WALTER KASPER

Das Absolute in der Geschichte

Philosophie und Theologie der Geschichte
in der Spätphilosophie Schellings

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

© 1965 by Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz
Kirchliche Druckerlaubnis: Mainz, den 21. Juli 1965, Haenlein, Generalvikar
Umschlag und Einband: Roland P. Litzenburger, Leimbach über Markdorf
Gesamtherstellung: Fränkische Gesellschaftsdruckerei Würzburg

VORWORT

Die Anregung zu einer theologischen Untersuchung über den deutschen Idealismus gab die Beschäftigung mit der reichen Gedankenwelt der Theologen der Tübinger Schule des neunzehnten Jahrhunderts, in die mich mein verehrter Lehrer Professor Dr. J. R. Geiselmann und Professor Dr. F. X. Arnold schon während meiner Studienzeit eingeführt haben. Immer mehr verstärkte sich dabei der Eindruck, daß die damalige Problemstellung heute unter anderen Voraussetzungen neu aufgenommen werden müßte.
Sprache und Problemstellung der großen idealistischen Denker sind dem Theologen heute gewöhnlich fremd; die Mühe geduldigen Verstehenwollens wird aber belohnt durch viele neue Ausblicke auf die Fragen der gegenwärtigen Theologie, die dem deutschen Idealismus viel weniger entkommen ist, als sie oft vorgibt. Die Werke des deutschen Idealismus bergen eine Fülle theologischer Motive, die von der Theologie noch längst nicht voll erforscht und ausgeschöpft sind.
Die vorliegende Arbeit durfte während ihres Entstehens vielfältige Anregungen erfahren. In besonderer Weise danke ich meinem Habilitationsvater Herrn Professor Dr. L. Scheffczyk sowie Herrn Professor Dr. H. Küng und Herrn Professor Dr. W. Schulz. Sie haben mich immer wieder zur Weiterarbeit ermuntert und trugen durch viele wertvolle Hinweise zum Abschluß der Untersuchung bei.
Die Arbeit stellt die etwas überarbeitete Form der Habilitationsschrift dar, die im Sommersemester 1964 unter dem Titel *Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen vorlag. Für ihre Annahme und für die wohlwollende Förderung während meiner Tübinger Studenten-, Repetenten- und Assistentenzeit möchte ich auch an dieser Stelle allen meinen Tübinger Lehrern aufrichtig danken.
Der Deutschen Forschungsgemeinschaft gebührt Dank für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses. Für die Betreuung des Manuskripts und die Mithilfe beim Lesen der Korrekturen danke ich Fräulein D. Mayer und Herrn cand. theol. P. Zickler.

Münster i. Westf., im Juli 1965 — Walter Kasper

INHALTSVERZEICHNIS

A Quellen X
B Literatur X
C Abkürzungen XXVIII

EINLEITUNG

§ 1 Die Frage nach der Spätphilosophie Schellings 1
1. Theologische Aktualität der Spätphilosophie Schellings 1
2. Überblick über den Stand der Forschung 7
3. Anliegen und Methode 17
4. Die These 20

§ 2 Geistesgeschichtliche Einordnung der Spätphilosophie Schellings 23
1. Die geistige Situation nach Hegels Tod 23
2. Die Stellung Schellings zu den geistigen Strömungen 29
3. Versuch einer Überwindung des nachidealistischen Nihilismus . . 33

I. TEIL: DIALEKTIK ZWISCHEN DEM ABSOLUTEN UND DER GESCHICHTE

§ 3 Der Ausgangspunkt Schellings: Dialektik zwischen Unendlichem und Endlichem 43
1. Transzendentale Metaphysik 43
2. Absolute Philosophie 49
3. Philosophie der Freiheit und der Geschichte 54

§ 4 Die Entfaltung der Geschichtsphilosophie Schellings 63
1. Ursprünge in der Goethezeit 63
2. Erste apriorische Geschichtsentwürfe 66
3. Ringen um ein geschichtliches Denken 75

§ 5 Der Umbruch zur Spätphilosophie 87
1. Erlanger Zeit: Die Ekstase der Vernunft 87
2. Zweite Münchner Zeit: Freiheit und Notwendigkeit 91
3. Auseinandersetzung mit Hegel: Der Gott, der Anfang sein kann . 97
4. Grundanliegen: Überwindung der Subjektivität und der Theontologie 105

§ 6 Negative Philosophie: Das Scheitern der reinen Vernunft . . . 111
1. Anliegen: Hinführung zu einer Philosophie der Geschichte 111
2. Weg: Zu-Ende-Denken der Vernunft 114
3. Ergebnis: Sehnsucht nach dem Gott der Geschichte 120

§ 7 Positive Philosophie: Geschichte als Ur-vor-aus-Setzung der Vernunft . . . 125
1. Abgrenzung von Schellings Anliegen gegenüber der Theosophie und Glaubensphilosophie . . . 125
2. Einsatz: Vor-aus-Setzung Gottes als Herr der Geschichte . . . 130
3. Weg: Nachvollzug des Selbsterweises Gottes in der Geschichte . . 141
4. Negative und positive Philosophie: Docta ignorantia . . . 148

§ 8 Philosophie der Offenbarung . . . 153
1. Problematik und Anliegen der Philosophie der Offenbarung . . . 153
2. Zentralidee: Geschichtlicher Selbsterweis Gottes in Christus . . . 157
3. Vernünftigkeit und Paradox des Glaubens . . . 166
4. Kritischer Punkt: Wort- und Rufcharakter der Offenbarung . . . 174

II. TEIL: GOTT ALS GRUND UND HERR DER GESCHICHTE

§ 9 Der Gott der Geschichte . . . 181
1. Problemsituation: Biblischer und philosophischer Gottesbegriff . . 181
2. Die Entwicklung von Schellings Denken von Gott . . . 187
3. Das Anliegen: Der lebendige Gott . . . 197
4. Die denkerische Bemühung: Gott als freier Geist . . . 203
5. Das Neue: Der heilige Gott als freie Selbstbestimmung . . . 209

§ 10 Die Schöpfung als Offenbarung der Freiheit und Geschichtsmächtigkeit Gottes . . . 216
1. Ansätze zur idealistischen Problematik in der Tradition . . . 216
2. Das Problem: Kosmogonie und Theogonie . . . 218
3. Das Neue der Spätphilosophie: Schöpfung und Freiheit . . . 225
4. Der Hauptpunkt: Der Sinn der Schöpfung . . . 232
5. Der kritische Punkt: Creatio ex nihilo . . . 235

§ 11 Gott der Herr der Zeit . . . 241
1. Metaphysisches und geschichtliches Denken in der Frühphilosophie 241
2. Dialektische Einheit von Zeit und Ewigkeit in der Identitätsphilosophie . . . 246
3. Die Freiheit Gottes über Zeit und Zeiten nach der Weltalterphilosophie . . . 251
4. Die Zeit als Mysterium Gottes in der Spätphilosophie . . . 259

§ 12 Die Dreieinheit Gottes als Ermöglichungsgrund der Geschichte . 266
1. Ursprung der geschichtlichen Betrachtungsweise der Trinität im idealistischen Denken . . . 266
2. Anliegen und spekulativer Ansatz der Dreieinheitslehre in der Spätphilosophie . . . 271
3. Die Dreieinheitslehre Schellings als Offenbarungstrinität . . . 276
4. Unterschied zur traditionellen Lehre: Der Begriff der ewigen Zeugung des Sohnes . . . 279
5. Problematik der Schellingschen Dreieinheitslehre . . . 281

III. TEIL: CHRISTOLOGISCHE VERMITTLUNG DER GESCHICHTE

§ 13 Der Anfang der Geschichte: Der Urfall des Menschen . . . 287
1. Problemstellung: Prometheus und Christus . . . 287
2. Problementwicklung bei Schelling: Notwendigkeit und Freiheit des Falls . . . 294
3. Die Stellung des Menschen in der ursprünglichen Schöpfung . . . 300
4. Möglichkeit und Wirklichkeit des Urfalls des Menschen . . . 305
5. Die Folgen der Urtat des Menschen . . . 310

§ 14 Der Hintergrund der Geschichte: Die guten und bösen Mächte und Gewalten . . . 316
1. Die dämonischen Mächte . . . 316
2. Die Engelsmächte . . . 324

§ 15 Die geschichtliche Stellung des Heidentums und Judentums: Der mythologische Prozeß . . . 327
1. Problemsituation: Überwindung des romantischen Mythosverständnisses . . . 327
2. Die Frage nach der Wahrheit des Mythos . . . 337
3. Der mythologische Prozeß: Dionysos und Christus . . . 350
4. Mythos und Offenbarung . . . 354
5. Mythos und Altes Testament – Gesetz und Evangelium . . . 361

§ 16 Christus als das Ende der Offenbarung Gottes . . . 369
1. Der Ausgangspunkt der Christologie Schellings . . . 369
2. Offenbarung Gottes in der Kenosis . . . 374
3. Christus als Offenbarung des ewigen Geheimnisses Gottes . . . 381
4. Die Menschwerdung Gottes in Christus . . . 386
5. Christi Gehorsam als Vermittlung der Geschichte mit Gott . . . 396
6. Tod, Auferstehung und Verklärung Christi . . . 404

§ 17 Die Zeit der Kirche . . . 412

SCHLUSS

§ 18 Die Denkform bei Schelling und in der katholischen Theologie . 423
1. Begriff und Bedeutung der Denkform . . . 423
2. Analogie – Dialektik – Geschichtlichkeit . . . 427
3. Philosophie – Theosophie – Theologie . . . 434

A. QUELLEN

Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, 1.–6. Hauptband, München 1958/59.
1.–6. Ergänzungsband, München 1956–1960.
Nachlaßband: *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813 herausgegeben von Manfred Schröter, München 1946.
(Zitiert wird nach der von K. F. A. Schelling veranstalteten Ausgabe, Stuttgart 1856ff., wobei die zweite Abteilung als Band XI–XIV gezählt wird. Zitiert wird jeweils in römischen Zahlen der Band und in arabischen Zahlen die Seite. Der Nachlaßband wird als WA zitiert.)

Aus Schellings Leben in Briefen. Hrsg. von G. L. Plitt, Bd. 1–3, Leipzig 1869/70 (zit.: PLITT).

Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel. Aus dem Nachlaß beider hrsg. von J. H. Fichte und K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg 1856 (zit.: FICHTE, *Briefe*).

F. W. J. SCHELLING, *Briefe und Dokumente*, Bd. 1: 1775–1809, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962 (zit.: SCHELLING, *Briefe*).

Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 1: 1785–1812, Hamburg 1952 (zit.: HEGEL, *Briefe*).

B. LITERATUR

ALLWOHN, A., *Der Mythos bei Schelling* (Kant-Studien. Erg.-Heft 61), Berlin 1927.

– *Schellings Philosophie der Mythologie*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 9 (1955) 177–181.

ALTHAUS, P., *Die christliche Wahrheit*. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1959.

– *Die letzten Dinge*. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh[7] 1957.

– *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962.

ANZ, W., *Kierkegaard und der deutsche Idealismus* (*Samml. gemeinverst. Vorträge*, Heft 210/211), Tübingen 1956.

ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford 1957.

AUER, A., *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954.

AUGUSTINUS, *Opera omnia:* PL 32–47.

BAADER, F., *Sämtliche Werke*. Bd. 1–16, Aalen 1963.

BACKES, I., *Heilsgeschichte in der Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, in: *Trierer Theol. Ztschr.* 72 (1963) 23–38.

BALTHASAR, H. U. v., *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947.

– *Der Christ und die Angst* (*Christ Heute* 2,3) Einsiedeln [3]1954.

– *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956.

– *Theologie der Geschichte*. Ein Grundriß. Neue Fassung (*Christ Heute* 1,8) Einsiedeln 1959.

– *Verbum caro. Skizzen zur Theologie* I, Einsiedeln 1960.

– *Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln 1960.

– *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1–2, Einsiedeln 1961 bis 1962.

– *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln [2]1962.

– *Glaubhaft ist nur Liebe* (*Christ Heute* 5,1) Einsiedeln 1963.

– *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

BARION, J., *Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung* (*Abh. z. Philos. u. Psych. d. Rel.*, Heft 22) Würzburg 1929.

BARTH, H., *Die negative und die positive Philosophie*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 225-238.

BARTH, K., *Der Römerbrief*, München 1924.

– *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil I (*Theol. Bücherei*, Bd. 17) München 1962, 197–218.

– *Evangelium und Gesetz* (*Theol. Existenz Heute*, NF. Bd. 50) München 1956.

– *Die Menschlichkeit Gottes* (*Theologische Studien*, H. 48) Zürich 1956.

– *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1–4, Zollikon-Zürich 1932ff.

– *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich [3]1960.

BAUER, G., *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963.

BAUR, F. CH., *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*, Tübingen 1838.

– *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 1–3, Tübingen 1841 bis 1843.

– *Geschichte der christlichen Kirche*, 5 Bde., Tübingen 1853–1862.

– *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Tübingen [2]1858.

– *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. 1–3, Leipzig 1867.

BECKERS, H., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*. Denkrede, vorgetragen in der öffentlichen Sitzung der k. b. Ak. d. Wiss. zu München zur Feier ihres sechsundneunzigsten Stiftungstages am 28. März 1855, München 1855.

– *Historisch-kritische Erläuterungen zu Schelling's Abhandlungen über die Quelle der ewigen Wahrheiten und Kant's Ideal der reinen Vernunft* (*Abhandlungen der philos.-philolog. Cl. d. k. b. Ak. d. Wiss.* 8. Bd.) München 1858, 721–746.

– *Über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis der Potenzen- oder Principienlehre Schelling's*

(*Abhandlungen der philos.-philolog. Cl. d. k. b. Ak. d. Wiss.* 9. Bd.) München 1861, 399–546.
– *Über die wahre und bleibende Bedeutung der Naturphilosophie Schelling's* (*Abhandlungen der philos.-philolog. Cl. d. k. b. Ak. d. Wiss.* 10. Bd.) München 1866, 401–449.
– *Schelling's Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang.* Festschrift zu Friedrich Wilhelm Joseph Schellings hundertjährigem Geburtstag am 27. Januar 1875, München 1875.
BEEMELMANS, F., *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin* (*Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters.* Bd. 17,1) Münster 1914.
BENZ, E., *Schellings theologische Geistesahnen*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 179–201.
– *Schellings theologische Geistesahnen* (*Ak. d. Wiss. u. d. Lit. Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Kl.* Jg. 1955, Nr. 3) Wiesbaden 1955.
– *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens* (*Albae Vigiliae.* NF. Heft 15) Zürich 1955.
BERDJAJEW, N., *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes.* Mit einer Einleitung des Grafen H. Keyserling, Darmstadt 1925.
BERNHART, J., *Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung*, München 1950.
BOETHIUS, *De consolatione philosophiae libri V*, PL 63, 547–862.
BONAVENTURA, *Tria opuscula. Breviloquium, Itineriarium mentis in Deum, De reductione artium ad Theologiam*, Quaracchi 1938.
BONHOEFFER, D., *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von E. Bethge, München [11]1962.
BORNKAMM, G., Art. μυστήριον, in: *ThWNT* IV (1942) 809–834.
– *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien.* Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, München [4]1963.
– *Studien zu Antike und Urchristentum.* Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, München 1959.
BORNKAMM, H., *Luther und Böhme* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*, Bd. 2) Bonn 1925.
BOUILLARD, H., *Karl Barth*, 3 vol., Paris 1957.
BRAUN, O., *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800–1810*, Diss. Leipzig 1906.
– *Die Entwicklung des Gottesbegriffs bei Schelling*, in: *Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik* 131 (1908) 113–141.
– *Neue Schellingiana. Aktenstücke über Schellings Berufung nach Jena im Jahre 1816*, in: *Ztschr. f. Lit.-Gesch.* 24 (1922) 868–879.
BRENNER, A., *Schellings Verhältnis zu Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte des Wiedererwachens der echten Leibnizschen Philosophie (nach der Herrschaft der Wolffschen Schule) und zur Entwicklung der Schellingschen Philosophie*, Diss. Tübingen 1937.
BREUNING, W., *Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre*, in: *Trierer Theol. Ztschr.* 68 (1959) 193–210.

BRUNNER, E., *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen 1924.
– *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und eigentlichen Menschen*, Berlin 1937.
– *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953.
– *Dogmatik*, Bd. 1–3, Zürich 1960.
BRUNSTÄED, F., *Reformation und Idealismus* (*Veröffentlichungen der Luthergesellschaft*, Bd. 2) München 1925.
BUBER, M., *Werke*, Bd. 1, Köln 1962.
BULTMANN, R., *Glauben und Verstehen*, Bd. 1–3, Tübingen 1933–1960.
– *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (*Kerygma und Mythos*, Bd. 1) Hamburg [4]1960, 15–73.
– *Zum Problem der Entmythologisierung* (*Kerygma und Mythos*, Bd. 2) Hamburg 1952, 179–208.
– *Das Evangelium des Johannes (Kritisch-exeg. Kommentar über das NT)* Göttingen [13]1953.
– *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen [2]1954.
– *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.
– Art. *Mythos*, in: *RGG* IV [3](1960) 1278–1282.
BÜRKE, G., *Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie* (*Horizonte*, Bd. 4) Einsiedeln 1958.
CASPER, B., *Die Einheit aller Wirklichkeit. Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie*, Freiburg i. Br. 1961.
CORETH, E., *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, in: *Scholastik* 26 (1951) 57–86.
– *Die Ernte des Schellingjahres*, in: *Ztschr. f. kath. Theol.* 78 (1956) 334–351.
– *Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes*, in: *Ztschr. f. kath. Theol.* 79 (1957) 257–303.
– Art. *Analogia entis* I, in: *LThK* I [2](1957) 468–470.
– *Zum Problem der Analogie. Eine Erwiderung an Erich Heintel*, in: *Ztschr. f. kath. Theol.* 80 (1958) 430–445.
– *Schellings Weg zu den Weltaltern. Ein problemgeschichtlicher Durchblick*, in: *Bijdragen* 20 (1959) 398–410.
– *Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings*, in: *Bijdragen* 21 (1960) 180–190.
CREUZER, F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig-Darmstadt 1810ff.
CULLMANN, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich [2]1948.
– *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich-Stuttgart [2]1960.
DANIÉLOU, J., *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart o. J. (1955).
DARLAPP, A., Art. *Geschichtlichkeit*, in: *LThK* IV [2](1960) 780–783 und in: *HthG* I, 491–497.

DEKKER, G., *Die Rückwendung zum Mythos*, München 1930.
DEMPF, A., *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, München-Berlin 1929.
– *Schelling, Baader und Görres, die Münchner Philosophen der Romantik* (Vortrag in dem philosophischen Zyklus der Vereinigung der Freunde Münchens), in: *Geistige Welt* 2 (1947) 10–17.
– *Kierkegaard hört Schelling*, in: *Philos. Jahrb.* 65 (1957) 147–161.
DESCARTES, R., *Œuvres*, publiées par Adam et P. Tannery. 12 vol. Paris o. J.
DEUTINGER, M., *Das Prinzip der Philosophie und die christliche Wissenschaft*, Regensburg 1857.
DIEM, H., *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, München [3]1960.
DIELS, H., *Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch, 2 Bde, Berlin [6]1951/52.
DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels* (*Gesammelte Schriften*. Bd. 4) Stuttgart-Göttingen [2]1959, 1–258.
DIONYSIUS AREOPAGITA, *Opera omnia:* PG 3–4.
DREY, J. S., *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, 3 Bde, Mainz [2]1844–1847.
DYROFF, A., *Görres und Schelling* (Görresfestschrift. Aufsätze und Abhandlungen zum 150. Geburtstag von Joseph Görres) Köln 1926, 65–97.
EBELING, G., Art. *Hermeneutik*, in: *RGG* III [3](1959) 242–262.
– *Wort und Glaube*, Tübingen 1960.
– *Theologie und Verkündigung* (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* Bd. 1) Tübingen 1962.
ECKHART, L., Art. *Prometheus*, in: *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie* 45 (1957) 653–730.
ECKHART, MEISTER, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag d. Dt. Forschungsgem., Stuttgart 1940ff.
ELERT, W., *Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel*, München 1921.
– *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, hrsg. von W. Maurer und E. Bergsträßer. Berlin 1957.
– *Der christliche Glaube*, Hamburg [5]1960.
ERDMANN, J. E., *Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie*, Halle 1857.
ERTEL, CH., *Schellings positive Philosophie. Ihr Werden und Wesen*, Limburg 1933.
FACKENHEIM, E. L., *Schellings Begriff der positiven Philosophie*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 8 (1954) 321–335.
FEUERBACH, L., *Das Wesen des Christentums*, Bd. 1–2, Berlin 1956.
FICHTE, I. G., *Werke*. Auswahl in 6 Bänden, hrsg. und eingeleitet von F. Medicus, Leipzig o. J. (zit. nach der Gesamtausgabe durch I. H. Fichte).
FICHTE, I. H., *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele*, Leipzig 1856.
FIESEL, E., *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Tübingen 1927.

FISCHER, K., *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg [4]1923.
FRANTZ, K., *Schelling's positive Philosophie nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise für gebildete Leser dargestellt*, Cöthen 1879/80.
FRIEDRICH, Art. κῆρυξ, κηρύττω, κήρυγμα in: *ThWNT* III (1938) 682–716.
FRIES, H., *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948.
– *Mythos und Offenbarung*, in: *Fragen der Theol. heute*, Einsiedeln 1957, 11–43.
– *Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott*, in: *Verkündigung und Glaube*. Festgabe für F. X. Arnold, hrsg. von Th. Filthaut und J. A. Jungmann. Freiburg i. Br. 1958.
– Art. *Religion*, in: *HthG* II, 428–441.
– Art. *Mythos* IV, in: *LThK* VII[2] (1962) 750–752.
– Art. *Offenbarung*, in: *LThK* VII [2](1962) 1111–1114.
FUCHS, E., *Hermeneutik*, Bad Cannstatt [2]1958.
– *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation*, Tübingen 1959.
FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus* (*Neue deutsche Forschungen*, Abt. Philos., Bd. 36) Berlin 1940 (zit. FUHRMANS I).
– *Zu Schellings Spätphilosophie. Schellings Einleitung in die positive Philosophie*, in: *Blätter f. dt. Philos.* 14 (1940) 265–276.
– *Schellings Nachlaß*, in: *Archiv f. Philos.* 3 (1949) 92–98.
– *Die Philosophie der Weltalter*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 162–178.
– *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf o. J. (1954) (zit. FUHRMANS II).
– *Schellings Briefe*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 8 (1954) 414–437.
– *Dokumente zur Schellingforschung*, in: *Kantstudien* 47 (1955/56) 182–191, 273–287, 378–396.
– *Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie* (*Dokumente zur Schellingforschung*) in: *Kantstudien* 48 (1956/57) 302–323.
– *Schellings Briefe aus Anlaß seiner Berufung nach München im Jahre 1827*, in: *Philos. Jahrb.* 64 (1956) 272–297.
– Art. *Schelling*, in: *EKL* III (1959) 792–794.
GADAMER, H. G., Art. *Geschichte und Geschichtsauffassung* III, in: *RGG* II [3](1958) 1488–1496.
– Art. *Geschichtlichkeit*, in: *RGG* II [3](1958) 1496–1498.
– *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
GEIGER, J. PH., *Schellings Gottesauffassung von 1795–1809*, Diss. Gießen 1938.
GEISELMANN, J. R., *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian Drey*, in: *Theol. Qu.* 111 (1930) 49–117.
– *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften*

katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (*Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus unserer Zeit*, Bd. 5) Mainz 1940.
– *Johann Adam Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen*, Wien 1940.
– *Jesus der Christus. Die Urform des apostol. Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie um Jesus Christus*, Stuttgart 1951.
– *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*, Stuttgart 1952.
– *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel*, Freiburg i. Br. 1955.
– *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens* (*Die Überlieferung in der neueren Theologie*, Bd. 3) Freiburg i. Br. 1959.
– Art. *Offenbarung*, in: *HthG* II, 242–250.
– *Die Hl. Schrift und die Tradition* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 18) Freiburg i. Br. 1962.

GENT, W., *Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. J. Schelling*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 8 (1954) 353–377.

GESS, W. F., *Christi Person und Werk*, Bd. 1–3, Basel 1870–1887.

GEWIESS, J., *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil.* 2,5–11) in: *Theol. Qu.* 128 (1948) 463–487.
– Art. *Kenosis*, in: *LThK* VI ²(1961) 116.

GILSON, E., *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf 1959.

GLOEGE, G., Art. *Uroffenbarung*, in: *RGG* VI ³(1962) 1199–1203.

GOGARTEN, F., *Fichte als religiöser Denker*, Jena 1914.

GOETHE, J. W., *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* Bd. 1ff, Zürich-Stuttgart 1950ff.

GÖTTING, F., Art. *Goethe*, in: *RGG* II ³(1958) 1668–1675.

Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, 2 Bde, hrsg. von J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler, Freiburg – Basel – Wien 1964.

GRILLMEIER, A., Art. *Christologie*, in: *LThK* II ²(1958) 1156–1166.
– *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien des kirchlichen Dogmas*, in: *Scholastik* 33 (1958) 321–355, 528–558.
– *Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnung mit dem Christentum*, in: *Scholastik* 34 (1959) 370–393.

GROSS, H., *Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie*, München 1927.

GRÜNDER, K. – SPAEMANN, R., Art. *Geschichtsphilosophie*, in: *LThK* IV ²(1960) 783–791.

GRUNDMANN, W., Art. ἁμαρτάνω F, in: *ThWNT* I (1933) 305–320.

GUARDINI, R., *Welt und Person. Versuch zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1955.

GUEROULT, M., *La philosophie Schellingienne de la liberté*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 146–161.

GÜNTHER, E., *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1911.

HABERMAS, J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954.

HABLÜTZEL, R., *Dialektik und Einbildungskraft. F. W. J. Schellings Lehre von der menschlichen Erkenntnis*, Basel 1954.

HAMANN, J. G., *Hauptschriften erklärt*, Bd. 1ff, hrsg. von F. Blanke und L. Schreiner, Gütersloh 1956ff.

HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1–3, Freiburg ²1888–1890.

HARTLICH, CH. – SACHS, W., *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* (*Schriften der Studiengemeinschaft der ev. Akademien*, Bd. 2) Tübingen 1952.

HARTMANN, A., *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik* (*Neue deutsche Forschungen*, Bd. 163) Berlin 1937.

HARTMANN, E. VON, *Schellings positive Philosophie von Hegel und Schopenhauer*, Berlin 1869.
– *Schellings philosophisches System*, Leipzig 1897.

HARTMANN, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1. Teil, Berlin 1923.

HEGEL, G. W. F., *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner Stuttgart 1927ff.
– *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Lasson und J. Hoffmeister, Leipzig 1905ff.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen ⁹1960.
– *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. ²1951.
– *Was heißt denken?* Tübingen 1954.
– *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern 1954.
– *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. ³1954.
– *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. ⁴1955.
– *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M. ⁷1955.
– *Identität und Differenz*, Pfullingen ²1957.
– *Holzwege*, Frankfurt a. M. ³1957.
– *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen ²1959.
– *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.
– *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen 1961.

HEIMSOETH, H., *Metaphysik der Neuzeit* (*Handbuch der Philosophie*, Abt. 1, Beitrag F) München 1927.

HEINTEL, E., *Philosophie und Gotteserkenntnis im Altersdenken Schellings*, in: *Wiss. u. Weltbild* 7 (1954) 439–450.
– *Hegel und die analogia entis* (*Akademische Vorträge und Abhandlungen*, Bd. 20) Bonn 1958.

HEMMERLE, K., *Franz Baaders philosophischer Gedanke von der Schöpfung* (*Symposion*, Bd. 13) Freiburg i. Br. 1963.

HERMELINK, H., *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Re-*

formation bis zur Gegenwart. Das Reich Gottes in Württemberg, Stuttgart-Tübingen 1949.
HILDEBRANDT, K., *Goethe. Seine Weltweisheit im Gesamtwerk*, Leipzig 1941.
HINRICHS, C., *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit* (*Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft*, Bd. 19) Göttingen 1954.
HIRSCH, E., *Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze*, Gütersloh 1926.
– *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 1 bis 5, Gütersloh ²1960 (zit. E. HIRSCH).
HOFFMEISTER, J., *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung in Hegels Realphilosophie* (*Philos. Bibliothek*, Bd. 66a) Leipzig 1932.
– *Die Heimkehr des Geistes. Studien zur Dichtung und Philosophie der Goethezeit*, Hameln o. J. (1946).
HOFMANN, J. CH. K., *Schellings kirchlicher Standpunkt*, in: *Ztschr. f. Protestantismus und Kirche*, NF. 12 (1846) 157–170.
HOLLERBACH, A., *Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie* (Philos. Abhandlungen, Bd. 13) Frankfurt a. M. 1957.
HÖTZEL, N., *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* (*Münchner Theol. Studien*, 2. Abt. 24. Bd.) München 1962.
HOWALD, E., *Der Kampf um Kreuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*, Tübingen 1926.
IWAND, H. J., *Gesetz und Evangelium*, in: *EKL* I (1956) 1562–1567.
JACOBI, F. H., *Werke*, Bd. 1–6. Leipzig 1812–1825.
JAEGER, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953.
JASPERS, K., *Philosophie*, Bd. 3: *Metaphysik*, Berlin 1956.
– *Von der Wahrheit*, München 1947.
– *Schellings Größe und Verhängnis*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 12–38.
– *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955.
– *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Fischer-Bücherei), Frankfurt-Hamburg 1956.
– *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.
JASPERS, K. – BULTMANN, R., *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954.
JOEST, W., *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus bei Luther*, Göttingen ²1956.
– *Gesetz und Evangelium* VI, in: *RGG* II ³(1958) 1526–1531.
JONAS, H., *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (*Beiträge z. Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Testaments*, NF. Bd. 27) Göttingen 1930.
JUNGMANN, J. A., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.
– *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (*Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen*, Bd. 19/207) Münster 1962.
KAMLAH, W., *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart ²1951.

KANT, I., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königl. preuß. Akademie der Wiss., 23 Bde, Berlin 1910–1960.
KÄSEMANN, E., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen 1960.
KASPER, W., *Grundlinien einer Theologie der Geschichte*, in: *Theol. Qu.* 144 (1964) 129–169.
KERÉNYI, K., *Die Mythologie der Griechen. Götter- und Menschengeschichten*, Zürich ²1951.
– *Die antike Religion*, Düsseldorf 1952.
KERN, Art. *Dionysos*, in: *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie*, Bd. 9 (1903) 1010–1046.
KIERKEGAARD, S., *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. von H. Diem und W. Rest. Köln 1951 ff.
– *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (Gesammelte Werke. Abt. 31) Düsseldorf 1961.
– *Tagebücher 1834–1855*. Ausgewählt und übertragen von Th. Haecker, München ⁴1953.
KLEIN, J., Art. *Gott* VII, in: *RGG* II ³(1958) 1741–1745.
– Art. *Pantheismus* II, in: *RGG* V ³(1961) 39–43.
KLEINKNECHT, Art. θεός A, in: *ThWNT* III (1938) 65–79.
KNITTERMEYER, H., *Schelling und die romantische Schule* (*Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen*, Abt. 7: *Die Philos. d. neuesten Zeit*, I. Bd. 30/1) München 1929.
KÖBERLE, A., Art. *Theosophie*, in: *RGG* VII ³(1962) 845–847.
KOKTANEK, A. M., *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingvorlesungen von G. M. Mittermair und Sören Kierkegaard, München 1962.
KORFF, H. A., *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, Bd. 1–5, Leipzig 1923–1957.
KRAUSE, K. CH. F., *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Bd. 1, Prag 1869.
KRETSCHMAR, G., *Studien zur frühchristlichen Trinitätslehre* (*Beitr. z. hist. Theol.*, Bd. 21) Tübingen 1956.
KRINGS, H., *Schellings Wiederkunft*, in: *Wort u. Wahrheit* 10 (1955) 295–298.
– Art. *Wort* I, in: *HthG* II, 835–845.
KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde. (*Grundriß der philos. Wissenschaften*) Tübingen 1921–1924.
KRÜGER, G., *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg i. Br.-München 1958.
KUHN, J. B., *Katholische Dogmatik*, Bd. 1–2, Tübingen ²1859–1862.
– *Die Schelling'sche Philosophie und ihr Verhältnis zum Christentum*, in: *Theol. Qu.* 26 (1844) 57–88, 179–221; 27 (1845) 3–39.
KÜMMEL, F., *Über den Begriff der Zeit* (*Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie*, 6. Bd.) Tübingen 1962.
KÜNG, H., *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (Horizonte, Bd. 2) Einsiedeln 1957.
– Art. *Christozentrik*, in: *LThK* II ²(1958) 1169–1174.

LANCZKOWSKI, G., Art. *Mythos* I–III, in: *LThK* VII ²(1962) 746–750.
LANGEMEYER, B., *Das dialogische Denken und seine Bedeutung für die Theologie*, in: *Catholica* 17 (1963) 308–328.
LEESE, K., *Von Jakob Boehme zu Schelling*, Erfurt 1927.
– *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, Berlin 1929.
– *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, Berlin 1932.
LEISEGANG, H., *Denkformen*, Berlin ²1951.
LISCO, H., *Die Geschichtsphilosophie Schellings. 1792–1809*, Diss., Jena 1884.
LOHFF, W., Art. *Kenotiker*, in: *LThK* VI ²(1961) 116f.
LOOFS, F., *Kenosis*, in: *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche* X ³(1901) 246–263.
LOTZ, J. B., *Zur Geschichtlichkeit des Menschen*, in: *Scholastik* 26 (1951) 321 bis 341.
– *Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit*, in: *Scholastik* 27 (1952) 481–503.
– *Geschichtlichkeit und Ewigkeit*, in: *Scholastik* 29 (1954) 481–505.
– Art. *Gott* I, in: *HthG* I, 573–579.
LÖWENICH, W. VON, *Luthers theologia crucis*, München ⁴1954.
LÖWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart ⁴1953.
– *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart o. J. (1956).
– *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, Stuttgart ⁴1958.
LUBAC, H. DE, *Surnaturel*, Paris 1946.
– *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach – Nietzsche – Comte und Dostojewskij als Propheten*, Salzburg 1950.
– *Über die Wege Gottes*, Freiburg i. Br. 1958.
LUKÁCS, G., *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich-Wien 1948.
– *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954.
LÜTGERT, W., *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Bd. 1–4 (*Beiträge z. Förderung christl. Theol.*, Bd. 2, 6, 8, 10, 21) Gütersloh 1923–1930.
LUTHER, M., *Werke in Auswahl*, hrsg. von O. Clemen, Bd. 1–8, Berlin 1950 bis 1959.
LÜTHI, K., *Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth* (*Studien z. Dogmengeschichte u. syst. Theol.*, Bd. 13) Zürich-Stuttgart 1961.
MALMBERG, F., Art. *Inkarnation*, in: *HthG* I, 706–715.
– *Über den Gottmenschen* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 9) Freiburg i. Br. 1960.
MARCUS, W., *Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen Theologie und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA*, München 1963.

MARLÉ, R., Art. *Mythos*, in: *HthG* II, 193–201.
MARTIN, K., *Zeitbilder oder Erinnerungen an meine verewigten Wohltäter*, Kirchheim 1879.
MARX, K., *Die Frühschriften*, hrsg. v. S. Landshut (Kröners Taschenausgabe Bd. 209) Stuttgart 1953.
MEHLIS, G., *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799–1804 gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung*, Diss. Heidelberg 1906.
MEINEKE, F., *Die Entstehung des Historismus*, München 1936.
MERSCH, E., *La théologie du corps mystique*, 2 Bde. (*Museum Lessianum* II, 38–39) Brüssel ³1949.
METZ, J. B., *Die Stunde Christi*, in: *Wort und Wahrheit* 12 (1957).
– Art. *Angst* II, in: *LThK* I ²(1957) 557–59
– Art. *Begierde*, in: *LThK* II ²(1958) 108–112.
– Art. *Christliche Philosophie*, in: *LThK* II ²(1958) 1141–1147.
– *Metaphysische und theologische Ordnung*, in: *Ztschr. f. kath. Theol.* 83 (1961) 1–14.
– Art. *Entscheidung*, in: *HthG* I, 281–288.
– Art. *Freiheit* III, in: *HthG* I, 403–414.
– Art. *Konkupiszenz*, in: *HthG* I, 843–851.
– Art. *Weisheit* II, in: *HthG* II, 805–813.
– *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.
METZGER, W., *Die Epochen der Schelling'schen Philosophie von 1795–1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg 1911.
MÖHLER, J. A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus – dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*, hrsg., eingel. u. kommentiert von J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957.
– *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, hrsg., eingel. und kommentiert von J. R. Geiselmann, 2 Bde., Darmstadt 1958–1961.
– *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, hrsg. von J. Döllinger, 2 Bde., Regensburg 1839–1840.
MÖLLER, J., *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*, Paderborn 1951.
– *Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik*, in: *Theol. Qu.* 137 (1957) 129–159.
– Art. *Deutscher Idealismus*, in: *LThK* III ²(1959) 270–274.
– Art. *Vermittlung*, in: *HthG* II 769–773.
– *Vom Bewußtsein zum Sein. Grundlegung einer Metaphysik*, Mainz 1962.
MÜLLER, E., *Stiftsköpfe. Schwäbische Ahnen des deutschen Geistes aus dem Tübinger Stift*. Mit Beiträgen von Th. Häring und H. Häring, Heilbronn 1938.

MÜLLER, L., *Schellings Einfluß auf Rußland*, in: *Archiv f. Philos.* 3 (1949) 53–81.
NADLER, K., *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*, Leipzig 1931.
NICOLAUS VON CUES, *De docta ignorantia*, hrsg. v. E. Hoffmann und R. Klibansky (Werke. Akademie-Ausg.) Leipzig 1932.
NICOLAUS VON CUES, *Schriften*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie d. Wiss. hrsg. v. E. Hoffmann (Philos. Bibliothek) Leipzig-Hamburg 1944 bis 1964.
NIETZSCHE, F., *Werke*, 3 Bde., hrsg. von K. Schlechta, Darmstadt ²1960.
NIGG, W., *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit*, Stuttgart-Zürich 1959.
OTTO, ST., *Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie*, in: *Ztschr. f. kath. Theol.* 82 (1960) 74–87.
OTTO, W. F., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Frankfurt a. M. ⁴1956.
– *Theophaneia. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956.
PANNENBERG, W., Art. *Gott* V, in: *RGG* II ³(1958) 1717–1732.
– *Heilsgeschehen und Geschichte*, in: *Kerygma und Dogma* 5 (1959) 218–237.
– *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Ztschr. f. Kirchengesch.* 70 (1959) 1–45.
– *Offenbarung als Geschichte* (*Kerygma und Dogma*, Beiheft 1) Göttingen 1961.
PASCAL, B., *Pensées*, Paris o. J. (ed. Brunschvicg)
PETAVIUS, D., *Dogmata Theologica*, Tom. 5, Paris 1866.
PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum*, 2 tom., Florenz ²1916.
PHILIPP, W., *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (*Forschungen zur syst. Theol. u. Rel.-philos.*, Bd. 3) Göttingen 1957.
– Art. *Geschichte* II C, in: *RGG* II ²(1958) 1483–1488.
PLATENIUS, *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus*, Diss. Erlangen 1928.
PLATO, *Sämtliche Werke*, Bd. 1–3, Heidelberg 1954.
PLESSNER, H., *Das Identitätssystem*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 68–84.
PLOTIN, *Schriften*, übers. v. R. Harder (Philos. Bibliothek) Hamburg 1956ff.
PROKLUS, *In Platonis theologiam libri sex*, Frankfurt a. M. 1960.
PRZYWARA, E., *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927*, 2 Bde., Augsburg 1929.
– *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg 1952.
– *Schriften*, Bd. 1–3, Einsiedeln 1962.
QUELL, G. Art. θεός B, in: *ThWNT* III (1938) 79–90.
RAHNER, H., *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie*, in: *Stimmen der Zeit* 140 (1947) 408–427.
– *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt 1957.
RAHNER, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München ²1957.

– *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München ²1963.
– *Schriften zur Theologie*, Bd. 1–5, Einsiedeln 1954–1962.
– Art. *Analogie*, in: *LThK* I ²(1957) 533–358.
– Art. *Geheimnis* II, in: *HthG* I, 447–452.
– Art. *Gott* VI, in: *LThK* IV ²(1960) 1083–1086.
– *Philosophie und Theologie*, in: *Kairos* 4 (1962) 162–169.
RAHNER, K. – OVERHAGE, P., *Das Problem der Hominisation* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 12/13) Freiburg i. Br. 1960.
RAHNER, K. – VORGRIMLER, H., *Kleines theologisches Wörterbuch* (Herderbücherei, Bd. 108/109) Freiburg i. Br. 1961.
RATSCHOW, C. H., Art. *Religion* IV B, in: *RGG* V ³(1961) 976–984.
RATZINGER, J., *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959.
– Art. *Ewigkeit* II, in: *LThK* III ²(1959) 1268–1270.
REHM, W., *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens* (*Das Erbe der Alten*, Bd. 2, 26) Leipzig 1936.
REISNER, E., *Christologie und Eschatologie in Schellings Philosophie der Offenbarung*, in: *Orient und Occident* 10 (1932) 23–37.
RICHTER, L., *Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild*, Göttingen 1955.
RITSCHL, O., *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906.
ROBINSON, J. A. T., *Gott ist anders*, München 1963.
ROSENKRANZ, K., *Schellings Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg*, Danzig 1843.
ROSENZWEIG, F., *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund* (*Sitzungsberichte d. Heidelberger Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Kl.* Jg. 1917. 5. Abh.) Heidelberg 1917.
RUSCHE, H., *Eschatologie in der Verkündigung des schwäbischen und niederrheinischen Biblizismus*, Diss. Heidelberg 1943.
Satan (*Études carmélitaines*, Tom. 27,1.2) Paris 1948.
SCHAPER, F., *Schellings Philosophie der Offenbarung. Beilage zum Jahresbericht des Realgymnasiums zu Nauen*, Nauen 1894.
SCHEEBEN, M. J., *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1–6, Freiburg ²1948 bis 1961.
SCHEFFCZYK, L., *Die Grundzüge der Trinitätslehre des Johannes Scotus Eriugena*, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. M. Schmaus zum 60. Geburtstag, hrsg. von J. Auer und H. Volk, München 1957, 497–518.
– *Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung*, in: *Kirche und Überlieferung*. Festschr. für J. R. Geiselmann, hrsg. von J. Betz und H. Fries, Freiburg i. Br. 1960, 90–118.
– *Schöpfung und Vorsehung* (*Handb. der Dogmengeschichte*, hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier, Bd. II, 2a) Freiburg i Br. 1963.

SCHELSKY, H., *Schellings Philosophie des Willens und der Existenz*, in: *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins*, Leipzig 1937, 47–108.
SCHILLER, F., *Sämtliche Werke*, München ²1960.
SCHILLING, K., *Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schelling'schen Systems bis 1800*, München 1934.
SCHLATTER, A., *Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag* (*Kleinere Schriften*, Bd. 1) Stuttgart ⁴1959.
SCHLEIERMACHER, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (*Philos. Bibliothek*, Bd. 255) Hamburg 1958.
– *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, 2 Bde, Berlin ⁷1960.
SCHLIER, H., Art. ἐλεύθερος, in: *ThWNT* II (1935) 484–500.
– *Das Neue Testament und der Mythos*, in: *Hochland* 48 (1955/56) 202–212.
– *Der Brief an die Epheser*. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957.
– *Die Zeit der Kirche*. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg ²1958.
– *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 3) Freiburg i. Br. 1958.
– *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, in: *Einsicht und Glaube*, hrsg. von J. Ratzinger und H. Fries, Freiburg i. Br. 1962.
– Art. *Gnosis*, in: *HthG* I, 562–573.
– Art. *Wort* II, in: *HthG* II, 845–867.
SCHLINK, E., *Weisheit und Torheit*, in: *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 1–22.
SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, Bd. 1–5, München ⁵/⁶1954–1960.
SCHMIDT, E., *Hegels Lehre von Gott* (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 2. Reihe, Bd. 52) Gütersloh 1952.
SCHMIDT, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 Bde., Münster 1912–1955.
SCHNACKENBURG, R., Art. *Ärgernis*, in: *LThK* I ²(1957) 837f.
SCHNEEBERGER, G., *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Eine Bibliographie*, Bern 1954.
SCHNEIDER, R., *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg 1938.
SCHOLZ, H., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916.
SCHREITMÜLLER, H., *Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offenbarung*, Diss. Münster 1936.
SCHRENK, G., *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie* (*Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, 2. Reihe, Bd. 5) Gütersloh 1923.
SCHRÖTER, M., *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt«*, München 1908.
– *Mythus und Metaphysik bei Bachofen und Schelling*, in: *Orient und Occident* 10 (1932) 18–22.

– *Schelling. Historische Übersicht über die Schelling-Literatur*, in: *Idealismus. Jahrb. f. d. idealist. Philos.* 1 (1934) 219–227.
– *Bericht über den Münchner Schelling-Nachlaß*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 8 (1954) 437–445.
– *Mythopoese*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 202–210.
– *Ein Rückblick auf Schellings Mythologie*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 14 (1960) 264–272.
SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 239–255.
– *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 8 (1954) 336–352.
– *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart o. J. (zit. W. Schulz).
– *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1959.
– Art. *Schelling*, in: *RGG* V ³(1961) 1396–1400.
– *Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt a. M. 1963.
SCHULZE, W. A., *Gott und Mensch. Zwei Studien zum deutschen Idealismus*, in: *Theol. Ztschr.* 11 (1955) 426–436.
– *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 11 (1957) 575–593.
SCHUMANN, F. K., *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, Tübingen 1929.
SCHÜTZ, P., *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg o. J.
SCHWARZ, J., *Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie*, in: *Kantstudien* 40 (1935) 118–143.
SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ⁶1951.
SEEBERG, E., *Luthers Theologie. Motive und Ideen*, 2 Bde., Göttingen 1929–1937.
SEEBERG, R., *Christentum und Idealismus. Gedanken über die Zukunft der Kirche und der Theologie* (*Bibl. Zeit- und Streitfragen des Glaubens*, Bd. 14, 2–5) Berlin 1921.
– *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1–4, Darmstadt 1959.
SEMERARI, G., *Interpretazione di Schelling*, Vol. 1, Napoli 1958.
SEMMELROTH, O., *Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita*, in: *Scholastik* 25 (1950) 209–234.
SETSCHKAREFF, W., *Schellings Einfluß auf die russische Literatur der 20er und 30er Jahre des 19. Jahrhunderts*, Diss. Berlin 1939.
SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (*Horizonte*, Bd. 6) Einsiedeln 1959.
SOEHNGEN, G., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952.
– *Philosophische Einübung in die Theologie* (*Studium universale*) Freiburg-München 1955.
– *Gesetz und Evangelium, ihre analoge Einheit. Theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich*, Freiburg-München 1957.
– Art. *Denkform*, in: *LThK* III ²(1959) 230–232.
– Art. *Gesetz und Evangelium*, in: *LThK* IV ²(1960) 831–835.

– Art. *Analogie*, in: *HthG* I, 49–61.
SPINOZA, B. DE, *Die Ethik nach geometrischer Methode* (Philos. Bibliothek, Bd. 92) Hamburg 1955.
SPRANGER, E., *Wilhelm Humboldts Rede »Über die Aufgabe des Geschichtsschreibens« und die Schelling'sche Philosophie*, in: *Histor. Ztschr.* 100 (1908) 541–563.
STAHL, F. J., *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, 2 Bde., Heidelberg 1930–1933.
STÄHLIN, G., Art. μῦθος in: *ThWNT* IV (1942) 769–803.
STAIGER, E., *Schellings Schwermut*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 112–133.
STANGE, K., *Christentum und moderne Weltanschauung*, 2 Bde., Leipzig 1911–1914.
STAUDENMAIER, F. A., *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie*, Bd. 1, Mainz 1840.
– *Die christliche Dogmatik*, Bd. 1–3, Freiburg i. Br. 1844–1848.
– *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems, aus dem Standpunkt der christlichen Philosophie*, Mainz 1844.
STAUFFER, E., Art. θεός C, in: *ThWNT* III (1938) 95–122.
STORR, G. CH., *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*. Ins Deutsche übersetzt mit Erläuterungen aus anderen, vornehmlich des Verfassers eigenen Schriften und mit Zusätzen aus der theol. Literatur seit dem Jahr 1793 versehen von C. Ch. Flatt, Stuttgart 1803.
STRAUSS, D. F., *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 Bde., Tübingen [3]1838–1839.
– *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2 Bde., Tübingen 1840/41.
– *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Tübingen 1841.
STÜTTLER, J. A., *Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings*, in: *Scholastik* 36 (1961) 73–83.
– *Schellings Philosophie der Weltalter*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 16 (1962) 600–615.
SZILASI, W., *Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 51–67.
THOMAS VON AQUIN, *Quaestiones disputatae de Veritate*, 2 Vol., Turin-Rom 1953.
– *Summa contra gentiles*, Turin-Rom 1934.
– *Summa theologiae*, Turin-Rom 1950.
THOMASIUS, G., *Christi Person und Werk*, 3 Bde., Erlangen [3]1886–1888.
TILLICH, P., *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Diss. Breslau 1910.
– Art. *Mythos*, in: *RGG* IV [2](1930) 363–370.
– *In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden*, 1. Folge, Stuttgart [3]1952.
– *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1953.
– *Systematische Theologie*, Bd. 1–2, Stuttgart [2]1956–1958.
– *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, Stuttgart 1956.
– *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (*Gesammelte Werke*, Bd. 1), Stuttgart 1959, 11–108.

– *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes* (*Gesammelte Werke*, Bd. 4) Stuttgart 1961, 133–144.
– *Der Widerstreit zwischen Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie* (*Gesammelte Werke*, Bd. 6) Stuttgart 1963.
TILLIETTE, X., *Une nouvelle interprétation de Schelling*, in: *Archives de Philosophie* 21 (1958) 423–456, 564–599.
– *Schelling et l'idée d'éternité*, in: *Archivio di filosofia* (1959) 159–181.
TROELTSCH, E., *Was heißt »Wesen des Christentums«?* (*Ges. Schriften*, Bd. 2) Aalen [2]1962.
– *Historische und dogmatische Methode in der Theologie* (*Ges. Schriften*, Bd. 2) Aalen [2]1962.
ÜBERWEG, F., *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 5 Bde., hrsg. von K. Prächter, Darmstadt 1957.
VOLK, H., *Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze*, Mainz 1961.
– Art. *Wort* III, in: *HthG* II, 867–876.
VOLKMANN-SCHLUCK, K. H., *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Festschr. f. H. G. Gadamer, hrsg. von D. Henrich und W. Schulz, Tübingen 1960.
WALZEL, O., *Das Prometheussymbol von Shaftesbury bis Goethe*, Leipzig 1910.
WAPLER, P., *Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiver Philosophie*, in: *Neue kirchl. Ztschr.* 16 (1905) 699–718.
WELTE, B., *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie* (*Symposion*, Bd. 2) Freiburg i. Br. 1949.
– *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 6) Freiburg i. Br. 1959.
WENDLAND, J., *Die Stellung der Religion im Geistesleben* (*Beiträge zur Förderung christl. Theol.* Bd. 25,2) Gütersloh 1920.
WERNER, M., *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern [2]1953.
WIELAND, W., *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie* (*Heidelberger Forschungen*, 4. Heft) Heidelberg 1956.
WIESNER, W. Art. *Gott* IV, in: *EKL* I (1956) 1647–1662
WIKENHAUSER, A., *Das Evangelium nach Johannes* (*Regensburger Neues Testament*, Bd. 4) Regensburg [2]1957.
WILCKENS, U., *Kreuz und Weisheit*, in: *Kerygma und Dogma* 3 (1957) 77–108.
– *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor. 1 und 2 (Beiträge zur histor. Theol.*, Bd. 26) Tübingen 1959.
– Art. σοφία, σοφός, in: *ThWNT* VII (1962) 465–475, 497–528.
WILLMANN, O., *Geschichte des Idealismus*, Bd. 1–3, Braunschweig [2]1907.
WIMMERSHOFF, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Diss. Freiburg 1934.
WOLF, E., Art. *Gesetz und Evangelium V*, in: *RGG* II [3](1958) 1519–1526.
ZELTNER, H., *Schelling* (Frommans Klassiker der Philosophie, Bd. 33) Stuttgart 1954.

– *Der Mensch in der Philosophie Schellings*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 211–221.
ZENKOVSKY, V. V., *A History of Russian Philosophy*, London 1953.

C. ABKÜRZUNGEN

EKL	Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von H. Brunotte und O. Weber, Bd. 1–4, Göttingen 1956–1961.
HthG	Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von H. Fries, Bd. 1 bis 2, München 1962–1963.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. M. Buchberger, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. J. Höfer und K. Rahner, Bd. 1ff., Freiburg i. Br. 1957ff.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von K. Galling, Bd. 1–6, Tübingen 1957–1962.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, Bd. 1ff., Stuttgart 1933ff.

EINLEITUNG

§ 1
DIE FRAGE NACH DER SPÄTPHILOSOPHIE SCHELLINGS

1. Theologische Aktualität der Spätphilosophie Schellings

Das Gespräch zwischen der Theologie und dem deutschen Idealismus war bis in die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts äußerst lebhaft. Damals wandten sich die Vertreter der dialektischen Theologie[1], einer erneuerten reformatorischen Theologie[2] wie die Schüler A. Schlatters[3] gegen den Versuch einer Synthese und gegen die Behauptung einer weitgehenden Identität oder wenigstens gegenseitigen Ergänzung zwischen Christentum und idealistischem Denken[4]. Durch den Antimodernismus katholischerseits, die dialektische Theologie auf protestantischem Boden wurde dieses Gespräch abrupt abgebrochen. Die Probleme wurden dabei mehr abgewiesen als gelöst. Durch den gewaltigen Aufbruch der biblischen Theologie und die Herausstellung des eschatologischen Charakters der neutestamentlichen Botschaft scheint diese Auseinandersetzung theologisch endgültig gegen den Idealismus entschieden zu sein. Antithesen zwischen biblisch-eschatologischem und idealistisch-metaphysischem Denken, zwischen personal-dialogischer Verkündigung und Denken im Subjekt-Objekt-Schema, theologia crucis und großen Systementwürfen, abstrakt-zeitlosem und konkret-

[1] K. BARTH, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: *Anfänge der dialektischen Theologie* II (*Theol. Bücherei*, Bd. 17) München 1962, 209f.; E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924; F. GOGARTEN, *Fichte als religiöser Denker*, Jena 1914.

[2] K. STANGE, *Christentum und moderne Weltanschauung*, 2 Bde., Leipzig 1911 bis 1914; W. ELERT, *Der Kampf um das Christentum seit Schleiermacher und Hegel*, München 1921.

[3] A. SCHLATTER, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag* (*Kleinere Schriften*, Bd. 1), Stuttgart ⁴1959; W. LÜTGERT, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Bd. 1–4 (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie II*, Bd. 6, 8, 10, 21), Gütersloh 1923–1930.

[4] So besonders F. BRUNSTAED, *Reformation und Idealismus* (*Veröffentlichungen der Luthergesellschaft*, Bd. 2), München 1925; R. SEEBERG, *Christentum und Idealismus* (*Bibl. Zeit- und Streitfragen*, Bd. 14, 2–5), Berlin 1925; J. WENDLAND, *Die Stellung der Religion im Geistesleben* (*Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, Bd. 25,2), Gütersloh 1920. – Einen guten Überblick über die Gesamtdiskussion gibt H. GROOS, *Der deutsche Idealismus und das Christentum*, München 1927, 1–23, 457–503. Groos kommt zu einem streng antithetischen Verständnis von Christentum und Idealismus.

geschichtlichem Denken sind weitgehend Allgemeingut theologischer Sprachregelung geworden, das ebenso unkritisch wiederholt wird, wie es sachlich unzureichend ist.

Daß dieser Abbruch des Gesprächs nicht unbedingt ein Zeichen theologischer Stärke und ein Beweis des endgültigen Versagens des Idealismus zu sein braucht, hat Karl Barth deutlich gemacht. Hegel könnte nach ihm ebensogut das schlechte Gewissen der Theologie geworden sein[5]. »Die Abwendung von Hegel könnte das Feigenblatt gewesen sein, mit dem der Mensch diesmal das ihm als solches zum Bewußtsein kommende Pudendum vor sich selbst und Anderen und Gott zu verhüllen strebte«[6]. Hegel könnte tatsächlich, wie er selbst es meinte, das moderne Denken in sich zusammengefaßt haben, und die Theologie könnte dann vor sich selbst erschrocken sein und, statt Hegel zu überbieten, könnte sie ihn auch bloß unterboten haben. So scheint es Barth in keiner Weise gesichert zu sein, daß die Zeit Hegels nicht erst noch im Kommen ist[7]. Was für Hegel gilt, könnte aber für den ganzen Idealismus gelten[8].

Abgesehen von solchen Überlegungen ist es inzwischen immer klarer geworden, daß die ganze nachidealistische Philosophie und nicht zuletzt Kierkegaard dem Idealismus mehr verhaftet blieb, als sie selbst ahnte[9]. Von der Theologie läßt sich ein Gleiches zeigen. Nicht nur Barths Dogmatik ist undenkbar ohne einen unausgesprochenen idealistischen Systemansatz[10], auch von Bultmanns Theologie könnte nachgewiesen werden, daß sie an entscheidenden Stellen der idealistischen Denkform verpflichtet bleibt[11]. Schon F. K. Schumann hat darauf aufmerksam gemacht, daß die

[5] K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich [3]1960, 346.
[6] Ebd. 347. [7] Ebd. 348.
[8] Ebd. 348. Deshalb dürfte das Urteil Barths, an Fichte und Schelling könne man vorbeikommen, an Hegel aber sowenig wie an Kant (354), gerade im Hinblick auf das Spätwerk der beiden Denker recht fragwürdig sein.
[9] Das hat besonders W. Schulz aufgewiesen: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, 271–306 (zit. W. Schulz). Für Kierkegaard vgl. K. Nadler, *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradoxon des Christentums*, Leipzig 1931; W. Anz, *Kierkegaard und der deutsche Idealismus* (Sammlung gem.-verst. Vorträge, Heft 210/1) Tübingen 1956.
[10] Vgl. H. Urs von Balthasar, *Karl Barth*, Köln [2]1962, 71ff., 201–259.
[11] R. Bultmann anerkennt selbst, daß mit der Philosophie Heideggers »zugleich die echten Motive des deutschen Idealismus zu ihrem Recht kommen«. Art. *Heidegger*, in: *RGG* II [2](1928) 1688. – Wenn Bultmann betont, der Mensch könne nur von Gott reden, indem er von sich selber redet (*Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen 1933, 26–37) und wenn er in dieser Geschichtlichkeit des Redens von Gott das Wesen der dialektischen Theologie sieht (114–133), so verrät das im Grund ebenso einen dialektisch-idealistischen Denkansatz wie die »Anknüpfung im Widerspruch« (Bd. 2, 117–132) und die Aussage, daß der Mensch gerade als Sünder die Möglichkeit hat, zu Gott zu kommen (Bd. 1, 297). Damit sind natürlich die großen Unterschiede nicht geleugnet, die dieses Denken vom Idealismus trennen.

Theologie so lange zutiefst dem Idealismus verbunden bleibt, als sie von der Nichtgegenständlichkeit Gottes redet[12]. Für ihn war schon der frühe K. Barth die letzte Möglichkeit innerhalb des idealistischen Denkens[13]. Barths Größe dürfte eben darin bestehen, diese Voraussetzungen gesehen und anerkannt zu haben. Auch E. Brunner greift an entscheidenden Stellen auf idealistische Ansätze zurück[14]. Bei P. Tillich ist die Verpflichtung gegenüber dem idealistischen Denken, speziell gegenüber der Spätphilosophie Schellings, wohl am deutlichsten[15].

Die Blindheit für solche oft unbewußte Voraussetzungen dürfte die eigentliche Begründung für den Vorwurf sein, daß die dialektische Theologie Mitschuld trägt an der Zerstörung der deutschen Philosophie, was dann die Theologie selbst in einen Engpaß führen mußte und »ein Gefühl des Erstickens im selbstgewählten Gefängnis des verlorenen Anschlusses an die Zeit, der Unwirklichkeit« hervorrufen mußte[16]. Seither taumelt ein großer Teil der Theologie zwischen Historismus und Existentialismus[17] und hat mit beiden den lebendigen Zusammenhang mit der Tradition verloren. P. Tillich urteilt, seit dem Zusammenbruch der großen Synthese zwischen dem Christentum und dem modernen Geist, um die sich Schleiermacher, Hegel und der Liberalismus des neunzehnten Jahrhunderts bemüht hatten, sei »eine große Müdigkeit über die Menschen gekommen«. »Sie sind zu enttäuscht, um noch nach einer neuen Synthese zu suchen, nachdem so viele Versuche mißlungen sind. Aber wir haben keine Wahl; wir müssen es von neuem versuchen!«[18]

Andererseits hat uns der theologische Neuaufbruch nach dem ersten Weltkrieg mißtrauisch gemacht gegen eine solche Synthese zwischen Christen-

[12] F. K. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, Tübingen 1929, 184. Vgl. u. § 3 Anm. 4.
[13] Ebd. 254.
[14] E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und eigentlichen Menschen*, Berlin 1937, 76, 91f., 115f., 117ff., 146 u. ö.
[15] P. Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Diss. Breslau 1910; *Schelling und die Anfänge des idealistischen Protestes*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Stuttgart 1961, 133–144; *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, ebd. 11–108. In seiner *Systematischen Theologie* nimmt Tillich zum idealistischen Denken als solchem eine recht kritische Position ein (vgl. u. a. Bd. 1, Stuttgart [2]1956, 16, 26, 92, 115, 151, 209 u. ö.), was nicht hindert, daß er etwa in der Gotteslehre auf sehr zentrale Ansätze des späten Schelling zurückgreift (273ff.).
[16] H. Urs von Balthasar, *Christlicher Universalismus*, in: *Verbum caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 262.
[17] H. Diem, *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, München [3]1960, 7–39.
[18] P. Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein*, Stuttgart 1956, 52.

tum und modernem Geist. Wir sind hellhörig geworden für die wesenhafte Fremdheit des Evangeliums und für die Andersartigkeit und Unvergleichlichkeit der christlichen Botschaft, die sich nicht einfach auf einer Ebene mit der Philosophie oder der Naturwissenschaft verrechnen läßt. In diesem Sinn ist keine Synthese möglich. Und doch ist die Theologie über die bloße Aussage vom unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit, über die Herausstellung dessen, daß Gott im Himmel und der Mensch auf Erden ist, womit K. Barth begonnen hat[19], inzwischen hinausgekommen. Sie kennt wieder die Menschlichkeit Gottes[20] in Christus, und sie ist, wo sie vom hermeneutischen Problem bewegt wird, der Überzeugung, daß das Wort Gottes in all seiner Andersartigkeit und Fremdheit doch den Menschen als solchen treffen will, von ihm verstanden sein will[21]. Hier liegt auch das eigentliche Anliegen einer pastoral ausgerichteten Theologie[22]. Damit ist das tiefere Anliegen der Forderung nach einer Begegnung zwischen Christentum und modernem Denken aufgegriffen und zugleich die theologisch »naive« Verwirklichung dieser Forderung überwunden.

Angesichts der gekennzeichneten Situation muß die starke Betonung der historisch-kritischen Theologie, wird sie als Ersatz für die bisherige systematische Theologie verstanden, als auswegloser Fluchtversuch beurteilt werden. Modernes Geschichtsbewußtsein und geschichtliche Methode sind beide zutiefst Erben der Hegelschen Philosophie und ohne deren Voraussetzungen undenkbar[23]. Namen wie D. F. Strauß und F. Ch. Baur können das auch für die Theologie deutlich machen. »Rein historisch bedeutet eine ganze Weltanschauung«, heißt es bei E. Troeltsch[24]. Daß diese Weltanschauung eines rein historischen Standpunktes für die Theologie unabsehbare Konsequenzen haben kann, hat E. Troeltsch selbst deutlich

[19] K. Barth, *Der Römerbrief*, Vorwort zur 2. Auflage, München 1924. XIV.
[20] K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (*Theologische Studien*, H. 48), Zürich 1956.
[21] R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen*, Bd. 2, Tübingen 1952, 211–235; G. *Ebeling*, *Theologie und Verkündigung* (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, Bd. 1) Tübingen 1962, 1–18.
[22] Der pastorale Charakter der Theologie bedeutet ja nicht irgendwelche substanzlose Erbaulichkeit, sondern eine Theologie, die von der Sorge um den heutigen Menschen als dem Adressaten der kirchlichen Verkündigung bewegt wird, eine Sorge, die sich nicht im negativen Verurteilen ausspricht, sondern im positiven Eingehen auf die Anliegen, Nöte und die Sprache dieses Menschen.
[23] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart [4]1958, 75–78, 136–152; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 185–217. Einen Einfluß Schellings auf W. von Humboldt vermutet E. Spranger, *Wilhelm von Humboldts Rede »Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers« und die Schellingsche Philosophie*, in: *Histor. Zeitschr.* 100 (1908) 541–563.
[24] E. Troeltsch, *Was heißt »Wesen des Christentums«?* (*Ges. Schriften*, Bd. 2) Aalen [2]1962, 397.

genug herausgestellt[25]. Man kann also auch in dieser Hinsicht einer denkerischen Begegnung mit dem deutschen Idealismus nicht aus dem Weg gehen.

Daß ein Gespräch mit der idealistischen Philosophie und Theologie für die Theologie fruchtbar sein könnte, das zeigen nicht nur die entsprechenden Versuche von Philosophen, die aus der thomistischen Denktradition herkommen und deren Gedankenwelt nun von den idealistischen Fragestellungen her neu zu vollziehen versuchen[26]. Das zeigt vor allem ein Blick auf die katholische Tübinger Schule des neunzehnten Jahrhunderts, wo ein J. S. Drey, J. A. Möhler, F. A. Staudenmaier, J. E. Kuhn in Begegnung mit Schelling und Hegel eine Erneuerung der Theologie und des gesamten deutschen Katholizismus einleiteten[27], die zunächst leider von einer neuscholastischen Restauration verdrängt wurde und erst in unserem Jahrhundert voll zur Auswirkung kommen konnte. Aber auch Namen wie der von F. Baader, M. Deutinger, F. Pilgram, A. Günther, H. Schell sind zu nennen. Nach weitgehender Vergessenheit und zum Teil schmerzlicher Verkennung und Verketzerung beginnt man sie heute wieder neu zu schätzen. Sie haben aber alle gezehrt von dem unerschöpflichen idealistischen Gedankengut ihrer Zeit. Eine Neuaufnahme der idealistischen Problematik durch die Theologie und die Herausstellung ihrer fruchtbaren Denk- und Systemansätze für ein christliches Denken dürfte deshalb an der Zeit sein. Die Zeit gedankenloser, meist auf Unkenntnis beruhender Verdammungen sollte auch hier zu Ende sein. Es ist selbstverständlich, daß es dabei nicht um eine naive Restauration noch um eine unkritische Übernahme gehen kann. Die lehramtlichen Verurteilungen von manchen Thesen und Konsequenzen idealistischer Denker[28] haben nach wie vor ihr Recht, nur daß damit eben nicht alles gesagt sein sollte, was theologisch gesagt werden kann und muß. Andererseits hat die theologische Besinnung der Gegenwart, besonders die biblische Neubesinnung, zweifellos Einsichten gebracht, hinter die man nicht mehr wird zurückgehen können.

[25] Ders., *Historische und dogmatische Methode in der Theologie* (*Ges. Schriften*, Bd. 2) Aalen 1962, 729–753.
[26] Dabei ist, meist im Gefolge von J. Maréchal, besonders an H. Urs von Balthasar, J. B. Lotz, J. Möller, M. Müller, K. Rahner, G. Siewerth, B. Welte u. a. zu denken. Theologisch ist diesen Versuchen kaum etwas an die Seite zu stellen. Die Aufsätze K. Rahners verraten freilich eine vielfältige Befruchtung durch Hegel.
[27] Den Zusammenhängen ist vor allem J. R. Geiselmann nachgegangen. Für unseren Zusammenhang vgl. bes. *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian Drey*, in: *Theol. Quartalschr.* 111 (1930) 49–117; *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel*, Freiburg i. Br. 1955; *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens (Die Überlieferung in der neueren Theologie*, Bd. 3) Freiburg i. Br. 1959.
[28] Denz. 1618ff., 1636ff., 1655ff., 1701ff., 1782ff., 1803ff.

Gerade der letzte Gesichtspunkt macht es empfehlenswert, das Gespräch mit dem Spätwerk Schellings aufzunehmen. Schelling hat ja die Vollendung des Hegelschen Systems noch überlebt und nach Hegel nochmals neu eingesetzt mit Ansätzen, die von Hegel nicht mehr überholt worden sind. Er hat dabei bereits Motive aufgegriffen, die seit Kierkegaard in der Theologie eine große Rolle spielen: Freiheit und Entscheidung, das Scheitern des dialektischen Denkens vor der Gottesfrage, das Scheitern des Kulturoptimismus und Fortschrittsglaubens, die Ahnung eines heraufziehenden Nihilismus als Folge des Hegelschen Denkens und nicht zuletzt die Unterscheidung zwischen dem Absoluten, in dem die philosophische Dialektik aufgipfelt, und dem Gott des Christentums. Vor allem ist da das große Thema seiner Altersphilosophie zu nennen, das zum Grundthema und Hauptproblem gegenwärtiger Theologie geworden ist, das Verhältnis von Absolutheit und Geschichte. Wir finden also gerade bei Schelling viele der Probleme angedeutet, die die Theologie bis heute bewegen.

Die Leistung des späten Schelling besteht darin, daß er zumindest versucht hat, diese neuen Ansätze nicht von außen her an das idealistische Denken als Gegeninstanz heranzutragen, sondern sie aus dem ursprünglichen Ansatz heraus selbst zu entfalten und sie mit dem idealistischen Denken zu vermitteln. Die Freiheit soll bei Schelling nicht das System sprengen, sondern zum »herrschenden Mittelpunkte des Systems« werden. »Einer alten, jedoch keineswegs verklungenen Sage zufolge soll zwar der Begriff der Freiheit mit dem System überhaupt unverträglich seyn, und jede auf Einheit und Ganzheit Anspruch machende Philosophie auf Leugnung der Freiheit hinauslaufen. Gegen allgemeine Versicherungen der Art ist es nicht leicht zu streiten; denn wer weiß, welche beschränkende Vorstellungen schon mit dem Wort System verbunden worden sind, so daß die Behauptung zwar etwas sehr Wahres, aber auch sehr Gewöhnliches aussagt«[29].

Im Spätwerk Schellings fand eigentlich die letzte Begegnung großen Stils zwischen idealistischem Denken und Christentum statt. Die Auseinandersetzungen zu Beginn unseres Jahrhunderts reichen daran in keiner Weise heran. So kann Schelling gerade für die Theologie ein sehr aktuelles Interesse beanspruchen. Das ist aber auch noch aus einem anderen Grund der Fall. Auch in der philosophischen Forschung ist die Spätphilosophie Schellings nach einer langen Periode der Verkennung, der Verachtung und der Vergessenheit[30] plötzlich wieder sehr aktuell geworden[31], so daß man

[29] VII 336.

[30] Noch E. Hirsch (*Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Bd. 5, Gütersloh ²1960, 274) (zit. E. Hirsch) bezeichnet die Spätphilosophie Schellings ohne Berücksichtigung der neueren Forschung als eine »nicht ernst zu nehmende Altersschrulle eines einst berühmt gewesenen Kopfes«.

[31] Darin stimmen sonst so verschiedene Interpreten wie H. Knittermeyer, H. Zeltner, W. Szilasi, K. Jaspers, J. Schwarz, G. Semerari, A. Dempf, H. Krings, A. M.

fast sagen möchte, die Zeit Schellings sei erst im Kommen[32]. Das Schellingjubiläum 1954 hat der ganzen Schellingforschung wertvolle neue Anstöße gebracht[33].

Hier zeigt sich aber auch die Schwierigkeit eines theologischen Gesprächs mit dem Spätwerk Schellings. Zwar sind viele Vorurteile durch die jüngste Forschung beseitigt worden. Es wird heute allgemein zugestanden, daß man Schelling nicht einfach als den Proteus des deutschen Idealismus abtun kann, daß er am Ende nicht einfach in der Bodenlosigkeit gnostischer und mythischer Spekulationen versunken ist. H. Fuhrmans[34] hat nachgewiesen, daß Schelling sich dem Christentum wieder zugewandt hat und auf dessen Boden steht, während die Interpretation von W. Schulz[35] dargelegt hat, daß die Spätphilosophie Schellings auch denkerisch ernst zu nehmen ist. Gerade aber diese beiden Interpretationen zeigen, wie diametral entgegengesetzt die Auslegung noch ist.

2. Überblick über den Stand der Forschung

Die Schellingdeutung weist nicht unerhebliche Schwankungen und Widersprüche auf[36]. Schelling hat keine Schule gebildet, die der Hegels auch nur annähernd vergleichbar wäre. Während die frühe und mittlere Philosophie Schellings eine große Ausstrahlung erlebte auf die Romantik, auf F. Schleiermacher, F. Baader, L. Oken, J. von Görres, C. G. Carus, J. Kerner, H. Steffens und damit Dichtung, Medizin, Geschichts- und Rechtswissenschaft und nicht zuletzt die Theologie (J. M. Sailer, A. Gügler, F. Geiger, P. B. Zimmer, A. Berlage, J. S. Drey, J. A. Möhler, M. Deutinger, F. Pilgram, F. A. Staudenmaier) beeinflußte, fand seine Spätphilosophie nur noch wenige und unbedeutende Schüler wie H. Beckers und Dorfmüller. Sie führten Schellings letzte Philosophie weniger schöpferisch weiter, sondern mühten sich, diese als deren Interpreten durch nüchtern

Koktanek, K. Lüthi überein, ganz abgesehen von den beiden bedeutendsten Untersuchungen von H. Fuhrmans und W. Schulz. Bezeichnend ist auch die große Bedeutung, die M. Heidegger Schelling zuweist, vgl. *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen 1961, 471–480.

[32] So A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962, 11.

[33] Vgl. den Überblick von E. Coreth, *Die Ernte des Schellingjahres*, in: *Zeitschr. f. kath. Theologie* 78 (1956) 334–351.

[34] H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954 (zit. H. Fuhrmans II).

[35] W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.

[36] Vgl. den ausgezeichneten Überblick bei M. Schröter, *Schelling. Historische Übersicht über die Schelling-Literatur*, in: *Idealismus* 1 (1934) 219–227 und die fast vollständige Bibliographie von G. Schneeberger, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*. Eine Bibliographie. Bern 1954.

referierende Darstellung verständlich zu machen. Leute wie F. J. Stahl, Sengler, Ch. H. Weiße, I. H. Fichte ließen sich von Schelling beeinflussen und versuchten sein Gedankengut weiterzugeben, wurden aber von Schelling selbst nicht als seine eigentlichen Schüler anerkannt[37].

Die Schellingdeutung wurde bis zur Gegenwart von den Darstellungen begründet, die Hegel selbst[38] und die seine Schüler, die zugleich die Philosophiegeschichte inaugurierten, gaben: Michelet, K. Fischer, J. E. Erdmann bis hin zu R. Kroner. Schelling genießt hier als Vermittler des Idealismus von Fichte an Hegel große Hochachtung, er wird aber lediglich in dem

[37] Vgl. PLITT III, 62f., 62, 77, 98f., 131f., 142f., 145f.; vgl. dazu unten § 2. Zu nennen wäre noch der Schelling-Schüler K. Chr. F. Krause. Über ihn lebte Schellings Philosophie im sogenannten südamerikanischen Krausismus weiter (vgl. E. BENZ, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens* [*Albae Vigiliae*. N. F. Heft 15] Zürich 1955). Zur Wirkung auf Schopenhauer, E. von Hartmann und indirekt auf Nietzsche vgl. u. Von Bedeutung ist aber der Einfluß Schellings auf das russische Denken, bes. auf N. A. Berdjajew und W. Solowjew (vgl. dazu u. § 2 Anm. 13). Theologisch geht sein Einfluß bes. auf den bedeutendsten Vertreter der Erlanger Theologie des 19. Jh., J. Chr. K. Hofmann. Für Hofmann war das Christentum Heilsgeschichte, die er als innerweltlich-geschichtliche Realisation der innergöttlichen Verhältnisse verstand (vgl. P. WAPLER, *Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiver Philosophie*, in: *Neue kirchl. Zeitschr.* 16 (1905) 699–718). Hier berührt sich seine Konzeption aufs engste mit Schellings positiver Philosophie.

[38] Das Bild Schellings als eines Proteus des deutschen Idealismus scheint maßgebend von HEGEL selbst bestimmt zu sein, der in seiner *Geschichte der Philosophie* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 19, Stuttgart 1959, 647f.) von Schelling sagte, dieser habe seine Entwicklung vor dem Publikum gemacht, und der die Unabgeschlossenheit dieser Philosophie unter Verweis auf die Freiheitsschrift als der letzten wichtigeren Schrift betonte. Diese Auffassung ging in die Philosophiegeschichten der Hegelschüler E. Zeller, J. E. Erdmann, K. Fischer ein und führte zu einer Einteilung des Werkes Schellings in fünf oder noch mehr Phasen, eine Konzeption, die bei W. METZGER (*Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795–1802*, Heidelberg 1911) fast ins Extrem gesteigert worden ist. Diese Auffassung scheint bei allen bedeutenderen neueren Darstellungen überwunden zu sein. Am deutlichsten wird die Kontinuität im Denken Schellings bezeugt durch das von K. Rosenzweig entdeckte und herausgegebene Systemprogramm, das mit höchster Wahrscheinlichkeit Schelling zuzuschreiben ist und aus dem Jahr 1796 stammt. Hier werden schon alle Themen der späteren Philosophie Schellings vorweggenommen. Vgl. K. ROSENZWEIG, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund, in: *Sitzungsberichte d. Heidelberger Ak. d. Wiss. Philos.-histor.Kl.* 1917, Abh. 5, Heidelberg 1917 (abgedruckt in: SCHELLING, *Briefe und Dokumente* I, 69–71). Vgl. dazu: A. LIEBERT, in: *Kant-Studien* 22 (1918) 460–463. Gegen Rosenzweigs Zuweisung des Fragments an Schelling: W. BÖHM, *Hölderlin als Verfasser des »Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus«*, in: *Dt. Viertelj.-schr. f. Lit. wiss. u. Geistesgesch.* 4 (1926) 339–426. Dagegen wieder: L. STRAUSS, *Hölderlins Anteil an Schellings frühen Systemprogramm*, a. a. O. 5 (1927) 679–734. Dazu: W. BÖHM, *Zum »Systemprogramm«. Eine Erwiderung*, a. a. O. 734–743 und wieder L. STRAUSS, *Zu Böhms Erwiderung*, a. a. O. 743–753.

Dreischritt Fichte – Schelling – Hegel gewertet. Seine Spätphilosophie, die nochmals über Hegel hinausgeht, konnte bei dieser Sicht keine angemessene Würdigung erfahren. Hegel hat nach diesen Darstellungen die Anliegen Schellings aufgegriffen und endgültig überholt. Dieses Einteilungsschema bedarf dringend der Revision.

Auch die übrige Schellingdeutung ist jeweils sehr standpunktbedingt. Unter dem Einfluß W. Diltheys kam auch für Schelling die geistesgeschichtliche Deutung auf. Schelling wurde entweder von der Romantik (H. Knittermeyer), dem pietistisch-theosophischen Erbe Württembergs (R. Schneider, E. Benz, W. A. Schulze) oder der Geistigkeit der Spätidealisten (K. Leese, H. Fuhrmans) her verstanden. E. von Hartmann deutete Schelling im Sinn der Wirklichkeitsphilosophie des späten neunzehnten Jahrhunderts und verstand ihn als Synthese von Hegel und Schopenhauer. Als Beginn eines existentialistischen Denkens verstanden den späten Schelling Interpreten wie K. Löwith, P. Tillich, P. Schütz; H. Schelsky kommt in seiner Interpretation stark von K. Jaspers her, während W. Wieland und J. Habermas zumindest in der Terminologie stark von M. Heidegger beeinflußt sind. M. Heidegger selbst sieht in Schelling die erste vorläufige Vollendung der Metaphysik vor Nietzsche[39]. Dieses metaphysische Denken ist gekennzeichnet durch die Seinsvergessenheit; und da es das Sein nicht denkt, denkt es eben das Nichts. Da unter diesem Geschick nach Heidegger auch die Theologie steht, wird diese Einordnung Schellings auch für ein theologisches Gespräch relevant.

Auf die Problemzusammenhänge mit dem scholastischen Denken, mit der mittelalterlichen Mystik und besonders mit Nikolaus von Cues weisen H. Fuhrmans, H. Heimsoeth, A. Dempf, A. M. Koktanek, H. Krings hin. Wieder ganz anders lautet die Interpretation von einem marxistischen Standpunkt aus, wie ihn G. Lukács vertritt. Schelling wird hier nicht nur zum Vertreter der Restauration der Bourgeoisie, bei ihm bricht auch der zerstörerische Irrationalismus der Deutschen durch, der bei Hitler seine bisher vollendetste Darstellung gefunden hat[40]. Konsequent vom idealistischem Denkansatz her wird die Spätphilosophie Schellings in der denkerisch imponierenden Interpretation von W. Schulz verstanden.

Bei dieser Sachlage verzichtet das ausgezeichnet orientierende Schellingbuch von H. Zeltner von vornherein auf eine Gesamtdeutung. Ebenso verzichtet K. Jaspers auf eine philosophische Gesamtwertung und weicht

[39] M. HEIDEGGER, a. a. O. 471f., 475–478.

[40] G. LUKÁCS, *Der junge Hegel. Über Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich-Wien 1948, 312–335, 539–570; *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954, 11: »Entwicklung von Schelling bis Hitler«; 12: »...Strom, der von Schelling zu Hitler geht«; 103–124: »Schellings intellektuelle Anschauung als erste Erscheinungsform des Irrationalismus«; 124–155: »Spätphilosophie als Wende zur reaktionären Periode«.

immer wieder auf eine psychologische Wertung aus. Sein Buch ist eine einzige Auseinandersetzung, die von vornherein vom eigenen Standpunkt des Autors getragen ist. Neben vielen überraschenden, scharfsichtigen und treffenden Einsichten müssen bei zwei so verschiedenen Denkern daher fundamentale Mißverständnisse entstehen. Schellings Person kommt sehr schlecht weg. Jaspers sieht in Schelling etwas Geniales und Großes, aber auch etwas Unernstes, Unehrliches, ja Krankhaft-Neurotisches. Aber könnten Denker wie Kierkegaard und Nietzsche, von denen Jaspers offenbar mehr hält, mit solchen psychologischen Erhellungen nicht ebenso leicht abgetan werden, ohne daß man damit ihrem denkerischen Anspruch auch nur im Geringsten gerecht werden würde?

Ausführlich ist nun noch auf die beiden bedeutendsten, jedoch diametral entgegengesetzten Deutungen des Spätwerkes Schellings einzugehen. Zuvor ist jedoch die Feststellung zu machen, daß in allen neueren Deutungen, so widersprüchlich sie sonst auch ausfallen, sich doch die eine Ansicht wohl allgemein durchgesetzt hat, daß die Konstanz im Denken Schellings durch alle Perioden seines Lebenswerkes hindurch viel größer ist, als bisher angenommen wurde. Schelling gilt in der neueren Forschung durchweg nicht mehr als der Proteus des deutschen Idealismus.

Das Verdienst, das Augenmerk wieder auf den späten Schelling gerichtet zu haben, gehört Horst Fuhrmans. Er konnte zwar schon auf einige Arbeiten von P. Tillich, G. Decker, H. Knittermeyer, Ch. Ertel und H. Schelsky verweisen, diese waren aber alle etwas einseitig geraten und deuteten die Spätphilosophie Schellings bereits von einem bestimmten philosophischen Standpunkt aus.

Im Anschluß an K. Leese vollzieht Fuhrmans eine andere philosophie- und geistesgeschichtliche Einordnung. Er stellt wie schon sein Lehrer H. Heimsoeth den späten Schelling, besonders während seines zweiten Münchner Aufenthaltes (1827–1841), in den Kreis der sogenannten Spätidealisten[41]. Hier hat Schelling nach Fuhrmans im völligen Bruch mit dem Idealismus vom Boden des Christentums aus die Auseinandersetzung mit dem Idealismus geführt[42]. Die Spätphilosophie Schellings bedeutet also einen Bruch und einen Neuanfang[43].

Schon zuvor war Schelling während seines ersten Münchner Aufenthaltes (1806–1820), der Epoche seiner Freiheits- und Weltalterphilosophie, wesentlich vom Christlichen her bestimmt, zu neuen Schichten der Wirklichkeit vorgestoßen, die die idealistische Einheitsphilosophie sprengten:

[41] H. FUHRMANS, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus* (*Neue dt. Forschungen. Abt. Philos.* Bd. 36). Berlin 1940, 11ff., bes. 56ff.; vgl. aber die Verharmlosung der Potenzlehre: 73 Anm. 34, 78 Anm. 69. (zit. FUHRMANS I.)
[42] Ebd. 79, 84. [43] Ebd. 17.

die Freiheit, das Böse, Idee eines persönlichen Gottes, Erlösung, Unsterblichkeit[44]. Unter dem Einfluß von Baader und Böhme[45] arbeitete Schelling jetzt mit neuen Kategorien wie Abfall, Sündenfall, Erlösung, Wiedergeburt[46]. Es kam zur Ablehnung des Pantheismus. Das Problem Freiheit und Notwendigkeit[47], der Geschichte[48] trat in den Mittelpunkt seines Philosophierens ab 1804. So stieß er langsam zum Theismus vor[49].

Die Behauptung der Freiheit machte nach Fuhrmans eine dialektische Philosophie unmöglich. Sie forderte eine aposteriorische Philosophie, einen Empirismus[50]; die Wirklichkeit, um die es Schelling ging, war konkret die Wirklichkeit des Christentums[51]. Wie allen Spätidealisten mußte es Schelling hier um Recht und Grenze der Dialektik und der apriorischen Methode gehen[52]. In dieser Epoche des Spätidealismus ging es um die erste große Auseinandersetzung zwischen Christentum und Idealismus[53].

In einem zweiten Werk über die Philosophie der Weltalter hat Fuhrmans seine Deutung weitergeführt und nun auch die Zusammenhänge zwischen Identitäts- und Freiheitsphilosophie aufzuweisen gesucht[54]. Abweichend von der Meinung seiner ersten Arbeit stellt er nun heraus, daß Schelling sicher schon ab 1801 nicht im eigentlichen Sinn pantheistisch dachte[55].

Das Grundanliegen dieses Buches ist, die Deutung Schellings auf einen dynamischen Pantheismus und auf eine innerweltliche Entwicklung Gottes womöglich schon für die Identitätsphilosophie, sicher aber für die Zeit der Freiheits- und Weltalterphilosophie zu widerlegen[56]. Der Terminus Pantheismus stellt ohnehin eine billige, weltanschaulich bedingte Abstempelung dar[57].

Die Bedeutung des Buches von Fuhrmans liegt darin, solche simplifizierende Darstellungen der Philosophie Schellings eindeutig abgewiesen zu haben. Fuhrmans spricht statt dessen von einem Immanenz-Theismus und von einem explikativen Theismus, den er in die Nähe von Nikolaus von Cues stellt[58]. Die Wende, die sich mit dem ersten Münchner Aufenthalt anbahnte, war nach Fuhrmans mehr von außen bedingt, nämlich durch die Begegnung mit der Spätromantik und dem christlichen Denken, besonders bei F. Baader. Trotzdem ist eine tiefere Kontinuität vorhanden[59], in der Schellings Idealrealismus vertieft wurde[60], ja erst seine Erfüllung fand[61]. Es besteht Diskontinuität und Kontinuität[62], Kontinuität im Strukturellen, Diskontinuität im Materiellen[63]. Die Begegnung mit der »Münchner Luft« war nur die Auslösung einer latenten Christlichkeit

[44] Ebd. 26f. [45] Ebd. 36f. [46] Ebd. 38. [47] Ebd. 39, 64. [48] Ebd. 44.
[49] Ebd. 49. [50] Ebd. 56. [51] Ebd. 58. [52] Ebd. 81. [53] Ebd. 94.
[54] H. FUHRMANS II, 66 Anm. 5. [55] Ebd. 60ff. [56] Ebd. 294. [57] Ebd. 61.
[58] Ebd. 63 u. ö. [59] Ebd. 79f. [60] Ebd. 80. [61] Ebd. 141f. [62] Ebd. 150f.
[63] Ebd. 174.

Schellings[64], in der die schwäbische Tradition und Reich-Gottes-Vorstellungen des Pietismus Bengels und Oetingers wieder lebendig wurden[65]. Gegenüber der Identitätsphilosophie gewann Schelling jetzt wieder das dynamisch-geschichtliche Element seiner früheren Philosophie zurück[66].
Die Zeit des ersten Münchner Aufenthalts wurde also zur Stunde der Begegnung zwischen Christentum und Idealismus. Die Welt des Glaubens ist ein Teil der zu deutenden Welt[67], es kommt zu einer christlichen Daseinsdeutung, einer christlichen Philosophie[68]. Schelling will, wie Fuhrmans aus den persönlichen Zeugnissen Schellings aus dieser Zeit erarbeitet, bewußt Philosoph und Theologe sein[69]. Er ist gläubiger Christ[70]. Es geht ihm um die Geschichte, die er als Heilsgeschichte faßt[71]. In seiner Dialektik ist er jedoch noch ganz Idealist[72]. Aber es handelt sich bei ihm nicht um eine Begriffsdialektik wie bei Hegel, sondern um Realdialektik, um ideal-reale Mächte (Potenzen)[73].
Indem Fuhrmans die Zeit der Freiheits- und Weltalterphilosophie als die große Zeit der Begegnung von Christentum und Idealismus herausstellt, kommt er zu einer starken Abwertung der Spätphilosophie als typischer Altersphilosophie: »Diese formelhafte Philosophie hatte nichts mehr von ihrem früheren Glanz. Sie schien unlebendig, scholastizistisch«[74]. Er tadelt »das Hineinzwängen der Fakten in das vorgefaßte Schema der Potenzenlehre, all das fast schematische Abklappern von Formeln macht doch einen erschütternden Eindruck früher philosophischer Vergreisung«[75].
Auf jeden Fall kann Fuhrmans feststellen, daß Schellings Philosophie eine deutliche Frage an das theologische Denken darstellt[76]. Nach ihm war das Grundanliegen des Idealismus letztlich ein theologisches[77], am meisten bei Schelling. Trotzdem »ist dieser Entwurf ein im Christlichen scheiternder Entwurf: Sein Anliegen ist groß, aber seine Antwort nicht übernehmbar«[78]. Schellings explikativer Theismus ist nicht haltbar, weil »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«[79].
Diese Kritik ist nun aber gerade vom Theologischen her anzugreifen. Das Christentum kann ob seiner Universalität an keine bestimmte Philosophie gebunden sein, und es wird alle philosophischen Kategorien immer wieder sprengen und einer Krisis unterziehen. Wie Fuhrmans selbst sieht, hat gerade die biblische Theologie aufgewiesen, daß das christliche Denken geschichtlich-dynamisches Denken ist[80]. Die Statik der platonischen par-

[64] Ebd. 160. [65] Ebd. 174. [66] Ebd. 173f. [67] Ebd. 177, 180. [68] Ebd. 193ff.
[69] Ebd. 207f. [70] Ebd. 217f. [71] Ebd. 289. [72] Ebd. 290. [73] Ebd. 292.
[74] Ebd. 242. [75] Ebd. 197 Anm. 17; vgl. schon FUHRMANS I, 270 Anm. 53.
[76] H. FUHRMANS II, 7, 468f. [77] Ebd. 13. [78] Ebd. 467f. [79] Ebd. 468.
[80] Ebd. 427.

ticipatio-Vorstellung ist daher nicht zuletzt auch vom Theologischen her fragwürdig. Schelling hat hier in seiner Spätepoche klarer gesehen als mancher Scholastiker: Das Christentum ist nach ihm nicht in erster Linie eine Lehre, sondern Geschichte. Eben um dieses Problem der Geschichte kreist aber seine Weltalter- und seine Spätphilosophie. So muß gerade von der Position des späten Schelling her die Debatte zwischen Christentum und Idealismus neu aufgenommen werden. Schellings Denken bleibt eine Frage an die Theologie.
Aber auch die philosophische Deutung, die Fuhrmans der Weltalter- und der Spätphilosophie Schellings zuteil werden läßt, vereinfacht das Problem viel zu sehr. Seine Interpretation ist anregend, vielfach aufregend, wenn man von der traditionellen Schellingdeutung herkommt. Sie deckt überraschende geistesgeschichtliche Zusammenhänge auf und bedeutet eine wesentliche Befruchtung der Diskussion über Schellings Spätphilosophie; um die Erforschung der historischen Zusammenhänge und die Rekonstruktion ihres Werdens kommt ihr ein unbestreitbares Verdienst zu.
Aber das ablehnende Urteil, das Fuhrmans über die Potenzenlehre spricht, und das weitgehende Übergehen der negativen (apriorischen) Philosophie Schellings zeigen doch, daß Fuhrmans im Grunde in die fatale Lage versetzt wird, Schelling gegen Schelling auszuspielen. Die Potenzen werden so zu den »Störenfrieden der Spätphilosophie«[81]. In der Potenzenlehre lebt aber gerade das Erbe des Idealismus weiter, wie denn Schelling gerade am Ende seines Lebens nochmals die negative Philosophie aufgegriffen hat. So kommen bei Fuhrmans neben den wertvollen geistesgeschichtlichen Ursprüngen die denkerischen Ansätze zu wenig zur Geltung; er zeigt zu wenig, was denn nun beim späten Schelling gedacht wird, von welchem einheitlichen Ansatz her gedacht und konstruiert wird und wie die innere Bewegtheit dieses Denkens verläuft. Schelling war ein viel zu redlicher Denker, als daß er von weltanschaulichen Problemstellungen her, die von außen an ihn herantraten, verstanden werden könnte. Das Pantheismus-Theismus-Problem bleibt hier ebenso unzulänglich, wie wenn man als Ziel seiner Weltalterphilosophie angibt, es gehe ihm um die Rehabilitierung der Welt und der Leiblichkeit. Das sind innerhalb eines idealistischen Denkens Schellings zweifellos – idealistisch gesprochen – Momente, aber keine Ansätze. Wie sehr hat sich doch gerade der späte Schelling gegen einen simplifizierenden Theismus gewandt!
Diese Feststellungen machen die Herausforderung, die das Alterswerk Schellings für die Theologie bedeutet, nur noch unabweislicher und die Fragestellung noch interessanter, weil sie nahelegen, daß wir es auch noch beim späten Schelling mit einem idealistischen Denken (wenn auch eigener Art) zu tun haben, und weil sie es wahrscheinlich machen, daß Schelling

[81] W. SCHULZ, 16.

von seiner idealistischen Grundhaltung her und ohne sie grundsätzlich aufzugeben, den Wahrheitsanspruch des Christentums wie die Fragestellungen der großen Nachhegelianer aufgreifen will.

