Schwere sind, sondern Zeiten starken ungebrochenen Lebens. Aber das sei nur am Rande gesagt. Es geht um mehr: Wäre die pessimistische Deutung richtig, so wäre Schellings ganze Entwicklungsidee gescheitert. Aber sie hat gerade hier, im Aufweis der notwendigen Struktur der Geschichte ihre Größe. Hier bei Schelling war vielmehr, genau wie bei Böhme und Hegel, das gleiche lebendig und treibend. Es ist sicher nicht schwer, bei Böhme Worte einer tiefen Trauer und Melancholie zu finden. Aber ihn als Pessimisten deuten hieße, seine Größe verkennen, und es sollte heute klar sein, daß Hegel nicht jener verwegene Optimist gewesen ist, als den eine oberflächliche Interpretation ihn lange hingestellt hat. Hegel ist in unseren Tagen mit Recht der große Irrationalist genannt worden, und man hat begriffen, daß seine Dialektik nicht jenes öde sich ewig wiederholende Spiel von Thesis, Antithesis und Synthesis gewesen ist, sondern daß in ihr das tiefe Gespür gelebt hat für die komplexe Struktur alles Seins und die Verflochtenheit alles Geschehens. Es gibt hier eine tiefe Einheit zwischen Böhme und Hegel: Beide haben tief gewußt um die Dialektik der Dinge und um die Schwere des Daseins. Aber es war die Größe ihres Philosophierens, daß sie versucht haben, dem einen Sinn zu geben, einen Sinn, der das Schwere nicht unterschlägt, sondern gerade seine Bedeutsamkeit zu erhellen versucht. Böhme ist im Grunde der erste gewesen, der das in großem Ausmaß versucht hat, der immer wieder betont hat, Dasein sei darum voll Kampf und Feindschaft, damit daraus die Lebendigkeit des echten Daseins geboren werde. Das Grimmige war ihm nicht das Feindliche, sondern das notwendige Inzitament. Genau hier hat Schelling gestanden. Er war ein echter Nachfahre Böhmes, und in seinem Philosophieren seit 1806 ff. war der gleiche Wille lebendig, der auch Hegels Schaffen getragen hat. Schelling ist jetzt ohne Zweifel nicht mehr der ästhetische Enthusiast von einst, sein Weltbild ist viel dunkler geworden. Aber es ging darin nicht um einen müden Pessimismus, sondern das viel Größere, die Anerkenntnis der Schwere des Daseins mit seiner Sinngebung zu verbinden. Es ging darin wie bei Böhme und Hegel um eine Theodizee größten Ausmaßes.

Das Reale ist, wie die Prinzipienlehre gezeigt hat, keineswegs das Böse. Es ist eine notwendige Macht des Daseins. Es schafft den Grund alles individuellen Seins, gibt ihm seine Kraft, seine Macht. Tieferhin: Dasein ist reale Entwicklung, kommt aus dem Dunkel. Aber – sagt Schelling – Gott hat das weltliche Sein nicht grundlos in das Dunkel gegeben; und es ist auch nicht etwa in das Dunkel gestürzt (aus Abfall), sondern Gott hat es mit Absicht in das Dunkel gegeben, weil nur so starkes Leben werden kann. *Ent-wicklung ist so Geburt echter Größe.* Dies, daß Welt nicht fertig von Gott hingestellt worden ist, sondern daß er sie hat *werden* lassen – aus Dunkel, Finsternis, Zusammenziehung – gerade das hat ihre Größe geboren. Die Idee der Entwicklung ist so für Schelling Mitte schlechthin. In ihr gründet, daß Dasein schwer ist – es muß durch die Entwicklung gehen; daß es seines Weges gewiß ist – Entwicklung geht immer ins Höhere; und schließlich, daß Dasein stark ist – denn nur, was im Kampf wird, ist stark. Nicht „von dem

Leichtentfalteten, sondern vom Verschlossenen, das nur mit Widerstreben sich zur Entfaltung entschließt, wird die größte Herrlichkeit der Entwicklung erwartet. Nur jene *uralte heilige Kraft*" (SCHRÖTER, 50) der Kontraktion wollen viele nicht anerkennen. Sie begreifen nicht, daß es nicht der Gegensatz des Lebens ist, sondern seine Ermöglichung. Denn „ohne Gegensatz kein Leben" (VII, 425). Dasein ist gleichsam von Trägheit bedroht. Es hat eine Tendenz zur Lethargie und bedarf darum immer wieder des neuen Aufrufs und einer befeuernden Macht. Dasein bedarf des Zwanges zum Handeln. Nur wo es gefährdet ist, bleibt es lebendig. Kampf und Gegensätzlichkeit gehören darum zur Struktur einer lebendigen Welt. Der Gegensatz ist „notwendig zur Schärfe des Lebens; ohne ... ⟨ihn⟩ wäre völliger Tod, ein Einschlummern der Kräfte; denn *wo nicht Kampf, da ist nicht Leben*" (VII, 400).

Das ist Schellings Rechtfertigung der Schwere des Daseins; und alle jene Stellen, die von der Schwere des Daseins sprechen und zunächst pessimistisch scheinen, sprechen immer wieder davon. So, wenn Schelling vom Schmerz spricht als dem unvermeidlichen Durchgangspunkt alles Lebens. Schmerz ist ihm nichts Negatives, sondern ist, wie sich schon zeigte, „Entwicklungsschmerz", Phase, durch die alles Lebendige hindurch muß, um sich zu bewähren und sich selber zu erfahren. Denn es muß „ein jedes Wesen ... seine eigene Tiefe kennenlernen; dies ist ohne Leiden unmöglich. Aller Schmerz kommt nur von dem Sein ⟨dem Realen, der Kontraktion⟩, ... weil alles Lebendige sich erst in das Sein einschließen muß" und aus der Dunkelheit desselben durchbrechen zur Verklärung. Und sehr viel bestimmter: „Die Menschen zeigen sich zwar keiner Sache abgeneigter als dem Widerspruch, wenn er ihnen offenbar wird, und sie zum Handeln zwingt. Ist das Widersprechende ... längst nicht mehr zu verbergen: so suchen sie immer noch zuzudecken und ... den Augenblick zu entfernen, wo auf Tod und Leben gehandelt sein muß." Aber: „Obwohl die Menschen im Leben und im Wissen nichts so sehr scheuen, als den Widerspruch, müssen sie doch daran, weil eben das Leben selbst im Widerspruch ist" (SCHRÖTER, 121). Denn: – „*Alles Leben muß durchs Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes*" (VIII, 321). „Wäre nur Einheit und alles in Frieden, dann fürwahr würde sich nichts rühren wollen und alles in Verdrossenheit sinken, da es jetzt ⟨hingegen⟩ eifrig hervorstrebt, um aus der Unruhe ⟨der Gegensätzlichkeit⟩ in die Ruhe ⟨der Vollendung⟩ zu kommen." Gott hat mit Absicht den Geist in das Dunkel gegeben, damit er sich aus ihm wissend *als* Geist erfahre und bewähre. Das ist der Sinn der Entwicklung und der Sinn dessen, was so widerspruchsvoll zunächst scheint. Es ist tiefster Ausdruck des Schellingschen Wollens, wenn er fortfährt: „Der Widerspruch, den wir hier begriffen, ist der Quellborn ... ⟨alles⟩ Lebens; die Konstruktion dieses Widerspruchs die höchste Aufgabe der Wissenschaft" (a.a.O.).

Es enthüllt sich darin, wie wenig Schellings Denken begriffen wird, wenn man es als pessimistisch bezeichnet. Im Gegenteil: dieses Denken bekennt sich mit Böhme, mit Fichte, mit vielen Romantikern zur Dialektik und

damit zu einer Philosophie des Gegensatzes. Sinn der Philosophie kann es nach Schelling nicht sein, die Schwere des Daseins billig zu verhüllen. Sie muß das Schwere vielmehr sehen und im wörtlichsten Sinne wahrnehmen (= für wahr nehmen). Es muß die Größe ihres Einsatzes sein, eine Sinngebung des anscheinend Sinnlosen zu versuchen, sozusagen eine Sinngebung des un-sinnig Erscheinenden. Das scheidet Schelling von Schopenhauer. Hier begann zwar überall eine Abwendung des europäischen Denkens von einer optimistischen Weltsicht. Aber noch ist nichts einfach dem Irrationalen preisgegeben und irgendwelchem Atheismus oder Nihilismus. Die Sinngebung war vielmehr Schelling wie Böhme von ihrem Theismus her aufgegeben und der Versuch zu seiner Lösung notwendige Aufgabe.

Solchen Tenor haben alle seine Ausführungen. Auch wenn er vom Wahnsinn spricht als dem Innersten der Dinge, ist ihm der Wahnsinn nicht einfach Fluch, sondern zugleich schöpferische Macht. Schelling zögert nicht zu sagen, „daß ohne einen Zusatz von Wahnsinn keiner etwas Großes vollbringe", was er noch genauer formuliert, daß „eine beständige Sollicitation zum Wahnsinn, der nur überwunden werden, nie ganz fehlen darf" (VIII, 338). Ohne ihn gibt es nur „die unschöpferischen, zeugungsunkräftigen, sich selbst nüchtern nennenden Geister ..., deren Werke und Taten nichts als kalte Verstandes-werke und Taten sind ... Wo aber kein Wahnsinn, ist kein ... lebendiger Verstand."

Es ist unübersehbar, daß hier der romantische Mythos vom Lebendigen überall am Werk ist. Nicht zuletzt um der Lebendigkeit willen bejaht Schelling die Schwere und Gefährdetheit des Daseins. Alles Leben ist ihm notwendig dem Werden untertan, und alles „Sein wird sich nur im Werden empfindlich". Im einfachen, stillen, ruhigen Sein wird sich das Sein seiner nicht bewußt und bleibt es ohne Kraft. Nur wenn es bedroht ist, gewinnt es echte Größe, da es alle seine Kräfte aufrufen muß, um der Bedrohung Herr zu werden. So wird auch der Geist nur im Kampf mit dem Dunkel lebendiger, wacher Geist, und er gewinnt nur darin seine Größe. Darum gilt: „Der Verstand geht aus dem Verstandlosen, aber dem ersterbenden, Licht aus Finsternis, aber der überwundenen, hervor, ... Der Verstand als solcher, er als *wirklicher* kann nur aufgehen, indem das zuvor herrschend gewesene Verstandlose sich ihm unterwirft, ihm erstirbt" (VIII, 174). Dem Geist ist sein Dasein nicht fertig geschenkt, sondern er muß es sich erkämpfen. Nur so kann er als Geist sein. Anders: Gott wollte die Bewährung und darum die Gefährdung. Er wollte das Durchstandene und Geprüfte. Denn nur solches Dasein ist stark und echt. Es kennzeichnet Schelling darum sehr, wenn er formuliert (und wir nehmen damit die Stelle noch einmal auf): Aus dem Verstandlosen ist unser Verstand erst geboren. „Ohne dies vorhergehende Dunkel gibt es keine Realität der Kreatur, Finsternis ist ihr notwendiges Erbteil ... Der Eigendünkel des Menschen sträubt sich (freilich) gegen diesen Ursprung aus dem Grunde und sucht sogar sittliche Gründe dagegen auf", um hinzuzufügen: „Dennoch wüßten wir nichts, was den Menschen mehr *antreiben* könnte, aus allen Kräften nach dem Lichte zu streben, als das Bewußtsein der tiefen Nacht, aus

der es ans Dasein gehoben worden. Die weibischen Klagen, daß so das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichtes gemacht werden", wissen nichts von der Gesetzlichkeit echter Entwicklung. „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht ... Der Mensch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkel des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken" (VII, 360). Das Reale allein ermöglicht echtes Leben. Dieses Prinzip ist darum unumgänglich, um alles Sein zur Bewährung zu zwingen. Es ist darum nicht gottwidrig, sondern muß in Gott selber gründen, da Gott die Größe des Lebendigen wollen muß. Freilich: „Es ist ... für die gewöhnliche ... Betrachtungsart auffallend, daß in Gott ein ⟨dunkles, reales⟩ Princip sein solle ... Wer sich Gott als eine leere Identität denkt, kann dies freilich nicht begreifen. Der Beweis der Notwendigkeit dieser Annahme liegt in dem *Grundgesetz des Gegensatzes. Ohne Gegensatz kein Leben*" (VII, 435).

Schelling hat dabei dem Ganzen auch diese Wendung gegeben: Wenn Welt Offenbarung sein soll, dann muß es notwendig zwei Prinzipien geben, eines, um dessen Offenbarung es letzthin geht, aber ein anderes zugleich, im Gegensatz zu dem das Eigentliche sich offenbaren kann. Denn alles Sein kann sich *als* dieses nur zeigen, wenn ein anderes existiert, gegen das es sich abheben kann. Wenn Gott sich als Licht, als Liebe, als Geist offenbaren will, so bedarf es notwendig des Dunkels, der Egoität und des Verstandlosen. Sie müssen der Hintergrund sein, vor dem das Eigentliche sich allererst wahrhaft zeigen kann, ja, sie müssen *geschichtlich* voraufgehen, soll das Lichte in seiner Größe sichtbar werden. Es gilt hier wie überall: „Freude muß ⟨zuvor⟩ Leid haben, Leid in Freude verklärt werden." Echte Freude ist nur da und kann nur da echt erfahren werden, wo der Weg durch das Leid ging. Es muß einfach das Grundgesetz des weltlichen Daseins sein, „daß dem gegenwärtigen Zustand der Ordnung das Chaos, dem Lichte die Finsternis, dem Verstande das Verstandlose vorausgegangen sei". Gäbe es nicht den Kampf und den Gegensatz, „so wäre kein Leben und keine Freude des Lebens". Nur aus dem Kampf wird, wie in Gott, so im Menschen, „die ewige Wonne" geboren, die „Freude des Findens und ... des Überwindens". Ins Ethische gewandt: „Die Tugend geht allerdings zwar nicht dem Begriff und dem Wesen, aber doch der Wirklichkeit nach aus dem Laster, nämlich dem überwundenen und getöteten, hervor. Heiligkeit ist nur möglich nach gänzlich erstorbener Sünde, und geht insofern in der Tat aus der Sünde, nämlich der getöteten hervor. Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dies ein Satz, der sich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Lebendige Eintracht ist überwundene und unterworfene Zwietracht. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle; es gibt kein Himmelsgefühl als in der beständigen Überwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Gesundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der stets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit" (VIII, 175).

Das ist ein echtes Stück Schellingscher Gegensatzlehre und seines großen Versuches, die Schwere des Daseins zu rechtfertigen – ein Versuch, den wir bald noch vertiefen müssen. Er hat mit Pessimismus nichts zu tun. Im Gegenteil: man könnte ihm vorwerfen, daß die Gegensätzlichkeit des Daseins hier romantisiert wird. Der Rausch des Lebendigen, die Sehnsucht nach der Intensität und Bewegtheit des Lebens scheint hier so groß, daß die Gegensätzlichkeit geradezu gewollt ist als die Bewegtheit des Schöpferischen ...; ein Faktum, das noch einmal sichtbar wird, wenn Schelling geradezu fragt: wenn Gott letzthin sich als Geist offenbaren wollte, warum „wurde diese ⟨Offenbarung⟩ nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich am Anfang?" (VII, 403). Und Schellings Antwort: Gott hat die Offenbarung *geschichtlich* gewollt, in Phasen und Zeiten, die erst in Kampf und Mühe vorwärtsschreitet und zum Lichten aufsteigt, „weil Gott ein *Leben* ist ... Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan ... Das Sein wird nur im Werden empfindlich", und wird nur groß „in der Verwirklichung durch Gegensatz".

In solcher Übersicht erhellt, wie wenig Schelling seine Entwicklungsidee dem Pessimistischen ausgeliefert hat. Er hat vielmehr in immer neuen Ansätzen ihre Rechtfertigung und den Aufweis ihrer Größe versucht. Und hier liegt ein Faktum von nicht geringer Bedeutsamkeit. Die christliche Theologie hat allererst die Idee geboren, das gesamte Sein als Geschehen aufzufassen, als Heilsgeschichte, die einen klaren Anfang und ein klares Ende hat. Sie hat damit alle Kreisformen des weltlichen Seins verdrängt. Aber sie blieb doch im Statischen, wonach Gott alle Dinge zugleich gesetzt hat, und der Aufbruch der Entwicklungslehre, der dann im Darwinismus ganz in die Mitte des wissenschaftlichen Denkens gedrungen ist, um zu *dem* Mittel einer rein kausalen, unteleologischen, im Grunde atheistischen Welterklärung zu werden, traf sie zögernd und zaudernd, ob sie sich dem öffnen solle und könne. Aber es muß klar sein, daß die Entwicklungslehre darwinistischer Sicht nur ein „säkularisierter" Nachläufer des Idealismus ist. Der Idealismus und sein tiefes Geöffnetsein für das Geschichtliche ist es vielmehr gewesen, der diese Sicht begründet hat. Dasein ist ihm wesenhaft *geworden* im mehr oder weniger echten geschichtlichen Weg. Ich sage absichtlich: im mehr oder weniger geschichtlichen Weg. Denn ob Schelling eine echte reale Entwicklung gemeint hat, wonach ein Sein „aus" dem anderen entspringt, oder ob er letzthin nicht doch nur eine rein logische Entwicklung gemeint hat, ist (nicht anders wie bei Hegel) schwer zu entscheiden. Mag Hegel der Interpretation des Seins als realer Entwicklung auch kühl gegenübergestanden haben, so steht Schelling ihr ohne Zweifel sehr viel näher, wenn auch die Frage eindeutig nicht zu beantworten ist[16]. Aber aus Schellings ganzem Entwurf heraus scheint die Deutung als reale Entwicklung naheliegend. Schelling war aber damit, sowenig wie

[16] Dieses Problem, das uns schon einmal, in der Frage nach Gottes „Vergangenheit" anging, ist einfach ein Grundproblem des ganzen idealistischen Entwurfs. Wenn K.Fischer Hegel zum Vorläufer des Darwinismus gemacht hat, so tat er damit Unmögliches.

Hegel, Anhänger oder „Vorläufer" des Darwinismus. Denn dieser gibt sich nur zu oft materialistisch, arbeitet mit dem Zufall. Jene aber ist idealistisch. Sie glaubt an den Geist und an seine schöpferische, seinzeugende Macht. Sie entwirft alles vom Theologischen aus. Freilich nicht von ihm allein aus. Schellings Entwurf ist auch nicht nur aus dem romantischen oder idealistischen Mythos des Entwicklungsgedankens heraus geboren worden, sondern Erfahrungen der Wissenschaft seiner Zeit haben hier von Anfang an eine Rolle gespielt und schienen ihm eine Bestätigung vom Empirischen her. Schelling ist bei allem dem auch durch die beginnende Geologie und Paläontologie bestimmt worden[17]. Es schien danach klar, daß die Welt nicht einfach in Ruhe und Stille geworden ist, sondern daß am Anfange ungeheure kosmische Prozesse gestanden haben, Katastrophen, Erdbeben, Verwerfungen, ehe die heutige Form entstand. Schelling wußte von erkalteten Sternen, und er hat in romantischer Ergriffenheit vor diesem Geheimnis der Geburt des Kosmos gestanden. Ihm bedeutete das Ganze eine notwendige Wende der Schöpfungsidee (die ja auch für uns unumgängliche Notwendigkeit geworden ist, sollen Glaube und Wissenschaft wieder zueinander finden). Aber anders als bei Schelling war es auch bei Böhme nicht gewesen. Auch sein neuer Weltentwurf kam nicht nur aus eigenen Vorlieben, sondern die Erkenntnisse der eben anhebenden Chemie, dieses Erfahren der Kräfte des Anorganischen, haben ihn von Anfang an mitgeleitet.

Es war ein neues Weltbild, das hier langsam in den Blick kam, um das des Mittelalters endgültig abzulösen; und es waren die ersten Schauer des damit sichtbar werdenden weiten Weges der Schöpfung, die hier lebendig waren und das Denken leiteten. Immer mehr schien sich dem Blick unbestreitbar zu erhellen, daß Welt und Erde nicht fertig von Gott hingestellt worden sind, sondern das Sein schien eine lange Geschichte hinter sich zu haben, eine Entwicklung, die nicht ohne Sturm und Schrecken war, darin erst spät die heute so geordnet scheinende Welt Wirklichkeit geworden ist, geworden aus dem Gebändigtwerden anfänglicher Urgewalten. Das war das Bild, das Schelling vor Augen stand, und nicht zuletzt daraus wurde sein „neuzeitlicher" Theismus geboren. Er lebte aus dem Erfahren der Schwere des Daseins und der Weite seines Weges.

Wenn damit Schellings Entwurf der sichtbaren Welt bis hin zum Menschen erhellt ist, so müßte dem noch die ganze Stufenordnung der Geisterwelt

[17] Der Einfluß erstreckte sich dabei bis tief ins Methodische hinein. Wenn Schelling bei den „Weltaltern" bis zur „äußersten Vergangenheit" vordringen will, wenn er „Schicht um Schicht" durchstoßen will, um an das „Allerälteste" (Gott) zu kommen und in ihm auf seinen Grund, so ist darin der Einfluß des geologischen Denkens unmittelbar greifbar. Aber auch Schellings spätere Ausführungen erhellen das. In einem Nachruf auf H. Steffens (1846) hat er gesagt, Steffens hätte ein langes Studium der Natur hinter sich gehabt, eh' Schelling ihn traf. „Mineralog, Geognost, Geolog, hatte er in der Geschichte der Erde die Anschauung unergründlicher Vergangenheit, einer ganzen Folge von Zeiten gewonnen, in der je die eine die andere zudeckte... Unstreitig war es diese Grundanschauung, welche von der ersten Bekanntschaft an die gegenseitige Anziehung zwischen uns vermittelte."

angefügt werden, um damit das Ganze des real-idealen Seins, wie es „von der Erde zum Himmel reicht", sichtbar werden zu lassen. Schelling hat diesen Entwurf nie versucht, sondern gesagt: „Nun sollten vielleicht auch die Vorgänge in der Geisterwelt beschrieben werden; aber löblicher scheint, die Schranken menschlicher Kräfte anzuerkennen. Wir begnügen uns zu bemerken, daß der Hergang im Allgemeinen nur derselbe wie in der Natur sein kann" (VIII, 334). Auch hier steigt das Leben von einem untersten Geist auf bis zum obersten – und wir sagten schon: Diese Welt ist keine völlig neue. Sie hat die gleiche Struktur wie auch die sichtbare Welt. Auch dort ist alles real-ideal. Ist Leib und Seele, ist es nur in „höherer Potenz".
Schelling hat sich aber nicht versagt, jenen Zustand des Seins zu entwerfen, der eingetreten wäre, wenn sich nicht der Sündenfall der Engel und der Menschen ereignet hätte.

c) Der Äon der „Zukunft": Das end-gültige Sein

Sinn der ganzen Welt ist die Entwicklung all der Möglichkeiten des real-idealen Seins, das zuvor in Gott verborgen war. Diese Entwicklung hat Gott als fortschreitende Entwicklung gewollt, d. h. in einem geschichtlichen Vollzug. Dasein als Spiegel Gottes in all seinen Formen ist nicht von Anfang an fertig hingestellt, sondern vollzieht sich *in* der Zeit. Jedes echte Geschehen aber hat ein Ziel, zu dem es will, aus dessen Erreichenwollen es seine Dynamik hat. Dasein geht aus der Unruhe in die Ruhe, in die Ruhe des endgültigen, des erreichten Seins. So auch die Welt. Wenn jedes der beiden Reiche alle seine möglichen Formen entfaltet hat, dann schließt sich die große Kette zu einer einzigen, fugenlosen Einheit. Dann ist erreicht, was Gott gewollt hat, und dann wird Gott die Dinge dem Werden entreißen und sie versetzen in ihre ewige Gestalt. Werden ist dann ohne Sinn. Wenn es die Absicht Gottes war, „daß alles so viel möglich figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde", wenn die „Leiblichkeit" qua Verleiblichung seiner Fülle „Ziel der Wege Gottes ist", so wird notwendig das Ende eintreten, wenn das alles Wirklichkeit geworden ist. Die neu bekanntgewordenen Entwürfe von 1811 bringen hier überraschende Formulierungen:
In allem Geschehen „werden die beiden Welten zu der letzten Einheit vorbereitet...; die Gegenwart beruht auf dem Gegensatz, ist nur *Übergang* von jener anfänglich tiefverschlossenen Indifferenz zu der letzten und entfaltetsten Einheit" (Schröter, 66), die vorerst nur eine zukünftige sein kann. Am Ende wird gleichsam eine neue Kontraktion stehen. So wie am Anfang alles in Gott beschlossen war, wird es dann neu – aber nun in einer höheren Form – in und mit Gott beschlossen sein. Gott wird alles Gewordene mit sich vereinen zum ewigen Sein. Jetzt ist noch „ein ewiger Wechsel von Entstehen und Vergehen, bis die *ganze*, alles befassende, der Ewigkeit gleiche Zeit in einem Wesen entwickelt worden, welches auf der höchsten Stufe der Entfaltung notwendig geschieht. So wie diese erreicht ist, erhalten alle Werke der Zeiten ihre letzte Bestätigung, denn nach völlig geschehener Entfaltung kann die nunmehr ganz als vergangen gesetzte Contraktion

wieder völlig frei wirken..." Wenn alles Sein entfaltet ist, dann wird die „letzte Wirkung" eintreten, „durch welche der ganze Prozeß sich schließt". Dann wird Gott „nachmals das Entfaltete (aber ohne es zurücknehmen zu können) als Eins setzend oder zusammenfassend, die ⟨neue⟩ Simultaneität zwischen allem Gewordenen" hervorbringen, „so daß die Früchte verschiedener Zeiten in *Einer Zeit* zusammenleben und in *concentrischer Stellung*, wie *Blätter und Werkzeuge einer und der nämlichen Blüte*, um Einen Mittelpunkt" sich versammeln – ein Bild von großer Schöne: dann wird Gott all das Sein, das zu so verschiedenen Zeiten geworden, das aber im letzten einander gleich ist – alles ist Spiegel seines Seins, alles ist Blüte aus seinem Stamm –, zu ewigem Sein um sich sammeln: Gott mitsamt allem, was aus seinem Schoß geboren worden ist, Gott mitsamt allem ihn offenbarenden Sein, das ihm nie ein Fremdes war, sondern tief zugehörig.
Es ist dabei ohne weiteres sichtbar, daß hier das alte Bild der Identitätsphilosophie auftaucht: Gott, umgeben von all den Spiegeln seines Seins als das ewige Zusammen. Aber was dort als von Ewigkeit her gesetzt war, völlig ungeschichtlich, ist jetzt geworden in der Zeit. Der endgültige Zustand ist kein von Anfang an seiender, sondern es gibt ihn erst am „*Ende* der Zeit". Zeit aber ist kein Nichtiges, sondern Feld sinnvollen Werdens, darin das End-gültige zwar nicht von Anfang an ist, aber fortschreitend wird, um einmal einzugehen in die währende Gestalt. Zugleich: die Stufenreihe des real-idealen Seins hat jetzt eine ganze Dimension dazugewonnen, die es einst nicht gab: die Engel. Das Dasein kennt nun wesenhaft Transzendenz, schon in den Engeln. Aber mehr noch: es kommt aus Transzendenz und geht in Transzendenz[18].
Indes: der zuletzt gegebene Entwurf meinte Zukünftiges, das auf das Sein zukommen sollte, aber nicht gekommen ist. Sondern auch die reale Welt war ein Dialektisches, aus der eine neue Phase entsprungen ist, entsprungen durch die Sünde.

[18] Im Zuge des ganzen Entwurfs von 1811 (W 1) hat Schelling das Ende auch trinitarisch entworfen. Der Schoß des Vaters wird danach von Sohn und hl. Geist aufgeschlossen und ins „weltliche" und dann ins endgültige Sein geführt. Die Welt ist darin primär „Reich des Sohnes", das endgültige Sein aber „Reich des hl. Geistes". Jede der Personen in Gott ist gleichsam Herrscher eines der drei Äonen. „So wie ein Fortschreiten in Gott ist, muß auch eine Folge der Persönlichkeiten zugegeben werden" (Schröter, 68). Aber der Geist waltet auch im weltlichen Sein. Wenn der Sohn es aufschließt, so gibt der hl. Geist der Entwicklung das Maß und die Stunde ihres ständigen Aufbruchs. Er ist „also der Einteiler und Ordner der Zeiten" und entfaltet „mit Ruhe und Vorsicht die Wunder ⟨des göttlichen⟩ ... Wesens" (83). „Aus dem durch den Geist bewußten und nach Absicht geleiteten Zusammenwirken der einschließenden Kraft des Vaters und der ausbreitenden des Sohnes ergibt sich von selbst die Gestaltung der sichtbaren Welt" (85). Das Ende aber ist im eigentlichen Sinne das Reich des hl. Geistes. Hier wirken bei Schelling Analogiespielereien: Der Vater ist dann gleichsam das Reale, der Sohn das Ideale – und so auch ihre Reiche. Aber das Verbindende beider ist der Geist. Denn Geist ist wesenhaft Synthese. So ist Gott am Ende, da Subjekt und Objekt wieder vereint sind, „die absolute Einheit von Subjekt und Objekt in der höchsten Verwirklichung", und ist insofern jetzt „der Geist an sich oder der *absolute Geist*" (67) – Dinge, die Schelling auch 1809 schon ähnlich entworfen hatte (vgl. VII, 405 ff.). Wirklich aufgenommen aber hat Schelling sie erst wieder 1827.

1. Es hat sich längst gezeigt und als Fundamentales erwiesen: Schellings Denken seit 1809 ist nicht mehr das von 1800. Sein Philosophieren hat dunklere Konturen empfangen und sich der „Nachtseite" des Daseins nicht minder geöffnet als der Tagseite. Solche Wende zeigt zunächst seine Ontologie, die dunklere und dynamischere Fassung des Realen – aber ein anderes ist längst als bedeutsamer und weitwirkender sichtbar geworden. Schelling hat sich seit 1809 eindeutig zu einem ganz Grundlegenden christlicher Daseinssicht gewandt: zur Idee des Sündenfalls. Dieses der Aufklärung und allem Idealismus so fremd gewordene Grundfaktum christlicher Weltsicht, dieses Ärgernis aller neuzeitlichen Fortschrittsgläubigkeit ist Schelling seit 1809 unabdingbare Wahrheit und damit alles andere christlicher Sicht: die Idee der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Idee der Erlösung u. a. – Dinge, die zumal in Schellings Spätzeit ganz in die Mitte gerückt sind und bestimmend für seine „Philosophie der Mythologie" und die der „Offenbarung". Schelling wußte sich seitdem als Christ – und es gibt keine Möglichkeit, ihm das zu bestreiten. Er war es in der Tiefe seiner Zuwendung zu den christlichen Grundfakten. Von da war ihm die Aufgabe erwachsen, die er mit großer Bereitschaft seit 1809 aufgenommen hat: diese Grundfakten einzubauen in die große Philosophie der Wirklichkeit, in das System der „Alter" des Seins. Welche Problematik Schelling damit für sein Philosophieren heraufbeschwor – darüber ist er sich wohl damals nicht ganz im klaren gewesen (so wie er auch nicht sofort die Konsequenz seines Vorstoßes zur These der Freiheit Gottes in der Setzung der Welt übersah). Erst die Spätzeit brachte ihm Klarheit, aber auch schmerzliches Ringen mit den zu bewältigenden Problemen.

Wir kennen Schellings letztgültige Auffassung des Sündenfalls und aller damit gegebenen Fakten um 1809–1827 nicht. Die „Weltalter" sind bis zur Ausführung dieser Teile nicht gekommen, die „Gegenwart" blieb undargestellt. Aber freilich: das von Schelling in seiner Schrift von der Freiheit 1809, in seinen „Stuttgarter Vorlesungen", vor allem aber in „Clara" Gesagte gibt uns genügend die Richtung an, in der Schelling gegangen ist. Aber es gibt hier ein problematisches Faktum, das alles sehr in Frage stellt. Als Schelling sich 1809 unter dem Einfluß Baaders und Böhmes der Idee des Sündenfalls zuwandte, fehlte ihm selbst das eigene existentielle Äquivalent solchen Wissens. Erst der September 1809 brachte ihm das zu: Caroline, die geliebte Frau, starb, und Schelling nahm ihren Tod mit einer ungewöhnlichen Heftigkeit auf. Im Faktum des Todes zeigte sich ihm das Faktum des Sündenfalls mitsamt seinen Folgen in seiner ganzen Härte. Hatte er sich zuvor der Idee des Sündenfalles nicht primär aus existentiellen Erfahrungen zugewandt, sondern aus natur- und geschichtsphilosophischen Einsichten, so erhielt alles durch Carolinens Tod ein ganz anderes existentielles Gewicht. Und Schelling gab dem mit einer gewissen Maßlosigkeit Ausdruck, eine Welle von Weltschmerz überfiel ihn, Züge von Schwermut und Pessimismus tauchten bei ihm auf, deren gewichtigstes Zeugnis die

„Stuttgarter Privatvorlesungen" und „Clara" geworden sind. In der Schmerzlichkeit des plötzlichen Todes der geliebten Frau wurde der Tod in seiner ganzen Unfaßbarkeit offenbar. Der Tod als das durch den Sündenfall Gesetzte, als Sein, das Gott ursprünglich nicht gewollt hat und das erst durch die Sünde eingebrochen ist. Ja, Welt als gegenwärtige Welt wurde problematisch. Denn wenn der Sündenfall ernst genommen wird – ist sie dann überhaupt noch Raum der „Verwirklichung" Gottes? Muß diese Grundthese idealistischer Sicht nicht ganz fallen? So hat Carolinens Tod erst die eigentliche Tiefe der christlichen Lehre vom Tod sichtbar werden lassen – und es brachen hier weitreichende Fragen auf, die Schellings Gesamtentwurf bis ins Innerste zu erschüttern geeignet waren. Hier gab sich eine Erfahrung, die vom Christlichen her die „Romantik" seiner Entwicklungsidee tief in Frage stellte – ja im Grunde unmöglich machte.

Die bisherige Schellinginterpretation hat von daher auf eine Wende ins Pessimistische geschlossen (einen dynamischen Pantheismus, wonach Gott sich in Schmerzen und Leiden in einem weiten theogonischen Prozeß emporringt ins Licht). Sie sieht hier den fundamentalen Bruch Schellings mit allem Idealismus und den tieferen Anschluß ans Christliche.

Es gilt einzusehen – und das scheint mir von äußerster Wichtigkeit –, daß die Dinge viel komplizierter liegen und daß die Aussage über die Wende ins Pessimistische nicht ohne weiteres haltbar ist. Alles bislang Dargelegte müßte das schon erwiesen haben, vor allem hätte dann Schellings Grundentwurf, daß das Sein in *allen* seinen Phasen „Verwirklichung Gottes" ist, seinen Sinn verloren. Die Wahrheit von der Wende Schellings ins Pessimistische – etwa vom September 1809 an, in dem Caroline starb – ist unbestreitbar, die Vertiefung seines Weltbildes nicht minder. Jetzt erst enthüllte sich Dasein wirklich in seinen Schmerzen, die keine Teleologie („Ohne Gegensatz kein Leben") heben kann. Aber es gilt zu sehen, wie vieles in diesen Jahren aus dem unmittelbaren Schmerz über Carolinens Tod gekommen ist. Es ist zu spüren, wie diese schmerzlichen Aussagen seit 1811 wieder zurücktreten und alles wieder ins Ganze einrückt und anderes Gewicht empfängt. Es gilt darum hier mit höchster Behutsamkeit vorzugehen (und nicht willkürlich zu zitieren!), Gültiges von im Augenblick Gesagtem zu unterscheiden usw. Was über alles hinaus entscheidend ist: in der Schmerzlichkeit der eigenen Erfahrung der Gefallenheit der Schöpfung kam es dennoch nicht zu einem wirklichen Bruch mit dem idealistischen Geschichtsbild! Dieses große Philosophem idealistischen Denkens wurde trotz allem nicht aufgegeben, sondern es blieb bei Schelling – wenn auch in mannigfachen Abwandlungen – bis zu seinem Tode. Schelling hat es nie preisgegeben: *Dasein ist Aufstieg*, Geschichte geht ins Heile. Wenn man will, so ging seine Krise trotz allem nicht bis in den Grund hinein und wurde keine totale, darin alle Fortschrittsgläubigkeit (welcher Art auch immer) aufgegeben wurde. Erst die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts vollzog faktisch diese Wende ins andere Geschichtsbild. Schelling *blieb* im idealistischen Geschichtsraum. Man mag das bedauern, zumal vom Christlichen aus; man mag sagen, daß Schellings Wende ins Christliche im Idealistischen befangen

blieb; mag betonen, daß sein so trotziger Vorstoß zu einem „realistischen Denken" nicht zur letzten Konsequenz kam – es ändert nichts an Schellings faktischer Position, daß er an der These von der „Verwirklichung Gottes" festhielt, so problematisch auch alles daraus wurde. Ja, man kann mit Recht sagen, daß Schellings Philosophieren seitdem das unmögliche und zum Scheitern verurteilte Unterfangen geworden ist, Sündenfall und Entwicklungsidee – diese einander so tief widersprechenden Fakten – miteinander zu verbinden. Daß Schelling gewillt war, *beides* festzuhalten und zu einer Synthese zu kommen, kann kein Zweifel sein.

Schellings systematischer Einsatz kann dabei aus der Darlegung seines Gesamtweges her nicht verschlossen sein.

Das Dasein als Ganzes sollte die „Verwirklichung Gottes" sein, das große Spiel, in dem sich Gott Stufe um Stufe in seiner Fülle entfaltete und „verwirklichte", um schließlich end-gültig mit Gott verbunden zu werden. Das Grundfaktum der Geschichte aber ist, daß diese explicatio zerstört worden ist. Schelling hat jetzt die christliche Idee des Sündenfalls übernommen in seiner zweifachen Form: als Fall der Engel und als Fall der Menschen. Es ist ihm nun das Grundfaktum der Geschichte, daß beide von ihrem ursprünglichen Sein abgefallen und damit die Mächte der Zerstörung in das Sein eingebrochen sind. Das Wie dieses Geschehens kann dabei nicht zweifelhaft sein.

Die Welt ist aus dem Kampf geboren, aus dem Sieg des Lichten über das Dunkle, der Liebe über die Egoität. Das Dunkle gehört darum zwar immer zum Sein, ist sein notwendiger „Grund", der nicht abschüttelbar ist und auch gar nicht abgetan werden soll, denn er ist schaffende Macht, Inzitament des Lebens. Gleichwohl steht die Schöpfung aber unter dem unaufhebbaren Gesetz, daß das Dunkle nie zur herrschenden Macht erhoben werden darf. Es bedarf vielmehr immer der Bändigung, und seine Funktion muß wesenhaft Dienst sein. Es zur Herrschaft erheben ist darum das *Böse*. Darin wird es zur zerstörenden Macht nach dem Grundgesetz des Seins: „... jede Kraft der Natur ist an sich gut, und soweit sie positiv ist, göttlich – sie wird negativ und vom Argen ... sofern sie aus dem ursprünglichen Maß der Kräfte heraustretend und für sich wirkend sich zum Mittelpunkt zu machen strebt" (VII, 16). Das war aber das Tun der Engel und der ersten Menschen; sie haben das Dunkle zur Macht erhoben und die Mächte des Grundes, die gebändigt waren, neu wieder aufgerufen. Dieser *neue* Aufruf des Realen aber, anders als der erste beim Anfang der Schöpfung, ist die Geburt des *Bösen*, das nun zerstörend eingebrochen ist in die Geschichte, um Geschichte als Aufstieg zu gefährden und damit ihren göttlichen Sinn[19].

Es ist ungemein bezeichnend für Schelling und kennzeichnet seine Verbundenheit mit der Romantik, daß er faktisch diesen Sündenfall nicht so sehr als ein Schuldigwerden vor Gott sieht, sondern als einen Fall von *kosmischer* Bedeutung: in ihm ist das Sein zerstört worden, die Natur. Fremdes, ursprünglich Nichtseinsollendes brach nun herein: der Tod, die

[19] Vgl. dazu meine Arbeit über *Schellings Spätphilosophie*, S. 207ff. sowie Heinrich Wimmershoff, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Fr. Schlegels.*

Krankheiten, Gifte usw. Die Materie wurde darin geändert. Sie wurde ungeistiger, „kompakter", dem Geiste verschlossener.

Dieses Hineingerissenwerden der ganzen Schöpfung in das Tun des Menschen war dabei nach Schelling kein Zufall, sondern eine Notwendigkeit, die in der kosmischen Stellung des Menschen gründet.

Das Sein ist von Grund auf hieratisch gebaut, so, daß – und hier spielen bei Schelling sicher neuplatonische Dinge – jedes Sein bezogen ist auf das Nächsthöhere, von dem es die „Gesundheit" seines Seins empfängt. Darum bedeutet die Tat des Menschen, die zunächst eine Umkehr seiner eigenen inneren Hierarchie ist, einen Umsturz der ganzen Welthierarchie überhaupt.