Den Weg der idealistischen Interpretation der Spätphilosophie Schellings geht denn auch ganz konsequent die diametral entgegengesetzte Deutung von W. Schulz. Im Gegensatz zur ganzen bisherigen Forschung deutet Schulz den späten Schelling vom idealistischen Denkansatz her. Das Prinzip des deutschen Idealismus wird als »die Methode der absoluten Reflexion«[82] bestimmt, sein innerstes Grundmotiv als »die Problematik der sich im Denken ergreifen wollenden Subjektivität«[83]. Dieses Denken wird vom späten Schelling noch überboten mit seiner Frage: »Warum ist denn überhaupt Vernunft?« Die auf sich gestellte Vernunft beginnt zu fragen, was denn das Tätige der reinen Tätigkeit sei. »Diese Frage nach der Selbstkonstitution der auf sich gestellten Subjektivität ist das treibende Motiv der Philosophie des späten Fichte und des späten Schelling«[84], es ist eine höhere Reflexion, die als Reflexion des Denkens über sich selbst zu bestimmen ist[85]. Dieses Überfragen des vorhergehenden Idealismus erwächst bei Schelling aus einer erstaunlich geradlinigen Entwicklung[86], einer inneridealistischen Auseinandersetzung mit Fichte und Hegel. Aus ihr ergibt sich »vollkommen eindeutig und bruchlos die Spätphilosophie«, die in ihrer Lösung des idealistischen Grundproblems den Idealismus zu vollenden sucht[87]. Nicht Hegel, sondern Schelling ist so der Vollender des deutschen Idealismus gewesen[88].

Nach Schulz ist der späte Schelling deshalb auch nicht als führender Kopf unter die Spätidealisten einzureihen[89], sondern unter die großen Nachidealisten Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, die Philosophie der Subjektivität[90]. In Schellings Spätphilosophie erfährt die sich selbst ermächtigen wollende Subjektivität zum ersten Mal ihre Ohnmacht, die Unbegreiflichkeit ihrer selbst, »denn ihrem Denken kommt das factum brutum ihres reinen Daß schon immer zuvor«[91]. Das darf aber gerade nicht als Wirklichkeitsphilosophie im Stil des späten neunzehnten Jahrhunderts verstanden werden, denn das Wissen erfährt seine Grenze als das Andere seiner selbst, an dem es sich selbst bricht, um sich von dorther zu verstehen[92]. In der Philosophie des späten Schelling beginnt das Denken in sich selbst zu kreisen. »In ihr vollzieht sich, daß das Wissen anrennt gegen seine Grenze, sich an dem Anderen seiner selbst bricht, um am Ende das Zwischen selbst zu erfahren als das, was es an ihm selbst ist: weder Denken noch Sein, sondern als deren Ver-mittlung, die reine Indifferenz«[93].

[82] Ebd. 11. [83] Ebd. 167. [84] Ebd. 5. [85] Ebd. 167. [86] Ebd. 7.
[87] Ebd. 124. [88] Ebd. 5. [89] Ebd. 176ff. [90] Ebd. 271ff. [91] Ebd. 5.
[92] W. Schulz, 79f. [93] W. Schulz, *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz*, in: *Zeitschr. f. phil. Forschung* 8 (1954) 350.

Damit ist die Spätphilosophie nicht nur auf die Linie der Identitätsphilosophie zurückgebracht und als konsequent idealistisches Denken interpretiert, in ihr begegnet uns in der Deutung von Walter Schulz ein absolut finitistisches Denken, das bodenlos in sich geschlossen dasteht, ein Denken ohne Hoffnung, schon Vorbote eines heraufziehenden Nihilismus.

Diese Konsequenz zeigt die Grenzen der Interpretation von W. Schulz. Ihr Verdienst ist es, mit dem Gerede aufgeräumt zu haben, das Denken des späten Schelling sei in sich verworren, zwiespältig, gnostisch, vergreist oder gar unehrlich, es suche sich durch Doppeldeutigkeiten über die inneren Schwierigkeiten seines Systems hinwegzuhelfen. Schulz kann zeigen, daß der späte Schelling sehr »pünktlich denkt« und daß hier nach Hegel noch einmal ein großartiger Denkversuch vorliegt, der alle Beachtung verdient. Entsprechend ist die Interpretation von W. Schulz von einer seltenen denkerischen Kraft und Scharfsinnigkeit. Mehr als alle anderen Interpretationsversuche vermag sie in die innere Denkbewegung, die immanenten Systemansätze und die Problematik Schellings einzuführen. Sie macht die erregende denkerische Aktualität dieses Denkens deutlich.

Aber auch Schulz bringt Schelling mit Schelling selbst in Konflikt. Sieht nicht gerade der alternde Schelling die Schatten des heraufziehenden Nihilismus, die er zu bannen unternimmt? Schulz denkt die Philosophie Schellings viel zu einlinig von Kant und Fichte und von der Auseinandersetzung mit Hegel her. Spinoza, Baader, Böhme, Plato, Aristoteles werden fast ganz vernachlässigt. Dazu kommen die ganze Geistigkeit der Goethezeit, der Einfluß der Romantiker, besonders der christlich orientierten Spätromantik, die Traditionen des schwäbischen Pietismus. Mit viel historischen Belegen hat H. Fuhrmans nachgewiesen, daß es Schelling spätestens seit seiner ersten Münchner Zeit um eine Begegnung mit dem Christentum geht. Das alles sind zumindest gesicherte historische Tatbestände, die es problematisch machen, Schelling einseitig von Kant-Fichte her zu deuten.

Tatsächlich hat es Schelling bis zu seinem Ende als sein entscheidendes Verdienst angesehen, über Fichtes subjektiven Idealismus hinausgeführt zu haben und mit der Naturphilosophie, der die Philosophie der Geschichte als weiterem Wirklichkeitsbereich nachher an die Seite treten sollte, den objektiven Idealismus begründet zu haben. Es ist wohl nicht zufällig, daß weder die Naturphilosophie, auf die auch der späte Schelling nicht verzichtet hat, noch die Weltalterphilosophie für die Interpretation von W. Schulz eine Rolle spielen. Schließlich kommt so wie bei H. Fuhrmans die negative bei W. Schulz die positive Philosophie eindeutig zu kurz. Schulz behandelt die ganze Philosophie der Mythologie und der Offenbarung in einem einzigen Kapitel. Er legt einseitig darauf Gewicht, daß in der positiven Philosophie nach Schelling die negative triumphiert[94]. Allein, Schel-

[94] XIII 153.

ling betont ebensosehr oder eigentlich noch viel mehr, daß die negative Philosophie die Aufgabe habe, zur positiven hinzuführen, und daß die positive Philosophie eigentlich erst die negative begründen könne[95].

Das können nur vorläufige und verhältnismäßig äußere Feststellungen sein. Die eigentlich philosophische Frage zur Deutung von W. Schulz ist die, ob Schellings Denken und das des deutschen Idealismus überhaupt so ausschließlich fast erkenntnistheoretisch als Reflexionsphilosophie verstanden werden kann. Hier scheint der Grundgegensatz zwischen Fuhrmans und Schulz zu liegen. Fuhrmans interpretiert Schelling metaphysisch, Schulz erkenntnistheoretisch-transzendental. Die Frage ist, ob Schelling eine solche Gegenüberstellung hätte gelten lassen oder ob nicht eher beide Gesichtspunkte über Kant hinaus von ihm überboten und in einer höheren Einheit aufgehoben und begründet waren. Ganz am Schluß seines Lebens bezeichnete Schelling die negative Philosophie als seine Metaphysik[96], worauf sein getreuester Schüler und Interpret H. Beckers nachdrücklich und mit Zustimmung seines Meisters aufmerksam gemacht hat[97].

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, zu zeigen, daß metaphysisches und transzendentales Denken für Schelling (wie wohl auch grundsätzlich) keine Gegensätze darstellen und sich gegenseitig echt dialektisch voraussetzen als Momente der einen umgreifenden idealistischen Gesamtdenkbewegung[98]. Bereits in seinen allerfrühesten Schriften überbietet Schelling den transzendentalen Ansatz Kants, indem er nach einer letzten Bedingung der Möglichkeit menschlichen Erkennens fragt, nach der Identität von Denken und Sein[99]. Es zeugt für die Hellsichtigkeit von S. Kierkegaard, daß er diesen Ansatz von Schellings Denken klar erkannt hat. Kierkegaard erkennt, daß sich die Methode der Selbstreflexion des Denkens im Kreise dreht und zur Skepsis führen muß. Sie hat ihren Grund darin, »daß das Denken, anstatt dienend etwas zu denken, selbstisch sich selbst denken will«. »Schelling brachte die Selbst-Reflexion zum Stehen, verstand die intellektuelle Anschauung nicht als eine Entdeckung innerhalb der Selbst-Reflexion, die durch Fortfahren zu erreichen wäre, sondern als einen neuen Ausgangspunkt«[100]. So führt

[95] XIII 153f. [96] Plitt III 241. [97] Vgl. u. § 2 Anm. 115.

[98] Diesen Weg beschreitet prinzipiell auch E. Coreth, *Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings*, in: *Bijdragen* 21 (1960) 180–190. Coreth sieht die Bedeutung der Spätphilosophie Schellings darin, »daß Schelling hier in aller Ausdrücklichkeit das Grundproblem des deutschen Idealismus, das Problem einer transzendentalen Selbstbegründung der Vernunft, wiederaufnimmt, über den ganzen bisherigen Idealismus, auch über Hegel hinaus weitertreibt und so den Idealismus zugleich vollendet und überwindet, indem er ihn aufhebt in einer christlichen Metaphysik« (180, vgl. 188ff.). [99] I 162f.

[100] S. Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*. Hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1959, 500.

Schelling das idealistische Denken, ohne es aufzugeben, über sich hinaus. Er vermag dadurch das Erbe der metaphysischen Tradition und den neuen transzendentalen Ansatz zu vereinen, was wiederum den letzten Intentionen Kants durchaus gemäß ist.

3. Anliegen und Methode

Die gegenwärtige Forschungssituation macht es notwendig, zunächst einmal »rein historisch« Anliegen und Ausgangspunkt des Alterswerkes Schellings zu erarbeiten. Ein historisches Verständnis wird hier aber in erster Linie eine philosophische Interpretation erfordern, die versucht, die inneren Denkansätze und die immanente Denkbewegung zu Gesicht zu bekommen. Die geistesgeschichtliche Einordnung kann hier nur zweitrangig weiterhelfen. Das Denken Schellings ist zwar vielfach geistesgeschichtlich bestimmt und angeregt worden, aber doch wieder so eigenständig, so konsequent von eigenen Ansätzen fortschreitend, daß es von äußeren Anstößen her nur wenig und von vorgegebenen weltanschaulichen Fragestellungen aus kaum verstanden werden kann. Schelling hat solche Anregungen jeweils sehr offen und bereitwillig aufgegriffen, sie aber dann doch sehr souverän in sein System eingefügt. Auch in seiner Begegnung mit dem Christentum ist Schelling den Weg des Denkens gegangen.

Als das »eigentlich heuristische Prinzip« seiner Spätphilosophie hat Schelling einmal seine frühesten Schriften bezeichnet[101]. Bereits in ihnen wird sein eigenständiger Ansatz deutlich sichtbar. Die Problemstellung von damals führt ziemlich konsequent zur Spätphilosophie, die in gewissem Sinn die letzte Antwort auf das am Anfang gestellte Problem darstellt, nachdem sich das Ungenügende aller bisherigen Lösungen gezeigt hat. Um die Spätphilosophie zu verstehen, muß man sich also in die innere geschichtliche Bewegung von Schellings Denken einlassen, die bis zu seinem Spätwerk führt. Auch Schellings letzte Philosophie ist kein fertiges System. Es ist bei ihrer Interpretation immer darauf zu achten, daß Schelling sein letztes Wort zu ihr nicht gesprochen hat, sein Denken war bis zum Schluß unterwegs; das macht seine Größe aus, aber auch die Schwierigkeit, ihn richtig zu verstehen.

Es wird keiner Interpretation gelingen, Schellings Alterswerk einfachhin auf einen Nenner zu bringen, nicht weil es in sich widersprüchlich wäre, sondern weil dieses Denken nicht am Ende war, als Schelling starb. Das scheint der tiefste Grund zu sein, weshalb Schelling die Veröffentlichung immer wieder aufschob. Man wird dieses späte Denken deshalb nur dann richtig in den Blick bekommen können, wenn man seine innere Bewegungs-

[101] XIV 360. dort nicht belegt!

richtung erfaßt. Ob es dann weiter reicht und auf neue Horizonte verweist, die Schelling noch verborgen sein konnten, wird sich in einer solchen Interpretation erst erweisen müssen.

Das Mißliche fast aller Schellinginterpretationen ist, daß sie meist gezwungen sind, Schelling gegen Schelling auszuspielen, und daß sie dann meist nur einen Aspekt zu Gesicht bekommen. Statt Schelling von vornherein in einen bestimmten geistesgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, sei es der des Idealismus oder einer christlichen Spätromantik, empfiehlt es sich, einfach zuerst zu sehen, wie Schelling sich selbst einordnet und versteht. Bis zum Erweis des Gegenteils steht doch die Präsumption dafür, daß er selber am besten sagen konnte, was er meinte. Dabei ist zu beachten, daß gerade bei Denkern im Umkreis des deutschen Idealismus jede Aussage nur verständlich wird aus der Gesamtbewegung der Dialektik. Jede Aussage hat ihren Sinn nur an ihrem Platz. Dazuhin hat sich Schelling seiner persönlichen Eigenart entsprechend jeweils einem bestimmten Problemkreis sehr intensiv zugewandt, so daß man schon oft meinte, daraus ein exklusives Verhältnis zu allen anderen Bereichen seines vorhergehenden oder nachfolgenden Denkens ableiten zu können. Im Grunde hat er aber meist an jedem Punkt das Ganze mitgedacht. Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß es bei ihm auch verborgene Brüche, Inkonsequenzen, spätere Problemverschiebungen und Verschleierungen eines Wandels gegeben hat. Aber man sollte einen Denker dieses Ranges zunächst einmal nicht auslassen, bis sich ein innerer Sinnzusammenhang ergeben hat.

Diese Grundsätze sind auch der Schlüssel für die Beantwortung der vieldiskutierten Frage nach Schellings Christlichkeit[102] und damit nach der theologischen Bedeutung dieses Denkens. Man sollte an der Ehrlichkeit und Ernsthaftigkeit seines Mühens um das Christentum nicht zweifeln. Seine Leistung wird erst deutlich, wenn man sich jeweils klarmacht, wie wenig und wie wenig Überzeugendes Schelling von der Theologie seiner Zeit lernen konnte, wie er aber umgekehrt in ganz neue Bereiche des Denkens vorgestoßen war, die ihm erlaubten, Aspekte des Christlichen in den Blick zu bekommen, die in der bisherigen Tradition nur wenig berücksichtigt wurden. Das gilt besonders für den geschichtlichen Charakter des Christentums. Diese Neuansätze aufzuspüren dürfte wesentlicher sein, als Punkt für Punkt festzustellen, ob Schelling dem (meist in scholastischer Sprache gedachten) Dogma gerecht geworden ist. Man wird auch hier auf die eigentlichen Intentionen des Gesagten zurückgehen müssen. Erst dann kann entschieden werden, ob es Schelling gelungen ist, dem Christentum gerecht zu werden. Auch wenn diese Frage in vielen Fällen negativ beantwortet werden muß, so ist es damit noch nicht ausgemacht, daß die Neuansätze nicht doch noch weiter tragen könnten, als Schelling es selbst erkannt hat.

Damit kommen wir zu einem weiteren methodischen Grundsatz. Der Rang eines Denkers bestimmt sich auch nach seiner geistesgeschichtlichen Stellung. Die geistesgeschichtlichen Hintergründe bedürfen auch bei einer primär systematischen Interpretation der Berücksichtigung. Bei der Vielfalt der Strömungen, aus denen Schelling geschöpft hat (Plato, Aristoteles, Neuplatonismus, Kabbalismus, Theosophie, Mystik, Reformation, Pietismus, die ganze neuzeitliche Philosophie und Theologie, die Romantik und nicht zuletzt das Alte und Neue Testament), dürfte es jedoch schwerfallen, alle in gleicher Weise zu berücksichtigen. Alle bisherigen Untersuchungen wählen hier notgedrungen aus. Es fehlt noch an den notwendigen Einzeluntersuchungen und an einer kritischen Schellingausgabe. Die vorliegende Arbeit begnügt sich hier im Wesentlichen mit dem bisher beigebrachten Material, auch deshalb, weil solche geistesgeschichtlichen Parallelen, auch wenn Schelling selbst ausdrücklich auf sie verweist, meist nur von beschränktem Wert für die Interpretation sind. Schelling ist meist sehr großzügig mit solcher Tradition verfahren, ließ sich vielfach von ihr anregen, baute sie dann aber sehr souverän in sein eigenes Denken ein.

Für die Theologie stellt sich hier primär eine andere Aufgabe. Bei aller Wichtigkeit der Kenntnis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge ist es für sie entscheidend, zu fragen, in welchem Zusammenhang ein solches Denken mit der größeren philosophisch-theologischen Tradition steht. Solche Problemzusammenhänge können auch dort gegeben sein, wo direkte literarische Abhängigkeit nicht festzustellen ist. Probleme und Systeme sind ja offen zueinander. Die Frage, die wir uns zu stellen haben, ist die, ob der besondere Ansatz und die Denkform Schellings in der Lage sind, Aspekte des Christentums in den Blick zu bekommen und Kategorien dafür bereitzustellen, die in der mehr scholastisch bestimmten Tradition weitgehend verborgen geblieben sind. Das gilt besonders für die Geschichtlichkeit des Christentums, auf die Schelling immer wieder abhebt. Hier könnten die Begegnungsmöglichkeiten mit einer biblisch ausgerichteten Theologie größer sein, als es im allgemeinen angenommen wird.

[102] K. Jaspers (a. a. O. 59f.) ist der Meinung, Schelling stehe von früh an positiv zum Christentum, aber bis zum Schluß souverän über Dogma und Kirche, man könne bei ihm von keiner Bekehrung sprechen. Daran ist richtig, daß sich Schelling wohl immer als Christ wußte, wenn er darunter auch sehr Verschiedenes verstand. Hier im Verständnis des Christlichen gab es doch eine große Entwicklung. Am Anfang stand ein postulatorischer Atheismus (vgl. u. § 9 Anm. 51 u. 54), erst in der Epoche der Identitätsphilosophie rückte die Person Christi wieder in den Mittelpunkt (vgl. u. § 4). Auch wenn er zeitlebens irgendwelche Orthodoxie nicht für wichtig hielt (VII 442, VIII 271, XI 145, XIII 134f., XIV 30f., 67, 201), so bewegte er sich doch faktisch immer mehr auf Aussagen hin, die nicht in der Formulierung, sondern in der Sache einen orthodoxen Sinn haben.

Das Problem der Geschichte ist heute sicher eines der entscheidendsten Probleme für die Theologie. Das gilt in mehrfacher Hinsicht. Was ist überhaupt Geschichte, Geschichtlichkeit, Heilsgeschichte? Wichtig ist die Frage nach angemessenen Kategorien. Aktuell wird die Frage, wenn es um das Verhältnis von historischer und systematischer Theologie geht. Für die Verkündigung entscheidend sind die Fragen nach den Beziehungen von Weltgeschichte und Heilsgeschichte, wobei sich die Frage von Natur und Gnade auf neue Weise stellt[103]. Für alle diese Fragen gibt es innerhalb der Theologie kaum fertige Antworten. Es dürfte deshalb kaum möglich sein, Schellings Philosophie der Offenbarung einfachhin »die« theologische Antwort gegenüberzustellen, wenigstens dort nicht, wo es um das eigentliche Anliegen dieses Denkens, das Verständnis des Christentums als Geschichte, geht. So muß es genügen, in einem Schlußkapitel nach dem Beitrag zu fragen, den Schellings Altersphilosophie zu einer Theologie der Geschichte heute leisten kann.

4. Die These

Die gestellten Probleme können natürlich nicht von außen an die Philosophie Schellings herangetragen werden. Sie sind nur dann sachgemäß gestellt, wenn sie sich aus dem inneren Zug dieses Denkens selbst ergeben. Das kann hier nur in einem andeutungshaften Vorausblick auf den Gang und das Ergebnis der Untersuchung aufgewiesen werden.

Begriff und Problem der Geschichtlichkeit tauchen erstmalig auf bei Lessing, Möser, Winckelmann, Herder, Goethe, W. v. Humboldt. Sie sind die ersten Zeugen eines historischen Bewußtseins in Deutschland[104]. Sie sind aber auch die Wegbereiter der Geistigkeit, aus der heraus der deutsche Idealismus zu verstehen ist. So wird bei Fichte die »Tat« zu einem Grundbegriff seiner Philosophie, womit er ein wesentliches Element von Diltheys Begriff der Geschichtlichkeit vorausnimmt. »Schelling und Hegel machten zuerst aus der geschichtlichen Bewegung, der Dialektik, sowohl den Gegenstand als das Prinzip von philosophischen Arbeiten.« Es gibt wohl keinen Zug in dem vielfältigen Begriff »Geschichtlichkeit«, der sich nicht in irgendeiner Form schon bei Hegel fände. Eines aber hat Schelling gegenüber Hegel sicher voraus: Für ihn faßt sich die Geschichte nicht in der Gegenwart zusammen, sein Geschichtsbegriff ist offen auf Zukunft hin[105].

Wenn man also gerade von der gegenwärtigen theologischen Problematik her eine Verbindung von Metaphysik und Geschichtsphilosophie zur Erarbeitung sachgemäßer theologischer Kategorien für dringend erforderlich hält[106], dann wird man einer Begegnung mit dem deutschen Idealismus nicht ausweichen können. Gerade das Spätwerk Schellings muß hier aktuell werden, da es gegenüber der in sich kreisenden Philosophie Hegels die Dimension der Zukunft und der Hoffnung wieder entdeckt hat. Man könnte Schellings Spätphilosophie etwas überakzentuiert von ihrer inneren Sinnrichtung her geradezu als eine Philosophie der Hoffnung kennzeichnen. Ihr Verständnis von Geschichtlichkeit müßte sich von da aus als prinzipiell offen erweisen für die eschatologische Botschaft des Neuen Testaments.

Würde die angedeutete These sich als richtig erweisen, so wäre dem alternden Schelling etwas gelungen, um was sich Hegel vergeblich bemüht hat. Das antik-mittelalterliche Weltgebäude war unter den Schlägen des Kopernikus zusammengebrochen: »Von allen Seiten dringt das Unbegrenzbare ein, und der Mensch steht in einer Welt, die sich konkret nicht mehr als Haus empfinden läßt, ungesichert, aber erst mit einer heroischen Begeisterung für die Größe dieser Welt wie Bruno, dann mit einer mathematischen Begeisterung für ihre Harmonie wie Kepler«[107]. Immer mehr fühlt er sich aber als der unbehauste Mensch vor dem Unendlichen des Alls. Das scheinbar so lebensbejahende Zeitalter des Barock ist im Grunde tief erschüttert von diesem »Weltchoc«[108]. Noch die Romantik mit ihrem rastlosen Streben, das Unendliche zu erfassen in einem unentschiedenen Schweben über allen Gegensätzen, ist ein Ausdruck der Heimatlosigkeit des Menschen. So ist es kein Wunder, wenn in der Spätromantik die Angst und die Schauer vor den Abgründen der Welt wieder hervorbrechen[109]. Keiner hat die Ausgesetztheit des Menschen zwischen den beiden Unendlichkeiten des unendlich Großen und des unendlich Kleinen klarer durchspürt als Pascal: »Qu' est-ce qu' un homme dans l'infini?« »Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout«[110].

In dieser Situation unternimmt es Hegel, »dem Menschen eine neue Sicherheit zu geben, ihm ein neues Welthaus zu bauen. Im kopernikanischen Raum läßt sich kein Welthaus mehr bauen; Hegel baut es in der Zeit allein... Die Zeit, in der Form einer in ihrem Sinn vollkommen erfahrbaren und begreifbaren Geschichte, soll das neue Haus des Menschen sein«[111]. Allein, die Zeit kann eine solche Sicherheit nicht geben; zur Zeit

[103] Vgl. dazu W. KASPER, *Grundlinien einer Theologie der Geschichte*, in: *Theol. Quartalschr.* 144 (1964) 129–169 und die dort angegebene Literatur.
[104] G. BAUER, *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963, 7ff.
[105] Ebd. 14f.
[106] L. OEING-HANHOFF, *Metaphysik und Geschichtsphilosophie*, in: *Gott in Welt.* Festgabe f. K. Rahner, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1964, 240–268.
[107] M. BUBER, *Werke*, Bd. 1, Köln 1962, 322.
[108] W. PHILLIPP, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (*Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. 3) Göttingen 1957, 78ff., 98.
[109] H. FUHRMANS II, 108ff.
[110] B. PASCAL, *Pensées*, Paris o. J., 87f. (ed. Brunschvicg) (Nr. 72).
[111] M. BUBER, a. a. O. 332.

gehört wesentlich die Zukunft, die sich nur im Glauben, aber nicht im Wissen erfassen läßt. »Das Hegelsche Welthaus wird bewundert, erklärt und nachgeahmt; aber es erweist sich als unbewohnbar«[112]. Diesen Vorwurf hat schon S. Kierkegaard gegen Hegel erhoben. Hegel hat nach ihm den existierenden Menschen vergessen. In Hegels System ist nach dem Urteil Kierkegaards kein Raum mehr für eine Ethik[113]. Nicht im begreifenden Wissen, nicht im indifferenten Schweben über allen Möglichkeiten, sondern in der konkreten Entscheidung des Glaubens vor dem Unendlichen, das Zeit geworden ist, besteht für Kierkegaard die einzige Sicherheit des Menschen[114]. Aber gerade in der Dialektik dieser Entscheidung bleibt Kierkegaard zutiefst Hegel verhaftet. Die Dialektik des Absoluten in der Zeit, der »Schädelstätte des absoluten Geistes«[115], durch die er zu sich selber kommt, wird bei Kierkegaard zur Dialektik der Existenz. Was Hegel von Gott sagt, kann Kierkegaard vom Menschen sagen. Beides Mal bewegt sich das Denken dialektisch im Kreis, es gibt keine Zukunft, keine wahre Hoffnung[116].

Hier zeigt sich die Bedeutung der Geschichtsphilosophie Schellings. Gemeinsam mit Hegel geht er davon aus, das Absolute durch die Geschichte dialektisch mit sich selbst zu vermitteln, um in dieser geschichtlichen Bewegung dem Menschen einen Selbstand zu verschaffen. Aber er erfährt, wie dieses Absolute wie ein Vampyr den Menschen aufzusaugen droht und daß es Selbststand in Freiheit für den Menschen nur vor dem in-sich-ständigen Absoluten, vor dem freien Gott geben kann. Die Dialektik wird so in der Spätphilosophie Schellings zur Dialogik[117], und dieser geschichtliche Dialog bleibt offen, weist auf eine Zukunft hin, die nur in hoffendem Glauben vorweggenommen werden kann; nicht das Wissen des Wissens ist das Letzte für den Menschen, sondern docta ignorantia im Akt eines sich in die Zukunft hinausstreckenden Glaubens. Vermittelt und getragen wird die Geschichte von Christus, in dem alles Bestand hat und auf den hin alles erschaffen ist (Kol 1,16f). Beim späten Schelling könnten sich also Ansätze andeuten zur Überwindung des Nihilismus, der eine geistesgeschichtliche Folge des Scheiterns des Hegelschen Systemversuches war. Bei ihm finden sich überdies Kategorien für eine personal-dialogische und zugleich christozentrische Sicht der Geschichte.

[112] Ebd. 333. [113] S. KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*, hrsg. v. H. Diem und W. Rest, Köln 1956, 450ff.
[114] S. KIERKEGAARD, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (*Gesammelte Werke*. Abt. 31) Düsseldorf 1961.
[115] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (*Sämtl. Werke*, hrsg. v. J. Hoffmeister) Hamburg 1952, 564.
[116] So vor allem die Kierkegaard-Kritik von P. SCHÜTZ, *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg o. J., 174ff.
[117] Vgl. ebd. 688. Vgl. u. § 8 Anm. 163.

§ 2
GEISTESGESCHICHTLICHE EINORDNUNG DER SPÄTPHILOSOPHIE SCHELLINGS

1. Die geistige Situation nach Hegels Tod

Im Jahre 1841 wurde Schelling nach drei Jahrzehnten literarischen Schweigens[1] als Nachfolger Hegels nach Berlin berufen[2]. Vom König und der Regierung von Preußen wurde er berufen »als der von Gott erwählte und zum Lehrer der Zeit berufene Philosoph«, damit er die »Drachensaat des Hegelschen Pantheismus« vernichte[3]. Trotz seiner 66 Jahre folgte Schelling diesem Ruf; er glaubte in Berlin eine Mission zu haben. Er wollte einen Ausweg zeigen, »um der unnatürlichen Spannung, der immer unhaltbarer werdenden Stellung«, in die viele sich verrannt haben, zu entkommen[4].

Schellings Berufung und Auftreten in Berlin wurde zur Sensation. »Es wurde laut in den Tagesblättern, der Name Schelling machte wieder Lärm, und man schrieb heftig für und wider. Auch in dem Hegelschen Lager wurde mobil gemacht und man hörte die Waffen klirren«[5]. Allein Schelling hatte sich die Gegnerschaft der Hegelianer schlimmer vorgestellt, als sie war[6]. Die Hegelianer aller Richtungen ehrten in ihm den, der Hegels

[1] Schellings letzte größere Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* war 1809 erschienen. Anschließend erschien 1812 noch das polemische Werk *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi* und 1815 *Über die Gottheiten von Samothrake*, die in ihrer Unverständlichkeit Schelling vollends in den Verdacht brachten, der Theosophie und Gnosis erlegen zu sein. Authentische Andeutungen über seinen neuen Standpunkt brachten endlich 1834 die *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin.*
[2] Zu den Berufungsverhandlungen vgl. PLITT III 35–38, 167–173; K. FISCHER, *Schellings Leben, Werke und Lehre* (*Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. 7) Heidelberg [4]1923, 229–243.
[3] K. J. VON BUNSEN, *Aus seinen Briefen und nach eigener Erinnerung geschildert von seiner Witwe*, 2. Bd., 133ff., (z. St. K. FISCHER, a. a. O. 239).
[4] PLITT III 168.
[5] K. FISCHER, a. a. O. 242.
[6] Schelling hatte sich offenbar in einen fast krankhaften Wahn von der Verfolgung durch Hegel und seine Schüler hineingesteigert. Vgl. K. FISCHER, a. a. O. 243f.; K. ROSENKRANZ, *Schelling. Vorlesungen gehalten im Sommer 1842 an der Universität Königsberg*, Danzig 1843, XVIIIff. Jetzt schrieb er von Berlin aus: »Es hat sich Alles ganz anders gemacht, als man sich draußen bei uns vorgestellt. Übrigens sind diese weniger Günstigen der entgegengesetzten Seite nur wenige und auch diese zeigen es nicht öffentlich; der bei weitem größere Theil, denen es um die Sache zu thun, ist fern von Eitelkeit, halten fest bei mir...« (PLITT III, 173).

Philosophie den Weg bereitet hatte, und sie versicherten ihn im voraus ihrer Ehrerbietung[7]. Obwohl man seit langer Zeit nichts mehr von ihm gehört hatte, ging ihm der Ruhm seines steilen Aufstieges in der Jugend noch immer voran. Aber man wußte auch unbestimmt von den seitherigen Wandlungen seines Denkens. Seine Hörer in München berichteten nicht nur von seinen Angriffen auf Hegel, sondern auch von seiner neuen, der positiven Philosophie, die sich von der apriorischen, dialektischen Philosophie seiner Frühzeit abgewandt haben sollte[8]. Man wußte nicht recht, war Schelling einer bodenlosen, phantastischen Theosophie verfallen, hatte er dem Idealismus den Rücken gekehrt und in dem wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben, in der Geschichte ein Asyl gesucht[9] oder war er gar auf dem Weg zum Katholizismus?[10]

»Lästig, das fühle ich, muß ich wohl zum Theil seyn. Man hatte mich untergebracht, ich war construirt, man wußte aufs genauste, was an mir war. Nun soll man mit mir von vorn anfangen und einsehen, daß doch etwas in mir gewesen, von dem man nicht wußte«[11]. Mit diesen Worten charakterisierte Schelling in seiner Berliner Antrittsvorlesung die Verlegenheit seiner Hörer. Er selbst war nicht unschuldig an dieser Situation. Jahrzehntelang hat er der Welt ein epochemachendes Werk versprochen, zuerst die *Weltalter* und dann seine positive, geschichtliche Philosophie, und nichts war erschienen.

Mit unglaublicher Spannung sah man dem Beginn seiner Vorlesungen entgegen. Das größte Auditorium der Universität war zu klein für den Andrang; die Studenten erklärten, »wenn nicht durch die Thüren, würden sie durch die Fenster hereinkommen«. Unter den eingeschriebenen Hörern befanden sich Leute wie Savigny, Lichtenstein, Steffens[12]. Zu Schellings Füßen saßen außerdem S. Kierkegaard, Jacob Burckardt, Friedrich Engels, Bakunin, saßen Russen, Polen, Tschechen, Griechen, die die theosophischen Elemente der Schellingschen Geschichtsphilosophie in den Osten trugen[13].

[7] Plitt III, 173.

[8] Diese Darstellung gab vor allem F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Bd. 1, Heidelberg 1830, 242–269. Dazu Plitt III, 99, 161.

[9] XIV 365.

[10] Diese Frage wurde sogar von Goethe erhoben, der deswegen Schellings Berufung nach Jena im Jahr 1816 ablehnte. Vgl. dazu H. Fuhrmans II, 212. Zum Ganzen ebd. 206ff. Richtig ist, daß Schelling damals faktisch die Bedingung stellte, in Jena zugleich Theologie lesen zu dürfen; vgl. ebd. 207ff.; Plitt II 366; *Neue Schellingiana.* Mitgeteilt von O. Braun. *Aktenstücke über Schellings Berufung nach Jena im Jahre 1816*, in: *Zeitschr. f. Lit.-gesch.* 24 (1922) 868–879.

[11] XIV 361. [12] Plitt III, 173.

[13] Über den Einfluß Schellings auf die östliche Geistigkeit vgl. W. Setschkareff *Schellings Einfluß in die russische Literatur der 20er und 30er Jahre des 19. Jahrhunderts*, Diss. Berlin 1939; L. Müller, *Schellings Einfluß in Rußland*, in: *Archiv*

Diese Namen beleuchten schlagartig die Situation: Die Zeit stand zwischen Restauration und Revolution. Geistig vollzogen sich diese Auseinandersetzungen zwischen Rechts- und Linkshegelianern[14]. Schelling kam nach Berlin, als sich dort die Schüler Hegels über dem Erbe ihres Meisters entzweit hatten. »Der Verwesungsprozeß des Hegelschen Systems«, schrieb Karl Marx nur ein paar Jahre später, »der mit Strauß begann, hat sich zu einer Weltgärung entwickelt«, in welche alle »Mächte der Vergangenheit« hineingerissen sind. »In dem allgemeinen Chaos haben sich gewaltige Reiche gebildet, um alsbald wieder unterzugehen... Es war eine Revolution, wogegen die französische ein Kinderspiel ist, ein Wettkampf, vor dem die Kämpfe der Diadochen kleinlich erscheinen. Die Prinzipien verdrängten, die Gedanken überstürzten einander mit unerhörter Hast, und in den wenigen Jahren 1842–1845 wurde in Deutschland mehr aufgeräumt als sonst in drei Jahrhunderten«[15].

Hegel hatte in gewaltiger spekulativer Anstrengung alle Richtungen des Geistes, der Philosophie und Religion, von Staat und Christentum miteinander versöhnt und spekulativ »aufgehoben«. In seinem Denken schien der Prozeß des absoluten Geistes zu seinem Ziel und Ende gekommen zu sein[16]. Hegel selbst hatte das philosophische Denken nicht mit dem Blitz verglichen, der eine neue Welt hervorbringt, sondern mit der Eule der Minerva, die ihren Flug in der Dämmerung beginnt, wenn ein Zeitalter abgeschlossen ist[17]. Wollten auch die Rechtshegelianer das Erbe Hegels historisch bewahren, so konnte doch nichts darüber hinwegtäuschen, daß eine Epoche zu Ende gegangen war: 1831 starb Hegel, 1832 Goethe, 1834 Schleiermacher. Es war das Ende der »Goethezeit«[18]. Sie hatte ein neues

f. Philos. 3 (1949) 53–81; V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, London 1953, 115–129, 286f., 146–148, 153. Weitere russische Literatur ist verzeichnet bei G. Schneeberger, *F. W. J. Schelling.* Eine Bibliographie, Bern 1954, Nr. 763 und 780.

[14] Zu dieser ganzen geistigen Bewegung vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard.* Stuttgart [4]1958.

[15] K. Marx, *Die Deutsche Ideologie (1845/46)*, in: *Frühschriften* (Kröners Taschenausgabe, Bd. 209) Stuttgart 1953, 343. Vgl. auch P. Schütz, *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg o. J., 175f.

[16] Zu dieser endgeschichtlichen Deutung Hegels vgl. K. Löwith, a. a. O. 4ff.; speziell für die Gotteslehre kommt zu demselben Ergebnis E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott* (*Beiträge zur Förderung christl. Theol.*, 2. Reihe, 52. Bd.) Gütersloh 1952.

[17] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Sämtliche Werke*, Bd. 12, hrsg. von J. Hoffmeister) Hamburg [4]1955, 17.

[18] Wir nehmen hier Goethe als Exponent einer ganzen Epoche, wie ihn auch Schelling verstanden hat (X 122f., XIII 12). Wir fassen dabei unter Goethezeit die ganze Bewegung des Sturm und Drang, der Klassik, der Romantik und des deutschen Idealismus zusammen, wie es H. A. Korff (*Der Geist der Goethezeit.*

Lebens- und Weltgefühl heraufgeführt, eine »Weltfrömmigkeit«, die die Welt als Symbol, Offenbarung, Manifestation Gottes erfuhr, für die Gott nichts Jenseitiges[19], der Mensch nicht »Wanderer zwischen zwei Welten« war. Dieses neue Verhältnis zur Welt, das sich seit Nikolaus von Cues und der Renaissance anbahnte, fand in Schellings Identitätsphilosophie einen vollendeten Ausdruck[20]. Auch Hegels Spekulation, die alles Sein als vernünftig erweisen wollte[21], gehört in die Geistigkeit dieser Goethezeit hinein.

In vierzig Jahren geistiger Hochblüte löste seit Kants Kritiken ein spekulativer Entwurf dem anderen ab. Rückschauend konnte noch der alte Schelling sagen: »Das Urtheil der Geschichte wird seyn, nie sey ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitzthümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, in keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht als seit Kant«[22]. Nun war aber eine Erschlaffung eingetreten. Was groß begann, sollte kleinlich enden[23]. Nach J. Burckhardt begann die Welt nach 1830 gemeiner zu werden[24]. Neue Fragen traten plötzlich in den Vordergrund[25]. Nicht mehr der Geist, sondern das Leben forderte sein Recht[26], nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne, die Existenz[27], nicht das Abstrakte, sondern das Sinnliche, Anschaubare[28], nicht die Idee, sondern der Wille und das Unbewußte[29] wurden durch Feuerbach, Marx, Stirner, Kierkegaard, Schopenhauer und Nietzsche betont. Damals wurde

Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte, Bd. 1–5, Leipzig 1923–1957) getan hat. Die Deutung Goethes als Begründer einer neuen »Weltfrömmigkeit«, wie sie H. A. Korff, K. Hildebrandt (*Goethe, seine Weltweisheit im Gesamtwerk*, Leipzig 1941) und W. Rehm (*Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens* [*Das Erbe der Alten*, Bd. 2, 26] Leipzig 1936) geben, ist allerdings nicht unbestritten und darf nicht verabsolutiert werden. Vgl. F. Götting, Art. *Goethe*, in: *RGG* II ^{3}(1958) 1668.

[19] Diese These, daß Gott kein »Jenseits« ist, spielt in Hegels Religionsphilosophie eine bedeutende Rolle, Vgl. etwa *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 15/16) Stuttgart 1959. Bd. 15, 186f., 196f., 199; Bd. 16, 191, 196f., 212, 287, 294, 297 u. ö.

[20] Zu dieser Deutung vgl. H. Fuhrmans II, 14.

[21] Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 14.

[22] X 73. [23] XIII 14. [24] Zit. K. Löwith, a. a. O. 79.

[25] Es war zugleich die Zeit der beginnenden Industrialisierung und der Technik. 1835 verkehrte die erste Dampfeisenbahn zwischen Nürnberg und Fürth. Das Denken wurde auch durch diese umstürzenden Ereignisse von der Spekulation ab und den praktischen Aufgaben zugewendet. Vgl. F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1954, 163–238, 239–453.

[26] Das Interesse an der wirklichen Existenz, die Forderungen des Lebens, das sind Themen, die – wenn auch in sehr verschiedener Weise – bei Feuerbach, Marx, Kierkegaard immer wieder auftauchen. Vgl. Löwith, a. a. O. 68, 72, 77.

[27] So Marx, Kierkegaard, Stirner. [28] So Feuerbach.

[29] So Schopenhauer, Nietzsche, E. von Hartmann.

der Grund eines neuen Zeitgeistes gelegt, der bis in unsere Gegenwart dauert.

Die Wirklichkeitserfahrung brachte plötzlich zum Bewußtsein, daß die Gegensätze nur scheinbar versöhnt waren und von neuen Entzweiungen in Frage gestellt wurden[30]. »An die Stelle von Hegels Vermittlung trat der Wille zur Entscheidung, die wieder schied, was Hegel vereint hatte«[31]. Marx sprach vom »Verwesungsprozeß des absoluten Geistes«[32]. Hegels Vermittlung war nur im Begriff geschehen. Der totalen Philosophie stand nun nach Marx die totale Unphilosophie entgegen, die wirkliche Welt, in der sich die Philosophie nun erst verwirklichen mußte. Die Theorie mußte zur Praxis werden, es kam nicht nur darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern[33]. Kierkegaards Vorwurf gegen Hegel lautete, daß in seinem System der Vermittlung aller Gegensätze keine Ethik mehr möglich sei, die zwischen Gut und Böse zu wählen hätte. Die freie Entscheidung des Einzelnen ließ sich nach ihm eben nicht im Allgemeinen vermitteln, sie bleibt absurd und paradox[34].

Der Umsturz der Hegelschen Philosophie ging von der Theologie aus, von verschiedenen Ansichten in der Frage der Christologie[35]. Das *Leben Jesu* von D. F. Strauß führte zur Spaltung der Hegelschule. »Von der Lebhaftigkeit der Kontroversen in der Frage des Gottmenschentums, der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele kann man sich heute nur noch schwer eine Vorstellung machen«[36]. Aus dem Geist der Hegelschen Philosophie heraus und zugleich in kritischer Distanz zu ihr begründeten D. F. Strauß und F. Ch. Baur die historisch-kritische Theologie[37], wie überhaupt das historische Denken eine Erbschaft Hegelschen Denkens ist[38]. Die Problemstellungen von damals bestimmen die Theologie bis heute.

Will man sich das revolutionäre geistige Geschehen dieser Jahre, in denen Schelling nach Berlin kam, vergegenwärtigen, so genügt es, ein paar Zahlen zu vergleichen: 1835 war das *Leben Jesu* von D. F. Strauß erschienen, 1840/41 erschien seine *Christliche Glaubenslehre*. L. Feuerbach veröffent-

[30] Vgl. K. Löwith, a. a. O. 44f., 55. [31] Ebd. 58.

[32] K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, a. a. O. 343.

[33] Vgl. K. Marx, *Aus der Doktordissertation*, a. a. O. 13, 16f.; *Nationalökonomie und Philosophie*, a. a. O. 254, 261ff.; *Die Deutsche Ideologie. Thesen über Feuerbach*, a. a. O. 339–341.

[34] S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1956, 452ff.; *Unwissenschaftliche Nachschrift*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1959, 260ff.; *Furcht und Zittern*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1956, 237ff. u. ö.

[35] K. Löwith, a. a. O. 65. Zur Diskussion um das Leben Jesu von D. F. Strauß vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ^{6}1951.

[36] K. Löwith, a. a. O. 65. [37] Vgl. E. Hirsch, V, 491–571.

[38] Vgl. o. § 1 Anm. 16; außerdem: F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München 1936; K. Löwith, a. a. O. 75f.

lichte 1839 seine Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* und 1841 *Das Wesen des Christentums*. B. Bauer trat 1840 mit seiner *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, 1841 mit der *Kritik der Synoptiker* hervor und 1841 erschien *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*. 1840 sprach K. Marx in seiner Doktordissertation von einem Knotenpunkt in der Entwicklung der Geschichte der Philosophie; die Jahre 1841/42 brachten von ihm die *Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie*. Bald erschienen auch in rascher Folge die anonymen Schriften Kierkegaards: *Entweder – Oder* (1843), *Furcht und Zittern*, die *Wiederholung* (1843), *Der Begriff Angst* und die *Philosophischen Brosamen* (1844). Das *Kommunistische Manifest* von Karl Marx und Sören Kierkegaards *Einübung im Christentum* sind beide im Revolutionsjahr 1848 entstanden. Man muß nach P. Schütz beide Denker zusammen sehen, »den Denker der Gesellschaft und den Denker des Einzelnen«. »Beide erkennen den modernen Menschen in seiner Entfremdung von sich selbst«, beide versuchen, den Menschen wieder zu seiner Eigentlichkeit zu führen. »Man muß Kierkegaard und Marx als zwei Hälften begreifen, als die zwei Hälften des auseinanderfallenden Menschen unserer Zeit. Das Wirkliche wird zwischen beiden aufgeteilt. Beide sind Dialektiker, beide verdecken den Zerfall, indem sie ihn in der Dialektik absolut setzen, zum Gesetz erheben«, beide enden dadurch letztlich im Unmenschlichen[39].

Die entscheidende Frage, die wir von dieser geistesgeschichtlichen Problemstellung her an Schellings Spätwerk zu stellen haben, lautet, ob es ihm gelungen sein könnte, das Ganze der Wirklichkeit zu wahren und dadurch das Humanum des Menschen zu retten, daß er ihn nicht dem Gesetz einer totalitären Dialektik auslieferte, sondern in die Freiheit des Dialogs stellte. Hierin bestände nach M. Buber die Hoffnung für unsere Zeit. Individualismus und Kollektivismus dürfen nach ihm nicht als eine ausschließende Alternative gesehen werden, es muß eine dritte Möglichkeit zwischen beiden geben[40]. Sie wurde tatsächlich in der damaligen Situation auch aufgegriffen von demjenigen Hegelschüler, der heute zwar weitgehend im Schatten von Marx und Kierkegaard steht, dessen anthropologische Reduktion der Hegelschen Philosophie für das Denken von K. Marx aber grundlegend wurde, von L. Feuerbach. Die moderne Ich-Du-Philosophie und Anthropologie greift ausdrücklich auf ihn zurück[41]. Feuerbach hat »jene Du-Entdeckung eingeleitet, die man ›die kopernikanische Tat‹ des modernen Denkens und ›ein elementares Ereignis‹ genannt hat, ›das genau so folgenschwer ist wie die Ich-Entdeckung des Idealismus‹ und ›zu einem zweiten Neuanfang des europäischen Denkens führen muß, der über den ersten Cartesianischen Ansatz der neueren Philosophie hinausweist‹«[42].

[39] P. Schütz, a. a. O. 177f. [40] M. Buber, Werke. Bd. 1. Köln 1962, 400ff., bes. 404f. [41] Ebd. 339ff., 293f. [42] Ebd. 342.

Die Ideen von D. F. Strauß waren Schelling noch bekannt[43]. K. Marx und S. Kierkegaard konnte er nicht mehr kennen. Ihre revolutionären Denkansätze konnten ihn nicht mehr beeinflussen. Ebensowenig kann erwiesen werden, daß Schellings Hegelkritik in München die ganze Hegelkritik der Nachhegelianer beeinflußte[44]. Das könnte man allenfalls von dem sich abseits haltenden Kierkegaard sagen[45] und natürlich von den auf die große Bewegung wenig einflußreichen Spätidealisten[46]. Trotzdem stellt sich die Frage, ob sich der alte Schelling zwar weniger literargeschichtlich, aber doch problemgeschichtlich in die geistige Gesamtentwicklung von damals einordnen läßt. Es ist zugleich die Frage, inwieweit Schelling geistesgeschichtlich und theologisch noch als unser Zeitgenosse gelten kann.

2. Die Stellung Schellings zu den geistigen Strömungen

Schelling fühlte – wie er in seiner ersten Berliner Vorlesung am 15. November 1841 sagte – »die ganze Bedeutung des Augenblicks«[47]. Klar kennzeichnet er die geistige Situation der Zeit: »Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaktion von seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick«[48]. Aber nur für den, der seine bisherigen Schriften nicht oder nur einseitig kennt, ist es eine Überraschung, wenn er sich nun selbst auf die Seite der jungen revolutionären Köpfe stellt. Er fordert ein System, »das stark genug wäre, einst auch die Probe des Lebens zu bestehen, das nicht Gefahr laufe, gegenüber den großen Gegenständen der Wirklichkeit allmählich zu erblassen, zuletzt in leeren Dunst sich zu verflüchtigen«. Wenn die Philosophie einen großen Teil des Interesses, das sie früher fand, verloren hat, wenn sich viele »unwillig von ihr abwendeten«, so deshalb, weil sie »den großen Forderungen des Lebens durchaus nicht gewachsen sei«[49]. »Das Leben behält aber am Ende immer Recht«[50]. Die bisherige Philosophie gleicht ihm einer Vorrede ohne Ende, zu der das Buch fehlt; sie war eine bloße Tangente des menschlichen Lebens, sie berührte es, aber sie lief bloß neben demselben her. Jetzt soll die Philosophie »der Mittelpunkt werden, um den sich alle Kräfte bewegen«[51].

[43] Zu Strauß vgl. XIV 231ff.; zum Sozialismus XI 537f., 552.
[44] So J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954, 35. Zu erweisen ist doch wohl nur eine analoge Problemstellung, die damals irgendwie »in der Luft lag«.
[45] A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962, 19ff.
[46] Vgl. dazu u. Anm. 70. [47] XIV 359. [48] XIV 363. [49] XIII 177. [50] XI V364.
[51] XIII 178. Auf Grund solcher Stellen, die sich natürlich vermehren ließen, meinte man oft, die Spätphilosophie Schellings im Sinn der Wirklichkeitsphilosophie des späten 19. Jahrhunderts, bes. von Schopenhauer her deuten zu müssen. So E. von Hartmann, H. Knittermeyer, Ch. Ertel und in einem gewissen Sinn noch H. Schelsky. Dabei wird übersehen, daß Schelling im Unterschied zu den

Nicht umsonst konnte Kierkegaard beglückt schreiben: »Ich bin so froh, Schellings zweite Vorlesung gehört zu haben – unbeschreiblich. So habe ich ja lange genug geseufzt und die Gedanken geseufzt in mir; da er das Wort ›Wirklichkeit‹ nannte, über das Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit, da hüpfte die Gedankenfrucht in mir vor Freude wie in Elisabeth. Ich erinnere fast jedes Wort, das er von diesem Augenblick an sagte. Hier kann vielleicht Klarheit kommen. Dieses eine Wort, das mich an alle meine philosophischen Leiden und Qualen erinnerte«[52].

Schelling kennt die beiden Strömungen, in die die Philosophie nach Hegel auseinander gefallen ist: Die eine Seite wendet sich von allem Positiven, Bedingten, Gegebenen ab, »gleichsam als wäre es möglich, die Welt ganz von vorn anzufangen, neu hervorzubringen«, auf der anderen Seite zeigt sich »eine sehr lebhafte Richtung auf die Wirklichkeit«[53]. Der Unterschied zu den Junghegelianern wird aber sofort sichtbar, wenn Schelling sagt, worin für ihn das Konkrete, die Wirklichkeit, besteht: im Überlieferten. Das wahre Heilmittel besteht für ihn gerade nicht im revolutionären Umsturz, im Herantragen abstrakter Ideen an die Wirklichkeit, um sie umzugestalten, sondern in der Wiederbelebung des Überlieferten, »das nur darum ein Hemmendes geworden ist, weil es von allen Seiten nicht mehr verstanden wird«[54]. Es geht ihm also um die Wirklichkeit der Geschichte, in die wir hineingestellt sind. »Wir können einmal aus der Zeit, in die wir gesetzt sind, nicht heraus«[55]. Aber es gilt, sich der tragenden Prinzipien und Fundamente der überlieferten Wahrheit neu zu versichern, sie neu zu verstehen[56].

Schelling kennzeichnet noch näher, was er unter dem Überlieferten, unter dem Leben versteht. Das menschliche Leben dreht sich »im großen und ganzen nur um die zwei Pole – um den Staat und um die Religion«. Beide müssen in ihrer »historischen Wirklichkeit« begriffen werden. Aber der Staat ist nur das Exoterische, und er kann ohne das Esoterische, »die begriffene und verstandene Religion«, nicht sein[57]. Schellings Spätphilosophie wird deshalb ganz konsequent zur Philosophie der Religion, und da es ihm um die konkrete geschichtliche Religion geht, zur Philosophie der

---

Nachidealisten den transzendentalen Ansatz Kants nie aufgegeben hat, sondern vielmehr zu Ende gedacht und so über sich hinaus geführt hat und daß die Erfahrung bei ihm immer eine philosophische Erfahrung, etwas Inneres, darstellt, im Grund das ganze Ergebnis seiner Natur- und Identitätsphilosophie (vgl. X 227ff.).

[52] S. KIERKEGAARD, *Die Tagebücher. 1834–1855*. Ausgewählt und übertragen von Th. Haecker, München [4]1953, 148. Bereits am 27. Februar 1842 lautete das Urteil allerdings schon ganz anders: »Schelling fahselt ganz unerträglich... Ich bin zu alt, um Vorlesungen zu hören, gleichwie Schelling zu alt ist, um sie zu halten... Seine Lehre von den Potenzen verrät die höchste Impotenz« (a. a. O. 153f.). Vgl. auch die bissigen Bemerkungen S. 152f.

[53] XIII 178. [54] XIII 178f. [55] XIII 179. [56] XIII 9. [57] XIII 179.

Offenbarung. Er kann aber das Christentum nicht verstehen ohne den Hintergrund der Mythologie[58]. Das begriffene und verstandene Christentum wird die Welt ein zweites Mal befreien. Hier sieht Schelling seine große Sendung: Niemand kann hoffen, in Zukunft die Geschicke des Volkes lenken zu können, der nicht darüber zu einer Einsicht gekommen ist[59].

So war also Schelling doch nur der Philosoph der Restauration, als den man ihn amtlich nach Berlin gerufen hat? Dann wäre die Einordnung Schellings in die Nachhegelianer allerdings nur sehr äußerlich. Soviel ist sicher: Man kann den alten Schelling nicht einfach in die Reihe der Junghegelianer einordnen (Löwith)[60] oder ihn gar als den Beginn des existentialistischen Protestes ausgeben (Tillich)[61]. Schelling kam aus der Welt des deutschen Idealismus und wußte sich bis zu seinem Ende Kant und Fichte verbunden. Daran läßt auch seine Berliner Antrittsvorlesung keinen Zweifel aufkommen[62]. Er trat also dem Idealismus und insbesondere Hegel nicht nur von außen gegenüber, indem er auf neue Wirklichkeitsbereiche hinwies, die dort vergessen waren, wie die Junghegelianer[63]. »Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist. Nichts soll durch mich verloren seyn, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden: wie sollte ich zumal die Philosophie, die ich selbst früher begründet, die Erfindung meiner Jugend, aufgeben? Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue... ihr hinzufügen,... dies ist die Aufgabe und die Absicht«[64].

Er ist gekommen, seinen »Lebensberuf bis zum Ende zu erfüllen«[65]. Man müßte also Schelling schon zutrauen, er habe sich über seine eigene Philosophie selbst am meisten getäuscht oder er habe absichtlich andere über sie täuschen wollen, indem er eine Kontinuität mit seinem bisherigen Denken behauptete, die nicht vorhanden war, wollte man den späten Schelling als Überwinder des Idealismus feiern (Heimsoeth, Fuhrmans, Dempf, Koktanek)[66]. Kants *Kritik der reinen Vernunft* war für ihn auch noch bei seinen Berliner Vorlesungen das grundlegende Buch, das er seinen Hörern an erster Stelle empfahl. Er sah seine letzte Philosophie als die letzte Krise des philosophischen Weges seit Kant[67].

---

[58] XIII 181. [59] XIII 180f. [60] K. LÖWITH, a. a. O. 130ff.

[61] P. TILLICH, *Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protests* (*Gesammelte Werke*, Bd. 4) Stuttgart 1961, 133–144.

[62] XIV 366f. [63] W. SCHULZ, 272f. [64] XIV 366. [65] XIV 365.

[66] H. HEIMSOETH, *Metaphysik der Neuzeit* (*Handbuch der Philosophie*, Abt. 1, Beitrag F) München 1927, 130–149; H. FUHRMANS I und II; A. DEMPF, *Schelling, Baader und Görres, die Münchner Philosophen der Romantik*, in: *Geistige Welt* 2 (1947) 10–17; ders., *Kierkegaard hört Schelling*, in: *Philos. Jahrbuch* 65 (1957) 147–161; A. M. KOKTANEK a. a. O. [67] XIII 31ff.

Damit ist aber auch gegeben, daß Schelling nun nicht plötzlich zum starren Restaurationsphilosophen geworden ist. Auch damit hätte er seine idealistische Vergangenheit verleugnet. Er trat in Berlin vielmehr auf »wie ein Prophet, herrscherlich lehrend, als der Denker, der an der entscheidenden Wende der Geschichte steht, als der Philosoph, der mit diesem Wissen die Zerrissenheit des Zeitalters heilt und ein neues Zeitalter begründet. Er sieht die Gegenwart in messianischem Schema«[68]. Schellings Blick war so wenig wie der der Junghegelianer restaurativ auf die Vergangenheit gerichtet. Schelling sprach von der Zukunft[69]. Die Philosophie der Religion, die fortan alles bestimmen soll, wird erst er bringen, sie war bisher gar nicht möglich[70], erst jetzt ist die Zeit reif[71]. Jetzt erst findet die Philosophie Descartes' ihren Abschluß[72]. Zur Kontinuität in den letzten Prinzipien kommt also auch hier wie immer bei Schelling eine Offenheit für den neuen Geist der Zeit. Noch im hohen Alter bleibt er offen. Das unterscheidet ihn von Hegel. Das heißt aber nicht, daß er der »Proteus des Idealismus« ist, der sich ständig wandelt[73]. Wer tiefer zu blicken versteht, erkennt neben dem lebendigen Denker, der immer im Gespräch ist, der immer schnell beeindruckt ist von einer Strömung oder einem Philosophen, der genial ihre Anregungen aufnimmt und umformt, den überlegenen Philosophen, der alle diese Strömungen einzuschmelzen versteht und sich in seinen Anliegen und Prinzipien erstaunlich treu bleibt.

Aus den dargestellten Tatbeständen heraus ist es nicht möglich, mit einer Reihe von Forschern, zu denen besonders K. Leese[74] und H. Fuhrmans[75] gehören, den späten Schelling seit seinem zweiten Münchner Aufenthalt in den Kreis der Spätidealisten einzuordnen. Dazu gehörten Männer wie Ch. H. Weiße, der Sohn Fichtes, I. H. Fichte, Sengler, F. J. Stahl. Nach den genannten Forschern hat Schelling im völligen Bruch mit dem Idealismus vom Boden des Christentums her gemeinsam mit den genannten Spätidealisten die Auseinandersetzung mit Hegel geführt.

Diese communis opinio, die W. Schulz geradezu als eine Legende bezeichnet, wonach Schelling der führende Kopf der sogenannten Spätidealisten gewesen sei, bedarf einer gründlichen Korrektur[76]. Nicht jede – mehr äußere – Gemeinsamkeit kann bestritten werden, aber der Ansatz und, wie man wohl hinzufügen muß, das Format sind doch recht verschieden[77]. Die Spätidealisten meinten Hegel einfach verbessern zu können

[68] K. Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955, 18.
[69] XIII 179. [70] XI 255ff. [71] XIV 360. [72] XIII 16f., 32f. [73] Vgl. o. § 1
[74] K. Leese, *Von Jakob Böhme zu Schelling*, Erfurt 1927; *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, Berlin 1929; *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, Berlin 1932.
[75] H. Fuhrmans I, 56–95; vgl. auch H. Heimsoeth, a. a. O.; A. Hartmann, *Der Spätidealismus und die Hegelsche Dialektik* (*Neue Dt. Forschungen*, Bd. 163) Berlin 1937. [76] W. Schulz, 5, 185. [77] Ebd. 168.

durch die Gedanken eines persönlichen Gottes und der Freiheit; Schelling dagegen möchte Hegel nur als Episode anerkannt wissen und ist der Meinung, es müsse eine vollkommene Umkehrung der Methode stattfinden[78]. »Schelling ist zur Einsamkeit verurteilt gewesen«[79].

In der Tat setzt sich Schelling besonders in seinen Briefen[80] so deutlich wie nur möglich von Weiße und Stahl ab, und zwar gerade in den für die Spätphilosophie grundlegenden Fragen, so daß man fast fragen muß, wie es zu einem solchen fast allgemein anerkannten Forschungsergebnis überhaupt kommen konnte. Die Unterschiede sind durch W. Schulz so eindeutig herausgestellt worden, daß es kaum noch nötig sein wird, diese Debatte hier nochmals aufzunehmen. Freilich nehmen auch die Spätidealisten in bestimmter Hinsicht teil an der gemeinsamen nachhegelianischen Problemstellung. J. Habermas hat herausgestellt[81], daß die Probleme Freiheit – Notwendigkeit sowie Recht und Grenze des apriorischen Denkens sie mit den bedeutenderen Nachidealisten verbinden. Insofern ergeben sich natürlich klare Berührungspunkte auch mit der Spätphilosophie Schellings, deren Dimensionen aber die Fragestellungen der Spätidealisten weit überschreiten. Der späte Schelling gehört nicht in die Reihe der noch relativ unbedeutenden Spätidealisten, sondern in die Reihe der großen Nachidealisten. Er ist die Brücke zwischen der Tradition, die Hegel nochmals zusammenfassen wollte, und unserer nachidealistischen Gegenwart, deren Probleme er vielfach vorausnimmt und bereits auf seine Weise einer Lösung zuführen will.

3. Versuch einer Überwindung des nachidealistischen Nihilismus

Reduziert man Schellings Kritik an Hegel nur auf das Anliegen, die Freiheit des Menschen und des Schöpfers zu wahren und einer rein apriorisch-dialektischen Methode ihre Grenzen anzuweisen, so hat man ihre tiefste Dimension noch nicht erreicht. Der alternde Schelling sieht in Hegels Denken bereits den kommenden Nihilismus heraufziehen[82]: Ein rein notwendiges Denken ist ein Denken, das notwendige Bewegung ist[83], »Rhythmus des organischen Ganzen«[84]. »Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist«[85], »die Gedanken werden

[78] Ebd. 185. [79] Ebd. 186; vgl. K. Jaspers, a. a. O. 330.
[80] Plitt III, 62f., 67, 77, 98f., 131f., 142f., 145f.
[81] J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954, 36–63.
[82] W. Schulz, *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel. Schellings Spekulation über den Satz*, in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 8 (1954) 342f.
[83] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (*Sämtliche Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 5). Hamburg ^{6}1952, 40.
[84] Ebd. 48. [85] Ebd. 39.

flüssig«, die Begriffe zu »Selbstbewegungen«, zu Kreisen[86]. Alle Veränderungen sind nur die langweilige Wiederholung desselben; es gibt unter der Sonne nichts Neues. Der Geist ist ein Kreislauf in sich selbst, Anfang und Resultat in einem[87].

Schellings Urteil über den daraus folgenden Begriff des Absoluten lautet: »Der Gott hat sich nicht in die Natur geworfen, sondern wirft sich immer wieder in sie, um sich ebenso immer wieder obenan zu setzen... Der Gott ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d. h. er ist frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; ... er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten...«[88].

Der Gedanke an Nietzsches »ewige Wiederkehr des Gleichen« legt sich bei solchen Sätzen unmittelbar nahe. Aber es ist nicht so, als ob Schelling das Gespenst des Nihilismus nur beschwöre, um seinen Widersacher Hegel zu erledigen. Wir werden sehen, daß der Nihilismus sein ureigenstes Problem ist. In der Weltalterphilosophie begegnete er dem ewigen, in sich sinnlosen Kreislauf der Gestalten als Konsequenz seines eigenen Denkens, und das sich in den einzelnen *Weltalterentwürfen* stets steigernde Ringen galt eben dem Durchbrechen oder Aufheben dieses in sich kreisenden Denkens. Die *Weltalter* sind an diesem Versuch gescheitert. Die Spätphilosophie nahm deshalb den gigantischen Denkversuch neu auf. Hierin besteht ihr tiefstes Anliegen.

Hegel entging der letzten Konsequenz seines Denkens. Für ihn war es selbstverständlich beziehungsweise die eigentliche Voraussetzung seiner Philosophie, daß diese Bewegung des Geistes in sich selbst vernünftig ist. Für Schelling war die Selbstverständlichkeit dieser Voraussetzung gefallen. Voraussetzung der Philosophie, die ein Streben nach Weisheit darstellt, ist, daß im Sein wirklich Weisheit ist[89]. Aber er stellt sich dann doch die Frage: »Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?«[90], »warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft?«[91] Schelling hat die letzten Konsequenzen des idealistischen und des nachidealistischen Denkens – das, ohne sich dessen bewußt zu sein, den Problemstellungen des Idealismus weitgehend

[86] Ebd. 31; vgl. *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson. Bd. 1, Leipzig 1951, 56.
[87] HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 18A) Hamburg [5]1955, 70, 72, 149, 153, 181, 183 u. ö.
[88] X 160. [89] XIII 203.
[90] XIII 7, 163ff., 242. Diese Frage begegnet uns schon in früheren Werken: VI 155, VII 174. Vgl. K. JASPERS, a. a. O. 124ff. Vgl. auch M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M. [7]1955, 21f., 42. [91] XIII 247.

verhaftet blieb – vorweggenommen. »Schelling, mit dem sich Nietzsche nie befaßt hat und dessen Wirksamkeit ihn nur in der abgeleiteten Gestalt von Schopenhauers Metaphysik des Willens und von E. von Hartmanns Philosophie des Unbewußten erreicht hat, ist der einzige Denker des deutschen Idealismus, der – trotz seiner theogonischen Konstruktionen – zu Nietzsches Lehre vom ewigen Kreislauf ein positives Verhältnis hat«[92].

Will man Schelling geistesgeschichtlich einordnen, so ist er weder ausschließlich innerhalb des deutschen Idealismus unterzubringen, wenn dieser als der bekannte Dreischritt von Fichte über Schelling zu Hegel verstanden wird, noch hat der späte Schelling seinen Platz unter den Denkern »Von Hegel zu Nietzsche«. Wie er Hegel umgreift, geht er auch wieder über die Nachidealisten hinaus und sucht bereits die äußersten Konsequenzen ihres Denkens zu bewältigen.

Wie allen »existentiell« denkenden Nachhegelianern ist ihm der Nihilismus nicht ein bloßes Denkproblem, sondern eine bedrängende Frage des Lebens. Er sieht die nie ruhende Bewegung der Geschichte, ein Geschlecht kommt, das andere geht, »im Grunde also geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit«[93]. Der Mensch ist das Ziel, auf das die ganze übrige Natur angelegt ist. Ist der Mensch aber das Ziel, so muß in ihm auch die Antwort nach dem Zweck aller anderen Wesen liegen. Die Frage, warum denn überhaupt etwas ist und warum nicht nichts ist, muß hier ihre Antwort finden. Deshalb ist der Mensch auch der einzige Gegenstand der Philosophie[94].

Allein, der Zweck der Natur ist zwar durch den Menschen da, aber damit noch nicht für den Menschen. Der Mensch ist frei und kann zum Urheber eines neuen Prozesses werden, er kann sich von der Natur lossagen. Darin ist die nie ruhende Bewegung der Geschichte begründet, darin ist es aber auch begründet, daß die Geschichte ein »so trostloses Schauspiel« bietet und daß alles in Eitelkeit zu versinken droht. »Eitel ist, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt«[95]. »Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns... Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?«[96] Wenn diese Frage keine Antwort findet, sieht Schelling den Abgrund eines »bodenlosen Nichts« sich auftun[97]. Weil die bisherige Philosophie auf solche Lebensfragen keine Antwort weiß, gab es wohl zu keiner Zeit so viele »mit der Welt gänzlich zerfallene Menschen, als in der gegenwärtigen«[98].

[92] K. LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, 151. [93] XIII 7. [94] XIII 5. [95] XIII 6f. [96] XIII 7.
[97] XIII 8. [98] XIII 178.

Schelling sieht weiter, daß eine »neue Verdüsterung« eingetreten ist, daß, »was groß begonnen, kleinlich geendet hat«. Auch darin sieht er die Eitelkeit aller menschlichen Bestrebungen[99]. Er sieht, wie die moralischen und geistigen Mächte, durch welche die Welt, »wenn auch bloß gewohnheitsmäßig noch zusammengehalten worden, durch die fortschreitende Wissenschaft längst untergraben sind«. Man kann es durchaus zu eigenem Schaffen unfähigen Köpfen überlassen, das öffentlich auszusprechen, was tiefer Sehenden längst kein Geheimnis war, »daß nämlich für diese als unantastbar betrachteten Wahrheiten keine Stelle mehr im Bewußtseyn der gegenwärtigen Zeit zu finden ist«. Das große Geschrei, das darüber entstanden ist, betrifft eigentlich gar nicht diese Tatsache selbst, sondern nur die »unziemliche Keckheit«, solches auszusprechen[100].

Schelling sieht prophetisch voraus, daß es auf lange Zeit nichts Festes mehr geben wird, auf das man bauen kann. Er bekennt, daß damit »schöne Illusionen« einer vergangenen Zeit verschwinden vor der unerbittlichen Wahrheit. Fast meint man das Pathos der jungen existentiellen Denker seiner Zeit zu hören, wenn er sagt: »Wahrheit, reine Wahrheit ist es, die man in allen Verhältnissen, in allen Einrichtungen des Lebens fordert und allein noch will, und nur freuen kann man sich, wenn eine Zeit gekommen ist, wo jeder Lüge, jeder Täuschung offen der Krieg erklärt, wo als Grundsatz ausgesprochen ist, daß die Wahrheit um jeden Preis, auch um den schmerzlichsten gewollt wird.« Aber gleich zeigt sich wieder der Unterschied zu den revolutionären Denkern mit ihrer Forderung nach persönlicher Wahrhaftigkeit des Existierens. Dieses Pathos der Wahrhaftigkeit gibt es für ihn nicht erst seit heute; er stellt das Problem der Wahrheit viel grundsätzlicher als sie. Seit Kants *Kritik der reinen Vernunft* wird nach seiner Sicht der Dinge um »eine methodische Untersuchung der Fundamente alles Wissens« gerungen[101].

Schelling fühlt sich berufen, eine neue Wende heraufzuführen. Er sieht bereits »die Vorzeichen einer neuen Schöpfung, einer großen und bleibenden Wiederherstellung«, »die allerdings ohne schmerzliche Wehen nicht möglich war, der die rücksichtslose Zerstörung all dessen, was faul, brüchig und schadhaft geworden, vorausgehen mußte«. Seine Zeit ist eine Zeit des Übergangs, der nicht möglich wird ohne Erschütterung. Diese wird aber nur dazu dienen, das Bedürfnis zu wecken, »sich der das Leben zusammenhaltenden Prinzipien auf eine neue Art bewußt zu werden. Nicht jene Wahrheiten, sondern das Bewußtseyn, in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem andern erweiterten Bewußtseyn Platz machen«[102].

Schelling läßt also keinen Zweifel an seinem Programm aufkommen: Das

[99] XIII 14. [100] XIII 9. [101] XIII 10. [102] XIII 9f.

Heilmittel gegen den drohenden Nihilismus sieht er in der alten überlieferten Wahrheit, im geschichtlichen Christentum, allerdings im neu verstandenen Christentum. Diejenigen, die meinen, das Vergangene, so wie es vergangen ist, könne nicht wieder aufstehen, und die nach einem zweiten, neuen Christentum verlangen, fragt er, ob sie denn das Christentum schon verstanden haben[103]. Dieses Verständnis soll geschehen im erneuten Rückgriff auf die Prinzipien, an deren methodische Untersuchung sich die deutsche Philosophie seit Kants Kritik gemacht hat[104]. Eine Philosophie, die das Christentum als geschichtliche Größe nicht verstanden hat, kann nicht für sich in Anspruch nehmen, die Wirklichkeit erklärt zu haben[105]. Aber nicht darum geht es, das Christentum in zuvor zurechtgezimmerte Kategorien der Philosophie hineinzupressen, sondern darum, diese Kategorien so zu erweitern, daß sie für die Erklärung des Christentums geeignet sind. Bisher sind diese Kategorien noch nicht gefunden[106].

Das Wesentliche am Christentum ist für Schelling, daß es eine geschichtliche Religion ist. Mit dem Anliegen einer geschichtlichen Philosophie führt er das dialektische Denken des Idealismus, in dem »die Gedanken flüssig werden«, fort. Aber nachdem er die immanente Gefahr dieses Denkens erkannt hat, geht es ihm darum, aus dem Kreis, in dem Anfang, Mitte und Ende dasselbe sind, herauszukommen und den Gott zu erreichen, der wirklich Anfang ist, der der Herr der Geschichte ist. Darin liegt für ihn im letzten die Überwindung des Nihilismus.

Hat sich Schelling in diesem Sendungsbewußtsein nicht übernommen? K. Jaspers sieht hier Schellings Größe und Verhängnis[107]: »In seiner Antizipation der Zukunft, die wie eine Fata morgana ist, liegt noch ein Rest verwahrloster Größe... Wenn das Berliner Ereignis anmutet wie ein großes Possenspiel und etwas Komisches geschah, das Goethe schon 1816 erwartete und verhinderte, so kann man doch nicht ohne Betroffenheit diesem Spiel zusehen«[108]. »Es waren Strohfeuer, oder nur literarische Vorgänge«[109]. Jaspers sieht im Anspruch Schellings etwas Großes und Geniales, aber auch etwas Unernstes, Krankhaft-Neurotisches[110].

Mit mehr Respekt vor dem denkerischen Versuch Schellings, aber in der Sache nicht weniger negativ urteilt P. Schütz: »Schelling steht hier in der Geschichte des Denkens in einer äußersten Grenzposition, in der er zu Fall gekommen ist. An seinem Stehen und Fallen kann man das äußerste Mögliche und das Nicht-mehr-Mögliche ablesen. Sein Stand und Fall hat im Tun und Leiden etwas Stellvertretendes an sich, das er für uns alle vollzogen hat.« »Daß Philosophie die Antwort zu geben nicht in der Lage ist, in dieser Ohnmacht vollzog sich Schellings Sturz. In diesem Sturz hat er diese Ohnmacht dokumentiert, und die Philosophie hat sich nach ihm

[103] XIII 180. [104] XIII 10. [105] XIII 180ff., XIV 22f. [106] XI 244, 252.
[107] Vgl. K. Jaspers, a. a. O. 235ff. [108] Ebd. 247. [109] Ebd. [110] Ebd. 206ff.

von diesem Schock nicht wieder erholt.« Die Theologie hat nach P. Schütz das Amt, diese Verlegenheit schonungslos an sich selber auszutragen, »wie peinlich auch immer ihre Blöße auf der Agora von Athen dabei kundwerde«[111]. Aber, so ist zu fragen, wie wäre es, wenn ein Denker vom Rang Schellings in seinem Alter dieses Versagen des dialektischen Denkens an sich selbst ausgetragen und den Weg zur christlichen Offenbarung gesucht hätte und wenn er dabei weder das Christentum philosophisch bloßgestellt noch das Denken in seiner Ohnmacht sich selbst überlassen hätte. Er hätte dann zwar die Fremdheit des Glaubens für das Denken erfahren, ohne indessen zwischen beiden einen unheilbaren und für den Menschen heillosen Bruch eintreten zu lassen.

Die Nachwelt freilich hat das Denken Schellings weitgehend ignoriert. Schelling hat mit seiner Spätphilosophie keine bedeutsame Schule gebildet. Sein Einfluß ist dem Hegels nicht annähernd vergleichbar. Schelling mußte einsam bleiben. Aber gerade deshalb geht er auch nicht in der Philosophie der Subjektivität der Nachidealisten auf, er beansprucht, auch sie bereits überwunden zu haben. Gerade Kierkegaard und Nietzsche sind nicht ohne ihn zu denken. Für Kierkegaard wirkten seine Vorlesungen als entscheidender Anstoß, als »maieutischer Vorgang«[112]. Schopenhauer und E. v. Hartmann beriefen sich auf ihn für ihre Philosophie des Unbewußten, Irrationalen. Damit steht aber auch Nietzsche, der diese Seite seiner Philosophie Schopenhauer verdankt, im Bannkreis Schellings. Was aber wäre die gegenwärtige Philosophie und Theologie ohne Kierkegaard und Nietzsche? Das Tragische beider Gestalten war, daß sie zwar gegen den Idealismus polemisierten, aber innerlich von ihm nicht loskamen[113]. Schelling hat diese Verbindung klar gesehen und reflektiert. Die Nachidealisten erkauften ihre Neuansätze mit einem gewaltigen Traditionsverlust. Schelling verbindet nochmals beides, das Alte und das Neue. Ein Gespräch mit dem deutschen Idealismus setzt also am leichtesten mit ihm ein, weil er dieses Gespräch zu einem guten Teil schon vollzogen hat.

Schellings Spätphilosophie ist auch noch in anderer Hinsicht bedeutsam: Sie schlägt nicht nur die Brücke in die Gegenwart, sondern auch zurück zur Tradition des metaphysischen Denkens. Er hat erkannt, daß die Frage Kants nur zu lösen ist, wenn sie letztlich als Frage nach dem Sein verstanden wird. So ist er in seiner Altersphilosophie zunehmend mit Aristoteles im Gespräch[114]. »So weckt er den Sinn für die eigentliche Größe der ursprünglichen Metaphysiker der Vergangenheit«[115].

[111] P. Schütz, a. a. O. 119f., vgl. 398f.

[112] A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962, 21.

[113] W. Schulz, 271–306.

[114] Vgl. etwa XI 336ff., 377ff., 397ff., 436ff., 457ff. u. ö. XI 380: »Der beste Verlauf eines der Philosophie geweihten Lebens möchte seyn, mit Platon anzufangen, mit Aristoteles zu enden… so bin ich desto entschiedener überzeugt, daß derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benützt hat.«

Von solchen Voraussetzungen aus versucht Schelling das Christentum zu verstehen als Antwort auf die Fragen der Zeit. Es wird jetzt verständlich, warum er mehrfach in seinem Leben auf einen theologischen Lehrstuhl gedrängt hat und ihn einem philosophischen sogar vorgezogen hätte. Nie hat er sich andererseits darüber getäuscht, daß er bereits bei seinem theologischen Schlußexamen in Tübingen für die Orthodoxie verloren war[116]. Die Frage, was für ein Denken hier vorliegt, kann nicht nur philosophisch, sie muß auch theologisch beantwortet werden.

Ob man deshalb schon sagen kann, daß die Stunde Schellings gekommen ist, wird erst die Zukunft erweisen können. Vielleicht zeigt aber gerade die Vielfalt der Deutungen, daß Schelling in keinem System unterzubringen ist, sondern als ein einsamer Großer seiner Zeit erst noch harrt.

[115] K. Jaspers, a. a. O. 334; vgl. H. Fuhrmans I, 302.
Schelling dankte es seinem Schüler H. Beckers ausdrücklich (Plitt III, 241), als dieser in einer Abhandlung dessen Prinzipien- und Potenzenlehre als Metaphysik bezeichnete (in einer Rezension in: *Gelehrte Anzeigen d. k. bayr. Ak. d. Wiss.*). Vgl. H. Beckers, *Denkrede auf Schelling*, München 1855, 42f.; *Über die Bedeutung der Schelling'schen Metaphysik. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis der Potenzen- oder Principienlehre Schellings*, in: *Abh. d. philos.-philolog. Cl. d. k. bayr. Ak. d. Wiss.* 9. Bd. 2. Abt. München 1961, 401f.

[116] Plitt, I, 68.

1. TEIL

DIALEKTIK ZWISCHEN DEM ABSOLUTEN UND DER GESCHICHTE

§ 3
Der Ausgangspunkt Schellings: Dialektik zwischen Unendlichem und Endlichem

1. Transzendentale Metaphysik

»Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität – ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos seyn, in dem kein Element sich scheidet oder – Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unseres Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt«[1].

Mit diesen Sätzen beginnt die zweite veröffentlichte philosophische Schrift Schellings *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795). Der Sache nach, nur viel abstrakter formuliert, findet sich dasselbe Anliegen schon in Schellings erster philosophischer Schrift *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794), wenn dort eine alles begründende Einheit gefordert wird, unter der die Philosophie als Wissenschaft zu stehen habe[2].

W. Dilthey schreibt in seiner Jugendgeschichte Hegels: »Jedes metaphysische Genie drückt eine Seite der Wirklichkeit, die so noch nicht erblickt worden war, in Begriffen aus«[3]. Dieses »metaphysische Erlebnis« Schellings dürfte in eben dieser Erkenntnis liegen, daß jedes Erkennen diese letzte Identität von Denken und Sein voraussetzt, soll die Reihe der Bedingungen unseres Wissens nicht ins Unendliche fortgesetzt werden, soll es »irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt« und der deshalb selbst nicht mehr bedingt sein kann.

»Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen.« »Wenn wir nur überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unseres Wissens enthält.« Dieses Letzte muß durch sich selbst erkennbar sein, muß gedacht werden, nur weil es ist, und muß sein. Nicht weil irgend etwas anderes, sondern weil es selbst gedacht wird, »sein Be-

---

[1] I 162. [2] I 90ff.

[3] W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels* (*Gesammelte Schriften*, Bd. 4) Stuttgart-Göttingen [2]1959, 55.
Ähnlich spricht H. Zeltner (*Schelling*, Stuttgart 1954, 77) von Schellings metaphysischer Erfahrung.

jahen muß in seinem Denken enthalten sein, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen«, Denken und Sein müssen in ihm zusammenfallen[4].

Die Frage nach der letzten Bedingung der Möglichkeit und dem Einheitspunkt der menschlichen Erkenntnis, die Schelling in seinen Frühschriften stellt, ist leicht als Weiterführung der transzendentalen Problematik Kants zu erkennen: »Mit Kant ging die Morgenröte auf«, schrieb Schelling im Februar 1785 an Hegel in Bern[5]. Ein Jahr zuvor war gleichzeitig mit der *Wissenschaftslehre* Fichtes die erste philosophische Schrift Schellings *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* erschienen. Sie machte sich daran, dasselbe ungelöste Problem Kants zu lösen, das schon Fichte beschäftigte. Schelling vermißte an Kants *Kritik der reinen Vernunft* ähnlich wie Fichte, daß hier eine Form aller Philosophie begründet wurde, ohne daß die einzelnen Formen in einem obersten Prinzip begründet waren[6]. Diesen Mangel hatten die Schriften des Änesidemus, Reinholds, Salomon Maimons und natürlich vollends die Fichtes sichtbar gemacht[7].

Aber schon in seiner nächsten Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) kam Schelling auf einen weiteren Mangel zu sprechen, dessen Lösung für ihn noch folgenschwerer werden sollte. Er vermißte einen inneren Zusammenhang nicht nur innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch zwischen theoretischer und praktischer Philosophie[8]. Die Lösung, die er am Schluß seiner Schrift mit dem Prinzip der Teleologie gibt, erinnert dann aber doch deutlich an Kants letzte Kritik, die *Kritik der Urteilskraft*. Schelling bekennt selbst: »Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft § 76 geschehen ist«[9]. Mit seiner letzten Kritik versuchte ja Kant selbst, nachträglich die zwei Teile seiner

[4] I 162f.; vgl. dazu W. Szilasi, *Schellings Anfänge und die Andeutung seines Anliegens*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 51–67. – Diese letzte Identität von Denken und Sein, Subjekt und Objekt, die die Voraussetzung jeder gegenständlichen Erkenntnis ist und die selbst nur in einem ungegenständlichen Erkenntnisakt der intellektuellen Anschauung gewußt wird, zeigt, daß es Schelling und dem ganzen deutschen Idealismus um die Überwindung des von Descartes inaugurierten Subjekt-Objekt-Schemas geht, um die sich auch die moderne Philosophie und Theologie bemüht. Hier besteht eine Problemkontinuität, und es ist historisch falsch, den Vorwurf des Denkens im Subjekt-Objekt-Schema an den deutschen Idealismus heranzutragen, wie es immer wieder geschieht. Gerade für das absolute Sein betonten alle idealistischen Denker leidenschaftlich dessen vollkommene Nichtobjektivierbarkeit. An diesem Punkt liegt geradezu der systematische Ansatz ihres Denkens.

[5] Plitt I, 75; Hegel, *Briefe* I, 21.

[6] I 87, 103, 105; Plitt I, 73; Hegel, *Briefe* I, 14.

[7] I 87–89, 105 Anm. 1. [8] I 154.

[9] I 242 Anm. 1; vgl. I 232 Anm. 1, 425; Fichte, *Briefe*, 94.

Philosophie zu einem Ganzen zu verbinden[10]. So wollte Schelling zwar nicht dem Buchstaben, aber doch dem Geist Kants treu sein[11].

Schelling geht also von der transzendentalen Fragestellung Kants aus, fragt aber über Kant hinaus nach einer letzten Bedingung der Einheit unserer Erkenntnis. Diese Einheit kann nicht willkürlich sein, sie muß durch den Inhalt selbst gegeben sein, Inhalt und Form bedingen sich hier wechselseitig. »Hier befinden wir uns in einem magischen Kreise«[12]. Diese letzte Einheit von Form und Inhalt, Denken und Sein ist bereits in der ersten Schrift Schellings der Ausgangspunkt seines Philosophierens. Dabei besagt die Art, wie Schelling in diesen Zirkel hineinkommt, einen weiteren Zirkel. Er fragt sich, wie er denn um diese Urform des menschlichen Wissens wissen könne, und antwortet: »Allein ich komme auf diese selbst nur dadurch, daß ich eine solche absolute Einheit meines Wissens (also sie selbst) voraussetze. Dieß ist ein Circel«[13]. Er ist allerdings unvermeidlich, weil das Absolute nur durch das Absolute gegeben sein kann[14].

Das menschliche Wissen setzt also ein absolutes Prinzip, eine letzte Einheit von Denken und Sein voraus, aber schon diese Voraussetzung geschieht nur kraft der Voraussetzung selbst. Schellings Philosophie wird nur verständlich, wenn man sich von Anfang an in diesen Zirkel hineinbegibt. Der Anfang der Philosophie kann nur ein Akt der Freiheit sein. »Kein Satz kann seiner Natur nach grundloser seyn als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten...«[15].

So ist es nach der Analyse von M. Schröter kennzeichnend schon für die erste Schrift Schellings, daß er die transzendentale Frage Kants aufgreift, sie aber sofort metaphysisch beantwortet und von einem letzten Grund des Seins spricht. Die Frage nach der Form der Philosophie beantwortet er mit dem Inhalt[16]. Dafür ist Schelling schon viel getadelt worden. W. Metz-

[10] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A XX f., B XXf.

[11] I 153; vgl. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (*Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus, Bd. 1, 107), I 186. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (*Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus. Bd. 3, 63), I 479.
Auf die große Bedeutung von Kants *Kritik der Urteilskraft* für Schelling weist neben R. Kroner (*Von Kant bis Hegel*, Bd. 1, Tübingen 1921, 539) besonders K. Schilling (*Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schelling'schen Systems bis 1800*, München 1934) hin.

[12] I 94. [13] I 92, Anm. 1. [14] I 97; vgl. I 394; IX 228. Dazu vgl. besonders K. Jaspers, *Schelling*, München 1955, 90ff. [15] I 167.

[16] M. Schröter, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophischen Abhandlung »Über die Möglichkeit einer Form der*

ger spricht von einem »mystisch-spekulativen Standpunkt«[17] und meint: »Ersichtlich hat in erkenntnistheoretischer Beziehung Schelling bis dahin von Kant und Fichte – dessen ›Tathandlung‹ nicht vorkommt – nichts gelernt«[18]. Nach R. Kroner gerät Schelling in die Gefahr, gerade die entscheidenden Einsichten der Transzendentalphilosophie preiszugeben und auf die Stufe der vorkantischen Weltphilosophie zurückzufallen[19]. Schließlich macht K. Jaspers Schelling den Vorwurf, er übernehme hier Sprache und Tradition der Mystik, metaphysischer Spekulation in theosophischer Version, ohne sie methodisch zu erhellen. »Das Eigentümliche Schellings ist es, den Weg des Denkens aus dem Ursprung nicht eindeutig, hell machtvoll zu schreiten, sondern von ihm wissend, ihn bei großen Denkern, Mystikern und Theosophen spürend, selber zu versuchen, aber so, daß er keinen Weg eigentlich und sicher geht und erörtert«[20].

Alle diese Feststellungen gehen an der Sache vorbei. Schelling nimmt die transzendentale Fragestellung auf, überbietet sie dann, aber nicht um in eine vorkritische Metaphysik zurückzufallen, sondern um eben die Merkmale der ewigen Wahrheit im Menschen selbst zu finden[21]. Das Absolute wird einerseits vom Menschen immer schon als letzte Bedingung vorausgesetzt, andererseits wird es aber auch erst im Akt des menschlichen Erkennens realisiert. Dieser Zirkel ist für Schelling unvermeidlich. So dürfte W. Szilasi den Ausgangspunkt des Denkens Schellings richtig kennzeichnen: »Schellings Anliegen ist die konsequente Durchführung, d. h. die Erweiterung des transzendentalen Prinzips«[22]. Er kommt so zu einer »transzendentalen Metaphysik«[23], oder wie H. Zeltner sagt, zu einer »Metaphysik des Ich«[24] im Unterschied zu der vorkantischen traditionellen Metaphysik; Schelling weiß in jene alle Anliegen und Fragen der abendländischen Geistesgeschichte hineinzuretten[25].

Schon mit den Termini »Form« und »Inhalt« nimmt ja Schelling die ganze nachkantische Diskussion auf, wie sie durch Salomon Maimon, Änesidemus und besonders Reinhold geführt wurde[26]. Mit genialem Blick erkennt er aber, daß diese ganze Diskussion im Vorfeld stehenbleibt, solange sie nicht die vollkommene Identität von Form und Inhalt, Denken und Sein als letzte Bedingung möglicher Erkenntnis voraussetzt. Diese Identität, die Schelling wie Fichte mit A = A ausdrückt, ist die Voraussetzung der Nichtidentität[27].

Hier wird gleich in der ersten Schrift Schellings dessen Nähe wie sein Abstand zu Fichte sichtbar[28]. Auch Fichte wollte nicht dem Buchstaben, sondern nur dem Geist und der innersten Seele Kants folgen[29]. Kant hatte auch nach ihm nur »Bruchstücke und Resultate« seines Systems vorgetragen, zu denen Fichte nun erst den einigenden Systempunkt suchte[30]. Die Beziehungen zwischen Schelling und Fichte bedürfen wohl erst noch einer eingehenden Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann. Schelling selbst betonte immer wieder, daß er von Fichte in seinen eigenen Studien nur bestärkt wurde. Fichte wirkte offenbar als »Katalysator« für Schellings eigene Ideen, von denen er behauptete, er verdanke sie eigenem Nachdenken[31]. Die literarische Kenntnis des Werkes Fichtes scheint auch gar nicht besonders tief gegangen zu sein. Noch am 22. Januar 1796 – als bereits die drei ersten philosophischen Schriften erschienen waren – schrieb Schelling an Niethammer, daß er noch keine Zeit gefunden habe, Fichtes *Wissenschaftslehre* eigentlich zu studieren, und daß er den praktischen Teil noch nicht einmal gelesen habe. »Doch ich glaube den Geist derselben im Allgemeinen gefaßt zu haben, wenn ich auch mit dem Detail und dem Buchstaben der Wissenschaftslehre bis jetzt sehr wenig bekannt bin«[32]. Mit dieser Einschränkung muß man auch die Begeisterung beurteilen, mit der Schelling das Erscheinen der ersten Werke Fichtes begrüßte, so, wenn

Philosophie überhaupt«, München 1908, 12ff. Zu einem ähnlichen Urteil kommt E. Coreth, *Schellings Weg zu den Weltaltern. Ein problemgeschichtlicher Durchblick*, in: *Bijdragen* 20 (1959) 399f.

17 W. Metzger, *Die Epochen der Schelling'schen Philosophie von 1795–1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg 1911, 4; vgl. 23f., 28. Vgl. F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: *Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Philos.-histor. Kl.* 1917, Abh. 5, Heidelberg 1917, 11.

18 W. Metzger, a. a. O. 25. 19 R. Kroner, a. a. O., Bd. 1, 537; vgl. 550ff.

20 K. Jaspers, a. a. O. 83f. 21 I 112. 22 W. Szilasi, a. a. O. 51.

23 Ebd. 58. 24 H. Zeltner, a. a. O. 74. 25 W. Szilasi, a. a. O. 66f. 26 I 87ff.

27 I 97ff.

28 Die Stellung des frühen Schelling zu Fichte wird verschieden beurteilt. Die geläufige Meinung (vgl. etwa K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre* [*Gesch. d. neueren Philos.*, Bd. 7] Heidelberg ^{4}1923, 281ff.) identifiziert den Ausgangspunkt und den Standpunkt des frühen Schelling mit dem Fichtes. Das andere Extrem bezeichnet F. Medicus (*Fichtes Leben*, in: *Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus. Bd. 1. 144ff.). Ausgewogener urteilt R. Kroner (a. a. O. 538, Anm. 1): »Er war ein Anhänger (d. i. Fichtes), ohne Zweifel, – aber ein selbständiger, in demselben Sinne, in dem Fichte ein Anhänger Kants und Hegel später ein Anhänger Schellings war.« Vgl. dazu ebenso H. Zeltner (a. a. O. 76f.): »Genau besehen ist seine Philosophie des Ich aber schon im ersten Ansatz grundverschieden von der Fichtes, wenn sie dieser auch entscheidende Anregungen verdankt.« Sehr scharf stellt M. Gueroult (*La philosophie Schellingienne de la liberté*, in: *Studia philosophica* 14 [1954] 146–161) die Unterschiede heraus. – Eine detaillierte Stellungnahme ist hier nicht möglich, da sie zuvor eine Analyse der Philosophie Fichtes notwendig machen würde.

29 Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 64f., 73; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), (*Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus. Bd. 1, 381) I 186.

30 Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (*Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus, Bd. 3, 63) I 479.

31 I 152.

32 Eine intensivere Beschäftigung mit Fichte brachte erst der Leipziger Aufenthalt (1796–1798). Vgl. Schelling, *Briefe und Dokumente* I, 59–61; Fichte, *Briefe*, 102.

er an Hegel in Bern schrieb: »Fichte wird die Philosophie auf eine Höhe heben, von der selbst die meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden«[33]. Hölderlin, der in Jena Fichte gehört hatte, konnte ihm bestätigen, daß er so weit sei wie Fichte[34]. Man darf Schellings Anfänge also nicht einseitig von Kant und Fichte her verstehen wollen. Hinter gemeinsamen Anliegen und Formulierungen steckt von Anfang an ein nicht zu übersehender Unterschied, auch wenn sich beide Philosophen erst nach Jahren über diese unübersteigbaren Gegensätze klar wurden[35].

Der Unterschied wird meist im Übergang Schellings von dem subjektiven Idealismus Fichtes zum objektiven Idealismus der Naturphilosophie gesehen. Darin sieht Schelling auch bis hinein in seine Altersphilosophie sein großes Verdienst[36]. In seiner ersten Münchner Vorlesung nach der Zeit des Schweigens sprach er von einem Durchbruch »in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft«[37]. Seine neue Philosophie bezeichnete er nunmehr als die »Vollendung des damals Gewonnenen«[38]. Nun verhält es sich aber nicht so, daß Schelling zuerst den subjektiven Idealismus Fichtes vertreten hat und dann erst zu seiner Naturphilosophie durchgestoßen ist; es läßt sich vielmehr leicht zeigen, daß sich die Ansätze zu seiner Naturphilosophie aus dem eben entwickelten Ansatz heraus, der Voraussetzung der Identität von Denken und Sein, folgerichtig ergeben[39]. Auch die Philosophie der Geschichte, die später an die Seite der Naturphilosophie trat[40], war nur eine Konsequenz dieses grundlegenden Neuansatzes.

Diesen Neuansatz werden wir darin zu suchen haben, daß Schellings Philosophie von der Identität von Denken und Sein ausgeht. Bereits in diesem Ansatz unterscheidet sie sich von Fichte, der – zumindest während der Zeit, da er noch auf Schelling Einfluß nehmen konnte – diese Identität immer erst in der praktischen Philosophie anstrebt, bei dem es höchstens zu einer »Tangentialidentität«[41] kommt. Schelling hat damit von vornherein den Standpunkt der Reflexionsphilosophie und Transzendentalphilosophie überwunden[42]. Das auf die Bedingungen der Möglichkeit seiner Erkenntnis reflektierende Ich setzt das Absolute voraus, erkennt sich aber darin als vorausgesetzt, erkennt, daß es sich schon immer innerhalb der absoluten Identität bewegt und daß es das Absolute nur durch das Absolute erkennen kann. Schellings Idealismus ist hier dem absoluten Idealismus Hegels näher, als man gewöhnlich annimmt[43].

[33] PLITT I, 73f.; HEGEL, *Briefe* I, 15.
[34] PLITT I, 71.
[35] Nach der sehr ansprechenden Hypothese von H. Fuhrmans fand diese Abwendung schon sehr bald unter dem Einfluß Hölderlins statt. Sie drückt sich schon deutlich im Systemprogramm von 1796 aus. Vgl. SCHELLING, *Briefe und Dokumente* I, 55ff.
[36] X 93ff.; XIII 54ff. Noch im Wintersemester 1843/44 las Schelling in Berlin Naturphilosophie, vgl. X 301–390.
[37] IX 366. [38] IX 364.
[39] Die Naturphilosophie ergibt sich ziemlich logisch aus dem gekennzeichneten Ausgangspunkt, wie besonders die *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* zeigen; vgl. I 382f., 386ff.
[40] VII 333f.
[41] So H. U. VON BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, 209.

2. *Absolute Philosophie*

Als höchstes Ziel der Philosophie kann Schelling im Anschluß an Jakobi bezeichnen: »Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Seyn; sein größtes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt, kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache – zu enthüllen und zu offenbaren«[44].

Das Absolute ist für Schelling kein abstrakter Begriff, weder Gattung noch Art noch Individuum. Diese sind nur in bezug auf Vielheit denkbar. »Wer es in einen demonstrirbaren Begriff verwandeln will, der muß es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonstrirbare setzt etwas schon demonstrirtes, oder das höchste nicht mehr Demonstrirbare voraus. Wer also das Absolute demonstriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle absolute Identität.« Die Philosophie muß also vom Unbedingten ausgehen[45]. Müßte man von einem anderen ausgehen, um zu ihm zu gelangen, so wäre dieses höher als das Höchste, »um zum Höchsten zu gelangen, brauche ich nichts als dieses Höchste selbst – das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werden«[46].

Schelling geht wie Descartes und die ganze Philosophie seit Kant davon aus, daß Philosophie absolute Wissenschaft ist, die von einem absolut

[42] Später kam es zu einer ausdrücklichen Ablehnung der transzendentalen Methode: »Auf den ersten Blick ist dieser Gedanke ungemein einleuchtend. Bei näherer Betrachtung findet sich aber, daß es sich dabei um ein Erkennen des Erkennens zu thun ist, und daß dieses Erkennen des Erkennens eben auch wieder ein Erkennen ist. Demnach bedürfte es erst einer Untersuchung über die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß des Erkennens, und so könnte man ins Unendliche zurückfragen« (X 79).
[43] Für Hegel hat auf diesen Zirkel hingewiesen J. MÖLLER, *Der Geist und das Absolute*, Paderborn 1951, 38f., 40ff.
[44] I 186; vgl. F. H. JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in: *Werke*, Bd. 4/1, Leipzig 1819, 72.
[45] I 184. [46] I 163.

Gewissen auszugehen hat[47]. Dieser Ausgangspunkt hat sich bis in die Spätphilosophie durchgehalten. Für die Epoche der Identitätsphilosophie soll nur ein Zeugnis stehen: »Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der (sc. absoluten) Vernunft, ihre Erkenntniß ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind.« »Es gibt keine Philosophie als vom Standpunkt des Absoluten, darüber wird bei dieser ganzen Darstellung gar kein Zweifel statuirt«[48]. Nicht anders heißt es in der Freiheitsphilosophie: »Das Absolute ist nun aber hier Prinzip der ganzen Philosophie«; die Theologie nimmt Gott als ein besonderes Objekt, »während die Philosophie Gott zugleich als höchsten Erklärungsgrund aller Dinge betrachtet, und daher die Idee Gottes auch über andere Gegenstände verbreitet... Es ist eine gewöhnliche Frage die: wenn die Philosophie Gott zu ihrem Grund macht, wie gelangen wir zur Erkenntniß Gottes oder des Absoluten? – Auf diese Frage gibt es keine Antwort. Die Existenz des Absoluten kann nicht erwiesen werden wie die des Bedingten. Das Unbedingte ist das Element, worin allein Demonstration möglich ist«[49]. Die »ganze Philosophie ist eigentlich der fortgehende Beweis des Absoluten«[50]. Sie ist »die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Wesens, die in ihr sich darstellt«[51].

Damit ist wenigstens der Formalstruktur nach schon das Anliegen der eigentlichen Spätphilosophie, der positiven Philosophie, gegeben. Sie geht vom absoluten Prius aus, von einem durch sich selbst gewissen Anfang, der vor allem Denken ist, und sie sucht dann das Aposteriorische aus ihm zu begreifen und so die Gottheit dieses Prius zu erweisen[52]. »Die ganze positive Philosophie – ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existirenden Gottes«[53].

Gerade dieser Ansatz macht aber den Einstieg in die Philosophie Schellings so schwierig. An diesem Punkt wird über die Legitimität und die methodische Sauberkeit dieses Denkens entschieden. Sowohl sein Wahrheitsanspruch wie seine Wahrhaftigkeit stehen hier in Frage[54]. Die letztere Frage hat K. Jaspers immer wieder verneint. Die Grundfrage lautet: »Wo liegt der Ursprung der philosophischen Einsicht?«[55] Schelling weiß selbst um die Schwierigkeit des Anfangs seiner Philosophie. Er weiß sich aber in einem unvermeidlichen Zirkel befangen: Er weiß das, weil es ein Absolutes gibt, und das Absolute weiß er wieder nur durch das Absolute[56]. Der Kreis ist unvermeidlich[57]. Dagegen hilft auch die Versicherung nichts, das Ganze sei ja nur in und durch die Vorstellung gegeben und diese also erster Ausgangspunkt. Die Vorstellung geht zwar zeitlich voran, setzt aber als

[47] III 376. [48] IV 115; vgl. VI 137ff. [49] VII 423. [50] VII 424. [51] VIII 199. [52] XIII 128f. [53] XIII 131; vgl. 165ff. [54] K. Jaspers, a. a. O. 83 u. ö. [55] Ebd. 74. [56] I 92. [57] I 97.

Möglichkeitsbedingung sachlich bereits das absolute Ich voraus[58]. Dieses geht allem Denken und Vorstellen notwendig voran[59].

Schelling hat diesen Ursprung, in dem alles weitere philosophische Denken seine Wahrheit und Gewißheit erhält, im Laufe seines Lebens mit verschiedenen Namen mehr umschrieben als erklärt: Intellektuelle Anschauung, absolute Vernunft, reines Denken, Ekstase, reales Verhältnis des Menschen zu Gott. Am frühesten und am meisten gebraucht ist der Begriff intellektuelle Anschauung. Schelling hat eindeutig erklärt, wie er zu diesem Begriff kommt: Das Absolute kann nicht in einem Begriff gegeben sein, sonst wäre es bedingt, ein Begriff ist ja immer relativ auf eine Vielheit. Bei der Erkenntnis des Absoluten muß es sich also um eine Anschauung handeln. Es kann sich aber nicht um eine sinnliche Anschauung handeln, sonst würde das Absolute objektiviert und damit endlich. Also muß es eine intellektuelle Anschauung sein[60]. Damit ist der Begriff zwar formal geklärt, nicht aber schon die Sache. Man wird sogar fragen müssen: Sind hier nicht gegensätzliche Begriffe einfach vereinigt?

Nach H. Zeltner gehört es »zur Denktechnik der Philosophie, sich durch derartige Kunstgriffe die Arbeit zu erleichtern«[61]; er meint, es handle sich um einen Grenzbegriff für eine Grenzsituation[62]. Zweifellos läßt sich bei Schelling das Element eines »philosophischen Grenzerlebnisses« nicht ganz ausschließen. Schelling gebraucht öfters psychologisch umschreibende Bilder[63]; »nicht der Dichter allein, auch der Philosoph hat seine Entzückungen«[64]. Aber Schelling ist nüchtern genug, zu wissen: »Wir leben nicht im Schauen; unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann«[65].

Es ist also ganz und gar abwegig, die intellektuelle Anschauung im Sinn der Spätidealisten aufzufassen, die das Schellingbild viel zu sehr bestimmt haben und die der intellektuellen Anschauung Weissagungskraft zuschreiben wie F. J. Stahl[66], oder sie als ein Hellsehen bezeichnen wie I. H. Fichte[67]. Sie ist auch keine »Wesensschauung« im Sinn des Schellingschülers Chr. Krause[68]. Sie hat weder mit Mystik noch mit intuitiver Er-

[58] I 100 Anm. 1. [59] I 167. [60] I 181. [61] H. Zeltner, a. a. O. 74.
[62] Ebd. 79, 255f. [63] I 325, 391. [64] VIII 203. [65] Ebd.; vgl. 206.
[66] F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, 2. Bd., Heidelberg 1933, 273.
[67] I. H. Fichte, *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele*, Leipzig 1856, 354.
[68] K. Ch. F. Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, Bd. 1, Prag 1869, 273. In ähnlichem Sinn war der Begriff der intellektuellen Anschauung schon in der Romantik zum Schlagwort geworden (vgl. G. Mehlis, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799–1804*, Diss. Heidelberg 1906, 29f.). Schon Kant wandte sich in seiner Schrift *Über den neuerdings in der Philosophie*

kenntnis im gewöhnlichen Wortverstand etwas zu tun. Es ist darum auch verfehlt, diesen Begriff religionsphilosophisch oder gar religionspsychologisch zu verstehen und als intuitive oder gar mystische Gotteserkenntnis aufzufassen[68a].

Die intellektuelle Anschauung ist zweifellos ein Grenzbegriff, weil sie eben die Grenze, den nicht mehr thematisierbaren und objektivierbaren Horizont alles menschlichen Erkennens meint. Sie ist weniger ein Begriff als ein Vorgriff auf das Absolute, von dem her alles objektive Erkennen erst möglich ist. Sie ist deshalb nach Schelling die letzte Begründung des transzendentalen Denkens[69], Organ des transzendentalen Denkens[70], Horizont alles unseres Wissens und Lichtung im ganzen System unseres Wissens[71].

Die intellektuelle Anschauung ist mit der sinnlichen verwandt durch ihre Unmittelbarkeit[72]. Sie kann nicht demonstriert werden, sondern nur gefordert[73], angemutet[74], beschrieben, nicht bewiesen werden[75]. Sie ist ein Imperativ[76], ein Sollen[77], sich im ersten Entstehen anzuschauen. Das ist nur zu erreichen durch freie Tat, indem wir uns von der sinnlichen Vorstellung losreißen[78]. Ihr Gegenstand, die Selbstanschauung des Geistes, ist Quelle und Bedingung jeder anderen Übereinstimmung von Erkennen und Sein[79]. Ihre Quelle liegt also im Wollen. Anschauung heißt sie, weil sie unvermittelt ist, unableitbar, unerweisbar[80], intellektuell, weil sie über das Empirische hinausgeht, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuelles Handeln ist[81], eine Handlungsweise des Geistes[82], ein Selbstbestimmen[83], ein Wollen seiner selbst[84]. Dieses Wollen der Freiheit ist der archimedische Punkt der Philosophie[85]. Die intellektuelle Anschauung ist nichts Empirisches, nicht die objektive Einheit der Apperzeption, sondern das, was dieses »Ich denke« erst möglich macht[86]. Sie kann im empirischen Bewußtsein deshalb gar nicht vorkommen, weil sie dessen Ermöglichungsgrund ist. Als das Unbedingte kann sie nicht Objekt werden[87]. Sie ist Freiheit[88]. Sie ist aber auch das, was die Einheit unseres Erkennens begründet[89], sie ist höchste Synthesis von Ich und Nicht-Ich[90], letzter Punkt aller Realität, ἓν καὶ πᾶν[91]. Es gehen also in der Frühzeit zwei Weisen,

erhobenen vornehmen Ton gegen die romantische Schwärmerei und behauptete, man wolle unter dem Namen intellektuelle Anschauung neue Offenbarung oder Erleuchtung als Ahnung des Übersinnlichen in die Philosophie einführen. Schelling hat sich gegen diese Deutung, daß die intellektuelle Anschauung etwas Mysteriöses sei, gewandt (vgl. III 370).

[68a] So J. BARION, *Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung* (*Abhandlungen zur Philos. und Psychologie der Religion*, Heft 22) Würzburg 1929.

[69] I 401. [70] III 369. [71] III 354ff., 367, 370. [72] I 401. [73] III 370. [74] III 376. [75] III 372. [76] I 447. [77] I 446. [78] I 366ff. [79] I 365f. [80] I 401. [81] I 420. [82] I 422. [83] I 399. [84] I 429. [85] I 400. [86] I 401f.; vgl. 207, 205. [87] I 181f. [88] I 177, 179. [89] I 177. [90] I 189ff. [91] I 192f.

die intellektuelle Anschauung aufzufassen, durcheinander: Sie ist einerseits die Selbstanschauung des Geistes in Freiheit[92], andererseits ist auch diese Selbstanschauung nur eine bestimmte Form und Erscheinungsweise der Identität von Denken und Sein[93].

In der Identitäts- und Spätphilosophie hat Schelling dann den Begriff »intellektuelle Anschauung« vollends gereinigt von allen Anklängen an Fichtes Begriff. Fichte war nach Hegels Darstellung bei einem subjektiven Subjekt-Objekt stehen geblieben. Schelling dagegen will auch von der subjektiven Form, in der die absolute Identität im Bewußtsein ist, abstrahieren: »Nicht das Ich, wie es in der intellektuellen Anschauung als unmittelbar Gewisses ist, sondern das durch Abstraktion in der intellektuellen Anschauung Gewonnene, das bestimmungslose Subjekt-Objekt... dies erst sei der Anfang der... Philosophie.« »Das Ich ist nur ein bestimmter Begriff, eine bestimmte Form des Subjekt-Objekts, diese soll abgestreift werden, damit das Subjekt-Objekt überhaupt als der allgemeine Inhalt alles Seyns hervortrete«[94].

Jetzt ist es ihm das πρῶτον ψεῦδος, zu sagen, ich wisse. Nicht ich weiß, sondern das All weiß in mir[95]. Nicht wir haben die Vernunft, sondern die Vernunft hat uns[96], nicht das empirische Subjekt weiß, sondern das schlechthin Allgemeine weiß[97]. Intellektuelle Anschauung heißt diese Erkenntnis jetzt, weil sie sowohl das Anschauen des Einzelnen umfaßt wie das Denken des Allgemeinen[98]. Sie umfaßt die Einheit des Allgemeinen und Besonderen[99], von Denken und Sein[100], Unendlichem und Endlichem[101]. Die unendliche Erkenntnis des Absoluten ist zugleich das Sein des Absoluten[102], und damit ist der absolute Idealismus erreicht[103]. Die intellektuelle Anschauung ist mit dem Urwissen identisch[104]. Die absolute Erkenntnis oder die Selbstbejahung Gottes ist das Sein Gottes selbst[105]. Es ist deshalb falsch, zu sagen, sie sei »das unbewußte absolute Erkennen, das zugleich das Sein des Absoluten ist«[106]. Damit wäre ja die Identität von Denken und Sein aufgehoben.

Schelling steht mit dieser Konzeption in der großen abendländischen Tradition, die seit Parmenides weiß: τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[107], und die sich in dem scholastischen Axiom »ens et verum convertun-

[92] III 354ff., 367f., 370: »Die intellektuelle Anschauung ist das Organ alles transzendentalen Denkens. Denn das transzendentale Denken geht eben darauf, sich durch Freiheit zum Objekt zu machen, was sonst nicht Objekt ist.«

[93] I 181, 334f., 438f. [94] IV 256f.; vgl. 325, IV 87f. [95] IV 140, 144, VII 148. [96] VII 149. [97] VII 148. [98] IV 240. [99] IV 239ff., 246f., 362, V 131. [100] IV 325, 404, VI 368, 376. [101] IV 247, VI 346. [102] VII 149. [103] IV 404. [104] V 255. [105] V 157.

[106] E. VON HARTMANN, *Schelling's philosophisches System*, Leipzig 1897, 52.

[107] *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. DIELS, Bd. 1, Berlin [6]1951, 231 (Fragment III).

tur« ausgedrückt hat[108]. Der Unterschied wird aber darin deutlich, daß Schelling der Metaphysik vorwirft, den Gegensatz von Denken und Sein nur in Gott, aber nicht in unserem Denken aufgehoben zu haben[109]. Dort ist Gott nur das zuletzt Erschlossene in der Philosophie, aber nicht das Eine alles Umfassende, nur Gipfel, nicht Zentrum, während für Schelling Gott oder das Absolute der einzige unmittelbare Gegenstand der Erkenntnis ist, demgegenüber alle andere Erkenntnis nur mittelbar ist[110].

Schelling hat später selbst gefunden, daß der Begriff »intellektuelle Anschauung« nicht gerade sehr deutlich ist und jeweils erst einer umständlichen Erklärung bedarf. Deshalb hat er es in seiner Spätphilosophie vorgezogen, statt dessen den Ausdruck »Ekstase« zu wählen. Damit wollte er sagen, daß das Subjekt in diesem Akt nicht mehr in die sinnliche Anschauung verloren ist, sich auch nicht mehr als Subjekt das Absolute objektivierend gegenüberstehen läßt, sondern sich aufgibt, seinen Platz als Subjekt verläßt und sich dem Absoluten unterwirft[111].

Das macht vollends klar, daß es Schelling in seiner intellektuellen Anschauung letztlich um die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas beziehungsweise um dessen Aufhebung im Absoluten geht. Das Absolute kann nicht mehr Objekt sein, der Mensch kann es nicht gegenständlich in den Griff bekommen, es ist, wie Schelling in der Spätphilosophie sagen wird, das absolut Urständliche, das er als den absoluten Geist zu denken versucht. Von diesem gegenständlich nicht mehr Denkbaren, aber in allem Denken schon immer Vorausgesetzten her will Schelling sein philosophisches Denken vollziehen.

Wie bereits gezeigt, ist in diesem Denken des Absoluten Unendliches und Endliches, ideal und real identisch und nur in absoluter Gleichzeitigkeit vorhanden. Die äußere Welt ist nur die Selbstmanifestation und Selbstdarstellung des sich selbst auslegenden Geistes, in ihr finden wir die Geschichte unseres Geistes wieder, sie ist die Geschichte des Selbstbewußtseins. Der Begriff der Geistesgeschichte hat hier seinen Ursprung. »Dieser Ausdruck bedeutet also ursprünglich die geschichtliche Abfolge der Weltinhalte dieser verstanden als Erscheinungsweisen des Geistes, der auf dem Weg zu sich selbst ist«[112].

3. Philosophie der Freiheit und der Geschichte

Mit dem bisher Gesagten ist der Ansatz Schellings nur zur Hälfte umschrieben. Mit dem Programm einer absoluten Philosophie und mit seiner absoluten Methode als Konsequenz aus dem transzendentalen Ansatz

[108] THOMAS VON AQUIN, *S. th* I q. 16 a. 3; *Quaest. disp. de Veritate* q. 1 a. 1; q. 1 a. 2 ad 1; ARISTOTELES, *Metaphysik* 993 b.
[109] IV 364f. [110] VI 151f. [111] IX 229f. [112] H. ZELTNER, a. a. O. 101.

kommt Schelling in große Nähe zu Spinoza und zu Hegel. Doch Schelling hat von Kant mehr gelernt als nur die transzendentale Methode. Er weiß, daß es Kant bei seiner kritischen Beschränkung der Vernunft auf die Erfahrung im Grund um die Rettung der Freiheit geht[113]. Freiheit ist für Kant Unabhängigkeit von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetz der Kausalität, sie ist für ihn diejenige Art der Kausalität, die unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend werden kann, indem sie sich selbst bestimmt[114]. Freiheit ist Autonomie[115].

Hier knüpft Schelling an. Nach seiner Interpretation hängen Kants theoretische und praktische Philosophie in der Idee der Autonomie zusammen[116]. Das Verdienst Fichtes besteht darin, »daß er das Prinzip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt (die Autonomie des Willens), zum Prinzip der gesamten Philosophie erweitert«[117]. Schellings Philosophie ist so von ihrem ersten Ansatz an und nicht erst in einer späteren Entwicklungsphase Freiheitsphilosophie. Deshalb stellt es grundsätzlich nichts Neues dar, wenn er seine positive Philosophie am Ende seines philosophischen Denkweges mit der Freiheit beginnen läßt und sie als die freie Philosophie bezeichnet[118]. Nur die Art der Problemstellung hat sich geändert.

Um diesen Ansatz richtig zu verstehen, gehen wir am besten von Schellings Auseinandersetzung mit Spinoza aus. Mit Spinoza verbindet Schelling der absolute Ausgangspunkt. So wird es aufschlußreich sein, zu sehen, in welcher Weise sich Schelling von Spinoza wieder absetzt.

Am 4. Februar 1795 schrieb Schelling in demselben Brief, in dem er den Neuanfang der Philosophie mit Kant betonte, an Hegel, er sei inzwischen Spinozist geworden[119]. Schon zuvor berichtete er, daß er »an einer Ethik à la Spinoza« arbeite, in der sich die Prinzipien der theoretischen und der praktischen Vernunft vereinigen[120]. Von demselben Plan schrieb er am 22. Januar 1796 an Niethammer. In diesem Zusammenhang spricht er noch von einer »Auslegung der Kritik der Urteilskraft nach meinen

[113] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B XXV ff.
[114] KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königl. Preuß. Ak. d. Wiss. Bd. 4) Berlin 1911, 456ff., 461f.; *Kritik der praktischen Vernunft* (ebd. Bd. 5) Berlin 1913, 28f.
[115] Ders., *Grundlegung*, 446f., 450, 452f.; *Kritik der praktischen Vernunft*, 33.
[116] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 134; FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (*Fichtes Werke*, hrsg. von F. Medicus, Bd. 1, 19f., 34f.), I, 99, 114ff.; Ders., *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (*Fichtes Werke*, Bd. 3, 58ff.), I, 474ff.
[117] FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (*Fichtes Werke*, Bd. 1, 285ff.), I, 91ff.
[118] XIII 127.
[119] PLITT I, 76; HEGEL, *Briefe* I, 22; vgl. I 436 Anm. 3.
[120] PLITT I, 74; HEGEL, *Briefe* I, 15.

Prinzipien«[121]. Kants dritte Kritik und Spinozas *Ethik* sollten also irgendwie zur Deckung gebracht werden. Ging es doch nach Schelling auch Spinoza ähnlich wie Descartes und Leibniz darum, »der Form menschlichen Wissens überhaupt eine Grundlage zu geben«, er trug die Urform des Wissens aus seinem Ich heraus auf einen von diesem ganz verschiedenen und unabhängigen Inbegriff aller Möglichkeit[122]. Auch Spinoza wollte wie Kant, »daß im absoluten Prinzip Mechanism und Finalität der Ursachen als in derselben Einheit befaßt gedacht werden«[123]. So findet sich in den frühen Schriften Schellings immer wieder die spinozistische Formel ἓν καὶ πᾶν für das Eine, das das Ganze des Seins und Erkennens durchherrscht[124]. Sie wurde zum Losungswort der drei Tübinger Freunde Hölderlin, Hegel und Schelling. Hölderlin schrieb dieses Wort Hegel ins Stammbuch[125].

Bei Spinoza fand Schelling das vorgegeben, was er suchte: das absolute Sein, in dem Denken und Sein zusammenfallen und von dem alles andere Sein und Erkennen nur Erscheinung ist. Aber Spinoza leistete nach Schelling nicht, was er wollte[126], da er das Absolute als absolutes Objekt bestimmte. So wurde er zum konsequenten Vertreter des Dogmatismus[127]. Gegen diesen Dogmatismus, der das Absolute ins Objekt, ins Nicht-Ich setzt, macht Schelling zwei Einwände:

1. Das Objekt ist immer Objekt des Erkennens, Glied in der Kette unseres Wissens, es fällt in die Sphäre der Erkennbarkeit »und kann also nicht den Realgrund alles Wissens und Erkennens enthalten«[128]. Jedes Objekt ist ja notwendig auf ein Subjekt bezogen, von ihm bestimmt und insofern bedingt[129]. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt das, was zum Ding gemacht ist. Das Unbedingte muß also etwas sein, »das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann«[130].
2. Das Unbedingte muß in sich selbst den Grund seines Seins und Erkennens haben, beides fällt in ihm zusammen, »das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werden«[131], es »soll sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen«. Kein Objekt aber realisiert sich selbst, »seine Existenz ist kein Theil seiner Realität«[132]. Aber auch das Subjekt ist nur in bezug auf sein Objekt denkbar[133]. Das Absolute kann also nur sein, »wenn es ein absolutes IST gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann«[134].

---

[121] PLITT I, 61; vgl. I 159. [122] I 102. [123] I 242, Anm. 1.
[124] I 185, Anm. 1; 193, 495.
[125] HEGEL, *Briefe* I, 9. Vgl. dazu J. HOFFMEISTER, *Die Heimkehr des Geistes*, Hameln 1946, 246f.; SCHELLING, *Briefe und Dokumente* I, 36f.
[126] I 242, Anm. 1. [127] I 171, 184. [128] I 164. [129] I 174, 165. [130] I 166.
[131] I 163. [132] I 164f. [133] I 166. [134] I 167.

Das absolute Ich liegt also »außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit«, kann »nur durch sich selbst realisirt werden«[135]. Es ist, wie Schelling im Anschluß an Spinoza[136] und doch in ganz anderem Sinn sagt, aus »unbedingter Selbstmacht«, negativ »als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich«[137].

Die Auseinandersetzung mit Spinoza ist für Schelling in gleicher Weise wie für Fichte[138] nicht bloß eine abstrakt-philosophische Angelegenheit, bei der sie als Menschen unberührt bleiben. Sie führen diese Auseinandersetzung vielmehr mit einer ungeheuren inneren Leidenschaft, weil für sie in dieser Auseinandersetzung das Ich des Menschen in Frage steht. Nur ein absolutes Ich, das selbst nicht Objekt ist, kann die Freiheit und Geschichtlichkeit des menschlichen Ich verbürgen. Von seinem transzendentalen Ansatz her führt der frühe Schelling nicht nur zurück zur Objektivität (in einem weiteren Sinn, nicht in dem eben bestimmten engeren Sinn), sondern auch zu dem, was wir heute die Geschichtlichkeit des Menschen nennen würden[139].

»Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit«[140]. Die Freiheitsphilosophie ist das Kernstück der Philosophie des jungen Schelling. »Sie ist ihm geradezu ein neues Evangelium für die Menschheit«[141]. In der Vorrede zu seiner Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) betont Schelling, das erste Prinzip seiner Philosophie bestehe in der Behauptung, »daß das Wesen des Menschen nur in der absoluten Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt sey«[142]. Das Ziel dieser Philosophie ist es, »die Menschheit frei zu lassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen«[143]. So versucht er, »den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern«[144]. Jetzt ist für ihn die Zeit, »der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine«[145]. Ein »Bund freier Geister« schwebt ihm vor[146]. »Das Medium, wodurch Geister sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern: die gemeinschaftliche Freiheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen.« Wo keine Freiheit, da ist auch keine Gemeinschaft, sondern nur leerer Wortschwall[147]. Aus solchen begeister-

---

[135] I 167. [136] I 195f. [137] I 167, Anm. 1; 97, 179, 195f.
[138] I 179; anders SPINOZA, *Ethik* pars I prop. 32, 33f.
[139] Vgl. dazu H. ZELTNER, *Der Mensch in der Philosophie Schellings*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 215f.
[140] I 117; PLITT I, 76. [141] H. ZELTNER, *Schelling*, Stuttgart 1954, 253.
[142] I 157; vgl. 242ff., 428. [143] I 157. [144] I 158. [145] I 292. [146] I 341.
[147] I 443.

ten Worten spricht deutlich die anfängliche Begeisterung der drei Tübinger Freunde für die Französische Revolution[148].

Dieses Freiheitspathos gilt nicht nur für den jungen Schelling. Es bricht in der zweiten Hälfte seines Philosophierens neu auf – verwandelt und doch in tiefgründiger gedanklicher Kontinuität. Schelling nimmt jetzt für den Idealismus sogar in Anspruch, daß bis zu seiner Entdeckung der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neueren Systemen gefehlt habe[149]. »Der Gedanke, die Freiheit einmal zum Eins und Alles der Philosophie zu machen, hat den menschlichen Geist überhaupt, nicht bloß in bezug auf sich selbst, in Freiheit gesetzt und der Wissenschaft in allen ihren Theilen einen kräftigeren Aufschwung gegeben als irgend eine frühere Revolution«[150]. Der Begriff Freiheit ist »einer der herrschenden Mittelpunkte des Systems«[151]. Die positive Philosophie seiner Spätzeit bezeichnet Schelling darum als »die eigentlich freie Philosophie«. Ihr Gegenstand läßt den Menschen nicht gleichgültig. »Hier heißt es: Tua res agitur.« Sie läßt sich nur in freier Entscheidung aneignen[152].

Freiheitsproblem und transzendentales Problem stehen für Schelling wie für Kant nicht unvermittelt nebeneinander. Die Identität von Denken und Sein, die nur in der Selbstanschauung des Geistes gegeben ist, kann nur vermöge einer freien Handlung erkannt werden[153]. Der Mensch muß dazu aus der sinnlichen Anschauung heraustreten. Schelling nennt das Abstraktion. Die Abstraktion ist die erste Bedingung unseres Selbstbewußtseins, dessen Anfang nur aus einem Selbstbestimmen des Geistes erklärbar ist[154]. Dieser Akt setzt einen neuen Anfang, er ist nur erklärbar aus dem Absoluten der Intelligenz. Ihn zu setzen, verlangt »eine ursprüngliche Energie des Geistes«, eine »Selbstbestimmung des Geistes«, einen »Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche hinaus gibt«[155]. »Wir können gar nicht abstrahiren ohne frei zu handeln, und wir können nicht frei handeln ohne zu abstrahiren«[156].

Die Philosophie beginnt also mit einer Tat der Freiheit[157]. Diese freie Handlung des Geistes ist zugleich die intellektuelle Anschauung[158]. Das Selbstbestimmen des Geistes nennt Schelling Wollen[159]. »Der Geist will, und er ist frei. Daß er will, dafür läßt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deßwegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen«. »Schlechthin Handeln heißt Wollen. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewußtseyns«[160]. Der Geist

[148] PLITT I, 31f.; SCHELLING, *Briefe und Dokumente* I, 16ff.
[149] VII 345, 383; vgl. aber 351f., 382. [150] VII 351. [151] VII 336.
[152] XIII 132; vgl. 102. [153] I 366. [154] I 370ff. [155] I 392ff. [156] I 370.
[157] I 367, 401; III 365ff. [158] I 420; vgl. III 365ff. [159] I 398; III 533.
[160] I 395.

ist ursprünglich Wollen[161]. Die Freiheit ist so die letzte Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, und damit ist die Freiheitsproblematik im transzendentalen Ansatz begründet und umgekehrt. »Also setzt die Freiheit in uns die Vernunft (als ein Vermögen der Ideen) und umgekehrt die Vernunft in uns die Freiheit voraus«[162]. »Kein Bewußtseyn des Objekts ohne Bewußtseyn der Freiheit, kein Bewußtseyn der Freiheit ohne Bewußtseyn des Objekts.«[163]. Das bedeutet aber auch, daß wir das Absolute nur am Endlichen und das Endliche nur im Horizont des Unendlichen, in einer Dialektik gegenseitiger Voraussetzung erkennen können.

Hier zeichnet sich die Grundproblematik ab, um die Schellings Denken sein ganzes Leben lang kreisen wird, nämlich um die Frage der Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Freiheit. Die Frage ist, ob eine Philosophie des Absoluten, zu der der transzendentale Ansatz Schellings führte, vereinbar ist mit Freiheit. Dieses Problem taucht nicht erst später gleichsam von außen gestellt auf, sondern ist von Anfang an im Ursprung des Schellingschen Denkens enthalten. Schon in seinen frühesten Schriften löst Schelling dieses Problem, indem er Notwendigkeit und Freiheit geschichtlich vermittelt. Die Geschichte ist also ursprünglich und anfanghaft das eine große Grundproblem Schellings.

Die genannte Frage wird von Schelling verschieden bezeichnet. Sie lautet, »wie das Absolute an sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne«[164]. »Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in der Lösung des Problems vom Daseyn der Welt«[165]. Nicht das unendliche Sein, sondern das endliche ist für Schelling das Problem. Später lautet die Frage: Warum ist überhaupt etwas und warum ist nicht nichts?[166] Im Anschluß an Kant kann Schelling dasselbe Problem in einem genialen Durchblick durch die Probleme auch so stellen: »Wie sind analytische Urteile a priori möglich?«[167]

Mit Spinoza verwirft Schelling jeden »Übergang des Unendlichen zum Endlichen«[168]. »Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus«[169]. So ist für Schelling nur die andere Lösung denkbar, der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen, in dem das endliche Ich das Unendliche in sich realisiert. Diese Lösung erscheint in den *Philosophischen Briefen* zunächst fast wie eine Verlegenheitslösung. Begründet ist sie allein in der Forderung nach Freiheit, die kein absolutes Objekt dulden kann, weil sonst die Freiheit in der Hingabe an das Absolute untergehen müßte[170]. Möglich ist deshalb nur eine stete Annäherung an das Absolute[171]. Der Widerspruch

[161] I 398, 401, 429; III 533. [162] I 432. [163] I 371. [164] I 310, 313ff.
[165] I 313; vgl. *WA* 16, 135; VIII 255f. [166] VI 155; VII 174; XIII 7, 163ff., 242.
[167] I 310; vgl. 103ff., 190, 222ff. [168] I 313f., 367f. [169] I 217.
[170] I 290f. u. ö. [171] I 322ff.

läßt sich nur durch das Hervorbringen in der Zeit vermitteln[172]. Die Zeit ist die Bedingung aller Synthesis[173].
Das Ich schreitet in diesem Prozeß von Synthesis zu Synthesis fort[174]. Dabei verwickelt es sich in lauter Widersprüche, es kann das Unendliche nicht fassen, weil dieses wesensgemäß nicht objektivierbar ist. So muß die praktische Philosophie eintreten, »um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderung zu zerhauen«[175]. Das Scheitern der das Absolute erkennen wollenden Vernunft, das in der Spätphilosophie eine so wichtige Rolle spielen wird und dort zur Kritik am ganzen bisherigen Idealismus führt, ist also schon in den Frühschriften Schellings grundgelegt. Hier tritt es als Gegensatz von theoretischer und praktischer Philosophie auf. Nur die praktische Philosophie kann das Absolute erfassen. Damit ist aber auch klar, in welch engem Zusammenhang die Grundproblematik der Spätphilosophie mit der Philosophie Kants steht.
Schon in den frühesten Schriften sind Gott und Unsterblichkeit »keine Gegenstände einer ursprünglichen Konstruktion«, sondern unendliche Aufgaben[176]. Der Mensch ist nach Schelling nicht zum Spekulieren, sondern zum Handeln geboren, die Ideen sind nicht Gegenstand des Erkennens, sondern des Handelns[177]. Das unendliche Objekt der Freiheit ist nur in einem unendlichen Fortschritt, das heißt empirisch in der Erfahrung zu realisieren. Hier kommt uns die Einbildungskraft zu Hilfe »und schafft Ideen dessen, was die Freiheit realisiren soll«[178]. Das Problem einer Philosophie der Erfahrung, wie es die Spätphilosophie stellt, taucht also schon sehr früh bei Schelling auf. Schon in der frühen Philosophie geht es um Erfahrung, die nicht die Bestätigung einer theoretischen Erkenntnis, sondern eines praktischen Wollens ist. »Das Objekt der Philosophie ist die wirkliche Welt. (Was über die wirkliche Welt hinausliegt, ist Idee, d. h. nicht Gegenstand der Spekulation, sondern des Handelns, insofern also Objekt einer künftigen Erfahrung [aber doch immer der Erfahrung], etwas, das in der Wirklichkeit realisirt werden soll)«[179].
Deshalb lehnt Schelling auch jeden theoretischen Gottesbeweis ab, nur die praktische Vernunft erreicht Gott in unendlicher Annäherung. Beißenden Spott gießt Schelling deshalb über die Vermittlungsversuche der damaligen Tübinger Theologie aus, die die ganze Dogmatik als Postulat der praktischen Vernunft darstellen wollte[180]. An Hegel, der darüber erstaunt ist, schreibt er nach Bern: »Wir reichen weiter als zum persönlichen Wesen... für Gott aber, d. h. für das absolute Ich gibt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein – mithin gibt es keinen persönlichen

[172] I 199. [173] I 228. [174] I 228. [175] I 384f. [176] I 451.
[177] I 243, 341; II 13f. [178] I 431. [179] I 464f.
[180] I 284ff.; PLITT I, 72; HEGEL, *Briefe* I, 14.

Gott... daher nur praktische Annäherung zum Absoluten, und daher – Unsterblichkeit«[181].
Die theoretische Vernunft geht notwendig auf ein Absolutes, sie kann es aber nicht realisieren. Die theoretische Vernunft wird so selbst, will sie sich nicht in lauter eitlen Dichtungen verlieren, zu einem Postulat der praktischen Vernunft. System und Prinzipien haben nur den Sinn, Antizipation praktischer Entscheidungen zu sein[182]. Die theoretische Vernunft ist also selbst wieder in der praktischen Vernunft begründet, in der Freiheit des Menschen. Im absoluten Wollen glaubt Schelling den bei Kant vermißten Einheitspunkt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft gefunden zu haben.
Der Geist kann nur in seinem Handeln aufgefaßt werden, er ist nur im Werden, er ist sogar ein ewiges Werden. Er wird durch seine eigene Tat sich selbst Objekt. Das Objekt ist aber etwas Totes, Ruhendes, keiner Handlung Fähiges. Objekt besagt nach Schelling zugleich Be-dingt-heit, Endlichkeit. Der Geist ist also gerade in seinem unbedingten Handeln, in der Freiheit »die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit«[183]. Beide sind in ihm ursprünglich vereinigt in absoluter Gleichzeitigkeit[184]. Diese Vereinigung ist aber nicht starr und ruhend, denn durch die unendliche Tendenz zur Selbstanschauung begrenzt sich ja der Geist selbst. Er muß deshalb das Bestreben haben, sich ins Unendliche selbst zu reproduzieren[185], um so das Unendliche im Endlichen darzustellen[186]. So ist der Geist gerade aufgrund des Absoluten, das sich in seiner Freiheit meldet, geschichtlich. Geschichtlichkeit setzt das Absolute in der Freiheit voraus, wie umgekehrt sich das Absolute nur geschichtlich zeigen kann.
Die Philosophie ist für Schelling im Grunde nichts anderes als die Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins[187]. Dieser Prozeß besteht in nichts anderem als darin, daß das Absolute, absolut Ungegenständliche in einer unablässigen Bewegung sich selbst objektiviert und aus dieser Objektivierung sogleich wieder als absolut unobjektivierbar hervorgeht. Das »System des transzendentalen Idealismus« besteht darin, daß der Philosoph diesem Prozeß zuschaut. In ihm legt sich aber nicht nur das menschliche Bewußtsein aus, sondern das Absolute, das sich in der Freiheit zeigt. Der Zug zum Geschichtlichen war, wie Schelling später selbst feststellt, von Anfang an in seiner Philosophie grundgelegt[188]. Schelling nennt diese Methode auch die Methode des Potenzierens, an ihr hält er bis zum Ende

[181] PLITT I, 76; HEGEL, *Briefe* I, 22.
[182] I 312. Man glaubte deshalb schon bei Schelling von einem antispekulativen Ethizismus sprechen zu können. Vgl. W. METZGER, a. a. O. 31, 44f.; F. ROSENZWEIG, a. a. O. 12.
[183] I 369; III 345, 369. [184] I 368. [185] I 380. [186] I 382.
[187] I 382f.; vgl. III 634, 397ff., 450. [188] X 94.

fest[189]. Sie »verwickelte« das Absolut in eine Geschichte, in einen Prozeß, um es in diesem Prozeß ergreifen zu können, was immer schon die in sich ungegenständliche Voraussetzung und der in sich nicht thematisierbare Horizont menschlichen Erkennens war.

[189] III 450; X 229; PLITT III, 67.

§ 4
DIE ENTFALTUNG DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE SCHELLINGS

1. Ursprünge in der Goethezeit

Ein wahrhaft eschatologisches Lebensgefühl durchpulst die ersten Schriften Schellings wie die seiner Tübinger Freunde Hegel und Hölderlin[1]. Er spricht von dem »neuen, großen Gang«, den die Philosophie nun zu nehmen beginnt, um dem menschlichen Geist neue Bahnen vorzuzeichnen, um »den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch die Ahnung der Freiheit zu erschüttern...«. Er sieht voraus, wie alle Wissenschaften nunmehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen und wie sich alle Wahrheit in einem Brennpunkt sammelt, wie sich die Menschheit sammelt »und als Eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen« wird[2]. Aus dieser Stimmung heraus ist es zu verstehen, daß die drei Tübinger Freunde mit der Losung »Reich Gottes« von einander scheiden[3] und daß Hegel an Schelling aus Bern schreiben konnte: »Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seien nicht müßig im Schoße!«[4] Es ist geradezu ein Evangelium der Freiheit, das der junge Schelling verkündet.

Das Grundproblem der Philosophie der Geschichte, das Schelling bis zum Schluß begleitete, taucht versteckt schon in den beiden mehr historisch-kritischen Schriften Schellings, die noch vor seinen eigentlich philosophi-

[1] R. KRONER, *Von Kant bis Hegel.* Bd. 1 *(Grundriß der philos. Wissenschaften)* Tübingen 1921, 1: »Es ging durch die Epoche etwas von dem Hauche der eschatologischen Hoffnungen aus der Zeit des entstehenden Christentums; jetzt oder niemals muß der Tag der Wahrheit anbrechen, er ist nahe, wir sind berufen, ihn herbeizuführen.« Vgl. H. ZELTNER, *Schelling*, Stuttgart 1954, 147. Diesen eschatologisch-apokalyptischen Charakter der ganzen Epoche betont besonders H. U. VON BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, bes. 139ff. Schelling ist ihm »der eigentliche Enthüller des idealistischen Weltbildes«, und zugleich »der wahre theoretische Eschatologe der Zeit« (205). Eschatologie ist Balthasar allerdings »Lehre von letzten Haltungen« (5), »Lehre vom Verhältnis der Seele zu ihrem ewigen Schicksal«; deshalb möchte er die einzelnen Denker und Dichter dieser Zeit eschatologisch deuten, d. h. »auf ihren letzten Horizont hin interpretieren« (4). Dieser Versuch erweist sich als sehr anregend, verengt aber doch die Perspektive für die idealistischen Denker, die den Menschen nur vom absoluten Geist her verstehen können, von der Identität von Denken und Sein als dem letzten Horizont. Die eigentliche Spätphilosophie Schellings (und auch Fichtes) stellt Balthasar nicht dar, sie könnte ergeben, daß gerade die dem Menschen vorgegebene Geschichte ein letzter Horizont ist, den er je schon voraussetzt. [2] I 158. [3] HEGEL, *Briefe* I, 9. [4] Ebd. 18.

schen Schriften liegen, auf, nämlich in seinen beiden Abhandlungen *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine* (1792) und *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793)[5]. Es geht um den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Einzelnem und Allgemeingültigem und dementsprechend zwischen historischer Darstellung der Wahrheit, etwa in den Mythen, und philosophischer Darstellung. Diese Gegensätze lassen sich nicht vereinen, sie sind für den Menschen der Grund aller Übel. Aufgebrochen sind diese Gegensätze mit dem ersten Akt der Freiheit. Am Anfang der Geschichte liegt das Goldene Zeitalter, in dem die Menschen nur der Natur folgten. Die erste freie Selbstbestimmung führte zum Abfall von der Natur. Das Ziel der Geschichte ist es, diesen Zwiespalt wieder aufzuheben und eine höhere Einheit von Natur und Freiheit herbeizuführen[6].

Schellings Geschichtsphilosophie gehört von allem Anfang an hinein in die Geistigkeit der Goethezeit. Der naive Fortschrittsglaube und der Optimismus der Aufklärung waren hier längst überwunden durch Rousseau, Herder und Kant. Rousseau leugnete an sich nicht den Fortschritt, aber er stellte seinen Wert und Sinn in Frage. Er wurde zum Anfang der Goethezeit und ihrer Geschichtsauffassung[7]. Hier begegnet uns die für diese geistesgeschichtliche Epoche charakteristische Idee, daß die Zukunft nichts anderes ist als die Wiederherstellung einer verlorenen Vollkommenheit der Urzeit[8]. Diese Geschichtsphilosophie ist durch verschiedene Gegensatzpaare bestimmt: Natur und Zivilisation (Rousseau), Natur und Geschichte (Kant), Natur und Freiheit (Schiller). Das Ziel der Geschichte kann nur die Aufhebung dieser Gegensätze sein. Diese Geschichtsphilosophie ist charakterisiert durch den »Verlust der heiligen Ursprünge«[9] und durch das Ideal der Wiederherstellung der uranfänglichen Integrität am Ende. Die Ideale der *Erziehung des Menschengeschlechts* (Lessing) und der *Beförderung der Humanität* (Herder) verdichteten sich im deutschen Idealismus zu einem Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit[10]. Die christlichen

[5] I 1–40; 41–83; vgl. bes. H. Lisco, *Die Geschichtsphilosophie Schellings. 1792–1809*, Diss. Jena 1884, 5–8. [6] Bes. I 24ff., 32ff.

[7] K. Barth, *Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich ^{3}1960, 153f., 207. Auf die Bedeutung von Herders Geschichtsauffassung verweist Schelling selbst: XI 229.

[8] C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtsphilosophie der Goethezeit. (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft)* Göttingen 1954, 161ff., 187f.
H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 188f.

[9] H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 190. Balthasar zeigt auch die ganze Doppeldeutigkeit dieser Konzeption, die Bewegung vom Mythos zum Logos kann als Fortschritt oder als Abfall interpretiert werden.

[10] H. G. Gadamer, Art. *Geschichte und Geschichtsauffassung*. III. *Geschichtsphilosophie*, in: *RGG* II ^{3}(1958) 1491f.

Ideen von Abfall und Wiederversöhnung, Protologie und Eschatologie spielen hier in säkularisierter Form die entscheidende Rolle[11]. Aber sie werden als relative Bewegungen innerhalb der menschlichen Wirklichkeit verstanden.

Noch zu einer Zeit, da Schelling bereits den Schritt über jene Epoche hinaus getan hatte, konnte er urteilen: »Ein neues Geschlecht entstand, das sich gleichsam mit neuen Organen des Denkens und des Wissens ausgestattet fühlte, das ganz andere Forderungen an die Naturwissenschaft, andere an die Geschichte stellte.« »Goethe war wohl der erste Verkünder einer neuen Zeit«, die freilich erst durch Kant und die auf ihn folgende Philosophie ganz ihrer selbst bewußt wurde[12].

Der Geschichtsauffassung jener Zeit konnte das, was Kant als Ziel der Geschichte aufgestellt hatte[13], nicht genügen. Die politisch-utopische Idee eines allgemeinen universalen Rechtsstaates ist in ihrer »Dürftigkeit zugleich zu bodenlos, als daß der Geist darin einen Ruhepunkt finden könnte«[14]. Schelling polemisiert bereits in seinem *Systemprogramm* von 1796 scharf gegen diese Auffassung: »Wir müssen also auch über den Staat hinaus! – denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln... Zugleich will ich hier die Principien für eine Geschichte der Menschheit niederlegen, und das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Gesetzgebung – bis auf die Haut entblößen«[15]. Hinter diesen revolutionär klingenden Worten steht wieder der große Anreger der Geschichtsphilosophie der Goethezeit, Jean Jacques Rousseau. Für ihn bedeutet der gegenwärtige Staat den Verlust der ursprünglichen Freiheit. Das Ziel des *Contrat social* ist es jedoch, daß die Freiheit des Einzelnen in der volonté général aufgehoben wird und daß das Gesetz des Gesamtwillens nun nicht mehr von außen an den Einzelnen herantritt[16]. Diese Konzeption ist der Hintergrund der frühesten geschichtsphilosophischen Entwürfe Schellings.

[11] K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart ^{4}1953, hat aufgewiesen, daß der Ursprung der Geschichtsphilosophie in der Säkularisierung der eschatologischen Vorstellungen des Christentums liegt. Man wird hinzufügen müssen, daß nicht nur die Eschatologie, sondern auch die Protologie säkularisiert wurde. Allerdings wäre dann auch die Frage nach der sachlichen und theologischen Bedeutung der Säkularisierung zu stellen.

[12] X 121, 122f.

[13] Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königl. Pr. Ak. d. Wiss. Bd. 8) Berlin 1912, 15–31.

[14] XI 230.

[15] Zit. Schelling, *Briefe* I, 70.

[16] F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Bd., Darmstadt ^{14}1957, 444f.

2. *Erste apriorische Geschichtsentwürfe*

Schellings transzendentaler Ansatz führte zu der Bestimmung der Philosophie als Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins[17]. Der Geist schaut sich in seiner Selbstsetzung dabei gleichsam selbst zu. Er erweist sich als eine sich selbst organisierende Natur, und alle Organisationen der Natur sind im Grunde nur Symbole des Geistes, »der verschlungene Zug der Seele«[18]. Schelling findet in der Natur dieselben Kräfte (Potenzen) am Werk wie im menschlichen Geist. Das erlaubt ihm, ausgehend vom transzendentalen Ansatz, eine philosophische Konstruktion der Natur.

Anders verhält es sich mit der Möglichkeit einer philosophischen Konstruktion der Geschichte. Sie wird von Schelling anfangs (1798) vollkommen verneint. Geschichte hat es mit der Freiheit zu tun. Sie ist überall dort nicht, wo ein Geschehen in periodischen Zirkeln verläuft, wo etwas a priori zu berechnen ist, sondern nur dort, »wo ein Ideal und wo unendlich-mannichfaltige Abweichungen von demselben im Einzelnen, doch völlige Congruenz mit demselben im Ganzen stattfindet«. Geschichte ist nur von Wesen möglich, die eine Gattung bilden. Deshalb ist in der Geschichte eine Theorie a priori nicht möglich[19]. Doch schon bald scheint Schelling diese Ansicht revidiert zu haben. In einem Aufsatz *Über Offenbarung und Volksunterricht* (1798) faßt er die Geschichte der Religion als eine fortlaufende Offenbarung und Entwicklung eines moralischen Weltplanes, als Evolution einer ersten Synthesis. Über der Geschichte waltet jetzt die Vorsehung[20].

Im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) entfaltet Schelling diese verstreuten Ansätze erstmalig in einer einheitlichen Konstruktion der Geschichte. Die Geschichte beginnt mit dem Akt der Selbstbestimmung und der Freiheit[21]. Die Frage ist aber, wie dieser Akt der Selbstbestimmung möglich sein soll[22]. Einerseits fällt er in einen bestimmten Zeitpunkt und muß deshalb aus dem Mechanismus des Denkens erklärbar sein, andererseits darf er aber nicht determiniert sein. So ist hier ein vermittelnder Begriff notwendig. Der Akt der Selbstbestimmung muß in etwas außerhalb der Intelligenz eine negative Bedingung seiner selbst haben, die als negative Bedingung keinen unmittelbaren Einfluß auf die Intelligenz besagt. Eine solche prästabilierte Harmonie, wie sie hier vorauszusetzen ist, ist nur zwischen Subjekten gleicher Realität denkbar. »Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr«[23]. Nur durch die Begegnung mit einem anderen Ich kommt das Ich also zu

[17] I 382; III 399; X 94f., 97. [18] I 386; vgl. 388. [19] I 465–473, bes. 469ff.
[20] I 474–482, bes. 480f. [21] III 532f. [22] Zum Folgenden III 538ff.
[23] III 540.

sich selbst. Ja, Schelling geht noch weiter: Nur dadurch, daß ich Intelligenzen außer mir begegne, wird mir die Welt überhaupt objektiv; nur im Spiegel anderer Intelligenzen wird mir die Welt objektiv[24].

Dieses Angewiesensein bedeutet zugleich Beschränkung, noch bevor das einzelne Ich zu handeln beginnt. Wir bezeichnen das entweder als Mißgunst der Natur oder als Verhängnis des Schicksals, aus dem sich nur das Talent oder das Genie erheben kann[25]. Diese Beengung der Freiheit schon vor dem Bewußtsein der Freiheit ist so zu erklären, daß die Einwirkung fremder Intelligenzen nicht als einzelner Akt zu denken ist, sondern als fortwährend geschehend. Das ist, was man nach Schelling im weitesten Sinn des Wortes Erziehung nennt. Jedes Individuum hat ein bestimmtes Quantum von Aktivität, von freien Handlungen[26]. Die Wechselwirkung unter einander ist nur möglich durch die Verschiedenheit der Talente und Charaktere und durch den Entschluß zur Selbsteinschränkung[27].

Es kann nun nicht dem Zufall und der Willkür überlassen bleiben, ob alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht. Das Heiligste darf nicht dem Zufall anvertraut werden. So fordert Schelling den Zwang des Gesetzes als Supplement der Natur, gleichsam als zweite Natur, um die Freiheit zu schützen. Das Rechtsgesetz und die Rechtsverfassung sind die Bedingung des fortdauernden Bewußtseins[28]. Sie müssen letztlich in einem allgemeinen Völkerbund ihren Abschluß finden[29]. Damit stellt die Geschichtsphilosophie Schellings der Geschichte das gleiche Ziel, nämlich die Realisierung eines allgemeinen Völkerbundes, das ihr schon Kant gestellt hatte.

Schelling ist es also gelungen, die Geschichte und ihr Ziel aus dem transzendentalen Ansatz abzuleiten. Die Geschichte, die am Ende zu einem allgemeinen Völkerbund führen wird, ist eine Bedingung der Möglichkeit menschlichen Erkennens und menschlicher Freiheit. Dabei hat Schelling seine bisherige Bestimmung der Geschichte nicht aufgegeben, er hat sie aber in jene höhere Gesetzmäßigkeit aufgehoben. Geschichte ist abzugrenzen gegen Naturgegebenheit, Faktizität. Ereignisse haben nur dann historischen Charakter, wenn sie Einfluß auf menschliche Handlungen haben. Nicht zur Geschichte gehören periodisch wiederkehrende Ereignisse, die sich a priori vorausberechnen lassen. Es gibt also keine Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Wortes; Geschichte ist nur dort, »wo ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt«[30]. Die Freiheit ist auf Seiten des Einzelnen, die Notwendigkeit auf Seiten des Ganzen[31]. Geschichte ist deshalb nur für Wesen möglich, die eine Gattung

[24] III 555f. [25] III 548f. [26] III 551. [27] III 555. [28] III 582f.
[29] III 586f. [30] III 588. [31] III 597f.

bilden. Zur Geschichte gehört notwendig die Tradition. Jedes Individuum greift dort ein, wo das vorhergehende aufgehört hat[32].

Drei Momente kennzeichnen also den Geschichtsbegriff Schellings[33]:

1. Das Gesetz der Progressivität. Die Geschichte ist keine in sich zurücklaufende Kreislinie, kein Rad, das sich unaufhörlich bewegt und das »unter continuirlichen Oscillationen und bisweilen selbst unter scheinbaren Abweichungen von der krummen Linie doch immer wieder an den Punkt zurückfinde, von welchem er ausgegangen war«[34].

2. Das Gesetz der Willkür. »Sie ist die Göttin der Geschichte.« Sie ist aber verbunden mit der Gesetzmäßigkeit im Ganzen; deshalb gilt:

3. Das Gesetz der allmählichen Realisierung eines nie völlig verlorenen Ideals durch die ganze Gattung. Die allgemeine Rechtsverfassung kann nur in allmählicher Annäherung realisiert werden. Die Erreichung dieses Ziels kann weder aus der Erfahrung der bisherigen Geschichte noch theoretisch bewiesen werden, sie ist lediglich »ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen«[35].

So deutet sich schon in dieser frühen Epoche Schellingschen Denkens etwas an, das später für die Grundlegung der positiven Philosophie eine entscheidende Rolle spielen sollte, nämlich daß Freiheit und Erkenntnis als ihre letzte Möglichkeitsbedingung ein vertrauendes und glaubendes Sichausstrecken auf Zukunft hin haben. Dieser Glaube kann nicht bewiesen werden, er kann nur immer wieder neu in der Geschichte verifiziert werden. Der menschliche Geist ist so durch und durch geschichtlich und verweist von sich aus auf eine real ausstehende Zukunft.

Allerdings steht neben dieser Aussage eine andere, die besagt, daß die Freiheit und die Geschichte doch wieder von einer höheren Notwendigkeit umgriffen sind. Freiheit muß ja garantiert sein durch die Ordnung. Diese Ordnung ist aber selbst wieder nur in Freiheit und im Verlauf der Geschichte zu realisieren. Dieser Widerspruch ist nur so zu vereinen, »daß die Freiheit selbst wieder Notwendigkeit ist«. »Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein«[36].

Schellings Ausführungen erinnern an Hegels »List der Vernunft«. Wenn der Mensch handelt, entsteht ohne sein Zutun etwas, das er nicht beabsichtigt. Der Mensch ist zwar in seinem Handeln frei, aber was das Resultat seiner Handlung angeht, so ist er hier von einer Notwendigkeit abhängig, die über ihm ist und »die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat«[37]. Diese Notwendigkeit wird entweder Schicksal oder Vorsehung genannt, je nachdem man fatalistisch oder religiös denkt. »Jede einzelne Intelligenz kann betrachtet werden als ein integrirender Theil Gottes«[38].

---

[32] III 588f. [33] III 589f. [34] III 592. [35] III 593. [36] III 593.
[37] III 595. [38] III 597.

Mit dieser Themenstellung stellt sich die Geschichtsphilosophie Schellings in die große abendländische Tradition der Geschichtsphilosophie und -theologie. Schon Augustinus und erst recht Bossuet ging es darum, die in der Geschichte hintergründig und verborgen waltende Vorsehung aufzuweisen, also Geschichte als Vorsehung zu begreifen. Besonders dem Vater des modernen geschichtlichen Denkens, Giambattista Vico (1668 bis 1744) ging es in seiner *Scienza Nuova* um eine »rationale zivile Theologie der göttlichen Vorsehung«, um den »Nachweis der Vorsehung als einer historischen Tatsache«[39].

Die verborgene Notwendigkeit in allem Handeln kann für Schelling nur eine absolute Synthesis aller Handlungen sein, aus welcher alles geschieht und aus der alle Geschichte sich entwickelt. Alles Widersprüchliche muß in ihr seinen Vereinigungsgrund haben. Diese absolute Synthesis, in der die ganze Geschichte praedeterminiert ist, ist das Absolute[40]. Sie muß letztlich die absolute Identität des Freien und des Notwendigen, des Subjektiven und des Objektiven sein. »Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eignes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur Potenzen sind.« Das absolut Identische trennt sich aber schon im ersten Akt des Bewußtseins, es ist nie Objekt des Wissens, »sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d. h. des Glaubens«[41].

Die Geschichte ist gleichsam ein Schauspiel, in welchem jeder, der daran teilhat, ganz frei und nach Gutdünken eine Rolle spielt, es ist aber ein Geist, der in allen dichtet. Freiheit ist nur so lange, als der objektive Grund nicht vollständig in Erscheinung tritt. Freiheit ist nur Erscheinung dessen, was als absolute Notwendigkeit bezeichnet werden kann. Schelling läßt es zunächst scheinbar offen, wie er diese Aussage verstanden wissen will. Er entscheidet scheinbar nicht, ob man den absoluten Geist als Dichter zu verstehen hat, der unabhängig von seinem Drama ist und dessen Rollen die Schauspieler nur ausführen, oder ob er nicht unabhängig von uns ist und sich durch das Spiel unserer Freiheit hindurch selbst sukzessiv offenbart und enthüllt, so daß er ohne diese Freiheit nicht wäre. Im zweiten Fall sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen[42]. Doch diese Unentschiedenheit ist nur scheinbar; Schelling spricht sich sofort deutlicher aus: »Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Also man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn

---

[39] K. Löwith, a. a. O. 110, 116. [40] III 598. [41] III 600f. [42] III 602.

Gott ist nie, wenn Seyn das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis vom Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann.« Die vollständige Erscheinung des Absoluten ist eine unendliche; die Geschichte ist deshalb eine nie ganz geschehene Offenbarung des Absoluten[43].

Schelling unterscheidet drei Epochen der Offenbarung oder der Geschichte. Die erste Epoche ist die des Schicksals, das als »völlig blinde Macht, kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört«. Es ist die tragische Epoche, in der die alten Reiche untergegangen sind, in der die ursprüngliche Menschheit untergegangen ist. Ihre Wiederkehr ist seither ein ewiger Wunsch. Die zweite Periode ist die der Natur. Was sich in der ersten Epoche als blindes Schicksal offenbarte, zeigt sich hier als Naturgesetz, das die Freiheit und die ungezügeltste Willkür zwingt, einem Naturplan zu dienen, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universalen Staat herbeiführen muß. Die dritte Periode wird die sein, in der das, was sich in der zweiten als Naturgesetz offenbarte, als Vorsehung offenbar wird. »Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode seyn wird, dann wird auch Gott seyn«[44].

So deutet sich am Ende des *Systems des transzendentalen Idealismus* eine neue Sicht der Geschichte an, die über Kant und selbst über Schellings früheste Epoche hinausführt. Nicht mehr der allgemeine Völkerbund ist jetzt das letzte Ziel der Geschichte, sondern ein neuer Äon der Vorsehung, in dem die Freiheit wieder waltet und nicht nur mechanische Notwendigkeit. Es deutet sich hier eine religiöse Betrachtung der Geschichte an. So wie Schelling wenigstens andeutungsweise hinter die erste Periode zurückgeht und auf einen Urzustand verweist[45], den die Menschheit für die Endzeit zurückerhofft, so geht er auch über das bisher aufgestellte Geschichtsziel hinaus und verweist auf einen neuen Äon.

»Kein Zweifel, daß hinter dieser Konzeption die alte Vorstellung des Tausendjährigen Reiches steht. Aber diese Vorstellung ist freilich in entscheidenden Zügen verwandelt. Nicht ein transzendentes Geschehen, ein Einbruch aus einer anderen Welt, bringt diesen neuen Weltzustand hervor, sondern eine organische, durch ein Naturgesetz bestimmte Entwicklung. Und nicht ein Weltgericht ist es, was zwischen dem jetzigen und dem neuen Weltzustand steht: es fehlen die Kategorien, nach denen ein solches Gericht vor sich gehen, es fehlt ein Richter, der es vornehmen könnte«[46].

[43] III 603; vgl. 607, 610. [44] III 604. [45] III 629.
[46] H. Zeltner, a. a. O. 158.

Trotzdem wird sichtbar, daß Schelling nie ganz den Traditionen des schwäbischen Pietismus entwachsen ist, der durch ein ausgeprägtes chiliastisches Denken geprägt war[47]. Das Erbe Bengels lebte in ihm fort, auch wenn es erst später wieder deutlicher hervortrat.

Die christlichen Gedanken der Eschatologie und Apokalyptik erscheinen bei Schelling in einer vollkommen säkularisierten Gestalt. Es muß auffallen, daß in seiner Periodisierung der Geschichte der Name Jesus Christus überhaupt nicht erscheint. Dem Christusereignis wird für die Periodisierung der Geschichte keinerlei konstitutive Bedeutung zugemessen. Das Ereignis der Gnade und der Freiheit wird nicht im Christentum, sondern in der Kunst gesucht. In der Deduktion der Kunst am Schluß des *Systems des transzendentalen Idealismus* begegnen uns ausgesprochen religiös-christliche Kategorien. In der Kunst ereignet sich das Absolute, hier ist der organische Entwicklungsprozeß der Geschichte aufgehoben. Hier wird die absolute Identität von Freiheit und Notwendigkeit anschaubar. Alle Widersprüche sind hier aufgehoben, alle Rätsel gelöst. Die Intelligenz wird sich überrascht und beglückt fühlen[48]. Der Schmerz des Widerspruchs ist gnädig hinweggenommen. Ohne es beabsichtigt zu haben, fügt das ein unbegreifliches Schicksal, das der Mensch nicht vollkommen durchschauen kann und das unbegreiflich bleibt. In der Kunst vollzieht sich die einzige und ewige Offenbarung des Absoluten[49]. Sie ereignet sich im Kunstgenie, in dem das Absolute absichtslos durchbricht; und doch haben »die Götter auch die Ausübung jener ursprünglichen Kraft an das ernstliche Bemühen der Menschen, an den Fleiß und die Überlegung« geknüpft[50]. Die ästhetische Anschauung in der Kunst ist nur die »objektiv gewordene und transzendentale«[51]. »Die Kunst ist eben deßwegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet,

[47] Schelling genoß in seinem Elternhaus eine pietistisch bestimmte Erziehung (Plitt I, 3f.). Besonders im württembergischen Pietismus spielte das heilsgeschichtliche Denken eine große Rolle. J. A. Bengel, der Vater des württemberg. Pietismus, hatte eine Schrift über die Weltalter geschrieben (1746), ein Titel, der Schelling später über ein Jahrzehnt beschäftigen sollte. (Vgl. H. Rusche, *Eschatologie in der Verkündigung des schwäbischen und niederrheinischen Biblizismus*, Diss. Heidelberg 1943). Bengel war hier von seinem Lehrer J. W. Jäger beeinflußt, der ein Vertreter der Föderaltheologie war. Diese hatte ihren stärksten Vertreter in J. Coccejus († 1669). Die Heilsgeschichte war ihm eine Folge von Bundesschlüssen, die in einem Pakt zwischen dem Vater und dem Sohn gründet. Coccejus und seine Schüler wollten die scholastische Theologie durch eine biblisch-heilsgeschichtliche Theologie ersetzen. Vgl. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie* (*Beiträge zur Förderung christl. Theol.* 2. Reihe Bd. 5) Gütersloh 1923; Hirsch I, 237–244; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zürich ²1960, 57–70.
[48] III 615. [49] III 617f. [50] III 618. [51] III 625, 627.

wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung, gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist«[52].
Wie die Philosophie aus der Poesie entstanden ist, so wird sie wieder zu ihr zurückkehren. Das Mittelglied dieser Rückkehr ist eine neue Mythologie, die nicht die Erfindung eines Einzelnen, sondern nur des ganzen Geschlechts sein kann. Die Vollkommenheit des Urstandes, der vor der Trennung von Natur und Geschichte liegt, soll in einem künftigen Endzustand wiederhergestellt werden. Der Weg dazu ist für Schelling die Philosophie und Kunst[53].
Diese säkularisierte christliche Eschatologie steht ganz auf dem Boden der Geschichtsphilosophie der Romantik. Die Verbindung des Aesthetischen, Religiösen und Philosophischen begegnet uns hier immer wieder. Die Forderung nach einer neuen Mythologie und einer Transzendentalpoesie konnte Schelling von dort übernehmen[54]. Besonders Hölderlin wies im *Hyperion* auf die Verwandtschaft hin, die zwischen der Philosophie, der Kunst und der Religion besteht, und stellte die Behauptung auf, daß die Philosophie, wie sie aus der Dichtung entsprungen sei, auch notwendig wieder in sie einmünden müsse[55].

In der *Identitätsphilosophie* wollte Schelling seine ganze bisherige Philosophie zusammenfassen. Nachdem er sie bisher von zwei verschiedenen Seiten, der Natur- und der Transzendentalphilosophie, dargestellt hatte, will er sie nun vom Indifferenzpunkt aus zur Darstellung bringen[56].
Damit ist es schon gesagt, daß die absolute Identität, in der die beiden Pole, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes, aufgehoben werden sollen, nicht, wie Hegel später Schelling vorwarf, ein leeres Einerlei ist, eine Nacht, in der alle Kühe schwarz sind[57], sondern eine doppelte Einheit, eine Einheit der Einheit[58]. Das Absolute ist nämlich im Sinne Schellings nur unter der Form der Identität von Denken und Sein, von real und ideal, es ist also als absolute Identität = der Identität von Denken und Sein[59]. Das Absolute enthält in sich bereits die Möglichkeit – nicht die Wirklichkeit – der Differenz. Diese entsteht dadurch, daß entweder die reale oder die ideale Seite das Übergewicht hat. Die dadurch entstehenden Stufen der Identität nennt Schelling Potenzen[60]. Die absolute

[52] III 628. [53] III 629.
[54] G. Mehlis, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799–1804, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung*, Diss. Heidelberg 1906, 18–40, bes. 25.
[55] Ebd. 20. [56] IV 108.
[57] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (*Sämt. Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister. Bd. 5) Hamburg [6]1952, 19.
[58] V 121ff.; VI 575f. u. ö. [59] IV 122. [60] IV 124, 134 Anm. 1.

Totalität ist deshalb nur unter der Form aller Potenzen. Die Identität wird nur von der Totalität voll dargestellt[61].
Die reale Seite findet ihre Darstellung in der Natur, die ideale Seite in der Geschichte[62]; sie findet ihre Objektivierung im totalen Staat, zu dem die Geschichte aber erst unterwegs ist. Aber der Staat kann nicht das letzte Ziel der Geschichte sein. Die absolute Identität oder, wie Schelling später sagt, die absolute Indifferenz findet die ihr adaequate Darstellung nur in der Kunst und in der Religion[63], wobei Schelling die Kirche als lebendiges Kunstwerk versteht[64]. Das Ziel der Geschichte ist jetzt ein religiöses, nämlich die Einheit und vollkommene Darstellung des Absoluten im Endlichen und die Zurücknahme des Endlichen ins Unendliche. Ihr Endzweck ist die Versöhnung, ihr Anfang der Abfall vom Absoluten, ihre Mitte ist Christus.

Die ersten Andeutungen und Ausführungen dieser Konzeption der Geschichte finden sich in dem Gespräch *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802). Der Abfall des Endlichen aus dem Unendlichen geschah dadurch, daß in der Reflexion das Unendliche objektiviert und damit verendlicht wurde[65]. Gott, der unsichtbare Vater aller Dinge, begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens Unendliches und Endliches. Das Endliche ist nun an sich gleich dem Unendlichen, aber es ist durch seinen eigenen Willen »ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott«[66]. Die vollkommene Einheit wiederherzustellen ist Aufgabe für das Handeln in der Geschichte[67]. Der Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, wie sie in der Natur stattfindet, entspricht so in der Geschichte die Gottwerdung des Menschen. Am Ende werden Gott und das Endliche wieder versöhnt sein[68].
Was hier am Ende des Gesprächs nur noch angedeutet wird, das hat Schelling in seinen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802) und in der in Jena 1802/3 und in Würzburg 1804/5 vorgetragenen *Philosophie der Kunst* weit ausgeführt.
Zwar kennt er auch hier noch die alte Einteilung der Geschichte in die Zeit der Natur, des Schicksals und der Vorsehung[69]. Aber der Übergang von der ersten zur zweiten Epoche geht jetzt durch den Abfall; die Zeit der Vorsehung ist nicht mehr bloß Zukunft, sondern durch das Christentum bereits Gegenwart geworden. Neu ist ebenfalls, daß die Gegensätze von Natur und Geschichte sich innerhalb der Geschichte selbst wiederholen in der Gestalt des griechischen Altertums und des Christentums[70].

[61] IV 125, 135. [62] V 282f.; VI 575f. [63] V 348ff.
[64] V 293, 434, 455. So auch J. M. Sailer, vgl. dazu J. R. Geiselmann, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*, Stuttgart 1952, 191ff. [65] IV 289f., 301.
[66] IV 252. [67] IV 326f. [68] IV 327f. [69] V 290. [70] V 287ff., 422ff.

Die Mythologie des Altertums war die vollkommenste Darstellung des Göttlichen im Endlichen in den Gestalten der Götter. Das Christentum faßt das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen, sondern als Allegorie, als Hinweis und flüchtige Erscheinung. In ihm wird das Universum nicht als Natur, sondern als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut[71]. Die alte Welt konnte ihr Ende nur durch einen Abfall von der Natur finden, diesen Abfall setzt das Christentum als Beginn einer neuen Welt voraus[72]. Natürlich weiß Schelling auch, daß Griechentum und Christentum keine absoluten Gegensätze sind. Schon im Griechentum gab es vorahnende Antizipationen des Christentums, eine Sehnsucht nach dem Inneren und Idealen[73], bereits die indische Religion kennt die Idee der Menschwerdung Gottes[74], und noch im Christentum gibt es eine mehr realistisch-mythologisch-symbolische Darstellung im Katholizismus und eine mehr ideal-mystisch-sittliche Darstellung im Protestantismus[75].

Der Höhepunkt der alten Götterwelt und zugleich der Anfang der neuen Welt ist die Menschwerdung Gottes in Christus. Schelling sieht also Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen der Menschwerdung und der Verendlichung des Göttlichen im Heidentum. Auch Christus »verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare, und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist«[76]. Hier wurde das Niedrigste zum Höchsten, das Zeichen tiefster Schmach zum Zeichen der Welteroberung[77]. Das Endliche hatte nicht Selbstzweck, sondern es sollte durch seine Vernichtung hindurch wieder mit dem Göttlichen versöhnt werden[78]. Schelling spricht zwar von einer Menschwerdung von Ewigkeit[79]; trotzdem betont er aber, daß das Faktum der Menschwerdung zu leugnen historischer Wahnsinn wäre[80].

Das Christentum stellt nur die ideale Seite dar. Es ist nur Vorbereitung für das absolute Evangelium[81], für den »in noch unbestimmbarer Ferne liegenden Punkt, wo der Weltgeist das große Gedicht, auf das er sinnt, selbst vollendet haben, und das Nacheinander der modernen Welt sich in ein Zumal verwandelt haben wird«[82]. Poesie und Naturphilosophie sollen das Kommen einer neuen Mythologie vorbereiten[83].

In dieser Geschichtsphilosophie der Identitätsepoche Schellings hat die Geschichtsauffassung der Goethezeit ihren klassischen philosophischen

[71] V 287ff., 429f., 439. [72] V 290, 424, 427, 429. [73] V 297f., 427. [74] V 298f. [75] V 300f., 434ff. [76] V 292. [77] V 425. [78] V 432. [79] V 298. [80] V 425. [81] V 305. [82] V 445. [83] V 445ff.

Ausdruck gefunden. Es ist im Grunde eine aesthetische Weltauffassung, ein unentschiedenes Schweben über den Gegensätzen[84]. Das Neue gegenüber der Transzendentalphilosophie besteht darin, daß das Absolute an jedem Punkt der Geschichte schon Gegenwart ist und nur unter verschiedenen Formen sich darstellt. Das Absolute verwirklicht sich also nicht erst in der Geschichte. Aber umgekehrt ist die Geschichte auch nicht freie souveräne Setzung des Absoluten, sondern mit dem Absoluten notwendig mitgesetzt. Freiheit und Notwendigkeit sind hier identisch. Auf die Grundfrage der Philosophie: »Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?« kann Schelling nur mit der Notwendigkeit der Welt antworten: »Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist nicht zu seyn«[85]. Diese Identität von Freiheit und Notwendigkeit war das Problem, das das Denken Schellings notwendig weiterdrängen mußte. Das geschah vor allem ab 1809, mit dem Erscheinen der Freiheitsschrift. Sie sollte einen neuen Abschnitt im Denken Schellings einleiten[86].

3. Ringen um ein geschichtliches Denken

Schelling betont in seinem Vorbericht zu seiner Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), mit der er die Wandlung seines bisherigen Denkens literarisch nach außen zum ersten Mal deutlich bekundete, er habe bisher nur einzelne Seiten seines Systems dargestellt. »Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt«[87]. Ist aber Freiheit und System, Freiheit und Notwendigkeit überhaupt zu vereinbaren? Läßt sich Freiheit überhaupt denkerisch vermitteln, ohne dabei zu einem System des Fatalismus und Pantheismus zu kommen?[88] Das war Schellings Frage; es ist zugleich die Frage nach der Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte.

Wir können hier Schellings Gedankengang nicht im einzelnen nachvollziehen. Vorerst kann es nur darum gehen, den grundsätzlichen Ansatzpunkt seines Denkens kennenzulernen.

Der Schein des Pantheismus ist »nur Folge der unvollkommenen und

[84] H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 72ff.
[85] VII 174; vgl. VI 155. Schelling konnte diese Frage schon von Leibniz übernehmen; vgl. K. JASPERS, *Schelling, Größe und Verhängnis*, München 1955, 124ff.
[86] Wir übergehen hier bewußt die Schrift *Philosophie und Religion* (1804), die meist eine Crux der Interpreten darstellt. Zusammenfassend FUHRMANS II, 69–72, wo die m. E. einzig mögliche These vertreten wird, diese Schrift bilde nicht den Umbruch zur Freiheitsphilosophie, wie immer wieder vertreten wird, sondern gehöre noch eindeutig in die Periode der Identitätsphilosophie.
[87] VII 333f. [88] VII 336ff.

leeren Vorstellung des Identitätsgesetzes. Dieses Prinzip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreis der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische«[89]. Man kann darin schon eine erste Antwort Schellings auf den Angriff sehen, den Hegel in der Vorrede seiner *Phänomenologie des Geistes* gegen Schellings Identitätsphilosophie unternommen hat. Er sprach dort von einer gestaltlosen Wiederholung des Einen und Desselben, von dem Absoluten als der Nacht, in der alle Kühe schwarz sind[90]. Das Mißverständnis liegt nach Schelling in der falschen Auffassung der Copula »ist«. Diese Urteilscopula besagt keine Einerleiheit von Subjekt und Prädikat, sondern eine Entfaltung (explicatio) des Subjekts in das Prädikat[91]. Es herrscht hier also das Verhältnis des Grundes zur Folge. Das Ewige ist durch sein Wesen Grund des Endlichen. »Aber Abhängigkeit hebt Selbstständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf«, sie bestimmt nicht das Wesen. Abhängigkeit von Gott kann gerade nicht Unfreiheit besagen. »Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen.« »Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn«[92]. Das Absolute ist ja nach Schellings eigenem Ansatz, den die Identitätsphilosophie allerdings etwas verdeckt hat, Freiheit, Ich. Die Folge der Dinge aus Gott aber ist eine Selbstoffenbarung Gottes, die Dinge müssen ihm also ähnlich sein[93].

Zur Begründung dieser Analogie greift Schelling auf eine Unterscheidung seiner Identitätsphilosophie zurück. Schon dort hatte er unterschieden zwischen der absoluten Identität, insofern sie nur Grund der Existenz einer relativen Totalität in irgendeinem Einzelseienden ist und inwiefern sie als Wesen selbst existiert[94]. So muß auch hier unterschieden werden zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist, also dem, was in Gott nicht Er selbst ist. Da außer Gott nichts sein kann, können die Dinge ihren Grund nur in Gott haben, aber nur in dem, was nicht Gott selbst ist, in der Natur Gottes, wie Schelling auch sagt. Gott dagegen, da außer oder vor ihm nichts ist, muß den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. So sind die Dinge toto genere oder unendlich von Gott verschieden[95].

Freiheitsschrift und *Weltalterentwürfe* können nur dann verstanden werden, wenn man erkannt hat, daß sich das Verhältnis von Gott und Mensch auch umdrehen kann. Sind die Folgerungen aus der bisherigen Philosophie so weit gezogen, daß erkannt ist, daß zwischen Gott und dem Menschen Ähnlichkeit, Analogie[96] besteht, so kann sich die Denkbewegung auch umkehren, so daß jetzt nicht mehr die menschliche Freiheit von der

[89] VII 345. [90] HEGEL, *Phänomenologie*, 18f. [91] VII 341f. [92] VII 346f.
[93] VII 347. [94] IV 146f., 163, Anm. 1, 205. [95] VII 357ff., 373f.
[96] VII 351, 358.

absoluten Freiheit her gedacht, sondern umgekehrt das Absolute analog der menschlichen Freiheit konstruiert wird. Gleich zu Beginn zitiert Schelling den für die Folgezeit so entscheidenden Satz des Pythagoras, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne[97]. Näherhin übernimmt er diese Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie von F. Baader und über ihn von Böhme, Oetinger, St. Martin und nicht zuletzt von Herder[98]. Die ganze Bedeutung dieser anthropomorphistischen Methode[99] wird aber erst dann ersichtlich, wenn man beachtet, daß sich Schelling damit in die große abendländische Tradition der analogia entis stellt.

In der *Freiheitsschrift* ergibt sich als Konsequenz dieser Methode zunächst »die Korrespondenz der Perspektiven«. Die Methode ist nicht wie bei der transzendentalen Methode einsinnig darauf festgelegt, zunächst die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis des Absoluten in den transzendentalen und existentialen Kategorien zu untersuchen, vielmehr erlaubt die Mikro-Makrokosmos-Analogie ein Hin- und Hergehen vom einen zum anderen Aspekt, wobei jeder auswechselbar Kriterium oder heuristisches Prinzip des anderen sein kann[100]. Der methodische Fortschritt gegenüber der Identitätsphilosophie liegt darin, daß das Absolute jetzt nicht mehr in einem bloßen Aufschwung der Freiheit und in der intellektuellen Anschauung gewußt wird, sondern im Medium der menschlichen Freiheit erkannt wird. Das hat aber sofort einen Nachteil zur Folge: Der Mensch macht sich einen Gott nach seinem Bild und Gleichnis. Gott wird zur Gegenmöglichkeit, zur Selbstobjektivierung des menschlichen Geistes. Als solche pseudotheologische Anthropologie hat L. Feuerbach den Idealismus entlarvt und ihn dadurch überwunden[101]. Das Bedeutsame an der weiteren Philosophie Schellings ist, daß er diese Konsequenz, die zugleich die Selbstdestruktion seines Denkens und jeder Theologie bedeuten würde, später gesehen und überwunden hat[102].

Zunächst wird die Folgerung aber durchaus bejaht, weil sie die Möglichkeit gibt, zu einem lebendigen Gott zu kommen: »Verlangen wir einen

[97] VII 357. Diese doppelte Perspektive findet sich auch bei F. BAADER, *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Aalen 1953, 59, 90.
[98] Vgl. dazu J. HABERMAS, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954, 225ff. Diese Mikrokosmosidee findet sich bei allen Alchimisten, die sich als Nachfolger der Paracelsus, Weigel und Böhme wissen; vgl. W. A. SCHULZE, *Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings*, in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 11 (1957) 985. OETINGER sagte: »Die Welt ist microcosmice im Menschen« (*Wörterbuch* S. 398), zit. W. A. SCHULZE ebd.
[99] Vgl. außerdem I 389f.; VII 189; VIII 207. [100] J. HABERMAS, a. a. O. 229.
[101] L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Bd. 1, Berlin 1956, 41: »Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist sein eignes Wesen. Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eignen Wesens.«
[102] Vgl. u. § 9 Anm. 134.

Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem menschlichen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit«[103]. Die *Weltalterentwürfe* betonen immer wieder, wir müßten in Gott alles ganz menschlich nehmen[104]. Diese Sätze zeigen, daß man Schellings Aussagen von der Persönlichkeit und Freiheit Gottes nicht ohne weiteres und von vorneherein im Sinn von absoluter Persönlichkeit verstehen darf, wie sie die christliche Tradition versteht. Auf was es aber hier vor allem ankommt, ist, daß das Absolute in Analogie zum Menschen als etwas Lebendiges, Dynamisches aufgefaßt wird, ohne gleich zum vollen christlichen Gottesbegriff vorzustoßen.

Zunächst mußte Schelling in Konsequenz seines neuen Ansatzes seine Methode weiter fortbilden. Die *Stuttgarter Privatvorlesungen* versuchen noch nach Art der Identitätsphilosophie unmittelbar mit dem Absoluten als dem Element aller Demonstration zu beginnen[105]. Das ist nach der Korrespondenz des Makro- und des Mikrokosmos-Aspekts auch durchaus möglich. Aber in der Konsequenz dieser Analogie liegt es auch, wie im Menschen so auch in Gott einen Anfang des Bewußtseins, ein Bewußtwerden anzunehmen. Dieses kann nur durch eine Scheidung zustande kommen, denn Leben und Freiheit setzen Gegensatz und Zweiheit der Prinzipien voraus[106].

Für Schelling ist Gott nicht nur eine Setzung des Menschen, in der sich der Mensch selbst erfaßt und objektiviert. Die Korrespondenz der Perspektiven ist nicht nur eine erkenntnistheoretische Methode, sie ist zugleich ontologisch fundiert. Zwischen Grund und Folge herrscht das Gesetz der gegenseitigen Voraussetzung, wobei weder an ein Vorhergehen der Zeit noch an eine Priorität des Wesens zu denken ist. »In dem Circel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist«[107]. Schelling sagt das zwar an dieser Stelle nur in bezug auf das Verhältnis in Gott, wie aber gleich zu zeigen sein wird, setzt sich dieses Verhältnis in der Schöpfung fort. Wir haben also auch in der Freiheitsphilosophie wie schon in den ersten Schriften und in der Identitätsphilosophie das Verhältnis gegenseitiger Voraussetzung. Dialektik und Analogie sind in diesem Denken vereint. Beide begründen sich so-

[103] VII 432; vgl. schon VII 359, 425. [104] *WA* 7, 10, 12f. u. ö. [105] VII 423f. [106] VII 435. Daß diese Stelle kein innerweltliches Werden Gottes besagt, hat H. Fuhrmans aus einer Nachschrift dargelegt; vgl. *Dokumente zur Schellingforschung*, in: *Kantstudien* 47 (1955/56) 187ff. [107] VII 358.

gar wechselseitig. Das Interessante am weiteren Denkweg Schellings dürfte es sein, wie Schelling dieses wechselseitige Verhältnis weiterdenkt.

Die Dialektik der gegenseitigen Voraussetzung begründet, daß Gott sich nur in dem von ihm Verschiedenen offenbaren kann. »Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe seyn könne, er muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire«[108]. Ginge der Mensch ganz in Gott auf und wäre er gar nicht von ihm verschieden, so »wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe«. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit[109]. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden. So ließ Gott auch den Grund in seiner Independenz wirken, er ließ das Böse zu, weil es ihm als Mittel zu seiner Offenbarung diente, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde[110]. Ja, Schelling geht sogar noch einen Schritt weiter und sagt, daß sich Gott auf diese Weise erst persönlich mache[111] und daß nur so der Grund die vollkommene Aktualisierung Gottes bewirke[112]. Das Böse gehört zur Schärfe des Lebens[113].

Das Gesetz der Analogie führt zu demselben Ergebnis. Schelling wendet es hauptsächlich in seinen *Stuttgarter Privatvorlesungen* an. »Je mehr wir den Begriff Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er mit einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit«[114]. Schelling folgert aus dem Gesagten einen Prozeß des Bewußtwerdens und der Personalisierung Gottes[115]. Er stellt – damit zur Dialektik zurückleitend – das »Grundgesetz des Gegensatzes« auf: »Ohne Gegensatz kein Leben«[116].

Trotzdem will er aber die Freiheit Gottes aufrecht halten. Die Schöpfung ist frei, sie ist »keine Begebenheit, sondern eine That«[117]. Aber Gott hält sich gleichsam an die Bedingungen, die einer solchen Tat gesetzt sind. »Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn«[118], das Böse dient aber nur begleitweise der Offenbarung Gottes[119]. Gott ist über und in seinen Prinzipien frei. Er kann jedes von ihnen sein, wirken lassen und geht doch nicht in ihm auf, und er kann es anderseits wieder nicht sein ohne das andere. Er ist jeweils in beiden ganz[120]. So ist innerhalb der

[108] VII 375. [109] VII 373. [110] VII 378. [111] VII 399. [112] VII 404. [113] VII 400. [114] VII 432. [115] VII 433. [116] VII 435. [117] VII 396. [118] VII 403. [119] VII 402. [120] VII 406ff.

Freiheit Gottes Raum für die Freiheit des Menschen, ja, diese ist sogar Voraussetzung für Gottes Offenbarung. Nach einer Zeit der Unschuld[121] »mußte so« durch die allerdings freie Tat des Menschen das Chaos wieder entfesselt werden und die Erde zum zweiten Mal wüst und leer werden. Nur so konnte Gott sich persönlich offenbaren. »Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme«[122]. Der Streit, in dem sich Gott als Geist offenbart, dauert fort, bis Gott am Ende »Alles in Allem« sein wird, wie Schelling mit dem ersten Korintherbrief sagt (1 Kor 15,28)[123].

Die Aussagen Schellings bleiben so lange mißverständlich, als man nicht erkannt hat, daß die Dialektik im Dienst der Analogie steht und umgekehrt die Analogie Dialektik begründet. Nur so sind die verschiedenen Aussagen zu verbinden, daß einerseits von einem werdenden und leidenden Gott die Rede ist, anderseits aber wieder die Überlegenheit Gottes über das Werden behauptet wird. »Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn ist freilich kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist nothwendig ein Werden«[124]. Das Absolute ist kein Einerlei, es kann nur in der Selbstbewegung vom Grund zur Folge begriffen werden, in der Dialektik gegenseitiger Voraussetzung, im Zirkel von Sein und Werden, als Prozeß, in dem es sich selbst auslegt.

Damit hatte Schelling die Lösung des Problems gefunden, das ihn seit der Frühphilosophie bewegte: Wie kann das Absolute erkannt werden, ohne daß es objektiviert und damit verendlicht wird. Während er am Anfang dieses Problem für theoretisch unlösbar hielt und es nur praktisch, indem das Absolute im geschichtlichen Prozeß verwirklicht wird, lösen konnte, operierte er in der Identitätsphilosophie mit dem Begriff der Anschauung: Das Absolute wird in der Totalität des Universums anschaubar, letztlich in der neuen Mythologie der Zukunft. Jetzt erkennt er, daß das Absolute nur im Medium der Geschichte und der menschlichen Geschichtlichkeit begreiflich werden kann. Damit wird aber geschichtliche Dialektik zum Analogon des Absoluten. Die Geschichte wird zum Medium, in dem das Absolute erkannt werden kann, sie ist die dem Absoluten entsprechende Form seiner Selbstauslegung. Da Geschichte immer im Fluß und nie einfach »fertig« ist, ist sie die Weise, wie das Absolute in ihr offenbar sein kann, ohne objektiviert zu werden. Trotzdem ist – hier nimmt Schelling ein Motiv seiner Identitätsphilosophie wieder auf – das Absolute in jedem Augenblick des geschichtlichen Prozesses ganz gegenwärtig. Das Absolute selbst geht also nicht in das geschichtliche Werden ein, es steht darüber. Und doch bedarf es der Geschichte zu seiner Aktualisierung. Hier liegt

[121] VII 378f. [122] VII 380. [123] VII 405f. [124] VII 403.

ein noch ungelöstes Problem, das die Grundthematik der verschiedenen *Weltalterentwürfe* angibt.

Die verschiedenen *Weltalterentwürfe* ziehen aus dem in der *Freiheitsschrift* Erarbeiteten die methodischen Konsequenzen. Wissenschaft ist nicht »bloße Folge und Entwickelung eigener Begriffe und Gedanken«, sondern »die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Wesens«[125]. Man kann in dieser Behauptung eine Polemik gegen Hegels Methode der Selbstbewegung des Begriffs sehen. Tatsächlich kommt Schellings »Entwickelung eines lebendigen Urwesens« Hegels spekulativem Satz, in dem das Prädikat dem Subjekt nicht äußerlich aufgesetzt ist, sondern nur die lebendige Selbstbewegung des Subjekts darstellt[126], formal sehr nahe. Den Unterschied sieht Schelling darin gegeben, daß sich bei ihm nicht ein Begriff, sondern ein lebendiges Wesen entwickelt. Wir wollen es vorläufig auf sich beruhen lassen, ob Schelling Hegel damit gerecht geworden ist. Für ihn ist das eine Folgerung aus seinem seit der Naturphilosophie gegenüber Fichtes Subjektivismus eingeschlagenen Weg; deshalb meint er, nur so könne die Wissenschaft zur Objektivität gelangen. Aus diesem Grundansatz wird nun eine Konsequenz gezogen, die zwar dem idealistischen Denken entspricht, es aber im Grunde umkehrt: Der Materie muß die Form entsprechen. Das war schon die Forderung von Schellings frühester philosophischer Schrift[127]. Ist also die Materie geschichtlich, so muß es auch die Form sein; die Darstellungsform der Philosophie muß also Historie sein[128].

Die Geschichte des Urwesens kann »nicht mit der Geradheit und Einfalt wie jedes andere Gewußte erzählt werden«, sondern als Prozeß nur in einem Prozeß des Denkens erfaßt werden[129]. Der menschlichen Seele kommt zwar eine »Mitwissenschaft der Schöpfung« zu, aber »dieses Urbild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild«. In ihm liegt alles ohne Unterscheidung. Nur durch Scheidung kann es ins Wissen erhoben werden. Diese Scheidung bedeutet eine Verdoppelung in ein fragendes und in ein antwortendes Wesen in uns. Diese innere Unterredungskunst ist das eigentliche Geheimnis des Philosophen, von der die Dialektik nur Nachbild, bloße Form, leerer Schein und Schatten ist[130]. Wie gegen Hegel grenzt sich Schelling damit auch eindeutig gegen die Theosophie Böhmes ab. Unser Wissen ist bloßes Stückwerk, es ist nur durch Reflexion zu erreichen. Noch ist die Zeit des Schauens nicht da[131].

Das Absolute ist lebendiger Prozeß und kann nur in einem Prozeß des Denkens erfaßt werden. Der Analogiegedanke erfährt so seine Ausweitung

[125] *WA* 3, 111; VIII 199. [126] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 49f.
[127] I 89ff. [128] *WA* 4, 112. [129] *WA* 4. [130] *WA* 5. [131] *WA* 7–9.

in ein geschichtliches Denken. In diesem erweiterten Sinn ist der Satz des Pythagoras Grundlage der ganzen Weltalterspekulation: »Denn je menschlicher wir alles nehmen, desto mehr können wir hoffen, uns der wirklichen Geschichte zu nähern«[132]. Nur im Medium der menschlichen Geschichtlichkeit ist das Absolute zu erkennen. Die Konsequenz ist zunächst, daß das Absolute in einen geschichtlichen Prozeß hineinverwickelt wird; das ganze Bestreben der drei *Weltalterentwürfe* besteht darin, diesem sinnlos in sich kreisenden Leben zu entkommen. Wir werden noch sehen, wie Schelling in allen drei Entwürfen in zunehmendem Maße mit diesem Problem ringt. Das Bestreben, Ewigkeit und Geschichte, Absolutheit und geschichtliches Werden miteinander zu vermitteln, ist offensichtlich. Allein die anthropomorphe Methode ist für diesen Zweck unzureichend, und an diesem Ungenügen scheitern die *Weltalter*[133].