Das Böse des Menschen besteht wesentlich darin, daß der Mensch das Niedere in sich über das Höhere erhebt, daß er sich damit löst aus dem großen Zusammenhang der Wesen, darin er in seinem Höchsten, seinem Geistsein hingeordnet ist auf die geistige Welt über ihm. Indem er aber sich aus dieser großen Hierarchie löst, indem er das Geistige in sich preisgibt, hört er auch auf, Vor-bild der untermenschlichen Dinge zu sein. Denn sie, die die Stufen der erwachenden Geistigkeit sind, haben ja nur dann im Menschen ihr Vorbild, wenn er selbst wirklich Geist ist bzw. das Geistige in ihm das Beherrschende ist. Indem der Mensch also in sich die Hierarchie löst, stürzt damit notwendig das ganze Sein. Indem er fällt, verliert alles seinen Halt und seinen Bezug auf das Oben hin. Jedes Sein löst sich nun aus dem Zusammenhang und verfängt sich in sich selbst. Ursprünglich ausgespannt auf ein Oben hin, fällt es nun auf sich zurück und wird damit ein Sein in dämonischer Verfangenheit. So zerbricht darin die ganze kosmische Ordnung und aus der großen Harmonie wird das feindliche Gegeneinander aller gegen alle. Wie Schelling gesagt hat: „Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet, daß eine stetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß Er der Punkt ist, wo das geistige Leben eigentlich aufgehe. – Er das Geschöpf, in welchem das Leibliche als sanfte Unterlage sich dem Geistigen fügen und eben dadurch zur Beständigkeit erhoben werden sollte... Sowie aber der Mensch, anstatt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, vielmehr in sich selbst das zur relativen Untätigkeit bestimmte... Princip aktivierte – zur Tätigkeit erweckte –, war auch die Natur wegen des nun verfinsterten Verklärungspunktes genötigt, eben dieses Princip (– A) in sich zu erwecken" (VII, 459); und damit wurde es zu einer feindlichen Macht, die nun Zerstörung zeugt. „Daß etwas der Art vorgegangen, davon überzeugt uns alles... Die jetzige Gestalt der Natur ... in Ansehung der verwischten Gesetzmäßigkeit..., die Macht des Zufalls, die herein kam...; die Unruhe der Natur... Besonders die Gegenwart des Bösen... Auch in der Natur ist ⟨nun⟩ ein Böses, Gift z. B., die Krankheit, und was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist – der Tod." Die Dinge helfen nun nicht einander, sie stehen gegeneinander. Eines bedroht das andere. Alles muß nun in den Kampf, einen Kampf, der auf Leben und Tod geht, darin nur zu vieles sieg-

los untergeht. „Freilich was durch diesen Kampf sich hindurchschlägt, was gegen diese Übermacht... sich dennoch als Göttliches behauptet, das ist wie durchs Feuer bewährt, in dem muß wirklich eine ganz göttliche Kraft sein" (VII, 460). „Die wahre Einheit der Natur wäre... der Mensch und durch ihn das Göttliche und Ewige gewesen. Nun hat die Natur diese sanfte Einheit durch Schuld des Menschen verloren... Hätte sie ihren Einheits- und Verklärungspunkt erreicht, so wäre sie ganz organisch ⟨wohl = pneumatisch⟩, sie hätte sich auf die höchste Stufe des Seienden erhoben ⟨!⟩, und der im Menschen geweckte Geist hätte sich auch über die Natur ergossen." Nun aber liegt sie in Wehen und seufzt nach Erlösung und wartet auf die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, damit auch sie ihre einst gewollte Göttlichkeit wieder erlange.

Und genauer formuliert Schelling noch in „Clara": „Sollten wir also ... nicht annehmen dürfen, es sei eine göttliche Bestimmung gewesen, daß diese Natur sich zuerst bis zum Menschen erhebe, um eben in ihm den Vereinigungspunkt beider Welten zu finden, und daß hernach durch den Menschen ein unmittelbarer Übergang der einen in die andere geschehen sollte..., die ganze Natur hätte sich in und mit ihm zum Himmel oder zum unvergänglichen ewigen Leben erhoben... Von der Freiheit des Menschen hing also auch die Erhebung der ganzen Natur ab. Es kam darauf an, ob er vergäße, was hinter ihm war ⟨das Dunkel⟩, und nach *dem* griff, was *vor* ihm war. Nun griff aber der Mensch... zurück... und verlor darüber die himmlische ⟨Welt⟩, indem er nicht allein seinen eigenen Fortschritt, sondern den der ganzen Natur aufhielt. Wer es je mit Augen gesehen hat, welche schrecklichen Folgen ... eine gehemmte Entwicklung hat, der wird sich einen ungefähren Begriff machen können von den zerstörenden Wirkungen, welche die durch den Menschen plötzlich eingetretene Hemmung ihrer Evolution auf die ganze Natur haben mußte. Die Kräfte, die voll und mächtig hervorgetreten waren, bereit, sich in eine höhere Welt zu erheben und ihren Verklärungspunkt zu erreichen, schlugen in die gegenwärtige zurück und erstickten so den inneren Lebenstrieb, der freilich immer noch wie ein eingeschlossenes Feuer wirkt, aber weil die eigentliche Erhebung nicht mehr möglich ist, als ein Feuer der Angst und Pein, das nach allen Seiten seinen Ausweg sucht. Jede Stufe, die aufwärts führt, ist lieblich, aber die nämliche im Fall erreicht, ist schrecklich."

Schelling ist überzeugt, daß die ganze Natur bis in ihre innersten Strukturen zerstört worden ist. Alte theosophische Dinge brechen nun bei ihm auf: nicht der Mensch allein hat sich geändert, sondern *alles* Sein überhaupt, in einem Fall, der bis in die Urgründe reicht: selbst die Materie hat ihr Sein geändert. Ursprünglich dem Geist offen und ihm verbunden zu großen Synthesen, ist sie nun von einer Kompaktheit geworden, die sich der Formung des Geistes versagt. Die „Massivität" gegenwärtiger Materie stammt so aus der Sünde. Und ihre Vergänglichkeit zugleich. Gelöst vom Geist, fällt sie nun der Auflösung anheim.

Zerbrochen sind darüber hinaus die Ordnungen der Welt. Schelling, aus idealistischer Geistigkeit tief von den (heiligen!) Notwendigkeiten der

Natur bislang überzeugt, überzeugt von einer über allem waltenden Ordnung, die den Zufall nicht kennt, sondern nur sinnhafte Notwendigkeit, die eins zum anderen fügt und alles ins waltende Ganze, sieht nun mit Schmerzen die ungeheure Fülle des Zufälligen im Sein, die sich dem Begriff nicht fügt und im Sinn verschlossen bleibt. Und all die Zufälligkeit, die sein unidealistischer Blick nun gewahrt, ist ihm jetzt Ausdruck der Sünde, Ausdruck der gefallenen Schöpfung. Es gibt seitdem in ihr das tief *Sinnlose*. „Sind diese Berge so gewachsen, wie sie ⟨jetzt⟩ dastehen? Ist der Boden, der uns trägt, durch Erhebung ⟨die sein sollte⟩ entstanden oder durch Zurücksinkung? ... Oder wer wird glauben, daß die Fluten ... diese Täler durchrissen... haben, daß alles nach einem *inneren* Gesetz bewirkt, wer annehmen, daß eine *göttliche* Hand schwere Felsenmassen auf schlüpfrigen Ton gelagert, damit sie in der Folge herabgleiten und friedliche Täler, besät mit menschlichen Wohnungen ... in schrecklichen Ruin begraben? Oh... die ganze Erde ist eine Ruine, worin Tiere als Gespenster hausen..." Alles scheint davon zu zeugen, daß die Erde nicht mehr die ursprüngliche, von Gott gewollte Welt ist. Die Tat des Menschen hat hier zerstörende Dinge heraufgerufen, die Zeugnis der Sünde sind. „... Die Natur erscheint überall gar nicht ⟨mehr⟩ als ein notwendiges Ganzes" (VII, 459). Sie scheint oft voll verzehrender Unruhe, als hätte sie ihr ruhegebendes telos verloren. Dinge sind offenbar in das Dasein eingebrochen, die nicht ursprünglich sind und göttlichen Ursprungs, Fremdes, Nichtgottgewolltes – geboren allein aus Fall und Sünde.

Statt kosmischer Ordnung steht nun alles feindlich gegeneinander. Nicht einander tragender ordo ist Grundstruktur des Seins mehr, sondern Feindschaft. Und alles scheint sich gegen den Urheber zu richten, gegen den Menschen. „Mit Recht sind alle Pfeile der Natur gegen ihn gerichtet. Mit Recht stürmt hier kalter zerstörender Nord auf ihn, während dort sich ein Giftwind aus der Wüste erhebt, der seine Lebenskraft verzehrt. Mit Recht stürzen seine Wohnungen über ihn ein, wenn die Erde, von der Kraft des eingeschlossenen Feuers bewegt, erzittert; mit Recht verwüstet ausbrechender Feuerstrom mit wildem Zahn die mühselige Arbeit seines Fleißes. Die Kraft, die sich im Tier zu entwickeln bereit ⟨war aufwärts zur Höhe⟩, verwandelt sich, ins Innere zurückgetrieben, in flammende Wut oder Gift und wendet sich mit Recht zuerst gegen den Menschen" – Formulierungen, die nicht ohne befremdende Pathetik sind, die aber doch zeigen, wie tief Schelling um 1810 erschüttert war.[20]

[20] Vgl. 1809, VII: „Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe ... erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Notwendigen sich ⟨jetzt⟩ verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß geometrische Notwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit ... und Eigenwille im Spiele waren... es sind in der Natur zufällig Bestimmungen, die nur aus einer... Erregung des irrationalen oder finstern Princips ... erklärlich sind. Woher in der Natur unverkennbare Vorzeichen des Bösen ...; Erscheinungen, die auch ohne Rücksicht auf ihre Gefährlichkeit für den Menschen ... Abscheu erregen. Daß alle organischen Wesen der Auflösung entgegen gehen, kann durchaus als keine ursprüngliche Notwendigkeit

Zerrissen ist vor allem auch die Verbundenheit mit der geistigen Welt, mit der Welt der Engel. Dasein war einst als eine große Stufenleiter gemeint, die von der Erde bis auf in den Himmel stieg. Aber die Erde ist nun gestürzt, sie ist im Sturz „ungeistiger" geworden, materieller, geistfremder. Die Welt der Engel aber ist der Erde gegenüber distanzierter geworden, sie hat sich mehr ins Geistige zurückgezogen. So ist nach Schelling allererst durch den Sündenfall die Kluft von Erde und Himmel, von Diesseits und Jenseits geworden. Unser Weltall hat zugenommen an „Grobheit". Und gerade dadurch, „daß in einem Teil des Universums die Macht des Äußeren überhand genommen und das Innere zurückgedrängt hat", ist „der andere Teil desto freier, reiner und unvermischter zurückgeblieben, so daß erst ⟨jetzt⟩ *zwei Welten* geworden, da nach anfänglicher göttlicher Bestimmung *nur eine* sein sollte".

Unsere eigene Welt selbst hat darin ihren Charakter tief geändert. Einst war sie *als das große Gegenüber* Gottes gemeint, neben dem kein anderes sein sollte. Dasein der Welt und der Dinge in ihr war ohne Tod gedacht. Die Verwirklichung Gottes im Sein sollte sich ganz im *Hiesigen* vollziehen und alles am Ende eingehen in Gott. Denn die Welt als Ganzes, nicht nur der Mensch, sollte eingehen in Gott. Jetzt aber ist die Welt zu einer gefallenen geworden, die nicht ins Ewige hinübergehen kann. Sie wird untergehen müssen, auf daß eine neue komme. So ist sie nicht mehr die Welt schlechthin, sondern nur noch eine Phase im Geschehen der Verwirklichung, sie ist zu dem Äon geworden, der vergehen muß, damit der eigentliche komme. *Dieser* Äon wurde zur vergehenden Gestalt. Und nur in Stufen und Stadien wird Dasein wieder rückkehren können zu Gott, nicht anders als der Mensch, der nicht unmittelbar mehr des Ewigen teilhaft wird, sondern nur noch im Durchgang durch den Tod[21]. Noch geht alles ins Ewige, „aber

erscheinen..." (VII, 395). „Die ganze Natur sagt uns daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Notwendigkeit da ist; es ist nicht ⟨mehr?⟩ lautere reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist...; sonst hätte der geometrische Verstand, der so lange geherrscht hat, sie längst durchdringen und sein Ideal allgemeiner ewiger Naturgesetze mehr bewahrheiten müssen, als es bis jetzt geschehen ist, da er vielmehr das irrationale Verhältnis der Natur zu sich täglich mehr erkennen muß" – eine Formulierung, die aber zugleich an ein sehr tiefreichendes Problem des damaligen Schelling rührt: was stammt aus Fall und was ist ursprüngliches, von Gott gewolltes Sein? – ein Problem, das nicht neu ist im theologischen Raum, das vielmehr die frühen Kirchenväter sehr beschäftigt hat, anhebend bei Origenes: Ist nicht überhaupt raum-zeitliche Welt qua raum-zeitliche Welt aus der Sünde und ursprünglich nur eine geistige gemeint? Aber wenn man eine so radikale Auffassung auch früh entschieden abgelehnt hat, so ging doch die Frage weiter in der anderen: Stammt die Geschlechtlichkeit der Fortpflanzung aus der Sünde oder hat Gott sie gewollt? Bei Schelling aber hat sich das Problem ungemein verschärft, weil er ja gerade das Irrationale schon im *ursprünglichen* Sein angesetzt haben will. Wie ist es dann aber von jenem Irrationalen zu scheiden, das aus der Sünde kam? – eine Frage, die Schelling wohl 1809 nicht wirklich klar war und zu manchen Unklarheiten geführt hat, die aber über das hinaus zu den schweren Fragen christlicher Theologie gehört. In bezug auf Schelling sei nur auf ein Phänomen am Rande verwiesen: da die Mythologie aus der Sünde stammt, stammt auch der Kult des Dionysischen aus ihr! – er ist Zeichen der Verwirrung, in die das Bewußtsein durch die Sünde geraten ist.

[21] Hier setzt eine tiefdringende Spekulation Schellings über Tod, Jenseits und Unsterblichkeit ein, deren bedeutsamstes Zeugnis „Clara" (wohl 1810 geschrieben) ist, Schellings

dieser Übergang geschieht nur ... durch den Tod und durch ein gänzliches Abbrechen von der Natur, so daß weder dieses noch jenes Leben ein ganzes heißen kann, sondern jedes nur eine Seite des ganzen und ungeteilten. Denn ⟨ohne Sünde⟩ wäre also ... *kein* Tod gewesen. Der Mensch hätte schon hier ein zugleich geistlich und leibliches Leben gelebt; die ganze Natur hätte sich in und mit ihm *zum Himmel* oder zum unvergänglichen Leben erhoben." Aber dadurch, daß unsere Welt fiel, dadurch, daß sie unmittelbar nicht mehr „die Ewigkeit ... gewinnt, also in die Zeit versinkt, wird sie erste Periode" nur, wird sie zu einer vergehenden Phase der Verwirklichung Gottes. Sie ist nicht mehr das Eigentliche, End-gültig-Gewollte, sondern ist, „wie sie jetzt ist ... eigentlich nur die erste Lebensperiode, der Vorhof des höchsten Lebens, nicht es selbst" (VII, 459).

Schelling bekennt sich von da aus ganz zu Paulus: die ganze Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen. Sie liegt in Wehen und seufzt nach Erlösung, um „von der Vergänglichkeit erlöst zu werden". Sie seufzt unter der nie aufhörenden Gewalt des Todes und wartet sehnsüchtig auf das erlösende Heil. Bis dahin aber scheint sie mit Trauer verhangen, Zeichen ihrer Verbundenheit mit der gefallenen Menschheit. Sie trägt verborgenes Gift in sich, das sie „gern überwinden oder ausstoßen möchte". Aber sie vermag's nicht. Sie ist dem Gesetz ausgeliefert, „daß nichts dauert", unter das unentrinnbare Schicksal, wonach „alles zerstört wird". Natur steht so in der Angst und trägt die Züge schwermütiger Melancholie...

Schellings Bild von der gefallenen Schöpfung ist so seit 1809ff. ungemein dunkel. Der ganze Mythos der einstigen Naturphilosophie, daß die Natur das Gottoffenbarende ist, Spiegel seines Wesens, scheint zerbrochen und die Geschichtsphilosophie von einst zumal. Es ist romantische Sicht, wenn es heißt: Die Natur mit all ihren tiefen Kräften ist uns fremd geworden, und wenige nur kennen noch ihr Geheimnis. Fremd geht „der Mensch um die Natur herum und in eine ihrer verborgenen Kammern hinein und nennt das Naturforschung; aber die Schätze sind ... vom Schutt zugedeckt, sie sind ... verschlossen in die Trümmer und Steine durch einen Bann, den nur ein anderer Zauberspruch auflösen kann". Die Mächte des Geistes sind im Sein der Natur latent geworden und wie verschüttet; und nur in der Tiefe ist eine „ganz andere Welt begraben, als wir ahnen" – Natur ist – Schelling nimmt den alten Terminus von 1804 hier auf – „*Odyssee des Geistes*" geworden. Gewiß, Natur ist nicht stumm geworden. Noch ist sie dem Menschen verbunden und lebt in einer geheimen Sympathie mit ihm, aber die vertrauende Nähe ist verloren und nur wenigen offen...

Reales und Ideales sind nicht mehr einander tragende Mächte, sondern sind zu tiefen Gegensätzen geworden, darin eins gegen das andere steht. Die

christlichste Schrift, die in sehr genuiner christlicher Weise das Phänomen des Todes und der Unsterblichkeit erörtert. Der Tod wird nicht platonisch gefaßt als die Trennung von Leib und Seele – die ersehnte Trennung, sondern Tod ist Folge der Sünde, darin der Mensch ins Dunkel gerissen ist, um nur in Stufen wieder ins Eigentliche zu kommen. Das Ganze wird aber zugleich auf Welt bezogen. Auch sie war ins Ewige gerufen. So beginnen hier sehr genuine christliche Dinge: das Kapitel von der „neuen Erde" u. a. m.

schaffende Synthese, dieses Wunder des Daseins, ging verloren – es ist zu einem schweren, bedrängenden, feindlichen Gegeneinander geworden. Im Sündenfall hat das *Reale* die Macht an sich gerissen, um den Geist aufs tiefste zu bedrohen. Der Dualismus als Feindschaft ist ein Grundfaktum des Seins geworden, ein Dualismus nicht schaffender Gegensätzlichkeit, sondern zerstörender Gegnerschaft. Geist steht nun unter der Übermächtigkeit des Materiellen. Alles Innen ist bedrängt vom Außen, und materielle Mächte siegen über die geistigen. Der Mensch ist zwar Geist geblieben, aber Geist, der unter dem Druck des Leiblichen steht. Der Bios hat den Sieg errungen über den Logos, und die tragenden Mächte des Grundes sind zu dämonischen geworden, die dem Geist nicht mehr „Grund" sind, Basis, sondern überwältigende und bedrängende Macht. Das Gute und Geistige setzt sich nicht einfach mehr durch, sondern es hat nur Möglichkeiten im schweren Kampf mit dem Bösen. Alles Große muß sich gegen die Mächte des Grundes emporringen, muß „das Dunkle in sich verdrängen und aus... der Finsterniß des Bösen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und Schönheit hervorrufen. Der Beweis dieser Übermacht des Seins über den Menschen, seines Zurücksinkens auf die erste Potenz liegt vorzüglich in der Gewalt, die das Äußere ... über das Innere hat." „Alles, auch das Edelste, was mit ihr ⟨der aufgebrochenen Gewalt des Außen⟩ in Collission kommt, geht zu Grunde, und das Beste muß gleichsam mit dieser äußeren Gewalt in Bund treten, um toleriert zu werden" (VII, 460). Der Geist hat seine Macht verloren, und alles Große ist gefährdet. Dasein ist voll bedrängender Gewalt. Und die Verlorenheit des Menschen zeitigt sich in einem weiteren: im Dasein des Staates. Die echte Gemeinschaft der Menschen ist verlorengegangen, und nur Gewalt – der Staat – kann sie zusammenfügen; „der Staat ist daher ... eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs" (VII, 461). Er schafft zwar Einheit, aber nur „durch physische Mittel", nicht primär durch den Anruf an den Geist. Gäbe es einen vollkommenen Staat – er müßte Raum der Freiheit sein, die aber nur möglich ist, wo es des Zwanges zum Guten nicht bedarf. Und mit den Staaten werden weitere Laster geboren, der Krieg und „das Böse in großen Massen". Dasein ist von sozialen Revolutionen erschüttert, die zeigen, wie sehr das Ringen „um die Existenz" zu ihm gehört.

So scheint auch die Geschichtsphilosophie von einst völlig zerbrochen. Es ist nicht mehr sichtbar, wie Geschichte jetzt noch soll Aufstieg sein können, Aufstieg in den Geist. Alle Formulierungen dieser Zeit sprechen von der ungemeinen, bedrängenden Übermacht des Materiellen, von der „Ungeistigkeit", die das Dasein im Fall erhalten hat. Der Real-*Idealismus* scheint hier zerbrochen; jener alte Traum Schellings, der ihn seit der Auseinandersetzung mit Fichte geleitet hat, daß Reales und Ideales zusammengehören und daß alles Seiende, von Gott bis hin zum untersten Sein, Synthese dieser beiden großen Daseinselemente sei. Das Grundfaktum des Sündenfalls ist vielmehr dies: *Es gibt jetzt das Irrationale!* Und zwar im ursprünglichsten Sinne als das Sinn-lose und Sinn-leere, ja als das *Sinn-zerstörende*. Und zwar gibt es dieses Irrationale in beiden großen Bereichen

des Seins, in Geschichte *und* Natur, gibt es in allen Strukturen des weltlichen Seins.

So ist hier überall nicht mehr sichtbar, wie die Konzeption von der Welt als der „Verwirklichung" Gottes noch haltbar sein soll. Die Dialektik, die bislang das Sein in allen seinen Phasen weiterleitete, und zwar jeweils ins *Höhere*, scheint unmöglich geworden. Das Dasein hat einen Sturz erfahren – einen *Ab*stieg. Aber ich sagte schon, es gilt hier behutsam zu sein. Schellings letzte Sicht um die Zeit 1809–1821 ist uns nicht bekannt – wir besitzen keine reifen „Weltalter"-Ausführungen. Aber wir kennen Schellings Sicht kurz *vor* und kurz nach Carolinens Tod – in der Schrift von der Freiheit und in den „Stuttgarter Privatvorlesungen" – und sie dürfte gültig sein für die ganze Zeit und das ganze „Weltalter"-System.

Es ist das tief Überraschende der Schellingschen Formulierungen, daß sie den fast verwegenen Versuch machen, auch jetzt noch die These der „Verwirklichung" Gottes zu halten, und zwar durch ein altes christliches Theologoumenon: durch die Sicht der *felix culpa*, wonach der Fall nicht einfach Absturz ist und Katastrophe, sondern trotz allem Weg zu einem *neuen Aufstieg*. Der Sündenfall ist danach nur einer jener Rückschritte, die am Anfang jeder Phase stehen, im Tiefsten aber Anfang und Möglichkeit der Geburt eines höheren Lebens sind. Das idealistische Philosophieren zeigt sich so auch nach 1809 noch als so stark, daß Sündenfall und Sturz der Welt aus der Dialektik der Entwicklungsidee her gedeutet und die idealistische Grundidee nicht aufgegeben wird. Ja, hier eröffnet sich ein neues Kapitel der Schellingschen Gegensatzlehre, die darin erst ihr letztes Gesicht offenbart.

2. Schelling hat sich angesichts des Sündenfalls die oft erhobene Frage gestellt, ob Gott denn nicht von Anfang an vor aller Setzung der Welt um den Eintritt der Sünde gewußt, und wenn, warum er dann doch Welt geschaffen habe. Es scheint, daß Gott selbst schuldig ist des Falles, da er den Menschen in eine Welt voller Gefahr gesetzt hat. – Schellings Antwort kommt ganz aus seiner Gegensatzlehre.

Gott hat das Böse, diese Umkehr der wesenhaften Ordnung, nicht gewollt. Er konnte das nicht wollen, denn es ist im Tiefsten eine Zerstörung der Welt. Schelling hat es auf das entschiedenste abgelehnt, das Böse als eine conditio sine qua non der Lebendigkeit zu fassen, als empfinge das Sein erst aus dem Kampf mit dem Bösen seine Größe und seine Lebendigkeit. Das Böse ist kein Inzitament, ist von Wesen her das Nichtseinsollende, das keine „Romantik" des Gegensatzes zum echten Gegensatzglied erheben darf. Aber *das* ist nach Schelling wahr und muß ganz und gar bleiben: Gott will die *Versuchung*. Sie hat er gewollt.

Alles, was wir früher über die Notwendigkeit des Kampfes in der Welt gesagt haben, wird hier vertieft, indem es jetzt auf den Menschen bezogen wird und darin erst sein eigentliches Gewicht gewinnt. Dasein ist Kampf, ist der Aufstieg zum Licht, der aber nur errungen wird im Kampf gegen das Dunkle. Der Mensch aber ist der Ort, wo dieser Sieg errungen ist. Nicht als wäre das Dunkel nun ganz abgetan. Es ist nur besiegt und bleibt

darum immer im Menschen als Gefährdung existent. So gilt: „Schon an sich ist die Verbindung des allgemeinen Willens ⟨der Liebe, des Lichtes⟩ mit dem besonderen Willen der ⟨Egoität, des Dunkels⟩ im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist" (381). Der Mensch steht wesenhaft in der Angst, denn er spürt die Gefährdetheit seines Wesens. In ihm allein sind wahrhaft *beide* Elemente mächtig, das Dunkle und das Lichte. Er ist die Stelle, wo Freiheit möglich ist und damit die Möglichkeit, die Hierarchie der Prinzipien umzukehren und das Böse an die Stelle des Guten zu setzen. Faktisch steht der Mensch aus dem Werden der Welt heraus aber im Guten. Vom Sein her ist er das Wesen, darin das Lichte über das Dunkle herrschend ist. Diese Herrschaft ist vom Menschen nicht errungen, sondern aus dem Werden der Dinge ihm zugefallen. Er *ist* einfach als Sein der faktische Sieg des Lichtes. Gott aber will, daß der Mensch sich für das Lichte entscheide, daß er damit ausdrücklich sich als den Sieg des Lichtes über das Dunkel gewinne ... Darum will Gott die Versuchung. Und hier spielt wohl bei Schelling nicht nur Böhme, sondern auch Kant. Kant, der in seiner Dialektik von Pflicht und Neigung das Tun des Guten aus einfacher Neigung, sozusagen aus dem Sein heraus, abgelehnt hatte. Wahrhaft gut ist nur *die* Tat, die bewußt um des Guten, womöglich gegen alle Neigung, rein aus Pflicht getan wird. Denn so allein wird klar, daß hier das Gute wirklich *als* Gutes, aus bewußter Entscheidung getan wird. Von daher sagt nun Schelling: „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen in gleicher Weise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein notwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine Tat sein, aber er kann nicht in der Unentschiedenhait bleiben, weil Gott notwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann ... Es muß daher ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen sein, wäre es auch nur, um die beiden Principien in ihm lebendig, d. h. um ihn ihrer bewußt zu machen" (374). Diese Sollizitation kann aber nicht aus dem Bösen kommen, denn das gab es noch nicht. Aber sie kommt aus dem Grunde des Seins, d. h. aus dem Irrationalen. Denn das Irrationale ist jenes Prinzip, von dem gesagt werden muß, „daß es dem Verstande oder der Ordnung und Einheit widerstrebe, ohne es deswegen als *böses* Grundwesen anzunehmen" (374). Als Egoität will es gleichsam in das Chaos zurück, in jenen Zustand am Anfang, da noch das große Dunkel war und das Licht dem Dunkel untergeordnet. Dieser Ruf des Dunkels bleibt im Menschen immer mächtig, aber es ist seine Aufgabe, sich ihm zu widersetzen. In diesem Sinne könnte man das Irrationale als Egoität „mit Recht nicht nur als ... Feind aller Creatur ⟨weil diese nur durch das Band der Liebe besteht⟩ und vorzüglich des Menschen, sondern auch als Verführer desselben" (390) vorstellen. So ist es von Gott gewollt und grundgelegt bis in die Strukturen des Seins hinein. Sein lebt auf gefährlichem Grund, auf dem gefährlichen Grund des Realen. Und wenn Schelling sagen konnte, auf dem Grunde des Seins liege noch immer das Regellose, als könnte es wieder

durchbrechen, so konnte er von seiner Sicht Egoität–Liebe her sagen: „Gottes Wille ist es, alles zu universalisieren ⟨in die Weite zu bringen, in die sich schenkende Liebe⟩, zur Einheit mit dem Licht zu erheben ...; der Wille des Grundes ⟨der Egoität⟩ aber, alles zu particularisieren ... Darum reagiert er notwendig gegen die Freiheit ⟨der Liebe⟩" (VII, 381) und erweckt im Menschen die Lust zum Eigenen, die sich der Einordnung versagt, zu jenem stolzen Sichstellen-auf-sich-selbst, das die eigentliche Höhe der Egoität scheint, berückt den Menschen, „wie den, welchen auf einem hohen und jähen Gipfel ⟨auf den der Mensch ja gestellt ist⟩ Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sirenengesang aus der Tiefe⟨!⟩ erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen". Der Mensch, der aus der Tiefe stammt, bleibt immer von ihr gefährdet und sein Geistsein ist immer angegriffen von den untergeistigen Kräften. Aber man müßte hier mit Böhme sagen: „Es ist in der Natur immer eines wider das andere gesetzt ... und doch nicht zu dem Ende, daß sich's feinde; sondern, daß eines das andere im Streite bewege ..., auf daß ... eine Erheblichkeit und Freudenreich sei." Die Versuchung ist von Gott gewollt und bis in die Urgründe des Seins gelegt, damit der Mensch das bestehe und daran wachse. Der Versuchung aber zu verfallen ist *Schuld*, ist des Menschen Tat, die von Gott nicht gewollt ist.

So kann Schelling sagen: Gott hat den Kampf gewollt und damit den Schmerz und das Leid des Kämpfenmüssens. Aber nur um dessentwillen, weil aus diesem Leid die Freude des Sieges und das Gefühl des Könnens, dieses sieghafte Gefühl, geboren wird. „Freude muß Leid haben. Leid in Freude verklärt werden. Was daher aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde kommt, kommt nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz notwendig ist. Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sei. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eigenen Herzens, und wird nie ohne eigene Tat vollbracht" (399). Dann aber fährt Schelling sehr typisch fort: „Die Sollicitation des Grundes ... erweckt nur ... den eigenen Willen, aber sie erweckt ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich ist das Böse, sondern nur sofern sie sich gänzlich von ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universalwillen losgerissen hat. Aber eben dieses Lossagen vom Guten ist erst die Sünde. Die aktivierte Selbstheit ⟨an sich⟩ ist notwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also ist der Wille des Grundes, nicht das Böse ... Schließt der Wille des Menschen die aktivierte Selbstheit mit der Liebe ein und ordnet sie dem Licht als dem allgemeinen Willen unter, so entsteht daraus erst die aktuelle, durch die in ihm befindliche Schärfe empfindlich gewordene Güte. Im Guten also ist die Reaktion des Grundes eine Wirkung zum Guten ⟨zum bewußt Guten⟩, im Bösen eine Wirkung zum Bösen." Für das Gute

muß es dieses Umstrittensein seines Seins und die Möglichkeit zum Bösen geben, denn: „Ein Gutes ohne wirksame Selbstheit ist selbst ein unwirksames Gutes. Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird ⟨wenn es sich ganz losreißt, um für sich zu sein⟩, ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute, und der Potenz nach, als überwältigt durch dasselbe, bleibt es im Guten auch immerfort bestehen" und muß es bestehen bleiben. Denn: „Wäre im Körper nicht die Wurzel der Kälte, so könnte die Wärme nicht fühlbar sein." (400). In all dem wird Schellings ganze Stellung zum Problem des Bösen noch einmal sichtbar. Das Böse hat nicht einfach eine causa deficiens, es ist eine wirkliche Macht. Und ist doch nicht von Anfang an. Aber es gründet als Möglichkeit in den Gründen des Seins. Es ist das umgekehrte Gute. Was gebändigt Mittel zur Lebendigkeit ist und damit erst die eigentliche Ermöglichung des bewußt Guten, ist erhoben das Böse. So kann Schelling sagen: „Daher dialektisch ganz richtig gesagt wird: Gut und Bös seien dasselbe, nur von verschiedenen Seiten gesehen, oder, das Böse sei an sich, d. h. in der Wurzel seiner Identität betrachtet, das Gute, wie das Gute dagegen, in seiner Entzweiung oder Nicht-Identität betrachtet, das Böse" (400). Es ist typisch Schelling, wenn er nun fortfährt:„Aus diesem Grunde ist auch jene Rede richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sei ... Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat ⟨nur daß hier herrschend ist, was im Bösen unterdrückt ist, und unterdrückt ist, was im Bösen herrschend ist⟩. Die Seele alles Hasses ist ⟨letzthin⟩ Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich auch nur die ... aufgereizte Stille. Im gehörigen Maß und organischen Gleichgewicht, sind sie die Stärke der Tugend selbst und ihre unmittelbaren Werkzeuge" (401). So kann Schelling abschließend sagen: „Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Princip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen ... Wer daher behauptet, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der Tat der Selbstoffenbarung als der Schöpfung ⟨schon an sich⟩ suchen." Wenn auch Gott die Versuchung zugelassen hat, so muß es doch dabei bleiben: „Der Wille zur Schöpfung ... war ... unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten" (402), und Schelling erklärt ausdrücklich: „... das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst ... als *conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses, noch viel weniger einer Erlaubnis" (402).

Es muß auffallen, mit welcher Entschiedenheit Schelling sich gegen die These wehrt, daß Gott auch das Böse gewollt habe. Es ist klar, daß es hier um eine Verteidigung seines ganzen Ansatzes geht. Da er mit Böhme

die Notwendigkeit des Kampfes in der Welt und damit auch die Versuchung verteidigt, ja, die ganze Schöpfung als eine kämpferische aufbaut, als ein wesenhaftes Existieren in Gegensätzen, so liegt ihm viel daran, daß daraus nicht die These wird, Gott habe von Anfang an den Gegensatz von Gut und Bös gewollt, um so die Lebendigkeit des Menschen zu begründen. So kann er sagen: „Dieses Wirkenlassen des Grundes ist der einzig denkbare Begriff der Zulassung" (375). Und doch: wenn auch Schelling bestreitet, daß der Gegensatz von Gut und Bös zu jenen Gegensätzen gehören solle, deren das Leben bedarf, um lebendig zu sein, so ist seine faktische Sicht des Sündenfalles dennoch mehr oder weniger dieser ganzen Linie gefolgt. Und damit stößt unsere Erörterung von neuem auf das Phänomen des Sündenfalles.

3. Wir sagten schon früher, daß Schelling im Letzten, wie wohl er sich ungemein der Problematik des weltlichen Seins, die sich durch den Sündenfall erhoben hat, öffnete, dem idealistischen Denken treu geblieben ist: Welt ist Aufstieg[22]. Diese Grundidee Hegels, aber auch Lessings, Schillers, in etwa Kants, diese seine eigene Auffassung seit 1798, gab Schelling auch 1809 ff. nicht preis. Er folgte freilich nicht den Ideen Lessings, Schillers, Hegels u. a., daß der Fall notwendig gewesen sei, weil sich in ihm allein der Mensch befreit habe aus der Mächtigkeit des Unterbewußten zur Freiheit echten Bewußtseins und echter Eigenständigkeit, aber daran hat Schelling nicht gezweifelt – und ihn leitete darin nicht zuletzt die alte Idee der felix culpa –, daß der Fall, *da* er geschah, nicht zum Untergang geworden ist, sondern nur zu einem *gesteigerten Aufstieg*. Der Fall des Menschen ist nicht einfach Katastrophe geworden, sondern Geburt eines *größeren Lichtes*. Er ist zur Geburt der Liebe Gottes geworden, ja geradezu zur Ermöglichung dessen, daß Gott sich nun tiefer offenbaren konnte. Der Mensch hat die Versuchung nicht bestanden; er hat die Mächte des Grundes, die dienend sein sollten, erhoben. Und sie sind daraus zerstörerische Mächte geworden. Aus dem ursprünglich lebenzeugenden Kampf der Prinzipien ist durch die Tat des Menschen ein Kampf auf Leben und Tod geworden, in dem die Niederlage des Guten an sich wahrscheinlicher ist als der Sieg. Dunkel und Licht sind zum Gegensatz von Gut und Bös verschärft und gesteigert. Und dennoch ist der Fall ein Aufstieg geworden. Und das nach Schelling aus einem Grundfaktum ungemeiner Bedeutsamkeit: Gott selbst hat sich in Christus im Angesicht des Falles entschlossen, sich dem Bösen entgegenzuwerfen, um die Macht des Bösen zu brechen. Die Tat des Menschen und sein Fall gebären als Gottes Gegenantwort den Willen zur Erlösung, und damit eröffnet sich uns Schellings eigentliche Auffassung. Für Schelling ist der Sündenfall faktisch ein Kapitel seiner Gegensatzlehre.

[22] Vgl. dazu VII, 376 – Schellings Formulierungen *vor* Carolinens Tod (Frühjahr 1809) – und VII, 459 – nach Carolinens Tod (1810). Die Änderungen sind geringfügig, so sehr auch – vor allem in „Clara" – das Faktum des Sündenfalls weit stärker betont ist. Im übrigen wird man sich immer vergegenwärtigen müssen, wie vieles in „Clara" aus dem unmitelbaren Schmerz heraus gesagt ist – zudem in einer Arbeit, die nicht eigentlich wissenschaftlich sich gibt, sondern als philosophisches „Gedicht", als Gespräch, das sich keinem Pathos dichterischer Dramatik versagt.

Er ist geradezu die Eröffnung des Reiches der Geschichte. Geschichte ist nicht stille Entwicklung, Entfaltung des Geistes, sondern ist Kampf, ist ein Kampf, der durch den Sündenfall geradezu erst seine Grundkategorien gewinnt: Geschichte ist der Kampf des Guten und des Bösen, ja letzthin Gottes und des Teufels. Das bedeutet aber:

Dieses ganze Geschehen ist im Tiefsten nichts als *eine neue Steigerung des Seins*, ist die sich immer mehr verschärfende Dialektik des Lebens. Sündenfall ist nicht ein Faktum für sich allein, sondern es gibt ihn nur verbunden mit der sofort einsetzenden Gegenantwort des erlösenden Gottes. Wenn der Pol des Dunklen sich verstärkt, *dann auch der des Lichtes*. Wenn das Reale gleichsam zum Teuflischen wird, dann das Ideale zum eigentlich Göttlichen. In solcher Fassung ist das Ganze damit erst in den rechten Blick gerückt. Denn das Eigentliche ist nun dies: die Idee der explicatio erhält hier ihre letzte Aufgipfelung. Explicatio ist bei Schelling ja kein ruhiges Geschehen, sondern eine Aktuierung von *Mächten*. Die Geschichte dieser explicatio ist von dem zuletzt Gesagten her aber dann diese: Im Anfang „sind" die Gegensätze zwar schon, insofern die Urmächte von Ewigkeit her sind. Aber sie ruhen anfangs ganz und gar in Gott. Es ist absolute Indifferenz der Gegensätze. Dann aber beginnen sich die Mächte in Gott leise zu regen: es entsteht die Ideenwelt. Aber in der Schöpfung sind sie reale Mächte geworden, Kampf von Dunkel und Licht. Und daraus wurden die Dinge, wurde das Reich der Natur bis zum Menschen hin. Aber im Sündenfall und der darauf antwortenden Erlösung hat sich die Gegensätzlichkeit der Mächte noch einmal gesteigert. Und nun ist das Reich der Geschichte geboren worden und damit jene Intensität der Mächte und ihres Streites, durch den „alles Leben erst den *letzten Grad der Schärfe* und Bestimmtheit erlangt" (376) hat. Die explicatio der Mächte hat darin ihre größte Intensität erreicht.

So ist das gesamte Sein auch jetzt – auch nach dem Sündenfall – eine große Kontinuität. In alter Schellingscher Sprache müßte man sagen: jeder neu gesetzte Gegensatz ist der vorhergehende, nur in *„höherer* Potenz". Das Reich, das aus dem Tun des Menschen geworden ist, ist nicht einfach Zerstörung des vorhergehenden, sondern in Schellingscher Sicht seine Fortsetzung. Das Reich der Geschichte, bestimmt letzthin durch den Kampf des Dämonischen mit Gott, ist die Fortsetzung des Reiches der Natur, ist die höhere Steigerung des Streites von Licht und Dunkel. So ist es das *eine* Gesetz der Mächte und ihres Streites, sozusagen ihre Ent-faltung, die alles bestimmt und alles zusammenhält. Und dieses Ganze – das ist die große Einheit des Seins. So hat es Schelling wohl um 1809 vorgeschwebt. Oder man könnte auch sagen: Die Tat des Menschen ist wie ein kurzes Zurücksinken, wie eine Retardation, ist wie eine neue Kontraktion, die aber nur desto *intensiveres* Leben gebiert. Denn das Ideal, das nun gegen das zum Dämonischen gewordene Reale steht, ist nicht einfach das ideale Prinzip allein, sondern es ist Gott selbst, der sich auf die Seite des Idealen stellt, der diesen Pol des Idealen verstärkt und sich dem Realen entgegenwirft.