Im Grunde meldet sich hier wieder das alte Dilemma, das sich schon in der Frühphilosophie Schellings gezeigt hat. Dort war das Problem, daß das absolut Ungegenständliche nicht gedacht werden kann, ohne objektiviert und damit verendlicht zu werden. Das Problem war damals theoretisch unlösbar und nur durch die praktische Forderung zu lösen. Die Identitätsphilosophie hat diese Schwierigkeit mehr verdeckt als gelöst. Jetzt taucht die Frage wieder auf: Das absolut Ewige kann nicht erkannt werden, ohne zugleich als Prozeß erkannt zu werden, es kann nur im Medium menschlicher Geschichtlichkeit, in Analogie zum Menschen erkannt werden. Die *Weltalter* versuchen nochmals in immer neuen Denkansätzen und Vertiefungen Freiheit und Notwendigkeit, Absolutes und Geschichte, Ewiges und Zeitliches zu vermitteln. Am Ende müssen sie aber erkennen, daß das Absolute, soll es absolut bleiben, über diesem Prozeß stehen muß und nicht in der Geschichte aufgehen kann. Damit war das idealistische Systemdenken unmöglich geworden.

Wir versuchen, diesen Weg, der zur Krise der bisher angewandten Methode führte, kurz nachzuzeichnen. Die verschiedenen *Weltalterentwürfe* kommen im Prinzip nicht über den Standpunkt der *Freiheitsschrift* hinaus, sie stellen aber ein immer vertiefteres Ringen mit der Problematik von Freiheit und Notwendigkeit, Freiheit und Dialektik dar. Schelling kennzeichnet das Problem selbst sehr genau: »Nun entstehet eben hier das große Räthsel aller Zeiten, wie doch etwas ausgehen könne, von dem, was weder nach außen wirkend, noch auch in sich selber etwas ist... Denn es ist gar nicht einzusehen, wie es von der Ruhe zur Bewegung übergehen solle«[134].

In der Beantwortung dieser Frage zeigt sich ein gewisser Fortschritt vom ersten und zweiten *Weltalterentwurf* zum dritten Entwurf. In den beiden

[132] *WA* 10. [133] Vgl. HABERMAS, a. a. O. 371 ff. [134] *WA* 135; vgl. 16 f.; VIII 255.

ersten Entwürfen kehren die zwei Prinzipien der *Freiheitsschrift* unter verschiedenem Namen wieder. Das »Überseiende«, der »Wille, der nichts will«, steht neben dem »Willen, der etwas will«, beide sind auch identisch mit den Gegensatzpaaren Liebe und Zorn, ausbreitsamem und hemmendem, idealem und realem Prinzip[135]. Besonders der zweite Entwurf leitet die beiden Prinzipien auseinander ab[136]. Das erste Prinzip kommt nach beiden Entwürfen nur zu sich selbst durch das zweite. Die Spannung zwischen den beiden Prinzipien steigert sich immer mehr, es entsteht Streit, Widerspruch, Umtrieb, Chaos[137]. Alles drängt zur Scheidung zwischen dem Willen zur Liebe und dem zur Verschließung. Hier bricht der erste Entwurf ab. Der zweite führt – allerdings nur im nie gedruckten Setzermanuskript – bedeutungsvoll weiter: Dieser Widerspruch muß sein, damit die Freiheit als solche offenbar wird; das kann nur durch eine freie Tat geschehen[138], durch die die zuerst simultanen Potenzen zu sukzessiven werden und so Zeit, Offenbarung gesetzt wird[139]. Die Urtat der Überwindung der Verneinung ist eine beständige, nie aufhörende Tat, die nie wieder vor das Bewußtsein kommt, sie ist der Anfang, der sich selbst nicht kennt[140].

An diesem Punkt setzt der dritte *Weltalterentwurf* ein. Hier wird jene Urtat von der eigentlichen Schöpfungstat unterschieden. Die Urtat führt zur Selbstkonstitution der Gottheit. Gott ist Notwendigkeit und Freiheit, wobei die Notwendigkeit seiner Natur der Freiheit zugrunde liegt und als ewige Vergangenheit in jener Urtat überwunden ist[141]. Durch diese Urtat ist der Umtrieb und der erste Widerspruch der beiden Prinzipien ewige Vergangenheit[142]. Diese Überwindung geschah durch das Überseiende, das nun nicht mehr mit einem der beiden Prinzipien identifiziert wird, sondern beiden gegenübertritt. Mit dieser Urtat und der dadurch gesetzten ewigen Vergangenheit hat Schelling erst den vollständigen Begriff der Gottheit erarbeitet[143]. Gott ist nur durch den ewigen Bezug zu seiner Natur, zum Äußeren seiner selbst[144]. Gott ist so auch nicht ewiges Bewußtsein, sondern ewiges Bewußtwerden, ewiges Zu-sich-selber-kommen[145].

Bezeichnenderweise stellt der dritte Entwurf erst an dieser Stelle die alte Frage nach der Möglichkeit eines Heraustretens Gottes aus seiner Ewigkeit[146]. Diese Frage wurde in den beiden früheren Entwürfen ja gleich zu Anfang gestellt, wodurch die Tat der Schöpfung und die des Zu-sich-selber-kommens Gottes zusammenfielen. Ganz deutlich wird in einem Entwurf zum zweiten Buch der *Weltalter* zwischen erster und zweiter Schöpfung

[135] *WA* 14 ff. [136] *WA* 137 ff. [137] *WA* 34 ff. [138] *WA* 174 u. ff.
[139] *WA* 175 f., 179 f. [140] *WA* 183 f.; vgl. VIII 311. [141] VIII 229 f.
[142] VIII 209 f., 239, 254, 303. [143] VIII 254 f. [144] Ebd. [145] VIII 262 f.
[146] VIII 255 f.

unterschieden, wobei die erste Schöpfung als immanente Schöpfung bezeichnet wird[147]. Beide bleiben aber aufeinander bezogen, die zweite Schöpfung ist nur durch Voraussetzung der ersten erklärbar. Das Überseiende kann nur beziehungsweise gedacht werden. Gott ist wesentlich Freiheit und Wollen, aber ebenso notwendig auch das andere, die ewige Vergangenheit, die notwendig zu seinem Wesen gehört[148]. Aufgrund jener Urentscheidung ist Gott schon immer in bezug auf ein anderes, an dem er ewig bewußt wird, und dieser Bezug ist die Möglichkeitsbedingung der zweiten Schöpfung.

Gott ist also immerwährendes Bewußtwerden. »Diese stets wiederholte immer wiederbeginnende Bewegung der ewigen Natur, läßt sich daher ansehen als eine unablässige Theurgie«[149]. Weil jener erste Anfang »un-vordenklich« ist und sich selbst nicht kennt, ist die Gottheit immer bestrebt, diesen Anfang gleichsam einzuholen, um so in immer neuen Steigerungen »die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte des eigenen Seyns« zu empfinden[150] und aus der Dunkelheit zur Verklärung durchzubrechen[151].

Trotz aller Denkanstrengungen Schellings wird man sagen müssen, daß auch die *Weltalter* noch streng dialektisch-idealistisch denken. Schellings ganzes Bemühen geht dahin, die lautere Gottheit als das Überseiende aus dem ständig sich wiederholenden und sich steigernden Prozeß herauszuhalten. Das ist ihm nicht geglückt. Er kann zwar ein zeitliches Werden Gottes durch die Schöpfung hindurch abwehren, bleibt aber bei der Konzeption eines ewigen – oder auch vorzeitlichen – Werdens Gottes stehen. Der Kreis gegenseitiger Voraussetzung ist nicht gesprengt. Das besagt aber auch, daß es Schelling nicht gelungen ist, das Absolute als Absolutes zu fassen. Später mußte Schelling darüber urteilen: »Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen. Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Prozesses und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, alles ist nur in Gedanken vorgegangen, und diese ganze Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens«[152].

In der im wesentlichen in allen drei Entwürfen unveränderten Einleitung zu den *Weltaltern* erkennt Schelling selbst sehr klar die Grenzen der dialektischen Methode. »Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt«[153]. Schelling möchte auch hier zur Objektivität zurückkehren und »mit Geradheit und Einfalt« erzählen. Aber er erkennt auch, daß das nur einer erst kommenden Zeit möglich sein wird, in der »die Wahrheit zur Fabel und die Fabel zur Wahrheit wird«[154]. Nochmals begegnet uns hier die alte Erwartung einer

[147] *WA* 243ff.; vgl. schon VIII 313, 318, 331ff. [148] VIII 257f. [149] VIII 297f. [150] VIII 326. [151] VIII 335. [152] X 124f. [153] VIII 199. [154] VIII 200.

neuen Mythologie, in der die höchste Wahrheit anschaulich wird und wozu auch die *Weltalter* einen vorbereitenden Beitrag leisten möchten[155]. Aber er erkennt auch, daß zwar auch der Philosoph seine Entzückungen hat, daß er jedoch der Dialektik bedarf. »Wir leben nicht im Schauen, unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweise, nach Abtheilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann«[156]. Wir bedürfen eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen, wir können nicht unmittelbar aus der Schau heraus reden, »denn 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 Wissenschaftsliebende keusch zu bewahren suchen wird«[157].

Wieder wird die Notwendigkeit solcher Reflexion und mittelbaren Erkenntnis nicht aus einer Wesensnotwendigkeit, sondern aus einem geschichtlichen Verhängnis begründet. Dem Menschen kommt zwar eine »Mitwissenschaft der Schöpfung« zu; in ihr liegt »die höchste Klarheit aller Dinge«. Aber dieses überweltliche Prinzip ist im Menschen gebunden und verdunkelt durch ein anderes Prinzip. Es ruht im Menschen noch die Erinnerung aller Dinge, ihrer ursprünglichen Verhältnisse, ihres Werdens, ihrer Bedeutung. Aber »dieses Ur-Bild der Dinge schläft in der Seele als ein verdunkeltes und vergessenes, wenn gleich nicht völlig ausgelöschtes Bild«[158]. So ist also Scheidung notwendig, ein stilles Gespräch, eine innere Unterredungskunst zwischen diesen beiden Prinzipien. Sie ist das eigentliche Geheimnis des Philosophen, von ihr ist die äußere Dialektik nur der leere Schein und Schatten[159].

»Hindurchgehen also durch Dialektik muß alle Wissenschaft.« Aber Schelling sieht auch die Zeit kommen, da der Philosoph »zur Einfalt der Geschichte« zurückkehren wird[160]. Noch ist diese Zeit nicht da. »Noch ist sie eine Zeit des Kampfs. Noch ist des Untersuchens Ziel nicht erreicht. Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher, abwägend das Für und das Wider jeglicher Meinung, bis die rechte feststeht, unzweifelhaft, für immer gewurzelt«[161].

Diese Sätze sind noch von derselben »eschatologischen« Erwartung geprägt wie das *Systemfragment*. Trotzdem hat sich etwas Entscheidendes gewandelt: Die Dialektik ist nicht die unmittelbare Selbstbewegung der absoluten Wahrheit, sie ist nur der hic et nunc notwendige Weg des Menschen, um zur absoluten Wahrheit zu kommen. Sie ist ein geschichtlich notwendig gewordener Weg. Erst am Ende der Dialektik kann der Mensch hoffen, die Entwicklung jenes Urlebendigen in aller Einfalt er-

[155] VIII 205f. [156] VIII 203. [157] VIII 204. [158] VIII 200. [159] VIII 201. [160] VIII 205. [161] VIII 206.

zählen zu können. Man kann in diesen Sätzen die Ahnung einer neuen positiven Philosophie sehen, vor der die dialektische zu einer reinen Propädeutik, zu einer negativ auszuscheidenden Philosophie wird, die nur das Für und Wider jeder Meinung erörtert, um zum eigentlichen Prinzip zu gelangen.

§ 5
Der Umbruch zur Spätphilosophie

1. Erlanger Zeit: Die Ekstase der Vernunft

Die Weltalterphilosophie endete sachlich mit der Erkenntnis, daß eine dialektische Entfaltung der Geschichte aus dem Absoluten unmöglich ist. Das mußte zu der bereits deutlich angelegten Einsicht führen, daß die Dialektik nur eine Bewegung der menschlichen Vernunft ist, um das Absolute zu begreifen. Gott bleibt außerhalb dieser Dialektik. Die Frage, die sich jetzt stellte, war, wie das absolut Undialektische, Nichtobjektivierbare dialektisch zu erkennen sei.

Die Zeit, die nach den drei *Weltalterentwürfen* liegt, ist die dunkelste im Denken Schellings. Es handelt sich um die Erlanger Jahre (1820–1827) und um die zweite Münchner Zeit (1827–1841). Horst Fuhrmans hat versucht, den Weg Schellings in diesen Jahren an Hand des inzwischen vernichteten Nachlasses und allerlei Äußerungen von Zeitgenossen nachzukonstruieren[1]. Nach ihm geht es in diesen Jahren hauptsächlich um das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, während das Verhältnis von Wesen und Existenz ebenso wie die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie erst später in den Vordergrund tritt[2]. Im wesentlichen wird man diesem Bild zustimmen können. Uns interessieren diese Jahre nur insoweit, als sie die Berliner Vorlesungen vorbereiten.

Die uns erhaltenen *Erlanger Vorlesungen* aus den Jahren 1821–1825 gehen

---

[1] H. Fuhrmans berichtete über diesen Nachlaß in: Fuhrmans I, Anhang und: *Schellings Nachlaß*, in: *Archiv f. Philos.* 3 (1949) 92–98. Daraus geht hervor, daß der noch kaum gesichtete Berliner Nachlaß gerettet werden konnte, während der Münchner Nachlaß der Universitätsbibliothek bei einem Fliegerangriff 1944 untergegangen ist. Aus ihm hat M. Schröter die 1943/44 abgeschriebenen Weltalterdrucke von 1811 und 1813 veröffentlicht. Anders verhält es sich mit dem Nachlaß der Münchner Staatsbibliothek, er ist gerettet und wurde inzwischen zum Teil veröffentlicht (Vgl. den Bericht von H. Fuhrmans in: *Kantstudien* 47 [1955/1956] 182–191, 273–287, 378–396; 48 [1956/57] 302–323 und die Teilveröffentlichung der *Mittermair-Nachschrift* bei A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962, 85–97.

[2] H. Fuhrmans I, 284ff. 303 Anm. 9. Dieses Ergebnis wird bestätigt von den inzwischen veröffentlichten Teilen der *Mittermair-Nachschrift*. Auch sie geht von dem Problem Freiheit-Notwendigkeit aus, um erst von da aus zum Problem Wesen-Existenz vorzustoßen. Vgl. noch H. Fuhrmans, *Schellings Nachlaß*, a. a. O. 94f. und *Dokumente zur Schellingforschung*, in: *Kantstudien* 47 (1955/56) 287, 392f.; *Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie*, in: *Kantstudien* 48 (1956/57) 302, 305 (gegen W. Schulz gewandt).

im Grunde von der Einleitung zu den *Weltalterentwürfen* aus und führen sie weiter. Wieder geht es um das Grundanliegen Schellings, »das Bestreben, ein System des menschlichen Wissens zu finden«[3]. Das setzt voraus, daß ursprünglich und von selbst kein System im menschlichen Wissen ist. Das Bedürfnis der Harmonie kommt aus der Disharmonie. Die Einheit kann nicht darin bestehen, daß ein System das andere vertilgt, sondern daß sie in einem Organismus zusammenbestehen. Die Einseitigkeit der Systeme entsteht ja »nicht aus dem, was man behauptet, sondern aus dem, was man leugnet«[4]. Die beste Propädeutik ist nach Schelling die, »diesen nothwendigen Widerspruch, in den das erwachende Bewußtseyn, die erwachende Reflexion geräth, von den ersten Wurzeln an durch alle seine Verzweigungen bis zur Verzweiflung zu verfolgen, wo dann der Mensch gleichsam gezwungen ist, die Idee jenes höheren Ganzen zu fassen, in welchem die widerstreitenden Systeme durch ihr Zusammenbestehen jenes höhere Bewußtseyn erzeugen, in dem er wieder frei ist von allem System, über allem System. Dieses Geschäft ist eigentlich das der bloßen Dialektik, welche keineswegs die Wissenschaft selbst, wohl aber die Vorbereitung zu ihr ist«[5].

Das Interessante an diesen Ausführungen ist, daß Schelling damit das ganze Bestreben seiner Weltalterphilosophie zur Propädeutik herabdrückt, die das eigentliche Prinzip erst finden soll, das Prinzip, das, wie jetzt klar gesehen wird, über allem System stehen muß, dessen Absolutheit also nicht mehr angetastet werden darf und das doch die Idee eines höheren Ganzen abgibt und System ermöglicht. Schelling setzt also nochmals an, Freiheit und Notwendigkeit zu vermitteln, doch so, daß die Freiheit des Absoluten wirklich gewahrt werden soll, ohne seine Geschichtlichkeit auszuschließen. Damit ist das Problem der Spätphilosophie gegeben: Wie kann das Absolute, Ewige geschichtlich und zeitlich werden?

Die erste Voraussetzung ist für Schelling eine »Bewegung in dem System«[6], denn es ist klar, daß widersprechende Behauptungen nicht zugleich wahr sein können, wohl aber kann jede Behauptung »für einen gewissen Punkt der Entwicklung« gelten[7]. Das klingt nochmals ganz nach Hegel, ist aber in einem ganz antihegelianischen Sinn gemeint, denn was sich da bei Schelling bewegt, ist nicht ein Begriff, sondern ein Subjekt, das durch alles geht und in nichts bleiben darf; es darf nichts so sein, daß es auch nichts anderes oder gar das Gegenteil davon sein könnte. Das Prinzip darf also nicht nichts sein, es muß alles sein. »Was bleibt also übrig? Antwort: ich muß das Indefinible, das nicht zu Definirende des Subjekts zur Definition machen«[8]. Es ist in einer unaufhaltsamen Bewegung, in keine Gestalt einzuschließen, das Incoercible, das Unfaßliche, das wahrhaft Unendliche,

[3] IX 209f. [4] IX 213. [5] IX 214. [6] IX 215. [7] Ebd. [8] IX 216.

das Indefinible[9]. »Es ist nichts, das das absolute Subjekt nicht wäre, und es ist nichts, das jenes Subjekt wäre.« Es ist auch nicht Gott, es ist im Sinne der Mystik die Übergottheit[10].

Aber dieses Subjekt ist nicht so indefinibel, daß es nicht auch ein Definibles werden könnte, es ist außer aller Gestalt; sein positiver Begriff ist, daß es sich in eine Gestalt einschließen kann, ohne von einer Gestalt gefesselt zu werden[11]. Sein Wesen ist also in jeder Hinsicht Freiheit, das lautere Können um des Könnens willen, es ist Wille, der nichts will, Wille in vollkommener Gleichgültigkeit[12]. Damit hat Schelling im Grunde nur nochmals das umschrieben, was er schon mit dem absoluten, nichtobjektivierbaren Ich seiner Frühphilosophie meinte, das Urlebendige seiner *Weltalterentwürfe*, das er dort nicht mehr in Analogie zur menschlichen Geschichtlichkeit verstehen konnte, an dem dann sein dort versuchter *Systementwurf* scheitern mußte.

Die entscheidende Frage lautet deshalb jetzt: »Wie können wir jene ewige Freiheit innewerden, wie jene Bewegung wissen?«[13] Wieder[14] übernimmt Schelling den Satz, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werden könne, daß es in uns eine Mitwissenschaft mit der Schöpfung geben müsse, »etwas jener ewigen Freiheit Ähnliches und Gleiches – oder noch bestimmter: jene ewige Freiheit muß selbst in uns seyn, selbst in uns das Erkennende von sich seyn«[15]. Damit scheint die Denkrichtung wieder umgedreht zu sein, wie jedes Identitätsdenken grundsätzlich umkehrbar ist.

Schelling führt zunächst dadurch weiter, daß er die beiden Begriffe »können« und »wissen« miteinander in Beziehung setzt. Wollen ist »ein sich zum Gegenstand Machen«. Das ist auch das Wissen, es geht von Gegenstand zu Gegenstand, um schließlich wieder in die Seligkeit des Nichtwissens durchzubrechen. So besteht tatsächlich eine Affinität zwischen dem menschlichen Wissen und jenem Prinzip der Philosophie[16]. Aber Schelling konstatiert auch den Unterschied: Jenes Prinzip ist nicht nur Wissen, sondern auch objektive Hervorbringung, Weisheit im Sinne des Alten Testaments[17]. Das menschliche Wissen ist nur eine ideale Wiederholung des ursprünglichen Wissens[18]. Das ursprüngliche Wissen kommt im Menschen zu sich selbst und diesen Prozeß des Zu-sich-selber-kommens kann das menschliche Wissen ideal wiederholen. Im Menschen ist der offene Punkt, an dem die Weisheit aus ihren Objektivierungen wieder zu sich selber kommt, wo sie aus dem Objekt wiederhergestellt ist ins Subjekt. Unser Bewußtsein ist also »ein Selbsterkennen der ewigen Freiheit«[19].

Es ist offensichtlich, daß damit das idealistische Denken noch nicht ver-

[9] IX 217. [10] Ebd.; vgl. dazu u. § 9. [11] IX 219. [12] IX 220. [13] IX 221. [14] Vgl. schon VIII 337. [15] IX 221. [16] IX 222. [17] IX 223. [18] IX 224f. [19] IX 227.

lassen ist. Gott braucht den Menschen, um zu sich selbst zu kommen. Das Problem ist nach wie vor: Wie kann die ewige Freiheit überhaupt gewußt werden, da sie doch nie gegenständlich werden kann. Sie ist doch »das absolut Urständliche«[20]. Konsequent nach den bisherigen Prinzipien kann die Antwort nur lauten: Die ewige Freiheit kann nur im Medium der menschlichen Freiheitstat erkannt werden. Tatsächlich gibt Schelling jetzt nochmals diese Antwort seiner Frühphilosophie: Zur Erkenntnis des Absoluten führt nur die »freie Geistestat«, die jetzt aber als eine Entscheidung für ein Nichtwissen verstanden wird[21]. Die Dialektik findet also in dem Eingeständnis ihres Unvermögens ihr Ende. Solange der Mensch wissen will, wird er das absolute Subjekt zum Objekt machen. Der erste Schritt der Philosophie ist deshalb ein Nichtwissen, bei dem der Mensch das absolute Subjekt als Wissen einsetzt und sich des Überschwenglichen bewußt wird. Dieses Innewerden könnte man Wissen nennen, in Ansehung des Menschen selbst ist es aber eher ein Nichtwissen, weil das absolute Subjekt hier nicht mehr Objekt und das erkennende Ich nicht mehr Subjekt ist[22].

Schelling erklärt das Gemeinte noch näher, indem er sagt, daß es sich dabei um das handle, was er früher mit intellektueller Anschauung bezeichnet habe. Dieser Begriff bedarf aber jeweils einer ausführlichen Erklärung, und deshalb will Schelling jetzt lieber Ekstase sagen. Unser Ich »wird außer sich, d. h. außer seiner Stelle gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn. Nun kann es aber gegen das absolute Subjekt nicht Subjekt seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also muß es den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden«, es muß sich selbst aufgeben oder mit Platon: Es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als das Erstaunen[23]. Nicht das In-sich-Gehen tut dem Menschen not, sondern das Außer-sich-Gesetztwerden[24].

Damit hat Schelling das Prinzip der Subjektivität überwunden. Jetzt erst hat er die letzte Konsequenz aus seiner Naturphilosophie gezogen, mit der er sich von Fichte absetzte und zur Objektivität zurückkehrte. Das war kein Rückfall in eine vorkantische »Weltphilosophie«, sondern die Aufhebung beider Standpunkte in einem höheren. Das Absolute kann nicht in einem selbstmächtigen Akt des Wissenwollens erreicht werden, sondern nur dann, wenn der Mensch dieses Absolute staunend anwesen läßt, so wie es sich in seiner Freiheit selbst gibt und faßlich macht in den Dingen. Diese Bewegung der Selbstobjektivierung des Absoluten, in der das Absolute stets frei bleibt und in der es nie aufgeht, kommt im Menschen zu sich selbst. Menschliche Erkenntnis ist damit immer ein Wiedererkennen, Erinnerung[25]. Nach Schelling besagt Geist primär nicht Bei-sich-sein, sondern eben Außer-sich-sein, Ekstase, Ent-setzung, Erstaunen.

[20] IX 225. [21] IX 228. [22] Ebd. [23] IX 229. [24] IX 230. [25] IX 332.

Freilich hat Schelling in den *Erlanger Vorträgen* den letzten Schritt noch nicht getan[26]. Durch die Entscheidung, in der der Mensch sich als Nichtwissenden bekennt und sich freigibt für die ewige Freiheit, werden zwei gesetzt, auf der einen Seite unser Bewußtsein im Zustand absoluten Nichtwissens, auf der anderen Seite das absolute Subjekt als die ewige Freiheit. Beide gehören zusammen, sie verhalten sich »als gleichsam sympathisierende Organe, wo in dem einen keine Veränderung vorgehen kann, die sich nicht im anderen reflektiert«[27]. »Der Prozeß beruht auf einem Auseinanderhalten des absoluten Subjekts und unseres Wissens, wobei aber ein beständiger Rapport zwischen beiden, so daß mit jeder Bewegung des absoluten Subjekts sich auch das Verhältniß des Wissens ändert.« Das Wissen ist nur der jeweilige Reflex der ewigen Freiheit[28]. In den beiden Polen ist nur das eine Urbewußtsein auseinander getreten. Das Absolute ist nur das Korrelatum meines nichtwissenden Wissens. Es ist durch das freie Denken gesetzt, nicht als ob es deshalb eine Chimäre wäre, sondern weil beide ursprünglich eins und beisammen waren[29]. Damit zeigt Schelling, daß er das idealistische Denken noch nicht überwunden hat. Trotzdem kündigt sich hier auch schon etwas anderes an: ein geschichtliches Denken. Der Mensch ist aus dem Absoluten herausgefallen, weil er sich dieses in falscher Eigenmächtigkeit verfügbar machen wollte. In dem Akt der Entscheidung für sein Nichtwissen unterwirft er sich wieder, allerdings so, daß er das zuvor nur unbewußt erkannte Absolute nun bewußt als das Überschwengliche weiß und sich dafür entscheidet. Auch in dieser Auslegung, die später Gesagtes schon vorausnimmt, ist Schelling noch nicht zur absoluten Freiheit Gottes vorgestoßen, weil hier der Abfall ein notwendiges Moment wird, um zum Bewußtsein der Freiheit zu kommen.

2. Zweite Münchner Zeit: Freiheit und Notwendigkeit

Die *Erlanger Vorträge* suchen Gott im Horizont menschlicher Freiheit zu erfassen. In der Konsequenz dieses Denkens mußte es liegen, ihn nunmehr auch als den absolut Freien zu begreifen, als den, der so frei ist, daß er auch des Menschen nicht bedarf als des Ortes, wo er sich als Freien selbst erkennt. Diese Konsequenz zog Schelling spätestens in der zweiten Münchner Zeit. Sie liegt vor allem in der *Darstellung des philosophischen Empirismus* vor[30].

Der Gottesbegriff, der eine Relation einschließt, ist für Schelling jetzt nicht mehr der höchste, er gilt nur auf einem gewissen Standpunkt. »Der höchste Begriff Gottes und demnach der höchste überhaupt wird derjenige sein,

[26] Erst gegen Ende der Erlanger Zeit (ab 1826) scheint Schelling den weiteren Schritt getan zu haben, vgl. PLITT III, 17; H. FUHRMANS I, 309.
[27] IX 231, 233. [28] IX 233f. [29] IX 236. [30] X 225–286.

durch den er als absolut Selbständiges bestimmt wird, d. h. der Substanzbegriff, wodurch er als ganz in sich seyender, in sich zurückgewendeter bestimmt ist«[31]. »Damit hätten wir denn erst alle Relation Gottes nach außen aufgehoben. Gott wäre der absolut bloß in sich Seiende, ganz in sich Gekehrte, im höchsten Sinn Substanz, das ganz Relationsfreie«[32]. Damit war erst wirkliche Geschichte möglich, in der Gott in absolut souveräner Freiheit sich dem Menschen erfahrbar und faßlich macht.

Mit diesem Auslegungsergebnis stimmt überein, was Horst Fuhrmans aus dem Nachlaß Schellings aus seiner zweiten Münchner Zeit erhoben hat. Danach ging es Schelling um das Problem Notwendigkeit und Freiheit[33]. Nach Fuhrmans hat er damals aber eine rein geschichtliche Philosophie aufgebaut, die dialektische Philosophie ganz abgelehnt[34]. Seine Philosophie war damals regressiver Empirismus, der von der Wirklichkeit aus den Weg ging bis zu Gott[35]. Hier wäre also die ehemalige Naturphilosophie weitergeführt worden bis zu dem absoluten Subjekt, das nicht mehr Objekt werden kann. Im zweiten Teil war seine Philosophie dann progressiver Empirismus, der von Gott her die Wirklichkeit zu begreifen suchte als die freie Erschließung und Offenbarung Gottes.

Diese Deutung ist sehr ansprechend. Das wird vor allem durch die *Mittermair-Nachschrift* aus den dreißiger Jahren bestätigt. Hier wird ausgegangen von dem Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, der hinführt zur Unterscheidung der negativen und positiven Philosophie, von Wesen, Idee und Existenz Gottes. Die allgemeine Unterscheidung von Wesen und Existenz, unabhängig vom Gottesproblem vollzogen, spielt hier noch keine Rolle, vielmehr leitet die Problematik von Freiheit und Notwendigkeit über die Gottesfrage organisch zur Spätphilosophie über[36].

Trotzdem ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß Schelling die apriorische Philosophie jemals ganz abgelehnt hat. Dagegen sprechen nicht nur seine ausdrücklichen Zeugnisse in Briefen, in denen er gegen diese Deutung der Spätidealisten ausdrücklich Stellung nimmt[37], sondern auch die Schelling eigene Art seiner Denkbewegung, die jeweils mit dem ihn gerade beschäftigenden Thema ziemlich ausschließlich befaßt war, ohne daß damit gesagt wäre, daß er alle anderen Aspekte leugnet. So war Schelling damals in erster Linie mit dem Aufbau einer geschichtlichen Philosophie beschäftigt. Die bei Fuhrmans offene Frage ist, wie Schelling wieder zur apriorischen Philosophie (der sogenannten negativen Philosophie) zurückkehren konnte, die ihn doch gerade in seinen letzten Lebensjahren in besonderem Maße in Anspruch nahm. Offen ist weiter, wie es von dem Problem Notwendigkeit-Freiheit später zu dem Problem Wesen-Existenz kommen konnte[38]. Erst wenn wir diese Frage gelöst haben, haben wir die geschichtlichen Voraussetzungen seiner Berliner Vorlesungen geklärt.

[31] X 278f. [32] X 286. [33] H. FUHRMANS I, 284ff., 330, 303, Anm. 9.
[34] Ebd. 318, 322f., 329ff. [35] Ebd. 319. [36] *Mittermair-Nachschrift*, 85ff.
[37] *Plitt* III, 99, 131, 62f. 67, 77.

Läßt sich auch die Herausbildung der Problematik von Wesen und Existenz aus der Problematik von Freiheit und Notwendigkeit nicht mehr quellenmäßig untersuchen, so ist der Sachzusammenhang doch ziemlich eindeutig gegeben. In den *Erlanger Vorträgen* stellt Schelling die Frage, wie der Mensch zur Besinnung, zur Ekstase gebracht werde. Er sagt; indem der Mensch die ewige Freiheit als Freiheit wissen will, macht er sie zugleich zum Objekt und damit zur Unfreiheit; so entsteht ein Widerspruch. Es entsteht im Innern des Menschen ein Umtrieb, eine rotatorische Bewegung, in der der Mensch beständig nach der Freiheit sucht, diese ihn aber flieht. Dieser innere Umtrieb ist der Zustand des zerreißendsten Zweifels, der ewigen Unruhe[39]. Diese Spannung wird durch die Entscheidung gelöst. Die ewige Freiheit wird im Medium des geschichtlichen Vollzugs der menschlichen Freiheit erfahren. Die innere Bewegung aus der Unfreiheit eines in sich kreisenden und widersprüchlichen Wissenwollens in die Freiheit wird hier mit fast denselben Worten beschrieben, mit denen in den *Weltaltern* die Konstruktion der Idee Gottes, von der Schelling sagt, sie sei lediglich in Gedanken vollzogen worden, erfolgte[40]. Auch hier wird der innere Umtrieb eines subjektiven und eines objektiven Prinzips durch die Entscheidung der Freiheit gelöst[41]. Diese Konstruktion ist aber ihrerseits wieder eine Weiterführung der naturphilosophischen und identitätsphilosophischen Konstruktion der gesamten Wirklichkeit aus zwei Prinzipien[42]. So ist also bereits in den *Weltaltern* und in den *Erlanger Vorträgen* der Gedanke keimhaft angelegt, daß der ganze dialektische Prozeß sich nur in Gedanken, nicht in der Wirklichkeit abspielt und daß am Ende dieses Prozesses das absolute Subjekt siegreich und unvermittelt übrig bleibt.

Dieses letzte Ergebnis nimmt die *Darstellung des philosophischen Empirismus* aus der zweiten Münchner Zeit auf[43]. Horst Fuhrmans behauptet aber von dieser Münchner Darstellung, sie habe den Grundstock der Münchner Einleitung in die Philosophie gebildet und unterscheide sich eben darin von der Berliner Einleitung, daß sie den Weg zum Absoluten nicht in einer rein apriorischen Dialektik, rein im Denken gehe, sondern in einer Realdialektik, die vom empirischen Seienden aufsteigt zu Gott[44]. Das scheint nun zweifelhaft, weil es 1. nicht erklären kann, wie es nach vorhergehender gänzlicher Ablehnung des apriorischen Weges nachher bei Schelling dann doch wieder zu einem idealistischen Philosophieren ge-

[38] So H. FUHRMANS, in: *Kantstudien* 48 (1956/57) 322f.
[39] IX 231. [40] VIII 210ff., 229ff., 254. [41] VIII 220f., 234ff.
[42] Dieser Übergang ist deutlich in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* VII 424ff., 433ff. [43] X 229ff. [44] H. FUHRMANS, in: *Kantstudien* 47 (1955/56) 392.

kommen sein soll. Der Zwang, sich in Berlin eindeutig über seine Stellung zum Idealismus und zu Hegel auszusprechen, wäre ein reiner Opportunitätsgrund. 2. Es ist damit übersehen, daß die Münchner Darstellung schon auf Ansätze der *Weltalter* und der *Erlanger Vorträge* zurückgreifen kann, wo sich die Möglichkeit eines rein apriorischen Weges zum Absoluten bereits andeutet. 3. Die Tatsache, mit der es die Philosophie zu tun hat, wird bereits in der *Darstellung des philosophischen Empirismus* als »etwas Innerliches« beschrieben. Es handelt sich also nicht um äußere bruta facta, sondern um eine Erfahrung, die die Philosophie erst auszumitteln hat[45]. 4. Noch die Spätphilosophie der Berliner Zeit kennt beide Wege, ohne einen bedeutsamen Unterschied zwischen ihnen zu konstatieren[46]. Man kann das als nachträglichen Verwischungsversuch Schellings abtun, sollte dieses einfache Argument aber nur dann anwenden, wenn sich wirklich keine bessere Erklärung findet.

Die richtige Erklärung scheint im folgenden zu liegen. In der *Darstellung des philosophischen Empirismus* zieht Schelling die Konsequenzen aus seiner Naturphilosophie. Nun hat er sich in seiner Naturphilosophie bereits sehr eingehend über das Verhältnis von apriorischer Konstruktion und empirischer Erfahrung ausgesprochen. Beachtet man diese Ausführungen, dann wird die Unterscheidung von Wesen und Existenz, negativer, apriorisch-konstruierender Wesenswissenschaft und positiver Philosophie, der es um die Wirklichkeit geht, viel verständlicher und auch sinnvoller. Im Grunde greift Schelling gegen Ende seiner zweiten Münchner Zeit nur diese Gedanken wieder auf.

Schelling wendet sich schon in seiner Jenenser Zeit gegen zwei Mißverständnisse seiner Naturphilosophie, nämlich, daß er alle ihre Sätze apriori ableiten, dabei ganz auf die Erfahrung verzichten und ohne Erfahrung einfach aus sich herausspinnen könne; »welcher Satz so ungereimt ist, daß selbst Einwürfe dagegen Mitleid verdienen«[47]. Das andere Mißverständnis ist, es handle sich um eine bloße Anwendung von Philosophie auf Naturlehre. »Ich kann mir kein betrübteres Taglöhnergeschäft denken als eine solche Anwendung abstrakter Prinzipien auf eine bereits vorhandene empirische Wissenschaft«[48]. Die Naturphilosophie hat eine ähnliche Funktion wie die Transzendentalphilosophie, beiden geht es um die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, um die Prinzipien möglicher Erfahrung[49]. Während die Erfahrung ihr Objekt einfach in seinem Sein betrachtet, sieht es die Philosophie in seinem ursprünglichen Werden[50]. Beide verhalten sich wie Anschauung und Begriff; der Begriff ist freie Nachkonstruktion der Anschauung aus deren ursprünglichen Prinzipien[51].

[45] X 227. [46] XIII 130. [47] III 278. [48] II 6. [49] III 12, Anm. 2.
[50] I 465, 283. [51] I 465.

In diesem Sinn versteht Schelling den oft mißverstandenen Satz: »Über die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen«[52]. Schelling erklärt ganz eindeutig: »Wir wissen nicht nur dieß oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als nothwendiger bewußt wird«[53]. Die Spekulation weiß also nichts anderes als die Erfahrung, aber sie weiß es anders, sie macht aus Erfahrungssätzen notwendige Sätze[54]. Das schließt nicht aus, daß sie auch einmal der Erfahrung vorausgehen kann[55]. Das ist die Grundlage des Experiments, das nicht ohne apriorische Prinzipien auskommt. Jedes Experiment ist ja eine Frage an die Natur, eine Frage, die aber ein verstecktes Urteil a priori enthält, eine Art Prophezeiung[56]. Solche spekulative Naturbetrachtung wäre wiederum nicht möglich, wenn die Natur nicht schon a priori konstruiert wäre, wenn in ihr nicht schon System wäre[57]. Der Hintergrund für die Naturphilosophie besteht also in der Identität von Denken und Sein, von a priori und a posteriori[58].

Vergegenwärtigt man sich solche Aussagen, so scheint die Unterscheidung in Wesenswissenschaft und Wissenschaft von der Wirklichkeit gar nicht so umstürzend neu zu sein. Sie ist in der Unterscheidung von Denken und Anschauung begründet. Auch in der Spätzeit behauptet Schelling von der negativen Philosophie, sie stehe mit jedem Schritt schon innerhalb der Wirklichkeit[59]. Auch hier geht es keineswegs darum, die Konstruktion der ganzen Wirklichkeit einfach a priori aus sich herauszuspinnen. Was Schelling damals für die Naturphilosophie erarbeitete, das überträgt er jetzt auf seine geschichtliche Philosophie.

Das Neue liegt anderswo: Die Voraussetzung des ganzen Systems, die Vernünftigkeit alles Seins ist Schelling erschüttert worden. Das geschah nicht erst in der eigentlichen Spätphilosophie, wo Schelling im Anblick der Geschichte den Gedanken des Nihilismus zu bannen hatte, es war vielmehr ein allgemeiner geistesgeschichtlicher Prozeß, der in der Spätromantik von der spielerischen Leichtigkeit der Jenenser Frühromantiker zu neuen Dimensionen, zu den Nachtseiten des Lebens und den abgründigen Chaosmächten der Wirklichkeit vorstieß[60].

Jetzt erkennt Schelling die unergreifliche Basis der Realität[61], den nie aufgehenden Rest in allen Dingen, das Irrationale, Zufällige als Basis der Wirklichkeit, was auf Freiheit und Eigenwille schließen läßt[62]. Er erkennt, daß der Mensch die Bedingungen seines Seins nie ganz in seine Gewalt erhält[63]. Er erfährt das Regellose[64], das überall durchbrechen will, das

[52] III 13, 5. [53] III 278. [54] III 278f. [55] II 3. [56] III 276. [57] III 279.
[58] III 528ff. [59] XIII 60f., 64f., 102. [60] Vgl. H. Fuhrmans II, 80ff.
[61] VII 360. [62] VII 376. [63] VII 399. [64] VII 259.

Chaos, das allem zu Grunde liegt, die allem Leben anklebende Traurigkeit[65], den Schleier der Schwermut, der über der Natur liegt, und die Melancholie, die alles umgibt[66]. Ja, der Wahnsinn, das Schreckliche ist der Grund des Seins und des menschlichen Geistes[67]. »Ein Hemmendes, Widerstrebendes drängt sich überall auf: dieß andere, das, so zu reden, nicht seyn sollte und doch ist, ja seyn muß, dieß Nein, das sich dem Ja, dieß Verfinsternde, das sich dem Licht, dieß Krumme, daß sich dem Geraden, dieß Linke, das sich dem Rechten entgegenstellt«, ist nur sehr schwer auszusprechen oder gar wissenschaftlich zu begreifen[68]. Das Problem hat der alternde Schelling dann so formuliert: Warum soll dann überhaupt Vernunft sein und nicht Unvernunft?[69]

Die bedrängende Frage scheint ihm nicht anders zu lösen zu sein, als wenn er erweisen kann, daß alles Sein mit Vor-sicht gesetzt, das heißt, wenn es frei gesetzt ist von Gott, der in seiner Freiheit auch über dem Bösen steht und dieses von vorneherein überboten hat[70], der den Gegensatz als Mittel benützen kann, um zu seinem eigentlichen Ziel zu kommen[71]. Aber ist denn dieser Gott?

Das eigentlich Neue in der Spätphilosophie ist weniger die allgemeine Unterscheidung von Wesen und Existenz, Begriff und Wirklichkeit, sondern die Erkenntnis, daß wir Gott zunächst nur in der Idee, im Begriff haben, daß die dialektische Bewegung, die bis zu ihm führt, nur in Gedanken stattgefunden hat und nun erst in der Wirklichkeit erwiesen werden muß, ein Erweis, bei dem es für den Menschen heißt: Tua res agitur[72]. Hier geht es um die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Geschichte. Jetzt wird verständlich, warum Schelling eine Philosophie fordert, die dem Leben standhält[73].

Tatsächlich stellt Schelling in seiner *Geschichte der neueren Philosophie* die Sache auch so dar, daß sich der letzte Schritt zur Entwicklung seiner Spätphilosophie am Gottesproblem entzündet hat[74]. Der dialektische Prozeß führt in seiner höchsten Steigerung bis zum Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit. Nach den Forschungen von Fuhrmans drehte sich die ursprüngliche Münchner Darstellung ausschließlich um diesen Problemkreis[75]. In der späteren uns erhaltenen Form schreitet Schelling nun aber weiter zur Problematik von Wesen und Existenz, die er – und damit bestätigt er unsere bisherigen Darlegungen, die den Gedankengang aus der immanenten Problematik zu erhellen suchten – an Hand des Gottesproblems aufwirft. Das Mißverständnis, dem die bisherige Philosophie ausgesetzt war, bestand darin, daß sie so verstanden werden könnte, als

[65] VII 374, 379; vgl. VIII 328. [66] VII 399, 466. [67] VII 470; VIII 338.
[68] VIII 211. [69] XIII 247. [70] XIII 203; vgl. VIII 255. [71] XIII 203 f., u. ö.
[72] XIII 171. [73] XIII 177; vgl. o. § 3. [74] X 123 f.
[75] H. FUHRMANS, in: *Kantstudien* 47 (1955/56) 273, 392 f.; 48 (1956/57) 302, 322.

ob Gott das letzte Resultat dieses Prozesses sei. »Nun kann ich mir Gott wohl als das Ende und das bloße Resultat meines Denkens, wie er es in der alten Metaphysik war, aber ich kann ihn nicht als Resultat eines objektiven Prozesses denken«[76]. Damit war die ganze bisherige Philosophie in ihrem rein logischen Charakter erkannt und die Notwendigkeit einer neuen positiven Philosophie gegeben, die die Aufgabe hat, den zuletzt logisch vermittelten Begriff Gottes in seiner Existenz nachzuweisen.

3. Auseinandersetzung mit Hegel: Der Gott, der Anfang sein kann

Schelling geht es um den Aufbau einer geschichtlichen Philosophie. Hegels Denken dagegen gilt als letzte Vollendung einer Wesensphilosophie[77]. Im Namen der Wirklichkeit des Einzelnen haben sich die Nachidealisten von dieser Philosophie losgesagt. Die rechte Einordnung und Beurteilung Schellings entscheidet sich also an seiner Stellung zu Hegel. Grundsätzlich ist klar: Schelling kann nicht nur als Vorstufe zur Vollendung des Idealismus bei Hegel betrachtet werden. In seiner Spätphilosophie sind Ansätze aufgebrochen, die von Hegel nicht mehr überholt worden sind.

Bei dieser Verhältnisbestimmung ist es nicht so entscheidend, wie hoch man rein historisch die Auseinandersetzung mit Hegel für das Werden der Spätphilosophie ansetzt. W. Schulz erkennt ihr entscheidende Bedeutung zu[78], während nach H. Fuhrmans die Weichen schon spätestens 1809 gestellt waren[79]. Nach unserer bisherigen Darstellung ergibt sich die Problematik der Spätphilosophie aus den immanenten Ansätzen des frühen Schelling, wobei es zu der letzten Klärung und Entfaltung ohne die Auseinandersetzung mit Hegel natürlich nicht gekommen wäre.

Schellings eigene Aussagen sind – wie meist – zunächst zwiespältig. Bekanntlich hat er Hegels Philosophie nur als Episode gewertet, die die Vollendung und den eigentlichen Gang der Wissenschaft nur verzögert hat[80]. Anderseits sagt er selbst, daß es nur dadurch, daß Hegel einmal den Ansatz des apriorischen Denkens ins Extrem getrieben hat, zur Spätphilosophie kommen konnte[81]. Auf keinen Fall fühlte sich Schelling als Vollender des deutschen Idealismus, wenn man diesen als geradlinige Fortsetzung des bei Fichte, dem frühen Schelling und bei Hegel angebrochenen Denkens versteht. Nicht vollenden, sondern umkehren will er dieses Denken. Hierin unterscheidet er sich gerade von den Spätidealisten[82]. In dieser

[76] X 124.
[77] H. URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*. Neue Fassung (*Christ heute*, 1. Reihe, 8. Bd.) Einsiedeln 1959, 9 f.
[78] W. SCHULZ, 102 ff.
[79] Vgl. aber: *Kantstudien* 47 (1955/56) 385. Danach setzte sich Schelling damals primär mit seiner eigenen früheren Philosophie auseinander, nicht mit der Hegels.
[80] X 125, 128. [81] XIII 86 f. [82] Vgl. o. § 3.

Umkehr sollte die Vollendung seines eigenen früheren Denkens liegen. Hegel hat durch sein Mißverständnis nur deutlich gemacht, daß sein eigenes früheres Denken mit sich selbst noch nicht ganz ins Reine gekommen war[83].
Die Mißverständnisse lagen, nach Schelling, nicht in den Konsequenzen, die Hegel aus Schellings Ansatz zog, sondern im Anfang seines Denkens. Die Auseinandersetzungen mit Hegel werden zeigen, daß es immer um den Anfang der Philosophie geht, daß Hegel Schelling zwingt, den Ansatz seines Denkens neu zu bedenken und nicht nur die Konsequenzen. Bezeichnenderweise setzt sich der Schelling der Spätphilosophie in seiner Hegelkritik am meisten mit dem Einleitungskapitel von Hegels *Logik* auseinander. Dieses Kapitel ist aber überschrieben: »Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?«[84] Schellings Kritik läuft darauf hinaus, daß Hegels Denken nicht anfänglich genug ist. Es geht um einen neuen Anfang. Eben das haben die Spätidealisten übersehen.
Die ersten Anzeichen einer Differenz zwischen beiden Denkern deuten sich aber schon sehr früh an, bereits in Hegels Schrift *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). Hegel bekennt sich hier grundsätzlich gegen Fichte zu Schelling, kommt dann aber zum Schluß sehr betont auf die Bedeutung der Reflexion zu sprechen. Die intellektuelle Anschauung muß nach Hegel in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion werden. Die philosophische Reflexion ist selbst transzendentale Anschauung, sie macht sich selbst zum Objekt und ist so Spekulation. Hegels Philosophie ist also Spekulation und Reflexion über das Absolute der intellektuellen Anschauung, sie stellt diesen Anfang beim Absoluten selbst nicht mehr in Frage, sondern sie sieht ihre Aufgabe darin, ihn in den Begriff zu erheben[85].
Damit ist der Weg bis zu der bekannten Kritik Hegels an Schellings Methode in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* nicht mehr weit. Hegel war im Gegensatz zu Schellings genialischer Art ein mehr prosaischer Typ, ihm war das Treiben der romantischen Genieperiode zutiefst zuwider. Mit spielerischer Leichtigkeit wurden in Anlehnung an die Begriffe der Naturphilosophie Schellings überall Analogien, Potenzen, Ähnlichkeiten, Reihen kombiniert, was nur allzu leicht in ein leeres, formales Schematisieren ausartete. Es fehlte wirklich an der »Anstrengung des Begriffs«. Das mußte auch zu einer Distanzierung Hegels von Schelling führen[86]. Hegel wendet gegen die Identitätsphilosophie ein, sie bleibe nur am

[83] X 123.
[84] HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson. Bd. 1, Leipzig 1951, 51ff.
[85] HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 1) Stuttgart 1941, 166ff.
[86] Vgl. dazu in SCHELLING, *Briefe* I, 451–453 den Aufsatz von H. FUHRMANS, *Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung.*

Anfang stehen, sie sei eine »gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben«[87], wie es eine leere Breite gebe, so gebe es auch eine leere Tiefe[88], die nur zu überwinden sei durch Ausbreitung und Besonderung des Inhalts, der Unterschiede, durch Vollständigkeit der Details und Vollkommenheit der Form[89]. Das eine Wissen, »daß im Absoluten Alles gleich ist«, ist die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Dieser Philosophie setzt er eine unterscheidende und erfüllte oder Erfahrung suchende und fordernde Erkenntnis gegenüber[90]. Er fordert die Anstrengung des Begriffs[91], denn »die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes«[92].
Hegel betont im (vermeintlichen?) Gegensatz zu Schelling, daß das Wahre nicht Substanz ist, sondern Subjekt[93]. Das Subjekt ist die Bewegung des Sich-selbst-setzens oder die Vermittlung des Sich-anders-Werdens mit sich selbst, Entzweiung mit sich selbst, entgegensetzende Verdoppelung und sich wiederherstellende Gleichheit, das Werden seiner selbst, also nicht ursprüngliche Einheit, sondern vermittelte, durch das Anderssein hindurchgegangene Einheit[94]. In deutlichem Anklang an Schelling sagt Hegel: »Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist..., ist es nicht bloß als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern ebensosehr als Form und im ganzen Reichtum der entwickelten Form... Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze ist aber nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen.« Das Absolute ist wesentlich Resultat, es gilt, daß es »erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist«[95]. Der Anfang ist nur das Allgemeine.
Die Aufgabe der *Phänomenologie des Geistes* ist es, diesen Weg des Geistes nachzugehen. Das konkrete Dasein ist hier Moment des Selbstentfaltungsprozesses des Geistes[96]. Auch das Falsche wird zum Moment des Wahren. Jedes Moment ist notwendig[97]. Die Gedanken und Begriffe werden auf diese Weise flüssig, kommen in Bewegung[98]. »Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst«[99]. Damit ist zugleich der logische, durch und durch vernünftige Charakter aller Wirklichkeit gegeben. »So ist also die Verständlichkeit ein Werden und als dies Werden ist sie die Vernünftigkeit«[100]. Wissenschaft ist Selbstbewegung des Begriffs und Wissen nur als System wirklich[101]. Diese Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, ist die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen[102].
Die Anstrengung des Begriffs ist nach Hegel also nicht ein willkürliches

[87] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 5) Hamburg [6]1952, 18.
[88] Ebd. 15. [89] Ebd. 16f. [90] Ebd. 19. [91] Ebd. [92] Ebd. 29. [93] Ebd. 19.
[94] Ebd. 20. [95] Ebd. 20f. [96] Ebd. 26. [97] Ebd. 34. [98] Ebd. 30f.
[99] Ebd. 40. [100] Ebd. 47, 57. [101] Ebd. 23. [102] Ebd. 55.

Räsonieren, sondern ein Sich-Einlassen auf »den immanenten Rhythmus des Begriffs«, »Aufmerksamkeit auf den Begriff«[103]. Von daher kommt Hegel zu einem neuen Verständnis des Urteilssatzes, der Copula »ist«. In der traditionellen Auffassung wird das Subjekt als etwas Fixes genommen, von dem ein Prädikat ausgesagt wird. Dieses vorstellende Denken läuft nur an den Akzidenzien oder Prädikaten entlang. Ist aber der Begriff das eigentliche Selbst des Gegenstandes, der sich als sein Werden darstellt, dann gibt es kein ruhendes Subjekt mehr, das unbewegt die Akzidenzien trägt, sondern nur noch den sich bewegenden und seine Bestimmungen in sich zurücknehmenden Begriff. Damit schwankt der feste Boden des Subjekts, die Bewegung wird selbst Gegenstand[104].

Schelling entwickelte nur wenig später eine ähnliche Urteilstheorie. In dem Satz A = A, den Hegel so angriff, werden Subjekt und Prädikat nur in bestimmter Hinsicht gleichgesetzt, das Prädikat entfaltet eine Seite des Subjekts, expliziert, was im Subjekt implizit war[105]. »Dieses Prinzip drückt keine Einheit aus, die sich im Kreise der Einerleiheit herumdrehend, nicht progressiv, und darum selbst unempfindlich und unlebendig wäre. Die Einheit dieses Gesetzes ist eine unmittelbar schöpferische«[106]. Es herrscht das Verhältnis des Grundes zur Folge. In den *Weltaltern* wird dieser Ansatz weiter entfaltet. Die wahre Vorstellung von der Wissenschaft ist, »daß es die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt«[107]. Dieses Urlebendige können wir aber nicht schauen, sondern nur durch Reflexion erfassen, jede Wissenschaft muß durch Dialektik hindurchgehen. Die Bewegung ist das Wesentliche, das Lebenselement der Wissenschaft[108]. »Denn wo keine Folge, da ist keine Wissenschaft«. Es gibt in der Wissenschaft keine Sätze und Behauptungen, »die an und für sich, oder abgesehen von der Bewegung, durch die sie erzeugt werden, einen Werth, oder die eine unbeschränkte und allgemeine Gültigkeit hätten«. Jeder Satz hat »nur eine bestimmte und so zu sagen örtliche Bedeutung«[109].

Es läßt sich sehr schwer sagen, inwiefern hier Schelling von Hegel gelernt hat und inwiefern er seine eigenen Ansätze entfaltet. Doch sind die Unterschiede ebensowenig überhörbar. Schelling polemisiert dagegen, daß es sich in diesem Prozeß um eine Entfaltung des Begriffs handle statt um die Entfaltung eines lebendigen Wesens[110], und er wendet sich gegen eine leere Dialektik, die ihm nur ein Nachbild jenes inneren Zwiegesprächs ist, in dem die beiden Prinzipien in uns stehen[111]. Wieder ist es schwer zu entscheiden, inwiefern hier schon eine eigentliche Antwort an Hegel vorliegt. Die eigentliche Auseinandersetzung mit Hegel fällt erst in die Erlanger und in die zweite Münchner Zeit, hier werden die bereits gegebenen

[103] Ebd. 48. [104] Ebd. 49f. [105] VII 341f. [106] VII 345f. [107] VII 345f.
[108] VIII 203ff. [109] VIII 208. [110] VIII 199, 307. [111] VIII 201.

Ansätze zur Kritik ausgebaut. Sofern das Gesagte schon eine ausdrückliche Kritik an Hegel darstellen sollte, müßte man sagen: Schelling hat Hegel mißverstanden.

Die erste Auseinandersetzung Schellings mit Hegel in den *Weltaltern* war gescheitert. Schelling mußte selbst das Ungenügende des Unterfangens einsehen, an die Stelle von Hegels Dialektik des Begriffs eine Dialektik eines lebendigen Wesens zu sezten. Am Ende mußte er erkennen, daß die Dialektik sich doch nur in Gedanken vollzogen hatte und daß das Absolute sich letztlich nicht vermitteln ließ. Die Auseinandersetzung mit Hegel mußte so auf eine ganz neue Grundlage gestellt werden.

Schelling gestand jetzt Hegel sogar zu, daß er auf der rechten Spur gewesen sei mit seiner Forderung, die Philosophie müsse sich auf das reine Denken zurückziehen. Von hier aus hätte Hegel, wäre er konsequent geblieben, leicht den Übergang zur positiven Philosophie vollziehen können[112]. Statt dessen ist seine Philosophie die über ihre Schranken getriebene negative[113]. Man hat Schelling oft vorgeworfen, er habe Hegels Selbstbewegung des Begriffs mißverstanden und sie als reinen abstrakten Begriff aufgefaßt. Doch davon kann in dieser Epoche keine Rede sein. Er erkannte sehr wohl, daß bei Hegel der Begriff die Bedeutung der Sache selbst hat. Er weiß genau, daß für Hegel Gott nicht nur ein Begriff ist, daß vielmehr der Begriff Gott ist[114]. Hegels Philosophie »schreibt sich die objektivste Bedeutung und insbesondere eine ganz vollkommene Erkenntnis Gottes und vollkommener Dinge zu«[115], auch christliche Dogmen sind für sie nur Kleinigkeiten[116]. Trotzdem muß Schelling hier Hegel zugeben, daß er sein früheres System richtig verstanden hat, ja, daß er daran war, die Undeutlichkeit, in der es über sich selber befand, klar zu erkennen und es in der rechten Weise weiterzubilden.

Anders verhält es sich nun mit dem konkreten Ausgangspunkt. Hegel will mit dem allerleersten Begriff, dem des Seins, beginnen[117]. Dieser Begriff ist eigentlich noch nichts. Die Logik beginnt so mit der Identität von Sein und Nichts[118], der Identität von Identität und Nichtidentität[119]. Aus dieser Verbindung soll das Werden folgen. Hegel glaubt damit seine Philosophie absolut voraussetzungslos begonnen zu haben, während er Schelling vorwirft, gleich mit dem Absoluten zu beginnen mit Hilfe der intellektuellen Anschauung, von der man nicht recht wisse, was sie sein solle. Das Absolute kann nicht am Anfang stehen, sondern erst als Resultat am Ende[120].

Eben diesen anfänglichen und voraussetzungslosen Charakter des Hegelschen Systems bestreitet Schelling auf das heftigste. Hegel setzt voraus,

[112] X 126f. [113] XIII 80. [114] X 127f. [115] X 128. [116] XIII 80.
[117] HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 1, 60.
[118] Ebd. 58, 66f. [119] Ebd. 59. [120] Ebd. 51ff., 61f.

was Sein, was Nichts, was Werden heißt, er setzt vor allem voraus, welches die Bedeutung der Copula »ist« ist, er setzt einfach die Dreizahl, in deren Rhythmus sich sein Denken vollzieht, voraus[121]. Seine angeblich notwendige Bewegung unterliegt einer doppelten Täuschung: Erstens verwechselt sie den Begriff mit dem Gedanken. Nicht der Begriff kann sich bewegen, sondern nur der Gedanke eines denkenden Subjekts. Nicht der Begriff füllt sich, sondern der denkende Philosoph fühlt das Bedürfnis, den anfangs leeren Begriff zu füllen. Diese Argumentation ist nur vor dem Hintergrund der gesamten Spätphilosophie in ihrem Gewicht ersichtlich. Was sich hier ausdrückt, ist, daß das philosophische Denken nie das Denken des Absoluten selbst sein kann, sondern endliches Denken bleibt, dem nur das Was der Dinge, nicht aber ihr Daß zugänglich ist. Trotzdem ist dieses Denken immer auf die konkrete Wirklichkeit bezogen, und daran knüpft sich der zweite Punkt der Kritik. Hegels Denken wird nur scheinbar von der immanenten Notwendigkeit des Begriffs fortgetrieben, im Grunde weiß es schon um die wirkliche Welt und ist auf sie ausgerichtet[122]. Im Grunde ist mit dem leeren Begriff des Seins auch gar nicht weiter zu kommen, er ist ein ganz toter Begriff ähnlich dem Begriff des Seins als genus in der Scholastik[123].

Mit diesem Ausgangspunkt hat Hegel den Ausgangspunkt von Schellings früherem System verfehlt. Dieses ging nicht von einem bloß Objektiven, dem reinen Sein aus, sondern von der Indifferenz von Subjekt und Objekt, also von dem, das erst sein kann[124]. Mit diesem Seinkönnenden war ein wirkliches Prinzip der Bewegung gegeben, indem das bloß Seinkönnende ins Sein überging, sich hier objektivierte, um dann immer wieder als das nichtobjektivierbare, nicht gegenständlich feststellbare Urständliche aus diesem Prozeß siegreich hervorzugehen[125]. Dieser Ausgangspunkt ist zugleich anfänglicher und voraussetzungsloser als der Hegels, da es kein Sein gibt ohne ein Subjekt, das dieses Sein ist. Das erste, das ich denken muß, will ich das Sein denken, ist, daß es etwas ist, das sein kann[126]. Damit erhält die Copula »ist« auch einen mehr als bloß tautologischen Sinn: Das Subjekt ist das Tragende des Seins, es ist zugleich das, das nicht ist, aber sein kann. So hat der Satz, das Sein (als Subjekt) ist das Nichts (das Nicht-Seiende) einen Sinn[127]. So besagt dieser Satz eine wirkliche Bewegung und Entfaltung. Hier ist auch eine wirkliche Dissonanz, die eine Steigerung ermöglicht, und nicht bloß eine Leere, ein Minus, das erfüllt werden soll[128].

Dabei ist die Identitätsphilosophie gleich von Anfang an in der Sphäre des Empirischen, sie hat die Natur zur Begleiterin und Kontrolle[129].

---

[121] X 133ff., 144f. [122] X 131f., 138. [123] XIII 64f. [124] X 129f.
[125] X 133. [126] X 131. [127] X 134f. [128] X 137. [129] X 138, 140.

Wirkliches Denken ist nur dort, wo etwas dem Denken Entgegenstehendes überwunden werden soll. Ein bloßes Denken des Denkens ist sowenig Philosophie, als eine Poesie der Poesie für wirkliche Dichtung gehalten werden kann[130].

Damit hat Schelling auch schon Hegels Vorwurf gegen die intellektuelle Anschauung zurückgewiesen. Diese intellektuelle Anschauung beinhaltet eben dieses allgemeine Subjekt-Objekt und setzt damit nicht mehr voraus als Hegel mit dem reinen Sein[131]. Auch für die Identitätsphilosophie ist das Absolute erst Resultat und nicht schon Anfang[132]. Das Subjekt-Objekt ist weniger Gegenstand des Denkens als das dem Denken zugrunde Liegende, die Materie des Denkens, also das im Denken selbst nicht Gedachte und damit analog der sinnlichen Anschauung eine intellektuelle Anschauung[133]. Das Absolute ist das, was im Denken erst gesucht werden soll, es ist deshalb das von Anfang an Gewollte. Gegen Hegels Vorwurf, es werde gleich am Anfang wie aus der Pistole geschossen[134], antwortet Schelling: »Die Pistole, aus der es geschossen wird, ist das bloße Wollen« desselben[135].

Die bisherige Auseinandersetzung zeigt, daß die beiden Denker sich im Grunde näher stehen, als es zunächst aussieht. Die gegenseitigen Ausstellungen sind, zieht man die zum Teil groben Mißverständnisse auf beiden Seiten ab, mehr akzidenteller Natur, die beiderseitige Denkform und das Anliegen scheinen dasselbe zu sein. Das war auch insofern durchaus zu erwarten, als Schelling bisher in der Hauptsache sein Identitätssystem mit Hegel verglich und Hegels Mißverständnisse abwehrte. Der eigentliche Unterschied wird deshalb erst jetzt ausgesprochen, wo es darum geht, von dem im Denken erreichten Absoluten weiterzukommen. Hier setzt ja erst das Problem der Spätphilosophie ein und nicht darin, daß Schelling etwa dem (vermeintlichen) Hegelschen Panlogismus die harte Wirklichkeit, die nie ganz aufgeht, das Irrationale am Leben gegenüberstellte. Im Gegenteil, Schelling gibt es Hegel eindeutig zu, »daß alles in der logischen Idee sey, und zwar so sey, daß es außer ihr gar nicht seyn könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existiren kann«. Nicht also vom Standpunkt eines nachidealistischen Empirismus aus begegnet Schelling der Philosophie Hegels. Doch gleich der folgende Satz zeigt, an welchem Punkt Schelling über Hegel hinausgeht. Er setzt am entscheidenden Punkt, der Identität von Denken und Sein an. Sein Einwand ist: »Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur durch dieses existirt«[136]. Hier deutet sich erst die

---

[130] X 141. [131] X 146. [132] X 148f. [133] X 150f.
[134] HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Bd. 1, 51. [135] X 149. [136] X 143.

entscheidende Kritik an. Hegels Philosophie scheitert nach Schelling dort, wo sie vom Logischen in die Natur übergehen will.

Hier war die Identitätsphilosophie in einer besseren Lage. Sie befand sich von vornherein innerhalb des Empirischen. Anders Hegel, seine Philosophie kennt nach Schelling ein doppeltes Werden. Nachdem er »die vollendete göttliche Idee schon als logisches Resultat hat, muß er sie nochmals als reales Resultat haben«[137]. Die Natur kann so nur »die Agonie des Begriffs sein«, und als »Abfall von der Idee« bestimmt werden[138]. Die Idee entschließt sich nach Hegel, »sich als Natur oder in der Form des Andersseins aus sich zu entlassen«[139]. Aber was veranlaßt sie dazu? Schelling urteilt: »Es ist ein böser Punkt, bei welchem die Hegelsche Philosophie hier angelangt ist«, »ein garstiger breiter Graben«[140]. Hegel versucht, diesen Graben schließlich in der zweiten Auflage seiner *Logik* durch die Idee einer freien Weltschöpfung zu überbrücken, was aber nach Schellings – allerdings stark karikierender – Darstellung nur zu Ungereimtheiten führen kann[141].

Der Grund dieses Versagens liegt darin, daß das Absolute Hegels nur Resultat, nur Ende ist; es hat nur die Funktion, »die vorhergehenden Momente alle unter sich als alles Beschließendes aufzunehmen, aber nicht selbst Anfang und Prinzip von etwas zu seyn«. Es ist der Gott, der nicht von sich hinwegkann, »der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf keine Weise Prinzip, anfangende Ursache seyn kann«[142]. Bei Hegel geht ein Denken zu Ende, das Schelling schon bei Aristoteles findet[143]. Dieses Denken versichert sich dadurch seines Sinnes und seiner letzten Einheit, seines immer schon vorausgesetzten Grundes, in dem es sich als Medium immer schon vollzog, daß es am Ende auf Gott verweist und alles im Absoluten aufhebt, oder in der Sprache Schellings und Hegels, indem es im Absoluten »zu-Grunde-geht«; »jedes Vorhergehende begründet sich selbst dadurch, daß es sich zum Grund des Folgenden, d. h. zu dem herabsetzt, was nicht mehr selbst das Seyende, sondern einem andern Grund des Seyns ist, es begründet sich durch sein zu-Grunde-Gehen, es selbst ist also dabei Grund, nicht das Folgende«[144]. Aber es gilt auch umgekehrt, daß sich jedes erst zuletzt dadurch begründet, daß es sich dem Absoluten als Grund unterordnet. So herrscht hier wieder der Zirkel gegenseitiger Voraussetzung und gegenseitiger dialektischer Begründung. In solcher Philosophie ist das Absolute Anfang und Ende zugleich, alles hat in ihm seinen Grund, wie umgekehrt auch das Absolute erst im Prozeß des Ganzen begründet ist. Solches Denken ist Ontotheologie, Gott ist der letzte begründende Grund des Seins.

---

[137] X 146. [138] X 152. [139] X 153. [140] X 154.
[141] X 156f.; vgl. XIII 91f. [142] X 155. [143] XIII 103ff. [144] X 158.

Dieses Denken findet bei Hegel seinen Abschluß und seinen nicht mehr zu überbietenden Höhepunkt. Man kann hier nicht mehr fragen, wie Schelling selbst sieht, ob sich der absolute Geist in irgendeinem bestimmten Moment zur Welt entäußert hat. »Der Gott hat sich nicht in die Natur geworfen, sondern wirft sich immer wieder in sie, um sich ebenso immer wieder obenan zu setzen; das Geschehen ist ein ewiges, d. h. immerwährendes, Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches, Geschehen. Der Gott ferner ist allerdings frei, sich zur Natur zu entäußern, d. h. er ist frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, denn dieser Akt der freien Entäußerung, ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Prozeß oder selbst Prozeß; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er als der wirkliche bloßes Ende wäre), er ist vielmehr der Gott des ewigen, immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet, er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäußert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich aufs neue zu entäußern«[145].

Was hiermit gesagt werden soll, ist nichts Geringeres, als daß der alternde Schelling im Denken Hegels und in der ganzen ontotheologischen Tradition den Nihilismus heraufziehen sieht. Der Nihilismus und die ewige Wiederkehr des Gleichen (Nietzsche), von der er so eindringlich in seiner ersten Berliner Vorlesung gesprochen hatte, ist ihm nicht ein zufälliges Tagesprodukt philosophischen Denkens, sondern letztlich die Enthüllung des Endes und damit auch des Grundes des abendländischen Denkens überhaupt. Der Nihilismus ist das Zu-Grunde-gehen des abendländischen Gottesdenkens überhaupt. Darum scheint es Schelling unmöglich zu sein, im Stil der Spätidealisten I. H. Fichte und Ch. H. Weiße Hegels Denken einfach ins Theistische hinein fortführen zu wollen. Solches Unternehmen verrät nur eine gänzliche Unkenntnis des Hegelschen Systems. Ein grundsätzlicher Neuansatz ist notwendig[146]. Ihn soll die positive Philosophie leisten.

4. Grundanliegen: Überwindung der Subjektivität und der Theontologie

Wir haben uns bemüht, den Weg nachzudenken, der Schelling bis zu der Form der Spätphilosophie führte, die die letzte Gestalt seines Denkens darstellt. Am Ende dieses langen Weges stand Schelling vor der Aufgabe, die Wirklichkeit von der absoluten Freiheit und souveränen Geschichtsmächtigkeit Gottes her zu denken und zu verstehen. Das war für ihn die

---

[145] X 160; XIII 106, Anm. 1 [146] XIII 90f.

einzige Möglichkeit, den Sinn der Geschichte festzuhalten und damit dem Grundanliegen seines Philosophierens nachzukommen, die Wirklichkeit vom Absoluten her auszulegen und zu vermitteln und so die Vernünftigkeit des Seins zu erweisen.

Steht so auch der Ansatz seiner Spätphilosophie in Kontinuität mit seinem ursprünglichen Anliegen, so hat er doch von innen heraus das ganze neuzeitliche Denken seit Descartes überboten. Diesem Denken ging es darum, innerhalb der Subjektivität einen durch sich selbst gewissen Anfang zu erreichen, von dem aus das Seiende als Gegenstand, als das, was dem Subjekt entgegensteht, beurteilt und erkannt werden kann. Philosophie sollte also eine von vorne anfangende Wissenschaft sein. Seine Spätphilosophie bezeichnete Schelling als die wohl größte Revolution seit Descartes[147].

Schellings Kritik an Descartes läuft darauf hinaus, daß dieses Denken nicht anfänglich genug ist. Das »cogito, ergo sum« ist keine unmittelbare Gewißheit, sondern Reflexionswahrheit[148]. Descartes muß es ja sichern in der Wahrhaftigkeit Gottes durch den ontologischen Beweis[149]. Damit wurde es für die ganze Folge der neueren Philosophie bestimmend. »Man kann sagen: die Philosophie ist noch jetzt damit beschäftigt, die Mißverständnisse, zu denen dieses Argument Veranlassung gab, zu entwirren und auseinanderzusetzen«[150]. Descartes hat den Anstoß gegeben zu einer Wissenschaft, die mit dem reinen Denken anfängt[151], ihr eigenes Prinzip sucht und es in Gott findet[152]. Aber hier bricht er ab. Er sagt nicht mehr, wie aus Gott die Welt hervorgehe[153]. Malebranche und Spinoza haben hier je einen Schritt weiter geführt. Bei Descartes hat es den Anschein, als ob es nur um die Existenz Gottes gehe. Aber auch dazu reicht das ontologische Argument nicht aus. Es beweist nur, daß, wenn Gott existiert, er dann notwendig existiert, es reicht also nur bis zum Begriff des notwendig Existierenden, zum Begriff dessen, dem es unmöglich ist, nicht zu sein[154].

Hier entsteht die weitere Frage: Ist Gott identisch mit dem notwendigen Sein? »Wäre Gott also das nothwendig existirende Wesen, so könnte er nur zugleich als das starre, unbewegliche, schlechthin unfreie, keines freien Thuns, Fortschreitens, oder von sich selbst Ausgehens Fähige bestimmt werden«[155]. Hier entsteht eine Antinomie zwischen dem, was aus der Vernunft mit Notwendigkeit folgt, und dem was wir wollen, wenn wir von Gott sprechen. Die Aufgabe der Philosophie ist, diese Antinomie zu überwinden und das notwendig existierende Wesen mit dem freien und lebendigen Gott zu vermitteln[156]. Descartes hat also nach Schelling als erster den rechten Ausgangspunkt bezeichnet, aber er hat selbst den Weg nicht beschritten, ja ihn sich von vornherein verbaut.

[147] XIII 245. [148] X 10f. [149] X 7, 13. [150] X 14. [151] XI 267, X 4. [152] XI 271. [153] XI 271ff., 277ff. [154] X 15ff. [155] X 20f. [156] X 21f.

Damit schließt sich Schellings Kritik an Descartes mit seiner Kritik an Aristoteles zusammen. Der späte Schelling hat viel von Aristoteles übernommen. Schellings Spätphilosophie ist gleichsam die große Renaissance der aristotelischen Philosophie, aber sie ist zugleich ihre große Kritikerin und Verbesserin[157]. Gott ist für Aristoteles nur Ende und Resultat, nicht Anfang in Freiheit, nicht der lebendige Gott[158]. Wie bei Descartes kommt auch diese Kritik wesentlich aus dem Glauben an den lebendigen Gott[159]. Zugleich geht es Schelling beidemal um die letzte Überwindung der Subjektivität, eines Denkens vom Menschen aus, bei dem der Mensch Subjekt ist. Es geht ihm darum, daß die Ordnung an sich auch in der Methode des Denkens eingehalten wird.

Die Philosophie muß also mit dem anfangen, das sie nicht mehr zum Objekt machen kann und gegen das sie nicht mehr Subjekt sein kann. Das denkende Subjekt hat bei Schelling die Unbegreiflichkeit des Seins erfahren und wird inne, daß es bereits hineingenommen ist in die Bewegung der Subjektivierung aus der Objektivierung als der offene Punkt, in dem die Spannung von Subjekt und Objekt zum Austrag kommt, in dem sich das absolute Subjekt aus dem Objekt wiederherstellt. Und das geschieht in der freien Entscheidung des Menschen, in der er sich für sein Nichtwissen entscheidet, alles Wissenwollen aufgibt, um das Überschwengliche in seiner Unbegreiflichkeit zu erfahren und um seiner staunend als des geschichtsmächtig Anwesenden innezuwerden. Das Denken der Subjektivität dagegen, das sich Gottes als des letzten Grundes des Denkens versichert, in dem Gott nur Ende ist, verfällt einem in sich kreisenden, weil sich selbst ermächtigenden und darin seine eigene Ohnmacht erfahrenden Nihilismus.

Eigenart und Tragweite von Schellings Kritik an Descartes wird ersichtlich, wenn man sie mit M. Heideggers Auseinandersetzungen mit dem Inaugurator der neuzeitlichen Philosophie vergleicht. Beide, Schelling und Heidegger, wollen eine Überwindung des neuzeitlichen Standpunkts der Subjektivität. In der Subjektivität wird das ego zum Subjekt, zum letzten, Halt und Gewißheit verleihenden Prinzip. Das Sein des Seienden wird zum Gegenstand, der Mensch tritt in den Aufstand, er richtet sich gegenüber dem Seienden auf, stellt es vor, vergegenständlicht es sich[160]. Dagegen protestiert Schellings Philosophie von allem Anfang an. Schellings Kritik an Descartes setzt so ganz konsequent bei der Loslösung der Wahrheits- und Gewißheitsfrage von der Gottesfrage an. Schellings Grundanliegen begegnet hier bei aller Verschiedenheit dem, was M. Heidegger als die ontologische Differenz beschreibt, die besagt, daß Seiendes nur im

[157] H. Fuhrmans I, 302. [158] XIII 105. [159] XIII 107, X 22.
[160] M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. ³1957, 80f., 98ff., 220ff., 236f., 241.

Übergang vom Sein zum Seienden west, im Unterschied von Überkommnis und Ankunft[161]. Der Vorwurf, den Heidegger der abendländischen Metaphysik macht, ist, daß sie eben diese ontologische Differenz vergessen habe und damit der Seinsvergessenheit verfallen sei, weil sie Sein nur als Sein des Seienden als Wirkliches und seit Descartes als Gegenständliches denke[162].

Diesen Vorwurf erhebt Heidegger in besonderer Weise gegen Schelling. Nach Heidegger vollzieht sich in der Philosophie Schellings vor Nietzsche die erste Vollendung der abendländischen Metaphysik[163] aus der Grundstellung der Anthropomorphie heraus[164]. Sein ist hier nicht mehr nur Wirklichkeit, sondern sichselbst-wirkende Wirklichkeit des Subjekts, ein Sich-Wollen (Schelling)[165], Wille zur Macht (Nietzsche), Wille der Liebe (Schelling), Wille des Grundes und des Verstandes (Schelling)[166] und wird bei Kierkegaard vollends eingeschränkt auf den Menschen, der er selbst sein will, indem er sich an das Wirkliche hält, daß Gott Mensch geworden ist[167]. Immer wieder zitiert Heidegger den Satz aus Schellings *Freiheitsschrift*: »Wollen ist Urseyn«[168]. Dieser Satz geht aus von der Unterscheidung in Grund und Existenz, die nach ihm in der Subjektivität wurzelt[169].

Ob damit die *Freiheitsschrift* Schellings richtig interpretiert ist, mag jetzt dahingestellt bleiben[170]. Auf jeden Fall vollziehen die *Erlanger Vorträge* Schellings hier eine Wendung. Der Mensch muß jetzt anerkennen, daß er sich des Seins des Seienden nicht objektivierend bemächtigen kann, daß er seine Subjektstellung aufgeben muß[171], daß er alles lassen und sich in Gelassenheit und Milde dem Überschwenglichen offenhalten muß[172].

Schellings und Heideggers Intentionen scheinen sich also im Grunde zu treffen. Schelling hat Nietzsches Willen zur Macht, der sich selbst ermächtigt glaubt, Werte zu setzen, und damit einem bodenlosen Nihilismus verfällt, von dessen Voraussetzungen her überwunden[173].

Der philosophie- und geistesgeschichtlichen Bedeutung entspricht eine theologische. Nach Heidegger denkt die Metaphysik das Sein des Seienden

[161] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 62f. [162] Ebd.
[163] M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen 1961, 472. [164] Ebd. 452.
[165] Ebd. 453. [166] Ebd. 471. [167] Ebd. 475, vgl. 472, 477.
[168] Ebd. 478; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 113; *Was heißt denken?* Tübingen 1954, 35, 77.
[169] Ders., *Vorträge und Aufsätze*, 77, 113.
[170] Auf jeden Fall ist es ganz abwegig, Schelling vorzuwerfen, er habe das zeitliche Sein abgewertet, so *Vorträge und Aufsätze*, 113. Dagegen vgl. H. Fuhrmans II, 453ff.
[171] IX 217; vgl. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. ^{3}1957, 104; *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt a. M. 1949, 12, 14.
[172] Ders., *Vom Wesen der Wahrheit*, 24.
[173] Dem steht die Interpretation von W. Schulz gegenüber, der Schelling in dieselbe Reihe stellt mit Nietzsche und Heidegger. Vgl. W. Schulz, 4. Teil.

als begründenden Grund des Seienden, sie gibt Rechenschaft vom Grund, stellt ihn zur Rede. Die Logia in der Onto-logie ist das Ganze eines Begründungszusammenhangs, also wieder Denken vom Subjekt her. Es wird nur das Sein des Seienden gedacht, nicht das Sein als Sein[174]. Auch der Grund wird hier wieder als Seiendes gedacht, das Sein im allgemeinen ist zugleich das höchste Sein[175]. Die Ontologie ist zugleich Theologie, Ontotheologie[176]. Diese führt ob ihrer Seinsvergessenheit zum Nihilismus[177]. Das Verhältnis des als Seiendes gedachten Seins zum Seienden wird als Kausalitätsverhältnis gedacht. Der sachgerechte Name für Gott lautet dann »causa sui«. »Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen«[178]. Heidegger kann deshalb sagen: »Wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens als auch diejenige der Philosophie aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen.« Der ontotheologische Charakter der Metaphysik ist nach Heidegger fragwürdig geworden, weil die Einheit des Wesens der Metaphysik in dieser noch nicht gedacht ist; Sein und Gott, Sein im allgemeinen und höchstes Sein sind identisch[179]. »Demgemäß ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als die Onto-Theologik wahrhaben möchte«[180]. Und Heidegger stellt unter Verweis auf 1 Kor 1,20 »Hat nicht zur Torheit werden lassen der Gott die Weisheit der Welt?« die Frage: »Ob die Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?«[181]

Solche Überwindung der Onto-Theologie kündigt sich in der Spätphilosophie Schellings an. Gott ist hier nicht mehr die verrechenbare Grundwirklichkeit des Denkens und des im Denken ausgelegten Seienden, son-

[174] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 55f.
[175] Ders., *Nietzsche*, Bd. 2, 344ff., 414ff.
[176] Ders., *Identität und Differenz*, 50ff.; *Nietzsche*, Bd. 2, ebd., *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a. M. ^{7}1955, 19f.
[177] Ders., *Nietzsche*, Bd. 2, 344ff. (Vgl. auch P. Schütz, *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg o. J., 599ff., bes. 607, 609).
[178] Ders., *Identität und Differenz*, 70.
[179] Ebd. 51. [180] Ebd. 71.
[181] Ders., *Was heißt Metaphysik?*, 20. Hier kündigt sich m. E. der entscheidende Unterschied zwischen Heidegger und Schelling bzw. dem ganzen deutschen Idealismus an: Heidegger kennt das Problem einer einholenden Vermittlung nicht, er will zu einer Unmittelbarkeit des Seinsdenkens zurück, während Schelling die urständliche Unmittelbarkeit durch die Reflexion hindurch ins Bewußt-Sein erheben will. Das geschieht bei ihm, indem er das Scheitern der Vernunft nochmals in die Reflexion erhebt.

dern er ist Freiheit über allem Sein. Die apriorische Seinswissenschaft als Wissenschaft vom Sein des Seienden muß sich als negative bekennen, als solche, die Gott nicht erfassen kann. Es kündigt sich ein Denken an, das eben darauf hinausgeht, das Verhältnis des Seins im allgemeinen und des höchsten Seins kritisch zu bedenken. Die Identität und Indifferenz wird zur Differenz. Der so abgesonderte, heilige Gott – im Sinn des biblischen kadosch – kann nur im Horizont menschlicher Freiheit erfahren werden als absolut freier und in seiner freigewählten und -gewährten Begreiflichkeit Unbegreiflicher, als in seiner Geschichtlichkeit Übergeschichtlicher, in seiner Seinsannahme Überseiender, als der er vom Menschen nicht wollend, sondern nur staunend erfahren werden kann[182].

Schelling geht also einen anderen Weg als Heidegger, um aus dem Nihilismus, den beide als Grundgeschehen des abendländischen Denkens erfahren, herauszufinden. Für Heidegger ist auch das Christentum »eine Folge und Ausformung des Nihilismus«[183]. Schelling findet in ihm gerade umgekehrt die Antwort auf die Not der Zeit; er findet sie denkerisch dadurch, daß er die ontologische Differenz von Sein und Seiendem in Gott selbst denkt und Gott so als die All-Wirklichkeit und zugleich als den personal Freien erkennt. Gott ist so nicht nur – was Heidegger so sehr tadelt – das höchste Seiende oder der höchste Wert; er ist aber auch nicht das allem Seienden zugrunde liegende Sein. Er ist einzig und einmalig und ist doch alles. Daß Gott auch der All-Wirkliche ist, gibt die Möglichkeit, das All des Wirklichen von ihm her zu denken. Daß er der freie Herr ist, gibt die Möglichkeit, diese Wirklichkeit wirklich geschichtlich zu denken[184].

[182] Vgl. u. § 9. [183] M. Heidegger, *Holzwege*, 204.

[184] Damit bietet Schellings Philosophie der Offenbarung auch den Ansatz für eine Antwort auf K. Jaspers Kritik am christlichen Glauben an die Heilsgeschichte, besonders an die Menschwerdung Gottes in Christus. Jaspers wirft solchem Glauben vor, daß er das Transzendente verobjektiviere, verleibliche, lokalisiere, so daß Gott nicht mehr der verborgene Gott bleibt. Dieses fatale Mißverständnis des christlichen Glaubens ist bei Schelling dadurch überwunden, daß Gott als der Herr des Seins, gerade dadurch, daß er in die konkrete Geschichte eingeht und doch freier Herr über ihr ist, seine Herrlichkeit im Paradox der Entäußerung zeigt. Diese Dialektik wird von Jaspers allerdings als absurd verworfen. Hier zeigt sich, daß auch Jaspers der von Heidegger herausgestellten Seinsvergessenheit verfällt. Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, bes. 163ff., 174f., 196 u. ö.

§ 6
Negative Philosophie: Das Scheitern der reinen Vernunft

1. Anliegen: Hinführung zu einer Philosophie der Geschichte

Das Grundanliegen der Philosophie Schellings, die Vermittlung von Einheit und Vielheit, Notwendigkeit und Freiheit, Einzelnem und Allgemeinem, Geschichte und Absolutem ist auch noch das Thema seiner Spätphilosophie. Die bisherigen Lösungen jedoch waren gescheitert. Das Absolute ließ sich nicht verrechnend in die Vermittlung mit dem Endlichen einbeziehen, es ließ sich nicht objektivierend vergegenständlichen. So mußte Schelling neu ansetzen. Seine entscheidende Einsicht war, daß der Fehler seiner bisherigen Philosophie nicht in den Konsequenzen lag, sondern im Anfang in der intellektuellen Anschauung des Absoluten.

Das Problem jeder idealistischen Philosophie ist das Problem des Anfangs, des Einstiegs. Das gilt von Schelling ebensosehr wie von Hegel. Wer den Ansatz dieser Denker einmal mitvollzogen hat, kann sich ihren Konsequenzen nicht mehr entziehen[1]. Nach Kierkegaard ist es der Vorteil Schellings gegenüber Hegel, daß er mit den Begriffen »intellektuelle Anschauung« und »Konstruktion« offenkundiger zugab, was Hegel und seine Schule mit Hilfe des Stichwortes »Methode« und »Manifestation« zu verhüllen suchten, nämlich, daß es sich um einen künstlichen Anfang handle, um einen Anfang, den das Denken in freier Entscheidung selbst setzt[2].

Diese Erkenntnis wurde in der Spätphilosophie noch vertieft. Auch der frühe Schelling wußte, daß das Absolute sich nicht vergegenständlichen läßt; aber er meinte in der intellektuellen Anschauung einen Weg zu haben, denkend das Absolute mit dem endlichen Sein zu vermitteln. Die Unmöglichkeit dieses Unterfangens bedeutete das Ende des bisherigen Philosophierens. War das Absolute einmal als die reine Selbstvermittlung erkannt, so war damit jede apriorische Konstruktion der Welt vom Absoluten her unmöglich gemacht. Der Mensch kann dann die Bewegung des Absoluten zum Sein nicht mehr denkend mitvollziehen, sondern nur a posteriori denkend nachvollziehen. Damit bekommt die Bestimmung des Denkens als Anamnese, wie sie der junge Schelling gegeben hat, einen vertieften Sinn. Philosophisches Denken wird so von sich selbst her erinnerndes Denken und so geschichtliches Denken[3].

[1] J. Möller, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*, Paderborn 1951, 40f.

[2] S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1956, 449. [3] XIII 58: »Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen«.

Solche Erinnerung besagt aber zugleich, daß die äußeren geschichtlichen Fakten durch dieses Denken innerlich werden, vergegenwärtigt werden im Denken. Das geschieht dadurch, daß sie denkend vermittelt und angeeignet werden. Nur so werden sie ihrer Zufälligkeit beraubt, sie werden begriffen, wodurch der Mensch ihnen gegenüber in Freiheit gesetzt wird. Die Vermittlung bleibt also das Problem auch des späten Schelling.

Was wir soeben durch Weiterdenken des immanenten Problemansatzes entwickelt haben, läßt sich schon durch den Kontext belegen, innerhalb dessen Schelling seine negative Philosophie vorträgt. Er bringt sie innerhalb der Einleitung zu seiner *Philosophie der Mythologie* zur Darstellung. Es geht voraus die historisch-kritische Einleitung. Sie geht alle bisher zur Erklärung der Mythologie aufgestellten Theorien durch, um aus ihnen dialektisch die einzig mögliche Erklärung zu finden[4]. Sie besteht für Schelling darin, daß die menschliche Seele ursprünglich, natura sua Gott-setzendes Bewußtsein ist und von ihrem Ursprung her in einem wirklichen, realen Verhältnis zu Gott steht[5]. Der Mensch hat dieses Bewußtsein nicht, er ist es. Sobald er es aber wirklich haben will, Gott gleichsam objektivierend in Szene setzen will, verfällt er dem Verhängnis eines notwendigen mythologischen Prozesses und sinkt in den Zustand der Unfreiheit[6]. Der »Sündenfall« hat zur Folge, daß dem Menschen die göttliche Einheit der Dinge verrückt wird[7]. Erst in der übernatürlich-geschichtlichen Offenbarung zeigt sich Gott dem Menschen als Person und hebt so die blinde Notwendigkeit des Prozesses auf[8]. Aber auch diese Offenbarung ist zunächst nur äußere Autorität, sie geschieht durch die Vermittlung der Kirche[9]. Um zur Freiheit zu gelangen, muß sie in die philosophische Religion übergehen, die nichts anderes als die begriffene geschichtliche Offenbarungsreligion ist[10]. Sie ist erst in der Neuzeit möglich geworden, nachdem sich das Bewußtsein von der äußeren Autorität der Kirche und des natürlichen Erkennens frei gemacht[11] hat und nachdem die Vernunft mit sich selbst anfängt und Form und Inhalt des Wissens aus sich selber nimmt[12]. Das geschah erstmalig bei Descartes[13].

Die Frage nach »dem durch sich selbst gewissen Anfang«, wie sie seit Descartes gestellt wird[14] und wie sie Schelling neu stellen will, steht also für Schelling unausgesprochen in einem theologischen Problemzusammenhang. Sie ist durch den Versuch gekennzeichnet, der durch den Fall zugezogenen Unfreiheit und Notwendigkeit zu entkommen und die unselige Verfallenheit an die Welt zu überwinden. Das konnte nur dadurch geschehen, daß die Vernunft die Haltung der Subjektivität aufgibt und sich entschließt, die Dinge wieder in Gott zu sehen, Gott also zum Prinzip zu

[4] XI 8f., 66, 219, 251. [5] XI 185 u. ö. [6] XI 192. [7] XI 205f. [8] XI 247ff. [9] XI 258ff. [10] XI 250. [11] XI 263. [12] XI 265ff. [13] XI 264, 267, 269ff. [14] XI 267.

machen. Tatsächlich hat die moderne Philosophiegeschichte auch versucht, diesen Weg zu gehen. Sie wird daher von einem unbewußten theologischen Motiv bewegt.

Mit dem Problem der Vermittlung war nun aber auch die Frage nach dem Prinzip, nach dem unmittelbar gewissen Anfang des Denkens aufs neue gestellt. War die Methode der intellektuellen Anschauung ungangbar geworden, so war damit unmittelbar die Aufgabe gestellt, sich auf andere Weise dieses Prinzips zu versichern. Das wird nun das große Thema der negativen Philosophie. Sie ist »die auf das Prinzip gehende Wissenschaft«[15]. Sie ist deshalb wirkliche Philo-sophie, suchende Wissenschaft[16]. Dieses Prinzip kann nun nicht mehr ein abstrakt Allgemeines sein, sondern allein der persönliche Gott als Herr des Seins.

Die Spätphilosophie Schellings führt also konsequent zu dem Gott der Geschichte. Nur in ihm findet sie die Lösung der sie bedrängenden Probleme. Sie erfährt das Scheitern alles bloß abstrakt allgemeinen Denkens. Der Weg zur Spätphilosophie war ja in dem Augenblick offen, in dem Schelling erkannte, daß der Mensch am falschen Platz steht und daß er nur in einer Ekstasis, in einer freien Entscheidung, durch die er seine Subjektstellung dem Absoluten gegenüber aufgibt, neu beginnen kann[17]. Hier enthüllt sich ein zunächst unausgesprochener theologischer Hintergrund der ganzen Fragestellung der Spätphilosophie: Der Mensch findet sich geschichtlich mit der Welt zerfallen vor, er kann deren Einheit in der Vielheit nicht begreifen, weil er mit Gott zerfallen ist. Er hat sich selbstherrlich als Mittelpunkt gesetzt und das Absolute vergegenständlicht, verendlicht, in einen in sich kreisenden Prozeß verwickelt. Die intendierte Einheit war eine selbstherrlich gesetzte Einheit, die zerbrechen mußte. Der Mensch, der sich selbst in Freiheit setzen wollte, ist der tiefsten Unfreiheit verfallen.

Die Aufgabe der negativen Philosophie ist es, dieses Scheitern und diese Selbstaufhebung denkerisch zu vollziehen und dadurch aufzuweisen, daß jede rein ontologisch-abstrakte Problemstellung und Lösung deshalb scheitern muß, weil sie auf einer konkret-geschichtlichen Entscheidung aufruht. Man kann nicht über den »Menschen an sich«, »Gott an sich« philosophieren, weil uns immer nur der durch freie Entscheidung geschichtliche Mensch begegnet, der sich zu seinem Sein je schon geschichtlich verhält, weil uns Gott immer nur geschichtlich verborgen oder offenbar begegnet. »Person sucht Person«[18], keine abstrakte Idee kann sie befriedigen. So hat die negative Philosophie die Aufgabe, alle rein abstrakten Lösungen zu destruieren und sie als Utopien zu entlarven. Die negative Philosophie schließt mit der Forderung nach einem konkreten

[15] XI 367. [16] XI 296f. [17] IX 566. [18] XI 554.

Denken, mit dem Postulat, nicht vom Abstrakten zum Konkreten hin zu denken, sondern umgekehrt vom konkreten Subjekt zum allgemeinen Begriff fortzuschreiten.
Auch hier meldet sich wieder ein verborgenes theologisches Motiv: Alles Denken im Abstrakt-Allgemeinen ist für den späten Schelling gesetzliches Denken, gegen das sich die ganze Unlust des Menschen wendet[19], der Freiheit und Persönlichkeit sucht. Der Übergang zur geschichtlichen Philosophie ist also »gleich dem Übergang vom alten zum neuen Bunde, vom Gesetz zum Evangelium, von der Natur zum Geist«[20].
Damit wollen wir abbrechen und nun zunächst den denkerischen Weg in einigen kurzen Strichen[21] nachzeichnen, den Schelling bis dorthin gegangen ist.