So tief hat Schelling die Einheit des Seins gesehen, und in dem aus dem

Fall herrührenden Geschehen nur ein neues Kapitel der Gegensätzlichkeit der Mächte, einen Prozeß höherer Potenz, daß er die Parallele zwischen dem Reich der Natur und dem so entstandenen der Geschichte eingehend durchgeführt hat. Von dem durch den ersten Menschen hervorgerufenen Geschehen gilt: „Der Prozeß, der in der Natur begonnen hatte, fängt in ihm auf's neue und wieder von vorne an ⟨!⟩. Auch er ⟨!⟩ muß sich erst wieder aus dem Nichtseienden emporarbeiten, das Dunkle in sich verdrängen, und aus der Finsterniß höherer Art ⟨!⟩, aus der Finsterniß des Bösen, des Irrigen, des Verkehrten das Licht des Guten, der Wahrheit und der Schönheit hervorrufen" (459). Wie in der Natur in langem Kampf das Licht geboren wurde, so nun in langem Weg das Gute. Es ist das gleiche Geschehen, nur in höherer Potenz. Darum gilt: „. . . wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund sein mußte, damit aus ihm ⟨als der bloßen Potenz zum Actus⟩ das Licht erhoben werden könnte: so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes ⟨ des *heiligen* = guten Geistes⟩ und daher ein zweites Princip der Finsterniß sein, das um so viel höher sein muß, als der Geist höher ist als das Licht. Dieses ⟨zweite⟩ Princip ist eben der in der Schöpfung . . . erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe, wie vormals der regellosen Bewegung der anfänglichen Natur das Licht, so jetzt ein höheres Ideales entgegengesetzt" (377), *nämlich Christus, das Ideale schlechthin*. Wie die Kontraktion zum Dunkel die Reaktion des Lichtes rief, so hat die des Bösen nun ein höheres Licht gerufen. – Man sieht, wie genau Schelling seine Parallele durchführt. Und so heißt es noch weiter: „Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht . . . sich eigen gemacht hat, und eben darum als ein höherer Grund der Finsterniß erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort ⟨Christus⟩ die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dies geschieht allein durch die Offenbarung im bestimmtesten Sinne des Wortes, welche die nämlichen Stufen ⟨!⟩ haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen ist." Damit hat sich aber die ganze Parallele noch tiefer enthüllt: wie am Ende der ganzen Naturwerdung als Höhepunkt die Mensch-werdung stand, so muß auch auf dem Höhepunkt des Kampfes von Gut und Bös ein Mensch erscheinen. Aber da dieser Prozeß höher ist als der vorhergehende, so muß auch der darin erscheinende Mensch ein höherer Mensch sein, ein Himmelsmensch, ein Gottmensch.

Man könnte sagen: Wenn der ganze Idealismus das sichtbare Reich in zwei große Reiche geschieden hat: in das Reich der Natur und das Reich der Geschichte als das Reich des Geistes; und wenn er das zweite Reich als die höhere Stufe der Gesamtentwicklung immer gefaßt hat (Hegel), dann hat Schelling das beibehalten. Aber der Inhalt der Geschichte ist jetzt die Erlösung, Geschichte ist nun *Heils*geschichte. Nicht einfach die Geburt des

Geistes, sondern des *heiligen* Geistes. So kann Schelling nun, idealistisch formuliert, aber christlich gemeint, sagen: „Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist." Und wieder zeigt sich Schellings typische Sicht, wenn er fortfährt: „Dieselben Perioden ⟨!⟩ der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung. Das nämliche Princip ⟨— A, das Reale⟩, das in der ersten Schöpfung der Grund war, nur in einer höheren Gestalt ⟨Potenz⟩, ist auch hier wieder Keim und Same, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird" (378). Das Böse ist nur das einstige Dunkel, aber in höherer Potenz und gebiert so auch ein höheres Licht. „Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund-zur-Existenz, inwiefern er ... zur Aktualisierung strebt ⟨nur erhoben zur Herrschaft⟩, und also in der Tat nur die höhere Potenz des in der Natur wirkenden Grundes." Und Schelling hat sogar den Mut, zu sagen (und das ist wiederum bezeichnend für seine Parallelsicht): wie das Dunkel in der Schöpfung nie zum Siege kam, sondern dem Lichte weichen mußte, so wird auch das Böse nie zum Siege kommen, sondern durch das Gute besiegt werden. An sich in seiner Erhobenheit den Menschen tödlich bedrohend und gefährdend wird es dennoch nicht zum Siege kommen, weil Gott selbst sich ihm entgegengeworfen hat. Ohne Gottes Kommen, wäre das Tun des Menschen ein Untergang geworden; so aber hat es die Macht des Idealen verstärkt und die Dynamik der Geschichte blieb dennoch Aufstieg und Weg ins Vollkommenere, *weil Gott in ihr waltet*. Das Böse hat so im Letzten nur dienende Funktion. Es dient dazu, daß Gott seine Macht und seine Liebe und Herrlichkeit nur desto strahlender zeigen könne. So sagt Schelling: „Wie aber dieser ⟨der Grund der Natur⟩ ewig nur Grund ist, ohne selbst zu sein, ebenso kann das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, und dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigne Kraft sich herausbildend" sich desto herrlicher offenbare. So gilt vom Bösen, daß es „nie zur Verwirklichung kommt, aber beständig dahin strebt" (381). Das Sein ist ein großer und grimmiger Kampf geworden, darin die Gegensätzlichkeit zu äußerster Schärfe gekommen ist. Aber es gibt den Sieg des Guten, die sieghafte Bereinigung dieser Gegensätzlichkeit, weil Gott da ist.

Schelling hat die ganze Parallele zur Natur dann noch weiter durchgeführt, bzw. seiner Idee der explicatio eine klare weitere Durchführung gegeben. Der Gegensatz von Gut und Bös hat nicht von Anfang an schon seine ganze Heftigkeit und Intensität, sondern er steigert sich Phase um Phase. Je mächtiger das Böse wird, desto stärker wird auch die Macht Gottes. Oder – mehr in Schellings Version – je näher das Kommen Gottes rückt, desto mehr verstärken sich auch die Mächte des Bösen zum Gegenangriff. Aber im Kommen Christi vollzieht sich dann der große Zusammenprall der beiden Mächte und der Sieg des Guten. Nicht als wäre dann schon alles beendet. Der Kampf geht weiter bis zum Ende der Welt. Aber die Macht des Bösen ist durch Christi Kommen entscheidend gebrochen. Und am Ende der Welt, da wird in einem dramatischen Akt das Böse ganz

ausgestoßen werden. Und dann geht das gute Sein ein in Gottes Ewigkeit. So heißt es nun bei Schelling: „Wie ... die ungeteilte Macht des anfänglichen Grundes erst im Menschen als ... Basis erkannt wird ⟨erst im Eigen-sein des Menschen wird die Egoität offenbar als schaffendes Prinzip⟩, so bleibt auch in der Geschichte das Böse anfangs noch ... verborgen, und dem Zeitalter der ... Sünde ⟨=Sündhaftigkeit⟩ geht eine Zeit der Unschuld oder der Bewußlosigkeit über die Sünde voran ... Diese uralte Zeit fängt daher mit dem goldenen Weltalter an, von welchem dem jetzigen Menschengeschlecht nur in der Sage die schwache Erinnerung geblieben, einer Zeit seliger Unentschiedenheit, wo weder Gutes noch Böses war" (378/379). Hier lebt noch die ganze Ergriffenheit romantischen Denkens von den Urzeiten der Menschheit, und hier beginnt nun auch Schellings neue Hinwendung zum Reich der Mythologie, wenn Schelling dann fortfährt: „...dann folgte die Zeit der waltenden Götter und Heroen oder der Allmacht der Natur, in welcher der Grund ⟨das Dunkle⟩ zeigte, was er für sich vermöchte. Damals kam den Menschen Verstand und Weisheit allein aus der Tiefe; die Macht erdentquollener Orakel leitete und bildete ihr Leben; alle göttlichen Kräfte des Grundes herrschten auf der Erde, und saßen als mächtige Fürsten auf sichern Thronen. Es erschien die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in der sichtbaren Schönheit der Götter und allem Glanz der Kunst und sinnreicher Wissenschaft ... Weil aber das Wesen des Grundes für sich nie die wahre ... Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo alle diese Herrlichkeit sich auflöst und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt... Der Glaube an Götter verschwindet, und eine falsche Magie samt Beschwörungen ... strebt die entfliehenden zurückzurufen ... Immer bestimmter zeigt sich das Anziehen des Grundes, der, das kommende Licht vorempfindend, ... alle Kräfte aus der Unentschiedenheit setzt, um ihm in vollem Widerstreit zu begegnen." Der Geist des Bösen wird durch die Annäherung des Guten aufs höchste erregt und zeigt sich nun, da das Gute eintritt, in seiner ganzen Macht. Aber um diese Macht des Bösen zu brechen, erscheint Gott selber, um dem Bösen personal entgegenzutreten und „in persönlicher, menschlicher Gestalt ... den Rapport der Schöpfung mit Gott ... wieder herzustellen. Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme." Dieses Dasein Gottes aber ist „eine Zeit der Zeichen und Wunder" (300), die ihren Höhepunkt im Kommen des Geistes in die Welt Pfingsten erhält, der kommt „um eine zweite Schöpfung möglich zu machen – eine neue Scheidung der Völker und Zungen, ein neues Reich, in welchem das lebendige Wort als ein festes und beständiges Centrum im Kampf gegen das Chaos eintritt ⟨die Kirche⟩, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit des Guten und des Bösen anfängt, in welchem eben Gott als Geist ... sich offenbart" (380). So feiert nun Schelling das Kommen Christi und das, was daraus geworden ist – eine Linie, die sich in allen Schriften nach 1809 fortgesetzt hat, wenn es so z. B. in den „Stuttgarter Vorlesungen" heißt:

Der Mensch hat Gott verloren und ist dem Chaos verfallen. Aber „nur durch Gott *selbst* – nur Gott kann das Band der geistigen und natürlichen Welt herstellen, und zwar nur durch eine zweite Offenbarung ... Die Offenbarung hat verschiedene Stufen; die höchste ist die, wo das Göttliche sich selbst ganz verendlicht, mit einem Wort, wo es selbst *Mensch* wird, und gleichsam nur als der zweite und göttliche Mensch ebenso wieder der Mittler zwischen Gott und dem Menschen wird, wie es der erste Mensch zwischen Gott und der Natur sein sollte ... Offenbarung ⟨im strikten Sinne⟩ setzt ... den verdorbenen Zustand der Welt voraus. Für die Natur war der Mensch als Mittler bestimmt, und dieser hatte ihr gefehlt (manquirt). Jetzt bedurfte vielmehr der Mensch eines Mittlers" (463). In Christus aber, der in seinen Wundern sich als Herr über die Natur zeigt, wurde offenbar, daß in ihm der Mensch wieder Herr der Natur geworden ist, tief mit ihr verbunden und um ihre Geheimnisse wissend und der Welt den Weg weisend zur Erlösung. In ihm, in seiner Menschwerdung sind Natur (Leib) und Geist wieder neu verbunden, Himmel und Erde, und zwar so, daß sie nie mehr getrennt werden können. In ihm und durch ihn ist in das Sein wieder die Kraft des Geistes, nun als das Pneuma Gottes, hineingekommen, daraus das Sein der Welt fortlaufend erlöst wird. Die Wunder Christi sind darin nur die Zeichen des Kommenden, darin die Natur sich dem Geist wieder öffnet und seiner Macht fügsam ist. Von daher hat Schelling Weihnachten gefeiert als den Tag, der „die Erde mit dem Himmel wieder verbunden hat", um zu sagen: „...darum mußten die Engel diese Geburt feiern und Ehre Gott in der Höhe und *Frieden* ⟨einen neuen!⟩ auf Erden verkünden, weil das Obere wieder zu dem Universum gekommen, die lange getrennte Kette wieder geschlossen wird." In der Auferstehung Christi aber hat er die Gewißheit gesehen, daß die *ganze* Natur wieder dem Himmlischen verbunden wird, um selbst einzugehen in verklärte Gestalt. Wie Christi Leib nicht von ihm abgetan worden ist, sondern erhöht worden ist zu pneumatischer Gestalt und miterhoben in den Himmel, so wird es auch mit der ganzen Schöpfung geschehen.

Christi Kommen, seine Menschwerdung und seine Auferstehung ist so Beginn eines neuen Abschnittes der Geschichte geworden, darin die Macht des Bösen immer mehr gebrochen wird. Immer wieder wehrt sich das Böse und behauptet sich „die anfängliche Dualität ⟨von Gut und Bös⟩, aber *nur zu immer höherer Steigerung* und zur endlichen Scheidung des Guten vom Bösen" (VII, 404). Wie schon im Bereich des natürlichen Seins der Geist immer mächtiger wurde gegen das Dunkel des Anfangs, um so die Stufen des Seins heraufzuführen, so wird im Bereich der Geschichte der *heilige* Geist immer mächtiger werden gegen das zweite Dunkel, gegen das Dunkel des Bösen.

So setzt sich auch hier das idealistische Geschichtsbild völlig durch, verbunden jetzt aber mit christlichen Deutungen und christlichen Ideen. Dasein *ist* Aufstieg, Aufstieg durch Sünde und Fall hindurch, und das nicht aus Zufall, sondern aus der Macht des Geistes Gottes.

So groß und zerstörend die Tat des Menschen war – größer ist die erlösende Macht Gottes. Erlösung übertrifft den Fall. Das ist die neue Deutung Schellings: Geschichte geht trotz aller Sünde ins Hohe, weil *Christus*, der Logos Gottes in ihr wirkt. Schon 1809 liegen hier Ansätze, die Schelling dann in der „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung" ausgeführt hat: Christus steigt nicht erst in der Menschwerdung zur Erde, um damit allererst sein erlösendes Tun zu beginnen, sondern gleich nach dem Fall hat er sich in die gefallene Schöpfung hineinbegeben, um in ihr – und hier spielt bei Schelling sicher die alte Idee des logos spermatikos mit – waltende Macht der Geschichte zu sein, Gegenkraft gegen die in allen Bezirken waltende Macht des Bösen. Menschwerdung ist nur das Heraustreten aus diesen Seinsgründen, um sich sichtbar zu zeigen als der immer schon Waltende. Und Schellings ganze Sicht von 1809 erhielt seit 1828 darin seine entscheidende Ausführung: Das ganze Reich der Mythologie stammt aus der Sünde. Es resultiert aus dem Anheimgefallensein des Bewußtseins an die mythischen Mächte, darin die Menschheit, die Gott verloren hat, nun in Zerrbildern das Göttliche sucht. Aber – und das ist für uns ungemein bedeutsam – das Reich der Mythologie in allen seinen Bezügen wurde von Schelling 1828 als ein Reich *aufsteigender* Linie entworfen, darin der Mythos sich immer mehr „auf-klärt" und seine bannende Macht zerbricht. Das Reich der Mythologie wurde so Weg auf Christus hin – alles Heidentum steigt nach Schelling adventlich auf ihn zu – nicht aus sich selbst, sondern aus der Macht des im Sein waltenden Logos, der alles in die Erlösung führt. So bleibt hier, daß das Dasein auch nach dem Fall ins Hohe steigt, nicht aus der Macht der unvertilglichen Idee (Hegel), nicht aus der Mächtigkeit der guten Mächte, sondern aus der Macht Jesu Christi – ein Entwurf, über den das Letzte später gesagt werden soll.

Wir haben keine Geschichtsphilosophie Schellings für die Zeit nach der Menschwerdung Christi. Wir kennen nicht seine Auffassung der nachmythologischen Geschichte, aber man kann wohl nicht zweifeln, daß Schellings Geschichtssicht vom Christlichen her an den Weg ins Heile geglaubt hat.

Aus Christi Tun wird nämlich die große Hoffnung ins Kommende geboren und erhellt sich das Gesamtziel aller Wege des Seins. Aus seinem erlösenden Tun wird das End-gültige geboren, der „Äon der Zukunft", in dem Welt trotz allem ins Heile geht, in den endgültigen Raum Gottes.[23]

[23] Eine ausgebaute Erlösungslehre, eine „Philosophie der Offenbarung" liegt uns aus der Zeit der Weltalter bekanntlich nicht vor. Auch dieser Teil kam erst später (1832) zur Ausarbeitung. Man darf darum um 1809–1815 keine ausführliche Philosophie der Offenbarung erwarten, bzw. den Gesamtentwurf der *christlichen* Thematik. Alles Grundlegende aber liegt klar vor, so daß die späteren Philosophien der Mythologie und der Offenbarung nicht in Neuland vorstießen. Sie sind nur Ausarbeitung des seit 1809 Konzipierten.

C. Der Äon der „Zukunft"

Gott und Welt in der endgültigen Verbundenheit

Wäre alles Sein ohne Fall geblieben, so wäre es als Gesamt nach dem Weg seiner umfassenden Entwicklung an jenem Tag zu Gott eingegangen, da alle gültigen Formen ihre Gestalt erhalten hätten. Das ist nach dem Ausbruch des Bösen unmöglich geworden. Am Ende muß nun ein *Gericht* stehen, in dem das Böse ausgestoßen und das Gute allein zu Gott gerufen wird. „Das Ende der Offenbarung ist ⟨notwendig⟩ ... die Ausstoßung des Bösen vom Guten, die Erklärung desselben als gänzlicher Unrealität. Dagegen wird das aus dem Grund erhobene Gute zur ewigen Einheit mit dem ursprünglichen Guten verbunden; die aus der Finsternis ans Licht Geborenen schließen sich dem idealen Princip ⟨Christus⟩ als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes ⟨das ideale Princip⟩ vollkommen verwirklicht ... ist" (VII, 405). Christus wird dann sich und die ganze erlöste Welt dem Vater übergeben. Denn „Christus muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod ... Wenn aber alles ihm untertan sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles untertan gemacht hat, auf daß Gott sei *Alles in Allem*" (a.a.O.). Dann wird alles Sein ganz erlöst werden und erhoben in seine Gestalt, die der Gestalt vor dem Fall ähnlich ist, ja höher als diese: alles wird erhoben werden zur letzten „Vergeistigung", d. h. in ein pneumatisches Sein, um als Gottes *Wirklichkeit gewordene Fülle* in Liebe mit ihm verbunden zu werden. Die Schöpfung, ausgegangen von Gott, geworden aus dem Streit der Mächte, wird nach langem Weg und Schicksal, nach Leiden und Schmerzen wieder eingehen und zurückkehren zu Gott.

Schelling hat dabei 1810 nicht gezögert zu fragen – und er versucht darin die alte Idee der Apokatastasis zu erneuern: Sollte nicht womöglich sogar der Tag kommen, wo wirklich *alles* dem Vater überantwortet wird? Wo auch das Böse endet, die Hölle vergeht und sich „die Wiederbringung des Bösen noch" vollzieht? Denn die „Sünde ist nicht ewig, also auch die Folge nicht" (VII, 484). Denn erst wenn *alles* mit Gott verbunden ist, alles, was je aus ihm entsprang, ist Gott „wirklich Alles in Allem".

Schellings „Clara", die seine Unsterblichkeitslehre bringt, die „Stuttgarter Privatvorlesungen", vor allem durch Schröter bekanntgewordene Stücke[1]

[1] Vgl. Schröter, 272, „Der Frühling", als Fortsetzung von „Clara" gemeint, mit Formulierungen, die in ihrem Glanz und ihrem inneren Pathos seltsam kontrastieren mit

führen das Ganze aber noch bedeutsam weiter. Schelling führt das Dialektische seines ganzen Entwurfs noch zu einer letzten Vollendung.

Die Sünde hat das weltliche Sein zerrissen, zerrissen vor allem Reales und Ideales, Materie und Geist. Nicht als wenn es das Miteinander und Ineinander nicht noch gäbe, Aber das Geistige ist geschwächt, und das Körperhafte hat den Primat erlangt. Sein tiefster Beweis: der Tod. Er, der ursprünglich nicht sein sollte, ist jetzt die Stelle, wo Geist und Leib gegeneinander stehen und das Dasein zerreißen. Die Materie erweist darin ihre Macht; sie, die in unserem gefallenen Dasein so oft den Geist gefährdet, feiert hier ihren Sieg. Der Geist aber scheint sich im Tod zu befreien und das Wesenhafte des Menschen in ein „Jenseitiges" zu retten. Er steigt hinüber in die Geisterwelt. Darin wird aber nur sichtbar, daß auch Natur und Geisterwelt in ihrem Miteinander zerissen sind, sie sind zu einem Diesseits und einem Jenseits geworden. Einst war es – und sollte es sein – ein tiefes Miteinander. Die Menschen sollten leben aus der Hilfe und dem Anruf von oben. Dann aber sind zwei Reiche daraus geworden, die gegeneinanderstehen. Der *Dualismus* von Realem und Idealem in allen Formen – Leib gegen Geist, Natur gegen Geisterwelt usf. – ist überall existent. Aber er kann nicht das Ende sein. Das Ende kann nur die *neue Einheit* sein, darin gründend, daß das Reich der Natur erhoben wird zum Reich des Geistes und tief mit ihm verbunden, darin Natur *und* Geisterreich gewinnende sind: die Natur empfängt das sie durchlebende Pneuma, die im Geisterreich Lebenden (Menschen) aber einen neuen Leib. Das heutige Leben steht unter dem Primat des „Leiblichen", das Sein nach dem Tode unter dem Primat des Geistigen, das Ende aller Dinge kann nur die *neue Synthese* sein, darin alles Sein sich erhebt in seine letzte Gestalt. Die christliche Idee von der Auferstehung der Toten, vom Empfangen eines neuen Leibes, mehr noch: die Botschaft von einem neuen Himmel und einer neuen Erde gehört nun ganz zu Schelling, ja, sie sind zu Dingen geworden, aus denen er sich von seinem ganzen Ansatz her tief bekennt. Der *Real*-Idealismus feiert hier seinen letzten Sieg, er, dem es von Anfang an um eine Rehabilitierung des „Realen" ging und darin der Welt zumal als eines raum-zeitlichen Seins.

Wäre das Ende der Aufstieg (des Menschen) in das *rein* Geistige, so hätte alles leibliche Sein keinen letzten Sinn und die ganze Setzung einer realen Welt wäre letzthin eine Sinn-losigkeit. Leibliches Dasein wäre zu keiner

dem Bild, das man sich oft von dem Schelling seit 1809 gemacht hat. Der Frühling in der Pracht seines Blühens, erfüllt von dem Aufbruch der Natur und der Gewalt des blühenden Lebens, scheint wie ein Symbol des Kommenden. Er hat eine Gegenwärtigkeit der Erfüllung, die zeigt, daß endliches Sein nicht einfach vergänglich ist, sondern des Ewigen fähig. Vgl. „So ongefähr redete Clara uns an, als wir in den ersten Tagen des Frühlings auf dem Berge waren, von wo sie in das geliebte Land der Heimat blicken konnte. Die weite Ebene war in ein Meer von Blüten und Licht verwandelt; alles schwamm in neuer Lust und Entzücken; es war einer jener Augenblicke, wo wir von der Allmacht des Lebens in der Natur ergriffen eine ewige Gegenwart zu genießen scheinen, wo es ist, als könnte uns kein Leid anwehen... Der Frühling hat in mir diese Blüte der Gedanken und der Hoffnung hervorgerufen." Und „O Frühling, Zeit der Sehnsucht, mit welcher Lebenslust erfüllst du das Herz!"

letzten Vollendung gerufen, sondern würde am Ende abgetan. Platonisch wäre dem Geist allein eigentlicher Rang gegeben, nicht aber auch dem Realen Sinn und Bedeutung, Würde und Rang. Aber Geistiges *und* Leibliches, beides ist aus Gott, beides ist sich kein Fremdes, sondern „im Grunde doch nur Ein und das nämliche Leben, unter verschiedenen Formen" (SCHRÖTER, 272).

Wenn aber das: „Werden beide niemals zugleich sein? Sind sie auf ewig getrennt? Kommt nie die Zeit, wo das Innere ganz verkörpert ins *Äußere*, das Äußere *völlig* verklärt ins Innere, *beide zusammen* nur *Ein* unzerstörliches Leben darstellen werden? ... Unmöglich ist es zu glauben, daß diese ganze körperliche Natur aus dem Nichts gezogen worden sei, um einst auf ewig ins Nichts zurückzugehen, und daß nur das geistige Leben ewig dauernd sei. *Leiblichkeit ist nicht Unvollkommenheit*, sondern wenn der Leib von der Seele durchdrungen ist ⟨!!⟩, die *Fülle* der Vollkommenheit. Unserem Herzen genügt das bloße Geistesleben nicht. Es ist etwas in uns, das nach wesentlicher Realität verlangt; unsere Gedanken stehen nur bei der *letzten ⟨umfassenden⟩* Einheit still, dem getrennten Leben muß das vereinigte folgen. Die letzte Ruhe der Seele findet sich nur in der vollendeten Äußerlichkeit, und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werkes ⟨allein⟩, sondern nur in der körperlichen Darstellung, und jeder von einem Ideal Entbrannte es in leiblich, sichtbarlicher Gestalt offenbaren oder finden will: so ist das Ziel aller Sehnsucht das vollkommene Leibliche als Abglanz und Gegenbild des vollkommen Geistigen ..."

Geistiges Sein allein hat nicht letzten Rang. Nur Geistiges im Sichtbaren „verkörpert" und damit Leibliches als Er-scheinung des Geistigen ist letztes, gültiges Sein. Hier tauchen im Grunde alte Anliegen der Schellingschen „Philosophie der Kunst" wieder auf, aber nun über das Ästhetische hinausgehoben in den letzten metaphysischen Bereich. Das Geheimnis des Kunstwerks – darin Geistiges sinnenhaft greifbar wird – ist Vorwegnahme des end-gültigen Seins.[2] Und was anderes ist das Ergreifende alles organischen Seins als dies, daß darin Geistiges sich versichtbart? Und daß darin das materielle, anorganische Sein erhoben ist in höheres Sein? Das Begreifen des Organischen erschließt allein das letzte Geheimnis des menschlichen Seins und sein Ziel: daß wir Glied der Erde sind, Krone der sichtbaren Schöpfung, Geistiges – aber Geistiges im Leiblichen. Daraus aber wird gewiß, daß auch „wir Kinder der Natur sind; daß

[2] Vgl. ROMANO GUARDINI, *Über das Wesen des Kunstwerks*, 1947, S. 39: „Jedes echte Kunstwerk ist seinem Wesen nach ‚eschatologisch' und bezieht die Welt über sie hinaus auf ein Kommendes." S. 38: „Die Offenbarung redet vom Erstehen der neuen Welt aus Untergang und Gericht... Dieses, die eigentliche Zukunft, muß wirklich ‚zukommen', auf uns zu, von Gott her... als ‚der neue Himmel und die neue Erde', worin das Wesen der Dinge offenbar ist... Das ist das neue Dasein, wo alles offen ist; wo die Dinge im Herzraum des Menschen stehen und der Mensch sein Wesen in die Dinge einströmen läßt. Von diesem Neuen redet die Kunst. Aus alledem kommt ihr religiöser Charakter." Sie redet von „der letzten Zukunft, wenn das Eigentliche der Welt... auf sie zukommt". Hier spricht wesenhaft christliches Denken, aber es ist ohne weiteres sichtbar, wie tief ihm Schelling verbunden ist.

wir unserer ersten Geburt nach zu ihr gehören, und uns nie ganz von ihr lossagen können: daß, wenn *sie* nicht zu Gott gehört, auch wir nicht zu ihm gehören können, und wenn *sie* nicht Eins werden kann mit Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder unmöglich sein muß. Ja, nicht wir allein, die ganze Natur sehnt sich nach Gott, von dem sie anfänglich genommen ist". Genau so aus Gott entsprungen wie alles übrige Sein, will auch sie endgültig mit Gott vereinigt werden. Ist sie auch jetzt der Vergänglichkeit untertan und nicht ohne weiteres dem Geiste offen, so ist sie es nicht aus eigener Schuld, sondern aus der Schuld des Menschen heraus. Und sie kann hoffen, daß auch sie endgültiger Herrlichkeit teilhaftig wird, wenn sie dem Menschen geschenkt wird. Im großen Geschehen des Seins, das aus Christi Tun wieder ins Heile geführt wird und in die neue Verbundenheit mit dem heiligen Geist, wird sich darum auch der Bau der Welt nicht einfach „auflösen ins Geistige;... nur diese äußere Form zerfällt, die innere Kraft und Wesenheit ⟨aber⟩ besteht, um in *neuer Verklärung* ⟨endlich⟩ offenbar zu werden. Das göttliche Feuer, das jetzt in ihr verschlossen ruht, wird einst die Oberhand gewinnen und dann alles, was in sie bloß durch die Gewalt der äußerlichen Zurückdrängung des wahren Innerlichen eingeführt worden, verzehren; dann wird sie in ihren anfänglichen Zustand wiederkehrend nicht mehr das eigenmächtige Werk sein, das die göttlichen Kräfte in sich gleichsam als Gefangene zurückhält, und freiwillig wird das Geistige und Göttliche in dem ⟨dann⟩ geläuterten Wesen sich wieder vereinigen." Es wird der große Augenblick sein, wo „jene Erhöhung und Vervollkommnung der Materie" ihre Erfüllung findet, die immer Gottes Ziel war, das auch die Sünde nicht hat zuschanden machen können. Dann wird die Natur „mit dem Geistigen *Ein* Wesen sein".[3] Dann wird Gottes Offen-

[3] Der ganze Entwurf steht wohl einem Kondolenzbrief Schellings vom Osterfest 1811 nahe, in dem es heißt: „Ist es Ihnen bei dem Tode Ihrer geliebten Gattin nicht ebenfalls so ergangen, daß Ihnen die hohe Beziehung des Leiblichen dadurch um vieles klarer geworden ist? Ich habe von jeher das Leibliche nicht so herabgesetzt, als der Idealismus unserer Zeiten getan hat und noch tut; aber in solchem Fall wird uns seine Wesentlichkeit noch in ganz anderer Weise fühlbar. Wir können uns nicht mit einem allgemeinen Fortdauern unserer Verstorbenen begnügen, ihre ganze Persönlichkeit möchten wir erhalten, nichts, auch das Kleinste nicht, von ihnen verlieren; wie wohltuend ist da der Glaube, daß auch der schwächste Teil unserer Natur von Gott an- und aufgenommen ist, die Gewißheit von der Vergötterung der ganzen Menschheit durch Christus. In der Tat, wenn diese mystische Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur der höchste Punkt im ganzen Christentum ist, so ist *die Überzeugung von einer wirklichen Einheit Gottes und der Natur, kraft der sie* nicht bloß als ein Fehlerhaftes oder Hervorgebrachtes, sondern auf eine eigentlichere und persönliche Weise *zu ihm gehört, der wahre Vollendungspunkt menschlicher Wissenschaft*. Von diesem aus erscheint uns erst alles in höherem Lichte. Gerade der Tod, der uns unsere Abhängigkeit von der Natur verwünschen läßt, ... gerade der Tod tiefer erfaßt öffnet uns das Auge für jene Einheit des Natürlichen und Göttlichen. Wir können einmal der Natur eine gewisse untergeordnete Allmacht nicht absprechen; wenn sie nun nicht Gott ist, so ist sie eine Art von anderer Gott, dem wir wenigstens mit einem Teil unseres Wesens angehören; wie können wir nur Kinder des wahren Gottes sein ⟨wenn Gott nur reiner Geist ist⟩, da wir doch nicht von seinem Fleisch und Blut sind? Oder wie wird der Gott, der lauter Geist ist, den Leib auferwecken, ... und ihn mit dem Geist wieder verbinden, der allein ⟨angeblich⟩ seines Geschlechts ist?"

barung ihr letztes Ziel erreicht haben, die fortschreitend Offen-barung seiner Fülle sein sollte, des *Realen und des Idealen* zugleich. Ihre große Synthese kann nur das Ende sein. Wenn die Materie ganz vom Pneuma Gottes erfüllt ist und es wirklich durchscheinen läßt; wenn sie der große Spiegel Gottes ist und seiner tiefsten Wirklichkeit: des Geistes; wenn sie den Geist nicht verbirgt, sondern widerstrahlt – und anderseits: wenn Gottes Geist nicht einfach nur im „Idealen" geblieben ist, sondern erschienen ist im Sinnenhaften und spürbar und sichtbar in allem Sein – dann hat Gottes Wollen sein Ziel erreicht. Dann ist – wir erinnern noch einmal an das Wort: „Der höchste Endzweck ... erfüllt, ... Gott ganz verwirklicht ⟨!!⟩, *sichtbar-leiblich* ..., das Unterste zum Obersten gekommen, das Ende in dem Anfang ⟨wieder in Gott⟩ – nur daß jetzt alles *explicite*, was zuvor ⟨nur⟩ implicite ... Diese letzte Periode ... ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung – also der völligen Menschwerdung ⟨Sichtbarwerdung⟩ Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden, ohne Nachteil seiner Unendlichkeit. Dann ist Gott *wirklich Alles in Allem*, der Pantheismus ⟨Pan-Theismus⟩ wahr" (VII, 484). Dann ist das wahre Ende des großen Prozesses der „Verwirklichung" Gottes erreicht; Dasein und Geschichte als explicatio Dei, als die Aufschließung seines Schoßes vollendet, die Realwerdung seiner einst verborgenen Fülle. Wir erinnern auch nochmals an das Wort von 1814: „Das ist die Endabsicht, daß alles so viel möglich *figürlich* und in *sichtbare* leibliche Form gebracht werde: Leiblichkeit ist ... Ziel der Wege Gottes ..., der selbst *auch* räumlich oder ... zeitlich sich offenbaren will" (VIII, 325). Gott hat nicht gewollt, daß die Fülle der Herrlichkeit und die abgründige Macht seines Schoßes unaufgeschlossen bleibe und unoffenbar; er hat seine Ent-wicklung, seine Offen-barung und Aktualisierung gewollt, hat gewollt, daß alles in ihm Ruhende und Schlafende *Wirklichkeit* werde in eigenem Sein. Daraus ist Welt geworden und Geschichte. Sie ist nichts als *Offenbarung* und die Philosophie als Nachzeichnung des Geschehens ist nicht erst im Handeln von Christus, sondern von Grund auf „*Philosophie der Offenbarung*". Sie lebt und webt – wie es 1810 hieß – im Absoluten. Und wir erinnern auch noch einmal an jenes schöne Bild, das Schelling vom Ende gab: Gott wird dann alles Gewordene neu zusammenfassen, „so daß die Früchte verschiedener Zeiten ⟨dann⟩ in Einer Zeit zusammen leben und in *concentrischer Stellung*, wie Blätter ... *einer und der nämlichen Blüte*, um Einen Mittelpunkt versammelt sind". Da alles Sein aus Gott kam, Spiegel und Verwirklichung *seiner* Fülle ist, wird Gott am Ende dieses tief zu ihm Gehörige um sich sammeln wie die Blüten, die alle aus einem Stamm kommen. So verschieden auch alle Formen des Seins sind, im Letzten sind sie alle gleich, sind sie als Formen und Stufen real-idealen Seins alle Verwirklichungen Gottes, des großen Real-Idealen. Wenn sie „wirklich" geworden sind, wird Gott sie darum als das Seinige um sich sammeln, um verbunden mit ihnen als den Früchten eines Stammes „Alles in Allem" zu sein, Gott mitsamt allem, was aus ihm kommen konnte und kam.

Es ist so ein unleugbar großes Bild, mit dem Schelling seinen ganzen Seins-

entwurf schließt, und bewundernswert ist die Konsequenz, mit der er seinen Real-Idealismus mitsamt allen darin gründenden Anliegen durchhält bis zum vollendenden Ende. Idealistische Kühnheit, das Sein „vom Anfang bis zum Ende" entwerfen zu wollen, rücksteigend in die Tiefen Gottes, aus denen es entspringt, und vorschreitend bis zu seinem Ende – hat hier einen bedeutsamen Ausdruck erhalten. Hier ist wirklich eine „Philosophie der Weltalter". Reich an abgründigen und dunklen Dimensionen, führt Schelling gleichwohl das Sein end-gültig ins Helle, das Sein, das aus Gott kommt und zu IHM zurückkehrt.

Der Versuch, Schellings Philosophie der Weltalter – diese Philosophie, der sein ganzes denkerisches Bemühen in den Jahren 1806–1821 gehört hat – zu erhellen, hat damit ein entscheidendes Ergebnis erreicht: wir übersehen nun nach langem Weg das Wesenhafte dieser Philosophie und begreifen ihre Bedeutsamkeit und ihre Fragwürdigkeit.

Diese Philosophie ist zunächst nichts als ein Torso. Wenn Schellings Philosophieren – früh beginnend – bis 1806 zu gültigen Arbeiten schnell aufgestiegen ist, wenn es bis dahin reich war an Veröffentlichungen, so gilt das nicht für sein Denken zwischen 1806 und 1821. Diese Philosophie ist nie über Ansätze hinausgekommen. Immer neu begonnen, in einem großen Hauptwerk konzipiert, hat Schelling kaum je mehr als den ersten Teil dieses Hauptwerks entworfen, und auch dies erreichte nie jenes Maß der Reife, um veröffentlicht werden zu können. So ist dieses Philosophieren, das zudem belastet ist mit Fragwürdigkeiten spätromantischer Geistigkeit und den Vagheiten theosophischer Spekulation den Zeitgenossen unbekannt und im geistigen Raum seiner Zeit unwirksam geblieben. Nur weniges war draußen bekannt, und auch das eröffnete sich dem Verstehen kaum. Aber trotz allem gehört dieses Denken zum geistigen Geschehen der Jahre 1806–1820, und es wäre falsch, wollte man es einfach ausscheiden, bildet es doch ein Stück idealistischen Schicksals und idealistischen Weges, so daß es nur irreführen könnte, wollte man für diese Jahre nur Hegels Aufstieg sehen und nicht auch das Ringen Schellings, das auch dann bedeutsam bleibt, wenn ihm keine Vollendung beschieden ward. Denn das Entscheidende in diesem Ganzen ist ja dies, daß Schelling nicht einfach vor der Aufgabe, den Idealismus durchzuführen, gescheitert ist, um solches Hegel zu überlassen. Hier geschah viel Größeres: Schelling, bis dahin einer der beiden großen Träger idealistischen Denkens, hat eine Rückwende ins Christliche vollzogen. Nicht anders als wesentliche Träger der Romantik hat er wie sie sich neu dem Christlichen zugewandt, und daraus ist ihm die neue philosophische Aufgabe erwachsen, die er anfangs stürmisch ergriffen hat. Er hat es von daher als seine Aufgabe gesehen, eine große christliche Philosophie heraufführen zu helfen, um in der Überwindung des Zwiespalts von Glauben und Wissen eine weit-

reichende Wiedergeburt des Christlichen aus dem Geist der Wissenschaft und eine Wiedergeburt des deutschen Geistes aus dem Christlichen zu ermöglichen – ein Wollen, das aus dem Raum der Befreiungskriege und der nachfolgenden Jahre nicht wegzudenken ist. Es war das Tragische Schellings, daß er diese Aufgabe zwar zu konzipieren, nicht aber zu erfüllen vermochte – und das nicht wegen der Größe der Aufgabe, sondern einfach, weil in dieser Zeit seine schöpferische philosophische Kraft nachließ und nie mehr die Höhe echten Schöpfertums zurückgewann. Aber wenn auch alles Torso blieb, so sollte doch (besonders durch das Heranziehen der „Weltalter"-Entwürfe) sichtbar geworden sein, daß dieser Torso große Züge hat, um dessentwillen er nicht einfach abgetan werden kann.

Da ist einmal das Ringen um die Bedeutsamkeit des „Realen".

Wenn die Größe einer Philosophie danach zu bemessen ist, ob es ihr gelingt, im Ringen um das wahre Gesicht des Seins ein Neues zu enthüllen, so gibt es das in Schellings Philosophie der Weltalter unübersehbar. Letzthin bestimmt vom Christlichen, aber zugleich und ebenso tief vom Romantischen und vom „Sturm und Drang", hat sich in dieser Philosophie ein entscheidender Vorstoß vollzogen zu den Abgründen des Seins. Idealistisches Denken, dieser Glaube an die schöpferische Macht des Logos, wird nicht fallengelassen, aber fundamental in seine Grenze verwiesen. Schelling ist klar geworden, daß der Logos allein nicht ausreicht, das Sein in seiner ganzen Dynamik zu begreifen, daß Sein viel dunkler ist, abgründiger, eruptiver, machtvoller, irrationaler, als idealistisches Denken weiß. Spätromantisches Denken verbindet sich nun mit christlicher Daseinsdeutung. Schelling weiß neu um die Gefallenheit der Schöpfung, aber ineins damit um die Abgründigkeit des Seins überhaupt (schon im Bereich des nichtgefallenen Seins). Christliche Denker, bis dahin im Raum der offiziellen Philosophie unbeachtet, sind von Schelling aufgenommen: die abgründige Welt Böhmes und die erdhafte Christlichkeit Hamanns – wobei schwer zu sagen ist, wer für Schelling wichtiger war –; Elemente des „Sturm und Drang" sind wieder lebendig geworden und spätromantische Vorliebe für das Nächtige gibt allem seinen Kontur, um zur leidenschaftlichen Verkündigung einer *real-idealistischen* Philosophie zu werden. Und gerade diese Verkündigung gibt dieser Phase des Schellingschen Philosophierens ihre Gewichtigkeit: denn nie zuvor oder nachher hat Schelling so leidenschaftlich für eine real-idealistische Philosophie gestritten. Schellings früh begonnener Kampf gegen Fichte, diese inneridealistische Auseinandersetzung um die Würde der Natur, ist ungemein vertieft und erweitert worden: Die tiefe Leidenschaft, mit der hier versucht wird, den Urgrund des Daseins zu enthüllen, zu zeigen, daß er groß ist und gefährlich zugleich, tragende Schicht des Seins und zugleich möglicher Ursprung des Irrationalen und Dämonischen – gibt diesem Denken seinen Rang. Hier vollzog sich eine innerchristliche Auseinandersetzung tief vitalistischer Akzentuierung um Recht und Grenzen der Leidenschaften, aber es kann kein Zweifel sein: hier liegen zugleich die Ursprünge wesenhafter Philosophien des 19. Jahrhunderts. So einseitig auch Schopenhauer und Nietzsche Schelling aufnahmen: Schopenhauers pessimistischer Irrationalismus und der dionysische Nietzsches haben hier ihren Ursprung, ja, hier brachen Fragen einer realistischen Daseinsdeutung auf, die gültig sind bis ins gegenwärtige Philosophieren hinein, das hier immer neu nach echten Aussagen sucht. In Schelling nahm das Denken geradezu Abschied vom reinen Idealismus, um sich realistischeren Sichten zuzuwenden und die Schrift von der Freiheit, in der sich dieser Vorstoß zuerst vollzog, hat von daher in der Philosophiegeschichte immer ihren bedeutsamen Platz gehabt.