2. Weg: Zu-Ende-Denken der Vernunft

Die negative Philosophie ist rein apriorische Philosophie, reine Vernunftwissenschaft[22], in der das Denken mit sich selbst anfängt[23]. Sie hat ja die Aufgabe, das Prinzip, von dem die Vermittlung der Vernunft ausgeht, erst zu erweisen.
Aus dieser Problemstellung ergibt sich die Idee einer ersten Wissenschaft, die Gott als Prinzip erst sucht, die das Prinzip erst als Resultat und damit Gott als Prinzip, aber nicht zum Prinzip hat. Erst eine zweite Philosophie kann dann Gott zum Prinzip machen und von ihm ausgehen[24]. Die erste Philosophie ist nur die »letzte Steigerung und objektive Vollendung der die Möglichkeit der Metaphysik untersuchenden Kritik«, sie ist nur »kritische und insofern verneinende Wissenschaft«. Die negative Philoso-

[19] XI 571.
[20] Eine ausführliche Darstellung der negativen Philosophie liegt nicht im Rahmen dieses Abschnittes. Denkerisch am besten ist die Darstellung von W. Schulz, der in das »Geschehen« dieses Denkens einführt, auch wenn gelegentlich eine gewisse Engführung auf eine transzendentale Fragestellung hin festzustellen ist. Schelling bezeichnet die negative Philosophie als seine Metaphysik (PLITT III, 241). Zur Potenzlehre vgl. hauptsächlich J. SCHWARZ, *Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie*, in: *Kant-Studien* 40 (1935) 118–143. Hier werden die vielfachen Wandlungen und die mannigfachen Bedeutungsgehalte dieses Begriffs dargestellt; die Definition, die Schwarz gibt (»Seinsvoraussetzungen des handelnden Willens« – a. a. O. 138), bedeutet eine Verengung der Problematik. In ähnlicher Weise findet H. SCHELSKY (*Schellings Philos. d. Willens und d. Existenz*, in: *Christl. Metaphysik*... Leipzig 1937, 49f.) hier die Grundlagen einer Transzendentallehre des Willens. Hier wird die ontologische Bedeutung verkannt, die die Potenzen neben der transzendentalen und gnoseologischen haben. Potenzen sind: Seinsstufen, Kategorien des Seins, Seinsprinzipien, Seinsmächte, Universalien, Kategorien, transzendentale Voraussetzungen menschlicher Erkenntnis und menschlichen Wollens.
[21] XI 376, 374f. [22] XI 265, 379–363. [23] XI 366f. [24] XI 367.

phie, die alles, was nicht Prinzip ist, erst einmal ausscheidet, ist »die letzte nothwendige Wirkung der durch Kant eingeleiteten Krisis«, und darum rein rationale, rein apriorische Wissenschaft. Sie ist »die auf das Prinzip gehende Wissenschaft«[25].
Die Philosophie ist die einzige Wissenschaft, in der das Denken mit sich selbst anfängt. Keine der anderen Wissenschaften rechtfertigt sich hinsichtlich ihres Gegenstandes, jede von ihnen macht Voraussetzungen, die sie selbst nicht mehr begründen kann. Sie verweist damit auf eine andere Wissenschaft. Die Philosophie kann als einzige ihren Gegenstand von keiner anderen Wissenschaft empfangen. Sie sucht sich ihren Gegenstand selbst. Als Wissenschaft, die über allen anderen Wissenschaften ist, ist sie aber, ehe sie für sich selbst da ist, für die anderen da und untersucht die letzten Gründe derselben. Ihr Gegenstand kann deshalb auch kein Seiendes sein, denn dieses ist schon von einer anderen Wissenschaft belegt. Ihr Gegenstand, der über allen Gegenständen liegt, kann nur der sein, »von welchem zu sagen ist, daß er das Seyende ist«. Weil sie diesen Gegenstand erst sucht, verdient sie mit Recht den Namen Philo-sophie[26]. Der gesuchte Gegenstand, das, was das Seiende ist, ist zugleich das gesuchte Prinzip, von dem alles andere abgeleitet werden kann. Die erste Frage ist also, wie zu diesem Prinzip zu kommen ist.
Außer der deduktiven Methode, die von dem Prinzip als dem Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet, steht noch die induktive Methode zur Verfügung, die vom Besonderen zum Allgemeinen geht. Sowohl die Deduktion als auch die Induktion im gewöhnlichen Sinn ist hier aber nicht möglich. Schelling fragt, woher wir denn hier am Anfang das Besondere nehmen sollten[27]. Die gewöhnliche induktive Methode geht von einzelnen Erfahrungstatsachen oder von psychologischen Tatsachen aus und schließt von da aus syllogistisch auf ein Prinzip. Für diese Schlußverfahren sind jedoch allgemeine Grundsätze nötig, die hier am Anfang als bloße Tatsachen angenommen und vorausgesetzt werden müßten[28]. Induktion ist aber auch in einem weiteren Sinn möglich[29]. Es ist eine unbewiesene Voraussetzung, daß sie nur von der Erfahrung ausgehen könne. Es genügt zu sagen, sie gehe vom Einzelnen zum Allgemeinen, »gleichviel wie dieses Einzelne gegeben sey«[30]. Die Induktion kann ihre Einzelelemente aus der Erfahrung schöpfen oder aus dem Denken[31]. Sie kann sich in diesem zweiten Fall einfach durch das im reinen Denken Mögliche bestimmen lassen und durch die verschiedenen Arten des Seins hindurchgehen. Das Denken kann die einzelnen Momente des Seins denkend entfalten, um auf diese Weise zu dem notwendig zu Denkenden zu gelangen[32].

[25] XI 295f. [26] 297. [27] 299f. [28] 298f., 301f. [29] XI 301.
[30] XI 302. [31] XI 304. [32] XI 326.

Auch Denken ist nach Schelling eine Erfahrung: »um zu wissen, was das Seyende ist, müssen wir versuchen, es zu denken[33]«. »Tentandum et experiendum est«[34]. »Versuchsweise werden auch hier alle Möglichkeiten aufgestellt, wie sie stufenweise auseinander hervorgehen und endlich alle in die sich aufheben, welche die einzig wahre ist«[35]. Im Anschluß an Platon nennt Schelling das die dialektische Methode[36]. Er vergleicht sie mit der historischen Dialektik, die alle möglichen Erklärungsversuche durchgeht, um sie auf diese Weise durch immanente Kritik in der einzig möglichen Erklärung aufzuheben[37].

Das Prinzip dieser ersten Wissenschaft kann nicht wieder ein anderes Wissen sein, sondern nur das Denken selbst, in dem der Geist das Wahre unmittelbar berührt. »Das schlechthin Einfache aber kann nur eben berührt werden (θιγγάνεται), so daß im bloßen Sagen und Berühren die Wahrheit besteht.« »Was so durch unmittelbare Berührung von der Vernunft erkannt wird, verhält sich zur Vernunft, wie Einzelwesen sich zur Empfindung verhalten.« Schelling spricht von einfacher geistiger Wahrnehmung, von der Unmittelbarkeit des Denkens, die Gelassenheit erfordert, einer Art Glauben[38], und er zitiert dafür das Wort Goethes: »Man muß an die Einfalt glauben lernen«[39].

»Das zuvor im reinen Denken Gefundene wird nun selbst Gegenstand des Denkens«[40], es kommt zu einem Denken des Denkens. Das reine Denken wird hier zu einem »zur Wissenschaft auseinandergezogenen Denken«, die Wissenschaft ist »die auseinandergezogene Idee«[41]. Die Indifferenz von Gott und Welt in der Idee, von der die Identitätsphilosophie ausgegangen war, wird nun differenziert und das Prinzip vom potentiellen Prinzip befreit, so daß es »in seiner Gottheit« erscheint[42]. Durch ein stufenweises Ausscheiden alles Materiellen und Potentiellen, das mit dem ersten Begriff Gottes als des allgemeinen Wesens im unmittelbaren Denken gesetzt ist, gelangen wir »zum abgesonderten Gott«, zum heiligen Gott im Sinn des Alten Testaments[43].

Schelling geht also von etwas dem Denken Unmittelbaren aus und versucht das Sein zu erdenken, das heißt alle Möglichkeiten des Seins durchzudenken. Dabei kommt es zu der Ableitung der drei Potenzen des Seins, die Schelling mit immer wieder anderen Namen oder auch abkürzungsweise mit Buchstaben bezeichnet[44]. Wir werden diesen Potenzen im Zusammenhang mit der Gottes- und Schöpfungslehre ausführlich begegnen. In diesem Sein legt sich die Vernunft im Grunde selber aus, denn das Sein ist

[33] XI 302, 330, 386. [34] XI 29. [35] XI 323ff., 340ff. [36] XI 8f., 251, 219. [37] XI 355f. [38] XI 357. [39] XI 357. [40] XI 365. [41] XI 365f. [42] I 372f. [43] Diese Ableitung findet sich sehr oft: XI 288ff.; 302ff.; 311ff.; 318ff.; 409f.; XIII 77ff.; XII 34ff. u. ö. [44] XIII 62, 77f.

ihr eigentlicher Inhalt, ihre Potenz[45], das, »worin die Vernunft sich gefaßt und materialisiert hat, die unmittelbare Idea, d. h. gleichsam Figur und Gestalt der Vernunft selbst«[46].

Dieses Sein steht aber im Gegensatz zur scholastischen Auffassung des ens indeterminatum, das nach Schelling »etwas ganz Todtes« ist, »bloße aptitudo oder bloße non repugnantia ad existendum«, dem jegliche Beweglichkeit fehlt[47]. Der Seinsbegriff, wie Schelling ihn faßt, ist aber »das vom Seyn nicht Abzuhaltende, und darum dem Denken unmittelbar ins Seyn Übergehende«[48]. Es ist gleichsam immer auf dem Sprung[49], sich im Seienden zu objektivieren und sich zur Erscheinung zu bringen. Die alte Methode der Potenzierung begegnet uns hier wieder.

Durch diesen ihren Inhalt ist die Vernunft in einer apriorischen Stellung gegen alles Sein. Die Vernunft, die sich auf sich selbst richtet und sich selbst Gegenstand ist, erkennt alles mögliche Seiende, sie hat in sich also auch »das Mittel oder vielmehr das Prinzip einer apriorischen Erkenntnis alles Seyenden«[50]. Sie ist die unendliche Potenz des Erkennens[51], »das gegen alles Offene, allem Gleiche (omnibus aequa), das nichts Ausschließende... die reine Potenz« und so a priori offen für alles Sein und alles Mögliche[52].

Allerdings – und das unterscheidet die Spätphilosophie von der Frühphilosophie – kann die Vernunft auf diese Weise nur das Wesen, nicht die Existenz ableiten[53]. An aller Wirklichkeit ist nämlich zu unterscheiden »was ein Seyendes ist, quid sit, und daß es ist, quod sit«[54]. Daß etwas »an diesem Punkt des Raumes, in diesem Moment der Zeit« existiert, kann nur die Erfahrung lehren. Die Vernunft kennt a priori nur das Wesen der Dinge. Das meiste Erkennen ist deshalb ein Wiedererkennen[55].

Die Vernunft hat es deshalb aber nicht bloß mit einer Chimäre zu tun, sondern mit dem Seienden selbst seinem Inhalt nach. »Sie begreift das Wirkliche, aber darum nicht die Wirklichkeit«[56]. Denken und Wirklichkeit stehen sich nicht fremd gegenüber, sie sind dem Inhalt nach eins[57]. Die Dinge sind nur die in der unendlichen Potenz des Seins nachgewiesenen besonderen Möglichkeiten[58]. Die Vernunftwissenschaft hat deshalb zur Erfahrung eine positive Beziehung; sie schließt die Erfahrung nicht aus, sondern fordert sie. Die Erfahrung ist für sie zwar nicht Quelle, aber doch Begleiterin, Kontrolle[59]. Die Vernunft geht zwar nicht von der Erfahrung aus, aber auf die Erfahrung zu[60]. Die Vernunft ist ihrer Natur nach gleichsam auf dem Sprung zum Sein. Die Vernunftwissenschaft wird immer über sich hinausgerissen[61], sie ist apriorischer Empirismus[62]. »Der

[45] XI 375, vgl. 291, 313, 361f. [46] XIII 64. [47] XIII 64f. [48] XIII 102. [49] XIII 57. [50] XIII 62. [51] XIII 75. [52] XIII 57. [53] XIII 57f. [54] XIII 58f. [55] XIII 61. [56] XIII 60. [57] XIII 66. [58] XIII 61f. [59] XIII 128. [60] XIII 102. [61] XIII 102, 130. [62] XIII 110.

Empirismus ist also nicht sowohl eine dem recht verstandenen Rationalismus (...) entgegengesetzte, als vielmehr eine ihm parallele Erscheinung«[63]. Damit hat Schelling sein früheres Identitätssystem zwar präzisiert, aber nicht aufgegeben. Es ist ein verhängnisvolles Mißverständnis, das dieser Philosophie immer wieder begegnet, zu meinen, sie komme vollkommen ohne die Erfahrung aus, ja, sie könne die Welt rein a priori aus sich heraus spinnen oder gar schaffen. Schelling geht es lediglich darum, die zufälligen Erfahrungswahrheiten als notwendig zu erweisen[64]. Die Unterscheidung von Was und Daß ist schon in der Natur- und Identitätsphilosophie angelegt und entspringt der Unterscheidung von Begriff und Anschauung[65]. Das Neue der Spätphilosophie liegt also nicht in dieser Unterscheidung, die fälschlicherweise immer wieder als das große Ereignis der Spätphilosophie herausgestellt wird. Das Neue liegt vielmehr darin, daß die Vernunft in ihrer apriorischen Ableitung, die sie in der Erfahrung »kontrolliert«, jetzt plötzlich an eine Grenze stößt und abbrechen muß, weil sie a priori etwas konstruiert, das sie nicht mehr in der Erfahrung verifizieren kann.

Die Vernunft ist ja die unendliche Potenz des Erkennens[66], und nur die ganze Fülle des Seins kann ihr letztlich entsprechen[67]. In diesem ganzen Prozeß sucht die Vernunft nichts anderes als ihren ursprünglichen Inhalt. Ihr unmittelbarer Inhalt hat immer etwas Zufälliges an sich, er füllt die Vernunft nie ganz aus, er ist das Seiende und ist es auch wieder nicht. Die Vernunft will aber nur dieses Seiende[68]. »Da allem Erkennen ein Seyn entspricht, dem wirklichen Erkennen ein wirkliches Seyn, so kann der unendlichen Potenz des Erkennens nichts anderes als die unendliche Potenz des Seyns entsprechen, und dieß ist also der der Vernunft an- und eingeborene Inhalt«[69]. Dieses Sein ist kein Gattungsbegriff, ist vielmehr die Bewegung des Sich-selbst-in-Erscheinung-bringens, der Selbstobjektivierung[70]. In diesem Prozeß, in dem sich die Vernunft selbst auslegt, scheidet sie alles Zufällige aus, um bis zu dem zu kommen, »von dem man erst sagen kann, daß es Ist«[71]. Die Vernunft tritt in die »Sphäre des Werdens« und kommt schließlich zu einem rein negativen Begriff des Seins. Sie ist deshalb nur negative Philosophie[72]. Sie hat das Seiende nur in Gedanken, ohne es in seiner eigenen Existenz nachweisen zu können. Dieses Seiende läßt sich also nicht mehr objektivieren, es bleibt außerhalb der Bewegung, es kann nicht vermittelt werden.

Mit dieser Aussage wendet sich Schelling nicht nur von seiner früheren Philosophie ab, er stellt sich damit auch gegen Hegel. Es handelt sich bei dieser ganzen Bewegung nicht um eine sukzessive Selbstverwirklichung des Seienden, sondern nur um »eine sukzessive Erhöhung oder Steigerung

[63] Ebd. [64] So mit Recht W. SCHULZ, 27. [65] XIII 62. [66] XIII 63f.
[67] XIII 148f. [68] XIII 64. [69] Ebd. [70] XIII 69. [71] XIII 70.
[72] XIII 73, vgl. 75.

des Begriffs, der in seiner höchsten Potenz Begriff blieb, ohne daß damit ein Übergang zum wirklichen Daseyn, zur Existenz gegeben war«[73]. Die ganze Bewegung vollzieht sich nur im Denken, da das Seiende je schon in sich selbst vermittelt ist.

Die negative Philosophie kommt also wohl zu einem Begriff des Absoluten, aber dieser Begriff ist das Gegenteil dessen, was man sonst unter einem Begriff versteht. Sie kann mit diesem Begriff nichts mehr anfangen, sie muß ihn als unvermittelbar stehen lassen. So enthält die negative Philosophie, will die Vernunft hinsichtlich ihres eigentlichen Inhalts nicht leer und unbefriedigt ausgehen, die Forderung nach einer positiven Philosophie[74]. »Das Samenkorn unserer natürlichen Weisheit muß verwesen, in Unwissenheit vergehen, damit aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Leben und Wesen einer höheren Erkenntniß hervorkeime und neugeschaffen werde.« Damit meint Schelling Kants Kritik der Möglichkeit einer Metaphysik und einer natürlichen Theologie zu Ende geführt zu haben[75].

Denselben Weg einer dialektischen Selbstüberwindung geht Schelling nicht nur für das Wissen, sondern auch für den Willen. Hierher gehört die Lehre vom Staat und vom Sittengesetz. Auch hier zeigt sich der Fortschritt über Kant und Hegel hinaus. Der Staat ist für den späten Schelling nicht die objektive Darstellung der Idee wie für Hegel[76], er weist über sich hinaus auf eine neue Zukunft, auf eine erst eschatologisch mögliche Verwirklichung der vollkommenen Gerechtigkeit[77]. Das zeigt, wie falsch es ist, wenn man den alten Schelling als den Philosophen der Restauration abstempelt[78]. Aber auch das Sittengesetz kann den Menschen nicht endgültig befriedigen. Der Mensch empfindet Unlust und Widerwillen gegen ein allgemeines, unpersönliches Gesetz. Schelling spricht hier bewußt die Sprache des Römerbriefes und verweist auf Luther. Damit geht er weit über Kant hinaus, der nach Schelling die Unvollkommenheit des Gesetzes nicht eingesehen hat. Das Gesetz ist zum Tode, zum Fluch; es läßt den Menschen zu keiner »Freudigkeit der Existenz« kommen[79].

Auch das innere Sittengesetz weist also über sich hinaus, es führt zur Negation des Ich. Damit ist der Wendepunkt erreicht. Das Ich soll nicht sich selbst, wohl aber sein Wirken aufgeben, sich seiner Selbstheit begeben. Es versucht sich »der Unseligkeit des Handelns zu entziehen, vor dem Drängen des Gesetzes ins beschauliche Leben zu flüchten«. Mit diesem

[73] XIII 152, vgl. 162. [74] XIII 93 u. ö. [75] XI 526f.
[76] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg ⁶1959, 413: »Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz«.
[77] XI 491; vgl. dazu A. HOLLERBACH, *Der Rechtsgedanke bei Schelling* (*Philos. Abhandlungen*, Bd. 13) Frankfurt a. M. 1957, 210, 336.
[78] So vor allem H. Heine und heute G. Lukács und K. Jaspers. Dazu A. HOLLERBACH, a. a. O. 168f., 273. [79] XI 553ff.

Schritt vom tätigen ins kontemplative Leben tritt es wieder auf die Seite Gottes und gibt seine Selbstheit wieder auf, es berührt sich wieder mit dem Göttlichen[80]. Dieses Wiederfinden vollzieht sich in drei Stufen, in mystischer Frömmigkeit, Kunst und kontemplativer Wissenschaft. Aber auf allen drei Stufen hat der Mensch nur ein ideelles Verhältnis zu Gott und besitzt Gott nur als Idee[81]. »Die kontemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem actuellen.« Es ist ein Gott, mit dem nichts anzufangen ist, der sich zwar selbst hat, aber der nicht von sich selbst wegkann, der nicht handeln und anfangen kann. Bis zu diesem Punkt ist auch die alte Metaphysik gekommen[82].
An diesem frei handelnden Gott, der Anfang ist, ist Schelling aber alles gelegen. Der Mensch kann nicht im kontemplativen Wissen verharren, er kann sich deshalb auch nicht mit dem ideellen Gott begnügen. »Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es muß gehandelt werden.« Mit dem Handeln kehrt aber der alte Zwiespalt und die vorige Verzweiflung wieder, sie ist nicht aufgehoben und kehrt nun zurück[83].

3. Ergebnis: Sehnsucht nach dem Gott der Geschichte

Alle Versuche der reinen Vernunft sind gescheitert. Der Zwiespalt ließ sich nicht aufheben, weil sich das Absolute nicht vermitteln ließ. Mit diesem negativen Ergebnis ist das Ziel dieser Wissenschaft erreicht. Ihre Aufgabe war es, das Prinzip in seinem Für-sich-Sein frei vom Seienden zu ermitteln[84]. Das ist nun erreicht. Aber die negative Philosophie kann das Prinzip nur erzeugen, sie kann es nicht realisieren, sie hat dieses Prinzip nur im Begriff, als bloße Idee, nicht im aktuellen Sein[85]. Gott bleibt als bloßes Daß stehen, von dem die Vernunft keine Anwendung mehr machen kann, sie kann von ihm kein Was mehr angeben[86], es sei denn, sie sage, daß sein Was in eben diesem Daß, in dieser radikalen Unbegreiflichkeit besteht[87]. So hat die negative Philosophie von Gott nur einen negativen Begriff[88], einen umgekehrten Begriff, weil sich hier das ganze Verhältnis von Was und Daß umkehrt[89].
Es stellt sich am Ende der negativen Philosophie die Aufgabe einer zweiten Wissenschaft, die von diesem Prinzip ausgeht, die das Daß zum Anfang setzt, mit der Wirklichkeit beginnt und von dort zum Was, zum Begriff weiterschreitet und dieses Daß dadurch als »wirklichen (existenten) Herrn des Seyns (der Welt), als persönlichen, wirklichen Gott erweist, womit zugleich auch alles andere Seyn von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner Existenz erklärt, und also ein positives, d. h. die Wirklichkeit erklärendes

[80] XI 556. [81] XI 557f. [82] XI 559. [83] XI 560. [84] Ebd. [85] XI 562f.
[86] XI 563. [87] XI 570. [88] XIII 155, 158. [89] XIII 70; vgl. 162.

System hergestellt wird«. »Die erste Wissenschaft war in ihrem Ende auf etwas gekommen, das sich mit ihrer Methode nicht mehr erkennbar machen ließ; sie hatte sich damit erschöpft, und überliefert, was ihr als Unerkanntes und für sie Unerkennbares zuletzt stehen bleibt, als Aufgabe der zweiten Wissenschaft«[90].
Diese Ausführungen erscheinen zunächst rein formal, methodologisch. Aber es geht Schelling um mehr als um eine formale Beschreibung des Endes der negativen und des Anfangs der positiven Philosophie. Es geht ihm darum, in dieser Beschreibung aufzuweisen, was sich in diesem Übergang und was sich überhaupt in der ganzen negativen Philosophie vollzieht. Er sucht nach dem Anstoß, dem Antrieb, der dieses Denken leitet, und findet ihn in einem Wollen, in einem Willen, der »mit innrer Nothwendigkeit verlangt, daß Gott nicht bloße Idee sey«[91]. Damit erst wird ausgesprochen, um was es bisher gegangen ist: um das Wollen des Ich, das in dem ganzen Potenzierungsprozeß den Inhalt seiner Vernunft erkennen wollte, das auch im Staat, in der Kunst, Wissenschaft und Religion die Vernunft objektivieren wollte, um sich darin als »objektiven Geist« erfassen zu können; in diesem Versuch ist das Ich gescheitert. Das Grundgeschehen der ganzen bisherigen Philosophie ist also das Wollen der Vernunft, die sich selbst will und darin in sich selbst kreist. Schelling stellt diese Grundbewegung ebenso für die alte Metaphysik wie für Hegel fest[92].
»Welches aber der Wille ist, der das Signal zur Umkehrung und damit zur positiven Philosophie gibt, kann nicht zweifelhaft seyn. Es ist das Ich, welches wir verlassen haben in dem Moment, wo es dem beschaulichen Leben Abschied geben mußte und die letzte Verzweiflung sich seiner bemächtigte; denn es ist ihm doch nicht geholfen, wiewohl es durch die noetische Erkenntniß bis zu A^0 (zum Prinzip) durchgedrungen; noch ist es nicht befreit von der Eitelkeit des Daseyns, die es sich zugezogen, und die es jetzt, nachdem es die Erkenntniß Gottes wieder geschmeckt hatte, nur um so tiefer empfinden muß. Denn nun erkennt es erst die Kluft, welche zwischen ihm und Gott, erkennt, wie allem sittlichen Handeln der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht, so daß keine Ruhe und kein Friede, ehe dieser Bruch versöhnt ist, und ihm mit keiner Seligkeit geholfen, als mit der, welche ihn zugleich erlöst. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seyns ist (nicht transmundan nur, wie es der Gott als Finalursache ist, sondern supramundan). In diesem sieht es allein das wirklich höchste Gut. Schon der Sinn des contemplativen Lebens war kein

[90] XI 564, 571. [91] XI 564f.
[92] Diese Deutung gibt besonders W. SCHULZ, vgl. o. § 2.

anderer, als über das Allgemeine zur Persönlichkeit durchzudringen. Denn Person sucht Person«[93].

Schelling beschreibt diese Sehnsucht nach dem wirklichen Gott, der handelt, noch weiter: Gott muß mit seiner Hilfe dem Menschen entgegenkommen, bei ihm ist möglich, was beim Menschen nicht möglich ist. Diese Hilfe kann nur »eine unverdiente, incalculable, überschwängliche seyn« und unverdient aus Gnaden geschehen. Schelling wendet sich gegen Kant: »Ich aber verlange vielmehr eine Seligkeit, worin ich aller Eigenheit, also auch der Sittlichkeit als eigner enthoben werde; die erwartete Seligkeit würde mir getrübt, wenn ich sie noch als (wenigstens mittelbares) Erzeugniß meines Thuns betrachten müßte«, das wäre nichts anderes als Hochmut[94]. Was sich da meldet, ist »nichts anderes, als das lautwerdende Bedürfniß der – Religion. Mit diesem endet die von dem Ich verfolgte Bahn. Zu der Freudigkeit des Daseyns, die es auf den eignen Wegen nicht gefunden, hofft es zu gelangen, wenn es den Gott in der Wirklichkeit hat und mit diesem vereinigt (versöhnt) wird, d. h. durch die Religion. Ohne einen activen Gott (der nicht nur Objekt der Contemplation ist) kann es keine Religion geben – denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraus – sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist«[95]. Das Bedürfnis, Gott nicht nur in der Idee, im Denken zu haben, ist also ein praktisches, nur das Individuum führt zu Gott; dieses kann nichts anderes verlangen als Glückseligkeit, als Person verlangt es nach Person, »ein Herz, das ihm gleich sey«; nichts Allgemeines kann es befriedigen. Dieses Wollen ist nichts Zufälliges, »es ist ein Wollen des Geistes, der vermöge innrer Nothwendigkeit und im Sehnen nach eigner Befreiung bei dem im Denken eingeschlossenen nicht stehen bleiben kann«[96].

Man würde Schelling sehr mißverstehen, würde man diese Religion, die er fordert, als bloße Vernunftreligion abtun. Eine solche Vernunftreligion gibt es nach ihm nicht. Freilich hier am Ende der negativen Philosophie kann nur die Möglichkeit einer Religion erörtert werden. Aber das laut werdende Bedürfnis geht auf die wirkliche Religion, die mythologische und die geoffenbarte. Die positive Philosophie ist philosophische Religion, die mit der Vernunftreligion nichts zu tun hat. Unter philosophischer Religion versteht Schelling die begriffene wirkliche Religion[97].

Die vorgelegten Texte scheinen einen »personalen Existentialismus«, einen »christlichen Existentialismus« und das Verlangen nach Gnade und Erlösung auszusprechen[98]. Dieser Deutung hat W. Schulz heftig widersprochen. Es ist nach ihm in unserem Abschnitt zu scheiden zwischen der Geschichte des Ichs als der Geschichte des Willens, der das Ende herbeiführt, und der Reflexion auf diese Geschichte: dem Zuendegehen der Vernunftwissenschaft als solcher, das ja Wesen und Sinn dieser Geschichte ist[99]. »Schelling will nicht die existentielle Erfahrung des Ichs um ihrer selbst willen beschreiben, sondern mit dieser Beschreibung etwas erreichen, nämlich das Zuendegehen der Vernunftwissenschaft in Richtung auf das wahrhaft Absolute hin«[100]. »Die Geschichte des Ich wird also aufgehoben in der Reflexion, mit der die Vernunft sich selbst in ihr Ende begibt«[101]. Diese Behauptungen können wohl kaum bestritten werden. Die Frage ist nur, ob damit die zitierten Texte wirklich ausgeschöpft sind, ob es nur darum geht, den Grundwillen, der die abendländische Philosophie von Anfang an durchherrscht, den Willen zur Vermittlung der Vernunft mit sich selbst im Denken aufzuheben und zu thematisieren, oder ob Schelling in diesem Zuendegehen nicht auch noch erkennt, daß das Ich nicht von einem Allgemeinen her, sondern nur von Gott als Person her verstanden werden kann. Weil die bisherige Philosophie das nicht gesehen hat, deshalb muß sie zu Ende gehen. In dem Negativen des Scheiterns meldet sich das Positive, die Sehnsucht der menschlichen Person nach dem persönlichen Gott. Ja, die Negation ist für Schelling, wie wir noch sehen werden, nur möglich, weil in der Negation bereits die Position, die positive Philosophie gesucht wird.

Noch ein Weiteres läßt sich sagen: In dieser Reflexion geht es doch darum, die Kategorien für das Verständnis der wirklichen Religion zu erarbeiten[102]. Die negative Philosophie soll zur philosophischen Religion hinführen, und darunter versteht Schelling nicht nur die Vermittlung der Vernunft mit sich selbst, sondern die Vermittlung der wirklichen Religion, der Mythologie und der geschichtlichen Offenbarung[103], die für ihn a priori völlig unableitbar sind[104]. Die negative Philosophie ist transzendentale Philosophie, der es um die Möglichkeit der Erkenntnis geht. Sie erweist ihre Ableitungen jeweils in der Erfahrung. Ihr letztes Ergebnis, auf das sie eigentlich aus ist, kann sie in der Erfahrung nicht nachweisen. Diese Aufgabe übernimmt nun mit anderer Methode die positive Philosophie. Sie kann das letzte zusammenfassende Ergebnis der negativen Philosophie aber nur in der Geschichte als ganzer nachweisen. In diesem Sinn ist die positive Philosophie geschichtliche Philosophie[105]. Das schließt nicht aus, daß in und durch diese geschichtliche Philosophie die Vernunft sich selbst versteht und vermittelt. Aber diese Selbstvermittlung ist nur der Nachvollzug einer je schon vorausgesetzten Vermittlung, von der die positive Philosophie erweist, daß sie durch den persönlichen Gott, der der Herr des Seins ist, geschehen ist.

Wir haben damit schon etwas vorgegriffen; die eigentliche Auseinander-

[93] XI 566. [94] XI 567. [95] XI 568. [96] XI 569. [97] XI 568f.; vgl. u. § 8.
[98] So am besten bei Fuhrmans I, 333.
[99] W. Schulz 163. [100] Ebd. 149. [101] Ebd. 164. [102] XI 252.
[103] XI 568f.; XIII 192. [104] XIV 3ff. [105] XI 571.

setzung mit der Deutung von W. Schulz wird erst im nächsten Abschnitt möglich sein. Hier genügt es, aufgezeigt zu haben, daß wir durchaus berechtigt sind, aus den zitierten Abschnitten der Einleitung in die *Philosophie der Mythologie* herauszulesen, daß Schelling das Wollen des Ich letztlich als Sehnsucht nach dem persönlichen Gott der Gnade auffaßt. Alles reine Wesensdenken sieht er unter dem Fluch des Gesetzes stehen, das den Menschen hintreibt zum Ruf nach Gnade und Erlösung. Der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie ist Schelling gleich dem Übergang vom Gesetz zum Evangelium[106]. Damit wird auch die theologische Dimension sichtbar, innerhalb derer sich dieses Denken vollzieht. Wir werden im nächsten Abschnitt noch ausführlich auf diesen Aspekt zurückkommen müssen.

[106] Ebd.; vgl. dazu u. § 15.

§ 7
Positive Philosophie: Geschichte als Ur-vor-aus-Setzung der Vernunft

1. Abgrenzung von Schellings Anliegen gegenüber der Theosophie und Glaubensphilosophie

Kierkegaard hat einmal geäußert, man könne die negative Philosophie Schellings noch einigermaßen verstehen, das Anliegen der positiven dagegen sei ihm nie recht klar geworden[1]. In der Tat macht es Schelling seinen Lesern nicht leicht, den »springenden Punkt« zu finden, und zwar nicht deshalb, weil er zuwenig, sondern eher, weil er zuviel und zu oft darüber spricht. Schelling hat offenbar das Bedürfnis, den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie immer wieder aufs neue zu erklären. Seine Ausführungen sind uns nur in Form von Vorlesungen gegeben, und K. Fischer meint wohl mit Recht, daß das, was dem Hörer Vorteil und Erleichterung gewährt, nämlich wiederholte Rekapitulationen, längeres Verweilen und Stehenbleiben bei der Erklärung strittiger Punkte, öfteres Zurückkommen auf Fragen dieser Art, für den Leser unnütz, unübersichtlich ist und verwirrend wirkt. Daneben gilt hier aber auch, was K. Fischer für die Potenzenlehre festgestellt hat, daß das sichtliche Bedürfnis des Meisters herrscht, »dieselbe nicht bloß seinen Schülern, sondern auch sich klar zu machen«. Auch wenn man dem späten Schelling noch große Denkleistung und pünktliches Denken wird zubilligen müssen, so kann man sich doch nicht des Eindrucks erwehren, daß in solchen vielfachen Wiederholungen sich Spuren des Alters und nachlassende Kraft zum System und zur Straffung zeigen[2].

Wollen wir Schelling verstehen, so müssen wir uns sein Anliegen vergegenwärtigen: die philosophische Religion, das begriffene Christentum. Obwohl die *Philosophie der Offenbarung* nur ein Teil der positiven Philosophie ist[3], wenn auch der einzig faktisch ausgeführte Teil, handelt es sich doch um den Versuch, das Gesamt der Wirklichkeit der Geschichte zu begreifen[4]. Dadurch soll sich der Mensch vom Zufälligen und von der Beschränkung der Freiheit durch die Welt befreien[5]. Das soll geschehen durch die Vermittlung der Welt, der Geschichte, des Christentums mit dem ab-

[1] S. Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, hrsg. von H. Diem und W. Rest. Köln 1956, 462, Anm. 1.
[2] K. Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre* (*Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. 7) Heidelberg [4]1923, 706.
[3] XIII 174; vgl. 140f. [4] X 178. [5] XIII 137.

soluten Prinzip. Dieses Prinzip hat die negative Philosophie erarbeitet als den notwendigen, von allem Zufälligen gereinigten Inhalt der Vernunft. Dieses Prinzip ließ sich nicht mehr als Was, als Begriff fassen, sondern nur als das allem Denken zuvorkommende Daß, als actus. Darum war es auch nicht mehr transitiv, nicht mehr in der Erfahrung aufweisbar, nicht nur vor aller Erfahrung wie die übrigen apriorischen Verstandesbegriffe, sondern schlechterdings über aller Erfahrung[6].

Die Problemstellung kompliziert sich also erheblich. Das erste Problem, die Vermittlung der Welt mit dem Absoluten, wird überlagert beziehungsweise umgekehrt durch ein zweites Problem, die Vermittlung des absoluten Prinzips mit der Erfahrungswirklichkeit. Das Problem ist ja eben, wie wir das absolute Prinzip »haben« können. Wieder meldet sich also ein unaufhebbarer Zirkel, der es so schwierig macht, den Einstieg in die positive Philosophie nachzuvollziehen.

Der genannte Zirkel schließt von vornherein zwei mögliche Auslegungen der positiven Philosophie aus. Man kann weder sagen, Schelling denke die Wirklichkeit von Gott, vom Absoluten her oder leite sie sogar von dort ab. Gegen diese Auslegung von J. Stahl hat Schelling selbst protestiert[7]. Sie führt zu dem oft beschworenen Gespenst einer hybriden Philosophie, die sich anmaßt, sich an die Stelle Gottes setzen zu können. In gewissem Sinn ist das der Standpunkt der Theosophie, den Schelling als unwissenschaftlich und unkritisch ablehnt[8]. Diese theosophische Methode setzt voraus, was Schelling ja eben bestreitet, nämlich daß wir das Absolute schon »haben«. Andererseits kann man den späten Schelling auch nicht so verstehen, als ob er die Existenz des Absoluten, das er in der negativen Philosophie nur in der Idee hat, nun aus der Erfahrung beweisen wolle. Man würde so Schelling auf die Gottesbeweise der alten Metaphysik hin interpretieren, die Schelling aber ablehnt[9], weil sie die Autorität der äußeren Erfahrung wie der allgemeinen Vernunftgesetze, besonders des Kausalitätsprinzips, einfach voraussetzen, was Schellings Ideal einer freien Philosophie widerspricht. Zu dieser freien Philosophie gehört es, daß Materie und Form des Wissens aus der Vernunft selbst genommen werden[10]. Diesen transzendentalphilosophischen Ansatz gilt es zu beachten, wenn man vom Empirismus Schellings spricht. Es handelt sich also weder um den gewöhnlichen Empirismus noch um den Realismus der alten Metaphysik. Wir werden Schelling deshalb aus sich selbst und seine positive Philosophie als eine Lösung ganz eigener Art zu verstehen haben. Trotzdem müssen wir den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang mit Kant beachten. Von dorther wollen wir seinem Anliegen zunächst näherkommen.

Im allgemeinen stellt Schelling seine positive Philosophie in der Weise dar,

[6] XIII 126f., 129. [7] XIII 9. [8] X 184f. [9] XIII 34ff. [10] XIII 51.

daß er ihre Ansätze in der bisherigen Philosophiegeschichte aufweist und daß er sie auf diese Weise dialektisch gegen andere, verwandte philosophische Bestrebungen abgrenzt. Die ganze Geschichte der Philosophie weist nach ihm einen Kampf zwischen negativer und positiver Philosophie auf. Beide Linien sind bisher immer nebeneinanderher gelaufen[11]. Schelling will mit seiner neuen Philosophie einen über diesem Gegensatz hinausliegenden Standpunkt erreichen[12]. Obwohl Schelling schon in der griechischen Philosophie Ansätze zu einer positiven Philosophie sieht[13], geht er doch im allgemeinen von der Entwicklung seit Descartes und Kant aus.

Descartes setzt die alte Metaphysik voraus mit ihren drei Erkenntnisquellen: Verstand, Erfahrung und Vernunft[14]. Als erste wurde von Descartes die Zuverlässigkeit der Erfahrung erschüttert[15]. Descartes begründete damit die rationale Philosophie. Parallel dazu begründete Francis Bacon von Verulam den Empirismus. Beide hatten aber ein gemeinsames Anliegen: Sie erstrebten eine Realphilosophie. Die von Descartes eingeleitete Bewegung führte konsequent zu einer Philosophie, die nicht nur von der subjektiven Bewegung des Begriffs erzeugt wurde, sondern von der Sache, von der sich denkenden Vernunft selbst, die sich im Begriff des Seienden in ihr eigenes Bild faßt und die diese Idee bei Kant zum Ideal des absoluten Wesens fortbestimmte. F. Bacon dagegen wollte von der Erfahrung ausgehen und durch Induktion, Kombination und Analogie zu notwendigen Tatsachen und allgemeinen Prinzipien fortschreiten[16]. Dabei geht es ihm nicht nur um Sammlung von äußeren Tatsachen, sondern um ein wirkliches System. Er hatte wenigstens eine Ahnung von einer der Empirie eingeborenen Logik und Vernunft, die der Philosoph zu erhellen hat. So ist der Empirismus dem Rationalismus nicht entgegengesetzt, sondern parallel[17].

Den Fortschritt der neuen Philosophie gegenüber der Scholastik sieht Schelling darin, daß jene nicht nur äußerlich mit Hilfe des Syllogismus fortschreitet, sondern die Dinge selbst ableitet, daß sich in ihr die Sache selbst bewegt. Auch der Zusammenhang zwischen Gott und Welt blieb in der scholastischen Philosophie ein nur äußerer, »die Natur, das Wesen dieses intellektuellen Welturhebers war damit nicht eingesehen«, »meine Erkenntnis hat nichts gewonnen als Worte ohne Verstand«[18].

Aus dem Gesagten folgt nicht, daß die Vernunft es nur mit einer Chimäre zu tun hätte. Was sie ableitet, ist dem Inhalt nach dasselbe, was auch in der Erfahrung begegnet. Was die Vernunft aber nicht ableiten kann, ist das Daß, die Existenz[19]. An diesem Punkt führte die Identitätsphilosophie zunächst zu einem Mißverständnis[20], das Hegel noch vergrößerte[21]. Dagegen mußte sich auch mit Recht der entgegengesetzte Standpunkt regen.

[11] XIII 145f. [12] XIII 94, 147. [13] XIII 95ff. [14] XI 261f.; XIII 35ff.
[15] XIII 39. [16] X 99f.; XIII 39f. [17] XIII 110f. [18] XIII 41f.
[19] XIII 60f. [20] X 193ff.; XIII 71; X 213f. [21] XIII 80 u. ff.

Jakobi, »die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie«[22], behauptete deshalb, jede rationale Philosophie müsse notwendig zum Pantheismus, Atheismus und Fatalismus führen[23]. Seine Überzeugung von Gott wollte er auf ein blindes Gefühl, auf Glauben und Offenbarung stützen[24] oder, wie er später sagte, auf ein Vernunftwissen[25]. Er verlangte nach einem unmittelbaren Verhältnis zu einem persönlichen Gott, einem ewigen Du, das dem Ich antwortet. Er fühlte nach Schelling das lebhafte Bedürfnis nach einer geschichtlichen Philosophie. Aber er endete in einem philosophischen Dualismus. Er verlegte den Unterschied von Wissen und Glauben in die Philosophie und sprach von philosophischem Wissen und philosophischem Glauben[26]. Diese Dissonanz möchte Schelling vermeiden. Er will Wissen und Glauben innerhalb der Philosophie vermitteln und den Glauben als die Voraussetzung erweisen, die sich das Wissen von sich selber her voraussetzt. Damit bewegt er sich innerhalb des Rahmens der neuzeitlichen Philosophie, die nicht von einer äußeren Autorität abhängig sein will, sondern freies, mit sich selbst anfangendes Denken ist[27].

Von dieser freien Philosophie aus kann Schelling auch seinen Standpunkt gegenüber der anderen Form des Empirismus beziehen, nämlich gegenüber der Theosophie, die in Jakob Böhme ihre beste Ausprägung fand. Schelling spricht voller Achtung von Böhme, er kennt seine Ursprünglichkeit und Originalität[28]. Er grenzt sich aber ebenso deutlich gegen Böhme ab. Das ist um so mehr zu betonen, als immer wieder behauptet wird, Schelling habe sich am Ende seines Lebens immer mehr in gnostisch-theosophischen Spekulationen verloren.

Die Theosophie macht das Übersinnliche zum Gegenstand der Erfahrung auf dem Wege über eine unmittelbare Schau und mystische Verzückung. In der Schau der göttlichen Natur will sie das Hervorgehen der Dinge aus Gott erkennen, indem sie die Gottheit in eine Art von Naturprozeß verwandelt[29]. In diesem Sinn möchte Schelling sogar Hegel der Theosophie zurechnen[30]. Böhme spricht »von einem Rad der Natur oder der Geburt«, womit er die sich selbst gebären wollende, aber nicht könnende Natur ausdrückt. »Aber eben er selbst ist eigentlich dieses Rad, er selbst diese Wissenschaft gebären wollende, aber nicht könnende Natur«. Die Rotation entsteht dadurch, daß er ganz in der Gewalt jenes Prinzips ist, das durch die ganze Natur hindurchgeht, das im Geist gewußt wird und sich in ihm wiederholt. Er hat dieses Prinzip nicht in der Gewalt[31]. Der Gott der positiven Philosophie aber bewegt sich nicht, er handelt, er ist frei, er braucht sich nicht erst ins Sein zu bewegen[32]. Doch Böhme verkennt nach

[22] X 168. [23] XIII 85; X 167. [24] XIII 85, 115.
[25] XIII 116, 118f.; X 169f., 170ff. [26] X 178f. [27] X 181. [28] X 189f.
[29] X 184f.; XIII 119ff. [30] XIII 122. [31] XIII 123f. [32] XIII 125.

Schelling nicht nur das wahre Sein Gottes, er verkennt auch die rechte Stellung des Menschen. Der Mensch ist gefallen und deshalb ist ihm nicht mehr die ganze Bewegung des Seins von Anfang bis zum Ende durchsichtig, er sieht die Dinge nicht mehr im Zentrum, sondern von der Peripherie her. Wir leben nicht in der Schau, sondern wir haben nur ein vermitteltes Wissen. »Unser Wissen ist Stückwerk, d. h. es muß stückweis, successiv, nach Abstufungen und Abtheilungen erzeugt werden.« Der Substanz nach ist das menschliche Wissen nicht zerstört, aber es bedarf eines vermittelnden Organs, der Reflexion, um es zur Verständlichkeit zu bringen[33].

Aus diesen Auseinandersetzungen ergibt sich schon umrißhaft das Anliegen der positiven Philosophie. Wenn sie vom Empirismus spricht, so ist sicher nicht ein gewöhnlicher Empirismus im Sinne von Locke und Hume gemeint[34]. Es geht aber auch nicht um eine innere Erfahrung Gottes wie bei Jakobi und Böhme. Das würde einer freien Philosophie widersprechen, die sich nicht blind einer bloßen Erfahrung unterwerfen kann. Solche Autorität muß vielmehr durch Vernunftgründe begründet werden. So muß innerhalb der Philosophie ein Übergang geschaffen werden vom Wissen zum Glauben[35]. Es geht um von der Vernunft vermittelte Erfahrung. Damit glaubt Schelling beide in der bisherigen Philosophiegeschichte parallelen Strömungen miteinander versöhnt zu haben, indem er eine Philosophie entwirft, in der die Vernunftwissenschaft die Erfahrung aus sich heraus begründet. Das geschah bei Kant für die sinnliche Erfahrung – die Inkonsequenz bezüglich des Ding an sich einmal abgerechnet; für die Vernunftideen lehnte Kant diesen Bezug zur Erfahrung ab, so wie es Schelling in der negativen Philosophie auch tun muß[36]. In der positiven Philosophie geht es nun eben um diesen höheren Empirismus, um die Erfahrung des Übersinnlichen, um einen metaphysischen Empirismus[37].

Die Begründung der Erfahrung durch die Vernunft kann nun aber nicht heißen, daß die Vernunft ausgehend vom reinen Denken die Erfahrung ableitet. Dann wäre die positive Philosophie nur die geradlinige Fortführung der negativen Philosophie, nicht aber ihre radikale Umkehrung[38]. Die positive Philosophie spekuliert sich nicht gleichsam hinüber, sie setzt mit dem, was allem Denken vorgängig ist, neu ein, sie beginnt mit dem, was nicht mehr gedacht werden kann, was dem Denken deshalb schlechterdings transzendent ist[39]. Denkende Vermittlung der Erfahrung kann deshalb nur besagen, daß das Denken sich die Erfahrung selbst voraussetzt und als seine Voraussetzung anerkennt. Die Erfahrung wird dann vom Denken nicht abhängig, sondern als je schon vorhandene Voraussetzung freigesetzt. Insofern ist auch die positive Philosophie eine letzte Überbietung des transzendentalen Ansatzes: Sie erweist, daß die letzte Mög-

[33] X 185ff. [34] XIII 40. [35] X 165f., 180f. [36] XIII 62f., 70f., 79 u. ö.
[37] XIII 114. [38] XIII 92. [39] XIII 126ff.

lichkeitsbedingung des Denkens die Erfahrung in einem metaphysischen Sinn ist. Wir haben hier zum Schluß die Linien noch etwas ausgezogen und uns von den Texten etwas gelöst. Das kann uns helfen, bei der nun folgenden, notwendig etwas breiten Analyse der Texte leichter durchzufinden.

2. Einsatz: Vor-aus-Setzung Gottes als Herr der Geschichte

Das Problem der positiven Philosophie ist wie in der negativen das Problem des Anfangs. Wie kommt Gott in die Philosophie?[40] Wir kommen hier nur weiter, wenn wir die einzelnen Aussagen Schellings nacheinander jeweils für sich analysieren und auf ihren Stellenwert befragen.

Die erste Darstellung der Methode der positiven Philosophie gibt Schelling in seiner *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834). Die Philosophie geht einfach »von dem nothwendig zu Denkenden« aus, das heißt »eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden«. Die Schwierigkeit ist nicht, diesen Anfang zu rechtfertigen, sondern von ihm aus weiterzuschreiten[41]. Hier liegt der Unterschied zwischen Früh- und Spätphilosophie. Die Identitätsphilosophie hatte am unendlichen Subjekt-Objekt ein Prinzip notwendigen Fortschreitens, in dem das reine Subjekt am Ende siegreich blieb. Dieses Subjekt ist deshalb »nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, das reine Rationale«, sondern eine »dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung«[42]. Dieses Subjekt ist ein Etwas, Träger von Sein, das, was Sein ist. Eben das hat Hegel übersehen. Das nicht nicht zu Denkende, das Allgemeine und Notwendige ist nur ein negativer Begriff für das Positive, »das Seyende selbst«[43]. Dieses kann ich weder auf dem Weg des reinen Empirismus, weil der Begriff des reinen Wesens ein rein apriorischer ist, noch auf dem Weg des reinen Denkens, weil auf ihm über die bloße Denknotwendigkeit nicht hinauszukommen ist, erreichen[44].

Die positive Philosophie beginnt darum einfach mit einem Wollen: »Ich will nicht das bloße Seyende; ich will das Seyende, das Ist oder existirt«[45], das heißt nicht das bloß allgemeine Wesen, sondern dieses allgemeine Wesen als ein besonderes oder empirisches, das was dem Seienden Subjekt ist[46]. Dieses erreichen wir allein durch ein Wollen oder einen Prozeß, in dem das Absolute aus der Objektivität in die ursprüngliche Priorität und Subjektivität wiederhergestellt wird[47]. Das ist nichts anderes als die Ekstase, in der das menschliche Subjekt seine Subjektstellung aufgibt und erkennt,

[40] Vgl. dieselbe Fragestellung bei M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen ²1957, 56.
[41] X 211. [42] X 211f. [43] X 213f. [44] X 214. [45] X 215.
[46] X 216. [47] X 221.

daß es nicht vermittelndes Subjekt sein kann, und in der das Prius als das Subjekt eingesetzt wird und von ihm her die Wirklichkeit vermittelt wird. Das Prius ist also nur in einem solchen wollenden Entscheiden zu haben, einem Wollen zur Vermittlung, die von dem absoluten Subjekt ausgeht und sich und die Wirklichkeit von dorther versteht.

In seiner *Geschichte der neueren Philosophie* deutet Schelling das Gemeinte weiter aus in Auseinandersetzung mit Böhmes Theosophie und Jakobis Glaubensphilosophie. Der Mensch hat keine unmittelbare Schau Gottes, er steht nicht im Zentrum, »durch eine falsche Ekstasis ist er außer dem Centrum gesetzt, in dem er der Wissende aller Dinge war. Sollte er nun nicht durch eine umgekehrte Ekstasis sich wieder dahin versetzen, in den Mittelpunkt der Dinge und damit in die Gottheit selbst verzückt werden können?«[48]

In seiner Auseinandersetzung mit Jakobi nennt Schelling diesen Ausgangspunkt Glauben. Glaube ist im Unterschied zur Schau ein mittelbares Wissen, ein durch Vermittlung mögliches Wissen. »Glauben heißt im gemeinen Leben dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umständen und Handlungen, kurz was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich ist.« Glauben setzt ein Ziel voraus, ein Wollen und ein Tun, das auf dieses Ziel gerichtet ist. Der Glaube muß sich aber jeweils erst bewähren. »Ist der Glaube ein notwendiges Ingrediens jedes auf ein Ziel gerichteten Tuns, so ist er auch ein wesentliches Element der wahren Philosophie«[49].

Dieser Glaube ist der Ausgangspunkt der positiven Philosophie. Das Ziel ist hier das Überschwengliche, das Prius. Der vermittelnde Weg zu diesem Ziel besteht darin, daß das Ich sich diesem Überschwenglichen gegenüber als Substanz, Subjekt erkennt, das heißt als ihm unterworfen[50]. Das Ich muß sich also selbst vernichten, aber im Glauben, daß ihm dadurch als Lohn der Aufgabe der Selbstheit das Überschwengliche zuteil werde. Die Negation ist also vermittelnder Weg, um zur Position zu kommen. Im Glauben streckt sich der seine Subjektivität aufgebende Mensch auf ein Ziel aus und ergreift in der Negation bereits die Position. Durch Glauben wird das Wissen gerettet. »Auf diese Art also wäre innerhalb der Philosophie selbst ein Übergang von Wissen zu Glauben«[51]. Damit ist die positive Philosophie die gesuchte freie Philosophie. Sie nimmt nicht eine äußere Erfahrungswirklichkeit hin, sondern sie begründet die Erfahrung aus der Vernunft und läßt sie aus ihr entspringen. Der Glaube als sich negierendes Ausstrecken zu einem Ziel, das nur in der vermittelnden Negation zu erreichen ist, ist die einzige Rettung der Vernunft. Diese Philosophie

[48] X 186; vgl. 188f. [49] X 183. [50] Vgl. IX 225, 228f. [51] X 180f.

ist zugleich geschichtliche Philosophie, weil sie voraussetzt, daß das Ich ek-sistent, außer dem Ort ist, an dem es sein sollte[52].

Am ausführlichsten, aber auch am verwirrendsten sind die Ausführungen Schellings in der *Philosophie der Offenbarung*. Schelling legt den Übergang immer wieder von neuen Gesichtspunkten aus dar. Die negative Philosophie hinterläßt der positiven ihr Resultat als Aufgabe, nicht als Prinzip. Mit ihrem letzten Resultat konnte sie nichts mehr anfangen, es war kein Seinkönnendes mehr, das ins Sein überging, nicht mehr Möglichkeit, die zur Wirklichkeit wurde, sondern Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorausliegt, das umgekehrte Seinkönnende nennt es Schelling[53]. Anders ausgedrückt lautet derselbe Sachverhalt: Die negative Philosophie konnte noch – ähnlich wie schon Kant am Schluß der *Kritik der reinen Vernunft* – Gott als notwendigen Inhalt der Vernunft aufweisen[54]. Aber sie hatte damit Gott nur als Resultat, als Ende, sie konnte mit Gott nichts mehr anfangen, ihn nicht selbst wieder zum Prinzip, zum Anfang eines weiteren Fortschreitens machen. Gott war hier gefaßt als das notwendige, das blind Seiende, das notwendig zu denken ist und gegen das das Denken alle Freiheit verliert, das nicht nicht sein Könnende. Gott ist hier also zugleich der starre, unbewegliche, schlechthin unfreie, keines freien Tuns und Fortschreitens Fähige[55]. Auch der Gott des Aristoteles ist nur ein solcher Gott am Ende, er steht nur am Ziel eines Denkweges, aber nicht am Anfang[56]. Die Frage Schellings ist nun, wie man von diesem toten Gott zu dem lebendigen Gott kommen könne. Kann die Antinomie, die zwischen dem allgemeinen Gottesglauben, der auch dem Philosophen nicht gleichgültig sein kann[57], und dem letzten Resultat der Philosophie besteht, überwunden werden?[58]

Noch auf eine weitere Weise beschreibt Schelling die Situation, mit der die positive Philosophie beginnt: Gott ist in der negativen Philosophie als notwendiger Inhalt der Vernunft bestimmt. Er ist der notwendig Existierende, aber er ist der notwendig Existierende nur dann, wenn er existiert. Die negative Philosophie reicht also nur bis zum Begriff Gottes, zum Begriff eines notwendig Existierenden, nicht aber bis zur Existenz Gottes selbst, bis zum notwendig notwendig Existierenden, wie Schelling es nennt. Hier liegt die Grenze des alten ontologischen Arguments. Was es erweisen kann, ist lediglich: Gott existiert notwendig, wenn er existiert[59].

Dazu kommt ein Weiteres: Im Sinne Schellings kann nicht eigentlich gesagt werden, die negative Philosophie habe den Begriff Gottes. Sie hat ja eben kein Was, sondern nur das reine Daß. Ihr letztes Resultat ist ihr absolut unbegreiflich, sie hat gleichsam nur einen negativen Begriff und erweist sich damit als negative Philosophie. Schelling spricht von der umgekehrten Idee[60]. Während in der negativen Philosophie der Weg des Denkens immer von der im Denken aufgewiesenen Möglichkeit zur Wirklichkeit, vom Was zum Daß geht, kehrt sich hier alles um, das Daß ist das erste, zu ihm muß sein Begriff, sein Was erst noch gesucht werden[61].

Damit ist aber die negative Philosophie absolut am Ende. Es muß ein vollkommen neuer modus progrediendi stattfinden, eine vollkommene Umkehr der Methode[62]. So übergibt die negative Philosophie der positiven nicht einmal ein Resultat, sondern nur eine Aufgabe. Die positive Philosophie könnte sogar rein mit sich selber anfangen mit dem Ausspruch: »Ich will das, was über dem Seyn ist, was nicht das bloße Seyende ist, sondern mehr als dieses, der Herr des Seyns.« Nach Schelling liegt hier »der durch sich selbst gewisse und absolute Anfang«[63].

Dieser absolute Anfang macht dem Verständnis nicht wenig Schwierigkeiten. Es versteht sich von selbst, daß es sich hier nicht um irgendeinen willkürlichen Anfang handeln kann; ebenso schließt es Schelling, wie wir bereits gezeigt haben, aus, diesen Anfang im Sinne einer Glaubensphilosophie zu verstehen. Ihr gegenüber erhebt er den Anspruch, daß dieser Glaube vom Denken aus vollzogen werden müsse. Das zeigt, daß dieser Anfang mit dem Wollen nicht radikal vom Denken und damit von der negativen Philosophie getrennt werden kann, wie ja Schelling jedes Auseinanderreißen von negativer und positiver Philosophie verwirft[64]. Im Sinne des bisher Gesagten könnte es sich nur um einen Anfang handeln, den sich das Denken notwendig als seinen ermöglichenden Grund voraussetzt, als Grund, aus dem heraus es sich je schon vollzieht, der aber erst jetzt in die Reflexion erhoben und thematisiert wird. Damit wäre ein vom Denken her selbst erforderter Übergang beziehungsweise Rückgang in den ihn ermöglichenden Grund gegeben und eine Glaubensphilosophie abgelehnt, andererseits wäre dieser Grund nicht vom Denken begründet, sondern umgekehrt würde sich das Denken als von dorther begründet erkennen. Damit ist gewährleistet, daß der Anfang der positiven Philosophie anfänglicher als das Denken ist, daß es sich um einen absoluten und nicht relativen Anfang handelt.

Es ist nun zu fragen, ob sich diese von der Sachproblematik her ergebende Interpretation von den Texten belegen und begründen läßt. Ein erster positiver Hinweis liegt schon darin, daß Schelling sagt, die positive Philo-

---

[52] X 181. Ähnlich F. Baader in seiner *Spekulativen Dogmatik* (*Sämtliche Werke*, Bd. 8) 37, 42, 45f., 51f. Hier besteht ein Problemzusammenhang zu K. Jaspers' Theorie vom philosophischen Glauben als Akt der Vergewisserung und Vergegenwärtigung des Umgreifenden durch ein Überschreiten aller Gegenständlichkeit.
[53] XIII 155f. [54] XI 282ff., 374ff. [55] X 18ff. [56] XIII 104f., 106f.
[57] X 124. [58] X 22f. [59] X 13ff.; XIII 45f., 83, 156ff.
[60] XIII 162. [61] XIII 159, 161. [62] XIII 92. [63] XIII 93; XI 564, 153f.
[64] XIII 152f.

sophie sei die in der negativen immer schon gesuchte und diejenige, die die negative Philosophie erst begründe[65].

Wir gehen jedoch zunächst von der Interpretation des zitierten Satzes aus, wonach die positive Philosophie mit der Forderung nach dem Herrn des Seins beginne. Es wäre verfrüht, darin sofort einen Ausdruck der Sehnsucht nach dem Schöpfergott zu erblicken. Damit würde übersehen, daß Schelling den Ausdruck »Herr des Seins« als einen Relationsbegriff versteht, in dem Sein ein notwendiges Correlatum Gottes besagt. »Der Begriff Herr schließt nothwendig den Begriff von etwas ein, dessen er Herr ist; dieses wovon er Herr ist, ist sein nothwendiges Correlatum.« Oder, wie Schelling mit einem Zitat aus Newton sagt: »Deus est vox relativa et ad servos refertur«[66]. Schelling sagt ausdrücklich, daß Gott innerhalb dieses Korrelationszusammenhangs frei bleibe, aber er ist frei eben nur innerhalb dieses notwendigen Bezugs. Man könnte an Hegels absoluten Geist denken, der ja auch in seinem notwendigen Anderssein frei bleibt. Die Forderung nach dem Herrn des Seins stellt also nichts anderes dar als die Forderung der Vermittlung des Seins im absoluten Geist. Die positive Philosophie gibt sich gleichsam mit dem Scheitern der negativen Philosophie, in der das Absolute unvermittelt und unvermittelbar übrig blieb, nicht zufrieden, sie will diese Vermittlung[67]. Das ist der Sinn der Frage nach dem Herrn des Seins.

Wir haben schon gesehen, daß diese gewollte Vermittlung für Schelling identisch ist mit der Beantwortung der Sinnfrage des Lebens und der Welt. Er sagt auch hier, daß der Begriff, den die negative Philosophie unvermittelt stehenlassen mußte, das Besondere an sich hat, »derjenige zu seyn, der gegen die wirkliche Existenz des in ihm Geforderten nicht gleichgültig läßt, wie es in bezug auf alles Vorhergegangene dem philosophirenden Subjekt gleichgültig war, ob es existire. Hier heißt es: Tua res agitur«[68]. Dieses »existentielle Interesse« ist für Schelling darin begründet, daß für ihn der Wille zur Vermittlung seit seinen Jugendschriften das Wesen des Geistes selbst besagt. Dieses Wollen ist nichts anderes als die Selbstbestimmung des Geistes, jener Schwung, in dem der Geist sich vom Endlichen löst und es übersteigt auf die intellektuale Anschauung hin, um von dorther das Einzelne zu vermitteln[69]. Erst dies Übersteigen des Einzelnen ermöglicht begriffliches Begreifen, es besteht in einer abstractio, umschließt aber Denken und Anschauen, a priori und a posteriori[70].

Nichts anderes ist auch hier gemeint: Der »Herr des Seyns« ist der in dem Übergriff des die Vermittlung wesentlich wollenden Geistes »angezielte Punkt«, von dem her vermittelt wird, er ist gleichsam die »Achse«, zu der

[65] XIII 153, 155. [66] X 260f.; XIII 291. [67] XIII 93. [68] XIII 171.
[69] I 394f. [70] I 424f., 427.

hin das Denken vorgreift, um dort umzuschlagen und im Rückgriff das Seiende in die Vermittlungsbewegung hineinzunehmen. Wir müssen hier so neutrale Ausdrücke wie »Punkt« und »Achse« einmal stehenlassen, da es sich ja erst im weiteren Fortgang des Denkens ergeben muß, »was« darunter begriffen werden soll.

Die positive Philosophie beginnt so eigentlich mit einem Protest gegen das Ergebnis der negativen Philosophie, sie kann es vom Wesen des menschlichen Geistes her einfach nicht annehmen, soll Geist nicht Widerspruch in sich selbst besagen. Das letztere ist für Schelling durchaus nicht erwiesen, er stellt sich vielmehr sehr eindringlich die Frage, ob überhaupt Vernunft und nicht eher nur Unvernunft sei[71]. Das hat die positive Philosophie erst zu erweisen. Aber das philosophische Fragen in sich setzt einmal als seine es bedingende Möglichkeit voraus, daß Vernunft ist, andernfalls wäre schon die Frage der Philosophie in sich sinnlos. Die positive Philosophie reflektiert also auf die Bedingung der Möglichkeit der negativen Philosophie und begründet diese damit erst. Sie geht eigentlich nicht über die Vernunftwissenschaft hinaus, sondern in deren letzte Gründe zurück. »Die erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand d. h. daß in dem Seyn, in der Welt selbst Weisheit sey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit, Voraussicht, Freiheit gesetztes Seyn. Die Philosophie setzt ein, nicht wie es sich trifft, sondern ein gleich anfangs mit Weisheit, mit Voraussicht, und also mit Freiheit entstehendes Seyn voraus«[72]. Weisheit ist, so meint Schelling, nur dort, wo Ver-mitte-lung stattfindet, wo eine Mitte da ist, die das Einzelne umgreift, die also nicht im Einzelnen aufgeht, sondern frei ist, oder wie Schelling sagt, die nicht nur ist, sondern sein kann, Zukunft besagt.

Diese ihr selbst vorgegebene Vermittlung setzt die Vernunft als Ermöglichung ihrer eigenen Vermittlung je schon voraus[73]. Sie setzt also nicht mit dem reinen Denken selber ein, auch nicht mit der Erfahrung, sondern mit dem, was vor allem Denken und über aller Erfahrung ist, mit dem, was allem Denken und aller Erfahrung zuvorkommt[74]. Diese Wirklichkeit ist das erste Objekt des Denkens (quod se objicit), vor dem die Vernunft sich beugt und gegen das sie keine Freiheit mehr hat[75].

[71] XIII 247. [72] XIII 203; vgl. VIII 255.
[73] XIII 204. Deshalb kann E. Coreth (*Sinn und Struktur der Spätphilosophie Schellings*, in: *Bijdragen* 21 [1960] 186f.) mit Recht sagen: »Das, was er Ekstase nennt, ist nichts anderes als die Urbejahung des Seins, die erste, ursprünglich unmittelbare Affirmation des Seins, die all unserem Denken und Wissen vorausliegt und in allem Denken und Wissen enthalten ist; es ist die Affirmation des Seins als der Grundakt des Geistes...«
[74] XIII 126f., 163. [75] XIII 162.

Der Anfang der positiven Philosophie kann also nicht noch einmal das Denken sein. Schelling polemisiert hier mehrfach gegen Hegels Ansatz beim Denken des Denkens. »Denn das Apriorische ist nicht, wie Hegel es genommen, ein leeres Logisches, ein Denken, das nur wieder das Denken zum Inhalt hat, womit aber das wirkliche Denken aufhört, wie mit der Poesie über die Poesie die Poesie aufhört. Das wahre Logische, das Logische im wirklichen Denken, hat in sich eine nothwendige Beziehung auf das Seyn, es wird zum Inhalt des Seyns und geht nothwendig ins Empirische über«[76]. Er sagt noch genauer, der eigentliche Inhalt des Denkens sei das vom Seienden freie Prinzip, also das Resultat der negativen Philosophie. Nur insofern könne man die positive Philosophie als Denken des Denkens bezeichnen[77]. Dieser Unterschied zu Hegel zeigt zugleich den Fortschritt Schellings über Kant hinaus: »Kant erklärte alles für aprioriisch, was sich aus dem Erkenntnisvermögen ableiten ließ; wie alles, was sich aus des Seyns unendlicher Potenz ableiten läßt«[78]. Es wäre also falsch, Schelling auf eine ausschließlich erkenntnistheoretische Problematik festlegen zu wollen. Diese Problemstellung ist bei ihm schon in der Frühphilosophie überstiegen, eben weil die letzte Bedingung des Erkennens nicht wieder das Erkennen, sondern das Sein ist, oder – mehr in der Sprache Schellings ausgedrückt – es geht in der Philosophie um die Selbstbewegung ihres Gegenstandes, um das Denken des Seins selbst, um Vernunftwissenschaft[79], wobei er Vernunft von Vernehmen ableitet[80]. Es geht also um ein Denken dessen, was im Sein möglich ist[81]. Es wäre einseitig, die Reflexion, die Schelling auf die Möglichkeit und den Grund von Philosophie und Denken vollzieht, als eine bloße Reflexion der (subjektiv verstandenen) Vernunft auf sich selbst zu verstehen. Dieser subjektiven Reflexion liegt bereits die Reflexion, die Selbstvermittlung des Seins voraus als ihr ermöglichender Grund, auf den das Denken in der positiven Philosophie als letzte nicht mehr übersteigbare Wirklichkeit stößt, eine Wirklichkeit, in deren Bewegung es immer schon einbegriffen ist.

An dieser Stelle ist die Auseinandersetzung mit der Interpretation von W. Schulz zu vollziehen. Die Grundproblematik des deutschen Idealismus besteht für ihn in der »Frage nach der Möglichkeit der Selbstkonstitution der reinen Subjektivität«[82], sein Prinzip ist die »Methode der absoluten Reflexion«[83]. Den Ansatz der Schellingschen Spätphilosophie sieht Schulz in der transzendentalphilosophischen Bewegung[84]. In der positiven Philosophie legt sich die Vernunft nur selbst aus, um in dieser Selbstauslegung

[76] XIII 101 f. [77] XI 364.
[78] *Kierkegaards Nachschrift der Schelling-Vorlesung von 1841* (in: A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962) 107, vgl. 123, 127.
[79] XI 54 f., 57. [80] XI 320. [81] XI 302, 330, 321 f., 326, 355, 386.
[82] W. Schulz, 5. [83] Ebd. 11. [84] Ebd. 20.

ihre Unbegreiflichkeit und Endlichkeit zu fassen[85]. Gott ist nichts anderes als diese vermittelnde Bewegung selbst, das Medium, in dem sich die Vermittlung vollzieht[86]. In der Transzendenz setzt die Vernunft ihre eigene Unerkennbarkeit aus sich heraus, hier macht sie sich diese gleichsam vorstellig, um von dorther sich selbst als endlich zu erkennen. So kreist die Vernunft in sich selbst[87].

Mit dieser Interpretation ist nur die eine Seite der Gesamtbewegung des Denkens Schellings beachtet. Es ist zuwenig gesehen, daß die sich auslegende Subjektivität sich als die bereits ausgelegte erkennt. Dieses Sein geht dem Denken absolut voran. Schulz bleibt in der erkenntnistheoretischen beziehungsweise transzendentalen Fragestellung stecken. Diese ist bei Schelling zweifellos vorhanden, aber sie ist »aufgehoben« und umgriffen von der Selbstbewegung des Seins selbst. Das reine Daß, das ursprünglich nur als »Achse« angesetzt war, an der das Denken umschlug und auf sich selbst zurückkehrte, erweist sich in dieser Bewegung als das, was dem Denken selbst vorausliegt und es erst ermöglicht, ohne in diesem Denken selbst aufzugehen. Schelling selbst sagt: »Jener Geist ist nicht etwa, damit es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum sagen können, daß er Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausliegende Nothwendigkeit«[88]. Dieser Text ist in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen; er dürfte mit der Interpretation von W. Schulz kaum vereinbar sein. Schelling glaubt hier wirklich das Problem gelöst zu haben, das ihn von Jugend auf in Atem hielt, er glaubt die in sich kreisende Bewegung des Denkens in einem letzten Prius begründet zu haben, vor dem die Vernunft nur stillstehen kann. Er glaubt damit das Un-vor-denkliche gefunden zu haben.

Das unvordenkliche Sein ist uns bisher nur als reines Daß gegeben. Wenn wir bisher undifferenziert dafür die Ausdrücke Gott, Absolutes, Prius gebraucht haben, so war das nicht immer ganz der Schelling eigenen Terminologie entsprechend. Was dieses Prius ist, wissen wir ja noch gar nicht. Das zu ermitteln ist erst die Aufgabe der positiven Philosophie. Sie hat die Gottheit dieses Prius zu erweisen[89]. Wenn Schelling von einem Prius der Gottheit spricht, so ist das natürlich nicht in einem zeitlichen Sinn, sondern in einem rein logischen Sinn zu verstehen, als das primum cogitabile, das erst als das summum cogitabile erwiesen werden muß[90]. Schelling sagt, er

[85] Ebd. 65. [86] Ebd. 80. [87] Ebd. 151 ff.
[88] XIII 247 f.
[89] *Mittermair-Nachschrift* (in: A. M. Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*, München 1962), 89 f.
[90] *Kierkegaard-Nachschrift*, 131.

spreche davon so, wie die Theologen von den negativen Eigenschaften Gottes sprechen[91].

Vor diesem Prius, das keiner Begründung bedarf, das vielmehr alle Begründung ausschließt, muß alles Denken verstummen und sich beugen. Die Vernunft kann hier nur ein negatives Verhältnis haben. Sie ist hier außer sich gesetzt, absolut ekstatisch[92]. Solche Ekstasis besagt, wie wir schon wissen, daß die Vernunft von ihrem bisherigen Platz ver-rückt ist. Ihr Platz, den sie hier verlassen muß, ist ihre Subjektivität[93], ihr Begreifenwollen des Seienden, indem sie es in sich zurücknimmt. In aller anderen Erkenntnis ist sie bei sich, sie erkennt alles im Horizont ihres eigenen Inhalts, so daß alles Erkennen Wiedererkennen ist. Sie hat für alles einen Begriff. Damit scheitert sie jetzt, sie ist außer sich und sie verstummt. Schelling erinnert an Kants Beschreibung des Erhabenen, das er einen wahren Abgrund für die menschliche Vernunft nennt[94]. Die Vernunft setzt das unendliche Seiende ihrer Natur nach, es ist ihr notwendiger Inhalt, »umgekehrt also ist sie im Setzen desselben wie regungslos, wie erstarrt,

[91] *Mittermair-Nachschrift*, 90. – Wohl die beste Darstellung dieses zentralen Teils von Schellings Altersphilosophie gibt KIERKEGAARD in den *Philosophischen Brosamen* in dem Abschnitt über das absolute Paradox (*Eine metaphysische Grille)*, hrsg. v. H. Diem und W. Rest. Köln 1959, 48–61. Hier wird aber auch am deutlichsten der entscheidende Unterschied zwischen beiden Denkern sichtbar: Für Kierkegaard bleibt das absolute Prius eine Grenze, »denn die absolute Verschiedenheit kann der Verstand nicht einmal denken« (57); andernfalls wird die Verschiedenheit zur Identität, der Mensch ist und entwirft zugleich Gott. Mit ungemeiner Scharfsinnigkeit erkennt Kierkegaard damit, daß es Schelling an dieser Stelle mitten im Neuansatz darum geht, das idealistische Anliegen zu wahren. Für Kierkegaard dagegen ist das absolute Paradox nur im Sünderbewußtsein gegeben, das das sokratische Paradox nicht kennt. Nur in diesem absoluten Paradox kommt es zum Augenblick; das sokratische Paradox kennt kein Hier und Dort, sondern nur ein ubique et nusquam (21). Der verschiedene Ansatzpunkt impliziert also auch eine verschiedene Geschichtsphilosophie.

[92] XIII 162f., 164.

[93] IX 229f. – Schellings Gedanken vom Abbruch des dialektischen Erkennens und Erstarren des Verstandes klingen deutlich an die berühmte plotinische *Enneade* VI, 9 an. Nach Plotin kann man das Eine nicht auf dem Weg des wissenschaftlichen Erkennens erfassen, weil unsere Begriffe immer auf Vielheit bezogen sind. Das Denken kann nur hinleiten, es reicht nur bis zum Aufbruch. Der Geist läßt sich nur erfassen »als stillstehende, unerschütterte Bewegung« (185); PLOTIN spricht von einem Zustand »der Bewegungslosigkeit« (205). Er bringt den dialektischen Charakter dieses Erkennens zum Ausdruck, indem er von einem nichthabenden Haben spricht (*Enn.* V, 3, Bd. 5, S. 161). (Zit. nach *Plotins Schriften*, übersetzt von R. Harder [*Philos. Bibliothek*, Bd. 215a] Hamburg 1960.)
Vgl. I, 7, Bd. 5, 300; V, 3, Bd. 5, 155; VI, 9, Bd. 1, 183ff. Ausführlich spricht PROKLOS von diesem mystischen Verweilen im Unerkennbaren und Unaussprechbaren, im großen Schweigen (*Theologia Platonis* 4,10, S. 193f.; 1,24.25, S. 60ff.; 2,11, S. 109). Er nennt dieses Erkennen Glauben (1,25, S. 61ff.).

[94] XIII 163.

quasi attonita, aber sie erstarrt dem alles überwältigenden Seyn nur, um durch diese Unterwerfung zu ihrem wahren und ewigen Inhalt, den sie in der Sinnenwelt nicht finden kann, als einem wirklich erkannten zu gelangen, den sie nun auch ewig besitzt«[95].

Nach der ausgezeichneten Interpretation von W. Schulz zeigt gerade dieser Satz, daß Schelling nach streng idealistischer Methode vorgeht[96]. In der Ekstase negiert sich die Vernunft, aber die Negation wird in der Negation der Negation wieder aufgehoben. Die Vernunft negiert sich, um ihren Inhalt wieder zu gewinnen[97]. Schelling spricht sogar von Triumph der negativen Philosophie in der positiven Philosophie[98]. Die Vernunft setzt das absolut Transzendente nur, um es in das absolut Immanente zu verwandeln. So ist Gott das immanent gemachte Transzendente, das heißt das auf seinen Begriff gebrachte Sein, das begreiflich gewordene Sein[99].

Das Sein wird als Gott begreiflich, es wird begreiflich, gerade indem es als unvordenkliches gesetzt wird, als ein An-und-vor-sich Seiendes, wie Schelling statt An-und-für-sich Seiendes sagt[100]. Die Negation wird also in der Position nicht rückgängig gemacht, es handelt sich um eine docta ignorantia[101], um ein Nichtwissen, das sich seines Nichtwissenkönnens ver-

[95] XIII 165. [96] W. Schulz, 68f.

[97] XIII 171. – Diese Dialektik von Selbstpreisgabe der Vernunft und darin sich ereignendem Geschenktwerden der Gotteserkenntnis steht nicht nur in der Tradition der negativen Theologie eines Dionysios Pseudo-Areopagita und der Neuplatoniker (vgl. o. Anm. 93), sie findet sich auch in Luthers Kreuzestheologie. Diese bildet geradezu die perspektivische Mitte aller theologischen Aussagen Luthers (W. LÖWENICH, *Luthers theologia crucis*, München [4]1954, 4ff.), sie bildet deren Erkenntnisprinzip (9). Niemand kommt zur Erkenntnis Gottes, der sich nicht zuvor in seinem Wissen gedemütigt hat (*WA* 3, 124); im Anschluß an Dionysius spricht Luther von einem »per negationem ascendere« (ebd.). »Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiuscumque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et iustitia nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris« (*WA* 56, 393). Hier kehrt im Grunde Luthers Dialektik von Gesetz und Evangelium wieder (vgl. W. JOEST, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus bei Luther*, Göttingen [2]1956, 36ff.): Das Gesetz führt zum Evangelium, aber nicht in geradlinig aufsteigender Richtung, sondern indem es das natürliche Seinsverständnis des Menschen ad absurdum führt, damit für Christus Raum werde (40f.). Das zeigt die Ironie Gottes, die jeweils sub contraria specie erkannt werden will und der seine Herrlichkeit absconditum in passionibus offenbart. – Als unmittelbare Quelle solcher lutherischen Gedanken können für Schelling J. G. HAMANNS *Sokratische Denkwürdigkeiten* gedient haben. Zu Hamanns Einfluß auf Schelling vgl. *J. G. Hamanns Hauptschriften, erklärt*, hrsg. von F. Blanke und L. Schreiner, Bd. 1, Gütersloh 1956, 40f. Vgl. auch H. FUHRMANS II, 124 und PLITT II, 146f.

[98] XIII 153. [99] XIII 170f. [100] XIII 158, XII 28.

[101] *Kierkegaard-Nachschrift*, 122. – Damit ist ein Grundbegriff der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Cues angegeben, der uns zugleich erlaubt, diesen

sichert hat, indem es den ihn begründenden Grund als allem Wissen und Vermitteln vorgegeben erkennt. Die Vernunft hebt also das Sein nicht im Begriff auf, das Absolute geht nicht mehr wie bei Hegel in die Bewegung des Begriffs ein, in jenen »bacchantischen Taumel«, in dem alles flüssig wird. Gott ist bei Schelling als der erkannt, der über dem Sein steht, als der Überseiende[102], der nicht nur Ende und Resultat des Denkens, sondern der Anfang ist[103]. Weil er nicht im Sein aufgeht, wie Schelling gegen Spinoza wieder betont, ist er frei, hat er Möglichkeit. Weil er actus purus ist, die aller Möglichkeit vorausgeht, ist er nun auch potentia universalis. Er ist ein Einzelwesen, das zugleich alles ist[104]. So legt sich das Sein letztlich als ein Einzelwesen, als ein Er aus. »Derselbe, der vor aller Potenz ist, in dem nichts Allgemeines, und der daher nur absolutes Einzelwesen seyn kann, eben dieser ist der Inbegriff aller Prinzipe, das alles Seyn Begreifende. Er ist's heißt: er ist diesem, das nicht seyend (μὴ ὄν), bloße Allmöglichkeit ist, Ursache des Seyns (αἰτία τοῦ εἶναι), eben dadurch, daß Er es ist«[105].
So steht die positive Philosophie vor dem anfangen könnenden Gott, als Prinzip ihrer Philosophie. Sie ist hier ihres notwendigen Inhalts mächtig geworden[106]. Man wird fragen, ob hier Schelling sich doch nicht noch einmal untreu geworden ist und die Undenkbarkeit und die Unvordenklichkeit eben doch nicht ernst und radikal genug genommen hat. Die positive Philosophie ist der Versuch, noch einmal auch das Absolute denkend zu umgreifen, es gleichsam als Prinzip einzusetzen. Schelling möchte gleichsam auch Gott nochmals auf die Spur kommen, er versetzt sich gleichsam

Höhepunkt idealistischen Denkens in die Tradition einzuordnen. Sie beginnt beim sokratischen Wissen des Nichtwissens (PLATO, *Apologia* 23b), findet sich der Sache nach in der negativen Theologie der Neuplatoniker (vgl. o. Anm. 93), wörtlich bei AUGUSTINUS (*Ep.* 130, 15, 28; 197, Schlußsatz) und bei BONAVENTURA (*In Sent.* II dist. 23 a. 2 q. 3; *Breviloquium* V, 6, 7), und sie bildet schließlich die Leitidee des NIKOLAUS VON CUES (*De docta ignorantia* I, 1, S. 6; I, 26, S. 54; *De venatione sapientiae* c. 12, S. 47ff. u. ö.). Auch er faßte diese belehrte Unwissenheit als ecstasis, raptus mentis, mentis excessus, als ein Hinausschreiten des Geistes über jegliche endliche Grenze bis zum Unfaßlichen (*Von Gottes Sehen* c. 13, S. 92f.; c. 16, 105f.), weil der Geist seine Fassungsmächtigkeit über alles Endliche hinaus findet, im nichterkennenden Erkennen dessen, das das Können selbst ist und über das hinaus nichts erkannt werden kann (*De apice theoriae*, 65ff.). In diesem Überstieg, der in einem Sprung geschieht (*De possest*, 13), erkennt der Mensch, daß er keinen Zugang hat zum unsichtbaren Gott, daß er vielmehr nur hingebend warten kann, »damit er den Unsichtbaren erschaue, als dieser sich selbst offenbaren will« (ebd. 11). Die Parallele zu Schelling ist also vollständig bis hin zu der dialektischen Struktur (*De non aliud*, c. 7, S. 22f.) und dem apriorischen Charakter dieser Erkenntnis, die alle andere Erkenntnis erst ermöglicht (ebd. c. 17, S. 64f.). – Hinzuweisen ist noch auf KIERKEGAARD, der von der Leidenschaft des Verstandes spricht, der seinen Untergang will (*Philos. Brosamen*, 50).
[102] XIII 160. [103] XIII 164. [104] Vgl. dazu u. § 9. [105] XIII 174.
[106] *Mittermair-Nachschrift*, 91.

in Gott, um von ihm her das Seiende zu begreifen. Er geht dabei vorsichtiger vor als Hegel[107]. Er weiß, daß man das Seiende aus Gott nicht denknotwendig ableiten kann, er meint aber doch, man könne es wenigstens a posteriori denkend mit dem Absoluten vermitteln. So ist er der Meinung, daß wenigstens nachträglich die Wege Gottes eingesehen werden könnten[108]. Damit ist vergessen, daß Gott gerade in seiner Unerkennbarkeit der je größere ist, der vom Denken nicht nochmal umgriffen werden kann. Schelling vergißt, daß gerade der Weg der Negation der Negation in der Erkenntnis Gottes ein Index dafür sein müßte, daß jedes menschliche Denken eben endliches Denken ist und bleibt und daß es deshalb das unendliche Denken nicht adäquat nachvollziehen kann.

3. Weg: Nachvollzug des Selbsterweises Gottes in der Geschichte

Am Ende der negativen Philosophie bricht die Erfahrung ab[109]. In der ganzen negativen Philosophie fand ein beständiger Umsturz statt, in dem die jeweils abgeleitete Möglichkeit in die Wirklichkeit überging[110]. Die Vernunft hatte also immer die Erfahrung zur Seite[111]. Anders verhielt es sich mit dem zuletzt abgeleiteten Begriff, der der eigentliche Inhalt der Vernunft ist, weil der unendlichen Potenz nur die ganze Fülle des Seins entsprechen kann[112]. Das Seiende selbst aber hat keine Notwendigkeit, ins Sein überzugehen[113]. Die positive Philosophie setzt mit diesem Seienden ein, und es ist ihre Aufgabe, dieses Prius alles Denkens nicht als bloße Idee, sondern als wirklich Existierendes zu erweisen[114].
Hier gilt es genau hinzuhören: Nicht das Prius ist zu beweisen, sondern wie Schelling sagt, die Gottheit des Prius[115]. Das Prius selbst ist der unmittelbare Ausgangspunkt, es ist auch das Prius der Gottheit[116]. Das ist nur verständlich, wenn man bedenkt, was Schelling in der Spätphilosophie unter Gottheit versteht, nämlich das immanent gewordene Transzendente, das sich faßlich gemacht habende Prius[117].

[107] W. SCHULZ, *Das Problem der absoluten Reflexion*, Frankfurt a. M. 1963, 28, 16f.
[108] Damit ist auch gegeben, daß Schelling echt geschichtliches Denken wieder gefährdet, die Freiheitstat löst nur eine prädeterminierte Kette von Reaktionen aus. Hier setzt die Kritik von J. HABERMAS (*Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954, 91ff., 381ff.) an; ähnlich E. FACKENHEIM, *Schellings Begriff der positiven Religion*, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 8 (1954) 331ff. Diese Kritik ist weitgehend berechtigt, übersieht jedoch, daß für Schelling der prädeterminierte Plan letztlich nicht eine abstrakte Fülle von Möglichkeiten darstellt, sondern konkret die Person Christi, in der er die Schöpfung zu sich zurückholt. Allerdings deutet Schelling diese letzte Steigerung nur noch an, er ist erst unterwegs zu dieser Lösung. Vgl. aber auch u. § 8 Anm. 92.
[109] XIII 62, 79. [110] XIII 153. [111] XIII 65. [112] XIII 63f., 74ff., 148.
[113] XIII 126f. [114] XIII 150. [115] XIII 129. [116] XIII 159. [117] XIII 170.

Ein solcher Erweis ist nur möglich, wenn das Prius sich als existierend erweist in freier Tat[118]. Hier herrscht ja kein notwendiger Übergang wie in der negativen Philosophie, sondern ein ganz anderer modus progrediendi[119]. Schelling erläutert ihn folgendermaßen: Wir können sagen, das Prius kann diese oder jene Folge haben, wenn es will. Es hat diese Folge also nicht notwendig wie in der negativen Philosophie. Nun ist aber diese Folge ein Faktum. Also zeigt dieses Faktum, daß das Prius so existiert, wie wir es begriffen haben, das heißt, daß Gott existiert. Das Prius wird also nicht in dem Sinn a posteriori erkannt, daß das Posteriori, die Folge, vorausginge. Das Prius bleibt Prius, es wird aber per posterius erkannt, das heißt durch seine Folge[120]. Die positive Philosophie geht also immer vom Prius aus und ist darum apriorische Philosophie. Nur ist dieses Prius nicht apriorisch Gott, nur a posteriori ist es Gott. A posteriori heißt für Schelling per posterius, es meint nicht den terminus a quo[121], vielmehr geht der Beweis vom Prius zum Posterius, von der Ursache zu den Wirkungen. Die Folge, die Welt wird a priori hergeleitet und begriffen, nicht dagegen Gott, er wird a posteriori, per posterius bewiesen[122]. Das Prius wird dabei als Gottheit bewiesen, das heißt, es wird bewiesen, daß es sich faßlich gemacht hat und daß sich von ihm her die Welt vermitteln und verstehen läßt. Die positive Philosophie ist die Bewährung und Bestätigung des a priori, des als Prius Erfaßten und Gesetzten.

Negative und positive Philosophie haben also eine je verschiedene Einstellung zur Erfahrung: Die negative Philosophie geht auf die Erfahrung zu, aber sie dient ihr nur zur Bestätigung, nicht zum Erweis. In der positiven Philosophie geht die Erfahrung mit in die Philosophie ein, verwächst mit ihr[123], wird zu einem Element der Philosophie selbst[124]. Die negative Philosophie ist apriorischer Empirismus, Apriorismus des Empirischen; die positive Philosophie ist Empirismus des Apriorischen, empirischer Apriorismus[125]. Sie geht nicht von der Erfahrung aus und zu dem über der Erfahrung Liegenden zurück, sie ist nicht regressiver Empirismus, sondern progressiver Empirismus und geht vom Prius aus auf die Erfahrung zu[126]. Die Erfahrung wird a priori, vom Prius aus erkannt, das Prius aber wird per posterius in seiner Gottheit erwiesen. Die empirische Wirklichkeit wird erkannt als existente Möglichkeit, als Ereignis des Prius, das der Mensch sich voraus gesetzt hat und das diese seine Voraussetzung per posterius bestätigt[127].

Der Unterschied zwischen negativer und positiver Philosophie kann also schematisch in folgenden Gegensatzpaaren dargestellt werden:

[118] XIII 113, 127. [119] XIII 92. [120] XIII 163, 129, 169. [121] XIII 128f.
[122] XIII 130, Anm. 1. [123] XIII 128. [124] XIII 130. [125] Ebd.
[126] Ebd. Anm. 2. [127] XIII 129f.

	negative Philosophie	*positive Philosophie*
Ausgangspunkt:	vor der Erfahrung relatives Prius	über der Erfahrung absolutes Prius
modus progrediendi:	notwendig	frei
Erfahrung:	bestätigend	erweisend
Resultat:	Begriff Gottes	Wirklichkeit Gottes

Als Erweis dient in der positiven Philosophie die ganze Erfahrung: Natur, Geschichte und Offenbarung[128]. Die ganze positive Philosophie ist nichts anderes »als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes«. Weil aber die Wirklichkeit nicht vollendet ist und die Geschichte immer noch nicht am Ziel ist, ist auch der Beweis nie abgeschlossen. Diese Wissenschaft bleibt also immer unterwegs, sie bleibt Philo-sophie. Sie erreicht ihren Beweis in keinem ihrer Glieder, sondern nur im steten Fortschritt. Sie richtet ihren Blick auch noch in die Zukunft[129]. Die positive Philosophie Schellings ist deshalb kein geschlossenes System, ihr allem vorangehender Glaube geht nie in ein absolutes Wissen über[130].

Wir wollen versuchen, den Standpunkt Schellings uns dadurch deutlicher zu machen, daß wir ihn von anderen Versuchen der Gottesbeweise abgrenzen. Schelling setzt sich wiederholt ab gegen die alte Metaphysik und ihre Gottesbeweise. Sie ist nach ihm rationaler Dogmatismus oder positiver Rationalismus[131]. Die beiden Elemente Erfahrung und Vernunftgrundsätze verbindet sie nur sehr äußerlich im Syllogismus. Sie mußte deshalb notwendig in reinen Rationalismus und reinen Empirismus auseinanderfallen[132]. Das war vor allem eine Folge der Philosophie Kants, der den dogmatisierenden, die Erfahrung überschreitenden Gebrauch der Verstandesgrundsätze als unmöglich erklärte[133]. Für Schelling liegt die Schwierigkeit der bisherigen Gottesbeweise aber an einem anderen Punkt. Das kosmologische Argument besteht für ihn im Aufweis der unumgänglichen Notwendigkeit der Annahme eines notwendig existierenden Wesens, von dem dann bewiesen wird, daß es zugleich das allervollkommenste Wesen, das heißt Gott ist. Damit wird aus dem notwendig Existierenden ein Was abgeleitet, das ihm als Möglichkeit vorausgeht. Dem Begriff des notwendig Existierenden wird ein Wesen unterschoben. Damit folgt die Existenz aus dem Begriff.

Der Knoten der alten Metaphysik liegt für Schelling darin, daß nicht unterschieden wird zwischen dem notwendig Existierenden und seinem

[128] XIII 130, 133. [129] XIII 131. [130] XIII 133. [131] XIII 82, 108.
[132] XIII 108f. [133] XIII 82f.

Begriff. Der Begriff des höchsten Wesens ist das Ende der negativen Philosophie, der Begriff des notwendig Existierenden der Anfang der positiven Philosophie. In der positiven Philosophie werden beide so verbunden: »Das nothwendig Existirende (...) ist – nicht nothwendig, aber faktisch das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und dieß wird a posteriori auf die schon angezeigte Art bewiesen«[134]. Die positive Philosophie steht damit von Anfang an bei dem Gott, der sich geschichtlich erwiesen, der einen Anfang gesetzt hat, und nicht bei einem höchsten Wesen, das der Abschluß einer Denkbewegung ist und nichts mehr anfangen kann. Für Schelling hat das aber noch eine weitere Konsequenz: »Die Transzendenz der alten Metaphysik war eine bloß relative, d. h. zaghafte, halbe, wobei man mit Einem Fuße doch im Begriffe stehen bleiben wollte. Die Transzendenz der positiven Philosophie ist eine absolute«[135]. Die alte Metaphysik glaubt Gott noch begreifen zu können, und das ist ihr Fehler. Sie hat den Geheimnischarakter nicht radikal genug gedacht, sie hält a priori Wesensbegriffe bereit, mit denen sie Gott einfangen will und kann. Gott wird zum verrechenbaren Grund der Wirklichkeit. Die alte Metaphysik erweist sich so als Onto-theologie, das heißt als Philosophie, die Gott als höchstes Sein einsetzt und als letzten begründenden Grund (Logos) der Wirklichkeit versteht. Ein solches Transzendentes bleibt aber relativ, es steht immer noch in bezug auf etwas, das transzendiert wird. Die alte Metaphysik transzendiert die Idee des höchsten Wesens hin zur Existenz. Die positive Philosophie geht dagegen von dem allem Begriff Zuvorkommenden aus, sie transzendiert eigentlich gar nichts; will man dieses allem Denken zuvorkommende Sein transzendent nennen, so muß man sagen, sie überschreitet die Transzendenz und macht sie immanent, das heißt begreiflich. Das tut sie aber nicht autonom von sich aus, vielmehr kann sie nur per posterius erkennen, daß das absolut Transzendente sich erschlossen und sich begreiflich gemacht hat[136].

So bestehen drei Unterschiede zwischen den Gottesbeweisen der alten Metaphysik und Schellings Philosophie:

1. Statt nur äußerer Verknüpfung von Erfahrung und Vernunft besteht ein innerer Zusammenhang.
2. Die Grunderfahrung ist die eines notwendig vorauszusetzenden, allem Denken vorgängigen Seins. Die positive Philosophie geht vom Sein zum Begriff, vom Transzendenten zum Immanenten und nicht umgekehrt.
3. Die Transzendenz der positiven Philosophie ist eine absolute, sie beinhaltet die absolute Unbegreiflichkeit Gottes; Gott kann nur faktisch, nicht notwendig erwiesen werden, also nur dann, wenn er sich frei erschließt. Gotteserkenntnis ist so immer Anamnese.

[134] XIII 169. [135] Ebd. [136] XIII 169f.