Wenn sich uns aber die Entwürfe der „Weltalter" so viel mehr als je zuvor geöffnet haben, so meine ich, müßte ein Weiteres offenbar sein (und die Aufzeigung dieses Faktums war ein wesentliches Anliegen dieser Arbeit):

So fragmentarisch auch die Philosophie der Weltalter ist, darüber kann kein Zweifel sein, daß hier von Schelling ein großes, umfassendes System geplant war: das Umfassende einer großen real-idealistischen und zugleich christlichen Philosophie, die uns in manchen Einzelzügen verschlossen, in ihren Grundzügen aber durchaus offen ist. Idealistische Hochgespanntheit, dieser verwegene Wille, vom Absoluten anfangen zu wollen, um in dialektischer Gesetzlichkeit Phase um Phase und Stufe um Stufe abzuleiten – Sein als umfassenden Prozeß, der alles umspannt und nichts außer sich läßt –, dieser Griff nach dem Ganzen, der Hegels Denken so bestimmt und ihm seinen großen Zug gegeben hat, waren auch bei Schelling um 1806 ff. nicht aufgegeben. Im Gegenteil: dieser Wille war lebendiger bei ihm als je zuvor. Hegels Beispiel und der Wunsch, endlich die große christliche Philosophie heraufzuführen, bestimmten alles, und sie haben diesen Wurf der Weltalter entstehen lassen, der im ontologischen Ansatz so verschieden von Hegel ist, ihm aber völlig verbunden in der Form. Hier wie da war die Philosophie als dialektische gewollt, als großes Entwicklungssystem, das vom Absoluten her Stufe um Stufe des Seins entwickelt bis hin zur letzten Stufe der Vollendung. Die Nähe zum Idealistischen und zu Hegel ist unverkennbar. Wenn aber die umfassende Dialektik bei Hegel die des Begriffs, bzw. der Idee ist, wenn diese Dialektik rein idealistisch und sozusagen „eindimensional" ist, so ist die Schellings typisch real-idealistisch und damit „zweidimensional". Seine Dialektik ist nicht die einer idealistischen, sondern einer *real-* idealistischen Philosophie. Die Bewegtheit, die alles umgreift, ist die Bewegtheit der real-idealen Mächte. *Ihre* Bewegung, ihr Aufbruch in Gott und ihre sich steigernde Dialektik ist für Schelling die innerste Geschichte des Seins, Mitte aller Weltalter. Nicht anders als bei Hegel beginnt auch Schelling mit dem Absoluten, und dies, wie die Mächte zunächst in Gott absolut ruhen (Gott als die absolute Indifferenz), wie sie dann in ihm aufbrechen und in einem unerhörten Geschehen – im „drehenden Rad" und dessen Lösung – die Ideenwelt gebären, wie sie dann aus Gott herausgegeben werden zu realem Schaffen, um fortschreitend die Welt in ihren Stufen zu erzeugen, eine Welt mit hellen *und* dunklen Konturen, die nicht nur Logos ist, sondern Kampf zwischen Dunkel und Licht, – wie dann auf der Höhe der Stufen der Mensch einen neuen Kampf entfesselt, den von Gut und Bös, um damit den von Licht und Dunkel zu steigern – bis Chri-

stus eintritt, um alles ins Heile zu führen und in den Äon der Vollendung am Ende der Zeiten – ist die Thematik dieser Philosophie.
Wenn aber Hegel aus der Dialektik des Begriffs alle Seinsbereiche ableitete, den der Natur, den des subjektiven und objektiven und schließlich den des absoluten Geistes und damit Recht, Staat, Geschichte, Kunst, Religion und Philosophie, so leitet Schelling aus dem Kampf der Mächte das Reich der Natur ab und darüber hinaus das Faktum des Sündenfalls und die Bereiche des Mythos und der Offenbarung. Der Real-Idealismus wird darin zur umfassenden christlichen Philosophie, zu jenem Ganzen von Wissen und Glauben, darin die Fakten der Wissenschaft und die des Christlichen kein Getrenntes sind, sondern das Umfassende einer *einzigen* Geschichte, die in Gott anfangend sich fortschreitend steigert, um schließlich in Gott wieder zu enden. Und auch das Kühnste idealistischer Methodik hat Schelling nicht gescheut. Er hat mit Hegel das Ganze unter eine einzige Thematik gestellt: dieser sich steigernde Prozeß der Mächte sei im Letzten die „Verwirklichung" Gottes.
In solchem Entwurf sollte die Vollendung jener großen Aufgabe erreicht werden, die Schelling typisch idealistisch der Philosophie zugewiesen hat: daß sie der Versuch sein müsse, „hinter den großen Prozeß zu kommen", den das Sein zu durchstehen hat, daß sie sein müsse „der innerlich wiederholende und nachbildende Prozeß jenes großen ungeheuren Prozesses alles Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja bis in die fernste Zukunft" (SCHRÖTER, 102) – eine Formulierung, in der noch einmal die ganze Kühnheit des in der Philosophie der Weltalter Gewollten sichtbar wird. Mag dieser Entwurf auch noch so fragmentarisch geblieben sein – Größe kann man ihm nicht bestreiten. Ihn zu vollenden, reichte Schellings Kraft nicht mehr. Aber entwerfend vermochte er noch einmal das große Feuer eines philosophischen Wollens zu entfachen, ehe sein Philosophieren in müde „Scholastizistik" versank. Für die Jahre um 1806–1820 sollte man dieses Wollen nicht unbeachtet lassen. Es scheint vielmehr, daß sich das geistige Geschehen dieser Jahre nur dann wirklich erschließt, wenn man sieht, daß faktisch hier zu gleicher Zeit zwei weitgespannte dialektische Systeme konzipiert wurden: das idealistische Hegels und das real-idealistische Schellings, Systeme, die im Ansatz von gleichem Ungestüm des Wollens waren, ungemein einander nah im Methodischen, um im Sachlichen völlig verschieden zu sein.
Wenn aber angesichts dieser beiden dialektischen Systeme immer wieder gefragt wird, ob sie sich nicht in den dynamischen Pantheismus verloren haben und verlieren mußten, so kann für Schelling nach allem Dargestellten nur die klare Antwort sein: die Philosophie der Weltalter hat ein Recht, als theistisch und christlich ernst genommen zu werden. Sie ist kein dynamischer Pantheismus, wonach Gott im weltlichen Sein allererst Geist wird und Person.
Die Darstellung keines „Alters" des Seins gibt dafür eine Möglichkeit. Für das Alter der „Vergangenheit" habe ich in einem Nachwort eigens darauf hingewiesen. So seltsam auch die Konstruktionen des vorweltlichen göttlichen Werdens sind, und so sehr hier auch theosophische Diktion alles bestimmt: indem Schelling die Böhmesche Idee einer vorweltlichen Selbstgebärung Gottes übernahm – diese Idee, die faktisch die Säkularisierung der urchristlichen Idee des innergöttlichen trinitarischen Lebensvollzuges ist – hat er sich von allem dynamischen Pantheismus geschieden. Eine Bewußtwerdung Gottes *in* der Welt hat hier keinen Sinn mehr. Gott bedarf dieses „historischen Cursus" nicht. Es ist vor allem Sein der Welt um sich wissende Person, Person, die zudem nicht aus ihrem eigenen „Grund" emporgestiegen, sondern in ewigem Geschehen aus sinnendem Sein zum wissenden geworden ist, ja, zum Sein in Freiheit. Dieser Gott bedarf vom Bewußtsein her nicht der Welt. Wenn Welt überhaupt ist, so nicht um der Geistwerdung Gottes willen, sondern um der Verwirklichung seiner Fülle willen. Es gibt darum auch keine Stelle, die wirklich von einer Bewußtwerdung Gottes im weltlichen Sein spricht. Und es muß klar sein, daß es diese Stelle gar nicht geben kann. Da für Schelling seit 1809 nicht mehr der Mensch, sondern der Engel die Höhe des real-idealen Seins ist, könnte Gottes Bewußtwerdung in vollendeter Form nur im Engel stattfinden.
Für den Äon der „Gegenwart" aber, für das Entstehen der Welt, gibt es nicht minder keine Stelle, die sagt, Welt komme daraus, daß Gott selbst hineinginge in das weltliche Sein. Wie sollte das auch möglich sein? Wenn Gott am Ende der vorweltlichen „Vergangenheit" Selbstbewußtsein und Freiheit ist, will man dann Schelling zutrauen, er lasse nun den zum Bewußtsein gekommenen Gott in Freiheit ins weltliche Sein gehen, um ohne jede echte Notwendigkeit dieses Sein zu kosten? – Werdung der Welt ist bei Schelling als Geschehen vielmehr völlig klar und ergibt sich klar aus der weitertreibenden Dialektik der Mächte: Gott öffnet sich im Akt der Weltsetzung den in ihm aufgebrochenen Ideen, bzw. Mächten, und er gibt sie, ihrem Verlangen nach, *ins Draußen*, damit sie dort, nun eigene geworden, ihre Macht entfalten zu Verwirklichung des zuvor in Gott Verborgenen.
Es gilt hier nur an früher Gesagtes zu erinnern[1], wenn es 1809 über den Schöpfungssinn heißt: „... dies ist die Endabsicht der Schöpfung: Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit ..., damit sie *als* unabhängig existierende ⟨am Ende⟩ wieder in ihm seien". Da wird 1809 die Idee der Schöpfung als Emanation abgelehnt, weil darin „das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen" (VII, 347) und „also nichts Eignes, Selbständiges" ist. Da heißt es, Gott könne sich nur offenbar werden in dem, „was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen", die Repräsentationen der Gottheit könnten nur selbstständige Wesen sein. Gott, der Ab-solute = der von allem Gelöste, könne sich nur in Wesen offenbaren, die selbst ab-solut = Losgelöste seien. Der Begriff einer derivierten Absolutheit sei nicht widersprechend. Er sei vielmehr der Mittelbegriff der Philosophie. Nur das Freie sei wahrhaft „in" Gott. Welt sei darum nicht einfach „aus" Gott, sondern werde aus „einem von Gott unabhängigen Grunde ... ins Dasein erhoben".

[1] Vgl. dazu die Zitate auf S. 287/88 dieser Arbeit.

Und 1810, in „Clara", formuliert Schelling, es sei die göttliche „Endabsicht, daß das Innere soviel möglich im Äußeren dargestellt werde" (IX, 99); die lebendige fortgehende Schöpfung sei darum gleichsam ein Umlauf, „in welchem beständig das Körperliche ins Geistige erhoben, das Geistige zum Körperlichen herabgesetzt werde, bis beide Elemente mehr oder weniger sich durchdrungen und eins geworden sind", so daß der wahre Zweck dann erreicht sei, „wenn das Höchste und Geistigste bis zum Körperlichsten herabgestiegen, das Tiefste und Allergröbste aber bis zum Geistigsten und Verklärtesten emporgehoben wäre" (a. a. O.). Und nicht anders hieß es 1814, es sei der Sinn der Schöpfung, daß „alles so viel möglich figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde". Gott wolle nicht in sich bleiben, er wolle sich auch räumlich und zeitlich offenbaren. Leiblichkeit sei das Ende der Wege Gottes.

Da ist überall keine Rede davon, daß Gott selbst in die Welt geht. „Verwirklichung" meint nie dies, sondern meint die Freigabe der in ihm zuvor ruhenden real-idealen Mächte, damit sie Welt schaffen als Raum, darin Gott offenbar wird, – ein Raum, der gerade im Eigensein, im Sein *neben* Gott, als sein Werk, seine Offenbarung seinen Sinn hat. Das Eigensein der Welt liegt hier einfach in der Logik der Entwicklungsidee. Entwicklung meint wesenhaft das Ent-faltete = das ins Eigene Gegebene. Und wenn ein Bild hier richtig sein soll, dann auch nicht das emanative von Stamm und Zweig, sondern nur jenes im Idealismus so geliebte, das aus einer Säkularisierung des Christlichen entstanden ist: daß die Welt Gottes Sohn ist. Söhne sind zwar tief den Vätern verbunden, sind Blut von deren Blut. Aber sie haben ein eigenes Sein. Zeugung hat ihren Sinn in der Setzung dieses Eigenen und Neuen. Welt ist so fundamental das aus Gott *Aus*gefaltete. Sie wird gerade daraus, daß die zuvor in ihm nur „idealen" Mächte zu realen werden, zu eigenen, daß sie *frei*-gegeben werden zu eigenem Schaffen, um in solcher Freigegebenheit eine Welt zu schaffen, die die ideale übersteigt. Solche Freiheit und Eigenständigkeit der Welt hat aber einen klaren Kulminationspunkt in der Freiheit des Menschen. Indem sich dieses Wesen – und damit die Welt – im Bösen sogar *gegen* Gott wenden kann, erweist weltliches Sein gerade im Abfall seine Eigenständigkeit und die Meisterlichkeit einer Schöpfung, die die Dinge freigegeben hat zu eigenem Sein. Die Möglichkeit des Bösen durch den Menschen wird zum Siegel der Echtheit weltlicher Freiheit. Und Schelling zögert nicht zu sagen: diese Freiheit gründet darin, daß der Mensch aus dem Nichteigentlichen Gottes ist. Weil er nicht unmittelbar „aus" Gott, sondern aus der Dunkelschicht kommt, ist er frei von Gott. Ist Gott Geist von Ewigkeit, so ist der Mensch Geist aus dem Dunkel – endlicher Geist, er, der als Geist zugleich frei ist von der Natur. „Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseienden der Natur und dem absolut-Seienden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden frei. Er ist von Gott frei dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur" (VII, 458). Aber seine Freiheit ist freilich damit auch nur endliche Freiheit, Freiheit, die das Dunkel nie ganz abtun kann. Als Geist „nur aus dem Nichtseienden ⟨ist er⟩ also erschaffener, endlicher Geist, – ewige Differenz von Gott" (VII, 457).

In dem zuletzt Gesagten bricht damit ein Weiteres, sehr Wichtiges auf: wir haben es früher als das Verwirrende der Schellingschen Potenzenlehre bezeichnet, daß sie das Reale und das Ideale oft als Mächte, dann aber als Schichten bezeichnet hat. Wenn wir dieses letztere Philosophem auch nicht sonderlich in die Mitte gerückt haben, so kann doch kein Zweifel sein, daß es um 1810 sehr vordringlich war (vor allem in „Clara" und den „Stuttgarter Privatvorlesungen"), und daß es einzig unternommen war, um Gott und Welt in sehr eindeutigen Formulierungen unterscheiden zu können. Denn von daher ist Schelling nicht müde geworden, immer neu zu betonen: Welt ist nicht Gott, ist in keiner Weise mit ihm identisch, und kann es nicht sein. Sie ist von Grund auf weniger als Gott. Denn sie ist nicht aus dem ganzen Gott, sondern „nur" aus dem Realen in ihm (gemeint als A 1), aus dem Grund, dem Untergrund des Geistes, ist aus dem, was in Gott das Geringste ist, das Nichteigentliche, seine Dunkelschicht, was nicht eigentlich Er selbst ist. Und der Schöpfungsakt ist von Schelling dann so gefaßt worden, daß Gott die Schichten des Realen und des Idealen (A 1 und A 2) herausgibt, um das in beiden verschlossene Leben zu entfalten. Vgl. VII, 434, wo gesagt wird, Gott schließt das Dunkel (A 1) aus sich aus, „nicht um es ewig in dieser Ausschließung, in diesem Dunkel zu lassen, sondern um dieses Ausgeschlossene ⟨!!⟩ ... allmählich als Klarheit zu erheben". Er gebe es ins eigene Sein, „um aus dem von sich ausgeschlossenen Nichtgöttlichen, aus dem, was nicht *Er selber* ist, und was er eben darum von sich geschieden, das ihm Ähnliche ⟨!!⟩ und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu schaffen. Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren ⟨Geistigen⟩, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen" – Formulierungen, die eigentlich von absoluter Klarheit sind und Gott und Welt eindeutig scheiden. Und VII, 441: „Die fortgehende Schöpfung besteht ... darin, daß jener Zustand der Involution ⟨des Geistigen⟩ in dem B ⟨der sichtbaren Natur⟩ beständig aufgehoben, daß das in ihm gleichsam schlummernde Göttliche erweckt und evolviert wird." Gott ist darum wie die Sonne. Wie ihr Strahlen das Wachstum der Pflanzen und Blumen, so weckt Gott als Geist über dem Sein der Natur den in ihr ruhenden Geist. VII, 453: „Die Erde liebt den Himmel und hat beständige Sehnsucht nach ihm, wie das Weib nach dem Manne. Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er selbst ist, die Natur, weil er nur aus ihr sich Ähnliches – Geister – erzeugen kann."

Schelling hat sich darum seit 1809 entschieden gegen den Vorwurf gewehrt (der seit 1800 gegen ihn erhoben wurde), seine Philosophie identifiziere als Naturphilosophie Natur und Gott, um zu betonen, die Natur sei keineswegs bei ihm Gott, komme sie doch aus dem in Gott, was nicht Er selbst sei. Es heißt dementsprechend: Ist also die Natur „nach meinem System Gott im eigentlichen Sinn? Keineswegs". Sie ist bloß, „das Sein Gottes ...". Ist sie „aber doch göttlich zu nennen? Allerdings", denn auch sie kommt aus Gott. Aber „im engsten Verstand ... ist ⟨sie⟩ ... nicht göttlich zu nennen" (VII, 441). Und schon in der Schrift von der Freiheit heißt es –

und es gilt, sich dessen hier neu zu erinnern: „Um von Gott geschieden zu sein, müssen sie ⟨die weltlichen Dinge⟩ in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund haben in dem, was in Gott selbst nicht Er *selber* ist, d. h. in dem, was ⟨nur⟩ Grund ... ist" (VII, 359).

Weil die Welt aber aus diesem Uneigentlichen Gottes ist, aus dem geringsten seines Schoßes, ist sie „toto genere, oder richtiger zu reden, *unendlich von ihm verschieden*"; was Schelling vor allem im Hinblick auf den Menschen betont hat, um dessen Freiheit auch Gott gegenüber aufs eindeutigste sicherzustellen. So wird vom Menschen gesagt (IX, 75): Weil Gott „uns aus dem geringeren Teil seines Wesens, dem, was nicht Er selber ist, emporhebt und schöpft, so ist unser ... Wesen ein von Gott verschiedenes." Und dann sehr eindeutig VII, 457: Insofern der Mensch aus dem Nichtseienden Gottes emporgehoben ist, „insofern hat er eine von dem Seienden ⟨Gott⟩ unabhängige Wurzel. Das Göttliche ⟨Gott⟩ zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das Emporhebende. Er verhält sich zu Gott, wie sich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch die Wirkung der Sonne sich aus der finstern Erde erhebt und sich ... in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr seiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. Wäre das Verhältnis des Menschen nicht ein solches, so hätte er keine Freiheit gegenüber ... Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer ⟨!!⟩". Und nicht anders in „Clara" (IX, 75): Gottes Geist weckt zwar immer den Geist des Menschen. Aber der Mensch ist doch ein eigener. „Ungefähr so, wie die Blume zwar nur durch die belebende Kraft der Sonne, aber durch einen eigenen Trieb aus einem von jener unabhängigen Grund sich erhebt und selber zuletzt ihr angeborenes Dunkel ins Licht verklärend, doch ein von Licht und Sonne Verschiedenes, aus einer anderen Wurzel Stammendes bleibt, zwar versöhnt dem Licht, aber nicht es selbst". Und VII, 453: „Gott selbst ist mit der Natur ⟨sc. Welt!⟩ durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf *ihrer nicht*, und will doch nicht ohne sie sein. Denn Liebe ist ... wo jedes für sich sein könnte, wie z. B. Gott, der ja schon an sich selbst – suapte natura – der Seiende ist, wo also jedes für sich sein könnte, und es doch für einen Raub erachtet, für sich zu sein, und nicht sein will ... ohne das andere."

Man mag solche Scheidung vom Eigentlichen und Nichteigentlichen Gottes, daß die sichtbare Welt aus dem letzteren sei usw., für seltsam und willkürlich halten – aber sie ist eindeutig: sie beweist aufs klarste die Nichtidentität des göttlichen und des weltlichen Seins. Und sie ist sicher um dessentwillen entworfen. Welt ist hier aufs klarste von Gott verschieden und ist niemals der ringende Gott selbst. Dynamischer Pantheismus ist hier unmöglich.

Schelling hat zudem zu den genannten Formulierungen im Frühjahr 1810 manch Erläuterndes gesagt. Als die Stuttgarter Freunde ihn damals baten, ihnen sein System vorzutragen und zu erklären, baten sie, die offenbar im

Christlichen sehr beheimatet waren, immer neu um Erklärungen der Personalität Gottes und seiner Verschiedenheit von der Welt. Auch sie vermuteten offenbar bei Schelling Pantheismus. Schelling hat in Briefen an Georgii sich oft zu ihren Einwänden geäußert und zu klären versucht, Briefe, in denen er sich zur Personalität Gottes und der Verschiedenheit des göttlichen und weltlichen Seins bekennt. Da heißt es in einem Brief vom 18. 2. 1810 (Plitt II, 200), sein Identitätssystem lehre zwar die Identität alles Seins, aber solche Identität meine nur eine Identität des Prinzips, meine, daß alles Sein, sei es göttliches oder weltliches, real-ideales Sein sei, also Sein gleichen Wesens. Es meine keineswegs eine physische, numerische Identität aller Wesen. Das höbe alle echte Vielheit auf, zu der er sich aber bekenne. An Georgii: „Ich sehe ... daß Sie die absolute Identität – wenigstens zugleich oder auch – für eine numerische ansehen ... Sie scheinen der Meinung zu sein, als habe ich eine substantielle Einheit Gottes und der endlichen Geister – behauptet. Eine solche Identität der Geister mit Gott würde allerdings eine Mehrheit von Wesen ⟨realen Existenzen⟩ aufheben." Es kann „aber von einer numerischen ... Einheit ... überhaupt nicht die Rede sein ..., sondern bloß von der innern ..., die wir wohl die logische nennen könnten ... oder deutlicher, die metaphysische, im Gegensatz der physischen numerischen." Und dann sehr eindeutig: „Die Notwendigkeit einer substantiellen Einheit Gottes und der endlichen Geister ... läßt sich durchaus nicht beweisen ⟨!!⟩. Vielmehr läßt sich das Gegenteil, nämlich eine reelle Differenz der endlichen Wesen als solcher von Gott erweisen." Grundsätzlich aber gilt: „Eine Mehrheit von Wesen kann mit der absoluten Identität des Princips – da diese keine numerische Einheit oder Einzigkeit aussagt ⟨was beim dynamischen Pantheismus aber der Fall wäre⟩, in keinem Widerspruch liegen."

Von jener Sicht her, die den Schöpfungsakt als eine Heraussetzung der göttlichen Schichten faßt, auf daß Gott in diesem Außen das verborgene Leben erwecke, kann Schelling klärend in einem Brief vom 18. 7. 1810 (Plitt II, 218f.) sagen: das in B ⟨der Welt⟩ „erregte A ⟨das Geistige⟩ ist ganz anderes als das erregende A ⟨das nämlich Gott selbst über aller Welt ist⟩". „Das Eigentümliche Gottes im eminenten Sinn d. h. inwiefern er = A ist, ist aber dies, daß er das seiner Natur ... nach Seiende ist, schon vor aller Manifestation ... Die specifische Verschiedenheit Gottes von der Natur besteht darin, daß das Grundwesen der letzteren ... durch Gott, durch das A belebt wird ..." Aber „der Gott, der in der Natur von Gott gezeugt wird, ist nicht der Gott κατ' ἐξοχήν, obgleich auch Gott, nur Gott der Sohn[2]. – Der zeugende Gott (das absolute A) und der in B gezeugte sind nicht einerlei (so wenig als Gott der Geist und Gott der Sohn im Christentum). Das absolute A bleibt, nachdem es einmal B ⟨die Welt⟩ von sich ge-

[2] Wie weit damit der Mensch gemeint ist oder aber – wie in der späteren „Philosophie der Offenbarung" – Christus, mag hier offen bleiben. Sicher liegen hier schon die Anfänge der kosmischen Christologie Schellings, wonach Christus das im Sein waltende Ideale ist – eine Sicht, die nur erneut das Nicht-Pantheistische der Schellingschen Position erhellt. Es waltet Gott im Sein, aber nicht der ganze Gott, sondern Christus.

schieden, so lange *über* B, also über der Natur und über dem im Schoß der Natur gezeugten Göttlichen – bis es dieses etwa ganz zu sich erhoben (in fine mundi). – Es hängt mit der Natur und dem Göttlichen in ihr zwar immer noch zusammen ... durch Gott den Vater –; aber es (als das ... a se Seiende) ist *außer* und *über* der Natur. – Nur der Sohn ist in der Natur, um – zuletzt Mensch zu werden. – Wir, nach unserem Beruf, als Philosophen die endliche oder wirkliche Welt abzuleiten, haben freilich vor der Hand bloß mit dem in B geweckten ... Göttlichen zu tun; – zu dem jetzt *über* der Natur befindlichen, von ihr durch sich selbst geschiedenen, absoluten A werden wir nur mit den letzten Aufgaben zurückkehren; denn die Wahrheit zu sagen, unser ganzes Erdenleben hindurch sind wir doch nur im B und leben nur in diesem; in's absolute A hoffen wir erst im Tode überzugehen."
So scheidet Schelling hier Gott als absoluten Geist (A) sehr deutlich von der Welt. Dabei führt aber das zuletzt Gesagte zu einem Weiteren.
Welt ist nicht der Weg Gottes zu sich selbst, sondern ist Sein, das im Akt der Schöpfung ins „Draußen" gegeben ist. Daraus entspringt zugleich der wesenhafte Sinn des Äons der „Zukunft". Nirgends ist von Schelling gesagt, dieser Äon sei jener, wo der ausgegangene Gott rückkehrt zu sich, um neu einzugehen in ewiges Sein, sondern dieser Äon meint die Rückkehr der *Dinge*. Was im „Draußen" war, ausgegangen bei der Schöpfung, kehrt darin zu Gott zurück, um sich neu mit ihm zu einen, und Schelling brauchte dafür das Bild, es werde so sein, „daß die Früchte verschiedener Zeiten ⟨dann⟩ in Einer Zeit zusammenleben und in concentrischer Stellung, wie Blätter und Werkzeuge einer und der nämlichen Blüte, um Einen Mittelpunkt versammelt sind" (SCHRÖTER 87). Hier ist absolute Klarheit des Sinnes: es geht nicht um den zusichgekommenen Gott, sondern all jenes, das aus Gott stammt, wie die Blätter aus einem Stamm, was also durchaus ein Eigenes ist – kehrt dann zu ihm zurück, um ihn zu umgeben. Und wenn dann alles heimkehrt zu Gott und er umgeben ist von allem Gewordenen und Entfalteten – und dieses Werden war der innerste Sinn der Geschichte – wenn all die Denkmale der göttlichen „Verwirklichung" rückkehren zu ihm, dann ist Gott „alles in Allem". Wenn der Sinn idealistischer Philosophie Bewußtwerdung ist, der Sinn eines real-idealistischen Denkens ist die Seinswerdung. Heimkehr zu Gott setzt Doppeltes voraus: ein Draußen der Dinge: aber auch den je immer schon seienden Ort Gottes, zu dem sie heimkehren können. Das Werden des Äons der „Zukunft" setzt ein Sein Gottes in sich selbst und über aller Welt voraus.
Daß Schelling diesen weltjenseitigen Raum, diesen echten Ort der Transzendenz um 1809 sicher vertreten hat, zeigt seine Unsterblichkeitslehre. Schelling hat sich seit Carolinens Tod (Sept. 1809) klar zur persönlichen Unsterblichkeit bekannt und zu jener urchristlichen Idee, daß der Mensch im Tode zu Gott gehe. So erhellt auch hier, daß es den Ort Gottes über aller Welt für Schelling geben muß. Immer schon geht menschliches Sein im Tode in den jenseitigen Raum, aus der „Ferne" in die „Nähe" Gottes. Schelling hat hier keinen Zweifel gelassen: zu sagen, daß die Toten „zu Gott gehen, zeigt an, daß sie vorher nicht bei ihm waren, sondern getrennt

von ihm, nicht in der wahren Heimat, sondern in der Fremde[8]" (IX, 71). Die Klarheit, mit der Schelling sich zur Unsterblichkeit im jenseitigen Bereich bekannt hat, sollte es allein schon unmöglich machen, ihn als Vertreter eines dynamischen Pantheismus zu fassen. Man müßte Schelling denn zutrauen, daß er gleichzeitig Dinge vertritt, die keine noch so verwegene Logik zusammenzwingen kann. Die Lehre von der Unsterblichkeit befestigt den Sinn aller Weltalter, dies, daß weltliches Sein Sein im „Draußen" ist, daß aber Sein nicht im Draußen bleibt, sondern am Ende heimkehrt in den ewigen, göttlichen Bereich.
So bestätigt keines der Alter des Seins die pantheistische Interpretation. „Verwirklichung" gefaßt als Werden Gottes selbst im Lauf der Welt, findet darin keine Stütze, aber alles drängt auf jenes Größere und Umfassendere, daß das Geschehen aller Alter die Seinswerdung der Fülle Gottes meint, Entfaltung seiner zuvor verborgenen Herrlichkeit und *darin* seine „Verwirklichung". Das ist der innerste Sinn jedes Äons und von daher hat jeder seine Bedeutsamkeit. Der Versuch, solche Thematik als dynamischen Pantheismus auszugeben und zu interpretieren, gründet nicht in Sachlichem. Er lebt nur von ein paar Zitaten, deren pantheistische Deutung an sich zwar möglich, deren theistische Deutung aber nicht nur gleich möglich, sondern von der Sache her gefordert ist. Ich meine darum, nachdem uns die Entwürfe der „Weltalter" so viel mehr als einst erschlossen sind, muß die Deutung dieser Phase Schellingschen Denkens als dynamischer Pantheismus endgültig aufgegeben werden.
Schelling selbst hat im übrigen darauf vertraut, seine theistisch gemeinte Konzeption vom Sein als der Verwirklichung Gottes, diese Konzeption, von der er wußte, daß sie im christlichen Raum ungewohnt war, werde sich durch die Vollendung der „Weltalter" klar in ihrem theistisch gemeinten Sinn erhellen, um damit alles Problematische zu verlieren, und hat im Hinblick darauf 1814 festgestellt (wegen seiner Wichtigkeit mag dies bereits angeführte Wort hier noch einmal stehen): „Überhaupt kann in dieser ganzen Sache nichts Schwieriges noch Verfängliches selbst für den Ängstlichen liegen, der nur diese Begriffe und die jedesmal hinzugefügten Bestimmungen in ihrer Schärfe faßt und sich völlig verdeutlicht. Dazu gehört freilich reine Absicht, ernstliches Wollen und redliche Bemühung, die freilich in Zeiten schwer zu erwarten sind, wo einerseits die bequeme Lehre, daß man nichts wissen könne, die meisten alles schärferen Denkens entwöhnt hat, andererseits die nach Höherem streben in einer Sache, die zum Teil auf den *leisesten* und *zartesten Einschränkungen* beruht, mit dem bloß Materiellen der überall-her zusammengerafften Ideen sich begnügen zu können glauben, aber freilich darüber zum Teil in solche *Ungeheuerlichkeiten* geraten sind" (VIII, 316). Solche Aussage scheint mir nur zu genau: Der Versuch, Schellings Philosophie der Weltalter als dynamischen Pantheismus zu fassen, dieses „Geratensein in Ungeheuerlichkeiten", war nur möglich, weil man ein paar Zi-

[8] Schelling hat zudem ausdrücklich betont, auch im Tode „verschwimme" der Mensch nicht in Gott, sondern bleibe durchaus ein eigener gemäß seiner Herkunft aus dem Nichteigentlichen Gottes, vgl. IX 75.

tate allzu massiv deutet, statt auf die leisesten und zartesten Nuancen zu achten, deren die Interpretation bedarf, um ins Rechte zu kommen[4]. Mag man der Meinung sein, daß Hegels Versuch, dieser kühnste Versuch einer großen dialektischen Philosophie, sich ins Pantheistische verlor: Schelling zwang ins Theistische, was sich so leicht verlieren konnte, ja, er ersah darin die große Möglichkeit eines neuen Theismus, dessen Sinn wir uns abschließend versichern wollen. Denn erst, wenn man begreift, daß Schellings Philosophie der Weltalter Theismus ist, und daß die Grundformel für die gesamte Philosophie der Weltalter, das Sein in all seinen Phasen sei der große Prozeß der „Verwirklichung" Gottes, nicht pantheistisch gemeint war, sondern theistisch, begreift man, worum es Schelling in seinem ganzen

[4] Bei genauer Interpretation klären sich darum auch die pantheistisch klingenden Stellen meist mühelos, auch z. B. diese problematischste und „berühmteste" (VII, 403): „Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht...? Es gibt darauf keine Antwort als die: Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber... ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat Gott sich freiwillig unterworfen, *schon, da er zuerst*, um persönlich zu werden, die Licht- und finstere Welt schied... Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes... bleibt die... Geschichte unbegreiflich." Wenn es hier heißt: „Schon da er zuerst, um persönlich zu werden...", dann ist doch klar, daß die Personwerdung Gottes nicht die Gesamtthematik des Werdens sein kann im Sinne eines dynamischen Pantheismus. „schon da er zuerst", zeigt, daß nur eine Anfangsphase damit gemeint ist. Der Leser der Freiheitsschrift konnte das kaum verstehen. Von den „Weltaltern" her aber ist klar, daß es eine *vor*weltliche „Personwerdung" gibt, die aber nur ein Teil des großen Prozesses der „Verwirklichung" Gottes ist. Daß Schelling die Personwerdung nicht als Endabsicht meint, ist aber auch aus dem folgenden Text ersichtlich, wo es heißt, es gäbe Perioden der Offenbarung. Die erste sei die Geburt des Lichtes, dann folge Sünde und Erlösung. Und dann heißt es expresse: „... dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus... einem von Gott unabhängigen Grunde ins Dasein erhoben wird... Gott gibt die Ideen, die in ihm ohne selbständiges Leben waren, dahin in die Selbstheit..., damit, indem sie aus diesem ins Leben gerufen, sie als unabhängig existierende ⟨in fine mundi⟩ wieder in ihm seien." Und dieses Geschehen – womit doch nur gemeint sein kann das in langer Geschichte sich vollziehende Werden der Dinge, darin Gott es „leiden" muß, erst allmählich „verwirklicht" zu werden – ist das Geschehen der„ Aktualisierung Gottes". Ähnlich klären sich andere Stellen ohne sonderliche Mühe. Freilich, wenn man zugibt, daß Schelling kein Vertreter eines dynamischen Pantheismus war, so bleibt doch die Möglichkeit des Vorwurfs, er pantheisiere gleichwohl, und zwar um dessentwillen, weil er sich nicht entschließen konnte, zur urchristlichen Idee der creatio ex nihilo zurückzugehen. Schelling trennt sicher Gott und Welt; beide sind ein Eigenes. Aber das ist wahr: Welt ist – nach Schelling – nicht in reinem Anfang von Gott gesetzt, sondern ist aus göttlichen, d. h. gottentsprungenen Kräften geworden. Hier gibt es also statt creatio eine Art emanatio. Es schiene mir aber töricht, von einer „Teilung" Gottes bei Schelling zu sprechen. Schellings Gott ist Person, wie sollte sie sich teilen können? Es mag seltsam sein, zu hören, daß Gott Kräfte haben soll, die er ins Außen gibt – aber das, und nur das, war bei Schelling gemeint, und weil aus innergöttlichen Kräften entfaltet, darum ist Welt für Schelling Gottes „Leib". Es gilt hier aber sehr genau zu sein: Welt ist hier nie auch Gott *gleich*. So ungewohnt auch die These sein mag, daß es in Gott Kräfte verschiedenen Ranges geben soll: Schelling hat sie sicher vertreten. Das Reale und das Ideale in Gott hat nicht jenes Sein wie Gott an sich selbst. Es sind nur Mächte seines Schoßes, Mächte, die geringer sind als Gott. Es hat Sinn, um der Klarheit der „christlichen Unterscheidung" willen, all solche Dinge als unchristlich abzulehnen. Es hat Sinn zu sagen, hier würden Gott seltsame Dinge angedichtet und weltliches Sein zu sehr in die Nähe Gottes gerückt. Aber es schiene mir sinnlos, von „Pantheismus" zu sprechen. Man müßte dann das

Entwurf letzthin ging: Hier ging es um den großen und kühnen Versuch eines „neuen" Theismus, darin Schelling aus Böhmeschem Geist und aus idealistischer Methodik erreichbar schien, was seiner Meinung nach in Jahrhunderten verfehlt und vor allem in der Neuzeit voll tiefem Verlangen ersehnt worden war: eines Theismus, der ja sagte zur Welt und zu all ihren Dimensionen, der ja sagte zum Leibhaften und zum ganzen Bereich des Vitalen. Der „neue" Theismus sollte der Theismus einer großen Synthese und Versöhnung sein und die – theistisch gemeinte! – Formel vom Sein als der „Verwirklichung" Gottes sollte alles garantieren. So enthüllt erst die theistische Interpretation Schellings seine eigentlichen Anliegen und das letzthinnige Ziel dieser ganzen Philosophie.

Paradox auf sich nehmen, auch die Hauptträger des „spekulativen Theismus" im 19. Jahrhundert (Weiße, den Sohn Fichtes) als Pantheisten abzutun; denn sie haben mit Böhme und Schelling die creatio ex nihilo abgelehnt. Soll der Terminus des „Pantheismus" nicht weiterhin eines der gefährlichsten Schlagworte philosophischer und theologischer Beurteilung bleiben, so sollte man hier widerstehen und nur da von Pantheismus reden, wo es ein welttranszendentes Sein Gottes in sich und unabhängig von Welt nicht gibt. Man sollte auch widerstehen, z. B. allen Neuplatonismus um seiner „emanatio" wegen als pantheistisch zu bezeichnen. „Emanatio" ist bei Plotin durchaus nicht das Massive, was ihm oft zugeschrieben wird. Zunächst entspringt aus dem Ur-Einen nur der Geist, aus dem Geist die Seele – es geht also um geistige Dinge und nicht um massiv sinnenhafte –. Vor allem aber geht es um ein von Plato übernommenes Bild. Endliches Sein handelt aus Not (tut das Not-Wendende). Solches Handeln ist dem Göttlichen fremd. Wenn es handelt, handelt es aus Fülle ja, aus Überfülle. Wie es später geprägt worden ist: „Bonum est diffusivum sui" = Das Vollkommene ist aus Überfülle schenkendes Sein. Göttliches Sein „teilt" sich nicht darin oder mindert sich; es schenkt aus Fülle! Göttliches Sein wird also im Werden der Welt weder geteilt noch gemindert. Gott ist wie die Sonne, die nie in sich allein ist, sondern aus Fülle je immer schon in Strahlen sich ergießt. Welt ist aus der Über-Fülle Gottes; das war gemeint und nichts sonst. Gerade das Was des Überfließenden war hier sehr offen und ist kaum wirklich bestimmbar. Plotin ist hier klar: „Das Erste ... muß ein Einfaches, vor allen Dingen Liegendes sein, verschieden von allem, was ist; für sich selbst seiend, nicht vermischt mit dem, was von ihm stammt" (Καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ) Enn. V, 4. Namhafte Forscher haben darum seit langem den Vorwurf des Pantheismus von Plotin abgewehrt. So schon Zeller *(Philosophie der Griechen* ⁴1903 III. 2. S. 551ff.), vor allem H. F. Müller, der schon 1875 festgestellt hat: „Wenn von dem Ureinen mit der klarsten Entschiedenheit ausgesagt wird, es sei weder selbst das Weltganze, nicht etwas im Weltganzen, sondern stehe über allem Seienden als aller Dinge Quell, Macht, Wurzel, so ist es unbegreiflich, wie man die Lehre des Plotin schlechtweg als Emanatismus, Pantheismus und was weiß ich, bezeichnen konnte. Dieses Schematisieren der philosophischen Systeme durch Namen, bei denen jeder sich etwas anderes denkt, ist ein leidiger Schulpedantismus" *(Plotins Abhandlung* Περὶ θεωρίας *kritisch untersucht*, Berlin 1875). Aber auch J. Barion *(Plotin und Augustin)*, J. Wolf *(Der Gottesbegriff Plotins*, Diss. theol. Freiburg 1927) und Hans Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, Bd. I, S. 394: „Von Pantheismus darf man nicht reden, die substantielle Selbständigkeit Gottes ist deutlich gewahrt." Soll das Gespräch hier überall offengehalten werden, so gilt es, von allen voreiligen „Verketzerungen" Abstand zu nehmen. Das gilt Plotin und dem Neuplatonismus, aber auch Schelling gegenüber.

Wenn Schelling in die Philosophiegeschichte als jener Proteus eingegangen ist, der ewig sich wandelnd fast sprunghaft immer wieder neuen Fragen sich zugewandt hat und neuen Denkern (Fichte, Spinoza, Plotin, Bruno, Böhme, Baader), um das bis dahin Gedachte preiszugeben, so gilt es immer mehr zu begreifen, daß diese Sicht unhaltbar ist. Sie lebt von Vordergründigem und hat nicht einmal da recht. Denn es gibt immerhin die weitreichende Kontiniutät der Jahre von 1806–1854 (48 Jahre!), die geeint sind von einer einzigen Thematik, der einer christlichen Philosophie (denn die positive Philosophie ist nichts anderes als die neu gefaßte Philosophie der Weltalter). Und darüberhinaus gibt es die große Kontinuität der Potenzenlehre. Seitdem Schelling 1800 ins Absolute vorgestoßen ist, um es als das absolute Real-Ideale zu fassen und daraus alle Stufen des weltlichen Seins abzuleiten, hat er diesen Ansatz nie mehr preisgegeben. Bis zum Ende gelten alle Grundbegriffe: der absoluten Indifferenz, der nur quantitativen Differenz usw. Das viel Fundamentalere aber ist, daß Identitätsphilosophie und Philosophie der Weltalter, die zunächst so völlig verschieden sind, geeint werden durch die durchhaltende große Thematik, die den innersten Kern der idealistischen Philosophie ausmacht: durch die Frage nach dem Verhältnis des absoluten zum endlichen Sein, d. h. durch die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt. Von hier aus haben wir die Identitätsphilosophie zu erfassen versucht, diesen ersten bedeutsamen Systementwurf Schellings. Wir sahen darin den Versuch, dem neuzeitlichen Welterleben, d. h. der seit der Renaissance vollzogenen Wende zur Welt hin gültigen Ausdruck zu geben und damit dem Erleben Herders, Goethes, Hölderlins.

Es gilt immer mehr zu begreifen, daß hier auch das eigentliche Anliegen der Philosophie der Weltalter liegt. Auch jetzt noch geht es entscheidend um eine Rehabilitierung des weltlichen Seins. Freilich, weder Gott noch Welt sind seit 1806 für Schelling jenes Helle von einst. Alles hat abgründigere Aspekte erhalten. Aber es hat sich längst gezeigt: nicht pessimistischere, seinsungläubigere. Im Gegenteil: im Pathos des „Realen" zeigten sich unverkennbar tief vitalistische Züge. Das Bekenntnis zur Welt ist ein Bekenntnis geworden zu einer spannungsreichen Schöpfung, die voll erregender Feuer ist, ein abgründiges, faszinierendes Gedicht der Gottheit, das nur dem Tapferen sich öffnet. Aber die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur

Welt, diese Grundfrage der Identitätsphilosophie, die damals alles bestimmte, ist in der Philosophie der Weltalter völlig geblieben. Ja, Schelling hat geradezu das Bewußtsein gehabt, jetzt erst ins Eigentliche gefunden zu haben, indem er sich nun nicht nur den hellen, sondern auch den dunklen Aspekten des Seins gestellt hat. Dabei erhielt das Ganze aber seine besondere Betontheit durch Schellings Wende ins Christliche. Schellings Philosophie will ja seit 1806 ff. Theismus sein, christliche Philosophie. Aber Schelling hat bei der fast schwärmerischen Verkündigung seines Theismus 1812 keinen Zweifel gelassen, daß es ihm dabei nicht einfach um eine Rückkehr ging. Auch nicht einfach um den Einbau der christlichen Lehren in das philosophische Gesamtgefüge. Er war vielmehr tief überzeugt, daß der Entwurf der christlichen Philosophie den Entwurf eines neuen Theismus fordere, daß das Christliche so einer neuen philosophischen Grundlage bedürfe, dessen eigentliche Aufgabe er dahin formulierte, daß er eine Versöhnung bringen müsse von Gott und Natur, was nichts anderes meinte als dies, daß der neue Theismus ja sagen müsse zur leibhaftigen Schöpfung in all ihren naturhaften Elementen; ja sagen müsse zu den Mächten der Natur und zur Leiblichkeit überhaupt, was ihm in vergangenen Jahrhunderten viel zu wenig geschehen zu sein schien. Was zeigt: wenn Schellings anfängliche Philosophie gegen Fichte, vor allem aber gegen Descartes gerichtet war, und ihr eigentliches Anliegen darin gehabt hat, den unheilvollen Riß, den Descartes' Denken in das Sein gebracht hatte, diesen Riß, den Schelling als die Wunde des neuzeitlichen Denkens gesehen hat, zu überwinden, so war er nicht gewillt, dieses Anliegen aufzugeben. Im Gegenteil: in der Begegnung mit Böhme und Hamann, im Erleben der Mächte des Unbewußten, des „Sturm und Drang" und in der Hinwendung ins Christliche ist ihm erst klar geworden, wie dringlich dieses Problem war. Ihm schien jetzt das Verhängnis nicht ein neuzeitliches nur zu sein, sondern eines von den Anfängen des christlichen Denkens an. Von weit her schien ihm die Aufgabe der Rehabilitierung der leibhaften und „welthaften" Elemente notwendig; und die Aufgabe seines neuen Theismus schien ihm von daher, alle die Elemente theistischen Denkens aufzunehmen, die in der Gegenwehr aufgebrochen waren. Der neue Theismus sollte – typisch idealistisch – eine Synthese sein, Vollendung eines weiten Stroms theistischen Denkens. Er sollte erreichen, was nach Schellings Meinung nie zuvor gelungen war.

Soll dieses Anliegen recht verstanden werden, so gilt es, in wenigen Zügen[1] sich des abendländischen Theismus zu versichern.

Der Theismus der participatio (der Geist-Theismus)

Das abendländische Denken ist seit fast 2000 Jahren durch den Sieg des Christlichen bestimmt. In seinem Durchbruch vollzog sich in Europa der Sturz der polytheistischen Systeme und die Prägung der Weltsicht durch den Theismus. Dieser Vorgang ist aber kein einfacher, sondern zeitigte eine weitreichende Problematik, die darin gründet, daß sich im Aufbau des abendländischen Theismus zwei Elemente begegnet sind, deren Verschiedenheit größer ist, als man oft sieht: der Glaube des Alten und Neuen Testamentes und die Philosophie der Antike.

[1] Verlegerische Gründe zwingen dabei leider zu äußerster Kürze. Es ist darum im Folgenden meist auf Belege verzichtet.

Die ersten Kapitel des Alten Testamentes sind die Magna Charta des europäischen Theismus geworden. Unreflektiert stellten sie die Tatsache hin, daß Gott die sichtbare Welt nach ihrem ganzen Sein aus göttlicher Allmacht geschaffen hat. Dualistische Züge fehlten völlig. Es gab keinerlei Gegeneinander von Geist und Sinne. Gott wurde primär als Macht empfunden und von seinem Geistsein nicht gesprochen; und es wurde mit tiefer Selbstverständlichkeit vom weltlichen Sein gesagt: „Und Gott sah, daß es gut war, ja sehr gut." Die Religion des Alten Testamentes, dieser so spezifische Theismus, war absolut weltbejahend, ja diesseitsbetonend. Spekulationen über das Jenseits gab es für Jahrhunderte nicht. Die Thematik der Unsterblichkeit, des Lebens nach dem Tod, blieb unerörtert oder eigentümlich verborgen. Der Tod hatte keinen Mythos. Sein Eintritt barg keinerlei Verheißung zu Größerem. Welt wurde so vordringlich erlebt, daß der Tod nur ein Geringeres bringen konnte: Abstieg aus der Helle des lebendigen Daseins in das schattenhafte Sein der Unterwelt. Dasein stieg im Tod nicht ins Höhere, sondern ins Geringere hinab. Irdisches Dasein war so alles. In ihm erwartete man die Erfüllung nicht so sehr des Einzelnen als des Volkes, das dazu berufen schien, Mitte der Erde zu werden. Man wußte zwar vom Sündenfall, dachte aber wenig darüber nach und erfuhr erst spät die Problematik des weltlichen Seins, erfuhr sie aus dem Sturz der politischen Herrschaft (um 550). Die Hoffnung, die von da aus zunächst aufbrach, war anfangs eine politische: daß Gott seinem auserwählten Volk neu politische Herrschaft schenken werde. Erst allmählich vertiefte sich alles ins Apokalyptische; man begriff, daß die Schöpfung als solche der Heilung bedarf, und erwartete von da aus voll Sehnsucht den „Tag des Herrn", daß Gott mit seiner Herrlichkeit einbräche, um im Gericht die Bosheit zu zerstören, um diese Welt untergehen zu lassen und eine neue Erde zu schaffen und allen Guten teilzugeben am end-gültigen Sein auf der erneuerten Erde. Man erwartete von daher die Auferstehung der gläubig gestorbenen Toten, damit auch sie teilhätten am endgültigen Heil. Hier gab es keinen Dualismus, weder den von Leib und Geist (im Tod ging das ganze Sein des Menschen in die Unterwelt), noch den von Diesseits und Jenseits. Irdisches Dasein war *die* Ebene der Entscheidung, um deren Heil und Unheil es ging. Gott war hier ganz entscheidend bezogen auf die Welt als seine Schöpfung und den in ihr gründenden und lebenden Menschen.

Die christliche Theologie der Gegenwart sieht heute mehr als zuvor, daß Christus in solche Situation hinein gesprochen und aus ihr heraus gehandelt hat. Die Mitte seiner Verkündigung war die „Frohe Kunde", daß die βασιλεία τοῦ θεοῦ in die Nähe gerückt sei, was nicht die Errichtung eines geistigen Reiches meinte, sondern das eminent Eschatologische, daß Gott mit seiner Herrlichkeit ins Irdische einbrechen werde, um seine Herrschaft neu zu errichten. So hat Christus von der συντέλεια τοῦ κόσμου gesprochen, und so hat man ihn erwartet: man meinte nicht, daß er zum Himmel aufgestiegen sei, damit alle übrigen folgten, sondern erwartete, daß er als „Menschensohn" in seiner Herrlichkeit vom Himmel her neu einbrechen würde ins irdische Dasein, um es zu reinigen und neu zu schaffen. So hat die junge Christenheit sein Kommen erbetet in: „Maran atha: Komm doch, Herr, und erneure deine Erde." So hat Paulus verkündet, die Leiden der gegenwärtigen Zeit seien in nichts zu vergleichen mit der Herrlichkeit, auf die alles wartet. Denn die ganze Schöpfung liege in Wehen und warte auf die Erlösung (Röm. 8). Und Johannes hat in seiner (für die Heiden) „Geheimen

Enthüllung" verkündet: Am Ende der Zeiten werde ein Gericht kommen. Aber dann werde das neue Jerusalem herniedersteigen. Gott werde einen neuen Himmel schaffen und eine neue Erde; er selbst werde Einzug halten in die erneuerte Schöpfung und werde in der Mitte dieses Neuen seinen Thron aufschlagen und alles irdische Sein erfüllen mit seiner Helle und seinem Licht – ein Bild, in dem das weltliche Sein in eine große Hoffnung gestellt wurde und mit ihm der Mensch zugleich; denn seine Auferstehung nach Seele und Leib und die Teilhabe an der neuen Erde würde mit all dem verbunden sein.

In alldem schloß sich alles zu einer Einheit zusammen: dies, daß Gott die Erde geschaffen hat, daß sie anfangs gut war, dann aber gefallen ist, daß Gott sich aber entschlossen hat, sie und sein auserwähltes Volk nicht preiszugeben, sondern zu heilen, und daß Gott die Welt so geliebt habe, daß er um dessentwillen seinen eingeborenen Sohn hingegeben hat, der am Ende der Zeiten wiederkommen werde, um die Lebendigen und die Toten zu richten, um eine neue Erde zu schaffen und in ihr seine βασιλεία zu errichten, und daß dann „ewiges" Leben sei.

Irdisches Sein war hier durchaus in seiner Fragwürdigkeit gesehen. Man wußte tief darum als gefallenes Sein. Aber Welt wurde um dessentwillen nicht verworfen, sondern alle Hoffnung wandte sich von da aus Gott zu: man hoffte, daß er sich zu seiner gefallenen Schöpfung neigen werde, daß er in sie einbrechen würde mit seiner Macht, um sie zu heilen. Zeigt sich so hier ein Welterleben mit sehr eindeutigen Konturen, so kam in das alles – vom 2. vorchristlichen Jahrhundert an – anderes: das Faktum des Sündenfalls wurde viel vordringlicher erlebt. Welt erschien mehr als zuvor als ein Raum von Not und Leid, bestimmt von Ungerechtigkeit und Sinnlosigkeit. Und bei vielen nahm das ganze eine neue Richtung an: Züge von Weltflucht tauchten auf. Beherrschend wurde nicht mehr dies: „Komm doch, Herr, und erneure deine Erde", sondern Erlösung nahm individualistische Züge an und gab dem Weltlichen anderen Rang: Sollte nicht irdisches Sein als irdisches Sein überhaupt fragwürdig sein, und sollte nicht das Eigentliche erst im Jenseitigen existent sein? Die Gnosis tauchte auf und damit der Dualismus: die Welt als sinnenhafte Welt ist ein durchaus Zweitrangiges, Dunkles. Das Eigentliche liegt im Jenseitigen, dort ist Licht. Und Tod ist von daher nicht Abstieg aus der Klarheit des Irdischen zur Schattenwelt der Toten, sondern ist Aufstieg ins Höhere, ins Lichte. So vollzog sich hier eine entscheidende Umlagerung des Welterlebens. Die Welt verlor ihre Bedeutsamkeit, wurde zum Dunkel gegenüber dem Glanz des jenseitigen Seins. Welt als Offenbarung Gottes trat zurück. Sie wurde primär zum Raum der Sünde und der Verstricktheit in das Sinnenhafte, Leibhafte. Gott erschien vor allem als der Rettende, der, im „Oben" wohnend, menschliches Dasein befreien und zu sich rufen kann in sein Licht und seinen Frieden. Das Gebet hieß nicht mehr: „Komm doch, Herr, und erneure deine Erde", sondern: „Nimm mich, Herr, aus dieser Welt."

Solche Sichten hatten ihren Ursprung nicht im eigentlich jüdischen Raum, sondern im Diasporajudentum und drangen von da aus früh ins Christliche ein. Hier lebten Strömungen, die aus persischem Dualismus kamen und zugleich aus dem hellenistischen Raum, bestimmt durch die platonische Philosophie, die zur wichtigen Macht der Spätantike geworden war, um von da aus auch in den jüdischen und christlichen Raum einzudringen, zunächst bei Philo und dann bei vielen Nachfolgenden.

In Platos Philosophie hat sich jene folgenreiche Umlagerung des Welterlebens vollzogen, die mir das eigentliche Geschick des abendländischen Geistes zu sein scheint. Aus der Erfahrung der Fragwürdigkeit des Seins (christlich gesehen herrührend aus dem Fall der Welt) wurde eine Fragwürdigkeit des Seins qua

sinnenhaften Seins überhaupt. Nicht weltliches Sein in seiner jetzigen Form, sondern sinnenhaftes Sein an sich ist nichtig, ist nichtig vom Wesen her. Göttlich allein ist der Geist – diese „Entdeckung" ist geradezu *die* Tat Platos gewesen. Aber mit dieser Entdeckung verband sich tief Problematisches: die Abwertung des sinnenhaften, weltlichen Seins. Indem Plato das Reich des Geistes, das Reich der Ideen wesenhaft dem Jenseitigen zuwies, wurde weltliches Sein zum „geistlosen" Sein. Das wahre Sein ist allein über dem Irdischen. Irdisches Sein ist den Sinnen überliefert und voller Unruhe, ist Sein voll Trübe. Zwar existierend aus einer letzthin nicht erhellbaren „Teilhabe" an den Ideen, ist es doch nur schwaches Abbild. Und von da aus ergab sich als Konsequenz im Anthropologischen: der Mensch ist in seinem tiefsten Wesen Geist, Wesen, das auf die Ideen hin ist. Das aber heißt: Das Sinnenhafte ist nicht die eigentliche Heimat des Menschen. Er ist aus dem Jenseitigen ins Hiesige abgestürzt, aus der Geist-Existenz in die irdische, leibhafte Existenz. Der Leib ist Kerker. Menschsein heißt darum, das Irdische übersteigen und nach den Ideen auslangen, heißt, sich der Hingabe an die Sinne entschlagen und aufsteigen in den Geist, der allein Sinn hat. Solcher Aufstieg ist im Hiesigen nur in Ansätzen möglich und die eigentliche Möglichkeit springt erst im Tod auf. Erst in der Befreiung vom Leib steigt der Mensch auf in seine reine Gestalt. Die wahren Menschen üben das Sterben: sie streben aus dem Hiesigen ins Jenseitige.

Es gab zwar daneben bei Plato bedeutsame Ansätze zur Bejahung des Irdischen: daß irdisches Sein teilhabe an den Ideen und daß man versuchen müsse, im Irdischen Ideen zu realisieren, damit es des Ewigen teilhaft werde. Aber diese Sichten verloren sich und gewannen im historischen Weg der Jahrhunderte keine Mächtigkeit[2]. Hier sprangen vielmehr die Grundkategorien auf, die dann das Denken des Abendlandes völlig beherrscht haben, der Gegensatz von geistigem und nichtgeistigem Sein, der zugleich verbunden wurde mit dem des Jenseits und Diesseits, mit dem des Ewigen und Vergänglichen. Dasein wurde hier ganz in die Vertikale gebaut. Dasein ist Aufstieg zum Geist. Seitdem hat diese Philosophie immer wieder die Menschen ins Hohe gerufen, hat geraten, das Vergängliche abzutun und das Nichtige. Platos Philosophie wurde die Philosophie des Aufrufs, des Aufschwungs, des Eros zum Geistigen. Aber diese Größe war unmittelbar mit tief Problematischem verbunden: mit der Abwertung alles sinnenhaften Seins. Raum-zeitliches Sein, materielles Sein als solches wurde problematisch, und Platos großer Schatten liegt seitdem über allem „irdischen" Denken und nimmt ihm allen echten Rang und alle echte Würde. Weltliches Sein ist nur zulassendes, zu übersteigendes Sein. Nur geistiges Sein ist echtes „Auf-hin". Wahres Sein existiert auf Geist zu in der Preisgabe des Nichtgeistigen.

Dieses Denken hat alle folgenden Jahrhunderte geleitet, und alle folgenden Systeme haben es nur leise gewandelt. Platos Weltentstehungslehre selbst, gegeben in seinem Spätwerk „Timäus" – und dieses Buch ist neben der Genesis das zweite Grundbuch des abendländischen Theismus geworden –, sprach zwar in großen Bildern von der Entstehung der Welt; ließ sie hervorgehen aus der überströmenden, neidlosen Güte der Gottheit, dem Chaos des (nicht von Gott Geschaffenen) materiellen Seins teilzugeben am Logos und damit den Ideen, sprach von der im Hiesigen schaffenden Weltseele, aber im Hintergrund blieb doch der Dualismus. Über aller Größe der sichtbaren Welt lebte doch das viel Größere und eigentlich Göttliche des Ideenreiches, das ewig und unveränderlich ist gegenüber

[2] Erst am Ende des Mittelalters und in der Frührenaissance (die platonische Schule von Florenz) brachen diese Elemente wirklich auf, um das beginnende neuzeitliche Denken ungemein zu beflügeln.

der Unruhe des weltlichen Seins, dessen Teilhabe an den Ideen immer wieder gestört wird durch die Ungöttlichkeit der Materie, die stets dem Chaos verschwistert bleibt.

Es möchte scheinen, als wenn die Philosophie des Aristoteles hier eine Wende bedeutet hätte. Sie gab die vage und das weltliche Sein immer abwertende Vorstellung der platonischen μέθεξις auf und gab mit der Lehre, daß die Ideen in den Dingen selbst seien, weltlichem Sein Rang. Und doch ist gerade diese Philosophie eine einzige Geist-Philosophie. Das Sein als Ganzes hat völlig vertikale Struktur. Ist gebaut als Aufstieg in den Geist. Die Materie ist als geist-loses Sein unterstes Sein. Aber das Sein als Ganzes steigt über die Stufen des Pflanzenreiches, des Tierreiches, des Menschen, der Gestirngeister auf zu Gott, um in ihm jenes Sein zu erreichen, das, von jeder Materie frei, reiner Geist ist. So ist das Sein als Ganzes gespannt von einem Untersten, Geistlosesten bis auf zu einem Obersten, Geisterfülltesten, was aber bedeutet: Geist und Nichtgeist, Gott und Materie sind die beiden äußersten Pole der Hierarchie des Seins. Alles nichtgöttliche Sein aber ist als das weniger Geistige vom Eros zum Geist ergriffen, und alles strebt von der Materie weg auf Gott zu, liebend von ihm, dem absoluten Geist, ergriffen.

Dieses Denken erhielt seine letzte Ausformung durch Plotin. Die Grundidee des „Timäus", daß die Welt aus der Überfülle, aus dem „Überfließen" der Gottheit entsprungen sei – und damit aus wesenhaftem Willen zur Methexis – wurde zur bestimmenden Idee schlechthin; und es entstand das vielberedete System der emanatio, das für viele Jahrhunderte bestimmend werden sollte und einflußreich wie kaum eine Philosophie sonst. Alles geschöpfliche Sein kommt danach aus der Methexis; aber es gilt von Grund auf, daß Gott nicht allen Wesen in gleicher Weise Anteil gibt, sondern gleichsam in Stufen. Wie sich der Strahl der Sonne immer mehr ins Schwächere verliert und der Strom des Wassers allmählich versickert, so verliert sich auch die schenkende Fülle der Gottheit. Weltliches Sein wurde damit von Wesen her ein System absteigender Stufen, die zugleich so gefaßt wurden, daß der Anteil am Geist von Stufe zu Stufe geringer wird, so daß die unterste Stufe, die Materie, geradezu das Schlechte ist. Das Sein der Materie wurde so von Plotin im Raum des hellenistischen Denkens zwar zum erstenmal vom Göttlichen abgeleitet, aber es blieb auch jetzt geringstes Sein, Sein der größten Gottferne. Dieser Theismus der participatio – so sei er genannt – wurde zum Theismus der ständig fortschreitenden Seinsverminderung. Weltliches Sein verliert sich danach ins immer Gröbere und Materiellere und damit ins immer Rangniedrigere. Eindeutiger konnte der geringe Rang des materiellen Seins kaum formuliert werden. Die Welt ist gleichsam seiner ganzen Struktur nach ständig sich verstärkender „Abfall" vom Göttlichen. Man könnte geradezu von einem Theismus der „emanatio" reden, d. h. von einem Theismus, dessen innerste Mitte der Vorgang eines Ausfließens ist, das allmählich versickert. Von da aus rückte dann zugleich Platos und des Aristoteles Sicht neu ein: weil weltliches Sein stetige Entfernung vom Göttlichen ist, darum strebt alles zugleich zum Göttlichen wieder zurück. Jede Stufe verlangt nach der höheren, will zurück zu dem Sein, aus dem es entsprang, alles aber zurück zum Urschoß, zu Gott. So ergab sich bei Plotin konsequenterweise aus dem ständigen Abfall die Rückwende zum ständigen Hinauf, und Sein als Ganzes wurde darin als großer Kreis des Ausgangs von und der Rückkehr zu Gott gefaßt, einer Rückkehr, die wie Heimweh schien des aus dem göttlichen Schoß verstoßenen Seins.

Es macht das Schicksal des abendländischen Denkens aus, daß dieses Philosophieren völlig führend geworden ist, und daß aller nachfolgende Theismus von daher seine Struktur erhielt. Denn von hier aus erstanden alle großen Systeme

philosophischen und theologischen Denkens im Mittelalter: die Philosophie des Islam (Avicenna), des Judentums (Maimonides) und vor allem die des Christlichen, das System eines Origenes, Augustin und die der Hochscholastik (Bonaventura, Thomas v. Aquin); schien doch die Philosophie platonischer Herkunft mit ihrem „Hinauf zum Geist" und in ihrer Distanz zur Welt wie eine Wegbereiterin ins Christliche, wie sie eindeutiger kaum gedacht werden konnte. Die Plotinische Idee der emanatio wurde zwar abgelehnt (wenn sie auch immer wieder manche christliche Denker gefährlich beeinflußte) – denn zu nah war darin geschöpfliches Sein in die Nähe des Göttlichen gestellt, konnte es doch immer als „Ausfluß" der Gottheit betrachtet werden – und klar die Lehre von der „creatio ex nihilo" gelehrt, aber das christliche Weltdenken erhielt völlig platonischen Akzent, indem das ganze strukturelle Gefüge des Seins völlig von Plato und Plotin her entworfen wurde. Anhebend bei Origenes, über Augustin, Dionysius Areopagita wurde im ganzen Mittelalter von allen christlichen Denkern seitdem die Welt als ein System absteigender Stufen entworfen, darin das Geistige obersten Rang hat, um dann Stufe um Stufe geringer zu werden und bei der Materie als dem Geistgeringsten zu enden. Der christliche Theismus, bzw. der Theismus des Alten Testaments, erhielt darin eine ganz bestimmte Nuancierung, eine Nuancierung vom Geistigen her, so daß, wie mir scheint, hier von einem wirklichen Geist-Theismus gesprochen werden kann.

Wenn die Genesis von der Erschaffung der Geister, bzw. der Engel gar nicht gesprochen hatte, sondern in ihrer Schöpfungslehre mit absoluter Selbstverständlichkeit im Grunde nur von der Erschaffung der sichtbaren Welt, so begannen die Theologen durch Plotins Philosophie seitdem alle mit einer umfangreichen Engellehre, um die Setzung dieser Engelwelt als Gottes vordringlichste Schöpfung zu sehen. Und auch die Engel waren nicht gleich, sondern wurden zu einem großen Bereich absteigender Stufen (vgl. besonders Dionysius Areopagita mit seiner Lehre von den „himmlischen Hierarchien": Cherubim, Seraphim, Thronen, Fürsten, Herrschaften usw). Als unterste Stufe der Geister aber wurde der Mensch, gefaßt. Geringstes Glied dieser weiten Kette, wurde er zugleich jenes Grenzwesen, in dessen Leiblichkeit der Bereich des materiellen Seins begann, wurde so der Mensch niedrigstes Geistwesen und zugleich höchstes Wesen der Erde; nach seinem edelsten Teil (der Seele) dem Reich der Geister angehörend; aber mit seinem anderen Teil (dem Leib) gehörig zum problematischen Reich der sichtbaren Welt. Und unter ihm ließ man das Sein weiter ins Geringere abfallen, hinab zum Tierreich, Pflanzenreich bis abwärts zur Materie, die man mit Aristoteles als das „Fast-Nichts" faßte. Und in einer Verbindung der Idee der creatio ex nihilo mit der aristotelischen Ontologie gab man dem Ganzen zugleich eine entscheidende Wende ins Ontologische : die Schöpfung ist ein Stufensystem, das gespannt ist zwischen Gott und das Nichts. Das Sein ist nicht auf allen Stufen gleich, sondern

[3] Vgl. Augustinus: „Tu eras et aliud nihil; unde fecisti coelum et terram, duo quaedam: unum prope te, alterum prope nihil" (Confess. XII, 7). Bonaventura: Gott schuf alles aus Nichts; „ideo non tantum prope nihil, sed etiam prope se; non tantum substantiam a se longinquam, scilicet naturam corpoream producere debuit, verum etiam propinquam; et haec est substantia intellectualis . . ., quae . . . Deo simillima est" (Brevil. II, 6). Sehr typisch Thomas v. Aquin: „Ad divinam perfectionem pertinet, quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa, quae repugnant ei, quod est esse creatum; agentis enim perfecti est, producere sibi simile, quantum possibile est." Dann aber: „Quanto aliquid magis distat ab eo, quod per ipsum est exsistens, scilicet Deo, tantum magis propinquum est ad non-esse; quanto autem aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit ad non-esse . . ." (S. c. G. II, 30).

es gibt Grade des Seins, Grade der Wirklichkeit, Grade der Seinsintensität. „Wirklich" ist allein der Geist, er ist Sein höchster Intensität, denn der Geist ist von Wesen her seinsbeständig. Er ist ewig und unvergänglich. Materielles Sein aber ist voller Unwirklichkeit: es ist hin-fällig und vergeht. Aristotelisch gefaßt: Geist ist Form, Geist ist actus – Materie ist potentia. Je geistärmer ein Seiendes ist, desto nichtiger ist es. So ist von Grund auf Gott actus purus – *absolute* Wirklichkeit, Sein, das nie wird und nie vergeht. Und alles geistige Sein unter ihm hat irgendwie teil an solcher Unvergänglichkeit: es wird, aber es vergeht nicht. Erst im Überschritt in den materiellen Bereich beginnt der Bereich der Vergänglichkeit. Die absteigenden Stufen des Seins sind so nicht einfach etwas Kontinuierliches, mittendurch geht der scharfe Schnitt, den schon Plato gezogen hatte: sobald sich die Stufen des Seins aus dem Geistigen ins Materielle wenden, wenden sie sich aus dem Unvergänglichen ins Vergängliche. Und es macht geradezu die paradoxe Stelle des Menschen aus, daß er an sich die Schnittstelle ist, wo Unvergängliches (die Seele) und Vergängliches sich begegnen. Sein als Ganzes geht entweder auf Gott zu – und wird darin „wirklicher", oder auf das Nichts zu und wird darin „unwirklicher". Geschaffenes Sein wird in seinen absteigenden Stufen immer materieller und damit zugleich immer „nichtiger". So wird darin die Materie als Materie nicht nur axiologisch zum geringsten Sein, sondern wird es auch ontologisch – ein Entwurf von unheimlicher Konsequenz, aber von erschütternder Eindeutigkeit zugleich. Anders noch gefaßt: Alles geschaffene Sein lebt aus der Methexis und hat daraus seine Würde – und das hat immer wieder bedeutende Aussagen über das geschaffene Sein ermöglicht. Aber das Maß der von Gott gewährten Teil-gabe ist verschieden und verschieden danach der Rang des geschaffenen Seins. Und darüber hat die hier entsprungene Ontologie, so verschieden sie sich auch oft formulierte, keinen Zweifel gelassen: je materieller das Sein, desto geringer seine participatio am Göttlichen. Ist auch die sichtbare Schöpfung von Gott, so ist sie doch Schöpfung zweiten Ranges; ja, da Gott wesenhaft Geist ist, ist für ihn letzthin in der sichtbaren Schöpfung nur der Mensch wichtig und auch er nur seiner Seele nach. Die sichtbare Schöpfung hat darum in diesem Denken ihre Bedeutung meist nur empfangen in bezug auf den Menschen; sei es um dessentwillen, weil der Mensch in seinem leiblichen Wesen der materiellen Schöpfung bedarf, sei es um des viel Größeren willen, daß sie dem Menschen Weg ist zu Gott. Denn hier schloß man unmittelbar die platonische Idee des Aufstiegs an: in der Schau der sichtbaren Schöpfung erblickt der Mensch die in ihr seienden vestigia Dei. Aber da sie nur vestigia sind, haben sie verweisende Struktur; sie wecken im Menschen die Sehnsucht, über die vestigia hinaus den zu schauen, dessen Spur alles ist; wecken die Sehnsucht, aus der Schau der Nachbilder aufzusteigen zur Schau des Urbildes, aus der Schau der Schatten zu gelangen in das eigentliche Licht, aus der Schau des Geschaffenen aufzusteigen zur Schau dessen, der alles schuf. Wie Thomas v. Aquin gesagt hat: Das causatum sehnt sich nach der causa; das Tiefste im Menschen ist das desiderium videndi essentiam Dei. Der Mensch ist das Wesen im Endlichen, das nur vom Unendlichen erfüllt werden kann; er ist von Grund auf transzendierendes Wesen: Sein, das von der Erde weg verlangt zum Himmel, in das große Oben, zur Schau Gottes.

Es ist unmittelbar sichtbar, wie große Dinge in diesem Entwurf gegeben sind. Dieses ganze Denken hat aus seiner Struktur heraus einen faszinierenden Zug ins Oben und etwas eminent Dynamisches zugleich. Mit dem „Abfall" des Seins ins immer Geringere verband sich zugleich ein einziges Auf-Gott-hin. Philosophisches Denken verband sich hier unmittelbar mit dem Mystischen: Sein ist letzthin

Aufstieg aus dem Vergänglichen ins Unvergängliche, aus dem Ungeistigen ins Geistige, aus dem Dunkel ins Licht, ist Aufstieg zu Gott. Hier wurde die große Möglichkeit eines christlichen Symbolismus geboren, und Werke der Mystik und der Philosophie konnten sich hier unmittelbar miteinander verbinden. Das Denken der Viktoriner wurde hier geboren, das Bonaventuras (vgl. schon den Titel seines Büchleins „Itinerarium mentis in Deum"), aber auch das Eckeharts und noch das des Nicolaus v. Cues (vgl. „De visione Dei" u. a.). Und es ist bekannt, daß dieser ganze Geist-Theismus seine Befestigung fand im Astronomischen: das ganze Gefüge des Weltalls wurde aus solcher Haltung heraus entworfen. Zuunterst die Erde als das Geringste. Über ihr die sublunarische Sphäre (oft als Bereich der bösen Geister gefaßt). Und dann stieg das Sein ins Höhere. Höher waren schon die Planeten. Sie waren aus edlerer Materie als die Erde. In Kugelschalen um die Erde kreisend, war jede höhere Schale auch ranghöher. Und dann stieg das Sein zur Sphäre der Fixsterne und sie übersteigend ins Empyreum, den Ort, wo Gott wohnte. Der Theismus der Vertikale fand in diesem ganzen Gefüge seine kosmische Aufgipfelung.

Es läge nahe, in diesem Weltbild den genuinen Ausdruck des Christlichen zu sehen. Aber so groß dieser Entwurf auch ist, so teilt er doch die Problematik aller Weltentwürfe, diese Versuche, das Ganze zu erreichen, die aber faktisch alle einseitig sind, und, ergriffen von einem Element des Daseins, einem anderen nicht gerecht werden. Hier haben alle Lichter ihre Schatten, und keines ist ohne sie. So hat auch dieses platonisierende Weltbild die Akzente einseitig gelegt, und die Größe und die Entschiedenheit, mit der es den Geist betont und den Menschen ins Oben reißt, können diese Einseitigkeit nicht verdecken. Es gibt hier eine Problematik, die offenbar nicht zufällig ist, sondern diesem Entwurf notwendig zugehört. Dieses Weltbild lebt ganz aus der Vertikale und unterschlägt alle Horizontale, was aber heißt: unterschlägt faktisch die ganze sichtbare Schöpfung. Die Welt in dem Reichtum ihrer Formen und Farben, die Welt in der Vielfältigkeit ihrer Gestalten, in den Spannungen ihrer Geschichte die Welt als echte Ebene des Daseins und als zugewiesener Raum des Menschen, ist hier allzusehr an den Rand gedrängt. Gott ist hier nicht primär der Schöpfer aller Dinge, sondern ein Pol des Seins; und Gott und die Materie sind hier geradezu zu Gegenpolen der Seinshierarchie geworden. Sein ist hier ein einziges Auf-hin im gleichzeitigen Von-weg. In dem Maß, als Seiendes sich vom materiellen Sein entfernt, scheint es sich Gott zu nähern, was zugleich heißt: in dem Maß, als der Mensch die Erde preisgibt, scheint er aufzusteigen zu Gott. Sinnenhaftes Sein hatte hier kaum echten Sinn. Es scheint primär preiszugebendes Sein zu sein, gottfernstes Sein, das zu übersteigen ist. Letzten Sinn hat nur der Geist.

Grundtatsachen der Schöpfung waren darin problematisch: Warum ist überhaupt sinnenhaftes Sein? Warum gefiel es Gott überhaupt, Seiendes zu setzen, das ihm so fern ist und so fremd? Und dringender im Anthropologischen: Warum gibt es überhaupt den Menschen, d. h. Geist im Leib? Ist solche Vereinigung nicht Verbindung unvereinbarer Elemente? Der Bezug von Leib und Seele blieb daher für das platonische Denken immer problematisch, was aber bedeutet, daß hier Grunddinge der christlichen Botschaft kaum darstellbar waren. Die Lehre von der Auferstehung des Leibes z. B. konnte hier nur als paradox erscheinen. Endgültiges Dasein schien gerade darin seine Bedeutung zu haben, daß der Geist endlich frei ist vom Leib. Daß es Höhe der Erlösung sein solle, daß auch der Leib des Göttlichen teilhaftig würde, konnte hier nur unverständlich sein, und die immerwährende Polemik nichtchristlicher Platoniker gegen diese Lehre ist ein echtes Signum der hier liegenden Gegensätze. Vollends verlor hier die christliche

Botschaft von der „neuen Erde" ihren Sinn. Platonisches Denken leugnete die Gottgeschaffenheit der Materie, und ihre Unwertigkeit war darin selbstverständlich.
Das christliche Denken hat darum immer wieder erfahren müssen, daß platonisches Denken nicht nur Führung bedeutet, sondern Verführung zugleich. Führung in allen Problemen des Geistigen, stand unmittelbar daneben die Gefahr, daß von hier aus wesentliche Dinge des Christlichen verfälscht oder ins Abseitige verdrängt wurden, wobei der Raum sehr groß war: es betraf das ganze sinnenhafte Sein. Die christliche Botschaft von der creatio, daß Gott der Schöpfer aller Dinge sei, auch der Materie, war hier immer wieder gefährdet; und das christliche Denken hat sich nur zu oft gegen übersteigerten Platonismus wehren müssen, in den vielen möglichen Spielformen des Doketismus, der Gnosis, gegen Manichäismus, Monophysitismus bis hin zu Katharern und Albigensern; ja, sie mußte einen der größten Denker ihrer Frühzeit ablehnen, weil er sich zu tief dem Platonischen geöffnet und das Christliche von daher gedeutet hat, um zu einer letzten Verwerfung der Materie zu kommen: Origenes[4]. Gegen ihn und manchen Nachfolger hat sie sich aufs entschiedendste zur Botschaft von der Auferstehung des Fleisches bekannt, zur Rechtheit auch der sichtbaren Schöpfung und dazu, daß auch am Ende der Welt sinnenhaftes Sein erhalten bleibe. Aber wie sehr man auch daran festhielt: die Weise, wie man es faßte, wurde gegeben in der platonischen Dimension.
Wenn die junge Kirche einst die Weltgeschichte gefaßt hatte als Zugehen auf den Jüngsten Tag und diesen als den großen Tag der Vollendung, an dem Erlösung ihre Fülle erreicht, indem Gott die alte Welt untergehen läßt, um eine neue zu schaffen, und zwar zu schaffen als Raum der Auferstandenen, und wenn sie die Krönung des ganzen Heilsgeschehens gesehen hatte in einem Niederstieg Gottes zu seiner Schöpfung, um in ihrer Mitte seinen Thron aufzuschlagen – wenn so die Grunddimension, in der man hier dachte, *die* war des Vom-Himmel-her auf Welt-zu, so hielt man diese Sicht nicht fest. Vielmehr setzte sich die platonische Sicht durch: Dasein steigt grundsätzlich ins Oben. Dabei bestimmte wesentlich die individuelle Eschatologie das Ganze, die kosmische trat dahinter zurück und das Dasein in seiner End-gültigkeit wurde vom Tod her vor allem gedeutet, nicht vom Jüngsten Tag her. Das Entscheidende vollzieht sich danach im Tod. Dann steigt der Mensch (wenn er recht gelebt hat) mit seiner Seele zu Gott in den himmlischen Bereich und darin erfüllt sich sein Dasein. Die Lehre von der Auferstehung verlor darin ihren ursprünglichen Akzent; sie war nicht mehr der Augenblick der großen Erfüllung, sondern nur dies, daß die an sich schon im Himmel selige Seele noch den Leib empfing. Die Botschaft von der neuen Erde

[4] Wenn Plato die Gottgesetztheit der Materie abgelehnt und Plotin sie von der emanatio her gelehrt hatte, so vermochte auch Origenes sich nicht zur Fülle der christlichen Lehre der creatio zu bekennen. Menschliches Sein war ihm im Paradies zunächst über-irdisches Sein. Gott erschuf erst nach dem Fall die sichtbare Welt, er schuf sie als Bußort für die gefallene Menschheit. Von da aus wurde für Origenes die christliche Lehre vom Ende der gefallenen Welt zum Ende der sichtbaren Welt überhaupt. Antike Weltverachtung wurde darin noch überboten (denn Plato hat nie ein Ende der sichtbaren Welt gelehrt, auch sie war ihm ewig). Die Kirche hat diese Lehre vom Ende der sichtbaren Welt verworfen. Vgl. Konzil von Konstantinope (553):„Wenn jemand sagt, das künftige Gericht bedeute eine gänzliche Zerstörung der Körperwelt, und das Ende von allem sei eine stofflose Natur, und es werde in Zukunft nichts bleiben, was stofflich sei, sondern nur der reine Geist: der sei im Banne." Dort wurde auch abgelehnt, die Menschen seien erst durch die Sünde in die Leiblichkeit gekommen. (Der Kanon ist freilich in seiner Echtheit umstritten.)

aber wurde zu einem schmalen Endkapitel in der Frage, ob am Ende der Zeiten, wenn alle (guten) Menschen emporgerissen würden in den himmlischen Bereich, das materielle Sein unterginge (was verneint wurde) oder ob es wenigstens „quoad substantiam" erhalten und mit hinübergenommen würde in den himmlischen Bereich, was klar bejaht wurde[5]. Aber es kann nicht verborgen sein: im ganzen setzte sich in der Dimension und in der Betonung, daß wahrhaft gültig vor Gott nur das Geistige sei, Plato durch. Sinnenhaftes Sein blieb darin Sein am Rande. Tieferhin muß gesagt werden: Dieser ganze Theismus war Theismus der Distanz. Nicht nur ungeistiges Sein war dem Göttlichen fern, sondern geschöpfliches Sein überhaupt, eine Sicht, die letzthin ihre Akzentuierung erhielt von der platonischen Methexis her. Wenn Plato von der Methexis her das sinnenhafte Sein immer in Distanz gestellt hatte, zum Reich der Ideen, wenn das Nähere dieser Methexis offenblieb, immer aber klar war, daß das Sinnenhafte hinter der Idee zurückbleibt, daß es als Bild der Idee faktisch schwaches Nachbild, pointiert gesagt: nur Kopie ist, so wurde diese Seinsauffassung auf das Verhältnis der gesamten Schöpfung zu Gott übertragen. Geschöpfliches Sein ist von Grund auf dialektisches Sein; existierend aus der participatio am Göttlichen, ist es darin wertvoll und voll Rang; aber da „Teil-habe" nur „zum Teil haben" ist und geschöpfliches Sein so nur endliche Darstellung des Unendlichen, so ist es unaufhebbar zugleich Gott fern. Welt als Welt ist so Gott ähnlich und noch unähnlicher zugleich[6]. Siegel des Göttlichen, liegt zwischen ihr und Gott zugleich der ganze

[5] Vgl. etwa Thomas v. Aquin, S. c. G. IV, 97; vor allem sein Compend. theol. cap. 169ff. Bleiben wird danach am Ende nur, was notwendig und unvergänglich ist. Beides sind weder Pflanzen noch Tiere. Da der Mensch sie dann nicht mehr braucht, so werden sie am Ende auch nicht mehr sein. Aber Thomas ist dafür, daß die Sterne bleiben. Denn sie sind aus Unvergänglichem (aus der quinta essentia), und wenn sie auch dann nicht mehr notwendig sind, so wird Gott sie doch erhalten, weil es für die Seligen eine Freude ist, zu schauen „refulgentiam divinae bonitatis in corporibus". Aber erhalten wird Gott auch die vier Elemente, weil auch die verklärten Leiber aus ihnen bestehen. Sterne und Grundelemente sind so nach Thomas – und viele sind ihm darin gefolgt – das einzig Wesentliche der körperlichen Welt, dem darum allein Anteil gegeben wird an der endgültigen himmlischen Existenz. Alles übrige (Pflanzen, Tiere) sind nur vergänglicher Schmuck der gegenwärtigen Welt und werden mit ihr untergehen; „denn die *Gestalt* dieser Welt vergeht".