Schelling kritisiert also nicht den Erweis eines notwendig Existierenden, er sagt auch nicht wie Kant, daß dies nur ein Begriff sei; er bestreitet nur, daß man von dem notwendig Existierenden aus Wesensaussagen über Gott machen könne und daß man in diesem Sinn vom Begriff (von den Möglichkeiten in Gott) auf die Wirklichkeit schließen könne. Schelling führt also auch das kosmologische Argument nicht auf das ontologische zurück wie Kant.

Die Widerlegung des ontologischen Arguments ist damit schon angedeutet: Man kann nicht von einem Begriff Gottes ausgehen; diesen muß man gerade fallenlassen. Man kann nur vom Existierenden ausgehen, um von dort aus zu dessen Begriff zu gelangen. Damit geht Schelling gerade den umgekehrten Weg wie das ontologische Argument[137].

Da die positive Philosophie ihren ganz eigenen Weg geht, ist sie auch von der Kritik, die Kant an den Gottesbeweisen übte, nicht betroffen. Kant verbietet den dogmatisierenden Gebrauch der Vernunft, weil er meint, die Vernunft könne nicht von sich aus Existenzaussagen machen[138]. Er schließt damit die Philosophie in das reine Was der Dinge ein. Daß es auch noch eine andere Weise gebe, dogmatisch Philosophie zu treiben, war ihm nicht bewußt[139]. Die Transzendenz der positiven Philosophie ist eine absolute, keine relative. Kant kennt nur die letztere und hat deshalb auch nur sie verboten[140]. Schelling will also Kants Kritik der Gottesbeweise nicht widerlegen, sondern er dreht Kants Standpunkt von vornherein radikal um. Kant richtet sich gegen den Weg vom Was zum Daß, Schelling geht vom Daß zum Was. Schelling ist nicht die letzte Aufgipfelung und Vollendung der Philosophie seit Descartes und Kant, sondern zugleich auf deren Höhepunkt auch deren Umbruch und Umkehrung. So sieht Schelling seine Philosophie gerade nicht als eine Konsequenz aus dem Ansatz von Descartes an, sondern als »gewiß die größte Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen«; diese versuchte »aus dem bloßen subjektiven Begriff, mit dem sie bis dahin alles zu vermitteln suchte, herauszutreten und die wirkliche Welt in sich aufzunehmen«[141].

Trotzdem ist Kant nach Schelling der Sache näher gekommen, als er es selber ahnte. Er erkannte den absolut transzendenten Begriff des notwendig Existierenden als den unmittelbaren Vernunftbegriff und den absolut immanenten Begriff des höchsten Wesens als letzten bleibenden Vernunftinhalt, aber er ließ beide Begriffe unverbunden nebeneinander stehen. »Hier ist in Kants Kritik wirklich eine Lücke«[142]. Nach Schelling herrscht zwischen beiden Begriffen keine notwendige, aber eine faktische Verbindung. »Alles was sich auf Existenz bezieht, ist mehr, als sich aus der bloßen Natur und also auch mit bloßer Vernunft einsehen läßt«[143].

[137] XIII 138, vgl. 83, 156ff., 168. [138] XIII 83, 168. [139] XIII 83f.
[140] XIII 169f. [141] XIII 245. [142] XIII 168f. [143] XIII 172.

An dieser Stelle muß sich Schelling auch von Hegel absetzen. Er kennt zwar Hegels *Vorlesungen über die Gottesbeweise* nicht, aber es dürfte doch einer abgrenzenden Kennzeichnung der Stellung Schellings dienlich sein, ihn Hegel gegenüberzustellen. Hegel setzt auch bei Kants Kritik der Gottesbeweise ein. Der ganze Unterschied zu Schelling zeigt sich aber schon daran, daß Hegel den Übergang vom allernotwendigsten Wesen zum allerrealsten Wesen für zwingend hält[144]. Nach Hegel läßt es sich zeigen, daß sich das Endliche durch sich selbst zum anderen seiner selbst, zum Unendlichen hinüberbewege. Er kritisiert nicht wie Kant diesen Übergang vom Endlichen zum Unendlichen, sondern vielmehr, daß das Endliche in diesem Übergang unverändert stehenbleibt[145], daß es als eigenes Sein verstanden wird und nicht als das Sein eines anderen, des Unendlichen, als bloßes Moment und Erscheinung desselben[146]. Die Gottesbeweise sind ihm nur ein unzureichender Ausdruck für jene Bewegung des Endlichen zum Unendlichen und des Unendlichen zum Endlichen[147]. Gott ist ja wesentlich die Vermittlung seiner mit sich selbst; er ist die Liebe, er bestimmt sich zum anderen seiner selbst, zum Endlichen, das er in sich wieder aufhebt[148]. Die Religion ist umgekehrt nichts anderes als die Erhebung des Geistes zu Gott, in der letztlich der Geist Gottes im Menschen erkennt[149]. Glaube und Erkennen sind also wesentlich ein »Sich-Erinnern des Geistes in sich selbst«[150]. Die Aufgabe der Gottesbeweise besteht darin, diesen Prozeß der Erhebung des Geistes zu Gott als einen notwendigen bewußt zu machen[151]. Die Gottesbeweise können also nicht von außen an die Sache herankommen, sie denken vielmehr die Sache selbst, sie sehen dem Prozeß der Selbstvermittlung des absoluten Geistes, der sich in diesem Prozeß selbst beweist, zu[152]. Der Beweis ist nur »das Bewußtsein von der eigenen Bewegung des Gegenstandes in sich«[153]. Gott ist für ein solches Denken kein Drüben, vielmehr handelt es sich um das Sich-wissen Gottes im Menschen und um das Sich-wissen des Menschen in Gott[154].

Dagegen nun müßte Schelling aufs heftigste protestieren. Seine Kritik an den traditionellen Gottesbeweisen ist ja gerade nicht die, daß sie Gott als einen Jenseitigen auffassen, sondern daß sie die Transzendenz Gottes nicht radikal genug denken. Für ihn läßt sich der Zusammenhang zwischen Gott und Welt eben nicht als notwendig erweisen, sondern als ein freies, unableitbares Faktum. Das Endliche läßt sich für ihn nicht im Unendlichen aufheben. Trotzdem besteht eine Gemeinsamkeit: Beiden, Schelling und Hegel geht es um die Vermittlung. Auch für Schelling läßt sich das Endliche

[144] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2. Bd. (*Sämtl. Werke*, hrsg. v. H. Glockner. Bd. 16) Stuttgart 1959, 438ff.
[145] Ebd. 452, 457f. [146] Ebd. 458. [147] Ebd. 459ff. [148] Ebd. 381.
[149] Ebd. 398. [150] Ebd. 403. [151] Ebd. 392. [152] Ebd. 367ff., 392, 430.
[153] Ebd. 369. [154] Ebd. 392.

sinnvoll nur vom Unendlichen her denken und das Unendliche nur im Endlichen begreifen. Aber beide Vermittlungen beruhen für Schelling auf einem freien Entschluß, auf Tat und Handlung, von denen das reine Denken nichts weiß.

Auf diesem Hintergrund entwickelt Schelling seine Auseinandersetzung mit Hegel. Die Unterscheidung von Wesen und Existenz setzt Schelling der von Denken und Vorstellung bei Hegel gleich. Wenn nun nach Hegel die Religion die Wahrheit nur in der Form der Vorstellung hat, die im Denken aufzuheben ist, so wird er nach Schelling nie zum wirklichen, anfangen könnenden Gott gelangen. Aber Hegel bleibt ja inkonsequenterweise nicht beim reinen Denken stehen. Beim Übergang von der Logik zur Naturphilosophie ist er gezwungen, zu Erklärungen zu greifen, die dem Bereich der Vorstellung angehören. »Auch dieser Gegensatz zwischen Vorstellung und Denken ist, wie so manches andere, bei Hegel nicht zur Klarheit gelangt«[155].

Schelling beschreibt seine eigene Position abschließend noch in Hegels Terminologie. Das allem Denken zuvorkommende Sein ist das absolut Vorgestellte. Gegen dieses reine Daß erhebt sich unmittelbar das Denken und fragt nach dem Was, nach dem Begriff[156]. Damit hat Schelling sowohl den Begriff der Vorstellung wie den des Denkens umgedeutet: Die Vorstellung beinhaltet das notwendig zu Denkende, das unmöglich nicht zu Denkende, das Denken aber das Faktische. Damit ist im Einzelnen, Besonderen Notwendigkeit, im Allgemeinen aber Freiheit.

Diese radikale Umkehrung der Verhältnisse gegenüber Hegel ist für die Erkenntnis des Einzelnen und des Geschichtlichen von größter Bedeutung. Das Einzelne kann jetzt vom Denken nicht mehr aufgehoben werden, man kann die Geschichte nicht mehr zum bloßen Moment und Schein des Absoluten machen, vielmehr ist das Denken jetzt instand gesetzt, das Einzelne als geschichtlich freies Einzelnes zu erkennen, weil die Allgemeinheit des Begriffs die Freiheit und Unableitbarkeit nicht aus-, sondern einschließt. Das Einzelne ist jetzt nicht mehr das an sich Uninteressante, Zufällige, der Sonderfall und die Exemplifizierung eines Allgemeinen, Ewiggültigen, sondern das Allgemeine ist dem Besonderen das Zufällige, Erklärende, Verständlichmachende. Nicht das Allgemeine individualisiert sich im Einzelnen, sondern das Einzelne generalisiert sich im Allgemeinen[157]. Das Einzelne ist kein Moment des Allgemeinen, sondern das Allgemeine ein Moment, ein Attribut des Einzelnen. Schelling hebt nicht das Einzelne im Allgemeinen, sondern das Allgemeine im Einzelnen auf[158].

[155] XIII 172f. [156] XIII 173. [157] XI 588.
[158] Hier könnten Ansätze zu theologischen Kategorien liegen, geht es doch der Theologie eben darum, das Allgemeine unter die Norm des Einzelnen, konkret: des einmaligen Handelns Gottes in Christus zu stellen. Vgl. H. U. VON BALTHASAR,

Notwendig ist für Schelling nur das Daß, das allem Denken zuvorkommt. Aber eben weil dieses notwendig ist, ist alles andere Seiende nicht notwendig und nicht ableitbar. Die Schwierigkeit bestand bisher darin, wie solches Einzelnes, das nicht notwendig ist, mit notwendigen Begriffen zu denken ist, wie also eine Wissenschaft vom geschichtlich Einzelnen möglich sein soll. Schelling ermächtigt das Denken, das Einzelne zu denken, es denkend einzuordnen und zu verstehen, ohne es damit notwendig zu machen wie in der negativen Philosophie, die das Einzelne als Verwirklichung eines Möglichen, als existente Möglichkeit begriff, als Einzelnes unter einem Allgemeinen. Umgekehrt begreift jetzt die positive Philosophie die Allgemeinheit des Begriffs als das Mögliche eines Wirklichen, als das Allgemeine des Einzelnen, als das, was Gott möglich ist, als was er sich zeigen kann und faktisch zeigt. So entsteht jetzt zunächst die Frage nach der Verbindung der beiden Denkbewegungen.

4. Negative und positive Philosophie: Docta ignorantia

Die Nebeneinanderstellung von negativer und positiver Philosophie, besonders die Betonung ihres verschiedenen und voneinander unabhängigen Ausgangspunktes könnte den Eindruck erwecken, als ob es sich um eine gewaltsame Zerreißung der Einheit der Philosophie handle. Das wäre nun »allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen«[159]. Im Grund handelt es sich aber um eine einzige dialektische Denkbewegung.

Die Philosophie ist nach Schelling die begehrenswerteste Wissenschaft, weil durch sie allein erst alle anderen Wissenschaften ihren höchsten Bezug und ihren Halt erlangen[160]. Sie ist die einzige, die sich ihren Gegenstand selber gibt und ihn von keiner anderen Wissenschaft empfangen kann[161]. Sie ist die von vorn anfangende Wissenschaft[162]. Ihr erstes Geschäft ist deshalb die Auffindung und Begründung ihres Gegenstandes. Sie kann nichts von vornherein ausschließen, sondern muß durch alles mögliche Sein hindurchgehen; sie muß alles Seiende a priori aus der Vernunft ableiten. Das ist die Aufgabe der negativen Philosophie. Sie schreitet so lange fort, bis sie endlich auf ein Letztes kommt, über welches hinaus sie sich nicht fortsetzen kann und bezüglich dessen sie nicht mehr auf Erfahrung verweisen kann. In diesem Letzten erkennt sie ihren eigentlichen Gegenstand. Hier handelt es sich um etwas, das nicht mehr ins Sein übergeht, sondern das das Sein selber ist[163]. Dieses Letzte kann die negative Philosophie aber nicht mehr zum Gegenstand machen, und insofern ist sie

Theologie der Geschichte (*Christ heute*, 1. Reihe, 8. Bd.) Einsiedeln 1959, 61ff.; J. B. Metz, *Die Stunde Christi*, in: *Wort und Wahrheit* 12 (1957) 5–18.
[159] XIII 152. [160] XIII 8. [161] XIII 147. [162] XIII 198.
[163] XIII 147f.

negativ. Sie übergibt ihr Ergebnis als Aufgabe an die positive Philosophie[164].

Die negative Philosophie ist die erste Wissenschaft. Zwischen ihr und der positiven Philosophie liegen alle anderen Wissenschaften. Der ganze Kreis der Wissenschaften ist zwischen beiden Philosophien eingeschlossen. Negative Philosophie ist philosophia ascendens, positive Philosophie ist philosophia descendens. »Beide zusammen also vollenden erst den ganzen Kreis der Philosophie«[165]. Im Grunde gibt es nur eine Philosophie, auch wenn sie sich in zwei Wissenschaften vollendet. Beide bilden eine dialektische Gesamtbewegung. »Es hat sich gezeigt, daß die negative Philosophie die positive setzen muß, aber indem sie diese setzt, macht sie sich ja selbst nur zum Bewußtseyn derselben, und sie ist insofern nichts mehr außer dieser, sondern selbst zu dieser gehörig, also ist doch nur Eine Philosophie«[166].

Das Verhältnis beider Philosophien beschreibt Schelling durch und durch dialektisch. Einerseits ist die positive Philosophie die ursprünglich schon in der negativen gewollte und gesuchte[167]. Die negative Philosophie wird dadurch im Grunde immer schon von der positiven geleitet und begründet[168]. Die positive Philosophie umgekehrt setzt sich die negative gleichsam als ihre eigene Ermöglichung voraus[169]. In der positiven Philosophie kommt die negative erst in ihr eigenes Wesen. In der positiven Philosophie wird die in der negativen niedergebeugte Vernunft, die leer und unbefriedigt ausgegangen wäre, wieder aufgerichtet. In der positiven Philosophie triumphiert also die negative, in ihr erreicht das Denken nun erst wirklich seinen Zweck[170]. Die positive Philosophie hebt also die negative nicht einfach auf, sondern führt sie zum Ziel. Die Unfaßlichkeit ihres eigentlichen Gegenstandes wird in der positiven Philosophie also nicht aufgegeben, sondern festgehalten. Die positiven Aussagen gelten nur auf dem Hintergrund der negativen. Die Philosophie bleibt docta ignorantia[171]. Die positive Philosophie ist damit auch nicht Glaubensphilosophie im üblichen Sinn, sondern der Triumph der Vernunftwissenschaft, freie Philosophie. Die Offenbarung und der Glaube sind nicht etwas, das schlechterdings und blind anzunehmen wäre. In dieser Offenbarung hat sich vielmehr das gelichtet, was immer schon der letzte, nicht mehr reflex einzuholende Horizont des Denkens war. Der Glaube ist also zwar keine Fortführung und kein Ergebnis des Denkens, aber er ist doch dessen Erfüllung. Das Denken ist ebensowenig Aufhebung des Glaubens, sondern seine Ermöglichung als freier menschlicher Akt.

Mit der beschriebenen Dialektik von negativer und positiver Philosophie,

[164] XIII 150. [165] XIII 151, Anm. 1. [166] XIII 152. [167] XIII 153.
[168] XIII 155. [169] XIII 154. [170] XIII 153. [171] *Kierkegaard-Nachschrift*, 122.

Glauben und Wissen hat Schelling nunmehr deutlich gemacht, was er meinte, als er diesen Übergang dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium gleichstellte[172]. Die dialektische (negative) Philosophie ist für den Menschen Gesetz, sie hält ihn unbarmherzig in der Gewalt ihrer dialektischen Gesetze, die ständig über sich hinaus tendieren und doch ohnmächtig in sich selbst kreisen. Dadurch ist sie Zuchtmeister auf Christus hin (Gal 3,24). Der Glaube ist nicht einfach die Verlängerung menschlicher Dialektik, sondern deren Aufhebung und nur durch die Aufhebung hindurch deren Erfüllung. Schellings Verhältnisbestimmung von negativer und positiver Philosophie bedeutet – mit gleich zu machenden Einschränkungen – eine schöpferische Erneuerung der Lutherischen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium. Für Luther handelte es sich hier um seine reformatorische Grundentdeckung, die mit der neuen Erkenntnis der iustitia Dei im Grund zusammenfiel. Es ging ihm und es geht den lutherischen Theologen, die heute noch an dieser Dialektik von Gesetz und Evangelium festhalten, darum, mit dieser Unterscheidung innerhalb der dialektischen Einheit den Wundercharakter, das Einmalige, Unvergleichliche und Neue des Evangeliums festzuhalten[173] und doch dabei zum Ausdruck zu bringen, daß dieses Evangelium den Menschen in seiner konkreten Situation trifft[174].

Die katholische Theologie hat die biblische Dialektik von Gesetz und Evangelium nur wenig entfaltet[175]. Wenn sie davon spricht, dann betont sie mehr die Einheit beider[176]. Sie wehrt damit der Gefahr eines marcionitischen Mißverständnisses und einer dualistischen Gottesauffassung, die den Gott des Gesetzes und des Zornes und den des Evangeliums und der Liebe auseinanderreißt, eine Gefahr, der wir manchmal in der protestantischen Theologie wie bei Schelling begegnen. Die Gefahr einer ausschließlichen Betonung der Einheit von Gesetz und Evangelium besteht aber darin, daß das Evangelium zum Gesetz wird und daß es zu wenig unterschieden wird von menschlicher Gerechtigkeit und menschlichen Denkbemühungen. Die »Unterscheidung des Christlichen« wird katholischerseits jedoch durch ein anderes Begriffspaar zu wahren versucht, durch die Unterscheidung von Natur und Gnade, natürlich und übernatürlich. In diesem Zusammenhang müssen wir Schellings Unterscheidung und Zuordnung von negativer und positiver Philosophie sehen. Das ist um so

[172] Vgl. o. § 7 (Schluß).
[173] G. Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium* (*Forschungen zu Geschichte und Lehre des Protestantismus*, Reihe 10, Bd. 11) München 1958, 14f.
[174] G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 255–293.
[175] G. Soehngen, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit theologisch-philosophisch-staatsbürgerlich*, Freiburg-München 1957.
[176] Denz. 28, 348, 420, 464, 706, 1356f.

wichtiger, als das Denken des deutschen Idealismus von seiten der Theologie gemeinhin mit der Begründung abgelehnt wird, hier werde der Geheimnischarakter der Offenbarung, das spezifisch Übernatürliche, mit den Gesetzen der menschlichen Vernunft nicht mehr Verrechenbare zuwenig beachtet. Der Vorwurf dürfte in dieser Form für den deutschen Idealismus im ganzen, besonders aber für die Spätphilosophie Schellings nicht gerechtfertigt sein.

Es ist unmöglich, in diesem Zusammenhang die ganze Problematik von Natur und Gnade aufzurollen[177]. Die Gnade darf weder modernistisch als »Verlängerung« und Erfüllung des Strebens und Sehnens der menschlichen Natur aufgefaßt werden, noch kann die Gratuität der Gnade bedeuten, daß sie der menschlichen Natur rein äußerlich »aufgepfropft« würde (extrinsezistisches Mißverständnis)[178]. Zwischen beiden besteht eine paradoxe, dialektische Einheit, die durch den paradoxen Satz ausgedrückt wird, der Mensch habe eine natürliche Sehnsucht zum Übernatürlichen[179]. Theologisch kann die Natur des Menschen nur dadurch definiert werden, daß Gott in diese Definition hineingenommen wird. Geist ist nur möglich in Ausrichtung auf das Absolute. Das Absolute kann anderseits, wenn es das Absolute bleiben soll, nicht in Abhängigkeit vom Menschen gedacht werden. Kein endliches Wesen kann ein Recht auf oder auch nur eine innere Konnaturalität zu Gott haben. Die Gnade ist deshalb nichts anderes als ein wesensgemäßer Ausdruck des dialektisch-paradoxen Charakters des menschlichen Geistes. Der Exodus, den der Mensch in Glaube, Hoffnung und Liebe vollziehen soll und mit dem die Heilsgeschichte bei Abraham und Moses beginnt, ist deshalb die Erfüllung der Ekstasis, die das Wesen des menschlichen Geistes ist[180].

Es ist nicht schwer, die eben gekennzeichnete theologische Problematik des Verhältnisses von Natur und Gnade innerhalb der idealistischen Grundproblematik, der Dialektik von Endlichem und Unendlichem, wiederzuerkennen. Dabei ging der denkerische Weg Schellings von einer notwendigen Dialektik gegenseitiger Voraussetzung, die weder die Freiheit Gottes noch die des Menschen wahren konnte, bis hin zu einer freien Dialogik zwischen Gott und Mensch. Dieses freie, personale Verhältnis zwischen Gott und Mensch bezeichnet er nun tatsächlich auch als über-

[177] Vgl. dazu K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1956, 323 bis 345.
[178] H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946.
[179] M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961, 197ff.
[180] E. Przywara, *Alter und Neuer Bund*, Wien 1956, 119; J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms*, in: *Einsicht und Glaube*, hrsg. v. J. Ratzinger und H. Fries. Freiburg i. Br. 1962, 147ff.

natürlich[181]. Er wendet sich gegen »eine falsche Vorstellung des Übernatürlichen, welche sich ankündigt durch ein gänzliches Losreißen desselben vom Natürlichen. Alle diese Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, sind ohne ihr Correlatum nicht denkbar... Durch dieses absolute Losreißen des Übernatürlichen vom Natürlichen entsteht eben nur das Unnatürliche«[182]. Gegen diesen unnatürlichen Supernaturalismus der »formellen Orthodoxie« wendet sich Schelling mit großer Schärfe[183]. Gegen ihn betont er: »Dieses Übernatürliche wird aber durch seine Beziehung auf das Natürliche begreiflich«[184]. Der Zusammenhang kann in gewisser Weise sogar als natürlich bezeichnet werden[185]. Trotzdem ist es kein notwendiger Zusammenhang, sondern ein freier, geschichtlicher Zusammenhang. Das Übernatürliche der Offenbarung besteht ja darin, daß der Mensch von der Notwendigkeit der Dialektik befreit wird, unter der er während der Zeit des mythologischen Prozesses stand, und daß Gott sich ihm als der freie, persönliche Gott offenbart, der die blinde Macht des Heidentums besiegt und sich darin als ein Gott der Vorsehung erweist, der den Menschen freisetzt gegenüber der ihn bedrängenden Wirklichkeit[186]. Das Übernatürliche setzt sich die natürliche Religion voraus als Bedingung ihrer Möglichkeit, an der sie ihre Freiheit und Überlegenheit erweisen kann. Die natürliche Religion hebt sich in der Offenbarungsreligion auf und kommt so durch ihre Selbstnegation hindurch zu ihrer Erfüllung.

Zwischen negativer und positiver Philosophie, Gesetz und Evangelium, Wissen und Glauben, natürlich und übernatürlich herrscht also durchgängig überall dieselbe Dialektik. Hinter der zunächst so formalen, rein philosophisch-spekulativen Darstellung Schellings verbirgt sich eine zutiefst theologische Problematik. Dabei ist die Spätphilosophie Schellings geeignet, der theologischen Fragestellung wichtige Anregungen zu geben. Schelling faßt nämlich das Verhältnis von natürlich und übernatürlich nicht statisch-metaphysisch-überzeitlich, sondern dynamisch und geschichtlich. Das Wesentliche an der christlichen Offenbarung ist eben dies, daß sie Geschichte ist[187], aktuelle Überwindung des Heidentums. Wir begegnen dieser Problematik wieder, indem wir nach Schellings *Philosophie der Offenbarung* fragen.

[181] XIII 191. [182] XIII 188. [183] XIII 189. [184] XI 247. [185] XIII 189. [186] XI 246ff.; XIII 183ff. [187] XIII 195f.

§ 8
Philosophie der Offenbarung

1. Problematik und Anliegen der Philosophie der Offenbarung

Der Sohn Schellings schreibt in der Einleitung zur *Philosophie der Offenbarung*: »Die positive Philosophie aber identificirte sich mit der Philosophie der Offenbarung; letztere war nichts anderes als die ihrer ganzen Ausdehnung nach (auch in ihrer Anwendung auf den besonderen Inhalt der Offenbarung) vorgetragene positive Philosophie selbst«[1]. Diese Auskunft stimmt zwar faktisch, gibt jedoch die Idee der positiven Philosophie nur sehr ungenau wieder. Ihrer Idee nach ist die *Philosophie der Offenbarung* nur »eine Folge oder auch ein Theil« der positiven Philosophie, eine »Anwendung« derselben[2]. Die positive Philosophie muß die ganze Wirklichkeit umfassen. Damit schließt sie auch das Christentum ein[3]. Sie begreift die Offenbarung nur im größeren Zusammenhang der gesamten Wirklichkeit von Schöpfung, Mythologie und Fall des Menschen[4]. Sie begreift sie nur als Geschichte höherer Art, das heißt als von Gott gewirkte Geschichte[5]. So hat die positive Philosophie eigentlich zwei Teile. Im ersten Teil geht sie »bis zu dem Punkt, wo mit der Begreiflichkeit des Inhalts der Offenbarung zugleich die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung gegeben ist«[6]. Sie steht »auf diesem über allem nothwendigen Wissen liegenden Standpunkt, wo allein von Offenbarung die Rede sein kann«[7], nämlich auf dem Standpunkt des wirklichen Gottes, von Schöpfung, Fall und Mythologie. »Der zweite Theil beschäftigt sich damit, diesen Inhalt begreiflich zu machen«[8]. Im ganzen gesehen geht es der *Philosophie der Offenbarung* als Teil der positiven Philosophie um den Erweis der Gottheit des absoluten Prius. Dieser Erweis steht im Rahmen der Bemühungen um die philosophische Religion, die sich nicht bloß einer äußeren Autorität unterwirft, sondern den Glauben von sich selbst her voraussetzt und ihn so verstehen will[9].

Damit ist aber auch schon das Problem deutlich gemacht, das ein solcher Versuch aufwerfen muß. Werden hier nicht beide Teile des Begriffs zugleich verdorben, der der Philosophie und der der Offenbarung? Erschleicht sich hier die Philosophie nicht einen Gegenstand, der ihr eigentlich nicht zukommt, und kommt hier umgekehrt die Offenbarung nicht

[1] XIII, VII. [2] XIII 140f.; vgl. 174. [3] XIII 135, 138. [4] Vgl. dazu o. § 7 [5] XIII 195 u. ö. [6] XIII 174. [7] XIV 27. [8] XIII 174f.; XIV 28.
[9] J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954, 101ff.

unter die Vormundschaft einer Philosophie, die sie ihr Eigenstes nicht sagen läßt und sie vielleicht sogar in Vernunftwahrheit auflöst?

Die gestellten Fragen sind erst zu beantworten, wenn wir wissen, was Schelling unter Philosophie und was er unter Offenbarung verstanden haben will. Vorerst ist es nur möglich, darauf zu verweisen, daß er sich mit seiner *Philosophie der Offenbarung* in eine ansehnliche Tradition stellt. Der Begriff »Philosophie der Offenbarung« wurde im letzten Jahrhundert auch von einer Reihe von katholischen Theologen gebraucht: J. S. Drey[10], F. X. Staudenmaier[11], F. Pilgram[12], M. Deutinger[13] und F. Baader[14]. Es ist weiter auf die große Vätertradition, auf die Apologeten[15], besonders aber auf Klemens von Alexandrien und Origenes zu verweisen, die alle von der philosophia Christi sprachen und das Idealbild des christlichen Gnostikers aufstellten[16], eine Tradition, der wir nochmals bei Erasmus von Rotterdam begegnen[17]. Name und Begriff »Philosophie der Offenbarung« kann also noch keinen Einwand gegen die Sache begründen.

Man kann weiter darauf verweisen, daß Schellings Spätphilosophie ja eben das unableitbare Einmalige und Freie, das Geschichtliche an der Offenbarung begreifen will, daß er die Offenbarung also eben nicht in allgemeine Vernunftwahrheiten auflösen will. Es ist ein ganz neuer Philosophiebegriff und eine neue philosophische Methode gemeint, wenn von Philosophie der Offenbarung die Rede ist. Man kann das Programm einer Philosophie der Offenbarung nicht dadurch beurteilen, daß man etwa den Philosophiebegriff Hegels oder den des Thomas von Aquin unterstellt, um dann das Vorhaben als von vornherein aussichtslos abzutun.

[10] J. S. Drey, *Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, 1. Bd.: *Philosophie der Offenbarung*, Mainz ²1844.
[11] F. A. Staudenmaier, *Encyclopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesamten Theologie*, 1. Bd., Mainz ²1840, 316–354.
[12] Vgl. B. Casper, *Die Einheit aller Wirklichkeit. Friedrich Pilgram und seine theologische Philosophie*, Freiburg i. Br. 1960, 6, 52, 79, 238.
[13] Der Terminus findet sich bei M. Deutinger zwar nicht dem Wort, aber wohl der Sache nach: *Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft*, Regensburg 1857.
[14] F. Baader, *Spekulative Dogmatik* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von F. Hoffmann u. a. Bd. 8 u. 9) Aalen 1963, verwendet den Begriff zwar nicht ausdrücklich und betont, gehört aber seinem Anliegen nach ebenso hierher.
[15] W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit! Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins »Bürgerschaft Gottes«*, Stuttgart ²1951.
[16] H. U. von Balthasar, *Philosophie und Christentum, Mönchtum*, in: *Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie* II, Einsiedeln 1962, 349–387.
[17] A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*, Düsseldorf 1954. – Aus der Gegenwartstheologie könnte man für eine solche »philosophische Theologie« besonders auf den sehr von Schelling und dem Denken des Idealismus geprägten P. Tillich verweisen.

Um was es Schelling geht, das ist eine Religion freier philosophischer Erkenntnis. Schon in seinen allerfrühesten Schriften ist seine Stellungnahme zu Religion und Christentum ganz von der Idee der Freiheit bestimmt. Die Tübinger Freunde erwarten ein neues Zeitalter der Freiheit. Alles menschliche Wissen wird sich dann »endlich in einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln und als eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen«[18]. Von diesem Freiheitspathos her übt Schelling Kritik an einem Gott, der als absolutes Sein vorgestellt wird, ihm gegenüber gäbe es nur Unterwerfung und Untergang des Ich; ebenso wendet er sich gegen den moralischen Gott eines praktischen Postulats, mit dessen Hilfe damals Tübinger Vermittlungstheologen einen letzten schwachen Ansatz machten, um die Orthodoxie zu retten[19]. Nicht einmal als Erziehung des Menschengeschlechts, als Religion für das Volk will der junge Schelling eine äußere Offenbarung zulassen. Die Religion nur als Autorität für das Volk zu benützen, hält er für Betrug[20]. »Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volkes vor seinen Weisen und Priestern«, heißt es im *Systemfragment*[21]. Jede religiöse Gesellschaft ist eine vollkommen gleiche Gesellschaft, aller »Pfaffenstolz« soll künftig dahin sein[22]. Trotzdem ist Schelling kein Aufklärer. Er fordert eine neue Mythologie, die im Dienste der Ideen steht. »Nicht nur der große Haufen, auch der Philosoph bedarf ihrer.« »Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen«[23].

Obwohl die Identitätsphilosophie eine viel deutlichere Herausstellung des Christlichen brachte, betrachtet doch auch sie das Christentum lediglich als Moment, das grundsätzlich überholt werden wird. Das Christentum ist nur ein Übergang, und Schelling meint, daß »in der höheren spekulativen Physik die Möglichkeit einer künftigen Mythologie und Symbolik zu suchen sey«[24]. Noch am Schluß seiner *Freiheitsschrift* vertritt Schelling diesen Standpunkt. Mit Lessing hält er »die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten für schlechterdings nothwendig«[25]. »Die Zeit des bloß historischen Glaubens ist vorbei, wenn die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntnis gegeben ist. Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur«[26]. Solche Sätze sind wieder nicht im Sinne einer Vernunftgläubigkeit der Aufklärung gemeint, als ob das Christentum nur eine Einkleidung ewiger Wahrheiten wäre. Vielmehr wird das Absolute erst im Gang der Geschichte offenbar; es ist zuerst nur äußerlich in einem bloßen Autoritätsglauben faßbar, dann kommt die

[18] I 158. [19] I 284ff. u. ö., bes. 474ff. [20] I 478f.
[21] *Systemfragment von 1796*. Zit. in: Schelling, *Briefe und Dokumente* I, 70f.
[22] I 481. [23] *Systemfragment*, ebd.; vgl. Plitt I, 89; III 629. [24] V 448f.
[25] VII 412. [26] VII 415.

Zeit, da der Glaube auch innerlich angeeignet werden kann. Sie ist nach Schelling jetzt mit seiner Philosophie gekommen. Der dialektische Dreischritt tritt jetzt in die letzte Phase ein, die Einheit, die in der Natur unbewußt gegeben war, kehrt jetzt in bewußter Form zurück.

Diese grundsätzliche Einordnung der christlichen Offenbarung blieb auch in der Spätphilosophie erhalten. Auch hier geht es Schelling um den Übergang von der bloß äußerlich geglaubten zu einer neuen philosophischen Religion. Aber das Verständnis dieses Begriffs wandelt sich nun von Grund auf. Ursache dieses Wandels war die Erkenntnis der grundsätzlichen Unbegreiflichkeit des Absoluten und die damit gegebene Anerkenntnis, daß das Geschichtliche der Offenbarung grundsätzlich unüberholbar ist. Das wirkte sich zunächst in einem neuen Verständnis der Mythologie aus. Sie ist dem alten Schelling nicht mehr bloß wie in der Identitätsphilosophie die Darstellung ewiger Ideen, sie setzt vielmehr ein reales Verhältnis des Menschen zu Gott voraus, und das heißt, sie setzt voraus, daß die menschliche Seele ein von Natur aus Gott setzendes Bewußtsein ist. Die Mythologie ist die natürlich sich erzeugende Religion, sie ist von der Vernunft wie von der Offenbarung gleich unabhängig[27]. Die geoffenbarte Religion steht jetzt nicht mehr als einzige der Vernunft unabhängig gegenüber. Die natürliche Religion der Mythologie ist von der Vernunftreligion vollkommen verschieden, sie ist wie die Offenbarung eine geschichtliche Größe.

Schelling unterscheidet jetzt[28] 1. natürliche Religion = Mythologie; 2. übernatürliche Religion = Offenbarung; 3. Religion der freien philosophischen Erkenntnis. Schon allein mit dieser Einteilung stellt sich Schelling über den Standpunkt jedes Rationalismus, der nur eine Religion anerkennen will, die durch natürliche Erkenntnis zustande gekommen ist. Der Unterschied zwischen dem subjektiven und dem objektiven Rationalismus erscheint ihm jetzt nicht mehr sehr bedeutsam. Damit ist auch der Standpunkt der Identitätsphilosophie überboten[29].

Aber auch die Religion der freien philosophischen Erkenntnis ist nicht gleichbedeutend mit Vernunftreligion. »Denn der große Punkt ist eben, daß es auch eine philosophische Erkenntnis gibt, welche über die Natur hinausgeht«[30]. Die positive Philosophie soll ja das Übersinnliche und über der Erfahrung Liegende wie das geschichtlich Einmalige als solches verstehen. Dazu reichen die bisherigen philosophischen Kategorien nicht aus, es ist notwendig um der philosophischen Religion willen, »die Philosophie und das philosophische Bewußtseyn selbst zu erweitern«[31].

Die philosophische Religion unterscheidet sich von der wirklichen (geschichtlichen) Religion nicht dem Inhalt, sondern nur der Art nach, sie ist

[27] XI 244f.; vgl. dazu u. § 15. [28] XI 246; XIII 190, 192.
[29] XIII 192; XI 250. [30] XIII 192. [31] XI 252.

die begriffene wirkliche Religion[32]. Auch die philosophische Religion wird von der Offenbarung geschichtlich vermittelt, wenn auch nicht unmittelbar gesetzt[33]. Für eine gewisse Zeit war das Christentum Prinzip einer äußeren und unfreiwilligen Erkenntnis[34]. »Das Bewußtseyn muß ebenso wieder von der Offenbarung frei geworden seyn, um von jener fortzugehen«[35]. Dieser Satz könnte leicht mißverstanden werden. Es geht Schelling keinesfalls darum, die geschichtliche Gebundenheit aufzuheben, denn dann würde die philosophische Religion »völlig haltungslos und ungeschichtlich seyn«. Es geht ihm also nicht um Rationalisierung des Christentums, so als ob die geschichtliche Form nur eine temporäre Einkleidung wäre. Die Geschichte ist ja eben das Wesentliche am Christentum[36]. Die Vernunft zeigt ja selbst am Ende der negativen Philosophie das Verlangen nach einem realen Gottesverhältnis, nach dem wirklichen, geschichtlich handelnden Gott. Die philosophische Religion will also die geschichtliche Religion als geschichtliche Religion begreifen[37]. Die Überwindung des Christentums als äußerer Religion heißt also nur so viel, daß die Anerkenntnis einer äußeren Religion eine Forderung der Vernunft selbst ist. Dadurch wird die Autorität nicht in Vernunft aufgehoben, vielmehr wird die Autorität als solche als vernünftig erwiesen. Es geht darum, daß die reine Vernunft die Offenbarung als Voraussetzung erkennt, die sie sich notwendig selbst voraussetzt[38].

2. Zentralidee: Geschichtlicher Selbsterweis Gottes in Christus

Die Offenbarung wird in der positiven Philosophie unter den allgemeinen Titel »Erfahrung« subsumiert[39]. Die Philosophie kann deshalb zu ihr kein anderes Verhältnis haben, als sie auch zur wirklichen Natur, zum wirklichen Menschen, zum wirklichen Bewußtsein hat, ja wie sie es zur gesamten Geschichte des Menschengeschlechtes hat[40]. Sie hat die gleiche Autorität wie diese, die Autorität des Faktischen, dem man sich auch sonst unterwerfen muß, weil hier das Begreifen der reinen Vernunft aufhören muß. In einem weiteren Sinn könnte man das Glauben nennen[41]. »Die Offenbarung ist ihr daher nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie der sogenannten christlichen Philosophie, von der sie in dieser Hinsicht toto coelo verschieden ist.« Die Offenbarung wird auf die Philosophie »keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Objekt auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht«[42].

[32] XI 250. [33] XI 255, 258; XIII 193. [34] XI 259f. [35] XI 258.
[36] XIII 194f. [37] XI 568f.
[38] Vgl. B. Welte, *Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Möglichkeit einer Deutung durch die thomistische Philosophie* (*Symposion*, Bd. 2) Freiburg 1949.
[39] XIV 6. [40] XIII 133. [41] XIII 171f.; vgl. 139f. [42] XIII 133.

Wenn man von Philosophie der Offenbarung spricht, so tut man das in demselben Sinn, wie wenn man von Philosophie der Natur, der Geschichte, der Kunst und so weiter spricht, das heißt, »daß die Offenbarung dabei als Gegenstand nicht als Quelle oder Autorität gemeint sey«[43]. Das Christentum wird als historische Erscheinung, als »eine der großen und bedeutenden Welterscheinungen« genommen[44]. Man kann die Philosophie der Offenbarung nach Schelling auch nicht religiöse Philosophie nennen, denn Religion ist ein sehr weiter Begriff, man kann sich darunter vielerlei vorstellen. Die Philosophie hat erst die Aufgabe, den wahren Begriff und Inhalt der Religion zu finden, dieser darf nicht vorausgesetzt werden[45]. Auch von christlicher Philosophie kann man nicht sprechen, denn es gibt verschiedene Ansichten des Christlichen. So müßte man also gleich von katholischer oder protestantischer Philosophie reden[46]. »Aber eine Philosophie, die den Katholizismus oder den Protestantismus zu Hilfe rufen muß, ist entweder nie etwas gewesen oder nahe daran nichts mehr zu seyn«[47]. Eine Philosophie, die sich irgendeiner Autorität unterwerfen würde, hörte auf, Philosophie, das heißt »ganz frei erzeugte Wissenschaft zu seyn«[48].

Die Offenbarung ist also kein formelles Prinzip der Philosophie, die Philosophie der Offenbarung nimmt die christliche Offenbarung nicht als Gegenstand auf, insofern diese von Gott geoffenbart ist und insofern sie deshalb besondere Autorität besitzt[49]. »Diejenigen Theologen, welche den Inhalt der christlichen Offenbarung nicht an sich wahr finden, sondern bloß darum, weil er denen, durch welche er verkündigt wurde, von Gott selbst eingegeben worden sey, müssen auf diesen Akt ein besonderes Gewicht legen.« Auch die Philosophie der Offenbarung wird die Offenbarung in diesem Sinn zu betrachten haben, allein das ist für sie ein nur sekundärer Gesichtspunkt unter anderen. »Die Philosophie der Offenbarung bezieht sich nicht auf das bloß Formelle eines göttlichen Aktes, der jedenfalls nur ein besonderer seyn würde, sie bezieht sich auf das Allgemeine der Offenbarung, zunächst auf ihren Inhalt und auf den allgemeinen großen Zusammenhang, in welchem dieser Inhalt allein begreiflich ist«[50].

Auch die materielle Abhängigkeit vom Christentum ist eine sehr beschränkte. Freilich ist die moderne Philosophie nicht ohne das Christentum möglich, aber zu ihren historischen Voraussetzungen gehört ebenso die ganze vorhergehende Geschichte. Der Inhalt des Christentums ist einfach ein Teil der übrigen Erfahrungswelt[51].

---

[43] XIII 139. [44] XIII 138. [45] XIII 134.
[46] Ebd. – Anders in einer Vorlesung von 1827/28, vgl. dazu H. FUHRMANS, in: *Kant-Studien* 47 (1955/56) 280: »Der eigentliche Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie und dieses Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christentum ist also die Grundlage der Philosophie.«
[47] XIII 135. [48] XIII 139. [49] XIII 135. [50] XIII 141. [51] XIII 135f.

Damit gilt für die christliche Offenbarung dasselbe, was für die Erfahrung überhaupt gilt. Es ist unmöglich, daß die Vernunft die Ideen der geoffenbarten Religion als notwendig, als reine Vernunftwahrheiten erzeugt oder sie auf solche zurückführt. Das würde dem allgemeinen Offenbarungsglauben widersprechen. Man kann vom Gegenstand der Offenbarung schlechterdings nichts wissen ohne Offenbarung. Der Sinn von Offenbarung wäre ganz und gar nicht mehr einzusehen, wenn wir durch Offenbarung dasselbe erfahren würden, was wir anderweitig schon wissen oder wissen könnten. Die Offenbarung ist auch nicht bloß Hülle oder Einkleidung für Vernunftwahrheiten, eine Hülle, die man dann beliebig abstreifen könnte. Noch ist die Offenbarung ein Mittel, mit dessen Hilfe die Menschheit früher zum Besitz gewisser reinerer oder besserer Vorstellungen kommen kann. So würde der Vernunftgebrauch ja eher behindert als gefördert[52].

Die Offenbarung ist also eine eigene Erkenntnisquelle, wir können nur aus Erfahrung, a posteriori von ihr wissen. Die Philosophie kann nur die Möglichkeit, nicht aber die Tatsächlichkeit solcher Erfahrung feststellen[53]. Die Tatsache der Offenbarung kann man nicht begreiflich machen, erst die geschehene Offenbarung kann verständlich werden oder, wie Schelling vorsichtiger sagt: »theils begreiflich, theils in den wesentlichen Theilen seiner Ausführung verständlich«[54]. Der in der Offenbarung sich kundtuende Wille übertrifft menschliche Begriffe, aber er ist insofern doch wieder begreiflich, als die Größe dieses Willens nur gleich der Größe Gottes ist. »Alles was der Mensch in dieser Hinsicht zu thun hat, ist, die Enge und Kleinheit seiner Gedanken zu der Größe der göttlichen zu erweitern«[55]. Die Philosophie der Offenbarung kann die Offenbarung nur begreifen, »weil sie zuvor anderes begriffen, namentlich den wirklichen Gott«. Dieses Begreifen des wirklichen Gottes ist, wie wir gesehen haben, bei Schelling aber nicht in einem platten Sinn zu verstehen oder gar in dem Sinn, als ob wir Gott ganz begreifen könnten, wie er in sich begreifbar ist und wie er sich nur selbst begreifen kann[56]. Das Begreifen Gottes vollzieht sich immer in dem Helldunkel von Wissen und Nichtwissen, von negativer und positiver Philosophie. Der wirkliche Gott ist der Gott des absoluten Geheimnisses, der geschichtsmächtige Gott, der sein Geheimnis in geschichtsmächtiger Entscheidung offenbaren kann, er ist nicht bloße Vernunftidee, nicht bloße Möglichkeit[57].

Trotzdem scheint hier ein scharfer Widerspruch zu einer Theologie der Offenbarung zu bestehen. Der Theologie wäre es nie möglich, die Offen-

---

[52] XIV 4f. [53] XIV 6f. [54] XIV 12. [55] Ebd.
[56] In der These, daß wir mit unserem Verstand Gott so vollkommen begreifen, wie er sich selbst begreift, bestand die Irrlehre der Eunomianer im 4. Jh. n. Chr.
[57] XIII 141.

barung einfach unter die Tatsachen der Erfahrung einzureihen, zu sagen, sie könne begriffen werden wie andere Tatsachen der Erfahrung auch. Schelling gibt diesen Unterschied selbst an, wenn er betont, daß der Theologe auf das formelle Geoffenbartsein durch Gott als letztem Wahrheitsfundament bestehen muß. Der Unterschied zur Theologie besteht also auch nach Schelling. Es ist aber zu sehen, daß dieser Unterschied tiefer begründet ist, nämlich in der grundlegenden Bestimmung dessen, was man unter Offenbarung versteht. Für Schelling ist das Christentum im Gegensatz zur Scholastik nicht eine Lehre, sondern Geschichte. Aufgrund dieser ganz verschiedenen Betrachtungsart der Offenbarung glaubt Schelling dem Konflikt mit der Dogmatik entgangen zu sein[58].

Mit der Bestimmung des Christentums als Geschichte und nicht als ungeschichtliche Doktrin berührt sich Schelling auffallenderweise mit manchen modernen theologischen Versuchen[59]. Wir werden also nun zuerst nach diesem Offenbarungsbegriff zu fragen haben.

Aus dem bisher Gesagten folgt, daß die Offenbarung aus der Vernunft unableitbar ist, sie geht aus vom wirklichen, etwas anfangen könnenden, das heißt geschichtsmächtigen Gott. Sie ist also wesentlich geschichtlich. Schelling bestreitet aufs nachdrücklichste, daß es der Philosophie der Offenbarung allein auf den allgemeinen Inhalt der Offenbarung ankomme. »Das Wesentliche des Christentums ist aber gerade das Geschichtliche desselben.« »Das Geschichtliche ist nicht etwas der Lehre Zufälliges, sondern die Lehre selbst. Das Doktrinelle, was in etwa nach Ausscheidung der Geschichte noch übrig bliebe, z. B. die allgemeine Lehre von einem persönlichen Gott, wie sie auch die rationale Theologie kennt, oder die Moral des Christenthums, wäre nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes desselben; was Erklärung verlangt, ist vielmehr gerade das Geschichtliche. Wie dieses Geschichtliche des Christenthums, das so ganz aus dem Kreis des gemeinen Begreifens heraustritt, wie dieses nun zugleich ein doktrinelles, d. h. ein objektiv wahres seyn könne, dies war nach den bisherigen Standpunkten ganz unbegreiflich... Diese Identität des Doktrinellen und Geschichtlichen... muß nun auch im Christentum festgehalten werden«[60]. Schelling wendet sich gegen die Theologen, die das Geschichtliche zwar anerkennen, aber daraus eine Lehre abstrahieren oder die geschichtliche Form nur als pädagogische Akkommodation Gottes erkennen wollen. »Der Hauptinhalt des Christenthums ist eben Christus selbst, nicht was er gesagt, sondern was er ist, was er gethan hat. Das Christenthum ist unmittelbar nicht eine Lehre, es ist eine Sache, eine Objektivität, die Lehre ist

[58] XIII 31ff.
[59] Vgl. *Offenbarung als Geschichte*. Hrsg. v. W. Pannenberg *(Kerygma und Dogma*, Beiheft 1) Göttingen 1961.
[60] XIII 195f.

immer nur der Ausdruck dieser Sache«[61]. »Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist aber ganz allein die Person Christi; diese ist zugleich die Verbindung des Alten und Neuen Testaments. Denn auch der einzige Inhalt des Alten Testaments ist der Messias. Man kann also sagen: In einer Philosophie der Offenbarung handle es sich allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen. Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums«[62]. Belehrung ist nur möglich über ein schon bestehendes Verhältnis, über etwas, das schon ist, »das nur aufgeklärt, deutlicher hervorgestellt wird«[63].

Die *Philosophie der Offenbarung* will das Christentum als Geschichte erklären. Sie will keine Lehre aufstellen wie die spekulative Dogmatik. Der spekulativen Dogmatik der Scholastik macht Schelling sogar den Vorwurf, das Christentum in eine ungeschichtliche Doktrin verwandelt zu haben[64]. Gegenüber der Scholastik hat die Reformation wieder das geschichtliche Element betont. Aber sie verfiel dem entgegengesetzten Extrem einer »bloß äußerlich geschichtlichen, insofern aller Wissenschaft ermangelnden Behandlung«[65]. So glaubt Schelling, daß er auf Grund seiner ganz verschiedenen Betrachtungsweise mit dem Dogma gar nicht in Konflikt kommen könne. Das Dogma ist für ihn ohnehin nur eine subjektive, geschichtlich bedingte Auffassungsweise, es spricht immer in den beschränkten wissenschaftlichen Formen einer Zeit[66].

Schelling geht in seiner geschichtlichen Betrachtungsweise des Christentums noch einen Schritt weiter. Das Christentum ist nicht eine gewöhnliche Geschichte, die erst seit 1800 Jahren in der Welt ist[67]. Nicht das gemein Geschichtliche ist wesentlich, zum Beispiel, daß sein Stifter unter Augustus geboren und unter Tiberius gestorben ist, »sondern jenes höhere Geschichtliche, auf dem es eigentlich beruht und das sein eigentlicher Inhalt ist, ... denn der wahre Inhalt des Christenthums ist eine Geschichte, in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte«[68]. Das Christentum ist deshalb so alt wie die Welt[69]. Zwar ist sein Inhalt zu einer bestimmten Zeit offenbar geworden, »aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet ›vor Grundlegung der Welt‹, ehe der Welt Grund gelegt war«; sein Ursprung und sein eigentlicher Verstand geht ins Überweltliche zurück[70].

Der Entschluß zur Offenbarung wurde gefaßt vor Grundlegung der Welt[71]. Die Offenbarung selbst ist ein freier Akt Gottes[72]. Der Wille Gottes »ist das Geheimniß κατ' ἐξοχήν«, und die Offenbarung dieses Willens ist die Offenbarung im höchsten Sinn. »Kein Wille aber offenbart sich anders als

[61] XIII 196f. [62] XIV 35. [63] XIV 28. [64] XIII 197; XIV 30f.
[65] XIV 32. [66] XIV 32. [67] XIII 136. [68] XIII 195. [69] XIII 136.
[70] XIII 142. [71] XIV 10. [72] XIV 3, 11f.

durch die That, durch die Ausführung.« Solange der Wille noch nicht in Tat übergegangen ist, solange ist er Geheimnis, »aber die That ist seine Manifestation, durch diese hört er also auf Geheimniß zu seyn und kann nicht bloß erkannt sondern sogar durch Nachdenken und Combination begriffen werden«. Schelling erinnert daran, daß Paulus von einem seit Weltzeiten verschwiegenen Plan Gottes, der aber durch Christus nun doch offenbar geworden sei, sprach[73]. Ein offenbarer Wille kann aber nicht mehr Geheimnis sein[74]. Es ist keineswegs unvernünftig, zu sagen, »die Geheimnisse des Christenthums – oder vielmehr jenes Eine Geheimniß, das der Gegenstand und eben darum auch die einzige Ursache der Offenbarung ist, der Wille Gottes... sey über die Vernunft«[75].

Es ist sehr wichtig, zu beachten, daß Schelling hier unter Geheimnis kein Lehrgeheimnis, sondern das Geheimnis des ewigen Willensratschlusses Gottes versteht, das im Alten Testament noch verborgen war und das nun offenbar geworden ist durch freie geschichtliche Tat[76]. Offenbarung ist also der faktische Erweis des Heilswillens in der Geschichte[77]. Die Frage ist nun, wie diese Offenbarung verstanden werden kann, wie eine Philosophie der Offenbarung möglich sein soll. Damit ist nochmals das Problem des Einzelnen und des Allgemeinen, von Freiheit und Notwendigkeit gestellt.

Wir haben versucht, besser zu verstehen, was Schelling mit seiner Idee einer philosophischen Religion meint und was er mit seiner *Philosophie der Offenbarung* beabsichtigt. Es war nicht immer leicht, die verschiedenen Aussagen auf einen Nenner zu bringen. Bei genauerem Zusehen gehen sie aber alle aus einem Grundansatz hervor: Es geht um die menschliche Existenz und ihre Freiheit. Frei sein kann der Mensch nur, wenn er die Wirklichkeit sich vermitteln kann, wenn die Wirklichkeit nicht mehr etwas zufällig von außen auf ihn Einstürmendes ist, sondern im Durchblick der Vernunft begriffen, ja sogar als notwendig begriffen werden kann. Solch vermittelndes Begreifen ist nur möglich in und aus dem Absoluten, und das heißt, wenn die Wirklichkeit der Geschichte als Vorsehung verstanden werden kann. Vermittlung setzt voraus, daß die Geschichte Anfang, Mitte und Ziel hat; Anfang hat sie im ewigen Heilsplan, Mitte in Christus, Ziel im Offenbarsein der Herrlichkeit des Absoluten. Offenbarung ist also dem Menschen nichts Fremdes, keine bloß äußere Autorität. Gerade als unableitbare, freie Offenbarung ist sie die letzte Möglichkeitsbedingung des Menschen, sie allein eröffnet ihm den Raum der Freiheit.

So muß die Offenbarung aus dieser Relation zum Menschen heraus ver-

[73] XIV 10f. [74] XIV 11. [75] XIV 24. [76] XIV 11.
[77] Schelling leitet damit im Grunde zum ursprünglichen Mysterienbegriff der Schrift zurück. Vgl. dazu G. Bornkamm, Art. μυστήριον, in: *ThWNT* IV (1942) 823–831.

standen werden können. Das Verständnis der Offenbarung hat nach Schelling zur Voraussetzung, daß der Mensch in einem realen Verhältnis zu Gott steht[78]. Um die Offenbarung begreifen zu können, muß man zuvor schon anderes begriffen haben, nämlich, daß der Mensch »ein natürlich religiöses, ein ursprünglich, natura sua Gott setzendes Prinzip« besitzt, durch das er Gott »vor allem Denken und Wissen, ursprünglich gleichsam verhaftet und verpflichtet ist«. Die Offenbarung ist also nur im Zusammenhang mit der Schöpfung und der natürlichen Religion zu erklären[79]. Die Tatsache, daß es eine natürliche Religion, eine Mythologie gibt, ist dem alten Schelling die stärkste Sicherung gegen eine rationalistische Verflüchtigung des Christentums. Das Christentum steht nicht nur einer Vernunftreligion – die es nach Schelling gar nicht geben kann – gegenüber, sondern einer realen Religion, die aus dem Abfall von Gott hervorgegangen ist[80].

So ist das Christentum auch nur verständlich, wenn es aus dem Zusammenhang mit der Mythologie heraus verstanden wird. Das Christentum erscheint in diesem größeren Zusammenhang als höchste und eminenteste Erscheinung, aber doch nur als letztes, alles beschließendes Glied. Das bisher Gesagte schließt aus, daß wir diese Aussage im Sinn einer Evolution verstehen, als ob das Christentum das Ergebnis einer immanenten Entwicklung des mythologischen Prozesses wäre. Die natürliche Religion ist vielmehr die Voraussetzung, die sich das Christentum selbst voraussetzt, sie ist nur möglich unter der Voraussetzung ihrer endgültigen Vermittlung in Christus. Es geht deshalb auch nicht um einen Beweis und um eine Ableitung des Christentums aus der Philosophie oder aus der Mythologie. Die Frage ist nicht, wie man das Christentum mit der Philosophie in Übereinstimmung bringen kann, sondern welcher Art die Philosophie sein muß, die geeignet ist, das Christentum zu erklären. Das Christentum soll gleichsam als Erscheinung, als Tatsache aus seinen eigenen Prämissen begreiflich gemacht werden, es soll sich selbst erklären[81].

Die *Philosophie der Offenbarung* will also nicht fremde Kategorien an die Offenbarung herantragen und sie unter das Gesetz einer ihr fremden Begrifflichkeit beugen. Das liegt wenigstens nicht in ihrem Ansatz, wenngleich damit noch nicht ausgeschlossen ist, daß Schelling in einer gewissen Inkonsequenz nachträglich in die Bahnen seines früheren Denkens zurückfällt. Das Programm auf jeden Fall ist, das Christentum von seinen eigenen Voraussetzungen und Implikationen her dialektisch sich selbst erklären zu lassen. Es ist im Grunde die Methode der Phänomenologie, verstanden als der Weg, den Logos in den Phänomenen zum Aufleuchten und zum Er-

[78] XIV 28f. [79] XIII 136ff., 141ff., 182f., 192f.; XIV 20ff., 28, 30ff.
[80] XIII 192. [81] XIV 34.

scheinen zu bringen[82]. Dieser Logos ist für Schelling aber nichts Allgemeines, sondern ein Einzelnes, Persönliches, Freies.

Schelling faßt seine Meinung als das Gegenteil eines einseitigen Supernaturalismus auf. Wenn man unter Supernaturalismus nur versteht, daß der Mensch in ein neues, reales, personales Verhältnis zu Gott tritt, dann ist nichts gegen ihn einzuwenden. Das Übernatürliche ist dann nur als Correlatum zur Natur zu denken. Löst man es aber ganz los von der Natur, dann wird es zum Unnatürlichen wie bei der formellen Orthodoxie[83]. Die Aufgabe der Philosophie der Offenbarung ist es aber, die Offenbarung begreiflich zu machen, ihren Inhalt »so natürlich und begreiflich als möglich darzustellen«[84]. Das ist dadurch möglich, daß Offenbarung und Philosophie im Verhältnis und in der Dialektik von Gesetz und Evangelium zueinander stehen[85].

Diese Aufgabe ist nur zu lösen, wenn die Offenbarung im Zusammenhang mit der Schöpfung und der Geschichte der Religion gesehen wird. Als Grundriß seiner Geschichtsphilosophie entwickelt Schelling in knappen Zügen folgendes:

Die Philosophie kommt bis zu dem Punkt, wo sie die Möglichkeit eines endlichen Seins erkennt. Gewißheit darüber gibt ihr aber nur die Tatsache einer freien Schöpfung. Von diesem Punkt aus ergibt sich zunächst ein notwendiger Prozeß. Steht die Tatsache der Schöpfung fest, dann können wir auch ihre einzelnen Momente a priori voraussehen. Das gilt natürlich nur bezüglich des Was, nicht des Daß der einzelnen Momente; es handelt sich also nur um eine hypothetische Notwendigkeit. Die innere Notwendigkeit dieses Prozesses führt wieder »auf einen Punkt, an dem alles auf eine freie That gestellt erscheint. Das nothwendige letzte Erzeugniß des Prozesses ist ein Bewegliches«, es kann das, was es ist, sein und kann es auch nicht sein, das heißt, der ursprüngliche Mensch kann frei wählen, ob er seine ihm von der Schöpfung zugedachte Stellung annehmen will oder nicht, es steht bei ihm, »das ihm durch die Schöpfung Unterworfene – dieses Seyn entweder ewig und unauflöslicher Weise mit dem göttlichen zu verbinden, oder es frei für sich zu nehmen, und so es dem göttlichen Seyn zu entfremden«[86]. Wie diese Entscheidung ausgefallen ist, können wir nicht a priori wissen, nur die Erfahrung, der faktische Zustand des Menschen zeigt, was geschehen ist. Aus dem Fall folgt das verzerrte Bild der Religion, der mythologische Prozeß[87], der seinerseits wieder mit hypothetischer

[82] Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen ⁹1960, 34: »Phänomenologie besagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.« Eine solche Theologie der sich selbst auslegenden Offenbarung strebt neuerdings H. U. von Balthasar an. Vgl. u. Anm. 167.

[83] XIII 188f. [84] XIV 34. [85] Vgl. o. § 7. [86] XIV 7f. [87] XIII 181ff.

Notwendigkeit voranschreitet. In ihm hätte sich die Vernunft des Menschen eigentlich verzehren müssen. Da das tatsächlich nicht der Fall ist, verweist die Mythologie auf eine andere Ordnung, auf einen höheren Zusammenhang. Sie ist aus sich selbst nicht begreiflich. Die Philosophie kann nur ihren Inhalt, aber nicht ihre Existenz erklären. Der tragende Grund der Mythologie kann nur in der Philosophie der Offenbarung gefunden werden. Die Mythologie ist von der Offenbarung getragen. Wieder ist keine Notwendigkeit vorhanden, daß der freie Wille des Menschen sich nicht selbst zerstört. Die Mythologie ist deshalb bereits Folge des Willens Gottes zu einer freien Offenbarung. Dieser Wille geht über die Mythologie hinaus. Man kann aus der Tatsache der Offenbarung auf den Willen schließen. Trotzdem ist die Mythologie nicht eigentlich der Effekt dieses Willens[88]. Gott hat aufgrund seines Willens zur Offenbarung vielmehr von Anfang an den Fall des Menschen überboten[89]. So weit können wir kommen, wenn wir die Tatsache der Schöpfung und des Falls voraussetzen. Aber das Eigentliche dieses Willens erfahren wir erst durch die Offenbarung selbst, durch die Tat und die Ausführung[90]. Die Offenbarung ist also vollkommen frei. Ihr Zweck ist die Wiederbringung des Menschen und durch ihn zuletzt der ganzen Schöpfung. So begründet die Offenbarung einen zweiten Schöpfungsprozeß und eine Wiedergeburt[91].

Die Konstruktion Schellings sucht Notwendigkeit und Freiheit zu verbinden[92]. Jeder freie Akt setzt eine neue Ordnung des Seins mit ihrer Eigengesetzlichkeit, biblisch gesprochen einen neuen Äon. Die Tat der Freiheit begründet so die Ordnung des Seins und nicht umgekehrt. Alles hängt letztlich vom vorgängigen Heilswillen Gottes ab: Dasein und Sosein der Welt. Das Sosein schließt die menschliche Freiheit mit ein, auch die Freiheit zum Fall. Dieser Fall ist aber vom ewigen Heilswillen von vornherein umgriffen. Wie wir noch sehen werden, ist auch dieser vorgängige Heils-

[88] XIV 8f. [89] XIV 9f. [90] XIV 10. [91] XIV 11.

[92] Diese Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit ist schon oft als eine im Grunde ungeschichtliche Auffassung bezeichnet worden (vgl. o. § 7 Anm. 108), ganz zu Unrecht. Das Einzelne als solches ist blind, das Allgemeine allein ist leer. Erst beides zusammen ermöglicht Geschichte. Geschichtliche Taten sind nur solche, die die Gemeinschaft, die Menschheit betreffen und »Geschichte machen«, denen also über die Einzelbedeutung eine Allgemeinbedeutung zukommt. Darum ist die höchste Einmaligkeit, die Menschwerdung Gottes in Christus, zugleich ein Ereignis, das ein für allemal für alle Menschen geschehen ist. Damit wird erst eine Philosophie und Theologie der Geschichte möglich. Vernünftigkeit verweist auf Geschichte, Geschichte auf Allgemeinheit und Vernünftigkeit. Dialektik und Dialog sind also aufeinander bezogen. Das Allgemeine ist Möglichkeit, Frage, die Geschichte ist die Antwort, die Verwirklichung, die freilich nur in dialektischer Selbstüberbietung zu wissen ist und deshalb paradox bleibt. Das besagt, daß eine rein apriorische Geschichtsphilosophie unmöglich, wohl aber eine aposteriorische Betrachtung der Geschichte möglich ist.

wille kein abstraktes Dekret des göttlichen Willens, sondern konkret die Person Christi selbst[93]. Aber dieses Geheimnis des göttlichen Willens, allem in Christus seinen Bestand zu verleihen (Kol 1,17) und alles in ihm wieder zusammenzufassen (Eph 1,10) verwirklicht sich nur durch die geschichtliche Dialektik von Gesetz und Evangelium, natürlicher Religion und übernatürlicher Offenbarung hindurch. Die Offenbarung ist deshalb auch nicht nur wie in der Geschichtsphilosophie die Wiederherstellung der heiligen Ursprünge[94], sie bedeutet vielmehr ein »mirabilius reformasti«[95], einen geschichtlichen Fortschritt. Solcher heilsgeschichtlicher Fortschritt ist allerdings nicht als eine Evolution zu verstehen, als beständige Verlängerung der Vergangenheit in die Zukunft hinein, als ein vorhersehbares Prinzip, sondern als souverän freie Dialektik göttlichen Handelns, das eben in der Schwäche seine Herrlichkeit offenbart. Der paradoxe Charakter göttlichen Offenbarungshandelns bedeutet, daß die Offenbarung nicht Gegenstand menschlichen Wissens sein kann, daß sie vielmehr nur im Glauben erfaßt werden kann.

3. Vernünftigkeit und Paradox des Glaubens

In einem weiteren Sinn kann man nach Schelling »jede Unterwerfung unter eine Autorität Glauben nennen«. Die Vernunft kann aus sich kein wirkliches Sein auch nur in der Sinnenwelt erkennen. Sie muß sich hier »der Autorität der Sinne unterwerfen; denn das Zeugnis der Sinne ist nichts anderes als eine Autorität«[96]. »Durch den Glauben (...) wissen wir, daß Dinge außer uns sind.« Schelling beruft sich dafür auf J. G. Hamann. Im Unterschied zu Thomas von Aquin, der zum Glauben rechnet »ea quae divina auctoritate traduntur«, weitet Schelling diesen Glaubensbegriff aus auf alles, »was auf Existenz sich bezieht«[97]. In besonderer Weise gilt das von der Erkenntnis – besser Anerkenntnis – der Existenz Gottes und seines Willens.

---

[93] Dieser Gesichtspunkt ist in großartiger Weise bei K. BARTH entfaltet, *Kirchliche Dogmatik*. Bd. II/2 §§ 32 und 33.

[94] Vgl. o. § 4 Anm. 9. H. U. VON BALTHASAR bejaht die zyklische Struktur der Geschichte: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 132ff. Ebs. J. R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*, Freiburg 1955, 234ff. Anders E. BRUNNER, *Dogmatik*, Bd. 2, Zürich 1960, 114.

[95] Missale Romanum. [96] XIII 171f.

[97] XIII 172. – Vgl. dazu *Hamanns Hauptschriften erklärt*. Hrsg. von F. Blanke und L. Schreiner, Bd. 7, Gütersloh 1956, 100ff. Zum geschichtlichen Charakter des Christentums und zu Hamanns Glaubensbegriff vgl. Bd. 2 (1959), 138ff., wo Hamann auch zu verstehen gibt, daß er diesen Gedanken von Hume übernommen hat. Zu Hamanns Geniebegriff vgl. ebd. 150ff.

»Die Absicht der bisherigen Bemerkungen war, sie nur überhaupt erst auf die Linie, auf den Standpunkt zu stellen, welchen die Philosophie der Offenbarung voraussetzt«[98]. Welches ist dieser Standpunkt? Bisher nannte es Schelling das Verstummen der Vernunft. Jetzt nennt er es im Anschluß an Platon das Erstaunen, die Ruhe des Denkens, den Glauben[99]. »Der Affekt des Philosophen (τὸ πάθος τοῦ φιλοσόφου) ist das Erstaunen, τὸ θαυμάζειν«. Die Philosophie kann nicht bloß auf das notwendig Einzusehende beschränkt werden; dies erzeugt kein Erstaunen. Die Philosophie fühlt sich getrieben, zu dem fortzuschreiten, »was außer und über aller nothwendigen Einsicht und Erkenntniß liegt; sie wird sogar keine Ruhe finden, eh' sie zum absolut Erstaunenswerthen fortgeschritten«[100]. Jede Bewegung, auch die der Wissenschaft, ist ein Suchen nach Ruhe. Die Wissenschaft sucht so lange (= negative Philosophie) und ruht nicht, »als dasjenige nicht gefunden ist, in dem der Geist absolut ruhen kann, das durch seine Natur alles weitere Denken aufhebt, weil es das alles Denken Übertreffende ist«. Ein unendlicher Fortschritt wäre ohne Ziel und Sinn, »der trostloseste und der leerste Gedanke«, eine »Verzehrung des Geistes«. (Pred 1,13.14)[101]. Der Geist kann in nichts, das ihm bekannt ist, Ruhe finden, und eitel ist alles, was ohne bestimmtes Ziel ist oder geschieht, »und jedes Denken, das nicht ein solches Ende findet, ist nur ein sich selbst Verzehren des Geistes«. Erst, wenn dieses Ende gefunden ist, hört aller Zweifel des Geistes auf. Man kann »einen solchen Zustand der Ruhe alles Denkens, einer Gewißheit, die eben damit aller Arbeit des Wissens ein Ende macht, Glauben nennen«[102]. Jeder vorhergehende Moment ist dem Zweifel ausgesetzt. Immer wenn die Wissenschaft einen Punkt erreicht hat, an dem sie meint bleiben zu können, freut sie sich, aber bei genauerem Hinschauen entdeckt ihre Dialektik wieder an ihm ein Nichtsein, eine Negation, die nur wieder durch eine folgende Position aufzuheben ist, bis sie schließlich zu dem »quo majus nil fieri potest« kommt[103]. Auf diese Weise kommt die Vernunft schließlich bei dem Moment an, da Gott selbst ruht in der Hervorbringung des Menschen. Hier besteht aber sofort wieder die Gefahr eines völligen Umsturzes, weil das Schicksal des göttlichen Werkes in die Freiheit des Menschen gestellt ist. Die gemeine Vernunft ist geneigt, hier den Schöpfer intervenieren zu lassen, damit er diesen Umsturz verhindere – »Aber Gott ist größer, als wir denken, und hat nichts zu fürchten, er weiß auch dem Äußersten, das geschehen kann, durch ein anderes Äußerstes zu begegnen, die Welt wird darum nicht verloren gehen, sondern da sie durch einen bloß kreatürlichen Willen nicht festzustellen war, auf einer höheren Stufe durch eine allen Zweifel auf-

---

[98] XIV 12. [99] XIV 13.

[100] XIV 13. Vgl. PLATO, *Theaetetus* 155 D; ARISTOTELES, *Metaphysik* , 982 B.

[101] XIV 13. [102] Ebd., vgl. XI 355f. [103] XIV 27.

hebende That, durch die That eines überkreatürlichen und doch zugleich menschlichen Willens – durch einen zweiten Menschen festgestellt werden«[104].

Der Glaube, das Staunen, das anerkennende Verstummen bezieht sich also nicht bloß auf die freie schöpferische Tat Gottes, sondern auf die Schöpfung in Christus, durch die die kreatürliche Geschichte und Entscheidung bereits vorgängig übergriffen ist vom Heilswillen Gottes. Hier erst ist der letzte Punkt erreicht, an dem das Denken des Menschen Ruhe und die Geschichte Halt gewinnen kann. Die Offenbarung setzt also nicht bloß ein reales Verhältnis des Menschen zu Gott voraus, sondern ein vermitteltes: »Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt erschaffen. Dieselbe Vermittlung kehrt daher in der Offenbarung nur auf einer höheren Stufe, und nur in einem noch bestimmteren und persönlicheren Sinn wieder«[105].

Weil der Glaube durch das vorgängige reale Verhältnis des Menschen zu Gott und durch das persönliche in Christus begründet ist, ist es falsch, ihn als eine »selbst unbegründete Erkenntnis« zu bezeichnen, er ist vielmehr das Allerbegründetste, weil er das Letzte ist. Er ist das Ende, von dem aus es kein weiteres Fortschreiten mehr gibt[106]. Daraus folgt aber auch, daß man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben beginnen kann, denn die alle Zweifel aufhebende Gewißheit – und nur das ist Glaube zu nennen – ist das Ende der Wissenschaft. Schelling vergleicht das Verhältnis von Vernunft und Glaube mit dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium[107]. Das Gesetz der Vernunft, das den Menschen unfrei macht, ist unser Zuchtmeister auf Christus hin. »Der Apostel sagt: Alle Schätze der Weisheit sind in Christo verborgen, das heißt aber: sie sind in ihn aufgenommen, in ihm enthalten, also er wird nur begriffen, wenn zugleich alle Schätze der Erkenntnis in ihm begriffen werden.« »Suchet, so werdet ihr finden.« Der Glaube hebt also das Suchen nicht auf, sondern fordert es, eben weil er das Ende des Suchens ist. Ein Ende des Suchens aber muß es geben[108].

So ist allein der Glaube die Lösung des Suchens der Vernunft. Nur im Glauben an Christus kommt der Mensch zur Ruhe. Deshalb wird aber der Übergang von der Vernunft zum Glauben nicht rational notwendig. Er bleibt frei, ja er bedeutet zunächst die Negation der Vernunft, und in dieser Negation erst erhält die Vernunft ihr Recht. Der Glaube hat die Struktur der sich ausstreckenden Hoffnung, die ihre Rechtfertigung erst in der Zukunft erfährt. Im Verhältnis von Glauben und Wissen wird also das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie konkretisiert. Jetzt

[104] XIV 14f. [105] XIV 29. [106] XIV 14. [107] Vgl. XIV 17; vgl. dazu o. § 7. [108] XIV 15.

dreht sich das Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit um: Nicht mehr das apriorische Wissen tendiert auf Wirklichkeit, sondern die absolute persönliche Wirklichkeit Gottes in Christus, die im Glauben angenommen wird, vermittelt jetzt das Wissen neu, neu deshalb, weil nicht mehr als ungeschichtliches, notwendiges Vernunftwissen, sondern in ereignishaftem Geschenk der Gnade, die der Mensch nur staunend-verstummend hinnehmen kann.

Wenn also Schelling sagt, der Glaube sei das Allerbegründetste, so ist das nicht im Sinn von gemein rationaler Begründetheit zu verstehen. »Allerdings wird es, wenn jemand auch zur letzten Erkenntnis durchgedrungen, auch dann wird es in Frage stehen, ob er sie zu ergreifen und anzunehmen fähig ist, ob er ein Herz zu ihr fasse, denn ein Herz gehört allerdings dazu wegen der Überschwänglichkeit des Gegenstandes, und es muß ein Überschwängliches seyn, eben um allen Zweifel aufzuheben.« »Hier ist also der Glaube allerdings etwas Subjektives, er ist das Vertrauen, die Zuversicht, das Herz, der Muth, das zu ergreifen, an dem man nur zweifelt, weil es für unsere gewohnten Begriffe zu transzendent ist«[109]. In diesem Sinn ruft die Offenbarung selbst dem Menschen zu: glaube nur, d. h. wage es, für wahr zu halten«[110]. Hier stehen dem Glauben die Zweifel an der Größe der Sache, die Enge des Gemüts, der Kleinmut und die Zaghaftigkeit der Herzen gegenüber[111].

In einem anderen Sinn kann man deshalb auch sagen, der Glaube stehe nicht nur am Ende, sondern auch schon am Anfang, weil »jedes Anfangen eigentlich ein Glauben an das Ende ist«[112]. Dieser Glaube unterscheidet sich vom eigentlichen Glauben, weil er noch erst zum Wissen treibt und sich im Wissen erweist, »so daß der Gläubigste der Wissendste und umgekehrt der am meisten dem Wissen Vertrauende der Gläubigste« ist[113]. Am Anfang steht ein Urglaube, ein Urvertrauen in den letzten Sinn des Seins. Allein ein solches Urvertrauen macht es erklärbar, weshalb der Mensch sich auf den Weg der Wissenssuche begibt. Auf diesem Weg scheitert er zunächst. Der Mensch wagt es dann im Glauben ein zweites Mal, und dieses Wagnis ist wieder nicht unvernünftig, weil er mit der Anerkenntnis seiner Grenzen diese Grenze bereits überschritten hat. Solcher Glaube kann plötzlich geschenkte und vermittelte Gnade sein oder auch das Ergebnis einer langen Lebenserfahrung[114].

Mit seinem Glaubensbegriff vermag Schelling das Paradox Kierkegaards vorwegzunehmen. In den *Philosophischen Brocken* beschreibt Kierkegaard das Paradox als die Leidenschaft des Verstandes, der seinen eigenen Untergang will, er stößt immer an seine eigene Grenze, die er nicht begreifen

[109] XIV 16. [110] XIV 17. [111] XIV 16. [112] XIV 15. [113] Ebd. [114] XIV 16f.

kann, wo er alles Beweisen loslassen muß[115]. Wahrheit ist nicht abstrakt die Übereinstimmung von Denken und Sein[116], sondern konkret die leidenschaftliche Aneignung dessen, was objektiv ungewiß ist[117]. Wahrheit ist ein Paradox[118], und als solche ist sie eine Umschreibung des Glaubens[119]. Die Wahrheit ist die Subjektivität[120], sie ist nur in der Leidenschaft der Entscheidung zu ergreifen.

Dieser paradoxe Wahrheitsbegriff zeichnet sich in dem Akt des Wollens, der den Anfang der positiven Philosophie bildet und den Schelling jetzt als Akt des Glaubens auslegt, bereits ab. Das besagt aber, daß Schelling das romantische Denken hinter sich gelassen hat. Das romantische Denken ist ja charakterisiert durch die Indifferenz, durch ein unentschiedenes Schweben über den Gegensätzen, das jegliche Position wieder negiert, sich an der Unendlichkeit der Möglichkeit gleichsam berauscht und sich jeder konkreten Wirklichkeit gegenüber frei fühlt[121]. Kierkegaard hat diese Haltung als Ironie beschrieben; sie ist theoretisch ein Mißverhältnis von Idee und Wirklichkeit, die Idee erscheint in der Wirklichkeit anders, sie verstellt ihr wahres Wesen; in praktischer Hinsicht ist sie ein Mißverhältnis zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit[122], sie kann die gesamte geschichtliche Möglichkeit negieren, um Platz zu schaffen für eine neue selbstgeschaffene Wirklichkeit[123], sie ist eine poetische Existenz[124]. Hegel hat sie als »die unendliche absolute Negativität« beschrieben[125]. Kierkegaard stellt dieser rein negativen Freiheit die positive gegenüber, die beherrschte Ironie, in der die Wirklichkeit die Möglichkeit ist, in der der Mensch nicht unter, sondern über der Ironie steht[126]. Diese Ironie »setzt Schranken, verendlicht, begrenzt und gewährt damit Wahrheit, Wirklichkeit, Inhalt«[127].

Etwas Ähnliches begegnet uns bei Schelling. Am Schluß seiner *Philosophie der Offenbarung* betont er zusammenfassend, daß sich der Mensch an die konkrete Ordnung zu halten habe; einen anderen Grund kann niemand legen (1 Kor 3,11). »Wir leben in dieser bestimmten, wir sind nicht in einer abstrakten oder allgemeinen Welt, die wir uns so gern vorspiegeln, indem wir uns nur an die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge halten, ohne in ihre wirklichen Verhältnisse einzudringen…; der gegenwärtige

[115] S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brosamen*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1959, 48ff.
[116] S. KIERKEGAARD, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1959, 328, 337.
[117] Ebd. 345, 484. [118] Ebd. 339. [119] Ebd. 345. [120] Ebd. 328 u. ö.
[121] S. KIERKEGAARD, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (*Gesammelte Werke*, 31. Abt.) Düsseldorf 1961, 277ff., 286.
[122] Ebd. 292. [123] Ebd. 280. [124] Ebd. 286f.
[125] HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik*, 1. Bd. (*Sämtl. Werke*, hrsg. v. H. Glockner. Bd. 12.) Stuttgart [3]1953, 105.
[126] S. KIERKEGAARD, a. a. O. 328ff. [127] Ebd. 331.

Zustand der Dinge ist ein unendlich bedingter…, die Welt ist nicht anders, sie ist nicht ein Schranken- und Grenzenloses, sondern in sehr bestimmte Schranken Eingeschlossenes.« Auch wenn wir Gott erkennen wollen, dürfen wir nicht ein abstraktes Idol verehren, sondern den Gott, der sich konkret in der Geschichte geoffenbart hat. Nicht eine abstrakte Gotteslehre, sondern eine geschichtliche Theologie gilt es aufzustellen und über der ἄκρατος θεολογία die οἰκονομία nicht zu vergessen[128].

Schelling kommt im Zusammenhang mit seinem Glaubensbegriff, der ja Unterwerfung unter die aller Möglichkeit vorangehende Wirklichkeit besagt, auf die Ironie zu sprechen. Das geschieht bezeichnenderweise in einer Auseinandersetzung mit Hegel. Schelling setzt sich hier mit denen auseinander, »denen die Vernunft alles Seyn und sonach Gott nur die seyende Vernunft ist«. Sarkastisch bemerkt er dazu, es sei dann schwierig, »die Unvernunft herbeizuschaffen, deren es doch bedarf um die wirkliche Welt zu erklären«, denn es ist doch offensichtlich, daß neben »einer mächtigen und starken Vernunft« auch »ein großer und mächtiger Theil Unvernunft allem Seyn beigemischt sey«. Die Vernunft kann auch nie dialektisch Unvernunft werden, sie kann nur Vernunft sein, ihre erste Eigenschaft ist, daß sie unveränderlich und sich selbst gleich ist. Woher also ihr Vermögen, sich in ihr Gegenteil umzusetzen?

Schelling hält aber ebensowenig von der platten Vernünftigkeit. Ein vernünftiger Gott wäre nach ihm auch nicht viel, so wenig wie ein vernünftiger Mann. »Die höchsten Gebote einer großmüthigen und den Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht über die Vernunft thun könnte. Warum sollte Gott nicht über die Vernunft thun können?« Das Christentum hat es mit dem Außerordentlichen zu tun, wie es der Größe Gottes entspricht[129].

Es ist offensichtlich, daß Schelling hier mit dem Begriff Vernunft spielt und ihn von dem ursprünglichen Sinn der inneren Seinswahrheit in eine spießerische Vernünftigkeit umdeutet. Hier deutet sich so etwas an wie ein Protest gegen die bürgerliche Welt, die sich Hegels Philosophie auf ihre Art zu eigen machte, und gegen die bloße Vernünftigkeit, die den alten Schelling an die Seite der jungen Linkshegelianer stellt. Schelling verweist auf das Heroische[130], Geniale[131], Künstlerische[132], auf Ironie[133] und Absurdität[134], auf die Schwäche und Torheit Gottes[135]. Gott gibt sich gar nicht vernünftig, sondern als über aller Vernunft stehend, ja, er erklärt den Inhalt der Offenbarung, die in keines Menschen Gedanken gekommen wäre, wäre sie nicht geoffenbart worden – als Torheit, nämlich »als Thorheit in Bezug auf einen gewissen Standpunkt menschlicher Beurtheilungs-

[128] XIV 332f. [129] XIV 23f. [130] XIV 23. [131] XIV 24. [132] XIV 25.
[133] XIV 24. [134] XIV 25. [135] XIV 26.

weise«. Schelling verweist auf 1 Kor 1,25, wo Paulus, »in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt«, von der Schwäche Gottes spricht, die stärker ist als die Menschen. »Nur der Starke kann oder darf schwach seyn«[136]. »Die Gottheit (d. h. die absolute Freiheit) Gottes besteht eben in der Kraft dieses Widerspruchs – dieser Absurdität«, die darin besteht, die Schöpfung zugleich zu bejahen und zu verneinen, zu bejahen, indem er sie setzt, zu verneinen, indem er sie als endlich, als von sich verschieden setzt. Schelling spricht von der Ironie aller göttlichen Handlungsweise. Gott ist ihm mit Hamann ein Genie. Gott ist keineswegs der Gegensatz zur Endlichkeit, sondern eine »künstlerische Natur«, die das Endliche sucht und nicht ruht, »bis er alles in die faßlichste, begreiflichste und endlichste Form gebracht hat. Das Beschränkte des Christenthums... ist gerade sein Zweck, ist Absicht«. Im Menschen ist ein Strahl von der Schöpferkraft Gottes; so wie es das Geheimnis des Künstlers ist, in demselben Augenblick zugleich trunken und nüchtern zu sein. Hier liegt der Unterschied zwischen der apollinischen Begeisterung und der dionysischen[137].

Nochmals bricht hier Schellings Konzeption des Christentums als Kunstwerk durch. Aber das apollinische Motiv wird jetzt ergänzt durch das dionysische, ohne daß sich Schelling dessen Taumel ausliefert. Er nimmt die Proteste der revolutionären Denker »von Hegel zu Nietzsche« auf und überwindet beide in einer höheren Synthese. Die Ironie Gottes ist nicht nur etwas Negatives, sondern höchste Positivität, freie Entscheidung zu einer endlichen Welt. Dieser Akt der Freiheit ist die höchste Offenbarung seiner Gottheit, mit der er sich und sein Wesen zugleich verstellt im Endlichen, in der Schwäche.

Die Grundstruktur der Philosophie der Geschichte ist für Schelling die dialektische Einheit des In-Über[138]. Die Geschichte enthält ihren Sinn nur von etwas, das über ihrem Wandel steht und doch ganz in ihn eingeht, das so frei ist, daß es die Begrenzung eingehen kann, ohne von ihr begrenzt zu werden. Man könnte das umschreiben mit einem Satz Hölderlins: »Nicht eingegrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen bleiben im Kleinsten, das wäre göttlich«[139]. Die Absolutheit Gottes darf nicht wieder unterderhand zu einer Schranke Gottes werden. Sie darf aber auch nicht die Endlichkeit wie ein Vampyr in sich aufsaugen, auch dadurch wäre sie nicht mehr absolut frei.

Schelling umschreibt das Gemeinte mit Paulus als die Torheit Gottes, die in der Schwäche zur Geltung kommt. Diese Torheit Gottes wird schon in

[136] XIV 24. [137] XIV 25.

[138] E. Przywara, *Analogia entis* (*Schriften*. Bd. 3), Einsiedeln 1962, stellt dieses Verhältnis des In – Über als für das Analogiedenken charakteristisch heraus.

[139] Dazu H. Rahner, *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie*, in: *Stimmen der Zeit* 140 (1947) 409, 427.

der Schöpfung offenbar darin, »daß Gott überhaupt mit einer Welt sich eingelassen, da er in ewiger Selbstgenügsamkeit an der bloßen Beschauung der durch ihn möglichen Welt sich erfreuen könnte«. Aber die Stärke Gottes ist zugleich die Schwäche des Menschen. »Sein Herz ist groß genug um alles fähig zu sein.« In der Schöpfung zeigt er die Macht seines Geistes, in der Erlösung die Größe seines Herzens[140]. In dieser »Großheit der Gesinnung« geht Gottes Handeln über alle menschlichen Begriffe, so daß wir zu einem Maßstab greifen müssen, der alle gewöhnlichen Maßstäbe übertrifft. Hierin besteht das absolut Erstaunenswerte, das erst die »langwierige Unruhe des menschlichen Geistes zur Ruhe bringt«[141].

Damit ist die romantische Unentschiedenheit und deren ewige Unruhe überwunden und in einem konkret-geschichtlichen Denken aufgehoben. Es gibt für den Menschen kein absolut voraussetzungsloses Denken, wie es die Romantik in Überspitzung des philosophischen Ansatzes von Descartes bis hin zu Fichte meinte; das hieße dem Menschen eine Schöpfung aus Nichts zutrauen, was ihn aber letztlich nur der Bodenlosigkeit des Nichts ausliefern müßte[142]. Die menschliche Vernunft ist wesentlich voraussetzend, sie ist nur kraft eines Aktes des Glaubens und der Unterwerfung unter eine allem Denken vorausgehende Wirklichkeit. Nur diese immer schon vorauszusetzende Wirklichkeit besitzt die Freiheit absolut voraussetzungsloser Möglichkeit, sie kann einen absoluten Anfang setzen und bleibt doch freier Herr über der Geschichte. So ist das bodenlose Nichts überwunden und eben im Sich-selbst-aufgeben der Vernunft die Vernünftigkeit und der Sinn des Lebens und der Geschichte gewahrt.

Die Paradoxie des menschlichen Geistes und die Dialektik von Glauben und Wissen, von natürlich und übernatürlich ist für Schelling also letztlich in der Paradoxie und Dialektik des göttlichen Handelns begründet. Erst damit hat er Luthers theologia crucis voll erreicht[143]. Luther nennt seine Heidelberger Disputationsthesen, in denen er seine Kreuzestheologie erstmalig systematisch darstellte, theologica paradoxa[144]. Nach ihr können wir Gott nur als absconditus in passionibus Christi erkennen[145]. »Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei.« Die beiden Hauptthesen Luthers lauten: »Non ille digne Theologus dicitur, qui ›invisibilia‹ Dei ›per ea quae facta sunt, intellecta conspicit‹, sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit«[146]. Der Glaube geht in die Kenosis Gottes in Christus ein, er entäußert sich selbst alles seines Wissens und kommt, indem er sub specie contraria des Kreuzes das Leben des Auferstandenen ergreift, durch die Negation hindurch zum Leben[147]. E. Przywara sieht in Luther den einzigen Theologen, der »mit

[140] XIV 26. [141] XIV 27. [142] S. Kierkegaard, a. a. O. 275, 280, 286, 290f.

[143] Vgl. o. § 7 Anm. 97. [144] *WA* 353; vgl. *WA* 103. [145] *WA* 362.

[146] *WA* 354. [147] *WA* 56, 392f.

seiner Theologie der Hochzeit des Symposions Platons innerlich gegenübersteht[148]. Platons connubium wird hier zum commercium, zum gnadenhaften Austausch von Ohnmacht und Fülle und darin zur Katallage«[149]. Platon, die »Macht des Abendlands«[150], fand in Luther sein »Dynamit«, und es war ein Unglück, daß Luther zu seinen Lebzeiten keinen ebenbürtigen Gegner hatte, der sein Eigentliches verstanden hätte[151]. Einzig Schelling gesteht E. Przywara zu, daß er ihn in die richtigen Zusammenhänge einreiht[152]. Bei ihm liegt so etwas vor wie ein schöpferischer Nachvollzug der Kreuzestheologie Luthers. Gott und Mensch, Natur und Gnade werden bei ihm nicht abstrakt metaphysisch, sondern geschichtlich vermittelt im Kreuzesgeschehen Christi. Das geschieht auf dem Hintergrund eines neuen Gottesbegriffs. Natur und Gnade, Glauben und Wissen sind selbst nur Ausdruck des paradoxen und dialektischen Charakters des Handelns Gottes in der Geschichte.

4. Kritischer Punkt: Wort- und Rufcharakter der Offenbarung

Die Konzeption Schellings ist imponierend und in vielem durchaus biblisch gedacht. Und doch läßt sie an einem Punkt unbefriedigt: Schelling hat alles auf die Geschichte und die freie Tat gestellt, das Wort ist für seinen Offenbarungsbegriff sekundär, es dient nur zur Verdeutlichung. Praktisch fällt es ganz aus.

Die Tatsache des Falls etwa kann der Mensch nach Schelling aus dem faktischen Zustand der Welt »erschließen«. Könnte der faktische, durch den Fall bestimmte Zustand der Welt nicht ebensosehr zur Annahme eines Atheismus, eines blinden Schicksals führen statt zur Erkenntnis eines vorgängigen Heilwillens?[153] Hier treffen wir auf den schwächsten Punkt im Denken Schellings. Sicher ist die Offenbarung Geschichte, aber eine Geschichte, die ins Übergeschichtliche zurückreicht, Heilsgeschichte. Dieser Aspekt ist der geschichtlichen Tatsache nicht einfach »anzusehen«; ganz im Gegenteil, nach dem Zeugnis der Schrift ist das geschichtliche Handeln Gottes für den gefallenen Menschen dem Mißverständnis und dem Ärgernis ausgesetzt[154]. Zum geschichtlichen Handeln muß also das deutende und in die Entscheidung rufende Wort treten[155]. Mit diesem sich ereignenden Wort, das den Menschen in die Krise stellt und das die Geschichte, die grundsätzlich immanent mißdeutet werden kann, als Heilsgeschichte auslegt, weiß Schelling nichts anzufangen. Dieser Mangel zeigt sich dann in seinem Glaubensbegriff, wenn Glaube für ihn nur Unterwerfung unter eine »Tatsache« bedeutet statt Unterwerfung unter das Urteil und das Zeugnis Gottes in seinem Wort.

Im *System des transzendentalen Idealismus* hat Schelling selbst die Prämissen bereitgelegt, um diesen Standpunkt zu überwinden. Die Deutung der Welt als Vorsehung geht ja aus von einer Entscheidung, die zugleich Antizipation ist, Akt des Glaubens in Hoffnung auf den endgültigen Erweis, der letztlich nur eschatologisch möglich ist. Dieser Akt des Glaubens ist zugleich eine Umkehr, eine Unterwerfung, ein Verlassen der Subjektivität. Wie aber kommt der Mensch dazu, diesen Akt zu setzen? Ganz von selbst? Schelling kann doch nur die Möglichkeit dieses Aktes ableiten, aber nicht seine Wirklichkeit. Wie also wird der Mensch zu dieser neuen Freiheit ermächtigt, nachdem er zuvor der Unfreiheit unterworfen war? Im *System des transzendentalen Idealismus* sagt Schelling selbst, der Anfang des Bewußtseins sei nur möglich »aus einem Selbstbestimmen oder dem Handeln der Intelligenz auf sich selbst«[156]. Dieses Wollen[157], dieser Akt der Autonomie[158] fällt außerhalb aller Zeit, weil er ja die transzendentale Bedingung des Bewußtseins ist, er ist aus keinem vorhergehenden Akt zu erklären und abzuleiten, er ist unbedingt und unerklärbar. Trotzdem fällt er auch in einen bestimmten Moment der Zeit und muß darum erklärbar sein[159]. Dieser Widerspruch läßt sich nur so vermitteln: Jenes Etwas, das ein Grund der freien Selbstbestimmung enthält, muß etwas außer der Intelligenz sein und doch eine Bestimmung der Intelligenz. Es kann sich also nur um eine negative Bedingung, eine prästabilierte Harmonie handeln[160].

Diese ist nur denkbar zwischen Subjekten von gleicher Realität[161]. So kommt Schelling zu dem Satz: »Der Akt der Selbstbestimmung, oder das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst ist nur erklärbar aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr«[162]. Das Ich kann sich nicht allein zum Wollen bestimmen, sonst müßte das Wollen ja vor dem Wollen schon Objekt sein können. Der Begriff des Wollens muß dem Ich also von außen vermittelt werden. Die andere Intelligenz kann umgekehrt das Wol-

---

148 E. Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg 1952, 365.
149 Ebd. 379, 387. 150 Ebd. 365. 151 Ebd. 376. 152 Ebd. 376.
153 Bekannt ist die Überzeugung J. H. Newmans, die Betrachtung der Welt allein könne ihn ebenso zum Atheisten, Pantheisten oder Polytheisten machen. Vgl. dazu H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart 1948, 94–97.
154 Vgl. R. Schnackenburg, Art. *Ärgernis* I, in: *LThK* I ²1957, 837f.
155 Daß die Offenbarung geschichtliches Handeln Gottes und sein deutendes Wort umfaßt, ist gemeinsame Überzeugung kath. und prot. Theologie. Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, München ⁶1960, 13f.; R. J. Geiselmann, Art. *Offenbarung*, in: *HthG* II, 242–250; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zürich ⁷1955, 136–148, 148–169; P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh ⁵1959, 25–29. Schellings Standpunkt berührt sich hier eng mit dem von W. Pannenberg (*Offenbarung und Geschichte*, Göttingen 1961) 191–114.
156 III 532. 157 III 533. 158 III 535. 159 III 538. 160 III 539.
161 III 539. 162 III 540.

len des Ichs nicht direkt bestimmen, sie kann nur die Möglichkeit bieten, daß das eigene Ich wollen kann oder nicht. Die Handlung der anderen Intelligenz ist also nur Forderung, ein Sollen, das im gegenwärtigen Moment ergeht und ein Handeln des Ichs in einem künftigen Moment ermöglicht[163].

Diese Sätze stehen im *System des transzendentalen Idealismus* in einem Rahmen, der durch und durch idealistisch ist und auf die Identitätsphilosophie hinführt. Die einzelnen Subjekte sind nur Spieler in dem einen großen Spiel des Weltgeistes[164], sie stehen in einer prästabilierten Harmonie[165]. Das dialogisch-geschichtliche Moment, das sie andeuten, wird also sofort wieder aufgehoben. Solche Sätze haben aber doch auch losgelöst von diesem Zusammenhang ihre Bedeutung. Sie müssen sogar, konsequent durchgedacht, zur Sprengung eines idealistischen Ansatzes führen. Sie vermögen nämlich nicht den ersten Aufbruch menschlicher Freiheit zu erklären. Einmal muß sich ja Freiheit entzündet haben; wie ist aber ein solcher erster Freiheitsakt, der nicht mehr von einem anderen vorhergehenden Akt menschlicher Freiheit ermöglicht sein kann, möglich? Ähnlich wird man angesichts der Spätphilosophie Schellings fragen müssen: Wie kann der Mensch, dessen Stellung verkehrt ist, zu jenem Akt der Umkehr, der Ekstasis kommen? Hier liegen in der Transzendentalphilosophie wichtige Kategorien bereit, um den Wort-, den Anrufcharakter der Offenbarung zu begreifen[166]. Die Ekstasis erfordert als Bedingung ihrer Mög-

[163] III 542. In ähnlicher Weise findet sich ein Ansatz zu einem solchen dialogischen Verständnis des Menschen bei FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (*Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus Bd. 2, 34–60) III 30–56. – Diese Wandlung der idealistischen Dialektik zur christlichen Dialogik beschreibt H. U. VON BALTHASAR (*Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, bes. 623 f.), andeutungsweise schon bei Novalis (266 ff.) und besonders bei Baader (624 ff.). Richtig sieht W. SCHULZ, daß eine solche dialogische Philosophie keine Gegenposition zum Idealismus darstellt, sondern vielmehr ein geschichtliches Ergebnis des Idealismus ist. Für Schelling stellt er allerdings fest: »Ein ›wirkliches DU‹, das als Gegenüber den Kreis der Selbstvermittlung Gottes sprengt, gibt es hier nicht und kann es hier nicht geben« (236); »der Idealismus ist ein Schicksal, das keineswegs schon bewältigt ist« (237 Anm. 1). Die vorliegende Arbeit glaubt dagegen zeigen zu können, daß Schellings Denken auf ein solches dialogisches Denken zuläuft und so auf dem Wege ist, die idealistische Kreisbewegung von innen her aufzubrechen. Vgl. dazu u. § 10.

[164] III 602 f. [165] III 545 f.

[166] Daß Offenbarung Anruf und Anrede ist, nicht bloß Lehre und auch nicht bloß die Geschichte, der gegenüber der Mensch Zuschauer bleiben kann, das hat die dialektische und kerygmatische Theologie aufs neue betont. Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zürich [7]1955, 136–148; ders., *Das christliche Verständnis der Offenbarung*, München 1948; R. BULTMANN, *Der Begriff Offenbarung im Neuen Testament*, in: *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen [3]1960, 1–34. Obwohl dieser Gedanke oft übersteigert wird und die Gefahr besteht, daß die Offenbarung in ein Sprachereignis aufgelöst wird (G. Ebeling, E. Fuchs), liegt hier doch eine bleibende Einsicht der biblisch-kerygmatischen Neubesinnung vor, hinter die man nicht wird zurückgehen können. Allerdings kann die Erkenntnis des personal-dialogischen Charakters der Offenbarung keine Gegeninstanz sein gegen den deutschen Idealismus, dem diese Gedanken ja nicht fremd sind. Man muß sich hier vor unzutreffenden Gegenüberstellungen hüten. – Auch die katholische Theologie betont wieder den Anredecharakter der Offenbarung. Vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*. Bd. 1, München [6]1960, 15; H. FRIES, Art. *Offenbarung III.*, in: *LThK* VII [2]1962, 1111–1114.

lichkeit einen solchen Appell, einen Anruf, der das der Unfreiheit verfallene Ich erst zur Umkehr freisetzt.

Wird das bedacht, dann kann man allerdings die Frage nach dem formellen Akt der Offenbarung nicht mehr so beiseite schieben, wie Schelling es tut. Nun hängt eben alles daran, daß der Mensch, dem die Offenbarung gilt, in ihr einen Anruf zur Umkehr erfährt. Schelling ist beim Neubedenken seiner Philosophie einem letzten Schritt vor dem Ziel stehen geblieben. Er bleibt hier nochmals einem abstrakten Denken verhaftet, das auf den Inhalt, auf den Begriff statt auf das geschichtliche Ereignis schaut.

An diesem Punkt scheidet sich Schellings *Philosophie der Offenbarung* von einer wirklichen Theologie der Offenbarung. Die Theologie ist auf den λόγος τοῦ θεοῦ selbst gewiesen, sie ist ganz abhängig von dem Ereignis der in Wort und Tat ergangenen Offenbarung. Das formelle Geoffenbartsein ist für sie eben das entscheidende Prinzip, das sie nicht beiläufig »auch« behandeln kann, wie Schelling es möchte, darauf kommt für sie vielmehr alles an[167].

Man wird es also Schelling bestätigen müssen, daß er methodisch durchaus im Rahmen der Philosophie bleibt. Faktisch allerdings lebt er in seiner *Philosophie der Offenbarung* doch von der theologischen Deutung der Geschichte. Seine Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte wäre nicht möglich ohne die Annahme des diese Geschichte so deutenden Wortes der Schrift. Die Geschichte ist nicht von sich her ohne weiteres als Heilsgeschichte verständlich; besonders das Christusereignis ist nur für den als

[167] Dieses formelle Geoffenbartsein ist für den Offenbarungs- und Glaubensbegriff der traditionellen Theologie geradezu konstitutiv. Offenbarung ist hier locutio Dei attestans, das eigentliche Motiv des Glaubens ist die auctoritas ipsius Dei revelantis (Denz. 1789). H. U. VON BALTHASAR macht allerdings darauf aufmerksam, daß die ausschließliche Betonung dieser Seite zu einem integristischen Autoritätsstandpunkt und zum Extrinsezismus der Neuscholastik führt (*Glaubhaft ist nur Liebe [Christ Heute*, 5. Reihe, 1. Bd.] Einsiedeln 1963, 18, 33, 39, 98 f.). Hier liegt das Anliegen seines großen Werkes: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1, Einsiedeln 1961. »Die auctoritas Dei revelantis ist, in diesem ersten, alles grundlegenden Aspekt betrachtet, die sich selber in uns bezeugende Offenbarung selbst« (155), Gott macht sich selbst dem Menschen »plausibel«, macht sich durch sich selbst glaubwürdig. Hier wird ein wichtiges Anliegen des Idealismus und besonders des späten Schelling positiv aufgegriffen.

das zentrale Ereignis der Geschichte verständlich, dem es als solches im Wort verkündet wird. Von sich selbst her sind die Ereignisse der Heilsgeschichte immer zweideutig, mißverständlich, ärgerniserregend. Offenbarung kann deshalb nie nur als Geschichte verstanden werden; sie ergeht in geschichtlichem Ereignis und im deutenden Wort. Eben an diesem Punkt hat Schelling die letzten Voraussetzungen, auf denen er steht, nicht mehr bedacht. Er hat faktisch unmerklich die Grenze von der Philosophie zur Theologie hin überschritten[168].

Schelling ist im Grund einen Schritt vor dem Ziel stehengeblieben. Alles drängt bei ihm auf ein geschichtlich-dialogisches Denken hin. Dort, wo es aber um seine letzten Voraussetzungen geht, da ist er in der Dialektik stehengeblieben. Der Mensch vollzieht die Dialektik von Wissen und Glauben selbst, er bedarf dazu nicht – wenigstens nicht ausdrücklich – des ihn zu seinem Glauben gnadenhaft freisetzenden Wortes. Theologisch gesehen ist solches Denken Enthusiasmus, Schwärmertum. In diesem theologischen Sinn ist es berechtigt, das Denken Schellings als gnostisch zu bezeichnen. Das darf ihm aber nichts von seiner philosophischen Ernsthaftigkeit nehmen, wie es umgekehrt kurzsichtig wäre, ihm einen hohen Grad von theologischer Relevanz abzusprechen.

[168] Vgl. unten das Schlußkapitel.

2. TEIL

GOTT ALS GRUND UND HERR DER GESCHICHTE

§ 9
Der Gott der Geschichte

1. Die Problemsituation: Biblischer und philosophischer Gottesbegriff

Der Hegelschüler F. Chr. Baur bezeichnete es als »die große Frage der Zeit«, »ob das Wesen Gottes als Einzelpersönlichkeit oder als Allpersönlichkeit ... theistisch oder pantheistisch zu denken ist«[1]. Die Frage, in welchem Sinn hier Hegel zu verstehen ist, ist bis heute nicht allgemein anerkannt gelöst[2]. Mit D. F. Strauß charakterisiert Baur die damalige Problemsituation: »So ist also der Spekulation unserer Tage Gott zwar nicht die bloß allgemeine Substanz, zu deren Substanz- oder Gottsein das Insichsetzen der Persönlichkeit nicht mitgehörte; aber ebensowenig ist er eine Person neben oder über anderen Personen: sondern er ist die ewige Bewegung des sich stets zum Subjekt machenden Allgemeinen, das erst im Subjekte zur Objektivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt, und somit das Subjekt in seinem abstrakten Fürsichsein aufhebt. Weil Gott an sich die ewige Persönlichkeit selbst ist, so hat er ewig das Andre seiner, die Natur, aus sich hervorgehen lassen, um ewig als selbstbewußter Geist in sich zurückzukehren. Oder, die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit gedacht werden; statt unsererseits das Absolute zu personificiren, müssen wir es als das in's Unendliche sich selbst personificirende begreifen lernen«[3].

Damit ist sehr präzis die Fragestellung umschrieben, vor der Schellings Spätphilosophie stand. Grenzen wir diese Problemsituation kurz ab: Es geht bei Schelling nicht darum, daß der absolute Geist des Menschen bedarf, um Geist zu werden. Der absolute Geist ist die absolute Vermittlung seiner mit sich selbst. Er ist Grund und Voraussetzung alles endlichen Seins. »Nicht also mein Wissen von Gott ist der Grund seiner Persönlichkeit; sondern weil Gott als Person sich ewig offenbart ist, wird er unserem Wissen offenbar«[4]. Das heißt aber nicht, daß Gott einfach »fertig« über

---

[1] F. Ch. Baur, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. 3, Leipzig 1867, 446.

[2] E. Schmidt, *Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung* (*Beiträge zur Förderung der christl. Theol.*, Bd. 2/52) Gütersloh 1952, 9: »Bis heute sind die Fragen, ob Hegel Theist oder Pantheist, Aufklärer oder Mystiker, Christ oder Heide gewesen ist, nicht eindeutig entschieden.«

[3] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, Bd. 1, Tübingen 1840, 523f.; F. Ch. Baur, a. a. O. 446.

der Welt steht und der Vermittlung durch den endlichen Geist nicht bedarf. Das wäre der alte Theismus. »Nicht durch den Menschen, der ja nicht durch sich selbst ist, wohl aber mittelst des durch dasselbe gesetzten Menschen, und in diesem, käme das Absolute zu Selbstbewußtsein und Persönlichkeit«[5]. Nicht der Mensch bringt das Absolute zu Bewußtsein und Persönlichkeit, sondern das Absolute ergreift sich selbst in und durch den Menschen.

Die spätidealistischen Theisten wollten diese durch Hegel gegebene Problemstellung anerkennen. Für sie war das Absolute dieser nie endende Prozeß der Subjektivität, die sich im Endlichen immer aufs neue selbst setzt, um gerade darin Eines und Es selbst zu sein, nämlich die Vermittlung und Versöhnung mit sich selbst. Diesem Prozeß fehlte nach ihnen nur noch der ruhende Mittelpunkt, die Persönlichkeit. In diesem Punkt wollten sie Hegels Gotteslehre ergänzen und weiterführen. Damit war aber die Position Hegels gründlich mißverstanden. Für Hegel ist der absolute Geist ja eben im unendlichen Anderswerden Eins und Er selbst. Der Theismus der Spätidealisten konnte dieser Position also nur recht unorganisch aufgepfropft werden[6].

Schelling sah den Weg zur Überwindung Hegels darum anders. Nicht eine Fortsetzung und Ergänzung Hegels, sondern ein Neubeginn in der positiven Philosophie war für ihn der rechte Weg[7]. Schon die Fragestellung der Hegelschule lehnte er nachdrücklich ab. Nicht Theismus – Pantheismus sind für ihn die entscheidenden Gegensätze, sondern Pantheismus und Monotheismus[8]. Der Theismus reicht nur zur Abgrenzung gegenüber dem Atheismus hin[9], er besagt lediglich, daß Gott überhaupt ist. Der Begriff Theismus ist also rein negativ und unbestimmt, er bildet die gemeinsame Grundlage für Pantheismus und Monotheismus, die beide seine näheren Bestimmungen darstellen[10].

Zunächst könnte das als eine rein terminologische Unterscheidung erscheinen, vor allem deshalb, weil Schelling unter Theismus soviel wie Deismus versteht[11] und damit »den schalen Theismus der sogenannten Aufklärungsepoche«[12], die »rein moralische Religion« des Rationalismus[13] meint. Er hält diese Religion der Aufklärung für »ein für das Gefühl, wie für den Verstand gleich unbefriedigendes System«[14]. Diesem Theismus fehlt gerade »der Nerv alles religiösen Bewußtseyns«, das Bewußtsein, »daß Gott die unmittelbare Potenz des Seyns, also die Potenz alles Seyns« ist[15]; ihm muß jede eigentliche Schöpfung etwas der Vernunft rein Unbegreifliches sein. »Hierdurch entsteht jener schaale, absolut impotente, durchaus nicht zu erklärende Theismus oder Deismus, der der

[4] D. F. Strauss, a. a. O. 519f. [5] Ebd. 521. [6] Ebd. 522f. [7] XIII 90ff. [8] XII 20f. u. ö. [9] XII 22f. [10] XII 70. [11] XII 41, 77. [12] XII 74. [13] XII 104. [14] XII 69. [15] Ebd.

einzige Inhalt unserer sogenannten rein moralischen und aufgeblasenen Religionslehren ist«[16]. Es geht mit der terminologischen Unterscheidung von Theismus und Monotheismus also zugleich um ein Sichabsetzen nicht nur von Hegel, sondern von der Religiosität der Aufklärung.

Hinter dieser historisch bedingten Problemstellung steht ein gewichtiges sachliches Problem. Der Theismus hat das berechtigte Anliegen des Pantheismus nicht erkannt. Dieses berechtigte Anliegen besteht in der Einsicht, daß alles Sein ein Sein in Gott sein muß, wenn die Idee des absoluten Seins radikal zu Ende gedacht wird[17]. Darin liegt »der Zauber, den der Pantheismus zu allen Zeiten auf so viele ausgeübt hat«[18]; deswegen genügt es nicht, bloß gegen ihn zu polemisieren. Die Behauptung, »der Gott des Pantheismus sey ein bewußtloser, der des Theismus ein selbstbewußter«, »der Gott des Spinoza ein unpersönlicher, der des Theismus ein persönlicher«, nützt gar nichts, denn »zwischen der geleugneten und der angeblich zwar geglaubten, aber zugestandenermaßen nicht zu begreifenden, ja als unmöglich einzusehenden Persönlichkeit Gottes ist kein wissenschaftlicher Unterschied«[19]. Kann also – das ist Schellings Frage – mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes eine sinnvolle und verstandene Einsicht verbunden werden? Ist es möglich, den Pantheismus nicht bloß zu verdammen und zu leugnen, sondern ihn philosophisch, denkerisch zu überwinden und doch sein berechtigtes Anliegen aufzugreifen? Wie kann Gott Allheit, Leben sein[20], worin ja das Grundprinzip des Pantheismus besteht[21], und wie kann er zugleich Person sein, was Unterscheidung und Gegensatz besagt?[22] Selbstbewußtsein besagt ja Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt[23].

So steht Schelling zwischen einem Pantheismus, den Jacobi als Naturalismus gebrandmarkt hat[24], und einem leeren Moralismus, für den er den bloßen Theismus hält. Als Ausweg und als dritte Möglichkeit sieht er den Monotheismus, der wie der Pantheismus eine All-Einheitslehre ist[25] und der dem Pantheismus näher steht als dem Theismus[26]. Der Monotheismus ist nichts anderes, »als der esoterisch, latent, innerlich gewordene, er ist nur der überwundene Pantheismus – nicht der bloß verdammte, gescholtene oder auch bloß weibisch beklagte, sondern, wie gesagt, der überwundene Pantheismus«[27].

Problemstellung und theologische Bedeutung dieser »Gotteslehre« Schellings ist erst zu ermessen, wenn man sie hineinstellt in die ganze theologische Tradition. Sie erhält dann eine Relevanz, die weit über die damalige augenblickliche Problemstellung, wie sie durch Hegel und seine Schule gegeben war, hinausgeht. In der Gottesfrage und in der Fassung des Gottes-

[16] XII 41. [17] XII 69. [18] XII 68. [19] XII 73; vgl. 69, 75. [20] XII 104. [21] XII 35f., 49. [22] XII 18. [23] XII 74f. [24] Ebd. [25] XII 71. [26] XII 70. [27] XII 69; vgl. 40, 72.

begriffs begegnet uns das Problem Theologie und Philosophie wohl am konkretesten.

Zu Beginn des Jahrhunderts sprachen die beiden bekannten Dogmengeschichtler A. von Harnack und Fr. Loofs von der Hellenisierung des Christentums[28]. Bekannt ist Fr. Nietzsches Schlagwort, Christentum sei Platonismus für das Volk[29]. Die heutige Forschung urteilt hier wesentlich differenzierter; sie hat erkannt, daß das Christentum auf Grund seiner Geschichtlichkeit von jeder Zeit neu angeeignet werden muß[30]. Trotzdem besteht hier ein Problem. Auch wenn man die historischen Tatbestände sehr viel vorsichtiger und zurückhaltender interpretiert als die genannten Forscher, wird man doch urteilen müssen, daß es weder den Vätern noch auch der späteren Theologie immer gelungen ist, die griechische Gottesidee durch den biblischen Glauben an den lebendigen Gott der Geschichte, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, restlos umzuschmelzen[31].

Der Gott des Alten und Neuen Testaments wird nicht bewiesen, sondern lebendig in der Geschichte erfahren; »die Grundform des atl. Monotheismus ist nicht: es gibt einen Gott (der Urgrund der Welt ist letztlich einer), sondern: Jahwe ist der einzige Gott«[32]. Ganz anders verhält es sich mit den griechischen Göttern; sie bedürfen keiner autoritativen Offenbarung, sie bezeugen sich in allem Sein und Geschehen, sie gehören zur normalen Ordnung des Geschehens. Die griechischen Götter stehen innerhalb der Welt[33]. Die griechischen Götter sind nichts anderes als die Grundgestalten der Wirklichkeit[34]. Der Pluralismus unserer Wirklichkeitserfahrung spiegelt sich deshalb in einer Vielheit von Göttergestalten.

Für die frühen griechischen Denker ist das Göttliche die Arché, der letzte Grund der Wirklichkeit[35]. Der Mensch gelangt zu ihm nicht mehr durch

[28] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Freiburg i. Br. ²1888, 45 u. ö.; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Tübingen ⁶1959, 12f. u. ö.

[29] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (*Werke*, hrsg. von K. Schlechta, Bd. 2) Darmstadt ²1960, 566.

[30] A. Grillmeier, *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien des kirchlichen Dogmas*, in: *Scholastik* 33 (1958) 354f., 357f.

[31] W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 70 (1959) bes. 45.

[32] K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln ²1956, 107.

[33] W. F. Otto, *Theophaneia. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956, 29f.
W. Jäger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 26.

[34] Kleinknecht, Art. θεός, in: *ThWNT* III (1938) 67f. Vgl. K. Rahner, a. a. O. 103f.; W. Jäger, a. a. O. 56.

[35] W. Jäger, a. a. O. 35, 38f.

die mythologischen Traditionen, sondern durch einen Rückschluß aus der bekannten und vertrauten Wirklichkeit. Auf diesem Weg kamen diese Denker immer mehr zur Erkenntnis der notwendigen Einheit, Ewigkeit und Zeitlosigkeit dieses Ursprungs, der nicht an der Vielheit, Vergänglichkeit und Veränderlichkeit der Welt teilhaben kann.

Diese durch Rückschluß erreichte Gottesidee stand sowohl in Distanz wie auch in einer gewissen Affinität zum biblischen Gottesglauben[36]. Der Unterschied ist leicht ersichtlich: Der biblische Gott erweist sich in der Geschichte als frei handelndes Subjekt, er steht über der Welt als der Heilige, Abgesonderte und doch dynamisch Gegenwärtige. Die Götter der Griechen, auch die philosophische Gottesidee, stehen dagegen als oberstes Glied an der Spitze des Kosmos, sie sind nicht frei und souverän handelnde Subjekte, vielmehr ist θεός ein Prädikatsbegriff, dessen Subjekt der κόσμος ist[37]. Trotz dieses nie einzuebnenden Unterschieds ist auch eine Affinität beider Vorstellungen vorhanden: Jahwe wird in der Geschichte als der einzige θεός erkannt, als der Herr, dem alle Wirklichkeit gehört, er kann die Ansprüche der übrigen θεοί mit Recht stellen. Das Christentum mußte auf Grund seines universalen Anspruchs notwendig eine Begegnung mit dem heidnischen und philosophischen Gottesbegriff suchen[38], der ja auch seinerseits die Tendenz zur Einheit und Allgemeingültigkeit hatte[39]. Das Christentum mußte seinen universalen Anspruch damit erweisen, daß es sich fähig zeigte, Wahrheit und Wert des griechischen Gottesbegriffs zu übernehmen und zu überhöhen.

Eine solche Problemstellung bedeutete natürlich eine große geistige Aufgabe für die erst neu beginnende Theologie der frühen Väter. Im Grunde blieb das Problem aber auch in der ganzen späteren Patristik und Scholastik ungelöst. Die Denkvoraussetzungen der griechischen Philosophie waren zu selbstverständlich geworden, als daß die hier liegende Spannung prinzipiell angegangen werden konnte. In der Neuzeit wiederholte sich die alte Problematik in zugespitzter Weise. Seit der Renaissance wurde das antike Denken wieder bewußt aufgegriffen. Es kam zu der »Weltfrömmigkeit« der Goethezeit[40]. Es geht nicht an, die Geistigkeit dieser Zeit einfach als Pantheismus abzustempeln. Richtig ist nur so viel, daß es ihr mehr um

[36] W. Pannenberg, a. a. O. 4ff. [37] K. Rahner, a. a. O. 104f.

[38] W. Pannenberg, a. a. O. 12ff.; L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (*Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Fasz. 2a) Freiburg i. Br. 1963, 35.

[39] W. Jäger, a. a. O. 61.

[40] Vgl. o. § 2. Daneben ist aber auch festzuhalten, was L. Richter aus den Quellen eingehend nachgewiesen hat, daß nämlich die Weltfrömmigkeit der Goethezeit ohne den entscheidenden Einfluß Luthers nicht möglich gewesen wäre. In seiner Abendmahlsschrift ist Gott für Luther der semper ubique actuosus. Vgl. L. Richter, *Immanenz und Transzendenz im nachreformatorischen Gottesbild*, Göttingen 1955, 11ff.

die Lebendigkeit Gottes und das Leben Gottes in allen Dingen ging als um die souveräne Transzendenz Gottes und seine geschichtsmächtige Freiheit. Diese kam nochmals zum Durchbruch in der Theologie Luthers. Er vollzog einen gleichsam vulkanischen »Durchbruch« durch die ganze griechisch-scholastische Denktradition[41]. Aber seine Botschaft blieb in dieser Hinsicht Episode.

Das neuzeitliche Denken suchte die alte Synthese in neuer, ja in mancher Hinsicht in gesteigerter und imponierenderer Form herzustellen und sie zuletzt im deutschen Idealismus auf ihren abschließenden Begriff zu bringen. Eben diese Synthese war in der Spätphilosophie Schellings zerbrochen. Damit hebt beim späten Schelling die Distanz zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Gott und Welt an, die seit Kierkegaard und der dialektischen Theologie für unsere Problemsituation bezeichnend geworden ist. Die Leistung des Denkens der Spätphilosophie besteht darin, den Unterschied zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Heilsgeschichte des Alten und Neuen Testaments erkannt zu haben und doch beide Aspekte nicht in einem unheilvollen Dualismus auseinanderzureißen. In dieser traditionsgeschichtlichen Sicht betrachtet geht es ihr um die Vermittlung des Erbes griechischen Denkens und neuzeitlicher Erfahrung von der Lebendigkeit Gottes mit dem spezifisch biblischen Gottesbegriff.

Die philosophische Aktualität von Schellings Fragestellung zeigt sich bei einer Konfrontation mit M. Heidegger und seiner denkerischen Bemühung um die ontologische Differenz[42], den Unterschied von Sein und Seiendem. Die Seinsvergessenheit, unter deren Geschick nach Heidegger das abendländische Denken steht, hat diese ontologische Differenz unbedacht gelassen. Dadurch ist Gott zu einem Seienden, wenn auch zum höchsten Seienden geworden[43]. Um diese Unterscheidung von Sein und Seiendem geht es der Spätphilosophie Schellings. Es geht darum, wie Gott das absolute Sein, das All des Seins sein kann und wie er zugleich ein von allem Sein geschiedenes Seiendes, der Herr des Seins sein kann. Die Absolutheit Gottes erweist sich dabei als der Kern der ontologischen Differenz[44], denn

[41] F. K. Schumann, *Der Gottesglaube und der Zerfall der Moderne*, Tübingen 1929, 9.

[42] Vgl. o. § 5.

[43] M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen 1961, 414ff.

[44] So auch J. B. Lotz, Art. *Gott*, in: *HthG* I (1962) 574.

[45] Bultmanns Programm der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation des Neuen Testaments wurde durch D. Bonhoeffer (*Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von E. Bethge, München ^{11}1962, 183) weitergeführt in seinem *Programm der nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe*, die mit der »Arbeitshypothese« (215, 240, 258) des deus ex machina (181, 230, 242) aufräumt, weil dafür in der modernen Welt und von dem neuzeitlichen Autonomiegedanken des Menschen her kein Raum bleibt (229f., 233, 239ff.). Gott ist die »Mitte des Lebens« (211), »Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig« (182). Dieselbe Problematik findet sich bei G. Ebeling, *Wort und*

sie besagt, daß Gott auf so freie und souveräne Weise Herr des Seins ist, daß er in Freiheit auch von ihm verschiedenes Sein setzen kann, um eben dadurch wieder seine Herrschaft über alles Sein zu manifestieren. In Gott ist also Sein und Seiendes dasselbe.

Diese Zusammenhänge spielen auch im theologischen und religiösen Denken der Gegenwart eine bedeutsame Rolle. Hier geht es darum, daß Gott nicht nur neben und über dem Sein der Welt gleichsam ein »supranaturales Gespenst« darstellt, ein supramundaner »deus ex machina«, sondern der Grund und die Mitte unserer Welt ist, deren Tiefe darstellt und daß er doch das personale Du des Menschen, der Heilige und ganz Andere ist[45]. Schellings Problemstellung, die um die Begriffe Theismus, Pantheismus, Monotheismus kreist, ist also alles andere als tot.

2. Die Entwicklung von Schellings Denken von Gott

Die Problemstellung Pantheismus – Monotheismus ist der Sache nach bei Schelling nicht erst durch Hegel hervorgerufen worden; sie ist schon in den frühesten Schriften Schellings angelegt. Das Problem wurde vor allem durch die Auseinandersetzung mit Spinoza gestellt[46]. Mit Spinoza wollte

Glaube, Tübingen 1960, 90–160, 192–202, 294–299, 349–371, 372–380, 393–406. Besonders P. Tillich, der selbst stark von der idealistischen und besonders von der Schellingschen Problemstellung beeinflußt ist, will über den supernaturalistischen Gottesbegriff des Theismus hinaus; Gott ist weder »neben« noch »über« dem Seienden, er ist »sein schöpferischer Grund« (*Systematische Theologie*, Bd. 2, Stuttgart 1958, 13), er ist die Tiefe des Seins (*In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden*, 1. Folge, Stuttgart ^{3}1952). Tillich will ähnlich wie Schelling eine »Überwindung des Theismus« (*Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1953, 131). Bekanntlich ist dieses Problem, ob das Christentum theistisch zu verstehen ist, durch das Buch von J. A. T. Robinson, *Honest to God* (deutsch: *Gott ist anders*, München 1963) in aufsehenerregender Weise in breitere Kreise getragen worden. Es scheint, daß durch diese neuen Fragestellungen die Problematik des Idealismus und besonders die Schellings aufs neue an Aktualität gewinnt. Vgl. o. § 1 Anm. 19.

[46] Vgl. o. § 3. – Durch Lessing vermittelt wurde Spinozas Pantheismus zur neuen Bildungsreligion und zum Weltverständnis der Goethezeit. Bei einem Gespräch mit Jacobi äußerte Lessing: »Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich, hen kai pan, ich weiß nichts anderes« (J. Ph. Geiger, *Schellings Gottesauffassung von 1795–1805*, Diss. Gießen 1938, 22). Diese Worte wurden durch Jacobi veröffentlicht und wurden dadurch Anlaß des Pantheismusstreites (H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelsohn*, Berlin 1916). Jacobi stempelte Spinoza in seinen Briefen an Moses Mendelsohn »Über die Lehre des Spinoza« zu einem Atheisten (F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelsohn. Werke* Bd. 4/1. Leipzig 1819). Erst dadurch wurde Spinoza richtig bekannt; er konnte nun zum großen Anreger der Goethezeit werden. Sie faßte die gesamte Wirklichkeit als Manifestation des göttlichen Lebens auf. Schelling zitiert die oben genannten Worte Lessings wörtlich in einem Brief an Hegel (Plitt I, 75; Hegel, *Briefe* I, 21f.).

Schelling vom Unbedingten ausgehen, nur setzte er es nicht wie Spinoza ins unbedingte Objekt, sondern ins unbedingte Subjekt. Nur so glaubte er die Freiheit des Menschen wahren und damit dem eigentlichen Anliegen des Kritizismus gerecht werden zu können.

Der junge Stiftler machte sich aber auch lustig über eine Theologie, die die Philosophie Kants vorschnell und oberflächlich ihren Zwecken dienstbar machen wollte, »und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingsche) Vernunft den Knoten«. Schelling schrieb damals: »Es ist eine Lust anzusehen, wie sie den moralischen Beweis an der Schnur zu ziehen wissen. Eh man sich's versieht, springt der deus ex machina hervor, – das persönliche, individuelle Wesen, das oben im Himmel sitzt!«[47] Damit ist der eigentliche Sinn der Kritik Kants geradezu in sein Gegenteil verfälscht, denn der eigentliche Zweck des Kritizismus ist, den Menschen frei zu machen. »Sey! ist die höchste Forderung des Kritizismus«[48].

Der Streit zwischen Dogmatismus und Kritizismus ist für Schelling theoretisch nicht zu entscheiden, er muß praktisch entschieden werden. Ähnlich wie Fichte[49] kann Schelling sagen: »Welche von beiden (Lösungen) wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben«[50]. Faßt man Schellings früheste Stellungnahmen zum Gottesproblem zusammen, so kommt man nicht umhin, sie als postulatorischen Atheismus zu bezeichnen[51]. Das Absolute ist nur die Antizipation praktischer Entscheidungen, es darf nicht objektiv wirklich sein um der menschlichen Freiheit willen, es kann nur im Menschen realisiert werden[52].

Noch vor dem durch Fichte heraufbeschworenen Atheismusstreit[53] hat sich Schelling zu mindest ebenso radikalen Konsequenzen des Denkens bekannt[54].

---

[47] Plitt I, 73; Hegel, *Briefe* I, 14. [48] I 335.

[49] Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (*Fichtes Werke*, hrsg. von F. Medicus, Bd. 3, 18) I, 434. [50] I 308.

[51] J. Ph. Geiger, a. a. O. 35: »Schelling bekennt sich in dieser stürmischen Jugendepoche zu einem moralischen Atheismus, der an die Unsterblichkeit glaubt und Gott leugnet. Es ist der Gedanke: ich bin unsterblich und nicht anders unsterblich, als ich jetzt in jedem Momente des praktischen Handelns bin. Ich werde Gott inne und ich werde keines anderen Gottes inne, als der sich jetzt in mir offenbart.« [52] I 331, 333, 318, 431f., 440, 451f., 465.

[53] Dazu E. Hirsch IV, 356ff., bes. 352f.

[54] H. Schelsky (*Schellings Philosophie des Willens und der Existenz*, in: *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins*, Leipzig 1937) nennt Schelling eine »irreligiöse Natur« (51), spricht von seinem »Mut zu Bedenklichkeiten« und sagt: »einen unbekümmerteren Angriff auf den üblichen Gottesbegriff kann man sich schwerlich denken« (53). Ähnlich E. Hirsch IV, 414 und O. Braun, *Die Entwicklung des Gottesbegriffes bei Schelling*, in: *Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik* 131 (1908) 115.

Allein es finden sich auch in den Frühschriften bereits positivere Ansätze in der Gottesfrage. Im neunten Brief seiner *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* ist bereits die Rede von der Identität des Idealen und des Realen, von Freiheit und Notwendigkeit im Absoluten[55]. Damit leitet Schelling bereits in dieser frühen Schrift zur späteren Identitätsphilosophie über.

Das Gottesproblem der Identitätsphilosophie ist von H. Fuhrmans ausführlich dargestellt worden. Fuhrmans hat nachdrücklich bestritten oder es zumindest mit guten Argumenten problematisch gemacht, daß man beim Schelling der Identitätsphilosophie von einem eigentlichen Pantheismus sprechen könne. Er verkennt nicht, daß solche Tendenzen vorhanden sind, meint aber, sie seien nicht Schellings eigentliche Linie; er macht auf einige Ansätze für eine transzendente Auffassung Gottes aufmerksam. Er findet bei Schelling einen Theismus sehr eigener Art, den er als Immanenz-Theismus umschreibt, weil in ihm die Welt als Entfaltung Gottes (explicatio) aufgefaßt wird[56].

Entscheidend wird natürlich sein, was man jeweils unter Pantheismus versteht. Sicher ist Schelling nie in dem Sinn ein Pantheist gewesen, daß er eine reale Einheit von Gott und den einzelnen Dingen der Welt gelehrt hätte; ein solcher Pantheismus wäre im Grunde nur ein verschleierter Atheismus. Man wird bei ihm eher von einem Panentheismus reden müssen. Aber auch dann ist über Schellings Stellung noch wenig Spezifisches gesagt, denn auch jeder Theismus, der die Absolutheit Gottes und die Wirklichkeit der Schöpfung ernst nimmt, wird ein In-Gott-Sein aller Dinge und ein Gott-in-allem-Sein annehmen müssen. Die Ausführungen Fuhrmans' zeigen aber, wie unbrauchbar ein Schlagwort wie das des Pantheismus ist. Das Wort ist erst 1705 in der weltanschaulichen Debatte um den Spinozismus entstanden und hat schon damals eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Der Terminus ist »durch weltanschauliche Polemik belastet, von einer Unschärfe geworden, daß faktisch damit die verschiedensten, nicht zusammengehörenden Phänomene bezeichnet werden, ja er ist zur Abstempelung geworden...«[57].

Mit der Frage, ob die Identitätsphilosophie pantheistisch zu deuten sei oder nicht, ist deren eigentlichen Intentionen gar nicht beizukommen[58]. Anders verhält es sich mit der von H. Fuhrmans gebrauchten Formel vom

---

[55] I 330f. Später verwies Schelling selbst auf diese mehr positiven Ansätze seines frühen Denkens (I 283).

[56] H. Fuhrmans II, 60–72. [57] Ebd. 61.

[58] Indirekt gibt das H. Fuhrmans (a. a. O. 63) selbst zu: »...dieses Anliegen war für ihn damals nicht vordringlich...« Deshalb scheint mir auch die Charakterisierung von O. Braun (a. a. O. 126) verkehrt, besonders die Behauptung, Gott sei für Schelling ein Abstraktum gewesen.

Mitgesetztsein der Welt; sie besagt, daß mit Gottes Sein die Welt notwendig mitgesetzt ist[59]. Die absolute Identität ist nur unter der Form der absoluten Totalität der Welt[60]. Gott ist also nur in dem notwendigen Bezug und in der Manifestation in und durch das von ihm selbst Verschiedene. Das ist eindeutig idealistische Dialektik. An diesem Punkt erst ist das Urteil der Unvereinbarkeit eines solchen Denkens mit dem Christentum zu fällen, weil hier die personale Freiheit Gottes zur Welt und in der Welt nicht gewahrt ist[61].

In diesem Sinn hat Schelling die Frage später selber beantwortet. Er sagte, die Frage, ob in seiner Identitätsphilosophie Pantheismus vorliege, sei zu verneinen in dem Sinn, daß die Summe aller einzelnen Dinge gleich Gott sei, da ja Gott als das allein wahrhaft Wirkliche im Gegensatz zu den Dingen in ihrer Einzelheit stehe[62]. Die Frage sei aber zu bejahen in dem Sinn, daß Gott hier keine Freiheit hat von seinem eigenen Sein, daß er hier nicht Herr des Seins ist und daß das Sein nicht frei von ihm selbst gesetzt ist[63].

Wie die Freiheits- und Weltalterphilosophie in einem dauernd sich steigernden Bemühen steht, die Freiheit des Menschen und die Freiheit Gottes zu retten, wurde bereits aufgezeigt[64]. Schließlich kommt es genau zu einer Umkehrung der ersten Position Schellings. Während der junge Schelling um der Freiheit des Menschen willen glaubt, Gott als Persönlichkeit leugnen zu müssen, sieht der alte Schelling keinen anderen Weg, die Freiheit des Menschen zu retten, als die Freiheit Gottes, der die Welt in freier Voraussicht leitet. Daß dabei das berechtigte Anliegen der Identitätsphilosophie nicht preisgegeben wurde, soll jetzt noch gezeigt werden.

Die ganze Schärfe des Problems zeigt sich vor allem in der Schrift von 1806 *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre*[65]. Schelling hatte sich hier gegen den Vorwurf zu verteidigen, er mache die Natur zum Absoluten, er vergöttere sie geradezu[66]. Dagegen Schelling: »Gott ist alles Seyn, und außer ihm ist kein Seyn. Nach diesem Prinzip ist auch alles, was in der Natur Seyn ist und soweit es nur Seyn ist, alles Positive mit einem Worte gleich dem Leben Gottes«[67]. »Das Leben Gottes stellt sich also nicht außer oder über der Natur dar, sondern nur in der Natur«[68]. Das Eine ist die Allheit und die Allheit das Eine. Das ist nochmals der Standpunkt der Identitätsphilosophie, deren religiös berechtigter Ansatz deutlich zum Ausdruck kommt: Gott kann nur als der gedacht werden, der alles ist.

---

[59] H. Fuhrmans II, 54ff. [60] IV 125.
[61] Ähnlich J. Klein, Art. *Pantheismus*, in: *RGG* V ³(1961) 41f. Allerdings ist Kleins Formulierung, der Gegensatz liege nicht in der Sphäre der Ontologie, sondern im Bereich des Ethischen und Religiösen, sehr mißverständlich.
[62] X 46. [63] X 22. [64] Vgl. o. § 4. [65] VII 1–125. [66] VII 12.
[67] VII 12f.; vgl. 6. [68] VII 13.

Das führte zu einem scharfen Angriff Jacobis auf Schelling. Jacobi, der schon den Spinozismus als Atheismus gebrandmarkt hatte und damit den Pantheismusstreit auslöste, bezichtigte Schelling des Naturalismus und der Naturvergötterung. Er warf ihm vor, er treibe mit religiösen Begriffen Mißbrauch[69]. In einer äußerst scharfen Streitschrift reagierte Schelling[70]; er arbeitete dabei mit allen Mitteln der Dialektik und der Ironie. Jacobis Schrift ging ohnehin von vornherein ins Leere; spätestens seit 1809 hatte sich Schelling dem Problem des persönlichen Gottes zugewandt. In der Einleitung zu seiner *Freiheitsschrift* hatte er betont, daß er die Natur- (= Identitäts-)philosophie nicht als das Ganze seines Systems betrachte[71]. So konnte sich Schelling in seiner Erwiderung an Jacobi selbst zu einem persönlichen Gott bekennen: »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 seyn möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt und in das höchste Erstaunen versetzt. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken«[72].

Damit war etwas ausgesprochen, das Schelling in der Periode seiner Identitätsphilosophie nicht hätte sagen können. Aber damit war Schelling noch nicht auf den Standpunkt der Glaubensphilosophie Jacobis eingeschwenkt. Ganz im Gegenteil, nach Schelling konnte »die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft seyn«[73]. Und er ließ keinen Zweifel daran, daß dieser »wissenschaftliche Theismus« »noch nicht gefunden, oder wenn er gefunden noch keineswegs erkannt« sei. Der Glaube muß sich erst noch mit der Wissenschaft versöhnen[74]. Dieses Programm, in das auch die *Freiheitsschrift* ausklang, richtete sich gegen die Auseinanderreißung von Glaube und Philosophie[75], wie sie Jacobi vollzog, ja es richtete sich gegen Kant selbst. Hier liegt nach Schelling nicht die Lösung gegen den modernen Unglauben. Im Gegenteil, »durch einen solchen kraftlosen und doch ausschließenden Theismus wird die lebendige, nie versiegende Quelle eines wissenschaftlichen Atheismus offen erhalten, der Achtung verdient und gewinnt, weil er im Grunde nur für das Interesse der Wissenschaft streitet«[76].

Der Weg zum persönlichen Gott muß für Schelling der Weg einer redlichen Denkbemühung sein. »Der Naturalismus kann den Theismus nur

---

[69] F. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Werke*, Bd. 3) Leipzig 1816.
[70] *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (1812), in: VIII 19–136.
[71] VII 334. [72] VIII 55. [73] VIII 54. [74] VIII 55. [75] VIII 55f. [76] VIII 69.

insofern anerkennen, als er zugleich mit ihm befriedigt wird«[77]. Alles andere wäre Mangel an Aufrichtigkeit. Das Anliegen seiner bisherigen Philosophie will Schelling auch in Zukunft gewahrt sehen; es besteht darin, Gott wirklich Natur und Lebendigkeit zuzuerkennen[78]. Theismus ohne Naturalismus bedeutet, daß »ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur« zugleich gesetzt werden müssen[79]. Den abstrakten Gotteslehren schreibt er damit die Schuld an der gottlosen Naturauffassung zu.

Dahinter steht aber auch noch ein spekulatives Interesse. Mit Fichte sagt Schelling: »Gott Bewußtseyn und Persönlichkeit zuschreiben, heißt ihn zu einem endlichen Wesen machen.« Schelling begründet diesen Satz folgendermaßen: »Alles Bewußtseyn ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst«[80]. In dieser Kraft der Selbstheit besteht die Persönlichkeit. Ein echter Theismus muß also in Gott eine bejahende und eine verneinende Kraft, Unendliches und Endliches annehmen und damit eben »die absolute Identität des Unendlichen und Endlichen«, die an der Naturphilosophie Jacobi so großes Ärgernis bereitet hat[81]. Mit dieser Annahme ist auch Lebendigkeit in Gott gegeben, die keinen »allemal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, toten Gott annehmen« läßt. Bloß abstrakte Begriffe wie die, daß Gott ein ens realissimum, actuosissimum sei, sind absolut leer[82]. Es ist vielmehr eine Entfaltung vom Deus implicitus zum Deus explicitus anzunehmen[83].

Solche Sätze klingen zunächst recht befremdlich. Sie scheinen einem christlichen Gottesbild radikal zu widersprechen. Nicht umsonst war die Reaktion kirchlicher Kreise auf diese Schrift recht negativ. Schelling hatte das erwartet und es von vornherein hingenommen, hoffte er doch, sich bald ganz erklären zu können[84]. Und doch muß man anerkennen, daß es Schelling um ein legitimes Anliegen ging. Er wollte in seinem Denken den lebendigen, wirklichen Gott zurückgewinnen gegenüber allen Abstraktionen der bisherigen Philosophie und Theologie. Er erkannte schon deutlich den heute immer wieder herausgestellten Zusammenhang zwischen einer weltlosen Auffassung Gottes und einer gottlosen Auffassung der Welt. Rückt man Gott immer höher über die Welt hinaus, so hat man es bald mit einem unwirklichen Gott und mit einer gottlosen, säkularisierten Welt zu tun[85].

»Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinn, wie wir, lebendiges Wesen zu begreifen«[86]. Deshalb wendet sich Schelling gegen Fichte und »die ganze neueuropäische Philosophie seit Descartes«: »Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt«. Der Idealismus braucht einen Realismus als Fundament; wie der Idealismus gleichsam die Seele der Philosophie ist, so ist der Realismus der Leib[87]. Schelling wehrt sich gegen die Vernunftreligion der Aufklärung und ihren abstrakten Gottesbegriff[88]. Gott ist nicht bloß ein logisches Abstraktum, aus dem alles mit Notwendigkeit folgt[89]; Gott ist kein totes Sein, sondern ein in sich lebendiges Wesen[90]. Schelling wendet sich weiter gegen abstrakte Begriffe wie actus purus[91], ens realissimum, illimitatissimum[92], »abgezogene Begriffe von Aseität, Modifikationen«, die »mit der Lebenskraft und Fülle, der Wirklichkeit in dem schneidendsten Contrast stehen«[93]; er wendet sich gegen einen Gott, »dessen höchste Kraft oder Lebensäußerung in Denken oder Wissen besteht, außer dem alles andere nur noch leeres Schematisiren seiner selbst ist; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts ist, ein Schatten von dem Schatten«[94]. »Was war das Bestreben der ganzen modernen Theologie anders als ein allmähliches Idealisiren des Christenthums, ein Ausleeren.« In diesem Kampf geht es Schelling letztlich um die Realität des Christentums und nicht zuletzt um den lebendigen Gott des Alten Testaments[95].

Es darf nicht übersehen werden, daß solche Sätze sich nicht nur gegen das Gottesbild der Moderne, den Gott der Philosophen wenden, sondern ebenso gegen den Gott des Aristoteles richten, der nach dem Schelling der Spätphilosophie der »Gott am Ende« ist, weil er erst am Ende eines langen philosophischen Denkweges als letztes Prinzip steht. Er ist der Gott, der nichts anfangen kann, der unlebendig ist[96]. So steht Schelling im Grunde gegen die ganze theistische Tradition, die Gott als reinen Geist auffaßt. Schelling selbst glaubt damit auf seiten des Christentums und seines lebendigen geschichtlichen Gottesbegriffs zu stehen[97]. Die Tradition, aus der er schöpfte, wird durch die Namen Böhme, Baader, Oetinger, Hamann bezeichnet. Ihnen allen ging es um die im Alten und Neuen Testament so nachdrücklich bezeugte Botschaft vom lebendigen Gott.

Freilich hat das Gottesbild Schellings auch sein tief Bedenkliches. Schelling dachte noch ganz als Idealist. Alles Leben ist ihm an den Gegensatz geknüpft[98]. Den neuzeitlichen abstrakten Gott glaubte er nur so über-

---

[77] VIII 68. [78] VIII 69f. [79] VIII 70. [80] VIII 73f. [81] VIII 74.
[82] VIII 72f. [83] VIII 81. [84] H. FUHRMANS II, 221f.
[85] Das ist ein Grundgedanke D. BONHOEFFERS bei seinem *Programm der nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe*; im Anschluß an ihn G. Ebeling. Vgl. dazu o. Anm. 45.

[86] VII 432. [87] VII 356, 350f., 443ff.; VIII 339ff., 270. [88] VII 442, 432; VIII 342.
[89] VII 394. [90] VII 437. [91] VII 356. [92] VII 435; vgl. VIII 212.
[93] VIII 342. [94] Ebd. [95] VIII 271ff. [96] XIII 103ff.
[97] Das hat H. FUHRMANS (II 185f., 246, 267ff.) mit Recht betont.
[98] VII 435, VIII 219, 321 u. ö.

winden zu können, daß er hinter die gemeinsame Voraussetzung seit Descartes zurückging, nämlich hinter den ausschließenden Gegensatz von Identität und Dualität, indem er die Identität der Einheit und des Gegensatzes betonte[99]. Gott ist ihm so die »lebendige Einheit von Kräften«[100]. Diese Konzeption scheint nun aber nicht nur die Einheit, sondern auch die Unveränderlichkeit Gottes aufzuheben. Weil Gott Leben ist, hat er nach Schelling nicht nur ein Sein, sondern wie alles Leben auch »ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden unterthan«[101]. Schelling spricht von einer Aktualisierung Gottes[102], davon, daß Gott nicht von Anfang an einfach fertig und vorhanden ist, sondern einen Anfang hat und nach Analogie des Menschen eine Entwicklung kennt. Er entfaltet sich vom unbewußten Gott zum Bewußtsein[103], vom Deus implicitus zum Deus explicitus[104], und er macht sich erst auf diese Weise persönlich[105].

H. Fuhrmans ist es gelungen, eindeutig nachzuweisen, daß solche gewiß mißverständlichen Aussagen keineswegs als Behauptung eines werdenden Gottes aufgefaßt werden müssen. Mindestens ist hier kein Werden Gottes in und durch die Welt gelehrt, sondern höchstens ein vorweltliches Werden, das aber nach Schellings eigenen Aussagen nicht zeitlich, sondern nur logisch zu verstehen ist[106]. Die Welt ist explicatio Dei. Entwicklung setzt aber Einwickelung voraus[107], das heißt was entwickelt wird, muß schon da sein. Verwirklichung Gottes in der Welt bedeutet dann bei Schelling soviel wie Offenbarung, Manifestation nach außen. Vielfach tauscht Schelling die beiden Begriffe Offenbarung und Verwirklichung einfach aus, so daß sie für ihn als gleichbedeutend erscheinen[108]. Auch das ist noch streng idealistisch gedacht, weil Gott erst darin ganz wirklich ist, daß er offenbar ist und als Gott erkannt wird.

In seinen *Weltalterentwürfen* rang sich Schelling immer mehr zur Freiheit Gottes durch, und schließlich wurden die *Weltalter* durch die Anerkenntnis der Freiheit Gottes sogar gesprengt. Damit war der Weg zur Spätphilosophie frei. Aber die Anerkennung der Transzendenz und Freiheit Gottes war auch noch in der Epoche der Spätphilosophie verbunden mit dem leidenschaftlichen Bestreben, Natur und Lebendigkeit Gottes zu wahren.

Das Problem in der Spätphilosophie der Gotteslehre ist es, den lebendigen, allumfassenden Gott mit dem persönlichen transzendenten Gott zu vermitteln, mit anderen Worten, das Anliegen von Pantheismus und Theismus

[99] VII 445. [100] VII 394, 438 u. ö. [101] VII 403. [102] VII 404.
[103] VII 432f. Vgl. dazu H. Fuhrmans, *Dokumente zur Schellingforschung*, in: *Kantstudien* 47 (1955/56) 187ff.
[104] VIII 81.
[105] VII 395. Vgl. H. Fuhrmans II, 220f., 225f., dort weitere Stellen.
[106] VIII 254–256. [107] VIII 311. [108] VIII 305; VII 424.

im Monotheismus aufzuheben[109]. Es geht Schelling nicht um den Gott überhaupt (θεός) wie im Theismus, sondern um den bestimmten Gott (ὁ θεός), um den Gott, der es ist[110], was nach dem Sprachgebrauch Schellings soviel heißt wie der Gott, der offenbar ist in seinem Sohn[111]. Hier schließt sich Schelling dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments an[112].

Es muß zum unbestimmten Theismus also noch etwas hinzukommen[113], und diese hinzukommende Bestimmung ist, daß Gott das Sein actu, wirklich ist[114], daß er sich als der Herr des Seins erweist und sich als solchen zeigt[115]. Anders ausgedrückt heißt das, Gott soll sich als der erweisen, der in der Allheit einer ist. So ist in diesem Begriff des Monotheismus Gottes Lebendigkeit und seine Persönlichkeit verbunden. Damit fällt das Anliegen der Gotteslehre der Spätphilosophie zusammen mit dem Grundanliegen des Spätwerkes Schellings überhaupt: »Denn was wir eigentlich wollen, ist Subjekt, lautre Macht zu seyn, die als solche seyend ist«, die Subjekt ist und Objekt werden kann, ohne darin aufzuhören, lautre Macht zu sein[116]. Wir wollen den Herrn des Seins[117].

Es geht also um »den bestimmten Begriff des wahren Gottes«[118], denn faßt man Gott nur als Sein, so hat man nach Schelling bloß einen Vorbegriff Gottes[119]. Die Frage ist nur, »worin die wahre Einheit und demnach überhaupt die Wahrheit Gottes bestehe«[120]. Schelling geht in der Beantwortung dieser Frage vom Begriff Monotheismus selbst aus. Nach der gewöhnlichen Erklärung sowohl der rationalen wie der positiven Theologie versteht sich dieser Begriff von selbst; er bedeutet, »daß außer Gott kein anderer Gott ist«[121]. So verstanden handelt es sich um eine bloße Tautologie, weil jeder, der den Begriff Gottes denkt, sofort die Möglichkeit eines anderen Gottes ausschließen muß[122]. Ein Dualismus steht eigentlich nicht nur dem Monotheismus, sondern schon dem Theismus entgegen, weil ein solcher Dualismus den wahren Gottesbegriff von vornherein verfehlt[123].

Die gewöhnliche Erklärung des Monotheismus ist jedoch nicht nur tautologisch, sondern auch illusorisch, denn sie führt sofort zu der weiteren Frage, ob denn überhaupt etwas anderes außer Gott sei. Die Frage muß mit Nein beantwortet werden, weil alles außergöttliche Sein von der freien Kausalität Gottes abhängig ist. Monotheismus müßte also in diesem Sinn nicht nur besagen, daß Gott nicht nur der einzige Gott, sondern schlechthin der Einzige ist. So führt also die gewöhnliche Erklärung des Begriffes

[109] Vgl. schon VII 438, 442. [110] XII 70; vgl. 22 Anm. 2. [111] XII 63.
[112] K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, a. a. O. 117, 145ff.
[113] XII 70. [114] XII 25. [115] XIII 128f., 170f. [116] XII 55.
[117] XII 33, 41. [118] XII 9. [119] XII 25, 59, 108 Anm. 1. [120] XII 9.
[121] XII 13. [122] XII 13ff. [123] XII 18ff.

nicht weiter[124]. Die wahre Erklärung ist, daß Monotheismus nicht nur ein negativer Begriff, sondern eine positive, affirmative Aussage darstellt. Monotheismus hat nur einen Sinn als Abgrenzung und Behauptung der Einheit gegenüber einer Mehrheit und damit als Unterscheidungslehre, als Dogma. Nicht umsonst drückt dieser Begriff den Unterschied zwischen Christentum und Heidentum aus; der Monotheismus hatte ursprünglich nur Sinn und Bedeutung in bezug auf den Polytheismus und im Gegensatz zu ihm. Der Monotheismus als Dogma meint nicht nur die naturnotwendige, sondern auch die faktische Einzigkeit Gottes[125].

Um das zu verstehen, müssen wir von der absoluten Einzigkeit Gottes seiner Natur nach ausgehen. Sie besagt, daß Gott das Seiende ist, ipsum ens, ens universale. Dies ist aber noch nicht der eigentliche Begriff Gottes, sondern nur der Vorbegriff, die Voraussetzung[126], das, was Gott an und vor sich ist[127]. Gott im eigentlichen Sinn ist das, was das Seiende ist, derjenige, der ein freies Verhältnis zu diesem Sein hat, der der Herr dieses Seins ist. Alles Sein ist damit das Sein Gottes[128]. Damit ist das Prinzip des Pantheismus positiv in den Monotheismus aufgenommen[129]. Dieses Prinzip des Pantheismus hält Schelling für ganz und gar unvermeidlich, und diese Unvermeidlichkeit ist der Grund, weshalb der Pantheismus der Theologie immer einen solchen Schrecken einjagen konnte[130]. Aber das Prinzip des Pantheismus ist nicht der Pantheismus selbst. Pantheismus im eigentlichen Sinn wird nur dort behauptet, wo man – wie bei Spinoza – Gott ein blindes und notwendiges Sein zuschreibt[131]. »Dem Spinoza fehlte der Begriff der Steigerung, so wie die Idee des lebendigen Processes.« Schelling aber intendiert statt »der todten und unbeweglichen All-Einheit des Spinoza eine innerliche und eben darum schöpferische, produktive« Einheit[132]. Diese lebendige, freie Einheit wird in der steten Überwindung der Vielheit erreicht.

Nur eine solche lebendige Alleinheit bewahrt den Theismus davor, ein leerer und schaler Begriff zu werden und zu »einem bloß persönlichen Gefühl, womit die Redner nicht Gott sondern eigentlich nur sich selbst verherrlichen wollen«[133]. Der leere Theismus ist nur eine Projektion des Menschen, so wie Schelling schon früher die Annahme Gottes als absolute Substanz als die bloße Objektivierung der intellektuellen Anschauung bezeichnete. Gerade die Alleinheitslehre, die Lehre vom lebendigen Gott, das Prinzip des Pantheismus ist Sicherung, daß Gott nicht nur ein vom Menschen entworfenes Bild seiner selbst wird. Hierin liegt die tiefe theologische Bedeutung der Potenzenlehre, mit deren Hilfe Schelling die Alleinheitslehre entfalten wird. Es scheint, als habe Schelling hier mit seinem

[124] XII 20f. [125] XIII 283f.; XI 24, 29. [126] XII 25ff. [127] XII 28, 32.
[128] XII 30ff. [129] XII 35f., 49. [130] XII 39, 68, 75. [131] XII 35, 38, 71f.
[132] XII 74f. [133] XII 75; so auch E. Hirsch V, 271.

Kampf gegen einen oberflächlichen Theismus schon vorausgeahnt, was Feuerbach letztlich als Konsequenz aus dem Idealismus ableiten sollte. Feuerbach wollte Hegels Denken als verkappte Theologie destruieren, die Theologie aber als Anthropologie verstehen. Denn der Gott der Theologie ist nur das vergötterte Wesen des Menschen, das der Mensch, sich in sich selbst entzweiend, außer sich heraussetzt, um sich in ihm selbst zu erfassen[134]. Damit wird die Alleinheits- und Potenzenlehre von höchster theologischer Bedeutung.

3. Das Anliegen: Der lebendige Gott

Schellings Gotteslehre läßt sich in ihrer Bedeutung zwar geistesgeschichtlich erhellen, verstehen läßt sie sich jedoch nur, wenn man dem inneren Zug dieses Denkens folgt. Mit dieser »Gotteslehre« beginnt die positive Philosophie, die mit einem Wollen einsetzt, mit einem Sich-ausstrecken auf ein Seinsollendes. Sie setzt damit die Erkenntnis des wahren Endes voraus. Sie beginnt mit einer Vor-aus-Setzung, nämlich der, daß in der Welt wirklich Weisheit ist[135]. Diese Voraussetzung will sie dann nachträglich im Vollzug des Denkens realisieren. Die Voraussetzung der Weisheit besagt Voraussetzung einer freien Ursache der Welt. »Die erste Voraussetzung der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, d. h. daß in dem Seyn, in der Welt selbst Weisheit sey. Ich verlange Weisheit, heißt: ich verlange ein mit Weisheit Voraussicht Freiheit gesetztes Seyn«[136]. Die positive Philosophie setzt von vornherein mit der Freiheit ein, mit dem, was über allem Sein und vor allem Sein ist, um von ihm her das wirkliche, gewordene, zufällige Sein zu begreifen[137].

Schelling geht also zunächst hypothetisch vor; er argumentiert: »Wenn Seyn entsteht, kann es nur in jener Folge entstehen«[138]. So scheint es zunächst, daß Schelling damit nur seine negative Philosophie auf einer höheren Ebene wiederholt[139]. Tatsächlich läuft die Deduktion der Potenzen in beiden Philosophien auch vollkommen parallel; und doch ist der Gesamtzusammenhang ein völlig verschiedener. Die Deduktion der negativen Philosophie bewegt sich innerhalb des reinen Denkens, sie ist ein Aus-Denken und ein Zu-Ende-Denken der Vernunft, in dem diese schließlich

[134] Vgl. K. Barth, *Die protestant. Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich ³1960, 484–489; Hirsch V 575–583.
Diesen Umstand, daß die Potenzenlehre innerhalb der Spätphilosophie gerade die Sicherung gegen das Denken der Subjektivität und damit gegen die Aufhebung des theologischen Gottesbegriffs durch Feuerbach sein soll, hat W. Schulz übersehen. W. Schulz deutet Schellings Spätphilosophie im Grund im Sinn der Religionsphilosophie Feuerbachs.
[135] XIII 200ff. [136] XIII 203. [137] XIII 203f. [138] XIII 247.
[139] So W. Schulz, 192, 194, 198; vgl. aber auch XIII 248 Anm. 1.

ihr Ende, ihre Grenze erfährt. Davon ist in diesem Zusammenhang mit keinem Wort die Rede. Hier geht es um ein Vor-aus-Denken des vorausgesetzten Anfangs, um ein Bedenken dessen, was in der negativen Philosophie stehen geblieben ist und was in der positiven Philosophie als Gegenstand des Wollens der Anfang ist. Es geht um ein Bedenken des Anfangs im Hinblick auf sein Anfangsein und nicht auf sein Endesein wie innerhalb der negativen Philosophie. In der negativen Philosophie ist Gott am Ende nur der herausgesetzte Inhalt der Vernunft.

Die positive Philosophie kann ganz allein und neu anfangen mit dem Wollen des absoluten Anfangs[140], der einfach grundlos ist, weil er eben ist. »Ein Grund desselben wäre nur dann durch die Vernunft gegeben, wenn das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst unbedingt zu setzen wären. Aber dieß eben ist nicht der Fall... Nicht die Vernunft ist die Ursache des vollkommenen Geistes, sondern nur, weil dieser ist, gibt es eine Vernunft«[141]. Der Ausgangspunkt der positiven Philosophie ist also nicht die Vernunft, die sich zum Begriff des absoluten Geistes fortbestimmt, ihn aus sich heraussetzt, sondern der absolute Geist selbst, der die Vernunft aus sich herausgesetzt hat und sie in ihrem vernünftigen Setzen erst begründet. Mit anderen Worten, nicht die Vernunft vollzieht einen transzendentalphilosophischen Rückgang[142], das hieße ja vom Immanenten zum Transzendenten gehen, was nach Schelling nur eine relative Transzendenz begründen kann[143], sondern sie setzt gleich beim Transzendenten ein und sucht es immanent zu machen, das heißt, zu vermitteln und damit faßlich zu machen. Es handelt sich also nicht um eine Reflexion über die Vernunft, sondern über den vorausgesetzten absoluten Geist, den Herrn des Seins, mit dem die positive Philosophie unabhängig von der negativen anfangen kann[144].

Die positive Philosophie beginnt mit dem, was vor dem Sein ist, mit dem, was im Hinblick auf das Sein noch ganz Zukunft ist. Der Ausgangspunkt ist also das, was sein wird, »das unmittelbar Seynkönnende«[145], »das um

[140] XIII 93. [141] XIII 247f. [142] So W. Schulz, 192. [143] XIII 169.
[144] XIII 93.
[145] Bereits der Ausgangspunkt vom Seinkönnen ist charakteristisches Zeichen eines geschichtlichen Denkens, das zwar an Aristoteles und seine Bestimmung des Möglichen anknüpft, sie aber sofort überbietet. Für Aristoteles ist Möglichkeit ein Noch-nicht-Sein (*Met.* 1047b). Die Wirklichkeit ist aber vor der Möglichkeit sowohl dem Ursprung wie dem Ziel nach (1049b–1050a) bis hin zu der ewigen Wirklichkeit, die keine Möglichkeit mehr in sich schließt (1050b), sondern reine Wirklichkeit ist (1071b), der unbewegte Beweger, der als erstrebter bewegt, ohne selbst bewegt zu werden (1071a–b). Die damit gegebene Statik des Gottesbegriffs hat das ganze Mittelalter nachhaltig bestimmt. Eine deutliche »Aufwertung« des Seinkönnens, die bereits recht deutlich an Schellings Philosophie anklingt, findet sich bei Nikolaus von Cues. Für ihn ist die Möglichkeit nicht nur ein Noch-nicht-Sein, sie trägt vielmehr auch noch das bereits Wirklichkeit Gewordene, sie

zu seyn, nichts bedarf als zu wollen, dem zwischen Seyn und Nichtseyn nichts in der Mitte steht, als eben dieses Wollen«[146]. Dieses Können ist nur »ein ruhender Wille«, jedes Wollen nur ein »wirkend gewordenes Können«. »Der Wille an sich ist die Potenz κατ' ἐξοχήν, das Wollen der Actus κατ' ἐξοχήν«[147].

Das Seinkönnen als die erste zu denkende Bestimmung des vorausgesetzten Absoluten ist also ein wollen Könnendes[148]. Es ist nicht wollender Wille, ein selbstisch sein Könnendes, das aber nicht selbstisch ist und so unselbstischer Wille ist[149]. Es ist dem später hervortretenden Sein gegenüber ein Nichts, kein gegenständliches Sein, sondern das urständliche Seiende, urständlicher Wille[150]. Es ist An-sich-Sein, Subjekt ohne Prädikat, reinste Aseität. Dieses Subjektsein ist das erste dem Sein mögliche[151]. Jedes Objekt setzt das voraus, dem es Objekt ist[152]. Das Subjekt ist deshalb auch zugleich das Unbestimmte, Schrankenlose, das platonische ἄπειρον, das nicht in sich Begnügte, die »Quelle alles Unwillens und Mißvergnügens«, das Sinistre[153]. Es kann das Seinkönnende nur im transitiven Sinn sein, weil es ihm natürlich ist, ins Sein überzugehen[154]. Sobald das geschehen ist, ist es nicht mehr frei vom Sein, sondern »das mit dem Seyn gleichsam Geschlagene und Behaftete«. Es hat dann sein ganzes Können im Sein verloren; es ist »das seiner selbst Ohnmächtige, Besinnungslose, τὸ ἐξιστάμενον, das durch eine falsche Ekstasis außer sich Gesetzte und in diesem schlechten Sinn Existirende«[155].

Das erste, das wir von Gott deshalb denken müssen, ist, daß er schrankenloses Leben ist, Leben, das in keiner Objektivierung endlichen Seins und Erkennens aufgeht, urständliches Leben; er ist der Unfaßbare, Unverfügbare, reines Subjekt.

Der unendliche Mangel an Sein, der der ersten Potenz anhaftet, kann nur durch den unendlichen Überfluß an Sein begnügt werden. Um das Seinkönnende in seinem Können zu erhalten, bedarf es eines Zweiten, das die unendliche Potenz erfüllt und verhindert, daß sie in anderes übergeht. Der potentia pura entspricht der actus purus, der es nicht erst nötig hat, in das

besagt nicht nur ein passives Dasein-Können, sondern ein dynamisches Wirken-Können des Wirklichen. Wirklichkeit ist selbst Können-Sein (*De possest* 5, 19 u. ö.). In keinem Geschöpf ist alle Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden, nur in Gott fallen beide zusammen (*De ven. sapientiae* c. 13, S. 53f.; *De possest* 5, 19). Er ist deshalb auch der Alles-Könnende (*De possest* 19f., 35), er ist das Können-Selbst (*De apice theoriae* 60f., 65, 67ff., 75f. u. ö.), was Freiheit und Machen-Können besagt (ebd. 75; *Vom Sehen Gottes* c. 15, 101). Dieser absolute Geist ersieht an sich selbst und an seiner Wirklichkeit sein Können (*De apice theor.* 73, 74f.; *De venatione sapientiae* c. 7, 27). Das alles werden wir bei Schelling wiederfinden, allerdings in viel abgründigerer und dynamischerer Weise.

[146] XIII 203f. [147] XIII 205. [148] XIII 213. [149] XII 51.
[150] XIII 211; vgl. XI 288. [151] XIII 251. [152] XI 288; vgl. XII 51, 55.
[153] XIII 226; vgl. XI 388. [154] XIII 227. [155] XIII 208f.; XI 388; XII 37f.

Sein überzugehen[156]. Schelling nennt ihn auch das »rein Seynde«, das an und vor sich, das heißt »ohne sein Zuthun« Seyende[157]. Es bewirkt, daß das Seinkönnende sich in die Gewalt bekommt und befreit wird »von dem Können als blindlings und unaufhaltsam in das Seyn Vorstrebenden«[158]. Es befreit jenes vom Zufälligen seines Wesens und versetzt es in sein wahres Wesen[159]. Es ist das gegenständliche Sein[160], reines Objekt, aber nicht für sich selbst, sonst wäre es ja auch Subjekt; es ist vielmehr Objekt für das Subjekt, für die erste Bestimmung des Absoluten. Es ist deshalb im Gegensatz zur ersten Potenz nicht ein nichtwollender Wille, sondern ein willenloses Wollen, das an sich Selbstlose, das sich dem Ersten nur geben kann. Wie das Erste die Negation alles Außer-sich-Seins ist, so das Zweite die vollkommene Negation des In-sich-Seins[161]. So wie Schelling die erste Potenz als das Seinkönnende bezeichnet, so die zweite als das Seinmüssende[162].

Nach dieser zweiten Bestimmung ist Gott der in sich befriedigte Gott, der sich nicht erst einzuholen braucht. Damit ist das berechtigte Anliegen der alten theistischen Philosophie und ihrer Bestimmung Gottes als actus purus, ens absolutum gewahrt, Gott ist nicht nur Leben, er ist zugleich die absolute Fülle des Lebens in sich selbst.

Beide Potenzen, das Seinkönnende und das Seinmüssende, finden sich der Sache nach schon in den Freiheits- und Weltalterphilosophie. Sie finden sich dort in wesentlich plastischerer Form. Man hat den Eindruck, daß die Ableitung der beiden Prinzipien zu dieser Zeit Schelling noch viel mehr persönliches Anliegen war als in der Spätphilosophie, wo er auf bereits früher Erkämpftes zurückgreifen konnte. Ein kurzer Rückgriff auf das dort Gesagte kann also helfen, uns in das innere Anliegen dieser zunächst recht abstrakt erscheinenden Ableitungen einzuführen.

In der ersten Potenz, dem Seinkönnenden, begegnen wir in neuer Form dem irrationalen, vernunftlosen, bewußtlosen, blinden Willen, der unendliche Lust ist, sich zu offenbaren oder zu bejahen[163]. Er ist blinde ungebändigte Kraft[164], der Wille, in dem kein Verstand ist, ahnender Wille, Sehnsucht[165], bloße Sucht und Begierde[166], Grund der Existenz[167] und als solcher Substrat und Subjekt, Basis der Realität[168]. Die zweite Potenz war früher Maß, Mäßigung, Temperatur[169], Verstand, Vorstellung, verständliches Wort in jener Sehnsucht[170], Verstand als Universalwille im Gegensatz zum Eigenwillen[171], die in die Einheit aufgenommene Vielheit[172].

In beiden Prinzipien führt Schelling, wie vor allem die *Stuttgarter Privat-*

[156] XII 49f. [157] XIII 211. [158] XIII 225. [159] XIII 230. [160] XI 288.
[161] XII 51f. [162] XIII 267 u. ö. [163] XII 362; VII 199. [164] VII 201.
[165] VII 359. [166] VII 363. [167] VII 373. [168] VII 360. [169] VII 200, 203.
[170] VII 361, X 289; [171] VII 363. [172] VII 224.

vorlesungen zeigen[173], nur seine Identitätsphilosophie fort: Ideales und Reales[174], Wesen an sich und Wesen in der Form[175], lauten hier die Bezeichnungen für die beiden Potenzen; schon hier wird gesagt, daß die zweite Potenz die erste einschränkt und die Kontraktion der expandierenden ersten Potenz darstellt[176]. Aber gegenüber der Identitätsphilosophie ist jetzt alles viel dynamischer und abgründiger geworden. Zu der Erfahrung der verzauberten und verspielten Welt der Frühromantik, die für alles offen war und über allen Gegensätzen unentschieden schwebte, die in immer neuer Dialektik geistreich, aber auch in einem letzten Unernst alle Gegensätze aufheben wollte, zu der Erfahrung der Alleinheitslehre und Weltfrömmigkeit der Goethezeit war die Erfahrung der Abgründe und der Chaosmächte der Wirklichkeit in der Spätromantik hinzugekommen; Böhme, Hamann, Baader und andere hatten ihren Einfluß ausgeübt[177]. Das tiefste Wesen des menschlichen Geistes wird jetzt als »Sucht, Begierde, Lust« erfahren[178], ja als Wahnsinn gekennzeichnet, als gebändigter göttlicher Wahnsinn[179]. Nicht mehr der Logos der Griechen, sondern das Irrationale war zur Basis der Wirklichkeit geworden; die Gottheit thront über einer Welt voll Schrecken, konnte Schelling mit anderen Spätromantikern sagen.

Hier konnte – in freilich vereinseitigender Weise – später Schopenhauer anknüpfen und über Schopenhauer F. Nietzsche, E. von Hartmann und der späte Scheler. Schelling nahm bereits Nietzsches Unterscheidung des Apollinischen und Dionysischen voraus[180]. Was ihn aber von diesen Denkern unterscheidet, das ist, daß er an die bändigende Macht des Geistes glaubt, ja seine Philosophie sollte gerade der Erweis des Sieges des Geistes sein. Trotzdem unterscheidet ihn von der bisherigen Metaphysik, daß er diese dunklen Mächte im Menschen und in der Welt ernst nimmt. Sie sind noch nicht das Böse, wohl aber können sie es werden. Sie sind – wie wir noch zeigen werden – natura anceps, das Mögliche, Offene[181].

Das Kühne an Schellings Philosophie ist, daß er es wagt, diese Prinzipien in Gott selbst hineinzutragen. Beide Prinzipien sind nur zwei Gestalten des einen Ungrundes[182] oder Urwesens[183], zwei Wirkungsweisen desselben[184], es ist die absolute Indifferenz beider[185] und gegen beide frei[186]. Es ist also vollkommen verkehrt zu behaupten, Schelling habe das Böse in Gott selbst hineingetragen, er habe Gott selbst dämonisiert. Das Böse entsteht erst durch die Verselbständigung eines dieser Prinzipien, dadurch, daß das erste Prinzip nicht mehr Basis der anderen ist, sondern sich erhebt und selbst sein will. Das aber schließt Schelling ja gerade aus, wenn er be-

[173] VII 438f. [174] VII 421ff. [175] VII 426; VIII 212. [176] VII 428f.
[177] Vgl. H. Fuhrmans II 80ff., 128ff. [178] VII 466. [179] VII 470; WA 42f.
[180] Vgl. XIV 25. [181] Vgl. u. § 14. [182] VII 406. [183] VII 426.
[184] VII 409. [185] VII 406. [186] VII 408.

hauptet, daß beide Prinzipien in Gott in vollkommener Indifferenz sich befinden. Ja er bestreitet es ausdrücklich, daß er das Böse in Gott hineintragen wolle[187].

Nicht zu einer Dämonisierung des Gottesbildes kommt es bei Schelling, wohl aber zu der Erkenntnis, daß Gott ein lebendiger und für den Menschen abgründiger Gott ist, dessen Bild nicht durch metaphysische Abstraktionen verharmlost werden darf. Es bricht bei Schelling wieder etwas durch von der Kraft des alttestamentlichen Bundesgottes und von der Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung Luthers und Böhmes. Der Vorwurf, daß Böhme und erst recht Schelling das, was im Alten Testament und bei Luther persönliche Gotteserfahrung war, Teil des Rechtfertigungsgeschehens, »metaphysiziert« und aus dem lebendigen Bezug zwischen dem sündigen Menschen und dem gnädigen Gott herausgelöst und zu einem abstrakten System verselbständigt habe, trifft für Schelling kaum zu. Gerade seine Potenzenlehre will ja die denkerische Sicherung dagegen sein, daß das Sprechen von Gott zu einer Selbstprojektion des Menschen ins Unendliche wird, sie will gerade die Realität Gottes sichern[188].

Bereits in den *Weltalterentwürfen* treten an die Stelle der genannten plastischen Prinzipien wieder andere, »mildere«, »vergeistigtere«: Selbstheit und Liebe, kontrahierendes und expandierendes Prinzip[189]. Sie werden schon in Kants Naturphilosophie[190] und bei Fichte[191] angelegt und prägten schon die Naturphilosophie Schellings[192]. So finden wir ein zur Entwicklung treibendes und ein hemmendes Prinzip[193], den Willen, der nichts will und alles ist, und den Willen zur Existenz, zu sich selbst, der bestimmte Wille, der etwas will[194]. Der erste ist unendliches Ausquellen und Bejahen seiner selbst, der andere ist »sich einschränkender, zusammenziehender, verneinender Natur«. Beide machen ein Wesen aus, das »reinste Liebe und unendliche Ausfließlichkeit und Mittheilsamkeit ist«, das, um zu existieren, aber auch Eigenheit und Absonderung ist[195]. Die Liebe würde sich in ihrer Mittheilsamkeit selbst verlieren ohne eine zusammenhaltende Kraft. Wäre umgekehrt die Eigenheit ohne die Liebe, wäre nur »das ewig sich Verschließende und Verschlossene«, dann wäre nur »vernichtendes und verzehrendes Feuer, ewiger Zorn, der nichts duldete, wenn ihm die Liebe nicht wehrte«[196].

[187] VII 409. [188] Vgl. o. Anm. 134.
[189] Vgl. VII 301, 438; WA 19, 50; VIII 210, 342ff.
[190] KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (*Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preuss. Ak. d. W. Bd. 4) Berlin 1911, 465–565.
[191] FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) bes. § 3 (*Fichtes Werke*, hrsg. von F. Medicus, Bd. 1, 300ff.) I, 105ff.
[192] III 14ff., 220 u. ö. [193] WA 122. [194] WA 31. [195] WA 18f.
[196] WA 19; vgl. 43ff.; VIII 210f., 315ff., 311. Hier zeigt sich im Grunde wieder, nur sehr viel plastischer, die alte Unterscheidung von Wesen und Grund (VII 373, 537).

Beide Prinzipien kann Schelling auch noch in den *Weltaltern* mit den abstrakteren Ausdrücken aus der Identitätsphilosophie bezeichnen, mit den Termini Reales und Ideales[197]. Der Idealismus besteht ihm jetzt geradezu in der Leugnung jener verneinenden Urkraft[198], während doch das Reale die Stärke[199], der Zorn und die Grimmigkeit Gottes ist[200]. Es ist keine Frage, daß hier gegenüber Hegel und der ganzen Goethezeit ganz neue Seiten ins Gottesbild aufgenommen sind und daß hier der Versuch gemacht wird, den Gott des lohenden Feuers und des Zornes im Alten Testament wieder voll ernst zu nehmen. Schellings Philosophie dürfte einer der bedeutendsten Beiträge sein, diesen lebendigen Gott theologisch ins Denken zu erheben. Sie dürfte dafür Kategorien bereitstellen, die in der Patristik und Scholastik nicht vorhanden waren, weil diese fast ausschließlich auf die Denkmittel der griechischen, vom Logos geprägten Philosophie angewiesen waren.

4. Die denkerische Bemühung: Gott als freier Geist

Echte Religiosität und wahre Theologie werden bei der Darstellung ihres Gottesbildes immer von zwei Interessen geleitet sein: Sie wollen den lebendigen Gott, der nicht nur ein Schemen der Abstraktion darstellt, und sie wollen den Gott, der der ganz Andere ist, den von der Welt verschiedenen, den heiligen Gott im Sinne der Heiligen Schrift.

Ansätze zum Erfassen der absoluten Transzendenz Gottes liegen bei Schelling von allem Anfang an vor. Sie sind schon damit gegeben, daß immer wieder betont wird, das Absolute könne nie Objekt werden, es sei immer nur Subjekt. Wir haben darin den Uransatz der Gotteslehre Schellings gefunden. Dieser Gedanke ist in der Identitätsphilosophie nicht aufgegeben, sondern eher gesteigert worden, wenn er auch auf den ersten Blick etwas verdeckt ist. Die Theisten unter den Spätidealisten haben schon sehr früh darauf aufmerksam gemacht, daß sich schon in dieser Epoche Ansätze zu einer transzendenten Auffassung der Gottheit finden. Sie verwiesen dafür vor allem auf einige Ausdrücke in dem Dialog *Bruno* und in der *Methode des Akademischen Studiums*[201]. Es müßte allerdings jeweils genau geklärt werden, ob es sich dabei um bewußte Transzendenzaussagen handelt oder nur um traditionelle plotinische Bildersprache. Auf jeden Fall scheint nicht in solchen doch relativ seltenen Formulierungen der Ansatzpunkt zur Weiterführung des Schellingschen Gottesbegriffs zu liegen, sondern vielmehr in dem zentralen Begriff der Identität beziehungsweise der Indifferenz. Mit diesen beiden Begriffen wird das Absolute

[197] VII 438f. [198] VIII 212, 342ff.; *WA* 92.
[199] VII 441; *WA* 20, 25, 52; VIII 223 u. ö.
[200] WA 19, 25, 52; VIII 230 u. ö.

wieder in seiner Nichtobjektivierbarkeit bezeichnet; es ist damit zugleich ausgesagt, daß Gott an keinem Punkt der Welt, sondern nur im Ganzen der nie abgeschlossenen Geschichte faßbar ist.

Das mit dem Ausdruck Indifferenz sachlich Gemeinte kehrt in der *Freiheitsschrift* wieder unter dem von Böhme entliehenen Bild des Ungrundes. Er ist der gemeinsame Mittelpunkt der beiden Prinzipien; er ist aber nicht das Produkt der Gegensätze, noch sind sie implizit in ihm enthalten, er ist frei gegen beide und ist doch in beiden ganz[202]. Was die *Freiheitsschrift* in etwas unübersichtlicher Anordnung zur Gottesfrage ausführt, das wird in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* wesentlich systematischer zum Ausdruck gebracht. Das Urwesen ist die Identität des Realen und des Idealen[203]; um sich dessen bewußt zu werden, bedarf es in ihm des Übergangs von der Identität zur Differenz[204]. Das Urwesen bleibt dabei die Einheit beider Formen und ist in beiden ganz[205]; es ist die Einheit beider Einheiten[206], das lebendige Band zwischen dem Idealen und dem Realen[207]. Gott entfaltet und aktualisiert sich also im Gegensatz. Schellings Gottesidee entspricht hier weitgehend dem absoluten Geist in Hegels Philosophie.

Doch Schelling bleibt bei diesem Gottesbegriff, in dem sich Einheit und Ganzheit, Einheit und Differenzierung, Absolutheit und Aktualisierung gegenseitig voraussetzen, nicht stehen. Immer mehr denkt Schelling Gott von der Freiheit her. Diesen Versuch machen schon die beiden ersten *Weltalterentwürfe*. Der erste Entwurf tut das in einer noch relativ naiv-anschaulichen Weise. Er beginnt mit dem Höchsten, »das über aller Zeit ist, und in aller Entwicklung sich offenbaren will«[208]; er nennt es »die ewige Freiheit«. Sie ist »ein Nichts«, »wie der Wille, der nichts will«, »Nichts und Alles«, eigenschaftslos ohne Unterscheidung, absolute Einheit von Subjekt und Objekt[209]. »Es ist die reine Frohheit in sich selber, die sich selbst nicht kennt, die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, die stille Innigkeit, die sich freut ihres nicht Seyns«. Schelling nennt sie die Übergottheit[210]. »Sie kann ewig nur in sich selbst bleiben«[211].

Da diese lautere Gottheit ihrer selbst nicht bewußt ist, erzeugt sie von selbst die Lust, sich äußerlich zu erkennen[212]. So kommt es zum Willen zu sich selbst, zum Eigenwillen. Es entsteht wieder dieselbe Dialektik wie in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*.

Methodisch etwas anders, der Sache nach aber im Wesentlichen gleich, geht der zweite *Weltalterentwurf* vor. Neu an diesem Entwurf ist, daß die Übergottheit nicht mehr dem ersten Prinzip gleichgesetzt wird, sondern

[201] Fuhrmans II, 61 Anm. 2. [202] VII 406f. [203] VII 422f. [204] VII 401ff. [205] VII 406f. [206] VII 408. [207] VII 422. [208] *WA* 4. [209] *WA* 14f. [210] *WA* 16. [211] *WA* 17. [212] Ebd.

über den beiden Prinzipien steht als die Indifferenz beider[213]. Das Unbedingte ist seinem Wesen nach freier lauterer Wille, »Wille, der nichts will«, »übergöttliche Gleichgültigkeit«[214], ein Nichts[215], er ist »in Gott selbst das, was über Gott ist«[216].

Noch einen Schritt weiter geht der dritte Entwurf. Gott ist die Einheit in der Zweiheit, die Einheit der Einheit, die Einheit aus Einheit und Zweiheit[217]. Das Interessante gegenüber allen bisherigen Aussagen ist, daß auch diese dritte Potenz, die Indifferenz, nicht mehr mit der Übergottheit gleichgesetzt wird[218]. Die drei Potenzen zusammen bilden erst die notwendige Natur in Gott, die ihre Freiheit erst von etwas erhält, das über ihr steht[219]. Diese Übergottheit ist jetzt keine zur Natur gehörige Potenz mehr, sie ist »außer und über aller Potenz, das an sich Potenzlose«, »kein Wirkliches und kein Nichtwirkliches, das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, sondern nur die ewige Freiheit zu seyn«, »die wahre, die ewige Freiheit«, das Nichts »und über allem Nichts«, »Wille, der nichts will«[220], »die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz)«, »die reine Frohheit«, »die gelassene Wonne«, »die stille Innigkeit«, »höchste Einfalt«, »verzehrende Schärfe und Reinheit«, »Übergottheit«[221], »das Überwirkliche, Überseyende«[222].

Schelling steigert also seinen Gottesbegriff in den drei *Weltelterentwürfen* immer mehr. Immer mehr will er der Transzendenz Gottes gerecht werden; er greift dabei auf die Begrifflichkeit und die Aussagen der Neuplatoniker, die negative Theologie der Kirchenväter und die Mystik Ekkeharts zurück[223]. Freilich noch immer spricht er von der notwendigen Natur Gottes, die der Übergottheit als Erlösung bedarf, um aus ihrem in sich kreisenden Leben zu entkommen, bei dem es keinen Anfang und kein Ende gibt[224]. Der Schritt von der Indifferenz zur eigentlichen personalen Freiheit Gottes geschieht erst in der zweiten Münchner Zeit[225]. Hier wird gesagt, daß die Bestimmung »Deus est vox relativa« nicht die höchste und letzte Aussage über Gott ist. So erst wird Gott der Herr des Seins. Damit ist der Gottesbegriff der Spätphilosophie erreicht.

Schon in den *Weltaltern* spricht Schelling von Gott als Geist, er meint damit aber die reine, lautere Übergottheit, die als die ewige Freiheit über dieser notwendigen, in sich kreisenden Natur Gottes steht und sie als ewige Vergangenheit setzt. Das ändert sich in der eigentlichen Spätphilosophie. Hier werden nicht nur die gewaltigen und abgründigen Bilder der *Weltalter* in die Reflexion erhoben und gedanklich nachvollzogen, sondern das Bild Gottes wird abgeklärter und auch wieder etwas abstrakter. Die

[213] *WA* 130. [214] *WA* 132. [215] *WA* 132f. [216] *WA* 134. [217] VIII 212ff. [218] VIII 228. [219] VIII 233. [220] VIII 234f. [221] VIII 236. [222] VIII 238. [223] Vgl. dazu u. Anm. 305. [224] VIII 229. [225] Vgl. o. § 5.

Einheit der beiden Potenzen wird hier als der absolute Geist beschrieben[226]. Die spekulative Frage, die sich Schelling hier stellt, lautet, wie das, was vor dem Sein ist, also das rein Seinkönnende, zugleich als das reine Sein beschrieben werden könne. Schelling antwortet mit einer schwierigen Deduktion: Das Seinkönnende ist gegenüber dem später hervortretenden Sein nichts, obwohl es in sich selbst nicht nichts ist, »es Ist nur nicht in dem Sinn, wie das, was nachher seyn wird«. Vom Seinkönnenden gilt, daß es nicht das actu Seiende ist, es ist kein gegenständlich Seiendes, sondern das Urständliche. Vom rein Seienden gilt, daß es ebenfalls nicht das actu Seiende ist, denn das actu Seiende ist kein rein Seiendes, weil es von der Potenz in den Akt übergegangen ist, daher ist es nicht rein positiv. Das rein Seiende verhält sich zum actu Seienden geradeso wie das Seinkönnende[227].

Wie also verhalten sich Seinkönnendes und rein Seiendes? Das Seinkönnende ist ruhender Wille, Wollen-Könnendes. Das rein Seiende ist dagegen völlig willen- und begierdeloser, ganz gelassener Wille, »denn es hat das Seyn nicht zu wollen, weil es von selbst, d. h. das an und vor sich, gleichsam ohne sich selbst Seyende ist«. Das Seinkönnende kann unmittelbar sein, das rein Seiende nur mittelbar, weil in ihm keine Potenz ist, sondern nur actus purus. Es muß also, um von der Potenz in den Akt übergehen zu können, zuerst in potentiam gesetzt werden[228]. Das rein Seiende kann sich nicht selbst als das rein Seiende wollen, sonst müßte es ja von sich selbst als Potenz oder Möglichkeit zu sich selbst als Actus übergehen; es würde sich dann selbst widersprechen. Es kann sich also nur als das Seinkönnende und demnach als ein anderes wollen[229]. Das rein Seiende hat also »etwas, das es wollen kann, ohne sich als sich zu wollen«[230]. Das Seinkönnende und das rein Seiende sind demnach dasselbe unter verschiedenem Gesichtspunkt[231].

Schelling versteht diese Identität als substantielle Identität[232]. Beides sind nicht zwei Substanzen, sondern zwei Bestimmungen des einen Überwirklichen. Beide kommen darin überein, daß sie »nicht a potentia ad actum, vom Nichtwollen zum Wollen übergehen«[233]. Das Seinkönnende ist nicht wollender Wille, das rein Seiende ist das willenlos Wollende. Beide sind »eine völlig gleiche Überwirklichkeit und wegen dieser völlig gleichen Lauterkeit schließen sie sich auch untereinander nicht aus«[234]. Nur Seiende, die aus Akt und Potenz zusammengesetzt sind, schließen sich gegenseitig aus. Das Seinkönnende aber ist lautere Potenz, das rein Seiende reiner Akt; beide bilden also eine Zweiheit in der

[226] Zum folgenden vgl. XI 288ff., XII 50ff., XIII 211ff. Wir halten uns in der Hauptsache an die Darstellung in XII 211ff.
[227] XIII 211f. [228] XIII 213f. [229] XIII 214f. [230] XIII 215.
[231] XIII 217. [232] XIII 218. [233] XIII 219. [234] Ebd.

Zweiheit[235]. Ihre Einheit ist aber nicht eine solche von zwei Elementen, die zusammen erst das Ganze bilden, vielmehr ist bei ihnen jedes von ihnen selbst das Ganze[236].

Gerade aus ihrem Gegensatz folgt »die höchste gegenseitige Annehmlichkeit«. Gerade in der höchsten Ungleichheit ist die höchste Gleichheit. Gerade weil sie nicht in einem teilweisen, sondern in reinem Gegensatz stehen und jedes die Negation des anderen ist – das eine ist nicht Objekt, das andere nicht Subjekt von sich selbst –, ist es unmöglich, daß sie sich ausschließen[237]. Seinkönnendes und rein Seiendes sind sich gegenseitig relative Negationen. Das zeigt, »daß in keinem von beiden das wahre Ende, d. h. das, bei dem wir stehen bleiben könnten, wirklich gegeben ist«. Keines von beiden ist um seiner selbst willen, und deshalb ist keines das Ziel unseres Wollens, das, was sein soll[238]. »Das um seiner selbst willen Seyende« muß ein Drittes sein[239].

Dieses Dritte kann nur das sein, das die Einseitigkeiten der beiden ersten in sich aufhebt. Es muß das von beiden Freie sein, das von einseitigem Können und von einseitigem Sein Freie. Es muß aber auch beide voraussetzen, das heißt, es muß beide sein[240]. Es ist das »exclusum tertium«, da es das Objekt ist, das als solches auch Subjekt ist, und das Subjekt, das als solches auch Objekt ist, »das als solches gesetzte oder seyende Subjekt«[241] es ist das Bei-sich-Seiende, seiner selbst Mächtige[242].

Auch dieses Dritte ist kein eigenes Wesen. Wir haben in allen drei Potenzen nicht drei Wesen vor uns, sondern nur ein dreifaches Wesen, drei Ansichten desselben, oder »Eines, das drei Angesichte, drei Antlitze gleichsam darbietet«[243].

In dem Dritten haben wir das Ende gefunden, bei dem wir stehen bleiben können. In ihm haben wir das Absolute erreicht als »id quod omnibus numeris absolutum est«. Dieser Begriff des Absoluten verfällt nicht dem leeren, öden inhaltslosen, eleastischen Seinsbegriff, mit dem nicht weiterzukommen ist, ebensowenig dem leeren Unendlichen[244], das zwar alle Endlichkeit ausschließt, aber zugleich das völlig Unbestimmte, Leere ist. In jenen drei Bestimmungen ist das Absolute gegen sich oder in sich selbst endlich, während es nach außen völlig frei oder unendlich ist, weil es seinen Bestimmungen so verpflichtet ist, daß es alles andere ausschließt[245].

Jenes Dritte ist keine unendliche Substanz im gewöhnlichen Sinn, sondern

[235] XIII 220f. [236] XIII 222. [237] XIII 232. [238] XIII 233.
[239] XIII 234. [240] Ebd.
[241] XII 56, vgl. XI 290. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten besagt, daß von zwei einander kontradiktorisch widersprechenden Urteilen nur eines von beiden wahr sein kann und daß ein Drittes ausgeschlossen ist. Vgl. ARISTOTELES, *Met.* X, 7. 1057a; HEGEL, *Enzyklopädie*, § 119, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1959, 128.
[242] XI 290. [243] XIII 236. [244] XIII 223f. [245] XIII 238f.

Eines, subjectum ultimum alles Seins und zugleich Allheit, Totalität, in sich geschlossene und gerundete Mehrheit. Aber nicht Allheit in einem materiellen Auseinander, so daß die Elemente als Teile sich verhielten, die sich gegenseitig ausschließen. Hier ist jeder Teil das Ganze und das Ganze nicht mehr, als es auch jeder Teil ist. »Dieß ist aber der Charakter der vollendeten Geistigkeit. Im Geistigen ist der Anfang nicht außer dem Ende und das Ende nicht außer dem Anfang, der Anfang ist eben da, wo auch das Ende, und das Ende eben da, wo auch der Anfang«[246]. Das, was wir suchten, nämlich das, was sein wird, das ist der Geist, und zwar der Geist als Allheit, der vollendete, in sich beschlossene und in diesem Sinn absolute Geist.