[6] Eine Sicht, die dann vor allem von Thomas v. Aquin in seiner Philosophie der analogia entis ausgebaut worden ist. Ist Gott und endliches Sein sich ähnlich im Gehabten, so sind sie völlig unähnlich in der Weise des Habens. Gott „hat" nicht Sein, sondern er ist es selbst (ipsum esse), hat nicht Wahrheit, Gutheit usw., sondern ist sie an sich selbst, ist die ipsa veritas, bonitas. Anders aber alles endliche Sein. Es „ist" nicht das Sein, sondern hat es nur. Was immer wieder heißt: Gott hat in Fülle, das endliche Sein nur in defizienter Form. Endliches Sein ist damit zwar nicht radikal anders als Gott. Das ist unmöglich, weil es zwischen dem Schaffenden und dem Geschaffenen immer Ähnlichkeit gibt. Aber die mit der Geschaffenheit gesetzte Ähnlichkeit ist zugleich übertroffen durch die größere Unähnlichkeit. Zwischen Gott und den Dingen liegt der Abgrund des ens a se und der Kreatur. Endliches Sein ist damit weder radikal anders als Gott, noch aber auch ihm irgendwie gleich. Es hat, was auch Gott hat. Aber es hat nur in analoger Weise; hat in endlicher Weise, was Gott in unendlicher Weise hat und tritt damit aus der Ähnlichkeit in die größere Unähnlichkeit zugleich. (Vgl. die Erklärung des Konzils von 1215 „... inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.") Vgl. Thomas v. Aquin: „... impossibile est aliquod praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter" (S. Th. p. I. XIII, 5).

Abgrund der Ebene des Unendlichen und des Endlichen. Hier gab es darum unendlich viele Nuancen, geschöpfliches Sein von Gott her in seinem Rang zu betonen und zu feiern und es zugleich entschieden zu distanzieren, Welt als „carmen Dei" zu fassen, aber auch als schwachen Abglanz seiner Herrlichkeit.

Der Theismus der Explicatio

Es macht das Erregende der abendländischen Geistesgeschichte aus, daß die wesentlichsten Denker der Neuzeit versucht haben, dieses platonisierende Denken und den Theismus der participatio zu stürzen, um einen Theismus zu versuchen, der sich klar zur Welt bekannte und der sichtbaren Schöpfung wichtigeren Rang gab als es das platonisierende Denken vermochte; ein Theismus, den ich als Theismus der explicatio bzw. als explikativen Theismus bezeichne, weil die Idee der explicatio seine Mitte gewesen ist. Wobei von Anfang an zu bedenken ist, daß hier keineswegs ein Gegenchristliches am Werk war, sondern daß dieses Geschehen als echte Reaktion verstanden werden muß, darin nicht zuletzt der Wille leitend war, zur Fülle des christlichen Schöpfungsdenkens zurückzufinden.

Jeder aus Christlichem kommende Theismus muß ein Entscheidendes zu seiner Mitte haben: das tiefe Ja zur gesamten, d. h. auch der sichtbaren Schöpfung. Wenn antikes Denken immer in der Versuchung gestanden hat, den Geist allein als göttlich zu fassen, die Materie aber als nicht von Gott Gesetztes, um sie oft geradezu als Widergöttliches abzutun, wenn dieses Denken immer von der Sünde der Gnosis bedrängt ist, so ist diese Möglichkeit allem christlichen Denken verschlossen. Hier ist Gott der Schöpfer aller Dinge, „der unsichtbaren *und* der sichtbaren". Alles ist von Gott gesetzt und alles muß sinnvoll sein; ja, der Aufweis dieses Sinnes gehört zu den Grundanliegen christlichen Denkens. Es hat darum eine symptomatische Bedeutung, daß die einzig bedeutsame Wende, die das mittelalterliche Philosophieren kennt, sich im Ringen um den Sinn des sichtbaren Seins vollzogen hat: die Wende, die Albertus Magnus und vor allem Thomas v. Aquin vom platonischen zum aristotelischen Denken vollzogen. Denn damit vollzog sich eine wichtige Verlagerung der Sicht des weltlichen Seins.

Hatte platonisches Denken immer von der Teilhabe an den Ideen gesprochen, wobei diese Teilhabe immer etwas Abwertendes hatte, so erhielt die Welt höheren Rang durch die These, daß die Ideen nicht einfach im überirdischen Bereich sind, sondern *in* den sichtbaren Dingen. Irdisches Sein birgt in sich die Idee, und sie dort zu ergreifen ist die Aufgabe des Menschen, ja, ist der wesenhafte und einzig mögliche Weg zu Gott. Die Sinneserkenntnis, bis dahin oft als abwertig abgetan, erhielt fundamentalen Sinn. Wenn das Erkennen bis dahin immer gefaßt worden war als eine Hinwendung zu den überweltlichen Ideen, möglich nur in einer Abwendung von der Sinneserkenntnis, so stellte Thomas dem die Gegenthese entgegen: „Omnis cognitio incipit a sensibus". Die Hinwendung zu den Sinnen ist nicht Verlorenheit ins Irdische, sondern ist der einzige Weg zum Erkennen. Denn die Seele an sich ist tabula rasa, und nur im Offensein für Welt vermag sie zu erkennen, und auch so nur Gott. Der Aufstieg zu ihm kann sich nur über die Sinneserkenntnis vollziehen. So vollzog sich hier eine bedeutsame Rückgewinnung

Und schärfer: Endliches Sein unterscheidet sich nicht nur vom göttlichen „per remissionem, sicut minus album deficit a magis albo". Zwischen Gott und den Dingen liegt vielmehr der Abgrund der Seinsebenen. Und beide kommen darum weder überein „secundum speciem, nec secundum genus" (IV, 3), „sed secundum analogiam tantum, scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem".

des Sinnes der irdischen Existenz, und die Verbundenheit von Leib und Seele erhielt neuen Sinn. Bis dahin in einem beunruhigenden Miteinander gesehen, das fast ein Gegeneinander war (geleitet von solchen Thesen wie diese: Körperliches wirkt nie auf Geistiges), darin immer wieder Platos Auffassung vom Leib als Kerker hereinspielte, bekannte sich Thomas zu Aristoteles: Anima est forma corporis. Geist ist im Sinnenhaften formendes Sein. Christliches Denken fand darin entscheidend zur Erde zurück, um solche Formeln festzuhalten bis ins Gegenwärtige. Die Auferstehung des Leibes wurde von da aus neu als höchst sinnvoll aufgezeigt, darin gründend, daß die Seele ohne den Leib keine letzte Erfüllung hat. Überall verlagerten sich leise die Akzente. Aber so fundamental die Wende auch war, im Letzten blieb Thomas doch dem Platonischen treu, vor allem in jener Stufensicht, die sich uns als die Mitte dieses Geist-Theismus gezeigt hat. Die Wende zur Erde hin, einmal begonnen, ließ sich aber nicht aufhalten, sondern wurde zum erregenden Geschehen der folgenden Jahrhunderte. Überall im Denken des 14. und 15. Jahrhunderts ist die Unruhe spürbar, die das Neue ankündigt: menschliches Denken begann langsam die Erde in Besitz zu nehmen, das naturwissenschaftliche Denken begann, und vor allem wurde von vielen die Natur wieder enthusiastisch begriffen als der „liber naturae", d. h. als das erste Buch göttlicher Offenbarung. Das Sein der Erde wurde dem Erleben vordringlich, ja, mit dem Zurücktreten des platonischen Denkens trat gleichzeitig das Gespür für die Gefallenheit der Schöpfung zurück. Die Welt wurde immer mehr empfunden als Sein voller Schönheit, und immer mehr trat das Gefühl ihrer Endlichkeit zurück. Zugleich verblaßte mehr und mehr das einst so weite Denken über das Reich der Engel; Erde, Mensch und Natur erhielten immer mehr den Ton, und damit das Diesseitige vor dem Jenseitigen, die Erde vor dem Himmel. Noch zeigten sich keine neuen Formeln, sondern alles blieb zunächst im existentiellen Raum; aber sie brachen an einer typischen Stelle auf, in jener denkerischen Gestalt, die an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit steht, in Nicolaus v. Cues.

Seine späteren Schriften zeigen ein fast mittelalterliches Bild: sie sind von einem enthusiastischen Neuplatonismus erfüllt ... Dieses Alte, daß alles Spiegel der Gottheit ist und damit Spur ins Ewige, ist mit Begeisterung neu aufgegriffen. Gott hat durchaus den Akzent; alles Sein ist als zersplittertes Sein Weg in die große Einheit. Platonischer Eros des Aufstiegs ist in diesem Denken ungemein lebendig. Und doch: die Weise, wie Cues die Schöpfung als Bild begreift, hat einen geheimen neuen Klang. Nicht so sehr das Abwertige, daß alles nur Bild ist, ergreift den Cusaner, sondern jenes andere, das immer schon im Platonismus lebendig war, wenn auch meist verdrängt, daß alles echtes Bild ist und darin Siegel des Göttlichen. Aber die eigentlichen Umlagerungen vollzogen sich primär in seinem Frühwerk; da schon sprangen die Formeln auf, die der Cusaner noch nicht wirklich ergriff, die aber bald eine überraschende Konsequenz entfalteten. Darüber hinaus erhielten alte Formeln neue Bedeutung: wenn bis dahin immer gesagt worden war, die Welt sei ein Bild Gottes, aber ein endliches Bild der unendlichen Gottheit, so gab Nicolaus v. Cues dem eine typische Wende: Wenn die Welt Bild ist, muß sie dann nicht als Bild des Unendlichen selbst unendlich sein? Nirgendwo scheint so sichtbar, wie sich das Gefühl der Endlichkeit verlor und dem der Unendlichkeit, die freilich nur als Unendlichkeit des Raumes gemeint war, wich. Welt begann sich gleichsam zu dehnen, brach für das Gefühl auf als Sein voller Größe und Weite. Überall änderte sich das Bild vom Kosmischen. Die Erde, einst gefaßt als unterster Stern, rangtiefer noch als der Mond, Geringstes unter allem Seienden, wurde für den Cusaner „stella nobilis", bald empfunden als ein kreisender Stern wie all die anderen Planeten auch, denen man bis dahin so hohen Rang

zugewiesen hatte. Copernicus konnte hier unmittelbar einsetzen und Giordano Bruno alles ins Weitere führen, bei dem die Erde einer jener göttlichen Sterne wurde, die im unendlichen All ihr großes Spiel spielen.

Aber es sprang bei Nicolaus v. Cues eine weitere Formel auf, die uns entscheidend angeht. Denn in ihr liegen die Ursprünge des Schellingschen Theismus: Welt ist die explicatio Dei. Hier bahnte sich ein neues Kategorial an für eine Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt, in der die bis dahin gültigen Kategorien überwunden werden sollten, ein Vorgang von großer Tragweite, in dem relativ einfache Formeln umstürzende Konsequenzen zeitigten.

Wenn wir den bisher dargestellten Theismus als Theismus der participatio bezeichnet haben, so kann nicht verborgen sein, daß er bei aller Problematik in einem überaus Bedeutsamen begründet ist: in der Voraussetzung Gottes als des absolut vollendeten Wesens. Das gesamte christliche Denken, sowohl in der Frühzeit wie im Mittelalter, hat hier mit Plato und Aristoteles immer eine wichtige Gemeinsamkeit gehabt: Gott war ihnen allen das große Oben, wie es vor allem Aristoteles herausgestellt hat: der große Selige, der vollendet in sich selbst, über allem Sein der Welt in der νόησις νοήσεως lebt. Und dieses Bild, das Gottes Sein so leuchtend emporhob, hat im ganzen Mittelalter tief gewirkt und eine weitreichende Tradition begründet: Die Seligkeit Gottes in sich selbst und seine absolute Vollendetheit wurden ein Grundaxiom dieses ganzen Denkens. Aus solcher Sicht heraus ergab sich notwendig für das weltliche Sein eine fundamentale Konsequenz: dieser so selige Gott bedarf der Welt nicht. Ihr Sein kann für ihn selbst keine unmittelbare Wichtigkeit sein. Von ihm aus könnte sie auch nicht sein. Er verlöre damit nichts. Wenn Welt ist, darum nicht aus göttlicher Notwendigkeit, sondern aus reiner Freiheit Gottes. Setzung der Welt steht ganz und gar in Gottes Freiheit. Er kann sie setzen und nicht setzen; und wenn er sie setzt, kann er sie bis an den Rand füllen mit seiner Herrlichkeit, kann er eine Welt schaffen voll Größe und Weite, aber auch eine Welt geringeren Ranges. Dasein und Sosein der Welt sind ganz der Freiheit Gottes anheimgegeben. Es gibt keine Notwendigkeit für das weltliche Sein, weder für ihr Daß noch für ihr Wie. In der tiefsinnigen Sicht Platos: Endliches Sein handelt aus Not-wendigkeit. Bedürftig in seinem Sein, handelt es immer um einer Not willen, die es wenden will. Gottes Sein aber ist von Wesen her das von aller Not und damit Not-wendigkeit freie. Handeln aus Not hat darum bei ihm keinen Raum. Sein Handeln kommt, wenn es geschieht, aus anderem, kommt geradezu aus dem Entgegengesetzten, ist Handeln aus Fülle, ist Handeln, nicht um eigene Not zu wenden, sondern um anderem mit-zuteilen aus eigener Fülle. Göttliches Handeln ist so *schenkendes* Handeln. Wenn aber Welt so von Wesen her Gabe ist, ist sie nicht dann in ihrem Daß und ihrem Was – sehr pointiert gesagt – in eigentümlicher Weise der Willkür Gottes anheimgestellt? Solche „Willkür" war freilich bei Plato vom Ethischen her begrenzt. Da Gott nach Plato „neidlos" ist, sollte er da nicht, wenn er schenkt, in Fülle schenken und in Fülle teil-geben? Und Plato hatte im Timäus ausdrücklich gesagt, der Wille der schenkenden Gottheit könne nur sein, daß das Geschenkte ihm möglichst ähnlich sei. Aber gleichwohl: Hier war ohne Zweifel letzthin alles Gott anheimgestellt. Große Dinge waren damit im Denken der Methexis möglich, aber Plotins Beispiel vor allem hat gezeigt, wie leicht sie auch zerstörbar waren. In diesem Denken schien es keine echten Notwendigkeiten zu geben, die weltliches Sein in Daß und Was gleichsam garantierten. Hier schien von Grund auf ein letzter metaphysischer Rang für Welt unmöglich. Denn wirklichen Rang schien sie nur zu haben, wenn sie in irgendeiner „göttlichen" Notwendigkeit gründete, ja, unmittelbare Bedeutung hatte für Gott selbst. Es macht das Entscheidende der

Wende der Neuzeit aus, daß das neuzeitliche Denken, gewillt, der creatio größeren Akzent zu geben, versucht hat, diese Logik der participatio zu ersetzen durch die andere der explicatio, bzw. daß man die Idee der emanatio zu der der *explicatio* umformte. Denn so paradox es auch erscheint: wenn die Logik der explicatio, die nun begann, von Grund auf als Gegenwurf der Logik der emanatio gemeint war, so entsprang sie doch unmittelbar aus ihr. Die Idee der emanatio, immer christliches Denken begleitend und nur zu oft gefährdend, wurde darin von einer folgenreichen Bedeutsamkeit. Emanatio meint zunächst den „Ausfluß" des weltlichen Seins aus dem Göttlichen. Hier ist weltliches Sein im Göttlichen irgendwie materialiter vorgegeben und „ent-springt" aus ihm. Die Idee der creatio ex nihilo ist hier nicht gültig. Aber wir sahen: die Idee der emanatio meinte nicht nur „Ausfluß" qua Hervorgehen, sondern damit verband sich unmittelbar immer ein anderes, dies, daß das Ausfließende sich immer mehr ins Geringere verliert, eine Sicht, die, wie mühelos sichtbar ist, nicht gewaltsam damit verbunden war, sondern in der Logik der emanatio lag. Emanatio ist wie Ausfließen eines Wassers, das immer mehr versickert und verfließt, womit unmittelbar die Geringheit der materiellen Schöpfung gegeben war. Diese letzthinnige Negativität der emanatio wurde aber nun ins eminent Positive gewandt: emanatio ist nicht Ausgehen aus Gott und allmähliches Sichverlieren, sondern ist Weg ins Positive, ist ex-plicatio; Geschehen, in dem das Seiende nicht ausfließt und versickert, sondern sich *entfaltet*. Der Grundvorgang ist damit von Grund auf nicht ein Geschehen der stetigen Seins-*minderung*, sondern der Seins-*steigerung*, darin Seiendes sich Zug um Zug öffnet, ent-faltet, auf-tut ins Weitere, Breitere und Voll-endetere. Hier traten gleichsam zwei Theismen gegeneinander: der der emanatio – Sein geht von Gott aus und verliert sich ins immer Geringere – und der der explicatio – Sein tritt aus dem Göttlichen, um sich immer mehr zu entfalten und zu vollenden. Gesteigert zum Begriff der explicatio, wurde so die plotinische Idee der emanatio zu einer eminent positiven Kategorie, um darin die neue Kategorie zu werden für das Gott-Welt-Verhältnis, ein Vorgang, der sich nicht gegen das Christliche stellte, sondern sich vielmehr mit tief Christlichem verband.

Das christliche Denken hat darin über die Welt immer eine fundamentale Aussage gemacht, daß ihm die Welt Offenbarung Gottes war. Endliches Sein ist danach nicht einfach nur von Gott gesetztes, sondern Gott offenbarendes Sein. Das Geschaffene trägt unaufhebbar Züge des Schaffenden, ja, hat seinen Sinn im offenbarenden Tun. Diese Sicht, nie im Christlichen untergegangen, aber im Wissen um Sünde und Gefallenheit der Schöpfung oft zurücktretend, trat an der Wende der Neuzeit wieder machtvoll hervor, ja, wurde zum beherrschenden Element. Mehr noch: indem nun umgekehrt mehr und mehr das Empfinden für die Gefallenheit der Schöpfung schwand, löste sich geradezu die Zweiheit der christlichen Weltsicht, daß Welt von Gott gesetzt ist (und darum schön), daß sie aber gefallen ist und darum fragwürdig. Nun lebte man primär nur von dem einen her und empfand es intensiver als zuvor: Welt ist Offenbarung Gottes. In dieser (einseitigen) Betontheit wurde das Christliche zum Leitenden des neuen Weltempfindens. Lang Verdrängtes meldete sich darin, ja, das Ganze erhielt eine Wendung, die ihm eine revolutionierende Betontheit gab. War bis dahin immer nur dieses Schlichte gemeint, daß geschöpfliches Sein Kunde von Gott gibt, wobei offen blieb, ob diese Kunde bedeutsam ist oder nicht (vgl. das Denken der participatio), so wurde das Geschehen der Offenbarung nun so gefaßt, daß darin ein Unoffenbares ins Offenbare tritt, ein Innen ins Außen, oder – und das war die entscheidende Akzentgebung: ein Unentfaltetes ins Entfaltete. Offenbarung wurde zur explicatio. Damit änderte sich alles.

Hatte man Schöpfung schon immer als Vorgang gefaßt, in dem sich das Eine darstellt im Vielen (Plotin, Nicolaus v. Cues) und schwang bis dahin immer eine pessimistische Deutung mit, daß in der Welt zerfalle, was in Gott Einheit ist, daß die Vielheit des weltlichen Seins der unmögliche Versuch ist, die Unendlichkeit des Einen wiederzugeben, so rückte mit der Idee der explicatio nun alles ins Positive: der Schritt aus dem Einen ins Viele ist nicht Ab-fall, sondern vielmehr Vorgang, in dem sich das Eine schöpferisch ent-faltet. Creatio als participatio, als Teilhabe des Geringeren am Größeren wurde abgelöst von der explicatio als der Ent-faltung des Unvollkommneren ins Vollkommnere, des Geringeren ins Höhere. Das ist die Sicht, die hier aufbrach, in der die entschlossene Hinwendung des abendländischen Denkens zur Welt, diese Hinwendung, die für das neuzeitliche Denken so charakteristisch ist, zum Durchbruch kam. Die Welt sollte hier als positives Sein gewonnen werden.

Welt ist die Entfaltung Gottes. In ihr faltet sich auf, was zuvor in Gott verborgen war, tritt ins Offene und gewinnt Wirklichkeit, was in Gott nur Möglichkeit war. Was aber heißt: Setzung der Welt hat für Gott selbst unmittelbar Sinn. Ihr Sein ist nicht Beliebiges und Überflüssiges, sondern sie ist der Raum, in dem sich Gottes innerstes Leben, das sonst unentfaltet bliebe, ent-faltet. Welt ist geradezu Mehrung des Seins über das nur göttliche Sein hinaus; ist die Ausbreitung und Manifestation der zuvor verborgenen göttlichen Fülle. In all den Formen und Strukturen der Welt, in dem unendlichen Spiel aller Dinge, tritt Gottes Fülle ins Offenbare, wird Gottes Herrlichkeit offenbar; was heißt: hier sprang jene Logik auf, die sich uns längst als die Logik der Schellingschen Identitätsphilosophie erwiesen hat. An die Stelle der Offenbarung als participatio trat die die Akzente ändernde Idee der explicatio, in der die Welt einen Akzent erhielt, den sie ohne Zweifel zuvor so nie gehabt hat. Platonisches Denken wurde darin fundamental überstiegen. Und in dieser Übersteigung, die, wie ich glaube, zum innersten Element vieler Denker, Dichter und Forscher der Renaissance wurde (Weigel, Franck, Paracelsus, Böhme u. a.) vollzog sich die tiefe Hinwendung des Denkens zur Welt. Alte Formeln (Welt als Offenbarung usw.) wurden nicht aufgegeben, aber mit Neuem erfüllt. Die sichtbare Welt, bis dahin als zweitrangige Schöpfung gesehen, erhielt von daher unmittelbaren Rang, ja, wurde zum Feld der Offenbarung schlechthin. Erlebt als ein Sein voller Weite und Größe, erlebt mit dem Pathos der Unendlichkeit, sah man in ihr den schlechthinnigen Ort der göttlichen explicatio. Sichtbares Sein erhielt von daher unmittelbar Würde. Wenn Offenbarung Ent-hüllung eines zuvor Verborgenen meint, dann ist sinnenhaftes Sein als sicht-bares Sein sichtbar-machendes Sein. Es hat an sich selbst offenbarende Funktion. Und weiterhin: käme Welt aus der Methexis, aus dem Willen Gottes, der Welt Anteil zu geben an seinem Sein, dann stünde es bei ihm, in welchem Maße er das tut. Welt als explicatio Dei, als Entfaltung der inneren Fülle Gottes, fordert aber offenbar mehr. Explicatio kann dann keine beliebige sein, sondern nur eine solche, die allein echter Ausdruck, echte Entfaltung seines Innen ist. So setzten sich hier überall für das weltliche Sein im Daß und Was „göttliche Notwendigkeiten" durch, von denen weltliches Sein begründet schien. Und es schien klar, daß Gott zu solcher Welt nicht in der Distanz steht wie der Gott des Aristoteles, sondern daß er ihr als seiner explicatio tief zugewandt ist und sie liebend umfängt.

In solcher Sicht haben sich die Akzente des bis dahin gültigen Gott- und Welterlebens typisch verlagert. War die Metaphysik Platos, Plotins und damit die ganze Metaphysik des Mittelalters letzthin immer Aufstieg zu Gott: Weg vom Endlichen ins Unendliche, vom Vielen zum Ureinen, vom Bild zum Urbild, vom Abglanz

der Idee zur Idee in ihrer Wahrheit und so Weg vom sozusagen negativen zum postiven Sein; lag der Akzent immer auf dem Absoluten und war Gott das Ende eines existentiellen Weges, der sich in ihm beschloß, um darin Halt zu finden; ging der Weg so immer von der Welt weg auf Gott zu, so gab die Idee der explicatio genau umgekehrte Richtung. Sie geht aus dem Innersten ihrer Logik gerade von Gott aus und auf Welt zu. Gott „allein" ist geradezu das Ärmere und der Schritt auf die Welt zu der Weg ins Reichere. Der Akzent der Bedeutsamkeit rückte hier immer von Gott auf Welt, indem die Bewegung des Denkens von ihm als dem Unentfalteten vorschreitet zur Welt als dem Entfalteten. Gott ist hier nicht Ende, sondern Anfang einer existentiellen Bewegung, von dem das Denken hinüberschreitet zur Welt, um allererst dort zur Ruhe zu kommen. Daß die Welt von Gott her und seine Entfaltung ist, gibt ihr einen Rang, in dem das Lebensgefühl beglückt und erfüllt ruhen kann. Welt wurde so hier in eigentümlicher Weise geradezu zu etwas Endgültigem, das den Menschen nicht weiter und an anderes verweist, sondern an das er im Gegenteil von Gott aus verwiesen wird. Welt ist dann die Stelle, wo Gott ent-faltet ist, und angerührt zu sein von dieser Schönheit und dieser unendlichen Offenbarung ist dann schon Religion. Anders noch gesehen: wenn von Plotin her Welt sich ins immer Geringere verlor und fortschreitendes Denken damit zu immer Geringerem herunterstieg, Welt gleichsam immer endlicher wurde, so gibt die Idee der explicatio völlig anderes: hier schreitet das Denken ins immer Reichere. Welt erhielt hier ganz von selbst jenen Akzent, daß sie etwas ungemein Großes, Vielfältiges, Weites, Unendliches sei: Entfaltung, Ausbreitung der göttlichen Fülle. Einst als gering empfunden vor Gott, als schwacher Abglanz, ja Schatten seines großen Lichtes, trat das für das Gefühl nun völlig zurück. Sie wurde zu der großen Aufschließung des göttlichen Schoßes, zu jenem Unendlichen an Weite, das Spiegel ist des unendlichen Gottes.

So zerbrach in diesem neuen Denken das Weltbild des Mittelalters; und es ist typisch, daß zu gleicher Zeit auch im Astronomischen ein neues Weltbild entstand. Und wenn Nicolaus v. Cues hier die ersten Formeln gegeben hatte, ohne sie freilich im neuen Sinn der explicatio auszulegen[7], so war er es doch typischerweise, der das neue Weltbild bis ins Astronomische hinein begründete, und bei ihm tauchen immer wieder Termini auf, die zeigen, wie sehr er auf dem Weg zum Neuen war, wenn er von der Welt sprach als dem „Deus creatus", dem „Deus sensibilis" usw. Im dann folgenden Denken des Paracelsus, Böhmes, Weigels, im Denken des Giordano Bruno, ja bei Kepler, Newton ist überall das Neue unmittelbar spürbar. Für keinen der Genannten ist der Geist-Theismus des Mittelalters noch bedeutsam. Sie alle wissen nichts von einer Abwertigkeit des weltlichen Seins, sondern erleben es als das Unergründliche und Reiche, als das Unermeßliche und Rätselvolle, das den Menschen umgibt und als dessen Teil er sich weiß. Welt

[7] Heinz Heimsoeth hat geglaubt, daß Nicolaus v. Cues die explicatio bereits in dem von uns formulierten Sinn gemeint habe. Das dürfte kaum richtig sein. Die Formel von der Welt als der explicatio wurde freilich vom Cusaner gegeben. Aber vom Sinn her meinte er das Überlieferte. Explicatio war ihm nicht schöpferische Entfaltung, sondern Geschehen zum Geringeren hin, ganz im platonischen Sinn. Gottes Größe ist es gerade, daß er die schöpferische complexio oppositorum ist; was im geschöpflichen Sein gegensätzlich ist und zersplittert, ist in ihm eins. Im Bild des Cusaners: die geschöpflichen Dinge sind wie Vielecke. Mag ein Ding noch so vieleckig sein, es erreicht nie den Kreis. Gott aber ist der Kreis. Es bleibt aber bedeutsam, was H. Heimsoeth über die Logik der explicatio gesagt hat, um festzustellen, hier beginne „die Verschiebung des metaphysischen Interesses vom Theozentrischen auf die Wirklichkeitsdurchdringung. Vgl. H. Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit, 1929, S. 11.

ist hier überall nicht die Zersplitterung des Einen ins Viele, sondern der Ausbruch des zuvor verborgenen Seins in Gott in die Weite der weltlichen Existenz. Gott war hier nicht primär Geist, der in verschiedenem Maß teilgibt an seiner Geistigkeit, sondern das unendliche Leben, das sich ins weltliche Sein hinein machtvoll ausfaltet[8].

Es läge nahe, diesen ganzen Ansatz als verkappten Pantheismus zu fassen, und Dilthey hat bekanntlich den Ausbruch dieses neuen Erlebens als Aufbruch des Pantheismus im neuzeitlichen Raum zu fassen versucht und damit den hier anhebenden Weg, der von Nicolaus v. Cues über Bruno und Spinoza hin zu Goethe und dem deutschen Idealismus geführt hat. Aber es wäre an der Zeit, zu begreifen, daß man in solcher Sicht nur einem gefährlichen Schlagwort verfällt. Es ist wahr: hier waren gefährliche Grenzüberschreitungen immer möglich, und sie sind auch nur zu oft erfolgt. Es lag nahe, die Idee der explicatio so zu wenden, daß die christliche Idee der creatio ex nihilo aufgegeben und explicatio im Sinne einer emanatio gefaßt[8] wurde: als eine wirkliche Aus-faltung von Innergöttlichem,

[8] Wenn immer wieder versucht worden ist, dieses Denken als neuplatonisch zu fassen, so scheint es mir zwingend, diese Auffassung aufzugeben. Plato und Plotin haben in diesem Denken sicher eine große Rolle gespielt, ja, ihr Einfluß hat entscheidend dieses Denken mit heraufgeführt. Im Denken der μέθεξις gab es immer ein sehr enthusiastisches Element. Hier gab es immer die Möglichkeit, die Welt zu erheben als Teilhabe am Göttlichen, Dinge, die bei Plato und Plotin ohne Zweifel unübersehbar sind, wenn sie sich zunächst auch nicht durchsetzten, aber wirkend waren diese Elemente in allen Jahrhunderten, und sie erlebten ihren großen Durchbruch im platonischen Denken der Frührenaissance (Marsilio Ficino, Plethon, Pico della Mirandola). In der Abwendung von Aristoteles und seinem nüchternen Denken und in der Hinwendung zum Enthusiasmus des Platonischen wurde entscheidend die neue Weltfrömmigkeit geboren. Und an die Stelle des aristotelischen Gottes, der in Distanz zur Welt lebt in der ewigen Schau seiner selbst, trat der schenkende Gott Platos und Plotins, aus dessen Überfülle alles ist. Aber im ganzen sollte doch klar sein, daß es sehr irreführt, den explikativen Theismus als neuplatonisch zu fassen. Hat er sich auch oft der neuplatonischen Idee der emanatio angeschlossen, so kann doch nicht verborgen sein, eine wie völlig andere Akzentuierung die Idee der emanatio erhielt, indem sie als explicatio gefaßt wurde. Dann muß doch tieferhin gesagt werden: Der explikative Theismus hat nicht nur eine Nähe zum plotinischen Denken; er ist zugleich sein Gegenwurf und empfängt von daher allererst seinen Sinn. (Wobei nicht unterschlagen werden soll, daß sich sogar bei Plotin leise der Ansatz zur explicatio fand ‹vgl. Enn. IV, 8: „So wie das Eine nicht allein existieren durfte – sonst bliebe ja alles verborgen, da es in dem Einen der Gestalt ermangelt"›, wie ja auch die enthusiastische Plotin-Gefolgschaft schon im Mittelalter bestand: Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiberg, um dann sehr stark bei Eckehart zu werden, dem sich Nicolaus v. Cues unmittelbar verpflichtet wußte. Hier sind überall weitreichende Kontinuitäten.) Und es haben sich ja auch manche Denker des explikativen Theismus ausdrücklich zu Plotin bekannt, so die ganze Romantik, auch Goethe (vgl. M. Wundt, *Plotin und die Romantik,* Neue Jahrbücher für das klassische Altertum usw., 18. Jahrg. 1915). 1815 übersetzte Creuzer Plotin, und Schelling und Goethe waren sehr begeistert. Ernst Hoffmann, *Nicolaus v. Cues,* 1947, S. 58/59, hat wohl mit Recht darauf hingewiesen, daß Goethe die emanatio immer als explicatio verstanden hat. Ihm war die Natur immer die große explicatio Dei, die Gott nicht verdeckt, sondern machtvoll offenbart, und er hat gelegentlich gesagt: „Wir Menschen sind auf Ausdehnung ... angewiesen ... Eine geistige Form wird ... keineswegs verkürzt, wenn sie in die Erscheinung hervortritt." Im übrigen gilt es zu bedenken, daß die Idee der explicatio keineswegs mit der der emanatio, d. h. mit der Idee einer Entfaltung eines materialiter in Gott Vorgegebenen (vgl. das Bild des „Ausflusses") verbunden sein muß, um von daher die Lehre von der creatio ex nihilo abzutun. Explicatio kann durchaus mit creatio ex nihilo verbunden und als explicatio göttlicher *Gedanken* verstanden werden. Im ganzen stimme ich Heinz Heimsoeth zu, der in bezug auf Cusanus gesagt hat (und das scheint mir für alle Denker

womit diese Idee das genuin Christliche preisgab, eine Gefahr, die schon bei dem ersten großen Verkündiger der explicatio aufsprang, bei Giordano Bruno, und dann auch bei Böhme. Eine Kernidee des Cusanus, daß Gott die complexio oppositorum sei, wurde hier so gewandt, daß Welt zur wirklichen Aus-faltung Gottes wurde. Aber es gilt zu begreifen, daß solche Wendung nicht notwendig war, daß die Idee der explicatio vielmehr aus tief Christlichem kam und zunächst nichts war als das Ausziehen einer christlichen Linie, die Ausformung eines Elementes, das das antike Denken so nicht gekannt hat, das aber unmittelbar aus dem Theismus des Alten und des Neuen Testamentes aussprang: daß Gott der Schöpfer *aller* Dinge ist und alles seine Offenbarung. Von da aus wurde das große Ja zur Welt gesagt, wobei Welt immer unterschieden wurde von Gott. Ist sie doch als aus Gott Ent-faltetes von Grund auf Sein in sich selbst. Welt ist hier nicht Gott, aber allerdings als Entfaltung seiner Fülle tief zu Gott gehörig. Es schiene mir darum richtig, wenn man begriffe, daß es hier nicht um Pantheismus ging, sondern um den Aufbruch eines neuen Theismus, den ich als *explikativen Theismus* bezeichne.

Es macht dabei das Entscheidende in dem Aufbruch des explikativen Theismus aus, daß er sich in zwei Ströme spaltete: da ist einmal jener Strom, der von dem Cusaner weiterging zu Bruno, und der dann verborgen das 17. und 18. Jahrhundert bestimmt hat, um erst bei Herder und Goethe, Schelling u. a. wieder zum Durchbruch zu kommen. Es war ein heller Strom, der die Welt empfand als hell und strahlend, ein Strom, der sehr von der Antike her gelebt hat. Aber von Paracelsus her sprang noch ein anderer Strom auf, und er fand in Böhme seinen größten Durchbruch: jener dunkle Strom des theosophischen Denkens, der, darüber kann kein Zweifel sein, ebenso in den Bereich des explikativen Theismus gehört. Welt war auch für Böhme von Grund auf explicatio Dei. Es ist umstritten, ob er den Cusaner gekannt hat, aber sein Gott war von daher konzipiert; er war ganz complexio oppositorum: Ineins von Dunkel und Licht, von Grimmigkeit und Liebe. Und Welt war explicatio dieser complexio; und darum grundlegend Geflecht von Dunkel und Helle. Im Grunde genommen hat nie einer zuvor so mit der Idee der explicatio Ernst gemacht. Dieses Denken war ganz davon bestimmt, daß alles Sein – es sei, was es sei; sei es auch noch so grimmig und abgründig – von Gott komme und in ihm urständen müsse. Böhme hat darum auch die Lehre von der creatio ex nihilo abgelehnt[9]. Sie schien ihm wie eine Flucht vor den schwersten Fragen; und sein Gott zeigt, wie weit man hier von allem Geist-Theismus entfernt war. Denn dieser Gott war – Paracelsus' Einfluß spielte darin – wesenhaft ein Gott der Kräfte, war geradezu der Gott der

der explicatio zu gelten): „Nicolaus selbst ... hat gegen den schnell bereiten Vorwurf ..., wonach seine Lehre von der explicatio Dei den Pantheismus in sich berge, scharf protestiert, wie er denn auch den religiösen Begriff der Schöpfung in keiner Weise dadurch beseitigt oder herabgemindert glaubte, daß seine Spekulation neuen Begriffsausdruck gefunden hatte für den Wesenssinn eines Hervorgangs endlicher Dinge aus dem Unendlich-Einen. Es kommt eben durchaus darauf an, in welchen Kategorien der Metaphysiker diesen „Hervorgang" zu denken sucht und aus welcher Tendenz seine Begriffe stammen; in den Begriffen selbst dann Verschleifungen ... Anklänge an Naturprozesse (Emanation, Ausfaltung) oder Raumbeziehungen (Ganzes und Teile) zu finden und das Ganze deshalb unter ein Ismus-Schema (Pantheismus ...) einzuordnen, ist freilich nicht schwer" (a.a.O. S. 12).

[9] „Da Gott diese Welt samt allem erschaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus er sie machte, als sein eigen Wesen aus sich selbst." Und: „Die Vernunft saget, Gott habe diese Welt aus Nichts gemacht; Antwort: Es war wohl kein Wesen oder Materie dazu, das äußerlich greifbar wäre; aber es war ein solche Gestaltnis in der ewigen Kraft."

beginnenden Chemie: ein Gott der Säuren und Gifte ... Welt war völlig von der explicatio her gedacht: als Entfaltung der Abgründigkeit des göttlichen Schoßes. Da heißt es ausdrücklich, Welt sei die Offenbarung der „inneren geistlichen Mysterii". Alle Grundbegriffe Schellings gab es hier schon: im Ungrund sei noch keine Offenbarung, „sondern ... eine Stille ohne Wesen und Farben ...; und ist ... also in sich verborgen". Gott aber „hat wollen die ewigen Wunder, die im Verborgenen gestanden, offenbaren und ins Wesen führen". Also sind alle Dinge aus göttlicher Begierde entsprungen, „denn die Gottheit hat gelüstet, die Wunder der ewigen Natur, der unzählbaren und der ewigen Essentien in Wesen und körperlichen Dingen sehen", und so ist „diese Welt ein irdisch Gleichnis und Spiegel", ist die „Auswicklung ⟨!!⟩ und Offenbarung der Urgründe Gottes".
Wenn andere, bezaubert von der Antike, die Bedeutsamkeit der Welt so besonders in der Helle ihrer „göttlichen" Schönheit gesehen haben (Bruno!) – so erlebte Böhme die Welt primär in der Tiefe ihrer unerhörten Mächtigkeit und in der verwirrenden Vielfältigkeit ihrer dunkeln Dimensionen. So verweigerte sich hier das Denken nicht etwa pessimistisch der Welt, sondern das Ja zu ihr fand seine letzte Befestigung darin, daß man auch ja sagte zu ihren Abgründen und erschreckenden Tiefen, darin Böhme den Mut hatte, sie nicht einfach aus dem Sündenfall abzuleiten, sondern sie als Ursprüngliches zu begreifen und um ihre Sinnhaftigkeit zu ringen – ein kühnes Unterfangen, das keine Nachfolgerschaft fand im Raum des offiziellen Philosophierens, das aber verborgen weitergetragen wurde in theosophischen Kreisen, um, dort geheim weiterlebend, die Herzen zu entzünden. Böhmes und Brunos Denken – der dunkle und der helle Strom des explikativen – Denkens, hatten so zunächst gleiches Schicksal: beider Denken fand zunächst keine große Nachfolgerschaft. Aber es ging keineswegs unter, sondern an vielen Orten verborgen wirkend, brach es dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts machtvoll durch, um alles Denken zu bestimmen und zu leiten. Denn hier wäre alles anzuschließen, was zu Beginn dieser Arbeit dargestellt worden ist: Was in Herder aufbrach und in Goethe und nicht minder in der Romantik, und was so oft als neuplatonisch gefaßt worden ist oder als Pantheismus, war im Tiefsten, wenn auch oft unscharf, das verborgene Denken des explikativen Theismus. In all diesen Versuchen, zu neuen gültigen Formeln über das Gott-Welt-Verhältnis zu kommen, war, wenn auch oft sehr verborgen, so doch faktisch die Idee der explicatio leitend. Sehr spürbar bei Herder, verborgener bei Goethe, lebte sie sehr stark in dem Theismus der Romantik, in dem verschwommenen Denken des jungen Görres, bei Baader und Schlegel, leise wissend um Nicolaus v. Cues und Eckehart, aber beeinflußt von neuplatonischem Denken und Strömungen der deutschen Mystik. Hier erst begreift sich der Theismus der Romantik, ihre tiefe Hingabe an das Wachsen und dunkle Weben der Natur, an ihre Rätsel und ihre Geheimnisse, dieser so typische Theismus der Horizontale, der Gott nicht primär als Geist empfand, sondern als das eine große Leben, das sich ausspricht im tausendfältigen Leben der Natur, als dessen Teil der Mensch sich empfand, von allem umfangen und von allem durchstimmt. Nie wirklich zur Klarheit durchbrechend, war hier überall die Idee der explicatio die verborgene Leitidee, um das weltliche Sein vom Göttlichen her zu begreifen; und erst im Raum der umfassenden explikativen Idee gewinnt vieles dort Gesagte und Gewollte erst sein eigentliches Gesicht. Aber der eigentliche Ort, in dem die Idee der explicatio mächtig wurde, war der deutsche Idealismus. Er scheint mir geradezu die Stelle, wo diese Idee von einer Bedeutsamkeit geworden ist wie nie zuvor. Vorher immer mehr oder weniger am Rande, das Denken mehr verborgen unterströmend als wirklich bestimmend, rückte sie hier in die Mitte des Philosophierens,

um völlig beherrschend zu werden, ja, zur Kernidee der ganzen Seinsdeutung, und das, was – wie ich glaube – mißverstandenerweise immer als der Pantheismus des Idealismus ausgegeben wird, scheint mir nur dann richtig verstanden zu werden, wenn es eingeordnet wird in diese Tradition. Hier sehe ich den Schlüssel, der die Problematik der Hegel-Interpretation einigermaßen zu lösen vermag – und diesen Weg haben faktisch Lasson, Haering und Hoffmeister eingeschlagen wie schon vordem einige Rechts-Hegelianer, wonach alles Sein eine Manifestation des absoluten Geistes ist, der immerwährend sich entfaltet und ausspricht in das weltliche Sein, das darum geboren ist aus dem göttlichen Logos und in allem durchwaltet ist von der göttlichen Vernunft. Geist war hier von Grund auf sichaussprechendes, explizierendes Sein.
Aber hier scheint mir auch der wesenhafte Ort, von dem aus Schelling interpretiert werden muß, soll eine genuine Interpretation seiner Philosophie (und zwar seiner gesamten!) möglich sein. Von hier aus begreift man erst wirklich das Identitätssystem und seine geistigen Ursprünge. Wenn Schelling seit 1800 Welt immer verstanden hat als die große manifestatio Dei, als das Sichaussprechen Gottes, darin er das Wesen ist und sie die Form, er das Innen und sie das Außen, wenn er immer wieder gesprochen hat von einer Geburt Gottes in die Wirklichkeit, so ging es darin um nichts anderes als um das Anliegen des explikativen Theismus. Ja, genauerhin muß gesagt werden: was aus neuzeitlichem Erleben in der Auseinandersetzung mit dem Theismus der participatio seit langem lebendig war, ohne zur wirklichen Formulierung zu kommen, fand sie erstmals in Schellings Identitätssystem. Aber freilich, dieses System war kein System der Vollendung oder gar ein System, das beanspruchen konnte, christlich zu sein. Nicht nur, daß die hellen Konturen des Seins allein gesehen und die dunklen völlig unterschlagen waren (hier war weder für den Sündenfall Raum noch für die Erlösung), – von Spinoza her war darüber hinaus explicatio als rein Statisches gefaßt worden, als ein ewig Vollzogenes. Der Raum der Geschichte und jede Bewegtheit des Seins überhaupt fielen aus. Explicatio war nicht als ein Weiterschreitendes gedacht, und von einer wirklichen Durchführung dieser Idee in der ganzen Weite des darin Gegebenen konnte keine Rede sein. Mehr noch: indem die Bewegung der explicatio rein von Gott ausging und im weltlichen Sein endete, so daß es keine Rückkehr ins Göttliche gab (den plotinischen Kreis), war die Frage nach der postmortalen Unsterblichkeit gar nicht stellbar und für eine Heilsgeschichte keinerlei Raum. Welt war zwar entscheidend als explicatio Dei gewonnen, aber gewonnen war nicht die Fülle des wirklichen Geschehens.

Wenn wir so die Identitätsphilosophie ganz in den Raum des explikativen Denkens stellen, so gilt es zu begreifen, daß hierin auch die Philosophie der Weltalter gehört, und daß nur von hier aus die Wichtigkeit begriffen werden kann, die Schelling dieser Philosophie zugewiesen hat. Schellings Philosophie der Weltalter ist im Tiefsten nichts anderes als Schellings zweiter, großer Versuch, von der Idee der explicatio her zu Gültigem über Gott und Welt zu kommen. Denn wir haben schon früher gesagt, es kann keine Rede davon sein, daß Schelling seine einstigen Anliegen aufgegeben hat. Er trägt sie weiter, wenn auch im gewandelten Raum, in dem ihre Bedeutsamkeit aber keineswegs geringer, sondern nur größer geworden ist. In der Wende von Goethe, Spinoza, Bruno usw. zu Böhme, in der Wende vom hellen Strom der Weltsicht zur dunkleren, ist Welt keineswegs aufgegeben;

Schelling hat gerade von daher das Bewußtsein gehabt, jetzt erst ins Eigentliche gekommen zu sein. Und wenn Spinoza ihn ins Starre geführt hatte, so war mit Böhme wieder alles ins Lebendige und Dynamische durchgebrochen. Vor allem aber: Wenn Schelling im Jahre 1812 nicht ohne Pathos als Aufgabe der Gegenwart und Zukunft den Entwurf eines neuen christlichen Theismus verkündet hat, gefordert aus dem Versagen langer Jahrhunderte, um als dessen eigentliche Aufgabe die „Versöhnung" von Gott und Natur zu fordern, so erhellt jetzt erst, was darin letzthin gemeint war. Unser historischer Überblick, diese andeutende Morphologie des abendländischen Theismus, hat diesen Horizont sichtbar zu machen versucht: gemeint war in Schellings Kampf nicht mehr wie einst nur Fichte oder Descartes, auch nicht nur der Theismus der Aufklärung, es ging um viel Größeres: um jene weite Tradition des Theismus, die von platonischem Denken her entstanden war. Sie zu überwinden und jenes Denken zur Vollendung zu führen, daß in der Wehr gegen den platonisierenden Theismus aufgebrochen war – das hat Schelling als die Aufgabe seiner Philosophie der Weltalter gesehen. All diese Versuche, Gott und Welt tiefer miteinander zu verbinden, Welt von allem Abwertigen zu befreien und alle Mächte der Natur, Böhme darin Raum zu geben und Hamann, den Anliegen des „Sturm und Drang" und der Romantik – das sollte endlich Vollendung finden. Was nichts anderes heißt als: der Theismus der explicatio sollte endlich seine gültige Formulierung finden und die „Weltalter" sollten der Ort dieser geschehenden Vollendung sein. Denn darüber kann kein Zweifel sein – und darin lebt typisch idealistischer Anspruch – Schelling hat das Bewußtsein gehabt, daß sein Real-Idealismus diese Erfüllung bringen werde. Er war des Glaubens, daß ihm bzw. seiner Zeit die denkerischen Mittel gegeben seien, den seit Jahrhunderten ersehnten Theismus der explicatio zu vollenden, daß es ihm gegeben sei mit dem Denken Böhmes und dem des deutschen Idealismus.

Im Denken Böhmes (wobei freilich Hamann immer mitzudenken ist) hatte erst das Denken wirklich die Abgründigkeit des weltlichen Seins erreicht, das Sein in seinen hellen und dunkeln Konturen. Hier war die ganze Schicht der Leidenschaften gesehen und ihre wichtige Funktion. Der Real-Idealismus hatte hier seine eigentliche Tiefe erreicht.

Im Denken des Idealismus aber fand nach Schellings Glaube die Philosophie erstmals ihre echte Methode und der explikative Theismus die ihm gemäße Logik. Die idealistische Philosophie war ja mit Fichte zutiefst dialektische Philosophie, d. h. eine Philosophie, die zu ihrer innersten Mitte den Begriff der Entwicklung hatte, d. h. ein Geschehen, darin Sein aus Unvollkommenem ins Vollkommene schreitet, und alles idealistische Philosophieren hatte immer von da aus philosophiert, Fichte in seinen immer neuen Entwürfen, Schelling selbst in seinem „Transcendentalen Idealismus". Und seit 1807 sah Schelling vor allen Dingen Hegel am Werk, in so genialen Entwürfen wie seiner „Phänomenologie" (später dann in seiner „Logik"). Irgendwann um 1809 (von Böhme, von Hegel her?) scheint in Schelling das Bewußtsein aufgesprungen zu sein, daß hier

das kategoriale Gefüge gegeben sei, das das Verhältnis von Gott und Welt gültig zu fassen vermochte. In der Vielfältigkeit ihrer Momente: daß das Entfaltete gründet in dem Sein, aus dem es entfaltet wird; daß es dem Sein gegenüber, aus dem es entfaltet ist, kein Fremdes ist und kein ganz Anderes, sondern ein ihm tief Verbundenes (ist es doch aus ihm entsprungen und geradezu ein Innen zum Außen gesetzt); vor allem aber: daß Entfaltung ein Geschehen ist von durchdringender Positivität, ein steigerndes Geschehen, ständiger Übergang ins Vollkommnere, ins Ausgebreitetere und darin wesenhaft „Verwirklichung" – in all dem schien die Kategorie gefunden, von der aus Gott und die Welt, Gott und Geschichte positiv zu gewinnen waren, in einem Maß, wie es vordem nie gelungen war. So hat Schelling fasziniert von dieser Idee und überzeugt, daß die damit gegebene Logik, angewandt auf das Verhältnis von Gott und Welt, alles gewährleiste, wonach man seit Jahrhunderten verlangt hatte, seinen ganzen Entwurf unter die Idee der Entwicklung gestellt und von daher das System der Weltalter entworfen. Explicatio wurde dabei radikal gefaßt; Schelling gab, wie längst sichtbar geworden ist, die christliche Lehre von der creatio ex nihilo auf, und ließ alles sich wirklich und realiter aus Gott entfalten, und was im Identitätssystem nicht gelungen war, das führte er jetzt durch: von Gott aus ließ er dann das ganze Sein sich entfalten in einem fortdauernd steigernden Prozeß, anhebend vom uranfänglichen Gott der absoluten Indifferenz, bis hin zur Rückkehr in Gottes Sein; und er stellte das Ganze zugleich unter die prononcierte Idee, dieser ganze in Gott anhebende und in Gott endende Prozeß sei der Prozeß der „Verwirklichung" Gottes.

Dieser Terminus, im theistischen Raum nicht unproblematisch, offen vielen Mißverständnissen und darum immer wieder Anlaß, Schellings Gesamtentwurf pantheistisch zu interpretieren und damit tief mißzuverstehen, wurde von Schelling bewußt zum umfassenden Terminus seiner Philosophie der Weltalter und zur alles umgreifenden Formel. Theistisch gefaßt schien er Schelling die große, gültige Formel, in der der explikative Theismus mitsamt all den Anliegen, die im Weg der Jahrhunderte aufgebrochen waren, endlich seine Vollendung fand und seine gültige Formulierung.

Das Sein als Ganzes und in all seinen Phasen ist der große Prozeß, der „Verwirklichung" Gottes. Das ist, wie wir festgestellt haben, die entscheidende Formel, in der Schelling der „neue Theismus" gesichert schien. Theistisch verstanden schien damit alles gewonnen. Allem zuvor:

eine Philosophie der überwölbenden Einheit.

Wenn der deutsche Idealismus immer zu einer Philosophie umfassender Einheit gewollt hat, zu einer Philosophie, in der alles miteinander verbunden ist, und wenn es oft so scheinen möchte, als hätte dahinter nur ein Methodisches gestanden, ein Wissenschaftsideal, die Magie des Entwicklungsbegriffs, oder der Mythos einer umfassenden dialektischen Philosophie, so muß nun offen sein, daß man immer mehr wollte. Es ging im Letzten immer um Existentielles. Man wollte die tiefe Verbundenheit allen Seins, das als zusammengehörig begriffen wurde, nicht getrennt durch Abgründe. Das heißt aber vor allem, man wollte eine Philosophie, die auch die Kluft aller Klüfte überwand: die von Gott und Kreatur, von Gott und Welt. Nichts anderes wollte auch Schellings Theismus. Hatte alle voraufgehende theistische Philosophie immer in der Scheidung von Gott und Welt ihre eigentliche Aufgabe gesehen und war es ihr eigentliches Pathos, eifersüchtig darüber zu wachen, daß Gottes Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit mit allem anderen nicht verlorenging, hatte man Gott und Welt immer gegenübergestellt als absolutes Sein und endliches Sein, als das Unendliche und das Endliche, so sollte solcher Unterschied nicht abgetan werden (das wäre einfach Pantheismus gewesen), aber die Unterscheidung sollte nicht das Letzte sein, sondern es sollte darüber hinaus eine Einheit gewonnen werden, die bei klarer Scheidung dennoch beides letzthin verband. Verbundenheit, nicht Geschiedenheit sollte das letzte Wort dieser Philosophie sein; nicht ein Theismus der Distanz, sondern der Nähe. So wurde ein Bezug gesucht, der Gott und Welt unterschied, sie aber darüber hinaus so verband, daß das Verbindende bedeutsamer war als das Unterscheidende. Und wenn Schelling dieses Verbindende schon 1800 in der Idee der explicatio gesehen hat, wonach Gott das Wesen ist, die Welt aber die zugehörige Form, so rückte seit 1809 alles ins Dynamische und wurde unter die Formel gestellt, daß alles Phase sei der Verwirklichung Gottes. Es sollte damit nicht das Ganze an den Pantheismus ausgeliefert werden. Gott und Kreatur waren durchaus ein Eigenes, aber zugleich entscheidend miteinander verbunden, überwölbt von der Einheitlichkeit *eines* Sinnes und *einer* Bedeutsamkeit: verbunden in dem Geschehen der Verwirklichung, darin die Bewegung bruchlos hinüberschreitet vom göttlichen zum weltlichen Sein. Welt ist damit kein völlig anderes Gott gegenüber, sondern sie entspringt in dem Geschehen, darin Gott sein Innen ausfaltet zu ausgebreitetem Sein. Unübersehbar war so allem überkommenen Theismus gegenüber

das Verbindende in den Vordergrund gestellt. Es lebte darin ein Stück jenes Wollens, das den jungen Schelling einst mit Hegel und Hölderlin verbunden hatte, jenes „Ἓν καὶ πᾶν", das der tiefe Ausdruck ihrer Sehnsucht nach der Gemeinschaft alles Seins miteinander gewesen war. Schien solches Wollen oft nur im Pantheismus möglich, so hat Schelling um 1809 geglaubt, sie mit der Formel, daß das Sein die Verwirklichung Gottes sei, auf dem uralten Boden der theistischen Tradition gewonnen zu haben. Mit der Idee der „Verwirklichung" war aber zugleich gewonnen:

die Rehabilitierung des realen, leiblichen Seins.

Wie tief Schelling um die Rehabilitierung des leiblichen Seins gerungen hat, ist immer wieder sichtbar geworden; und es wäre nicht unrichtig, hier den Hauptakzent seines ganzen Wollens zu sehen (was sehr deutlich sein Terminus des Real-Idealismus anzeigt). Es ging in Schellings Philosophieren von Anfang an um eine Rehabilitierung des realen Seins. War anfangs nur Fichte der Gegner, so vertiefte sich diese Front immer mehr. Dabei stand schon anfangs hinter Fichte Größeres: die ganze Problematik, in die Descartes durch seine Scheidung von res cogitans und res extensa die Menschen gestoßen hatte. Aber es ist sichtbar geworden, wie sehr durch die Begegnung mit Böhme, mit Hamann, mit Oetinger, mit Baader dieses ganze Anliegen an Tiefe gewonnen hat, um in all dem schließlich Plato als eigentlichen Gegner zu treffen, – eine Auseinandersetzung die letzthin als innerchristliche gemeint war, als Kampf christlicher Leibbejahung gegen spiritualistische Entstellungen. Denn so vielfältig auch das „Reale" Schellings seit 1809 ist, und so nahe es auch liegt, es primär als das Irrationale zu sehen, so gilt es doch grundlegend immer wieder zu sehen, daß das „Reale" damit zu schmal gefaßt wird: hier war immer das Reale in seiner ganzen Umfänglichkeit gemeint – was sehr klar wird, wenn es als kontrahierendes Prinzip gefaßt wird. Hier war nie einfach das Irrationale gemeint, sondern das Materielle in seinem ganzen Umfang, das Leibliche und damit ein tief Vitalistisches: der weite Bereich der Leidenschaften, die ganze Drangschicht und erst insofern das Irrationale. Immer Böhme *und* Hamann; ja, vom Ganzen her müßte man sagen: Hamann immer mehr als Böhme. Von daher gab es die leidenschaftliche Betonung, alles Sein – selbst das der Engel in ihren höchsten Stufen als Geister – sei real-ideales Sein; und auch nach dem Tode gäbe es nicht die Unsterblichkeit der Seele allein, sondern auch dann noch sei der Mensch real-ideales Sein. Nur in dieser weiten Front wird Schellings Position verständlich. Und wenn er vor dem Kühnsten nicht zurückschreckte, mit Böhme auch das Reale in Gott urständen zu lassen, so versteht sich das letzthin nur aus der Front gegen das platonisierende Denken, ja tieferhin gegen den überlieferten christlichen Theismus.

Wenn es dort immer wieder hieß, Gott sei Geist und göttlich sei an den Dingen nur die Idee; denn sie sei Geist von Gottes Geist, sei realisierter Gedanke Gottes; nicht aber sei göttlich die Materie; wenn christliches Denken so die Idee aus Gott entspringen ließ, nicht aber die Materie (die vielmehr ex nihilo gesetzt war); ja, wenn Plato und Aristoteles die Materie nicht ein-

mal von Gott geschaffen sein ließen, sondern sie gefaßt hatten als ein ewig von Gott Unabhängiges, ja als ein Gott Entgegengesetztes, so versuchte Schelling, solche Sicht von Grund auf unmöglich zu machen. Hier lag ohne Zweifel der entscheidende Anlaß, die creatio ex nihilo abzulehnen und explicatio als eine Art emanatio zu fassen, wonach weltliches Sein nicht aus dem Nichts kommt, sondern entspringt aus einem in Gott „Vorgegebenen". Darum die These: Welt ist explicatio Dei, ist „Verwirklichung" Gottes. Damit war eindeutig gesagt: Alles was ist, ist aus Gott. Welt ist in ihrem ganzen Sein göttlichen Ursprungs. Nicht nur der Geist hat Rang, und nicht nur die Idee, sondern auch das Ungeistige, das Sinnlich-Materielle. Idee und Materie, Ideales und Reales stammen beide aus Gott. Der Gott Platos und der des Aristoteles, der nur Geist ist, ist nicht der ganze Gott. Gott birgt auch das Reale in sich (wobei aber nie vergessen werden darf, daß Schelling letzthin damit eine Kraft gemeint hat). Nicht nur der Geist stammt aus ihm, sondern alle Mächte des Leiblichen und Vitalen bis hin zu den dunklen Mächten des Abgrunds. Es gibt keinen letzten Dualismus, sondern die Welt ist in ihrem ganzen Sein gottentsprungen. Welt ist nicht das Verlorensein der Idee in das Trübe des sinnenhaften Seins, sondern Form und Materialprinzip, formatives und materiales Element des Seins sind beide in Gott gegründet und aus ihm entsprungen. Explicatio ist nicht Entfaltung eines Geistigen ins Materielle, sondern ist Verwirklichung der Fülle Gottes dem ganzen Sein nach.

Damit schien erst aller Platonismus mit seinen gefährlichen Tendenzen überwunden und die Ganzheit des Seins zurückgewonnen. Hatte er die Würde des Geistes entdeckt und vorbildlich herausgestellt, so war daran nichts zu verbessern. Im Gegenteil: das galt es ganz festzuhalten. Aber wenn die Würde des Geistes hier durch eine Herabwürdigung des Leibes erkauft war, so galt es, diesen Schritt rückgängig zu machen. Es galt endlich, den Mächten des Leiblichen neben den Mächten des Geistes genau so ihren „göttlichen" Rang anzuweisen und sie mit zu erheben zu einem in Gott Gründenden. Die tiefgehenden Erfahrungen Böhmes, Hamanns, des „Sturm und Drang" und der Romantik, daß die Mächte der Tiefe nicht Mächte geringeren Seins sind, ungeistig und darum letzthin unvernünftig und sinnlos, sondern Mächte, deren das Dasein genau so bedarf, mußte seine letzte metaphysische Befestigung finden[10]. So fanden in Schellings

[10] Tieferhin muß gesagt werden, daß Schellings Ontologie sich überhaupt nur in der Front gegen die platonisierende Ontologie (wobei wir Aristoteles immer mitrechnen) wirklich erschließt. Wenn es in deren Gefolge immer hieß, alles Sein bestehe aus forma und materia, aber wichtig sei nur die Form, sie habe allein Eigen-sinn; denn die materia sei nur um der forma willen, und sie sei das Element, aus dem das Sein seine Veränderlichkeit habe, seine Zerstörbarkeit und seine Potenzialität (seine „Unwirklichkeit"), sie sei das Prinzip, mit der das Sein an das Nichts grenze und von dem aus es seine Hin-fälligkeit habe, so erhellt erst von daher, wie umstürzend Schellings Formulierung gemeint war, das Reale sei der Grund des Seins, sei die Basis. Hier war gegenüber dem Überlieferten nichts anderes gemeint, als was dann in der Ontologie Schelers und Nicolai Hartmanns durchgebrochen ist, das Reale sei zwar nicht ranghöchstes Element des Seins – das sei durchaus der Geist –, aber es sei das Fundamentalste, die eigentlich tragende Schicht, während die höheren (Bios, Geist) primär getragene seien.

Real-Idealismus die geliebten Mächte des Realen in Gott ihren „göttlichen" Platz und den metaphysischen Ort ihrer Herkunft. Indem die explicatio als echte Verwirklichung Gottes gefaßt wurde, als Entfaltung der Fülle Gottes, gewann zugleich jedes weltliche Sein unmittelbar Rang. Wenn platonisierendes Denken alles weltlich Seiende immer wieder als Abbild Gottes gefaßt hatte, als imago Dei – darin aber von Grund auf dialektisch gefaßt hatte, daß es Gott ähnlich sei, weil es eine Spur an sich trägt und sein Bild ist, ihm aber zugleich fundamental unähnlich sei, weil es nur endliches Bild ist, ja, schwache Kopie – so wurde in Schellings Fassung solche Dialektik abgetan und alles endliche Sein rein positives Sein. Aus der Kategorie der Verwirklichung heraus dachte Schelling endliches Sein völlig aus der Kategorie der Ebenbildlichkeit heraus. Alle Formen des weltlichen Seins sind von Wesen her Bild Gottes, sind es ganz und gar und ohne Dialektik; ja, sind mehr als Bild, sind Ort der Verwirklichung seiner zuvor verborgenen Fülle. Jede Figur des Seins hat darum unmittelbar Sinn vor Gott und für Gott, was sich sehr entscheidend gezeigt hat in der Weise, wie Schelling das Ende der Welt entwarf. Wenn es z. B. für Thomas von Aquin zwar selbstverständlich war, daß am Ende der Zeiten alles geistige Sein (soweit es nicht der Sünde verfallen ist), eingeht zu Gott, wenn er aber das materielle Sein nur hinübergenommen werden ließ „quoad substantiam", daß aber Pflanzen- und Tierwelt und der ganze Reichtum der Formen des anorganischen Seins untergehen werde, weil das alles nur Schmuck der vergänglichen Welt sei – so gilt für Schelling aus seiner Sicht der Verwirklichung völlig Anderes. Alles wird eingehen in Gottes Ewigkeit, und sei es noch so gering, denn – das war Schellings typische Begründung – alles ist Blatt und Blüte aus demselben Stamm. Alles endliche Sein, auch das geringste, ist eine Form der Realisation der göttlichen Fülle und ist darum der Ewigkeit würdig. Mag das Maß der Verwirklichung im Einzelnen verschieden sein – es gibt ja Stufen der Verwirklichung – gering ist vor Gott keines. So wurde Schellings These vom Sein als der „Verwirklichung" Gottes der Weg zur tiefen Bejahung alles Seins, in all seinen Formen. Aber es ist klar, daß sich damit zugleich Größeres vollzog:

eine Rehabilitierung und Sinngebung des weltlichen Seins.

A

Wenn Welt explicatio Dei ist, „Verwirklichung" Gottes, dann ist nicht nur jedes Seiende an sich Gott nahe, sondern Welt als Welt. Die Welt ist zwar für Schelling seit 1806 nicht mehr jenes Helle von einst, sie ist jetzt abgründig und voller Spannungen. Aber sie ist auch jetzt noch von Grund auf explicatio und darum Gott gegenüber kein Fremdes, sondern ein tief Zugehöriges, ist wesenhaft Gott nahe und von ihm bejaht. Ja, indem sie nicht ex nihilo ist, sondern „aus" Gott, ist es nur konsequent, wenn Schelling auch 1806 ff. noch von der Welt sagt, sie sei Gottes „Sohn", eine Formulierung, die er bald gemieden hat, um sie als Gottes „Leib" zu bezeichnen. Aber gerade die Formulierung der Welt als „Sohn" zeigt Bedeut-

sames. Söhne sind vom Blut der Väter. Das christliche Denken hat darum früh Gottes (einzigen!) Sohn vom Sein der Welt geschieden, um zu sagen, er sei „genitus", nicht, wie die Welt, „factus"; er sei nicht aus dem Nichts, sondern aus der Wesenheit des Vaters und sei darum „consubstantialis". Der Sohn sei so von Grund auf anders als das weltliche Sein. Es ist überaus bezeichnend für Schellings Weltsicht, daß er hier die Grenze überschritt[11] und auch die Welt ins Sohnhafte rücken wollte, in ein Sein, das „aus" dem Wesen Gottes ist, wesenhaftes Abbild. Die Kategorie der Ebenbildlichkeit will hier äußerste Nähe.

B

Explicatio begründet aber nicht nur Würde der Welt und Nähe zu Gott, sondern begründet weit mehr: allem zuvor den Sinn des weltlichen Seins überhaupt, dies, warum Welt allererst ist.
Im Denken der participatio ist Welt letzthin Gottes Freiheit anheimgestellt. Da Gott als der von Wesen her Vollendete gefaßt wurde, gab es für das Sein der Welt keinerlei Notwendigkeit, zumindest nicht vom Göttlichen her. Es gab zwar immer Versuche, Welt abzuleiten aus einem Drang Gottes, zu schenken, gleichsam aus einem inneren Schenken-müssen. Aber es blieb immer, daß Welt darin keine unmittelbare Bedeutung hat für Gott. Wir haben schon früher gesagt: explikatives Denken will nicht nur den Rang der Welt, sondern will die Begründung ihres Seins im Absoluten. Welt soll unmittelbar Bedeutung haben für Gott selbst. Erst dann scheint ihr Sein qua Dasein wirklich begründet und aller Zufälligkeit entrissen. Welt sollte letzthin in irgendeiner göttlichen Notwendigkeit gründen (also – gegen Plato – doch in einer zu wendenden „Not").
Es bedarf keines Hinweises, um zu begreifen, daß kein Denken je so auf Notwendigkeiten hingedrängt hat wie gerade der deutsche Idealismus. Ihm schien Sein immer nur dann „gerettet" und in seinem Rang begründet, wenn es in irgendeiner Notwendigkeit begriffen wurde. Das dialektische Denken kam darum nicht einfach nur aus der inneren Freude an der Bewegtheit des Seins, sondern war darüber hinaus die Methode des Aufweises der wesentlichen und notwendigen Zusammenhänge. Die Idee der explicatio hat hier ihren entscheidenden Platz. Welt sollte in ihrem Dasein der Willkür entrissen und begriffen werden aus der Dialektik des göttlichen Seins.
Wäre Schelling Vertreter eines dynamischen Pantheismus gewesen, weltliches Sein wäre dann ohne weiteres notwendig gewesen und vom Absoluten her unaufhebbar gefordert als der wesenhafte Ort der Gottgeburt. Solcher Weg war im Theistischen unmöglich; aber daß Schelling gleichwohl immer wieder einen ähnlichen Bezug gesucht hat, kann kein Zweifel sein. Schelling hat sich zwar seit 1809 ganz entschieden zur Freiheit Gottes in der Setzung der Welt bekannt und alle Notwendigkeit ihrer Setzung abzulehnen versucht – und er wollte darin nicht nur dem Christlichen nahe sein, sondern allen dynamischen Pantheismus treffen – aber wir sahen: wenn auch vom Bewußtsein her Welt bei Schelling nicht gefordert war, so doch vom Sein Gottes her mehr oder weniger. Schellings Philosophie der Weltalter hat hier zweifellos einen Riß. Sie sucht schier Unvereinbares (Freiheit Gottes und doch explicatio) miteinander zu verbinden. Denn das Ganze drängt bei aller Betonung der Freiheit Gottes zugleich auf Welt. Und es bleibt – und das ist die Nähe zum dynamischen Pantheismus –: es gibt in Gottes vorweltlichem Sein ein Unentwickeltes. Gott kann (so muß man wohl Schelling wiedergeben) auf die Entfaltung dieser potentia verzichten. Er kann seine Fülle unentfaltet lassen. Aber das bleibt: wenn Gott Welt setzt, dann schenkt sie ihm Dinge, die er ohne sie nicht haben kann. Weltliches Sein vermag Gott ein „Mehr" zu schenken, ohne daß er – pointiert gesagt – „ärmer" wäre. Denn in ihr und nur in ihr allein kann Aktualität gewinnen, was in Gott wie schlafend ist. Daraus entspringt aber, daß Setzung oder Nichtsetzung der Welt für Gott nicht gleich-gültig ist. Setzung der Welt ist vielmehr für Gott ein Geschehen von *höchster Sinnhaftigkeit*. Setzung der Welt hat für Gott selbst fundamentale Bedeutsamkeit; sie schenkt Gott eine Vollendung, die ohne sie nicht wirklich ist. In ihr und in ihr allein gewinnt Wirklichkeit, was in Gott nur Möglichkeit ist, gewinnt Eigenständigkeit und Freiheit, was es in Gott nicht hat. Nur in ihr vermögen Gottes Mächte das große und machtvolle, wenn auch gefahrvolle Leben zu entfalten, das in ihnen ruht. So ist Welt das große Feld der Auf-faltung Gottes, Ort und Stelle seiner „Ver-wirklichung". Welt ist weit entfernt, Abfall von der Idee zu sein; sie ist allererst deren Realisation. Denn das hat sich als die entscheidende Überwindung platonischen Denkens gezeigt. Sein „nur" in der Idee (und damit nur in Gott) ist nicht das höhere Sein, das geringer wird, wenn es ins Sichtbare tritt. Im Gegenteil: „nur" ideales Sein ist flüchtiges, unwirkliches, verborgenes, potentielles Sein. Realwerden ist nicht Abfall, sondern allererst Erfüllung. So erhielt hier das sichtbare Sein, vom Platonischen her oft verdächtigt, echten, bedeutsamen Sinn. Wie wir schon früher sagten: sichtbares Sein ist sichtbar-machendes Sein, und darin ist alles weltliche Sein, es sei, was es sei, gebunden. Es hat seinen Sinn darin, Gottes Fülle sichtbar zu machen und zu offenbaren.
Schelling glaubt damit eine tiefe Sinngebung der Welt gewonnen, wie sie in

[11] Die Dialektik dieser Idee ist dabei nicht uninteressant, sondern sehr typisch. Die frühen Kirchenväter, vor allem Augustinus, schieden von hier aus primär Gott und Welt, aber Dionysius Areopagita, Albertus Magnus und Thomas haben immer von hier aus die Nähe betont: Omne agens agit sibi simile. Das ganz Ähnliche gibt es nur einmal: den Sohn, den der Vater zeugt, aber alles andere von Gott Geschaffene ist irgendwie eine Weiterführung des in der Zeugung des Sohnes Begonnenen. (Vgl. dazu BARION, *Plotin und Augustinus*, ferner F. P. SLADEK, *Gott und Welt, nach dem Sentenzen-Kommentar des hl. Thomas v. Aquin*, Würzburg 1941, S. 98ff.). Vgl. „Exitus enim personarum in unitate essentiae est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate." Oder „... processiones personarum aeternae sunt causa et ratio totius productionis creaturarum." Dasein kommt aus Methexis, darin die größte am Anfang steht. Aber Gott setzt das Schenken in der Welt fort, die er dem Sohn gegenüber begonnen hat. „Processio divinarum personarum est quaedam origo processionis creaturarum; cum omne quod est primum in aliquo genere sit causa eorum quae sunt post." – Das Bild von der Welt als „Sohn" stammt aber von Plotin. Welt ist Abbild. In ihr „sieht man den Vater". An ihr läßt sich ermessen, wie „gewaltig der Vater droben ist". Ist Welt so auch „der letzte der Söhne", so macht sie doch Wesenhaftes kund (V, 8. Vgl. 'Αφ' οὗ καὶ ὑστάτου παιδὸς ὄντος ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἐξ εἰκόνος τινὸς αὐτοῦ, ὅσος ὁ πατὴρ ἐκεῖνος...)

dieser Form kaum zuvor je bestanden hat[12]. Welt ist zu einem Sein geworden, das Gott aus tiefstem Wollen heraus wollen muß, wird Gott doch erst darin der ganz „verwirklichte" Gott[13]. Schelling schien damit endlich auf die so schwere Frage Antwort gegeben, warum Gott sein Sein in sich selbst durchbrochen und sich zur Setzung der Welt entschlossen hat. Welt ist gesetzt, damit sie die „Verwirklichung" der Fülle Gottes sei. Darin gründet ihr Rang. Drängt so die Idee der explicatio von Grund auf auf das Daß der Welt, so fordert sie mehr noch eine bestimmte Struktur des weltlichen Seins und bestimmt damit auch das Sosein der Welt, Welt in dem Qualitativen ihres Seins. Wenn Welt explicatio sein soll, kann ihr Sosein offenbar nicht beliebig von Gott gesetzt werden (wie im Theismus der participatio). Welt kann dann nicht voll Weite sein, aber auch gering, sondern ihre Struktur ist geradezu a priori festgelegt. Sie kann wesenhaft nur so sein, daß sie echter Ausdruck Gottes ist, Entfaltung des Eigentlichen in ihm[14]. Wenn darum im 18. Jahrhundert bei Leibniz die These auftauchte, Gott könne nicht jede mögliche Welt setzen, sondern nur die beste, und wenn Leibniz dafür keine wirklich metaphysische Begründung geben konnte (es sei denn Gottes Güte), so hat diese These für Schelling geradezu Selbstverständlichkeit von der Sicht der explicatio her. Wenn Schelling sich darum immer bemüht hat, Gottes Freiheit in der Setzung der Welt – und zwar von Jahr zu Jahr schärfer – herauszustellen, so ist er in bezug auf das Quale der Welt immer bei der These geblieben, daß Gott in Ansehung des Soseins gebunden sei. Idealistische Denkgesinnung ließ Schelling immer an der These festhalten, daß weltliches Sein keine zufällige Struktur habe, auch keine ins Belieben Gottes gestellte, sondern daß das Sosein der Welt in göttlicher Notwendigkeit

[12] Das christliche Schöpfungsdenken kennt bislang im Grunde nur zwei Schöpfungsmotive. Bis in das hohe Mittelalter galt unbeschränkt Platos und Plotins Sicht des „bonum est diffusivum sui". Schöpfung kommt aus dem Schenkenwollen Gottes, aus dem Willen, „teilzugeben". Thomas v. Aquin hat diese Sicht geändert, geändert geradezu im Schellingschen Sinne. Welt ist nicht primär aus einem Schenkenwollen Gottes gekommen, sondern muß vordem vor allem Sinn haben für Gott selbst. Thomas behielt die alte Sicht im Formalen bei: Welt kommt aus der bonitas divina. Aber er faßte die bonitas seinshaft: als seinshafte Güte (vgl. den Sprachgebrauch, der von der „Güte" einer Ware spricht) und gab von daher als Motiv: Gott will Spiegel dieser bonitas haben. Er will seine Herrlichkeit als gespiegelte, womit sich Thomas zu einer Schelling entgegengesetzten These zugleich fand: Welt ist in ihrem Daß hier reines Geheimnis Gottes, steht ganz und gar in Gottes Freiheit, in seinem – für uns nicht erhellbaren – „Wohlgefallen" am Spiegel-Sein.

[13] Vgl. dazu Schellings Formulierung VIII, 64, zitiert S. 356 dieser Arbeit.

[14] Es kann dabei freilich nicht verschwiegen werden, daß hier schwere Probleme liegen. So einleuchtend die Idee der explicatio für eine helle Weltsicht ist, im Raum Böhmes ist sie höchst problematisch. Denn von der explicatio-Sicht her scheint sich aus der Erfahrung der Abgründigkeit der Welt auch diese Antwort aufzudrängen: Welt ist in ihren Konturen so dunkel, weil Gott es ist. Gott kann nichts anderes geben, als er selber besitzt. Es gilt hier immer wieder zu bedenken, daß das Reale primär das Leibliche meint, freilich in Hamannscher Akzentuierung, und nicht einfach das Irrationale, sonst wird Schellings ganzer Entwurf von der „Verwirklichung" Gottes unverständlich. Aber Sätze wie: „Das Ende aller Wege Gottes ist die Leiblichkeit", sollten immer wieder zeigen, wo der eigentliche Akzent liegt.

gebunden und begründet sei. Wenn Welt explicatio sein soll, ja steigernde explicatio, dann kann sie als Ganzes nur so strukturiert sein, daß sie Weg ist ins Vollkommnere, Sein in Stufen. So rückte hier die alte Stufensicht wieder ein – aber unaufhebbar als System aufsteigender Stufen, als Weg ins Vollkommnere.

Damit schlägt aber alles schon ins Weitere: gewonnen ist mit der Idee der „Verwirklichung" vor allem auch der Sinn der Geschichte. Hier brachte Schellings Entwurf ohne Zweifel eine Vollendung des explikativen Theismus, wie sie zuvor nie gelungen war. Geschichte ist nun von Grund auf steigernde Offenbarung des Göttlichen. Dem Christlichen nie fremd, sondern darin immer zentral, gewann diese Idee jetzt großen Ausdruck. Geschichte ist „Verwirklichung" der Fülle Gottes. Alles, was in ihr geschieht, meint letzthin dieses Eine. So erhielt sich hier – wie im ganzen Idealismus – die Fortschrittsidee der Aufklärung; und wenn sie dort säkularisiert war, kehrte sie im Grunde bei Schelling in ihren ursprünglichen Raum, in den Raum der Heilsgeschichte zurück, zugleich über das Denken der Aufklärung hinaus entscheidend vertieft. Denn wenn wir auch Schellings Geschichtsbild im Näheren nicht kennen, so ist doch aus allem Voraufgehenden klar, daß, so wenig wie bei Hegel, Geschichte hier jener harmlose Fortschritt ist, der sie in der Aufklärung war. Real-idealistische Sicht weiß, daß Geschichte Weg unter Schmerzen ist. „Alles muß durch den Widerspruch hindurch". Und: „Gott führt das Sein keinen anderen Weg, als den auch er gehen mußte." Gerade das ist ja das Große, was Schelling von Böhme her gewann. Schmerz und Kampf sind kein Zerstörendes, sondern gerade darin wächst das Lebendige und empfängt es Stärke und Kraft. Schmerzen sind letzthin „Wachstumsschmerzen", in denen sich dennoch „Verwirklichung" vollzieht. Und es hat sich gezeigt, daß Schelling sogar das Faktum des Sündenfalles einzuordnen versucht hat. Geschichte ging ihm auch dann nicht ins Sinnleere, sondern gewann nur neue Dimension. Denn von daher trat Christus ins Weltliche, um alles ins Heile zu führen. Geschichte hat so hier von Grund auf Sinn, hat Sinn für Gott selbst. Ist sie doch die „Verwirklichung" seiner Fülle. Gott ist darum an der Geschichte unmittelbar interessiert, denn es ist „seine Sache, um die es darin geht", und zwar steigernd geht, denn wenn Welt explicatio sein soll, kann sie nur steigernde explicatio sein. Was darum Schelling in der Identitätsphilosophie nicht gelang, den Raum der Geschichte zu erreichen, ist hier völlig erreicht und damit zugleich eine ungemeine Sinngebung des geschichtlichen Seins. Geschichte kann darum auch letzthin nicht ins Leere gehen. Es muß einen Äon geben, darin der Gehalt der Geschichte gesammelt wird ins Ewige und darin alles gültig Gewordene befestigt wird zum End-gültigen.

Es kann nicht verborgen sein, daß hier nicht nur um den absoluten Sinn der Geschichte gerungen wird, sondern um den Sinn des In-der-Welt-Seins des Menschen zugleich. Menschliches Tun ist dann nicht einfach Vorbereitung aufs Jenseitige, sondern ist grundlegend an Welt verwiesen. In ihr ist das Werk zu vollziehen, unter dessen Anruf und Anspruch alles Innerweltliche steht: Ort zu sein, wo Gottes Fülle Wirklichkeit wird.

Wir lassen es dahingestellt, ob vom Faktum des Sündenfalls her wirklich noch von „Verwirklichung" gesprochen werden kann, oder ob hier nicht der ganze Entwurf entscheidend gesprengt ist. Das Anliegen selbst ist sicher bei Schelling geblieben. Welt sollte Sinn haben, und ihre Geschichte zumal. Der Theismus der Horizontale suchte hier seinen Weg, daß menschliches Sein nicht nur wesenhaft existiert in der Vertikale (des unmittelbaren Auf-Gott-hin), sondern in der Horizontale zugleich. Daß es auch in dieser Dimension das Vor-Gott und Zu-Gott gibt. Ist doch vom Denken der explicatio her Sein in Welt nicht nichtiges Sein, sondern Tun vor dem Absoluten und zu dessen „Verwirklichung".
In all dem schien Schelling aber zugleich gewonnen:

die umfassende christliche Philosophie

Wir haben Schellings Wende 1806 als eine Rückwende ins Christliche gefaßt und als sein eigentliches Anliegen den Entwurf einer christlichen Philosophie gesehen. Im Christlichen aufgewachsen, hatte sich Schelling faktisch (seit 1795 etwa) von dessen Grundinhalten gelöst. Die Welt war ihm so groß und hell geworden, daß Sündenfall und Erlösung keine Bedeutung mehr hatten. Christus konnte höchstens Krönung der Erde sein, eine besondere Inkarnation des Göttlichen, der letzte der „Götter". Aber seit 1806 erschloß sich Schelling wieder das Ganze: daß die Welt gefallen ist und davon gezeichnet, daß Gott sie aber erlöst hat in der Sendung seines Sohnes, um die Schöpfung wieder ins Heile zu führen. Die christliche Botschaft war Schelling seitdem wieder Mitte seines Denkens; und Schelling hat sich ohne Zögern und ohne Vorbehalte, ja ohne all die Fragwürdigkeiten der Hegelschen Umdeutung seitdem zum Christlichen bekannt. Die Gottheit Christi echt verstanden als einzigartige metaphysische Sohnschaft war ihm seitdem wieder selbstverständlich und alle Grundinhalte des Christlichen überhaupt. Aber wir sahen: nicht diese Wende einfach gebar bei ihm das Pathos, das seine Philosophie nun „christliche" Philosophie sei, sondern das Grundlegendere, was aus unserer historischen Übersicht offenbar geworden ist[15]. Schelling war völlig bestimmt davon, daß durch das Eindringen platonischer Strömungen die Ganzheit des Christlichen gefährdet worden sei. Grundinhalte des Christlichen drohten darin verlorenzugehen oder Akzentuierungen zu erhalten, die der Fülle des Christlichen nicht entsprachen. Und wir sahen, daß dieser Bereich im Grunde das ganze materielle Sein betraf. Gefährdet war darin die große, christliche Botschaft der creatio, in der

[15] Vgl. VII, 377; 463. Vor allem gegen Jacobi hat Schelling um 1812 betont, Jacobi habe keinerlei Recht, sich zum Vertreter des Christentums und zu seinem Verteidiger aufzuwerfen, denn er glaube nicht an die Gottheit Christi. Er umgebe sich mit dem „Heiligen-Schein des eifrigsten Religions-, ja sogar Christentums-Lehrer", womit er schon viele (Claudius z. B.) getäuscht habe, während er über die „Göttlichkeit Christi und der Schrift" lächle. Er (Schelling) könne solche Halbheit und Heuchelei nicht ertragen, und er habe sie auch nie geübt. Und dann fuhr Schelling fort: „Als mir die Begriffe für eine göttlich geoffenbarte Religion fehlten, hatte es keinen Hehl; da ich noch nicht zu der vollen Tiefe der Überzeugung gekommen war wie jetzt, schwieg ich, wie ich ⟨jetzt⟩ reden werde, wird man sehen." Er werde sich jetzt nicht „des Evangeliums

antiker Dualismus so weit überstiegen worden war, wonach nicht nur der Geist, sondern alles Sein von Gott ist. Gefährdet war von daher die Ganzheit der Erlösung, daß Erlösung nicht darin besteht, daß der irdische, so gefährdete Geist endlich „gelöst" wird vom Leib und allein eingeht ins Ewige, daß Erlösung vielmehr gerade darin ihre Vollendung hat, daß der ganze Mensch des Ewigen teilhaft wird, nach Seele und Leib; gefährdet war darüber hinaus vor allem, daß Erlösung nicht nur den Menschen gilt, sondern der ganzen Schöpfung. Denn die „ganze Schöpfung liegt in Wehen und wartet auf die Erlösung"; denn auch sie, nicht nur der Mensch, wurde im Fall der „Vergänglichkeit" anheimgegeben, und so wartet auch sie, wie der Mensch auf die Erlösung des Leibes, auf die Erlösung ihres Seins. Solche Fragwürdigkeit des realen Seins vor Gott gründete aber in einem fundamentalen Versagen: antikes Denken war nie bis zu Gott als dem Schöpfer des Seins vorgestoßen und nie zur Lehre der creatio. Entweder blieb der letzte Bezug Gottes zur Welt überhaupt offen – wie bei Aristoteles, der das Woher der Welt nie erörterte –, oder aber Gott wurde – wie bei Plato – nur als Demiurg gefaßt, was heißt: Setzung der Erde war nur Teil-creatio. Nur das Geistige im Sein war von Gott, nicht auch die Materie. Und es hat sich gezeigt, daß nach Schellings Meinung auch der überlieferte christliche Theismus sich zu sehr ins „Geistige" abdrängen ließ. Gott schien hier nicht wirklich Welt zu lieben, sondern Welt nur, sofern sie Geistiges in sich birgt. Erlösung schien oft nur als Rettung der Seele gemeint, und incarnatio als Versuch einer Herausrufung des Menschen vom Irdischen ins Ewige. Welt als sichtbare Welt schien darin nicht recht gewürdigt und das Christliche so vom Platonischen gefährdet. Das Ringen und Philosophieren der Jahrhunderte mußte darum eine immerwährende Auseinandersetzung mit dieser Gefährdung sein, darin sich immer neue Anliegen meldeten, die ihren Platz verloren hatten. Und es zeigt sich schon früher, daß Schelling von hier aus seinem explikativen Theismus den letzten Akzent gegeben hatte; er sollte nichts anderes sein als der Versuch, endlich die Ganzheit des Christlichen zurückzugewinnen. Darum seine kühne These, daß alles in Gott gründen müsse, und damit die andere zugleich, daß creatio explicatio sei, „Verwirklichung" Gottes. Darin schien erst die Fülle der creatio zurückgewonnen, daß alles, was ist, von Gott ist. Dann scheint allererst auch Erlösung verständlich: nur wenn die Welt Gott wirklich etwas angeht, nur wenn sie kein beliebiges Sein ist, willkürlich aus dem Nichts gerufen, Sein, das ihn im Grunde nichts angeht und deren Vergehen ihm gleichgültig sein

von Christo" schämen (Plitt II, 332). In der Schrift gegen Jacobi heißt es auch, er (Jacobi) sehe in Christus nur einen großen Menschen, während er doch Gottes Sohn sei, vom Himmel gekommen, „die Tiefen des Vaters aufzuschließen" (VIII, 13). Christus sei nicht einfach ein gott-erfüllter Mensch, sei nicht bloß „allegorisch, wie jeder heilige Mensch, sondern ⟨sei der⟩ in Tat und Kraft offenbarende ... wirkliche ... Sohn Gottes" in einem „nicht allgemein-menschlichen, sondern persönlichen" Sinne. Schellings Linie ist seit 1809 so genuin und frei von aller denkerischen „Unsauberkeit", daß seine Christlichkeit ernst genommen werden muß, und daß es ein tiefes Unrecht wäre, hier zu zaudern. Sündenfall, Erlösung durch Gottes Sohn, Himmel, Unsterblichkeit usw. sind hier in echt christlichem Sinn gelehrt worden.

kann – nur dann scheint das Christliche verständlich, daß der Fall der Welt etwas war, was Gott tief anging. Wenn Welt explicatio ist, dann kann das Schicksal dieser seiner explicatio Gott nicht gleichgültig sein. Wer darum die Schöpfung anrührt, rührt Gott an. Da ihre Geschichte fortschreitende „Verwirklichung" Gottes sein soll, zerstört jeder Sündenfall die Geschichte und gefährdet den Sinn des weltlichen Seins überhaupt. Gott hat sich darum heilig entschlossen, das gefährdete und zerstörte weltliche Sein sich nicht selbst zu überlassen, sondern er hat seinen Sohn zur Erde gesandt, nicht zum Gericht, sondern „damit alle das Leben haben", damit das weltliche Sein, und zwar das weltliche Sein als Ganzes, nicht nur der Mensch, und auch er nicht nur seiner Seele nach, wieder ins Heile geführt würden. Erlösung liegt in der Konsequenz dessen, was Welt Gott ist und Gott bedeutet.

Und nur von hier aus scheint auch klar die Lehre vom Ende der Welt. Weil Welt von Grund auf explicatio Dei ist, und zwar ihrem ganzen Sein nach, darum hat sie auch end-gültigen Rang und endgültigen Sinn. Darum ist weltliches Sein kein Sein auf Zeit, das am Ende vergeht und zurücksinkt ins Nichts, sondern Welt ist als explicatio Dei aufs Ewige hin. Es gibt kein wirkliches Ende der Welt. Gott verwirft nie seine eigene Fülle, das Sein, das aus ihm selbst entsprungen ist. Geschichte hätte dann keinen letzten Sinn, wenn am Ende mit Ausnahme des Menschen alles wieder versänke, was in ihrem weiten Weg geworden ist. Gerade weil Sein als Spiegel Gottes, als seine „Verwirklichung" nun „da" ist, ist Welt und Geschichte sinnhaft für Gott, sinnhaft vor allem in ihrem letzten Ergebnis. Darum wird Gott das Gewordene nicht abtun, sondern er wird alles zu sich sammeln, weil jedes in seiner Weise sein Sein spiegelt und „verwirklicht". Weltliches Sein reicht so ins Ewige und ist von Anfang an als Ganzes zum Ewigen bestimmt. Es „wird", damit es einst ewig in Gott sei. So wird am Ende nicht die Rettung der Seelen stehen, sondern Verklärung des Leibes und Setzung einer „neuen" Erde. Schellings Denken hat so reales Sein im Geschehen der Erlösung nicht am Rande; Verklärung des Leibes und Eingehen der sichtbaren Welt ins Ewige sind bei ihm kein einfach Angefügtes, sondern entspringen aus dem Zentralen seines Ansatzes: Die Ganzheit der creatio vollendet sich in der Ganzheit der Erlösung.

Aber Schelling wußte seinen Real-Idealismus zugleich christlich darin, daß sein Denken sich der so schweren Frage nach der Möglichkeit des Bösen in einer von Gott gesetzten Welt nicht versagte; ja, er hatte das Bewußtsein, mit Böhme die Frage nach dem Bösen in eine Tiefe vorgetrieben zu haben wie keiner zuvor. Seine Fassung der natura anceps des Realen schien ihm die gültige Antwort schlechthin. Darin ist das Böse kein Urböses – Schöpfung wäre dann einem Dualismus ausgeliefert – aber doch Sein, das immer möglich ist.

Von da aus hatte dann das Kommen Christi Akzent erhalten, daß er nicht einfach Verkünder der Frohbotschaft Gottes ist, erst recht nicht einer der „Weisen" der Erde, der neuen Weg weist, sondern ein *Tuender*, der handelt aus göttlicher Kraft, Sein, irdisches Sein an sich selbst heilt (seine Wunder) und es schließlich zu Gott führt; der am Ende irdisches Sein als Ganzes heilt, um es dann dem Vater zu übergeben.

Und Schelling war sich bewußt, daß in seinem Entwurf noch mehr geschehen war: Offenbarung in Christus war hier kein Fremdes und Absonderliches, das fremd im Raum des Seins stand und seltsam hineinragte, unglaubwürdig allem sonst geläufigen Denken, das von Offenbarung nichts wußte. Irdisches Sein an sich selbst und Geschichte zumal war schon im „Profanen" (das es im Grunde gar nicht gab) *Offenbarung*. Christi Offenbarung tritt darum nicht als Fremdes ein, sondern ist die *Höhe* des offenbarenden göttlichen Tuns überhaupt. Gott offenbart sich immer schon in Natur und Geschichte. Christi Tun ist darum Glied in solchem Geschehen, ist Höhe und Vollendung. Das Wissen um die Natur als Offenbarung des „Göttlichen" ist darum nicht Wegführung von der eigentlichen Offenbarung, sondern ihre Wegbereitung. Wie Schelling gegen Jacobi erklärt hat: „Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung. Ohne jene erste und älteste wären alle späteren, an den einzelnen Menschen oder das ganze Geschlecht ergehenden, vornehmlich aber jene höchste und letzte durch die Fleischwerdung des Wortes geschehene unmöglich. Beide Offenbarungen, die erste und die letzte, stehen und fallen miteinander, sind einerlei Offenbarung, nur in verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Mittel" (VIII, 114). Und 1810: Der Begriff der Offenbarung ist ein „philosophisch notwendiger... Die Offenbarung hat verschiedene Stufen; die höchste ist die, wo das Göttliche sich ganz verendlicht, mit einem Wort, wo es selbst Mensch wird" (VII, 463). Tieferhin: Incarnatio des Sohnes Gottes hätte sich womöglich auch ohne Sündenfall ereignet, dann zur Vollendung der creatio, um allererst klarzumachen, was Schöpfung überhaupt ist. Wenn es für Plato nur höchst fragwürdig sein könnte, daß das Göttliche ins Irdische eintritt, wenn aus seiner Denktradition heraus darum immer doketistische Strömungen aufgebrochen sind, die die Wirklichkeit dieser „Fleisch"-Werdung abschwächen wollten, die das für sie Paradoxe nicht fassen konnten, daß der Eintritt des Sohnes Gottes ins Irdische „Fülle der Zeit" sein soll, wo es doch einzige Aufgabe des Menschen sein kann, sich vom Irdischen zu lösen, um *darin* Gott ähnlich zu werden – so ist im Wesenhaft-Christlichen incarnatio als Sichtbarwerden des Göttlichen letzte Höhe. Da irdisches Sein nicht das Gott-fremde ist, sondern immer schon und immerwährende „incarnatio" des Göttlichen, ist der Eintritt Gottes selbst in diese Weise des Existierens *letzte Bejahung* und Krönung der Schöpfung und der Würde des irdischen Seins, Träger des Göttlichen zu sein, Einbruch des Ewigen in die Zeit. Christi Kommen ist darum kein Seltsames und Fragwürdiges, sondern letzte Bestätigung der Würde des weltlichen Seins. Indem Gott nicht verschmäht, ins Irdische einzutreten, wird die Würde des weltlichen Seins endgültig offenbar. Tiefer noch: Da alles im Logos geschaffen ist, ist ein Eintritt des Logos ins Irdische nicht Eintritt ins Fremde, sondern „Kommen in sein Eigentum". Und dies, daß Gott die Welt „so sehr geliebt hat", daß er seinen eingeborenen Sohn schickte, macht den Ernst der creatio offenbar. Explicatio begründet darum die echte Einheit von creatio und incarnatio. Und es entspringt aus allem zugleich, das der Jüngste Tag kein „Ende der Welt" meint,

sondern das Werden einer „neuen Erde". Denn wie sollte Gott einen Teil der Schöpfung am Ende ins Nichts werfen, wenn doch alles von ihm stammt? So ist der Real-Idealismus, ins Metaphysische erhoben, zum Ganzen des explikativen Theismus, wonach alles, was ist, Ideales *und* Reales explicatio Dei ist, die große „Rettung" christlicher Leibhaftigkeit, ist die endgültige Abwehr alles platonisierenden Spiritualismus. In ihm befreit sich das christliche Denken von aller Leibfeindlichkeit, um das Irdische und Leibliche klar zu bejahen. Real-idealistisches Denken ist so für Schelling der entscheidende Gegenwurf gegen alles platonisierende Denken, ist die Aufnahme alles dessen, was in Böhme und Paracelsus, in Oetinger und Hamann und vielen anderen aufgebrochen ist und ist darin die Philosophie der wiedergewonnenen *christlichen Ganzheit*.
In diesem allem ist aber endlich zugleich gewonnen:

die Lebendigkeit Gottes.

Schellings Zeit hat eine tiefe Sehnsucht gehabt nach einem lebendigen Gott. Indem die Aufklärung das Christliche aus ihrem Denken ausgeschieden hatte, war Gott ein toter, untätiger Gott geworden. Die einstige Lebendigkeit des trinitarischen Gottes war verlorengegangen und die Fülle seines erlösenden Handelns. Das Denken über Gott schien völlig wieder zurückgeworfen auf die Starre des aristotelischen Gottes der reinen theoria. Idealistisches Denken aber war – nicht anders als das der Romantik – dynamisches Denken, das sich tief nach Lebendigkeit und Bewegtheit sehnte. Solcher Wille hat vor dem Göttlichen nicht haltgemacht. Im Gegenteil: man wollte gerade Gott als lebendiges, drängendes Leben. Hier lag einer der existentiellen Ursprünge des dynamischen Pantheismus. Indem er Gott als einen von Wesen her Werdenden faßte – und Leben schien nur da zu sein, wo Werden ist – und das weltliche Sein als Ort dieses Werdens selbst, wurde Gott ein ungemein lebendiger Gott, der an allen Schicksalen der Erde unmittelbar teilnimmt. Gottes Lebendigkeit war so in höchstem Maß errungen – aber freilich, um hohen Preis: sein Sein in sich selbst und in Transzendenz über der Welt war darin verlorengegangen.
Es macht immer wieder das Eigentümliche der Schellingschen „Weltalter" aus, daß Schelling all diese Sichten aufnimmt, sie aber zugleich – und das ist das Entscheidende, aber auch Problematische und leicht Verwirrende – ins Theistische wendet. Wenn darum Schelling seinen ganzen Entwurf seit 1809 unter die Thematik gestellt hat, das Sein als Ganzes sei der Prozeß der „Verwirklichung" Gottes, so meinte er freilich nicht, daß Gott selbst eingehe ins weltliche Sein, aber wesenhaft dies: Dieses Ganze, was da geschieht, ist nichts, was Gott nichts anginge, sondern es ist gleichsam Gottes Geschichte selbst. Gott ist kein Gott der reinen theoria, der womöglich weltabgewandt in der reinen Betrachtung lebt, sondern Gott hat seine Lebendigkeit darin, daß er diesem ganzen Prozeß der „Verwirklichung" mit innerster Teilnahme zuschaut. Dies, wie alles aufbricht, sich entfaltet, siegt, kämpft, ringt und am Ende eingeht zu ihm – dies alles zu verfolgen mit seinem Blick und zu umfassen, das ist Gottes Leben. Mehr noch: Indem

das Sein wird, „wird" Gott. Gott ist kein von Anfang an fertiger; denn was sollte dann das weltliche Sein überhaupt und all ihre Geschichte? Gott ist gleichsam kein „unveränderlicher" Gott, sondern er ändert sich mit der Geschichte des Seins. Der Gott, der im Anfang noch alles in sich birgt, ist ein anderer als jener, der dann den Aufbruch der Mächte in sich erfährt; und anders ist wieder jener, der die Mächte expliziert, und wieder anders der, der die Welt in all ihrer Geschichte erlebt, diese „Verwirklichung" des Seins. Indem Welt sich ändert, dieses „Gegenüber" Gottes, dieser Raum seiner explicatio, ändert sich gleichsam auch Gott, ja, er wird darin immer reicher und immer vollendeter. Und erst am Ende, wenn alles zu ihm rückkehrt, dann ist Gott der „ganze" Gott, der voll-kommene Gott.
Gott und Welt sind so in wesenhaftem Bezug. Gott ist nicht welt-los und Welt ist nicht gott-los, sondern beide sind von Grund auf aufeinander bezogen. Gottes anfängliche „Unvollkommenheit" begründet Sein und Geschichte der Welt. Geschichte der Welt aber die Lebendigkeit Gottes. Hier gehört eines zum anderen und keines ist ohne das andere. Schelling hat darum nicht gezögert, zu betonen – und er hat es anfangs sogar aufs schroffste gegen den überlieferten Theismus betont: Gott sei von der explicatio her gesehen allerdings kein von Anfang an „fertiger" Gott. Er sei zwar Sein in sich selbst, aber Sein, zu dem zugleich ein Werden gehört: das Werden der Welt. Erst darin werde Gott der „ganze", der vollendete Gott. Anderes schien ihm nicht möglich. Der Gott des Aristoteles, der Gott der reinen theoria schien ihm so ein von Grund auf „toter" Gott, ein Gott zudem, den Welt nicht interessiert. Griechisches Denken hatte hier dem Sein den Primat gegeben – einen Primat, den Schelling mit dem ganzen Idealismus abgelehnt hat. Sein als ewig vollendetes Sein bedeutete ihm Starre; Werden allein Lebendigkeit. So hat Schelling – vor allem gegen Jacobi – seine Position aufs schroffste betont: Wenn man nicht von einer „Entwicklung" Gottes spräche in irgendeinem Sinn, so käme man nie zu einem lebendigen Gott und zu einem Sinn von Welt. Sich selbst zu einem „Werden" Gottes bekennend, hat Schelling gegen Jacobi erklärt: „Daß Ansichten der Art nicht für Leute sind, die einen für allemal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, toten Gott annehmen, versteht sich, und es wäre in dem Betracht weiter nichts zu sagen, als daß sie sich dann mit den gemeinen Begriffen begnügen und nicht in das Geschäft der Philosophen mischen sollten" (VI, 72). In den „Stuttgarter Vorlesengen" aber hat Schelling die ihm unumgänglich scheinende Entscheidung noch entschiedener ausgesprochen, um zu sagen: „Wenn wir uns von dem Urwesen, seinem Sein und Leben eine Idee bilden wollen, so haben wir eigentlich nur die Wahl zwischen zwei Ansichten... Entweder ist uns das Urwesen ein mit einem Mal ⟨in allem⟩ Fertiges und unveränderlich Vorhandenes. Dies ist der gewöhnliche Begriff von Gott – der sogenannten Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, lebendiges Wesen zu begreifen ... Verlangen wir ⟨aber⟩ einen Gott, den wir als ganz lebendiges ... Wesen ansehen können,

dann müssen wir ... auch annehmen, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist". Dies vorausgesetzt, kann nun gesagt werden: „Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor und außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst, er geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder in sich zu enden. Also mit einem Wort: Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein von Anfang an Fertiges und Vorhandenes, sonst brauchte er sich selbst nicht zu machen" – (VII, 432); – eine Formulierung, die zweifellos extrem pantheistisch klingt und meist auch so gedeutet worden ist; aber sie ist nichts als die herausfordernd formulierte These der theistisch gemeinten „Verwirklichung Gottes" (was der weitere Text der „Stuttgarter Vorlesungen" eindeutig zeigt)[16], – und eine Formulierung, die wieder einmal genauester Unterscheidungen bedarf, soll sie nicht völlig mißverstanden werden. Aber hierhin gehören alle die so pantheistisch klingenden Formulierungen, Welt werde erst allmählich, weil Gott „ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden untertan ... Im Sein ist freilich kein Werden ..., aber in der Verwirklichung ... ist notwendig ein Werden" (VII, 404), dem dann jene kühnste und verwirrendste Formulierung gefolgt ist, ohne den Begriff eines „leidenden Gottes" sei alle Geschichte unbegreiflich. Hierhin gehört die Formulierung, Gott sei im Anfang nicht der ganze Gott, das sei er erst als deus explicitus ... Die „Weltalter" haben so verwegene Formulierungen nicht mehr gewagt, und jene Stelle, die sagte, Gott sei im Anfang zwar schon „vollkommen", aber nicht schon der „Allervollkommenste" war Schellings Preisgabe allzu schockierender Formulierungen, die er zuvor mit schwäbischem Trotz gegen die Vertreter des überlieferten Theismus gebraucht hat, wissend, daß seine These der explicatio neu war im Raum der Überlieferung des theistischen Denkens – Formulierungen, die in ihrer Schärfe höchst überflüssig waren, und das Anliegen des explikativen Theismus entweder gar nicht in den Blick kommen ließen, oder es aber tief diskreditiert haben. Aber Schelling war entschlossen, hier klar und konsequent zu sein. Nur im Aufgeben der alten Tradition von der ewigen, wesenhaften Vollendetheit Gottes schien ihm der „neue" Theismus möglich und all das, was darin mitgemeint war. Nur so schien ihm die große Thematik möglich, daß das Sein als Ganzes die „Verwirklichung" Gottes sei.

[16] Vgl. vor allem den Schluß dieser Vorlesungen: Wenn am Ende der Sohn alles dem Vater übergebe, dann sei Gott wirklich „Alles in Allem" (VII, 484).

Damit hat unsere Darstellung der Philosophie der Weltalter ihr Ende erreicht, und, wie ich hoffe, ihre genuine Interpretation, jene Philosophie, von der Schelling 1809 gesagt hat, sie habe ihn immer vorgeschwebt (vgl. VII, 334; Plitt II, 157), und von den „Weltaltern": „Ich kann dieses Werk im Grunde für die Frucht meines Fleißes seit 20 Jahren ⟨!⟩ ausgeben"; und noch 1819: „Ich stehe jetzt auf dem Punkte, nach dem ich immer gestrebt" (a. a. O. II, 430) – eine Formulierung Schellings, die wie Schönfärberei scheint, entsprungen aus dem Willen, das Wandelnde seiner Philosophie verdecken zu wollen. Aber tieferem Blick kann nicht zweifelhaft sein, daß Schelling ein Recht zu solcher Sicht gehabt hat. Im Grunde war diese Philosophie seit 1797 – seitdem sie mit dem Beginn ihrer Naturphilosophie den rechten Einsatz gefunden hat – *bis zu ihrem Ende* Real-Idealismus und darin in mannigfaltigen Wandlungen explikativer Theismus. In allen Wandlungen hat sie eins immer geeint: Gott als das Ineins von Idealem *und* Realem zu fassen, um von daher Welt in all ihren Formen abzuleiten. Was meint: immer hat diese Philosophie um die Würde des Realen gekämpft und um die Rehabilitierung des weltlichen Seins. Ja, noch der späte Schelling war um dessentwillen so kühn, sich prononciert zum „Pan-Theismus" zu bekennen, zu jener Sicht, daß alles, was ist, aus dem Göttlichen kommt; und er war bis zu Ende tief davon überzeugt, daß solche Philosophie, weit entfernt, gegenchristlich zu sein, gerade Philosophie der christlichen Fülle sei, wonach nicht nur der Geist göttlichen Ursprungs ist, sondern die Materie zugleich. Solche Sicht allein schien ihm zu ermöglichen, die Wunde von weit her, die platonisches Denken geschlagen hatte, zu heilen.

So hat Schelling, 1827 nach München gerufen zum Aufbau einer großen christlichen Philosophie, nicht gezaudert, in seiner ersten Vorlesungsreihe, die ausdrücklich als „Philosophie der Weltalter" angekündigt war, zu sagen: „Welch ein Balsam ist dies für das menschliche Gefühl, da man Gott so lange von der Welt getrennt hat, jetzt die allgemeine und spezielle Providenz zu begreifen. Wenn die Welt für Gott ein absolut Äußeres ist, so findet er sich zu ihr und sie zu ihm in einem höchst mechanischen Verhältnis. Gottes Wirkung zu ihr ist dann eine bloß mechanische. Da kann man es nun niemand verübeln, wenn er solche Wirkung leugnet. Ganz anders ist es, wenn Gott die Welt in sich hegt und bewegt, wie Goethe so herrlich ausdrückt. Der Vater übergibt das Sein dem Sohne, der Sohn dem Vater, der es von ihm als Geist wieder zurückerhält. So kann man es sich gefallen lassen, eines Pantheismus in diesem Sinne beschuldigt zu werden. Wir rühmen uns vielmehr, daß wir die in Spinoza dunkle Wahrheit zur vollen Klarheit gebracht haben. Wir können uns den Vorwurf gefallen lassen, jenen großen Satz des Spinoza als Wahrheit dargestellt zu haben: ‚Omnia quae sunt, in Deo sunt, – et nihil extra Deum neque esse, neque concipi potest.' Mögen nun dies die rationellen Theisten Pantheismus nennen, immerhin, diese Lehre ist doch in der Tat die reine Alleinheitslehre ...; sie ist die Lehre von dem allein wahren Gott[17]." Und wenig später: „Daß bei Gott

[17] Zitiert nach einer Kollegnachschrift dieses ersten Kollegs, die in meinem Besitz ist.

allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ⟨bzw. seine Fülle⟩ ist, diesen Gedanken läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen" (XII, 39/40).
„Pan-Theismus" ist letzthin „Mono-Theismus", Lehre, daß Gott allein wahrhaft ist, alles andere aber Verwirklichung seiner Fülle. So hat Schelling 1830 erklärt: „Daß alles aus Gott sei, hat man jeher gleichsam gefühlt, ja, man kann sagen: eben dieses sei das wahre Urgefühl der Menschheit. Aber nie ist man über das bloße Daß hinausgekommen und auch das hat man höchstens auf dialektische Weise, aber keineswegs überzeugende Weise zu zeigen vermocht. Denn dazu war erforderlich, anzugeben, wie das, was ursprünglich, nämlich in Gott, nur tanquam in actu purissimo, als lauterstes geistigstes Leben gedacht werden kann, wie eben dieses sich materialisieren, substantialisieren, gleichsam entgeistigen, zu etwas von Gott Verschiedenem, zu einem außergöttlichen Leben werden könne. Durch unsere Entwicklung, durch die am rein Geistigen Gottes nachgewiesenen Möglichkeiten ist gezeigt, was bis jetzt keine Philosophie und Theosophie zeigen konnte" (XIII, 280).
Diese Stimme der Spätzeit ist eine echte Stimme, geltend auch für die Philosophie der Weltalter und deren Sinn. Und wir gedenken abschließend noch einmal jenes berühmten Briefes von 1811, der einer der wesenhaftesten Ausdrücke der Schellingschen Christlichkeit ist, darin es heißt: „Ich habe von jeher das Leibliche nicht so herabgesetzt, als der Idealismus unserer Zeit getan hat und noch tut ⟨Fichte, Hegel!⟩". In Christi Auferstehung ist sichtbar geworden, daß nicht nur die Seele des Menschen gerettet wird, sondern sein ganzes Sein, und daß damit zugleich nicht nur der Leib verklärt wird, sondern die ganze Schöpfung. Denn er ist „der Erstling der Erlösung", der „neuen Kreatur". Christi Verklärung ist so das große Zeichen, und „wie wohltuend ist ... der Glaube, daß auch der schwächste Teil unserer Natur von Gott an- und aufgenommen ist, die Gewißheit von der Vergötterung der ganzen Menschheit durch Christus. In der Tat, wenn die mystische Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur der höchste Punkt im ganzen Christentum ist, so ist die Überzeugung von einer wirklichen Einheit Gottes und der Natur, kraft der sie nicht bloß ein Fehlerhaftes oder Hervorgebrachtes ⟨ex nihilo!⟩, sondern auf eine eigentlichere und persönliche Weise zu ihm gehört, der wahre Vollendungspunkt menschlicher Wissenschaft." Es war Schellings Grundüberzeugung, das in seiner Philosophie der Weltalter versucht und erreicht zu haben: die Heimholung aller echten Anliegen des Pantheistischen ins Christliche und die Rückgewinnung der christlichen Schöpfungsganzheit.
Wenn wir so nun das Ganze der Weltalter übersehen, so stellt sich zu Ende unserer Untersuchung von selbst die so schwere und oft so leidenschaftlich

Schelling hat seine These vom Sein als der „Verwirklichung" Gottes nie aufgegeben, hat sie aber nach 1827 nicht primär auf das Werden der Welt bezogen, sondern auf das Werden der Trinität (vgl. seine kosmische Christologie!), um so zu einem eigenartigen trinitarischen Theismus zu kommen, der typisch pan-en-theistisch war: Christus geleitet als Logos das weltliche Sein und bringt es heim zum Vater. Weltliches Sein ist darin von Gott „umfangen".

erörterte Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Idealismus – bzw. bei Schelling von Christentum und Real-Idealismus, eine Frage, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden kann, zu der darum nur weniges abschließend gesagt sei.
Es ist klar, daß die christliche Position Schelling gegenüber eine andere ist als gegenüber Hegel. Wenn Hegel sich nie zu den genuinen Lehren des Christlichen – Sündenfall und Erlösung – bekannt, bzw. sie nur in säkularisierter Form vertreten hat, so ist solche Position Schelling gegenüber unmöglich. Seine Christlichkeit war echt. Hier hat einer der Träger des Idealismus eine echte Rückwendung ins Christliche vollzogen. Aber eine andere Frage ist, ob das große Anliegen seines damit aufgesprungenen Wollens, dem Christlichen endlich die ihm gemäße Philosophie zu geben – dieser Grundanspruch der Philosophie der Weltalter, der den ganzen Entwurf geradezu zu einer *innerchristlichen* Besinnung gemacht hat (und von daher scheint er mir auch letzthin nur verständlich) vom Christlichen akzeptiert werden kann. Daß es hier bei Schelling um fundamentale Dinge ging, scheint unbestreitbar. Denn die immerwährende Gefährdung des Christlichen durch Spiritualismus und durch das Platonische ist ein Faktum der christlichen Geschichte. Und niemand wird bestreiten können, daß Schellings Wille, hier wieder zum Ganzen zu kommen, recht war *und* kühn, ja, indem Schelling das Reale sogar in Gott gründen ließ, von einer unerhörten Konsequenz. Und dies, wie er Ideales und Reales in Gott gründen ließ, um dann im Grunde von einer einzigen Idee – der der „Entwicklung" her – das ganze Sein in all seinen Formen, Stufen und Phasen der Geschichte, bis hin zum voll-endenden Ende, darin mitumfassend Sündenfall und Erlösung, zu entwerfen und alles unter die Thematik der „Verwirklichung" Gottes zu stellen, war von einer großen durchhaltenden Kraft. Aber bei aller Größe des Entwurfs und bei allem Wissen um die Bedeutsamkeit der Schellingschen Anliegen bleibt doch – nicht anders als vor dem Theismus der participatio – die Frage, ob dieser geniale Wurf des explikativen Theismus christlich tragbar ist.
Es kann nicht verschwiegen werden, daß er das im Tiefsten nicht ist. Es gibt bei aller Größe in diesem Denken der explicatio kritische Punkte, die nicht zufällig sind, sondern dem Entwurf von Wesen her anhaften. Soll alles Sein von Grund auf als Entwicklung entworfen werden, die in Gott beginnen soll, dann kann das Beginnende und Gründende des Ganzen offenbar nur irgendeine Dialektik Gottes sein, genauer: eine „Unvollkommenheit", die die souveräne Freiheit Gottes in der Setzung aufhebt, um sie durch irgendeine „Notwendigkeit" zu ersetzen. Mag diese Notwendigkeit in Gottes Bewußtsein gründen oder in seinem Sein. Hier liegt keine Problematik am Rande, sondern *die* Problematik schlechthin, aus der dann alles Übrige folgt, was diesen Entwurf für das christliche Denken fragwürdig macht: die These vom Gründen des Realen in Gott, die Ablehnung der creatio ex nihilo u. a. Es hätte nicht der Heftigkeit der Schellingschen Polemik in der Betonung der „Unfertigkeit" Gottes bedurft, um das klarzumachen. So ist dieser Entwurf ein im Christlichen scheiternder Entwurf.

Sein Anliegen ist groß, aber seine Antwort nicht übernehmbar. Und wenn früher von dem Theismus der participatio gesagt worden ist, er habe große Lichter, aber unaufhebbar damit auch große Schatten – kein System entfliehe dieser Dialektik –, so gilt das nicht minder vom Theismus der explicatio. So bedeutsam er Welt begründet in ihrem Daß und ihrem Was, in ihrer Würde und in ihrem Sinn – unaufhebbar ist damit die Gefährdung einer anderen Würde gegeben: der des Göttlichen und damit der Theozentrik des christlichen Denkens. So bedeutsam der Idee der „Entwicklung" darum ist und so kühn Schellings Entwurf des Seins von daher, im Letzten muß sich hier das Christliche versagen, was zugleich das Fundamentale besagt: versagt es sich der Mitte des idealistischen Denkens und seiner innersten Methodik. Ja, es springt hier am Ende geradezu von selbst als Konsequenz auf, daß der Theismus der participatio und damit das platonische Denken, so problematisch es auch ist, für das Christliche den allein gültigen Anfang und das gültige Kategorial einer christlichen Schöpfungslehre gibt. Anfang christlichen Weltdenkens kann nur die Idee der participatio sein: Welt als Teil-habe des Endlichen am Unendlichen, des endlichen Seins am ens a se, am ipsum esse. Nur so ist Gottes Größe und seine ewige Vollendetheit gewahrt und seine absolute Seinsüberlegenheit und Seinsmächtigkeit. Davon auszugehen und dennoch platonischer Abwertung nicht zu verfallen, von participatio her zu denken und der Schöpfung dennoch von Gott her Würde zu geben, ist das Schwere des christlichen Schöpfungsdenkens. Wenn aber Schellings Versuch einer Rehabilitierung des Realen der kühnste aller Versuche war – denn wo sind die Fragen nach dem Realen so bis in die Tiefen Gottes je vorgetrieben worden? – dann sollte christliches Denken in der ihm aufgegebenen Besinnung[18] an

[18] Es kann dabei dem Einsichtigen nicht verborgen sein, daß gerade heute das theologische Denken (sowohl das katholische wie das evangelische) mitten darin ist, das Platonische mehr denn je abzutun. Solches Tun ist nicht nur aufgesprungen in der Auseinandersetzung mit Barths einstiger Theologie, dessen Denken echt christlichem Schöpfungsdenken so sehr entgegen war (denn Welt ist nie radikal und absolut anders als Gott; sie ist als Geschaffenes höchstens sehr anders als Gott. Man überwindet den Idealismus als Philosophie der zu großen Nähe des göttlichen und weltlichen Seins und damit seine „Unchristlichkeit" nicht durch die radikal umgekehrte These der absoluten Distanz – damit verfällt man nur einer neuen [und geringeren?] „Unchristlichkeit"), sondern sie kommt primär aus dem Ernst exegetischer Arbeit. In der Wende ins Eschatologische begreift man heute genuiner als zuvor wieder den echten Raum der christlichen Botschaft, der kein hellenistischer war, sondern ein jüdischer, begreift man damit wieder die Erdhaftigkeit des Christlichen und die Fülle der Botschaft der βασιλεῖα, daß Christi Tun nicht einfach den Menschen (bzw. seine Seele) meinte, sondern das Gesamt der Schöpfung (vgl. dazu vor allem den bedeutsamen Neuentwurf der katholischen Dogmatik bei Michael Schmaus *[Katholische Dogmatik]* das Denken von Karl Heim *[Glauben und Denken,* darin Bd. 3: Jesus, der Weltvollender; Bd. 6: Weltschöpfung und Weltende], die immer wieder geänderten eschatologischen Sichten bei Paul Althaus [seine immer neuen Auflagen des Buches *„Von den letzten Dingen"]* und das Denken vieler anderer. Denn das Ringen um das echt Eschatologische ist zu einem weiten Feld geworden, darin die Theologie in eine echte Unruhe aufgebrochen ist). Es gilt im übrigen zu bedenken, daß die Betonung der absoluten Vollendetheit Gottes und seiner Freiheit die Würde des weltlichen Seins nicht preisgibt, sondern daß die Logik der Freiheit Welt höchst bedeutsam auf ihre Weise begründet: weiß solches Denken auch im Letzten nicht, warum Welt ist;

Schellings Ringen nicht vorübergehen, sondern es ernst nehmen und bedenken. Und mit Schelling all das Denken, das im neuzeitlichen Raum aufgebrochen ist, diese Wende auf Welt zu und all das, was bei Böhme, Hamann, Görres, Baader, der Romantik u. a. zu Wort kam. Denn christlich ist im Letzten nur jenes Denken, das die Schöpfung ernst nimmt mitsamt allen damit gegebenen Bezügen. Christlicher Realismus stellt sich der Welt. Allem Denken ist darum immer wieder aufgegeben, das Ganze zu erringen und nicht nur Teil-sichten zu geben. Ob es je gelingen wird, steht dahin. Aber Unterwegssein ist schon viel.

warum Gott als der Vollkommene dieses weniger Vollkommene gesetzt hat, so bleibt doch in solchem Denken dies: Welt *ist*, weil es Gott in seiner Freiheit „gefallen" hat, daß sie ist; genauer: Welt mitsamt all ihren Formen, Bezügen, Gesetzen ist, weil Gott sich *heilig* zu ihr entschlossen hat. Darin ist Welt „aufgehoben", getragen und göttlich bejaht, ein Faktum, das nirgends so eindeutig formuliert ist als im Buch der Weisheit – und diese Formulierung sollte die Magna Charta des christlichen Theismus und der christlichen Weltbejahung sein: „Herr, Du liebst alles, was da ist ... Denn hättest Du etwas gehaßt, so hättest Du es nicht erschaffen" (11, 24).