Schelling wiederholt seine Deduktion nochmals mit anderen Ausdrücken. Der vollkommene Geist ist erstens der an sich seiende Geist, der Geist, der nicht aus sich herausgeht, der Geist in absoluter Ungegenständlichkeit, absolutem Nichtwissen seiner selbst, ein Subjekt ohne Prädikat[247], reinste Aseität. Ihn kann der Verstand nur schweigend erkennen, indem er an sich hält und stille steht[248]. Der vollkommene Geist ist zweitens der für sich seiende Geist, der Objekt von sich selbst, der außer sich, von sich selbst weg ist. Das ist das Sichtbare des Geistes. Beide Gestalten vergessen sich gleichsam ineinander. In jeder Gestalt ist eine relative Notwendigkeit der anderen Gestalt gesetzt[249]. Deshalb ist der vollkommene Geist drittens »der im an sich oder Subjekt-Seyn für sich seyende, der als Subjekt sich selbst Objekt seyende« Geist, das Subjekt-Objekt, was Schelling als »bei sich Seyn« bezeichnet; er ist also der Geist, der sich selbst besitzt[250].

Weitere Bezeichnungen für die drei Prinzipien sind: Seinkönnendes, Seinmüssendes, Seinsollendes[251] oder: Substanz, Ursache und Wechselwirkung[252], causa materialis, efficiens, finalis[253], Urmöglichkeit, Urwirklichkeit, Urnotwendigkeit[254].

Nachdem wir bei dem seiner selbst mächtigen Sein angekommen sind, hat unsere Untersuchung ihr Ziel erreicht. Dieser absolute Geist ist die Einheit in der Allheit, die »vor- und übermaterielle Einheit«[255] der beiden anderen Potenzen. Er ist die Negation sowohl des einseitigen Könnens wie des einseitigen Seins. Diese Doppelnegation ist nur möglich als die dritte Bestimmung eines Subjekts. »Es ist also Ein Subjekt, das die drei ist, und die Einheit, die in diesem Subjekt gedacht wird, kann nur eine geistige, d. h. es kann selbst nur Geist seyn«[256]. Damit stehen wir bei dem freien Subjekt, das frei ist, zu sein und nicht zu sein, das frei ist für seine eigene Zukunft, weil es sich absolut selbst besitzt. Damit steht aber unsere Untersuchung vor einer letzten Steigerung, ja sie kommt jetzt eigentlich erst ins Ziel.

[246] XIII 239. [247] XIII 253. [248] XIII 251. [249] XIII 252f.
[250] XIII 253f. [251] XII 114. [252] XI 248f. [253] XII 112. [254] XIII 244.
[255] XIII 241. [256] XIII 247.

5. Das Neue: Der heilige Gott als freie Selbstbestimmung

Schelling bemerkt, daß das ganze bisherige Philosophieren rein hypothetisch war[257]. Es beruht auf der Voraussetzung, daß es ein Sein oder ein Seiendes gibt. Die drei entwickelten Begriffe sind ja nur Möglichkeiten, wirklich sind sie nur, wenn sie an der Wirklichkeit des absoluten Geistes teilnehmen[258]. Das ganze bisherige Bemühen ging dahin, das zu finden, was vor und über dem Sein ist. Dieses Ziel ist mit dem Begriff des absoluten Geistes erreicht. Hier kehrt sich nun die ganze Betrachtungsweise um. Bisher waren die Potenzen Möglichkeiten eines künftigen Seins, jetzt werden sie zu immanenten Bestimmungen des Geistes selbst[259]. »Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der Geist der Erste, das Prius (...) Er ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlage, wie Platon sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das prius scheinen konnte, wird zum posterius.« Der Geist ist die Urwirklichkeit, der die Potenzen als seine Bestimmungen in sich trägt[260]. Rein formal vollzieht sich hier zunächst dasselbe wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes;* sie geht durch die einzelnen Momente und Gestalten des Bewußtseins hindurch, anfangend mit der sinnlichen Gewißheit, bis sie sich im absoluten Wissen findet. Dieses absolute Wissen war als Voraussetzung aber schon am Anfang da und leitete gleichsam »hinter dem Rücken« des Philosophen die ganze Bewegung des Denkens. Aber erst am Ende wird der Schein abgelegt und das Absolute in seinem Wesen erfaßt[261]. Trotzdem ist hier ein wesentlicher Unterschied zwischen Hegel und dem späten Schelling. Für Hegel besagt der absolute Geist wesentlich Entäußerung und Manifestation, für Schelling ist er in sich beschlossene Vollkommenheit und Freiheit.

»Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nöthig hat, aus sich herauszugehen, der in sich selbst ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er nun auch zunächst nicht mehr als eine Quelle oder Ursache eines künftigen Seyns, er muß vor allem als selbst Seyendes bestimmt werden, und kommt nicht mehr bloß in Bezug auf ein anderes, mögliches Seyn, sondern natürlich zuerst in Bezug auf sich selbst zu betrachten«[262].

Jetzt erst haben wir die Antwort erhalten auf die letzte Frage der Philosophie: »Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?« Auf diese Frage kann man nämlich nach Schelling nicht mit irgendwelchen Ab-

[257] XIII 242, 247. [258] XIII 243. [259] XIII 240f. [260] XIII 241.
[261] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg [6]1952, 74f. Vgl. J. MÖLLER, *Der Geist und das Absolute*, Paderborn 1951, 40f.
[262] XIII 240.

straktionen antworten, vielmehr ist das abstrakte Sein nur zu begründen durch das Wirkliche. »Ich muß immer zuerst irgend eine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seyende kommen kann«[263]. »In letzter Instanz ist also die Voraussetzung der Philosophie immer nicht irgend ein Abstraktes, sondern ein unzweifelhaft Wirkliches.« Diese Wirklichkeit kann nur dieser Geist sein; er ist vor den Möglichkeiten, er hat diese nicht vor, sondern nach sich, sie sind nur in ihm Wirklichkeit[264].

Dieser Geist ist kein Allgemeines mehr, noch weniger ein bloßer Vernunftbegriff, er ist Wirklichkeit schlechthin, ein höchst Besonderes[265]. Darum kann dieser Geist auch nicht als notwendig erwiesen werden, er ist einfach faktisch, weil er ist. Es läßt sich nur sagen: »Wenn ein Seyn entsteht, so kann es nur in jener Folge entstehen. Aber warum entsteht denn ein Seyn? Die erste Wirklichkeit ist uns in jenem Geist gegeben, von dem sich nun freilich sagen läßt: wenn ein vernünftiges oder ein frei gesetztes Seyn ist (beides ist eins), so muß jener Geist seyn; aber wir haben darum keineswegs eine absolute Nothwendigkeit desselben begriffen, und wir haben ihn auch keineswegs etwa aus der Vernunft abgeleitet. Denn ich kann immer fragen: warum ist denn Vernunft und nicht Unvernunft? Jener Geist ist nicht etwa, damit es ein vernünftiges Seyn gebe (ob dieß gleich unserer ersten Fortschreitung nach so scheinen kann), sondern umgekehrt, das vernünftige Seyn und die Vernunft selbst ist nur, weil jener Geist ist, von dem wir eben darum nur sagen können, daß er Ist, was eben soviel heißt, als daß er grundlos ist, oder lediglich Ist, weil er Ist, ohne alle ihm vorausgehende Nothwendigkeit«[266]. Vernunft und Sein wären nur dann, wenn sie selbst unbedingt und notwendig zu setzen wären. So aber begründet nicht die Vernunft den vollkommenen Geist, sondern umgekehrt, der vollkommene Geist begründet die Vernunft[267].

Dieser Geist besitzt alle Potenzen als seine eigenen Bestimmungen in sich; er ist sie selbst. Erst in zweiter Linie sind sie auch Bestimmungen und Potenzen des der Erklärung bedürftigen Seins[268]. Der absolute Geist ist

[263] XIII 242. [264] XIII 243. [265] XIII 244f. [266] XIII 247. [267] XIII 247f.
[268] XIII 250. Diese Gedankengänge finden sich wieder bei P. TILLICH, der Gott als das »Sein-Selbst« bestimmt (*Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart ²1956, 273ff.). »Das Sein Gottes ist das Sein-Selbst. Das Sein Gottes kann nicht verstanden werden als die Existenz eines Seienden neben oder über anderem Seienden. Wenn Gott ein Seiendes wäre, so wäre er den Kategorien der Endlichkeit unterworfen... Selbst wenn er das ›höchste Wesen‹ im Sinn von ›vollkommenstem und mächtigstem Wesen‹ genannt würde, wäre diese Situation nicht anders... Ein anderer Ausdruck für Sein-Selbst ist Seinsmächtigkeit... Anstatt zu sagen, daß Gott vor allem das Sein-Selbst ist, kann man daher auch sagen, daß er die unendliche Seinsmächtigkeit in allem und über allem ist. Eine Theologie, die als ersten Schritt einer Lehre von Gott Gott und Seinsmächtigkeit nicht gleichzusetzen wagt, fällt in monarchischen Monotheismus zurück. Denn, wenn Gott nicht das Sein-Selbst ist, dann ist er dem Sein untergeordnet, wie der Zeus der

der absolut bei sich selbst Seiende. Er besitzt sich so sehr selbst und verfügt so sehr über sich selbst, daß er auch an keine einzelne der drei Formen des Seins gebunden ist[269], »denn der absolute Geist geht über jede Art des Seyns hinaus, er ist das, was er will. Der absolute Geist ist der, auch von sich selbst, von seinem als Geist Seyn wieder freie Geist; ihm ist auch das als Geist-Seyn nur wieder eine Art und Weise des Seyns; – dieß – auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transcendente, überschwängliche Freiheit, deren Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann. – Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit, diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge«[270].

Dabei ist der absolut freie Geist keinesfalls sukzessiv aus den drei Potenzen zusammengesetzt, vielmehr ist »wie im Nu oder im Blitz« sofort das Ganze gesetzt. Er ist aber auch kein Viertes außer oder neben den drei Potenzen, er ist in jeder ganz[271], er ist nicht »das abstrakte Eine, sondern eine wahre lebendige Allheit«, er ist »der all-einige, weil er als der Geist doch nur Einer« ist, »und weil er nicht die zufällige, sondern die nothwendige Einheit dieser Allheit ist, darum ist er der all-einige«. Ja er ist der »durch seine Natur Einsame (solitarius)«, er ist »los, ledig und frei« von jeder Beziehung oder Verbindung, und auch in diesem Sinn ist er der Absolute. Er ist daher auch die Freiheit, sich außer sich darzustellen, ein Sein außer sich zu setzen. Er ist nicht nur Freiheit, er ist auch Freiheit zu sein. So erscheint er »als der lebendige Geist, wirklich als der, der seyn wird«[272]. Er ist also der geschichtsmächtige Geist, der frei über Zukunft verfügt, der Gott, der nicht bloß Ende, sondern der wirklich Anfang sein kann.

In seiner *Philosophie der Mythologie* geht Schelling noch einen Schritt weiter und erläutert noch näher, wie er sich diese geschichtsmächtige Freiheit denkt und worin sie letztlich begründet ist. Der Monotheismus ist eine faktische Behauptung, sie betrifft die absolute Einzigkeit Gottes[273]. Gott ist nicht das Sein, sondern das Seiende selbst, er ist der Actus, der zum Sein hinzukommt, damit es zum aktuellen Sein wird[274], er ist der Herr des Seins[275], derjenige, der das Sein in Freiheit ist, das Prius des Seins[276].

Wäre Gott nur das Sein, so wäre er nicht derjenige, der geschichtlich handeln kann. Handeln heißt ja Übergang von der Potenz zum Akt. »Was actus purus ist, ist eben darum kein actu Seyendes«, es ist für Schelling

griechischen Religion vom Fatum abhängig ist... Aber Gott ist sein eigenes Schicksal. Er ist ›durch sich selbst‹, er besitzt ›Aseität‹. Und das kann nur dann von ihm gesagt werden, wenn er Seinsmächtigkeit ist, wenn er das Sein-Selbst ist« (273f.). Vgl. o. Anm. 45.
[269] XIII 255. [270] XIII 256. [271] XIII 158f. [272] XIII 260f. [273] XII 29.
[274] XII 30f. [275] XII 33. [276] XII 34.

sogar das Nichts, weil es nicht von der Potenz in den Akt übergehen kann[277]. Es ist wie der Gott des Spinoza, der in seinem absoluten Sein aufgeht, darin untergeht und alle seine Freiheit verliert[278]. Ein solcher Gott kann nicht Anfang, Mitte und Ende auseinanderbringen[279]. Es muß also der actus purus zugleich potentia pura besagen[280]. Gott muß actu das Gegenteil sein können von dem, was er vermöge seiner Natur ist, und er müßte auch dann noch vermöge der Unaufheblichkeit seiner Natur, eben weil er absolute Freiheit ist, nicht im anderen untergehen[281]. Gott muß also nicht notwendiger, sondern freier Geist sein[282].

Schellings Bestimmung des absoluten Geistes geht über die Hegels hinaus. Nach Hegel besteht das Geist-Sein Gottes darin, daß er sich von sich selbst unterscheidet und in diesem Unterschied schlechthin mit sich identisch ist[283]. Geist ist die für sich seiende Manifestation, die notwendig das Moment des Unterschiedes in sich hat und so die Einheit von Gott und Mensch besagt[284]. Für Schelling ist Gott nicht nur Geist als Einheit des unendlichen, unbegrenzten Prinzips mit dem begrenzten, maßgebenden, nicht nur das unzertrennliche Subjekt-Objekt und damit der bei-sich-bleiben-müssende notwendige Geist, sondern der freie Geist. Gott ist der, der Geist in jenem ersten Sinn sein kann, er ist also der freie Geist, der in den drei Potenzen alles in allem wirkende, aber eben darum auch über sie erhabene. So führt auch die Bestimmung Gottes als Geist weiter zu Gott selber, der derjenige ist, der Geist ist, zu Gott, der freies Subjekt in den drei Potenzen ist[285].

Zunächst könnte es fraglich erscheinen, ob Schelling im folgenden nicht gleich wieder auf den Standpunkt Hegels zurückkehrt, wenn er sagt, daß Gott diese Freiheit eben durch die Notwendigkeit seiner Natur ist, »daß die Nothwendigkeit Gottes seine Freiheit, insofern Nothwendigkeit und Freiheit eins in ihm ist«[286]. Aber Schelling grenzt gleich ein, denn diese Aussage gilt nach ihm nur »in diesem Sinn oder auf diesem Standpunkt«, er vermerkt sogar ausdrücklich, es komme bei solchen Formeln auf das rechte Verständnis an, die Formel nütze nichts ohne die gemeinte Sache. Tatsächlich sagt er auch nicht wie im dritten *Weltalterentwurf*, Gott sei Notwendigkeit *und* Freiheit, Notwendigkeit sei das andere, gegen das die Freiheit dialektisch erst sein kann. Vielmehr gilt hier, daß die Notwendigkeit in der Freiheit besteht und umgekehrt. Hier ist also die Dialektik wirklich zu Ende und der ruhende Punkt erreicht, den die positive Philosophie von allem Anfang an suchte.

---

277 XII 80f. 278 XII 38. 279 XII 80. 280 XII 82. 281 XII 85. 282 XII 89.

283 HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2. Bd. (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 16) Stuttgart 1959, 192.

284 Ebd. 280ff. 285 XII 89. 286 XII 90.

Auf Grund seiner absoluten Transzendenz ist Gott kein Seiendes unter Seienden, sondern die Freiheit zu allem Sein. Er kann eine bestimmte Art des Seins annehmen und doch auch darin seine Freiheit bewahren. Im Anschluß an Hamann bezeichnet das Schelling als göttliche Ironie[287]. Gott ist ihm ein wunderlicher Gott, der die Dinge bejaht, um sie zu verneinen[288]. Gott ist in seinem Verhältnis zu den Dingen zugleich ein Ja und ein Nein. Der Monotheismus Schellings leugnet weder, daß es außer Gott etwas gibt, noch daß das Außergöttliche schlechthin Nicht-Gott sei. Gott ist der in der Allheit Eine, er umfaßt alles, und doch ist er nicht alles seiner Gottheit nach[289]. Diese Vermittlung von Allheit und Einheit wird gerade von einer absoluten Auffassung der Transzendenz ermöglicht. In seiner radikalen Transzendenz ist Gott alles und doch bleibt er in seiner Gottheit über allem Sein.

Das erst ermöglicht es, in der rechten Weise von der Persönlichkeit und vom Selbstbewußtsein Gottes zu sprechen. Die Schwierigkeit, die Schelling lange Zeit mit diesen Aussagen hatte, bestand darin, daß Gott Persönlichkeit und Bewußtsein zuschreiben für ihn soviel hieß, als ihn zu einem endlichen Wesen machen[290]. »Alles Bewußtseyn ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft seines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität«[291]. »Läßt sich Persönlichkeit ohne Absonderung, ohne für-sich-Seyn, also in diesem Sinn ohne Particularität denken?«, so fragt er noch 1812[292]. Jetzt erst hat er die denkerischen Mittel in der Hand, um dieses Problem zu bewältigen. Monotheismus besagt wirklich etwas Restriktives, eine Beschränkung Gottes[293], aber das ist nicht im Sinn einer Negation gemeint, sondern im Sinn einer absoluten Position, als Akt freiester Selbstbeschränkung, als freies Raumgewähren für etwas, das Gott nicht schlechterdings nicht ist, das er aber nicht seiner Gottheit nach ist. Jetzt wird verständlich, warum Schelling den Monotheismus nicht als den geleugneten Pantheismus, sondern als dessen Überwindung bezeichnen kann[294].

Schließlich kann Schelling diesen Gottesbegriff mit dem Begriff »heilig« im ursprünglich biblisch-alttestamentlichen Sinn umschreiben: »Im Begriff der Einzigkeit liegt der Begriff der Absonderung, der Unterscheidung, und man kann sagen, eben dieß sey der Urbegriff Gottes, der von allem anderen Abgesonderte und, weit entfernt das allem Gleiche, vielmehr der Nichts Gleiche (ἄτερος τῶν ἄλλων, wie die Pythagoreer sagen) und in diesem Sinn Einzige zu seyn. Man hat oft gesagt, der höchste Begriff, unter dem Gott gedacht werden könne, sey der Heilige. Aber der Heilige ist selbst

---

287 Ebd.; vgl. o. § 8. 288 XII 92; vgl. XIV 24f. 289 XII 96f. 290 VIII 73. 291 VIII 74. 292 VIII 166. 293 XII 45, 66, 96. 294 Vgl. o. § 9.

sprachgemäß, wenigstens im Hebräischen, woher uns dieser Begriff doch eigentlich kommt, der Begriff des von allem Abgesonderten«[295].

Einige andere Bestimmungen des absoluten Geistes, die Schelling in diesem Zusammenhang gibt, machen vollends klar, daß es ihm mit der Transzendenz Gottes wirklich ernst ist. »Gott selbst ist nicht absolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich seyn kann), sondern absolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das schlechthin Bestimmte (id quod absolute praecisum est), durch seine Natur von allem Abgeschnittene, das absolut Einsame, und mit einem Wort im höchsten Sinn Einzige, ein Wort, das ganz falsch angewendet wäre, wenn Gott nur das allgemeine Wesen wäre«[296]. Auch hier zeigt sich, wie Schelling am Ende die ewig schwebende romantische Dialektik hinter sich gelassen hat. Nicht der romantische Unernst und ihre Unentschiedenheit, sondern höchste Entschiedenheit, Differenz und nicht bloße schwebende Indifferenz kennzeichnen sein letztes Denken.

Gott ist kein Es, sondern ein Er[297], oder wie Schelling im Anschluß an Johannes Damascenus, Dionysius Pseudo-Areopagita und J. Gerhard sagt: Gott ist ein übersubstantielles Wesen[298], substanzloser Wille[299], übersubstantielle Einheit[300]; er ist übereinzig[301], überseiend[302], übernatürlich[303]. Diese Begriffe, die zum Teil schon in den *Weltalterentwürfen*[304] begegneten, haben erst jetzt ihre volle Berechtigung erhalten. Schelling stellt sich damit in die Tradition platonisch-neuplatonischen Gottesdenkens, die wir außer in der apophatischen Theologie der griechischen Väter wieder bei Meister Ekkehart und Nikolaus von Cues finden[305]. Und doch

[295] XII 100f. [296] XII 100 Anm. 3.

[297] XIII 174, 250; XI 566; XII 100 Anm. 2; vgl. schon VIII 255.

[298] XII 100 Anm. 2. Schelling schöpft hier aus neuplatonischer Tradition. Vgl. O. Semmelroth, *Gottes überwesentliche Einheit. Zur Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita*, in: *Scholastik* 25 (1950) 209–234. Vgl. u. Anm. 305.

[299] XII 65. [300] XII 104. [301] XII 46.

[302] XII 58; XIII 132, 160, 165, 128. [303] XII 44, 64f.

[304] WA 14ff., 133ff., 141; VIII 236, 238, 256, 258f., 262f.; IX 217; X 260.

[305] Platon spricht davon, daß das Gute selbst über dem Sein stehe (*Res publica* VI, 509C). Dieser Gedanke spielte wieder bei Plotin eine große Rolle. Für Plotin ist das Eine jenseits des Seins (*Enn.* V, 4; Bd. 1, 151; vgl. I, 7, Bd. 5, 300) und jenseits des Guten (VI, 9, Bd. 1, 191). Es ist nicht Geist, nicht etwas, kein Seiendes, sondern vor dem Geist, dem Etwas und dem Seienden, kein Bewegtes und kein Ruhendes (ebd. 179f.). Proklos steigerte diesen Gedanken nochmals: Das Ureine ist nicht nur über das Sein erhaben, sondern auch über Einheit, Gutheit, Ursächlichkeit (*Theol. Plat.* 3, 7, S. 132; 2, 4, S. 106) und ist nur noch durch Negationen zu bezeichnen (2, 4, S. 96; 2, 10, S. 108; 2, 11, S. 100). Es ist deshalb »sanctus inter sanctos« (2, 11, S. 110). Ins Christliche übernommen findet sich die Bezeichnung Gottes als supersubstantialis und supernaturalis bei Dionysios Areopagita (*De divinis nominibus* 1, 1: PG 3, 588 A–B; 1, 5: PG 3, 593 A–B; 5, 3: PG 3, 1033 A). In äußersten Paradoxien redet Meister Ekkehart in seinen

besteht ein theologisch wesentlicher Unterschied: Schelling hebt Gott nicht über alles Sein und Wesen hinaus, um ihn dort in absoluter Bewegungslosigkeit verharren zu lassen. Die Überwesentlichkeit Gottes ist für ihn eine höchst positive Aussage, die mit der Freiheit absoluter Selbstbestimmung identisch ist. Gerade durch seine Überwesentlichkeit ist Gott frei, das Sein anzunehmen, in die Geschichte einzugehen und doch ihr absoluter Herr zu bleiben, weil er sich frei zu seinem Sein bestimmen kann. Schellings Gottesbegriff ist nach wie vor dialektisch, aber es ist die Dialektik absoluter Freiheit. Durch seine Freiheit ist Gott der Heilige und der ganz Andere, der Nichtobjektivierbare, der Unfaßbare, Namenlose, von allem Sein der Welt Geschiedene und zugleich derjenige, der uns aus freier Liebe alles sein kann, der ganz unser Leben werden kann. Er ist nicht nur immer und ewig derselbe, reine Vergangenheit, auch nicht nur reines An-und-für-sich-Sein, unanschauliche Gegenwart, kein bloßes Nu, er ist als der lebendige freie Geist wirklich der, der sein wird[306], nicht nur actus purus, sondern auch potentia pura, grenzenlose Neuheit, Überraschung[307], Genialität, Zukunft. Er ist der Gott, der freier Schöpfer und Herr der Geschichte sein kann.

Predigten von Gott: Gott ist das überwesende Wesen, überschwebendes Wesen und überwesende Nichtigkeit (*Predigten*, hrsg. von Pfeiffer, 318f.; *Deutsche Werke*. 1. Bd., 400). Aber er will Gott das Wesen nicht absprechen, sondern nur erhöhen (*Predigten*, 269); die Negation hat positiven Sinn, sie soll hineinführen in die lautere Einheit Gottes, wo Gott zugleich Nichtgott, Nichtgeist, Nichtperson, Nichtbild ist, nur noch lautere pure klare Einheit gesondert von aller Zweiheit (320). Eine ausgesprochen negative Theologie findet sich wieder bei Nikolaus von Cues: (*De non aliud* c. 4, S. 10), vor allem in der Aussage, daß Gott noch jenseits der coincidentia oppositorum stehe (*Vom Sehen Gottes*, c. 9, S. 82).

[306] XIII 260f.

[307] So vor allem P. Schütz gegenüber der Hoffnungs- und Zukunftslosigkeit weltanschaulicher Utopien, für die die Zukunft nur die Verlängerung von Vergangenheit und Gegenwart nach vorausberechenbarer Gesetzlichkeit ist, wie gegenüber einer rein »punktuellen«, aktualistischen Auffassung der christlichen Existenz, die reine »Null-punkt-existenz« ist und keine wahre Zukunft mehr eröffnet. Dagegen betont er die Parusia Gottes, das Von-vorne-auf-uns-Zukommen Gottes in der Geschichte (P. Schütz, *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg o. J.).

§ 10
Die Schöpfung als Offenbarung der Freiheit und Geschichtsmächtigkeit Gottes

1. Ansätze zur idealistischen Problematik in der Tradition

Das Thema der Schöpfung, das ein ganz bestimmtes Gott-Welt-Verhältnis zum Ausdruck bringt, muß für eine Gegenüberstellung von Idealismus und Christentum eine zentrale Bedeutung einnehmen. In der Tat bildet bereits für Kant die Frage eines zeitlichen Anfangs der Welt oder einer anfanglosen Welt die erste Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft*[1]. Für Fichte war die Annahme einer Schöpfung »der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre«, »denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken – das was man wirklich denken heißt – und es hat noch nie irgendein Mensch sie also gedacht«. Die Begründung, die Fichte dafür gibt, ist für das pantheisierende Denken des deutschen Idealismus ganz allgemein bezeichnend. Fichte meint, durch den Schöpfungsbegriff werde der Begriff der Gottheit im Grund verdorben. Dieser setze nämlich die absolute Einheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens voraus und könne dann die endlichen Dinge nur durch einen Akt absoluter Willkür aus Gott hervorgehen lassen. Darin sieht Fichte einen Widerspruch. Die Behauptung einer Schöpfung ist für ihn darum das erste Kriterium der Falschheit, wie das Ableugnen einer Schöpfung das erste Kriterium der Wahrheit einer Religionslehre ist[2]. Für Hegel schließlich ist die endliche Welt das Anderssein des absoluten Geistes, zu dem er sich frei bestimmt, wobei aber seine Freiheit zugleich Notwendigkeit besagt. Der absolute Geist ist insofern frei, als er in seinem Anderswerden er selbst bleibt und ist[3]. Zeitlich geworden ist die Welt nur für die endliche Anschauung, vom Standpunkt des Begriffes aus handelt es sich dabei um eine bloße Abstraktion, die nur in »der leeren Metaphysik des Verstandes« gilt[4]. Das Anderssein ist nur ein Moment der Idee, was Hegel auch so ausdrückt, daß er sagt: »Schöpfung ist auch Erhaltung«[5].

Der Hegelschüler D. F. Strauß konnte die Entwicklung des philosophischen Denkens so zusammenfassen: Nach der Lehre der Philosophie und

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 426ff., B 454ff.
[2] Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* (*Fichtes Werke*, hrsg. von F. Medicus, Bd. 5, 191) V, 479.
[3] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 2 (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 16) Stuttgart 1959, 248f.
[4] Ebd. 252f. [5] Ebd. 254.

der spekulativen Theologie gehöre das Setzen der Welt in den Prozeß der Vollendung des absoluten Wesens hinein nicht in dem Sinn, als ob Gott zuerst unvollendet gewesen wäre, »sondern er ist von Ewigkeit fertig und vollkommen, aber er ist dies nur, weil und sofern er von Ewigkeit her geschaffen hat und schafft«, und so ist »der Schöpfungsbegriff in der Erhaltung zerflossen«[6].

Das war nur der abschließende philosophische Ausdruck für den Geist der Goethezeit, die das Mitgesetztsein der Welt mit dem Absoluten behauptete. Die wesentlichen Grundgedanken finden sich schon bei Spinoza, nach dem die Substanz nie ohne ihre Attribute und modi, die natura naturans nie ohne die natura naturata ist[7]. Auch bei Lessing, Leibniz, Herder finden sich schon solche Gedanken[8]. Selbst der fromme Angelus Silesius konnte in seinem *Cherubinischen Wandersmann* sagen: »Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu Nicht: er muß vor Noth den Geist aufgeben... Gott ist wahrhaftig nichts, und so er etwas ist, so ist er nur in mir, wie er mich erkiest«[9]. Karl Barth meint, es sei bezeichnend genug, daß für solche »frommen Unverschämtheiten« auch noch das kirchliche Imprimatur erteilt wurde[10].

Ansätze zu dieser engen Zusammenschau von Schöpfer und Schöpfung will D. F. Strauß schon in der Theologie der Väter und Scholastiker finden. Er verweist auf Origenes, für den die weltbeherrschende Tätigkeit zum Wesen Gottes gehört und für den ein Übergang in Gott vom Nichtschaffen zum Schaffen eine Veränderung bedeuten würde. Darum behauptet Origenes zwar den Anfang der gegenwärtigen Welt, nimmt aber eine ewige Folge von verschiedenen Welten an[11]. – Auch Augustinus rang mit dem Problem einer zeitlichen Schöpfung. Nach ihm ist es schon etwas Geheimnisvolles, daß Gott immer gewesen ist und daß er die Welt nicht immer, sondern nur von einem bestimmten Zeitpunkt an gewollt hat. Augustin löste die Frage so, daß er sagte, Gott habe die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen[12]. Das ist aber nach ihm nicht so zu verstehen, daß die Welt erst von einem bestimmten Zeitpunkt der Ewigkeit an besteht, damit würde die Ewigkeit ja selbst zu einer zeitlichen Dauer, vielmehr versteht Augustinus seine Aussage so, daß Gott immer

[6] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*, Bd. 1, Tübingen 1840, 660 .; vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, Berlin ^{7}1960, 185ff.
[7] D. F. Strauss, a. a. O. 665. [8] Ebd. 634f., 655. [9] Ebd. 643.
[10] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zürich ^{4}1958, 316.
[11] L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (*Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier, Bd. 2, Fasz. 2a) Freiburg i. Br. 1963, 50; vgl. D. F. Strauss, a. a. O. 646f.
[12] Augustinus, *De civitate Dei* XI, 6: PL 41, 321f.; vgl. D. F. Strauss, a. a. O. 651f.

eine Kreatur hatte und auch immer ihr Herr war, ohne daß diese ihre unendliche Zeitlichkeit seiner Ewigkeit gleichkommt. Obwohl Gott nie ohne Welt war, war er doch vor ihr, nicht durch eine vorangehende Zeit, sondern vermöge seiner gleichbleibenden Ewigkeit[13]. – Scotus Eriugena ging davon aus, daß in Gott sein Wesen und Wirken ein und dasselbe ist; wie er also von Ewigkeit her ist, so muß er auch von Ewigkeit her Schöpfer sein. Schaffen ist für Gott nicht nur akzidentell, sondern wesentlich[14].
Ansätze zur späteren idealistischen Problematik fand Strauß schließlich auch in den vielfältigen Diskussionen der Scholastik über das Problem einer zeitlichen oder ewigen Schöpfung[15]. Auch Thomas von Aquin behauptete, daß der Gedanke einer ewigen Welt für den Verstand nichts Widersprüchliches darstelle[16]. Auch die Erörterungen der Väter und Scholastiker über Grund und Zweck der Weltschöpfung bieten solche Ansätze. »Gott soll einer Welt nicht bedurft haben, allein, wenn seiner Güte das Insichselbstbleiben nicht genügte, so war ihm eben vermöge seiner Güte die Mitteilung an die Welt Bedürfnis«[17]; »er erscheint also vor oder ohne die Weltschöpfung noch nicht als der Selbstgenügsame, Absolute, die Schöpfung der Welt gehört zur Verwirklichung seines eigenen Wesens, und es hätte ihm nicht freigestanden, sie auch ungeschaffen zu lassen«[18].
Auch die Theologie M. Luthers konnte hier mannigfach anregen. »Gottsein und Schöpfersein, das ist für Luther ein und dasselbe. Gott ist Gott darin, daß er der Schaffende ist und zwar der allein Schaffende«[19].
Mit der idealistischen Problematik wird also ein Problem der ganzen theologischen Tradition bezeichnet. Der Idealismus dachte nur zu Ende, was auch sonst schon vielfach im Ansatz vorhanden war. Es geht darum, wie die Vollkommenheit, die Ewigkeit Gottes mit der Schöpfung in der Zeit zu vereinbaren ist, wie Gott vollkommen sein kann und doch das »Bedürfnis« nach einer Schöpfung haben kann. In dieser Problemsituation steht auch die Philosophie Schellings.

2. Das Problem: Kosmogonie und Theogonie

Die Frage, wie das Endliche aus dem Unendlichen hervorgehen könne, war schon das Grundproblem der ersten Schriften Schellings[20]. Diese Frage war ihm identisch mit der anderen, wie synthetische Urteile a priori möglich sind[21]. Die Grundthese der Identitätsphilosophie war das notwendige Mitgesetztsein der Welt im Absoluten. Die absolute Identität ist nur unter der Form der absoluten Totalität[22]; das endliche Sein folgt notwendig aus dem Wesen des Absoluten[23].
Einen wichtigen weiteren Schritt vollziehen Schellings *Freiheitsschrift* und die *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Die Natur, der Grund in Gott ist Sehnsucht, ahnender Wille, der zum Aufgeben der uranfänglichen Dunkelheit drängt. Das erzeugt in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, in der sich Gott als in seinem Ebenbild erkennt. Durch diese Scheidung der Kräfte entsteht erst etwas Begreifliches und Einzelnes; in diesem stufenweisen Prozeß entsteht die Natur[24]. Der Prozeß der Schöpfung ist also nur »eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunklen Prinzips in das Licht«[25]. Das ist, mit anderen Worten ausgesprochen, nur die Wiederaufnahme der alten Naturphilosophie Schellings, in der durch gegenseitige Begrenzung der beiden Prinzipien die ganze Wirklichkeit entsteht. So kann Schelling sagen, Schöpfung sei nichts anderes als Selbstbeschränkung, Kondeszendenz[26].
Das hat zur Folge, daß Schelling die Lehre von der Schöpfung aus nichts als Mißverständnis erklären muß. Das Nichtseiende ist nicht schlechterdings nichts, sondern nur in bestimmter Hinsicht, es ist Unterlage, Stoff, Organ, Werkzeug[27]. Trotzdem ist die Scheidung in der Freiheitsphilosophie nicht mehr wie in der Identitätsphilosophie eine logisch notwendige Tat. Gott ist lebendige Einheit von Kräften des Willens, des Grundes und des Willens der Liebe. Gott ist darum höchste Persönlichkeit, Geist als Band beider Kräfte, die gleich ursprünglich sind[28]. Damit es zur Schöpfung kommt, muß also die Liebe und Güte, das communicativum sui, überwiegen, »und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien That«[29]. »Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That«[30]. Allerdings ist zu beachten, daß Schelling diese Aussage sofort wieder einschränkt. Die Schöpfung geschieht zwar nicht mit einer logisch-abstrakten Notwendigkeit, aber auf Grund einer sittlichen Notwendigkeit, die für Schelling zugleich eine wahrhaft metaphysische Notwendigkeit darstellt. Gott ist wesentlich Liebe und Güte. Bei ihm gibt es keine Wahl und Beratschlagung. Der Spinozismus fehlt nicht durch die Behauptung einer unverbrüchlichen Notwendigkeit in Gott, »sondern dadurch, daß er dieselbe unlebendig und unpersönlich nimmt«[31].
Die *Stuttgarter Privatvorlesungen* verdeutlichen das noch: Es handelt sich um eine absolute Handlung, gleich der, welche unseren Charakter gründet. Der Charakter wird nicht gewählt, und doch ist er imputabel. Es handelt sich also um eine Identität von Freiheit und Notwendigkeit[32].

---

[13] Augustinus, a. a. O. XII 16: PL 41 365f; vgl. D. F. Strauss, a. a. O. 654.
[14] D. F. Strauss, a. a. O. 654, 648, 657; L. Scheffczyk, a. a. O.
[15] D. F. Strauss, a. a. O. 649, 659. [16] Thomas von Aquin, *S. th.* I q. 46 a. 2.
[17] D. F. Strauss, a. a. O. [18] Ebd. 633.
[19] P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 99.
[20] I 293ff., 296, 310, 313; vgl. o. § 3. [21] I 310; vgl. 294.
[22] IV 125, 135 u. ö. [23] Vgl. o. §§ 4 und 9. [24] VII 359ff.
[25] VII 362, 388, 395, 402, 434. [26] VII 428. [27] VII 436f., 373 Anm. 2.
[28] VII 394f. [29] VII 397. [30] VII 396. [31] VII 397. [32] VII 429.

Schelling hat also trotz aller Fortschritte in der *Freiheitsschrift* prinzipiell das idealistische Denken nicht überschritten. Er nimmt das Verhältnis zwischen Gott und Welt jetzt zwar lebendiger und persönlicher, aber nicht unbedingt frei und personal. Gott ist nicht prinzipiell frei, die Welt zu setzen oder sie auch nicht zu setzen. Der Grund liegt darin, daß Schelling nicht trennt zwischen dem Prozeß der Scheidung der Potenzen in Gott und dem Schöpfungsprozeß[33]. Die Scheidung in der Schöpfung bewirkt zugleich die Aktualisierung Gottes, sein Bewußtwerden und seine Personalisierung, auch wenn diese in einem vorzeitlichen Akt geschehen ist, der nun bleibende Vergangenheit ist[34]. »Die Unterordnung des göttlichen Egoismus unter die göttliche Liebe ist der Anfang der Creation«[35].

Die verschiedenen Weltalterentwürfe sind im Grundsätzlichen über diesen Standpunkt nicht hinausgekommen. Übereinstimmend lehnen sie eine Schöpfung aus dem Nichts als Mißverständnis und als einen törichten Ausdruck ab[36]. Es kann nach ihnen nur von einer Schöpfung aus dem Nichtseienden, das heißt aus dem relativ zu einem anderen Nichtseienden die Rede sein, aus einem Nichtseienden, das aber in sich selber ist[37]. Dieses relativ Nichtseiende ist das Sein Gottes selber, oder wie Schelling auch sagt, die Natur Gottes, die die Einheit der beiden Prinzipien ist[38]. Von dieser Natur, dem Notwendigen in Gott, vom Sein Gottes unterscheidet Schelling in den *Weltaltern* immer mehr das Seiende in Gott, die ewige Freiheit, das Nichts des Seins, den Willen, der nichts will[39]. Wir haben gezeigt, daß hier in den einzelnen Entwürfen ein Fortschritt zu verzeichnen ist[40]. Gott ist die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit[41], von Sein und Seiendem[42]. Die ganze Bewegung der Aktualisierung Gottes betrifft Gott nur, »sofern er bloß Natur, also nicht wirklich Gott ist«[43]. Von der lauteren Gottheit, der naturlosen Gottheit, die bloßer Wille ist, kann kein Werden ausgesagt werden. Sie kennt kein Werden an ihr selbst, sondern nur eine Beziehung auf das Sein. »Alles Werden überhaupt ist von der lauteren Gottheit nur im Verhältnis (σχετικῶς, wie die alten Theologen sagen), nicht schlechthin oder in Ansehung ihrer selbst zu nehmen«[44].

Damit ist natürlich ein Fortschritt erzielt auf dem Weg, Gott aus dem Schöpfungsprozeß herauszuhalten. Das Problem aber, wie das Absolute dazu kommt, zur Schöpfung überzugehen, ist geblieben. Das Problem ist sogar jetzt verschärft, denn dieses Seiende, dieser Wille kann existieren und nicht existieren, das heißt, er kann sich des Seins annehmen oder nicht, er ist frei[45]. »Nun entsteht eben hier das große Rätsel aller Zeiten, wie doch etwas ausgehen könne, von dem, was weder nach außen wirkend,

[33] VII 404. [34] VII 433f. [35] VII 439. [36] *WA* 146, 246; VIII 221, 331. [37] VIII 222; vgl. *WA* 141f., 20. [38] VIII 210f., 217. [39] VIII 234f.; *WA* 15, 133, 141. [40] Vgl. o. §§ 4 und 9. [41] VIII 209, 244. [42] *WA* 130f., 125f. [43] VIII 326. [44] VIII 298f., 256. [45] *WA* 131.

noch auch in sich selber etwas ist... Denn es ist gar nicht einzusehen, wie es von der Ruhe zur Bewegung übergehen solle«[46].

Auch hier besteht, wie aufgezeigt wurde, ein Fortschritt vom ersten zum dritten Entwurf. Aber bis zum Schluß braucht Schelling die Natur in Gott als bleibende Vergangenheit, als das Andere, an dem die Gottheit Gottes zu sich selbst kommt. Aber er unterscheidet jetzt deutlich zwischen der vorweltlichen Urentscheidung Gottes, die absolut unzeitlich zu denken ist, in der Gott sich von Ewigkeit her von seiner Natur absetzt und sie sich unterordnet[47] und zwischen der Schöpfung der Welt. Er unterscheidet zwischen dem ersten und zweiten Anfang[48], zwischen der ersten und zweiten Schöpfung, wobei die erste Schöpfung als immanente Schöpfung bezeichnet wird[49]. Beide bleiben aufeinander bezogen, die zweite Schöpfung ist nur durch Voraussetzung der ersten erklärbar[50].

Schelling geht davon aus, daß das Überseiende nur beziehungsweise, nur in Dialektik gegen ein Anderes sein kann. Woher aber ist dieses Andere? Schelling lehnt die Emanationslehre ab, denn wenn der Urstoff aus Gott stammt, war die Gottheit von Anfang an mit ihm belastet. »Der Wahrheit am ähnlichsten ist immer noch die unter den Theologen geltende Vorstellung, Gott sei von der ersten Grundlage des von ihm Verschiedenen nicht durch eine äußere Handlung oder Bewegung, sondern durch seinen bloßen Willen die ruhende Ursache«[51]. Doch darf man diesen Willen Gottes nicht von Gott unterscheiden, ein Übergang vom Nichtwollen zum Wollen ist also undenkbar. Diese Lehre kann deshalb nur so formuliert werden, daß Gott wesentlich Wille und Freiheit ist, aber ebenso notwendig auch das Andere. Das Andere ist nicht sein Wesen, aber doch etwas, das natürlicher- oder notwendigerweise zu seinem Wesen gehört[52], Gott ist durch sein Wesen, nicht durch besonderen Willen Ursache jenes Anderen[53]. Dieses Andere ist die ewige Vergangenheit in Gott. Aufgrund jener Urentscheidung, durch die Gott seine Natur als Vergangenheit setzte, ist er also schon immer auf das Andere bezogen, an dem er ewig bewußt wird. Dieser Bezug ist die Möglichkeitsbedingung der zweiten Schöpfung.

Der Unterschied zu Hegel ist ein doppelter: 1. Der Anfang besteht für Schelling nicht in einer Thesis, sondern in der Verneinung, in der Selbstzurückziehung Gottes, nicht die Einheit, sondern der Widerspruch steht am Anfang[54]. 2. Der Bezug auf das Andere ist nicht in der Mitteilsamkeit des Absoluten begründet. Der Satz »ens est manifestativum sui« ist nach Schelling kurz, aber nicht bündig. Offenbarung und Schöpfung beruhen auf einer Urentscheidung, einer Überwindung und Verneinung[55], die die Schöpfung dann erst als Tat und als Huld erscheinen läßt.

[46] *WA* 135; vgl. 16; VIII 255. [47] VIII 209f., 239, 254, 303. [48] VIII 313f., 318. [49] *WA* 243ff. [50] *WA* 244. [51] VIII 257. [52] Ebd. [53] VIII 257f. [54] VIII 219, 224. [55] VIII 305.

Diese Urtat ist aber insofern schon Schöpfungstat[56], als sie das blinde notwendige Sein in Gott »gleichsam zum Stoff der Verwirklichung« und zum All herabsetzt als Bleib- und Wohnstätte der Kreatur von Ewigkeit (Ps 90, 1), als Erbteil der Kreatur von Ewigkeit, als das Sichtbare, Äußere von Gott, als seine Glorie und Herrlichkeit und als Urstoff der Welt[57]. Bei der ewigen Scheidung der Potenzen wird die erste Potenz zur Grundlage der materiellen Welt, die zweite zur Basis der Geisterwelt, die dritte zur allvereinigenden Weltseele[58].

Das Problem ist nun, wie es von der ersten zur zweiten Schöpfung kommt. Bisher ist nur so viel klar, daß die erste Schöpfung die Möglichkeitsbedingung der zweiten ist. Bisher ist also nur die Möglichkeit einer Schöpfung gegeben[59]. Die Scheidung der Kräfte in der ersten Schöpfung läßt das göttliche Wesen erst seine Kräfte erkennen, und wie Träume und Visionen steigen Bilder, Gesichte, Visionen in Gott auf, die Ideen der zukünftigen Welt[60]. Diese Ideen erscheinen ganz konsequent erst jetzt zwischen der ersten und zweiten Schöpfung[61]. »Diese stets wiederholte immer wieder beginnende Bewegung der ewigen Natur läßt sich daher ansehen als eine unablässige Theurgie«, deren Sinn es ist, Gott mit der Natur zu verbinden[62].

Dieses ewige In-sich-Kreisen Gottes kann nur in Freiheit entschieden werden. Dadurch wird die Simultaneität in Sukzession verwandelt[63], womit »die Geschichte der Verwirklichung oder eigentlichen Offenbarungen Gottes« beginnt[64]. Hier wiederholt sich auf höherer Ebene der ursprüngliche Prozeß, in dem Gott sich ursprünglich selber konstituierte; er wiederholt sich als ewiger Prozeß, in dem Freiheit und Notwendigkeit identisch sind. Er muß sich wiederholen, weil jener erste Anfang sich selbst nicht kennt[65] und weil Gott aufgrund des ersten Anfangs nur »substantieller, zu Substanz gewordener Geist, der nicht Verstand hat, sondern selber und wesentlich Verstand ist, nur kein bewußter, in sich selbst zurücktretender (reflektirter), sondern ein blinder, bewußtloser, nothwendiger, gleichsam instinktartiger Verstand«[66]. So muß der Widerspruch aufs neue beginnen, und es ist auch in Gott kein Leben ohne steten Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung[67].

[56] VIII 240. [57] VIII 242. [58] VIII 243ff., 275ff. [59] VIII 315, 326.
[60] VIII 278ff., 288ff.
[61] Den zwingenden Sinn dieser Umstellungen hat M. Schröter m. E. nicht erkannt, wenn er meint, daß der 3. Weltalterentwurf »nicht ein gewachsenes Ganzes ist wie Druck I und II, sondern eine aus vielen Umarbeitungen in immer neuen Anläufen vielfältig umgeordnete und ineinandergeschobene Zusammenstellung, deren Einheit und Geschlossenheit z. T. doch nur eine scheinbare ist« (*WA* XVI, vgl. XXXIf.).
[62] VIII 297f. [63] VIII 300ff. [64] VIII 305. [65] VIII 313f. [66] VIII 318.
[67] VIII 320f.

In diesem Prozeß, in den sich die bisher implizite Gottheit auslegt[68], empfindet Gott erst »die ganze Tiefe und die schrecklichen Kräfte des eigenen Seyns«. Die Schöpfung ist nun gleichsam »das schwellende Herz der Gottheit«[69], die Verklärung und Vergeistigung des göttlichen Wesens[70]. Schöpfung ist Katabole, Niederwerfung, Überwindung und Grundlegung in einem, wobei die Zugrundelegung zugleich Erhöhung ist[71]. Gott setzt sein unvordenkliches Sein zur Basis der Welt herab, und er vergeistigt es damit zugleich, legt die ursprünglich ungeschiedenen Kräfte auseinander. So entstehen sichtbare und geistige Welt in ein und demselben Akt[72]. Schöpfung ist Scheidung, Ordnung, Gliederung des einen, ungegliederten Ganzen des Urwesens und damit Realisierung des Geistes als freier Einheit von Geist und Natur[73], Realisierung der höchsten Persönlichkeit[74].

Bei aller Unterscheidung von Hegel im einzelnen wird man am Ende doch sagen müssen, daß die *Weltalter* die Schöpfung noch durch und durch dialektisch-idealistisch denken. Schöpfung ist Entzweiung Gottes in sich selbst, um in der Zurücknahme des Entzweiten in die Einheit sich selbst zu erfassen. Auch noch im dritten Entwurf gehen also kosmogonische und theogonische Motive ineinander über. Freilich wird das Bemühen und die Absicht Schellings deutlich, die lautere Gottheit aus dem Prozeß herauszuhalten. Aber realisieren konnte Schelling diese Absicht noch nicht.

Noch in seiner *Philosophie der Mythologie* ist für Schelling der Schöpfungsprozeß zugleich ein theogonischer Prozeß[75]. Gott ist auch hier der All-Eine, Notwendigkeit und Freiheit sind in ihm eins[76]. Gott ist in den drei Potenzen als unauflösliche, unzerreißbare Einheit[77]. Das Universum dagegen ist als das »unum versum«, »das gleichsam umgewendete Eine«. Die Potenzen, die in Gott vereinigt sind, schließen sich hier gegenseitig aus, werden auseinandergelegt. Das Universum ist der äußerlich verstellte Gott. Das göttliche Sein wird dabei nicht aufgehoben, sondern nur zeitweise suspendiert, Gott bleibt auch in der Zertrennung der eine freie über seinem Sein. Das Universum ist nur das Äußere und Exoterische der Gottheit[78]. In diesem äußeren Prozeß wird das göttliche Sein erzeugt[79], denn das Ziel dieses Prozesses ist die Wiedergewinnung jener höchsten Einheit[80]. Aber es wird doch deutlich gesagt, daß Gott dieser Verwirklichung eigentlich nicht bedarf, er ist auch ohne diesen Prozeß der unüberwindlich All-eine[81]. Der Grund, warum er sich zu diesem Prozeß entschließt, liegt jetzt nicht mehr in ihm selber, sondern in etwas außer ihm, in etwas zuvor nicht Vorhandenem[82].

Jetzt ist also – trotz zunächst gleicher Sprache – das Geschöpfliche nicht

[68] VIII 316f., 337. [69] VIII 326. [70] VIII 335. [71] *WA* 252, 256.
[72] *WA* 252, 256f. [73] *WA* 264, 254. [74] *WA* 263. [75] XII 116.
[76] XII 89f. [77] XII 89. [78] XII 93. [79] XII 91, 108. [80] XII 116.
[81] XII 108f. [82] XII 109.

mehr bloße Ausfaltung Gottes, in der sich Gott im Grund nur selber erfaßt, sondern etwas von Gott Verschiedenes. Beide Sichten stehen in der *Philosophie der Mythologie* ziemlich unverbunden nebeneinander. Volle Klarheit über Schellings neuen Standpunkt werden wir erst in der *Philosophie der Offenbarung* erhalten.

Diese Klarheit in der Sache – nicht unbedingt immer im Ausdruck – rührt von der gewandelten, beziehungsweise von dem nochmals gesteigerten Begriff der Freiheit Gottes her, durch den sich die Potenzen zu immanenten Bestimmungen der Gottheit verwandelt haben; die Potenzen sind jetzt Bestimmungen des absoluten Geistes selbst, nicht mehr etwas von ihm Verschiedenes, sie sind Er selbst. Mit diesem Wandel im Gottesbild wandelt sich auch die Auffassung von der Schöpfung. Gott braucht sich jetzt nicht mehr dialektisch von dem Anderen her zu begreifen, er ist in sich selber vollendet und absolut.

Die Ausführungen Schellings in der dritten und vierten Vorlesung der *Philosophie der Offenbarung* gehören »zu den dunkelsten Stücken der Spätphilosophie«[83]. Es stellt sich folgendes Problem: »Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit vor aller Möglichkeit – Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht. In ihm selbst ist alles Er selbst«[84]. »Gesetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geistes die Möglichkeit eines anderen Seyns voraus, so wäre dieser Geist in der That weder absolut noch ursprünglich.« Die Potenzen sind nicht im Geist, sondern sie sind Er selbst, seine immanenten Bestimmungen[85]. Von da aus gesehen hat der absolute Geist keinerlei Bedürfnisse, ein von ihm verschiedenes Sein zu setzen. Das kann darum nur durch einen freien Entschluß geschehen[86]. Anderseits kann diese freie Tat keine blinde Tat sein, sie muß deshalb der Möglichkeit nach im Geist angelegt sein.

Das Problem besteht darin, wie man beiden Aspekten gleichzeitig Rechnung tragen kann: der Absolutheit des Geistes, die keine Voraussetzung und Vervollkommnung zuläßt, und der Sinnhaftigkeit der Schöpfung, die im absoluten Geist der Möglichkeit nach vorgegeben sein muß, wobei diese Möglichkeit erst im Akt der Schöpfung selbst aktualisiert wird. Die Frage nach dem Sinn der Welt und des Lebens stellt sich also hier auf ihrem höchsten spekulativen Punkt. Man könnte auch so formulieren: Schließt die Kosmogonie beziehungsweise die Schöpfung nicht eine Theogonie ein, und wenn nicht, wie ist dann die Kosmogonie noch als sinnvoll zu bezeichnen? Angesichts dieser Problemlage zitiert Schelling zustimmend Fichtes Wort, »über den Begriff der Schöpfung sey in der Philosophie noch das erste verständliche Wort vorzubringen«[87].

[83] W. Schulz, 216. [84] XIII 262. [85] XIII 263. [86] XIII 264. [87] XIII 292.

Tatsächlich scheinen sich in Schellings Darstellung auch beide Motive, das theogonische und das kosmogonische, zu durchkreuzen und zu überschneiden[88]. Beim Nachvollzug der Texte von der bedachten Sache her ergibt sich aber, daß Schelling durchaus klar gedacht hat. Es ist immer zu beachten, daß Schellings Denken ein Denken in Bewegung ist und daß sich in dieser Bewegung die Begriffe mitbewegen und verändern. Es kommt also auf den jeweiligen Ort an, an dem etwas gesagt wird. Schelling und die anderen idealistischen Denker einfach auf eine herausgegriffene Formulierung »festnageln« hieße sie von vornherein mißverstehen.

Es versteht sich eigentlich von selbst, daß Schelling mit seiner Lehre von der freien Schöpfung nochmals zu seiner idealistischen Vergangenheit Stellung nehmen und das in den *Weltaltern* ungelöst liegengebliebene Problem aufgreifen mußte.

3. Das Neue der Spätphilosophie: Schöpfung und Freiheit

Könnte man den bisherigen Standpunkt Schellings umschreiben als Freiheit in und durch die Schöpfung, so gilt für die Spätphilosophie, daß Gott frei ist zur Schöpfung, daß er in der Schöpfung seine Freiheit manifestiert. »Der vollkommene Geist ist absolute Wirklichkeit, vor aller Möglichkeit – Wirklichkeit, der keine Möglichkeit vorhergeht«[89]. »Gesetzt es ginge dem Seyn des vollkommenen Geistes die Möglichkeit eines anderen Seyns voraus, so wäre dieser Geist in der That weder absolut noch ursprünglich«[90]. Das war das Ergebnis der Entfaltung des Gottesproblems. Sofort meldet sich aber hier das alte Problem Schellings: Wie kann es einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen geben?

Das Problem ist jetzt noch schwieriger geworden, da aus Gott alle Möglichkeit verbannt ist. Ein anderes Sein ist deshalb nur auf Grund einer freien Entscheidung möglich[91]. Der absolute Geist ist Wirklichkeit, die aller Möglichkeit vorangeht, Geist, der aber doch so wirklich ist, daß er Möglichkeit zulassen kann. Er ist ja nicht unbestimmte Wirklichkeit, sondern entschiedene Wirklichkeit[92], Wirklichkeit, die sich auch ihrem Gegenteil gegenüber behauptet. Er ist nicht bloß zufälligerweise, nicht bloß materieller Weise, nicht dem bloßen Sein nach Wirklichkeit und Einheit, sondern seiner Natur nach, und zwar übermaterielle, geistige und eben darum unzerreißbare Einheit, die sich behauptet[93].

Gerade deshalb ist es nicht ausgeschlossen, sondern möglich, daß sich diesem Geist, der aller Möglichkeit zuvorkommt, »die Möglichkeit eines anderen, also nicht eigenen Seyns, zeige und darstelle«. Dabei zeigt sich

[88] XII 109f., 116. [89] XIII 262. [90] XIII 263. [91] Ebd. [92] XIII 262. [93] XIII 264.

ihm nur die Möglichkeit, die selbst »Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur Etwas, wenn er sie will«[94]. Dieses Auftauchen eines möglichen anderen Seins, »eines über das Wesen hinausgehenden Seyns« kann erst »post actum«, »nach der Hand«, wie Schelling sagt, erfolgen, das heißt, nachdem dieser Geist in seiner vollen Wirklichkeit da ist[95]. Hier gilt also das umgekehrte Verhältnis wie in der negativen Philosophie: Die Wirklichkeit geht jeder Möglichkeit voraus.

Schelling kann für diese »Selbstaffektion«[96], in der sich der Geist sein Wesen in seinen Möglichkeiten ausdrücklich macht[97], schon auf die *Weltalter* zurückgreifen. Nach dem ersten Weltalterdruck ist »eine jede Natur im Zustande der ersten Innigkeit« nichts als »ein stilles Sinnen über sich selbst«, »ein In-sich-gehen, ein Sich-suchen und Sich-finden, das je inniger desto wonnevoller ist, und die Lust erzeugt, sich äußerlich zu erkennen«[98]. Es ist eine alte Lehre..., »daß die Wesenheiten der Dinge von einem ewigen Herkommen, und bevor sie äußerlich sichtbar geworden in ewigen Ur-Bildern vorhanden gewesen seyn«[99]. Schelling deutet das Wort Idea als Gesicht[100], er erinnert an die Gestalt der Weisheit im Alten Testament, mit der Gott von Ewigkeit her gespielt hat (Spr 8,22–31)[101].

Soll die Welt keine Emanation Gottes, sondern frei gesetzte Schöpfung sein, so ist zwischen Gott und Welt ein Mittelglied erforderlich. Dieses Mittelglied ist das Aufbrechen jener Möglichkeit, die in Gott der erste Gegenstand des Erkennens ist, jene ewigen Urbilder der Dinge[102]. Diese Aussage erscheint zunächst befremdend, wie soll es etwas in der Mitte geben zwischen Gott und den Geschöpfen? Schelling versteht das auch nicht in dieser Weise; die Möglichkeit zeigt sich dem absoluten Geist an sich selbst, er hat in seinem Sein selbst die Möglichkeit und das Mittel, die Welt zu erschaffen. Diese Möglichkeit ist deshalb nichts, was in irgendeiner Weise zu Gott hinzukommt, sie ist vielmehr »das Unversehene (Unvorhergesehene), gleichsam Unerwartete... Plötzliche«, »sie ist das nicht Gewollte, denn sie tritt von selbst hervor, ohne Willen des Geistes«[103] in einem – »obwohl ohne Zwischenzeit eintretenden – der Ewigkeit unmittelbar folgenden Moment«[104]. Es handelt sich um kein zeitliches Nacheinander, sondern um ein logisches Prius und Posterius, um einen Begründungszusammenhang[105], in dem das Wirkliche das Mögliche begründet. Das Innewerden ist ein Sich-selbst-durchsichtig-Gegebensein des absoluten Geistes, in dem »er sich als Wille, als der, der wollen kann«, inne wird[106], denn diese Möglichkeit ist ja an sich nichts, sie ist nur, wenn er will, er muß sie aus dem Nichts erheben[107]. Indem Gott aber die Möglichkeit eines

[94] XIII 263f. [95] XIII 263f.; XIV 338. [96] W. Schulz, 216ff. [97] Ebd. 227. [98] *WA* 17. [99] *WA* 31. [100] *WA* 31, 154ff., 162; VIII 290f.; XIII 293f. [101] *WA* 30, 165; VIII 296f.; XIII 294f. [102] XIII 292f. [103] XIII 267f.; vgl. XIII 342. [104] XIII 268. [105] XIII 350. [106] XIII 268. [107] XIII 264.

über sein Wesen hinausgehenden Seins ist, die Möglichkeit, das, was nichts ist, ins Sein zu erheben, erkennt, erkennt er sich selbst als frei gegenüber seinem eigenen unvordenklichen Sein, das er sich nicht selbst gegeben hat, in dem er nicht frei ist. Die Erscheinung der Möglichkeit gibt ihm also zuerst sich selbst, in dem sie ihn »von jeder heiligen zwar und übernatürlichen Ananke befreit«, in der er bis zu jenem »der Ewigkeit unmittelbar folgenden Moment« gelegen hatte[108]. In dieser Selbstlichtung erkennt sich der Geist als der freie, der er immer schon war, er entdeckt sich dadurch als frei, daß er sich als frei zur Schöpfung, als der Anfangenkönnende erkennt.

Es wäre wieder ein verhängnisvoller Irrtum, Schelling dahin zu verstehen, daß der absolute Geist sich nur gegen eine mögliche Schöpfung als frei erkennen kann, daß also Gott der Schöpfung wenigstens als ihm »vor Augen stehender Möglichkeit« bedarf, um sich als frei zu erkennen. Damit wäre Schellings Intention genau in ihr Gegenteil verkehrt und die absolute Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit wieder aufgehoben. Die Möglichkeit ist ja immer erst mit der Wirklichkeit oder sogar nach der Wirklichkeit gegeben und nicht umgekehrt. So kann die Wirklichkeit Gottes als freier Gott nicht wieder in der Möglichkeit einer Schöpfung gelegen sein. Schelling betont mit Nachdruck, daß die Schöpfung dem absoluten Geist nichts einbringen könne, da er ja dann eigentlich nicht mehr frei der Schöpfung gegenüber wäre[109]. Gott kommt keinesfalls erst in der Weltgeschichte zum Bewußtsein. Er ist gerade darin Gott, daß er von Ewigkeit her Herr ist, die Schöpfung zu setzen oder nicht zu setzen[110].

Freilich scheint hier Schelling den eigenen Standpunkt seiner Spätphilosophie nicht ganz konsequent zu Ende gegangen zu sein. Das wird später besonders in der Trinitätslehre und Christologie weittragende Konsequenzen haben. Es wäre sicher falsch, zu sagen, Gott werde seiner Freiheit erst an der möglichen Schöpfung bewußt. Erkenntnis der Freiheit und Erkenntnis der frei möglichen Schöpfung ist ein unteilbarer Akt. Aber Schelling diskutiert diese Freiheit eben doch nur im Hinblick auf eine mögliche Schöpfung. Hier zeigt sich die Macht seines bisherigen dialektischen Denkens, das ihn hindert, die Konsequenzen seines eigenen neuen Standpunktes bis ans Ende durchzudenken. So bleibt das Wort Gott eine vox relativa, obwohl Schelling ja eigentlich genau weiß, daß das nicht die höchste und letzte Aussage über Gott darstellt.

In der Selbstaffektion wird der absolute Geist seiner selbst inne »als der nicht bloß im Seyn, nicht bloß materiell, sondern der geistig als der übermateriell All-Einige«; erst so wird er sich als der wahrhaft absolute, an nichts gebundene Geist inne«[111]. In seinem Seinkönnen, das Schelling jetzt

[108] XIII 268. [109] XIII 292. [110] XIII 291. [111] XIII 269.

Wesen nennt, liegt die Möglichkeit eines Seins, das er für sich haben könnte. Auf diesem Wesen ruht im absoluten Geist die ganze Einheit. Wenn nun dieses Wesen sich erhebt und zur Potenz eines anderen Seins wird[112], so kann dadurch seine Einheit nicht zerstört werden, denn der absolute Geist ist die Einheit nicht zufällig, sondern notwendig und seiner Natur nach, er ist sie nicht materiell, sondern geistig. Die drei Gestalten seines Seins können nie ohne einander sein, ihre Einheit kann nie aufgelöst werden. Durch ein außergöttliches Sein würden nur die drei Gestalten sukzessiv auseinandergezogen werden, nur »eine durch das Ganze gehende Spannung gesetzt«[113]. Der absolute Geist wird dadurch nicht verändert, »es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existiert in der Spannung ebensowohl, nur auf eine andere Weise, als in der Einheit«. Hier herrscht wahre Freiheit, weil es dem absoluten Geist um seiner selbst willen gleichgültig ist, so oder so zu sein. Er ist vollkommen frei, Sein anzunehmen oder nicht, aus sich herauszugehen oder nicht. Der absolute Geist hat in seiner absoluten Einheit jede Spannung von vornherein in sich überwunden. Gott ist hier nicht bloß Ende, sondern der, der Zukunft hat, der etwas anfangen kann. Er kann sagen: »Ich werde seyn der ich seyn werde, d. h. der ich seyn will«, wie Schelling Ex 3,14 übersetzt[114].

Seine Gottheit besteht nicht in einem So-Sein, sondern darin, daß er unveränderlich Er selbst ist, daß er in seinem Sein mit seinem Wesen identisch ist. Der absolute Geist wird sich inne »als der in der Zertrennung selbst nicht zertrennbare, unüberwindliche, der eben darum, und nur darum frei ist, die Zertrennung zu setzen«[115]. Gott ist reiner Selbstvollzug, er ist ungegenständliches, überschwengliches Leben, actus purus, ja noch mehr, er ist der actus des actus purus[116].

Im Sein Gottes ist nicht nur die Möglichkeit von Schöpfung und Geschichte allgemein, sondern auch das konkrete Wie der Geschichte angelegt. In den drei Potenzen, die in Gott immanente Bestimmungen des absoluten Geistes sind, liegen im Grund die Kategorien der Geschichte und eines geschichtlichen Prozesses bereit. Wenn die erste Potenz, das Seinkönnen, heraustritt aus der Einheit der übrigen Potenzen und zur Möglichkeit von Seiendem wird[117], so muß sie die übrigen Potenzen nach sich ziehen, weil ja keine Potenz für sich allein sein kann, sondern auf die anderen verweist.

Die zweite Potenz, das rein Seiende, das bisher von der ersten Potenz getragen wurde, muß sich nun selbst Potenz werden, sich selbst Möglichkeit. Dagegen wehrt es sich als rein Seiendes, es muß darum seine Negation selbst wieder negieren, und das bedeutet, es muß danach streben, »sich in

112 XIII 265. 113 XIII 264. 114 XIII 269f.; XII 47, 171; vgl. XIII 263f.
115 XIII 269. 116 XII 80f.; XIV 349, 354. 117 XII 272.

das reine Seyn wiederherzustellen« und sich das Seinkönnende wieder zum Subjekt zu machen[118]. Dadurch wird diese zweite Potenz zur treibenden Kraft eines Prozesses, der auf eine Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit hinzielt. Die erste Potenz kann man auch die causa materialis[119] nennen, die zweite Potenz die causa efficiens[120].

In noch tiefere Negation tritt durch das Auseinandertreten die dritte Potenz zurück. Der Geist hat sein Sein ja nur in der Einheit der beiden ersten Gestalten. Er kann sich deshalb auch nicht wie die zweite Potenz unmittelbar selbst in seinem Sein wiederherstellen. Er wird erst wieder in sein Sein eingesetzt, wenn die zweite Potenz die erste wieder ganz überwunden hat. So ist die dritte Potenz das Seinsollende[121], die causa finalis des ganzen Prozesses[122].

Die drei Gestalten und immanenten Bestimmungen des absoluten Geistes sind so zu drei Potenzen eines künftigen Seins geworden. Das Seinkönnende, Seinmüssende, Seinsollende sind Urkategorien des Seins[123]. Sie sind dabei »weder etwas Palpables noch sind sie bloße Abstraktionen (abstrakte Begriffe); sie sind wirkende, insofern wirkliche Mächte«[124]. Da die Überwindung des Seinkönnenden nur stufenweise geschieht, entsteht auf diese Weise die ganze Mannigfaltigkeit der von Gott verschiedenen Dinge[125]. Im Verlaufe dieses Prozesses erzeugen sich also die verschiedenen Formen oder Bildungen, die alle mehr oder weniger Abbildungen der höchsten Einheit sind, wodurch in alle Dinge wenigstens ein Schein der Gottheit, eine corruscatio divinitatis, wie Schelling im Anschluß an Leibniz sagt, kommt[126]. Die Schöpfung ist also eine sukzessive Offenbarung der göttlichen Potenzen.

Schelling weiß wohl zu unterscheiden zwischen der göttlichen und der demiurgischen Funktion der Potenzen[127]. Die Einheit der Potenzen ist ja nicht das, was Gott selber seiner Gottheit nach ist. So entfaltet sich in ihnen nicht Gott gleichsam in die Welt hinein, die Schöpfung ist keine Emanation. Aber es besteht auch nicht nur ein sachliches Abbildverhältnis zwischen Gott und der Schöpfung. In der Schöpfung macht sich die ewige Freiheit begreiflich, faßlich, hier kommt ihre Herrlichkeit zum Aufleuchten. Die Schöpfung ist gleichsam das Kleid Gottes, in dem er sich selbst bezeugt. Das ist letztlich ein lutherischer Gedanke[128].

Gott ist also nicht die Welt und die Welt nicht Gott, Gott setzt die Welt um eines Zweckes willen; er will durch das Gegenteil hindurch seine Absichten ausführen. In der Schöpfung legt sich das Sein Gottes in seinen

118 XII 265. 119 XII 112. 120 XIII 279. 121 XIII 266.
122 XIII 279; vgl. XII 212. 123 XIII 267; vgl. XII 212.
124 XII 115; vgl. XIII 289. 125 XII 116. 126 XII 117; XIII 288ff.
127 XIII 290.
128 P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 100ff.

verschiedenen Gestalten auseinander, um sich dadurch faßlich zu machen. Gott selbst bleibt dabei die unzertrennliche Einheit[129]. Nur die Potenzen untereinander betrachtet sind auseinander, für Gott sind sie ineinander. »Er ist in ihnen, auch in den jetzt alterirten und ein anderes gewordenen immer derselbe, alle durchdringende Geist«[130]. Was suspendiert wird, ist nur eine bestimmte Art, wie Gott erscheint. Gott selbst geht nicht in die Spannung ein, für ihn ist die Spannung nur das Mittel, um seine Einheit zu zeigen[131].

Der Hauptgedanke von Schellings Schöpfungslehre, nämlich der, daß die Welt eine explicatio Gottes darstellt, klingt deutlich an Nikolaus von Cues an, der hier wieder von den Neuplatonikern abhängig ist[132]. Für Aristoteles steht Gott als das Denken seiner selbst in keiner schöpferischen Beziehung zu den Dingen der Welt[133]. Die Neuplatoniker dagegen lehren die Entfaltung des Einen in die Vielheit. Das Eine bleibt dabei den Wirkungen transzendent, es braucht sie nicht zu seiner Seinsfülle[134]; ganz im Gegenteil, diese Transzendenz Gottes über der Welt wird in diesem Denken aufs äußerste gesteigert[135]. Es liegt also kein Pantheismus vor, wohl aber geschieht die Entfaltung mit immanenter Notwendigkeit[136]. Dionysios Areopagita hat diese Gedanken ins Christliche übertragen. Für ihn ist der Hervorgang des Vielen aus dem Einen eine Tat des göttlichen Willens[137]. Die Neuplatoniker des Mittelalters, Johannes Scotus Eriugena, Honorius von Autun, Rupert von Deutz, Johannes von Salisbury, Meister Ekkehart wiederholen diese Grundkonzeption immer wieder: Gott ist alles in allem und ist doch geschieden von allem[138].

Bei Nikolaus von Cues fanden diese Ideen ihren letzten Ausdruck. Gott ist als die coincidentia oppositorum[139] complicite alles, was die Welt

[129] XIII 272f. [130] XIII 280. [131] XII 94.

[132] Über die Beeinflussung des Cusaners durch den Neuplatonismus vgl. den Kommentar von P. WILPERT zu *De non aliud*, 146 Anm. 4 und 177 Anm. 1. Schelling selbst hat sich sehr ausführlich mit Proklos beschäftigt und die Proklosausgabe von V. Cousin sehr gefördert. Vgl. PLITT III.

[133] ARISTOTELES, *Metaphysik* XI 1071b–1072b.

[134] PLOTIN, *Enneaden* VI, 9, 5, Bd. 1, 187; I, 7, 1, Bd. 5, 299f.; PROKLOS, *In Parmenidem* 1075, 26.

[135] Vgl. o. § 9 Anm. 305.

[136] PLOTIN, *Enneaden* III, 2, 2, Bd. 5, S. 47; IV, 8, 6, Bd. 1, S. 145f.; 5, 2, 1, Bd. 1, S. 239. PROKLOS, In *Parmenidem* 922, 29.

[137] L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung* (*Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2. Fasz. 2a) Freiburg i. Br. 1963, 67f. Trotzdem besteht nach L. Scheffczyk bei Dionysios die Gefahr, daß dadurch der Realismus der Heilsgeschichte geschmälert wird und daß es zu einer mystischen Bewegungslehre des Göttlichen kommt. Akut wird diese Gefahr bei Scotus Eriugena. Hier wird die Schöpfung in die Zeugung des Sohnes hineingenommen (ebd. 69f.); vgl. dazu u. § 12.

[138] P. WILPERT, a. a. O. 148f.

[139] NIKOLAUS VON CUES, *De docta ignorantia* I, 4, S. 10f.

explicite ist[140]; Gott ist alles auf absolute Weise, auf die Weise der Einheit, was die Welt als contractio ist[141]. Auch wenn die Schöpfung dadurch für den Cusaner zum deus occasionatus wird[142], so betont er doch oft genug die Transzendenz Gottes über allem[143]. So steht das Denken der Spätphilosophie Schellings in einem großen philosophischen und theologischen Traditionszusammenhang. Und doch ist bei ihm die alte Tradition neu gedacht. Was in der bisherigen Tradition mehr statisch, als ewige Wesensordnung, gedacht war, das ist hier dynamisch, als dialektische Bewegung, verstanden. Nicht um einen antik-mittelalterlichen Ordo geht es hier, sondern um das Erfassen der Paradoxie und Ironie göttlicher Heilsgeschichte.

Die Schöpfung ist damit nicht nur Offenbarung Gottes, sondern auch seine Verbergung. Gott erscheint in ihr nur als ein anderer, innerlich ist er derselbe. Die Potenzen in der Schöpfung sind nur der »durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott«; sie sind der verkehrte Eine, sie sind Universum, das umgewendete Eine[144]. Das göttliche Sein, was für Schelling soviel heißt wie die ursprüngliche Erscheinungsweise Gottes, ist hier suspendiert[145], verspannt[146], verstellt[147], aufgehoben[148]. Diese Spannung der Potenzen beruht auf einer göttlichen Verstellungskunst, die zum Schein bejaht, was sie ihrer Absicht nach negieren möchte, und die umgekehrt zum Schein negiert, was ihre Absicht ist zu bejahen. So sind die Rätsel der Welt zu erklären. Wir wollen ja im Sein das Nichtsein und im Nichtsein das Sein erkennen[149].

Schelling stützt sich für diese Dialektik wieder auf die Schrift selbst, besonders auf Paulus; er ist nach Schelling »der kühnste der Apostel, in dem man zugleich einen tiefen Dialektiker erkennt«. Er spricht von der Schwäche Gottes, die zugleich seine Stärke ist (1 Kor 1,25, vgl. 28). Schelling beruft sich dafür, wie wir schon wissen, auf G. Hamann[150]. Grundlegend und verwandt mit diesem Denken ist Luthers theologia crucis. Gott erscheint immer sub specie contraria. Besonders nach Luthers Heidelberger Disputationen von 1518 kennen wir Gott nicht an sich in seiner absoluten Majestät, den deus nudus, sondern nur, wenn er sich faßlich macht in Taten, Worten und Zeichen. Das alles sind dann Hüllen, Larven, Masken, mit denen Gott sich bedeckt[151]. In der Romantik spielte die Ironie eine bedeutsame Rolle. Das romantische Genie ist über alle Gegensätze er-

[140] *De possest*, 6.

[141] *De docta ignorantia* I, 22, S. 44f.; 26, S. 54; II, 4, S. 73; 7, S. 81; II, 3, S. 69f.; 4, S. 72ff.; 5, S. 76ff.

[142] Ebd. II, 2, S. 68. [143] Vgl. o. § 9 Anm. 305. [144] XII 90f.

[145] XII 91. [146] XII 94. [147] XII 90f. [148] XII 93. [149] XII 92; vgl. 108.

[150] XIV 92; vgl. 108; dazu o. § 8.

[151] P. Althaus, a. a. O. 31ff.; vgl. ebenfalls o. § 8.

haben[152]. Kierkegaard hat diese Auffassung mit Recht als ästhetische Lebenshaltung bezeichnet, ihr eignet im Letzten ein Unernst und eine Unentschiedenheit[153]. In ihr möchte der Mensch sich die Erhabenheit Gottes aneignen, der über den Gegensätzen steht, aber nicht in Unentschiedenheit, sondern in höchster Entschiedenheit. Das Denken Schellings steht also in einem tiefen Problemzusammenhang mit dem paradoxen Denken der Schrift, wofür außer auf Paulus auch noch auf die paradoxen johanneischen Mißverständnisse zu verweisen wäre[154]. Es steht ebenso in Zusammenhang mit der reformatorischen Theologie wie mit der neueren Problematik, wie sie über Kierkegaard die dialektische Theologie beherrscht.

4. Der Hauptpunkt: Der Sinn der Schöpfung

Nachdem geklärt ist, daß Gott absolut frei ist, den Schöpfungsprozeß zu setzen oder nicht zu setzen, weil er an sich schon der vollkommene Geist ist, stellt sich die Frage nach den Beweggründen, die Gott bei seiner Schöpfung bestimmt haben. Wie schon in der traditionellen Problematik, so mußte sich bei Schelling hier in dieser Frage das idealistische Problem erneut stellen. Gott, der durch seine Natur das Seinkönnende ist, kann durch seinen Willen das außer sich Seiende sein. Aber er ist dieses außer sich Seiende nicht um dessetwillen, sondern um eines anderen Zweckes willen. Es ist nach Schelling uralte Lehre, daß Gott seine Absichten durch das Gegenteil ausführt. Gott ist das ganz andere nur, »damit es in diesem überwunden werde«, weil er von vornherein in der zweiten Potenz die Möglichkeit hat, jenes Sein wieder zu überwinden.

Warum dann der ganze Prozeß? Liegt das Motiv in Gott selbst oder in der Kreatur? Schelling denkt zunächst beide Möglichkeiten durch:

Die erste Möglichkeit legt er folgendermaßen dar: Jedes Wesen sucht sich in seinen verschiedenen Gestalten auseinanderzusetzen und zu unterscheiden. Das ist beim actus purissimus unmöglich. Aber in dieser Unmittelbarkeit ist sich Gott unfaßlich. Das Bestreben, sich selbst festzuhalten, führt zu einer Art von »rotatorischen Bewegungen«, die Anfang und Ende nicht finden können und Unseligkeit bedeuten. Die Möglichkeit der Schöpfung

[152] S. KIERKEGAARD, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (*Gesammelte Werke*, 31. Abt.) Düsseldorf 1961, 277ff.

[153] Deshalb Kierkegaards Vorwurf, daß in Hegels System keine Ethik mehr möglich sei: *Der Begriff der Angst*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1956, 452ff., 461 u. ö.

[154] Vgl. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ²1954, 392ff. Diese paradoxen Mißverständisse der Worte und Wunder Jesu haben ihren Grund in dem paradoxen Geschehen der Fleischwerdung des Logos. Vgl. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1953, 38.

muß daher »höchst willkommen« sein[155], sie ist »Gegenstand des Ergötzens und einer nie aufhörenden Freude«, denn um aus jener rotatorischen Bewegung zu entkommen und in die geradlinie Bewegung überzugehen, gibt es für den vollkommenen Geist kein anderes Mittel, »als Anfang, Mittel und Ende in sich selbst wirklich ungleich zu machen«[156]. »Gott geht gerade vorwärts, indem er wollend Anfang, Mittel und Ende sich ungleich macht«, indem er von sich ausgeht[157]. Der Sinn dieser sich ganz an die Problematik der *Weltalter* anlehnenden Überlegungen ist, die kreisförmige, rotatorische Bewegung im Absoluten in sich selbst zu vermitteln mit der geradlinigen Bewegung der Geschichte. Die Geschichte würde dann Gott sich selbst vermitteln, würde ihm dazu verhelfen, daß er sich selbst erfassen kann. Gott würde dann das nicht selbst gesetzte und darum notwendige Sein in ein selbstgesetztes und so freies Sein verwandeln. Schöpfung wäre dann wirklich ein theogonischer Prozeß, auch wenn dieses Werden nicht das An-sich Gottes, sondern nur die Art und Weise seines Seins betreffen würde[158].

Schelling gibt dieser Auffassung, und damit nochmals seiner Weltalterphilosophie, eine eindeutige Absage: »Dieß kann jedoch als eigentliches Motiv darum nicht geltend gemacht werden, weil der Erfolg dieses vermittelten Actus für Gott selbst doch eigentlich ohne Resultat seyn würde, da er sich auch ohne diesen Actus in jenem ersten sich Innewerden, wo er die Gestalten zuerst von sich (als wesentlicher Einheit) unterscheidet, in der ganzen Vollständigkeit seines Seyns erblickt. Das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jeden vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Prozeß, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht seyn könnte. Ein solches, jetzt noch nicht Seyendes, also bloß Zukünftiges, aber allein durch den mit Willen gesetzten Prozeß Mögliches könnte nun aber nur die Creatur seyn«[159]. Jener Prozeß ist also nicht theogonischer Prozeß, sondern wirklicher Schöpfungsprozeß[160].

Gott braucht also die Schöpfung und die Geschichte nicht zu seiner Selbstverwirklichung. Wenn nun die Welt kein Resultat bringt, so stellt sich erst recht die Frage: Warum ist dann etwas und nicht nichts? Drückt sich hier nicht ein möglicher Nihilismus aus, den »der letzte Nachfahre des deutschen Idealismus«, Nietzsche, ganz durchdenken wird, »wenn er die reine, in sich kreisende Vermittlung als die ewige Wiederkehr des Gleichen und damit als den sinn-losen Nihilismus mit pünktlicher Folgerichtigkeit entwickeln wird, so pünktlich, daß er den Menschen in ihr untergehen lassen will, weil er schon immer in dieser ewigen Gleich-gültigkeit untergegangen ist«[161]. Anders Schelling: wenn die Schöpfung für Gott selbst nichts einbringt, so kann das Motiv zu ihr nur die Kreatur sein[162], die ohne diesen

[155] XIII 273. [156] XIII 274. [157] XIII 276. [158] XIII 277. [159] Ebd. [160] XIII 278; vgl. XIV 351, 353. [161] W. SCHULZ, 233. [162] XIII 277.

Prozeß nicht wäre. Wie aber soll eine Kreatur sein, die außer Gott ist und die ihm doch nichts hinzufügt?

Schelling glaubt als erster die Begriffsmittel erarbeitet zu haben, um die Schöpfung begreifen zu können[163]. Soll der durch die Spannung gesetzte Prozeß ein Schöpfungsprozeß sein, so können wir ihn nur als einen sukzessiven, stufenweisen begreifen[164], dann muß also die Schöpfung zugleich Geschichte besagen. Für Gott als den Hervorbringenden könnte es ja völlig gleichgültig sein, ob die Momente dieses Prozesses etwas bloß Logisches sind oder ob sie etwas Reales sind. Er kennt diese verschiedenen Momente nicht erst dadurch, daß sie real von einander abgegrenzt werden. Die Absicht, die durch diesen sukzessiven Prozeß erreicht werden soll, kann deshalb nur in der Kreatur liegen.

Schelling geht noch einen Schritt weiter: Die Absicht kann nur in der höchsten Kreatur erreicht werden, denn alle anderen Kreaturen sind nur Momente[165]. Die Absicht ist die Erreichung des Seinsollenden, das Bei-sich-sein des Geistes, in dem das aus dem Ganzen herausgetretene Seinkönnen wieder in sein An-sich zurückgebracht ist. Der ganze Prozeß ist deshalb nur »ein sukzessives Zu-sich-selber-kommen dessen, was im Menschen (als dem höchsten und letzten Geschöpf) das seiner selbst Bewußte ist«. »In dieses Final-Bewußtseyn sollten alle Momente des Prozesses nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich unterschiedene und einzeln empfundene eingehen.« Im Menschen sollte »die vollendete Wissenschaft wohnen«[166].

Der Zweck der Schöpfung läßt sich nach Schelling kurz so zusammenfassen: Gott will den Menschen. Der Mensch ist das Andere, das Gott will. Dieser Gedanke findet sich schon in der *Freiheitsschrift*: »Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes; der in der Tiefe verschlossene göttliche Liebesblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. In ihm (im Menschen) allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat«[167]. Oder wie Schelling später sagt: »Dieu est fou de l'homme«[168]. Wenn er gleichzeitig dazu sagt, daß die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und ihre Ruhe findet, daß Gott als solcher »in der ganzen Welt nicht – nur im Menschen, nämlich im Innern des wahren in seinem ursprünglichen Stande befindlichen Menschen existirt«, dann ist zu spüren, daß sich sein Denken hier auf des Messers Schneide bewegt. Ist es noch idealistisches Denken, wie W. Schulz interpretiert, oder ist dieses überschritten auf ein neues personal-dialogisches Denken hin? Ist die Dialektik zur Dialogik geworden?

[163] XIII 281. [164] XIII 286. [165] XIII 186f. [166] XIII 287. [167] VII 363. [168] X 273; vgl. XIV 25.

W. Schulz interpretiert konsequent idealistisch: »Die ganze Bewegung vollzieht sich als eine transzendentale Bewegung, in der der Vernunftträger, der Mensch, über sich hinausfragt, um sich, vermittelt zurücknehmend, in einem neuen Verständnis seiner selbst zu begreifen«[169]. Auch die Schöpfung ist »ein in sich kreisendes Werk«[170]. »Ein wirkliches Du, das als Gegenüber den Kreis der Selbstvermittlung sprengt, gibt es hier nicht und kann es hier nicht geben«[171]. Konsequent muß Schulz dann aber den zweiten Lösungsversuch Schellings mit dem ersten, von Schelling doch ausdrücklich verneinten, vereinigen. Hier zeigt sich bereits eine Schwäche seiner Interpretation. Sie scheint indes auch die Gesamtintention Schellings genau umzukehren. Geht es Schelling doch eben darum, hier nicht Gott vom Menschen her, sondern umgekehrt den Menschen von Gott her, als den ersten Gedanken Gottes bei seiner Schöpfung aufzuzeigen; geht es ihm doch vor allem darum, zu zeigen, wie auch mit einem absoluten Gottesbegriff eine Schöpfung, die zu Gott nichts hinzubringen kann, noch sinnvoll sein kann, zu zeigen, daß die Schöpfung nicht eine Wiederholung Gottes ist, sondern etwas Neues, oder wie Schelling mehrfach sagt, etwas Unvorhergesehenes, etwas, was über Gott hinausgeht, ihm entgegensteht und doch in ihm bleibt.

Schellings Denken führt seinem ganzen Grundzug nach auf ein personal-dialogisches Denken. Man wird nicht behaupten können, Schelling selbst habe diesen letzten Schritt schon vollzogen. Aber er geht bis zur Trennungslinie, an der das Denken umschlagen muß, entweder in den Nihilismus, auf den die erste Lösung letztlich, wird sie konsequent zu Ende gedacht, hinausläuft oder in den personalen Dialog zwischen Gott und Mensch. Schellings Leistung ist es, den Idealismus bis auf diese letzte Konsequenz, bis auf jenen kritischen Punkt hin durchgedacht und damit auch den einzig gangbaren Weg aufgewiesen zu haben, auf dem er von innen heraus überwunden werden kann. Aber es muß nochmals deutlich wiederholt werden: Schelling selbst hat den letzten Schritt nicht getan, sein später Neuansatz trägt im Grunde weiter, als er ihn selbst realisiert hat. Er bleibt auf des Messers Schneide und damit in einer letzten Zweideutigkeit stehen. Welche Konsequenzen das hat, kann das folgende Kapitel deutlich machen.

5. Der kritische Punkt: Creatio ex nihilo

In der Frage der »creatio ex nihilo« wird die im letzten doch unentschiedene Stellungnahme Schellings ebenso sichtbar wie sein unablässiges Fortschreiten über die idealistische Denkstruktur hinaus. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* meinte er noch, die Vorstellung einer Schöpfung aus nichts

[169] W. Schulz, 233. [170] Ebd. 235. [171] Ebd. 236.

sei aus dem Mißverstand des Begriffes des Nichtseienden – »das Kreuz aller Philosophie« – entstanden[172]. Bereits in den *Weltaltern* sagt Schelling vorsichtiger, diese Lehre scheine aus dem grammatischen Mißverständnis dieses Begriffs – »ein wahrer Proteus der Verwirrung« – entstanden zu sein[173]. In der *Darstellung des philosophischen Empirismus* heißt es dagegen: »Man könnte also behaupten, die Formel der Schöpfung aus nichts sey bloß aus Mißverstand des griechischen μὴ ὄν entstanden... Allein dieß angenommen – zugeben könnte ich es nicht«[174]. Der Fortschritt ist also unverkennbar.

Dieser sehr vorsichtige Wandel der Auffassung ist natürlich im Gesamtfortschritt des Denkens Schellings begründet. Das Nichtseiende ist für ihn in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* und in den *Weltaltern* nicht das reine Nichts, sondern das nur gegen ein objektiv Seiendes nicht Seiende, auf sich selber bezogen aber wohl Seiende, es ist subjektiv ein Seiendes, ein Seinkönnen, etwas, das nur relativ auf ein höheres Seiendes nicht ist. Es ist im Grunde die erste Potenz, die Stoff, Unterlage, Basis des Seienden ist[175]. Entsprechend deutet Schelling das biblische »bara« in Gen 1,1 als ein bewußtloses, unfreies Hervorbringen des wüsten und leeren Seins, das in der nachfolgenden bewußten Schöpfung nur entfaltet und verklärt wird[176]. Dieser Schöpfungsbegriff hängt mit dem unvollkommenen Gottesbegriff der *Weltalter* zusammen, die in Gott eine Notwendigkeit annehmen, die Gott in einem ewigen Urakt erst überwinden muß und von der er sich immerwährend absetzen muß. Sobald dieser Standpunkt aufgegeben war und die Potenzen immanente Bestimmungen des absoluten Geistes selber waren, mußte auch dieser Schöpfungsbegriff fragwürdig werden.

Schelling unterscheidet jetzt das μὴ ὄν, dasjenige, das nur in Wirklichkeit nicht ist, aber der Möglichkeit nach durchaus vorhanden ist, vom οὐκ ὄν, das in jeder Hinsicht nicht ist. Die Schöpfung aus nichts besagt nun, daß auch das μὴ ὄν, jede der freien Schöpfung vorangehende Potenz, sei es eine im Schöpfer oder eine, die außer ihm angenommen würde, nicht vorausgesetzt werden kann[177]. Sie ist »creatio absque omni praeexistente potentia«[178]. Nun führt Schelling aber noch einen dritten Begriff des Nichts ein, das »Néant« im Unterschied vom »Rien«. Diese Unterscheidung entspricht der bisherigen von reinem Nichts und Noch-Nichts, Nicht-sein-sollendem, Unseiendem, das, was noch nichts Bestimmtes, Begrenztes ist. Interessant ist nun die Lehre Schellings: »Die wahre Lehre von der Schöpfung aus nichts kennt also dieses Néant, dieses Nichts, gar wohl auch, aber sie sieht es als ein selbst aus nichts (de rien) Entstandenes an; es ist ihr die unmittelbare Möglichkeit des wirklichen Seyns, aber sie gibt nicht zu, daß diese Potenz voraus auf irgend eine Weise dagewesen sey«[179]. Schelling sieht

[172] VII 436. [173] VIII 221. [174] X 284. [175] VII 436f. [176] VIII 332f. [177] X 283. [178] X 283. [179] X 285.

also, daß diese unbestimmte Möglichkeit ihrerseits aus dem Nichts geschaffen sein muß. Diese Einsicht legt sich ihm sogar nahe, denn die Potenzen sind ja zunächst immanente Bestimmungen des Absoluten und nicht ohne den Willen des Absoluten Potenzen eines künftigen Seins. Sein abschließendes Urteil lautet daher: »Jene Vorstellung einer Schöpfung aus nichts läßt sich also nicht so leicht abweisen. Nur freilich erklärt muß sie werden. Nehmen wir eine Schöpfung aus nichts an, so können die Potenzen nicht Folgen des göttlichen Begriffs, sondern nur Folgen des göttlichen Willens seyn. Damit ist allerdings nur gesagt, daß sie nicht als Potenzen (ursprünglich, unabhängig von seinem Wollen) in ihm sind. Aber es ist nicht gesagt, daß sie nicht als Nichtpotenzen in ihm sind, als Unterschiede überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm so gefällt als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seyns) ansieht und behandelt. Zu Potenzen macht er sie erst, sie sind es nicht«[180].

Schelling lehnt die creatio ex nihilo also nicht mehr rundweg ab. Man wird aber weder hier noch in der *Philosophie der Offenbarung* sagen können, daß er sie ausdrücklich lehre. Man wird eher sagen müssen, sie liege so, wie sie im ursprünglichen christlichen Sinn gemeint ist, außerhalb seines Blickfeldes. Um hier weiterzukommen, muß man von dem in den beiderseitigen Formulierungen Gemeinten ausgehen.

Schelling geht es um die Vernunft in der Welt und in der Geschichte. Diese Frage spitzt sich darauf zu, wie ein absoluter Geist vereinbar sei mit einer Schöpfung, die ihm selbst kein Resultat hinzubringt und der gegenüber er doch nicht gleichgültig sein kann, sonst wäre die Schöpfung ja nicht mehr sinnvoll. Die Frage kann auch lauten: Wie kann die Schöpfung etwas außer Gott sein, und wie kann Gott dann trotzdem der All-Eine sein?

Schelling sagt in der Spätphilosophie nicht mehr, die Schöpfung sei nur das »schwellende Herz der Gottheit«, wie in den *Weltaltern*. Er weiß, daß durch die Tat der Schöpfung etwas wird, das vorher nicht war und ohne sie nicht wäre. Die Lösung Schellings ist: Gott ist so absolut und so frei, daß er das Andere setzen kann, ohne dadurch etwas dazuzugewinnen, so frei, daß er alles sein kann und dabei doch dem anderen Raum gibt, daß er es nicht selbst ist. Gerade in dieser nur dialektisch bestimmbaren Absolutheit und Freiheit zeigt sich die eigentliche Gottheit Gottes.

Die Lehre von der Schöpfung aus nichts will auf ihre Weise ebenso die Absolutheit Gottes wahren, aber sie will es gegenüber einer ganz anderen Fragestellung. Sie behauptet, daß Gott keinen vorgegebenen Stoff braucht, um zu schaffen. Damit wahrt auch sie die Gutheit der Kreatur gegen eine dualistische Zweiprinzipienlehre, die die sichtbare Kreatur aus einem bösen

[180] X 286.

Urprinzip hervorgehen läßt; und sie wahrt die Eigenständigkeit der Kreatur gegenüber der Emanationslehre[181]. Die Lehre von der creatio ex nihilo wird also gegenüber einer völlig anderen Fragesituation, als es die des späten Schellings war, im Grund von denselben Intentionen geleitet: Vernünftigkeit der Schöpfung und Absolutheit Gottes.

Sobald jedoch die Lehre von der Schöpfung aus nichts positiv den Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf klären will, kommt sie in den Fragebereich des Idealismus. Sie kann dann auch nur dialektisch reden, denn sie muß dann einerseits die alles umfassende Gegenwart Gottes in allen Dingen anerkennen wie anderseits den Eigenstand der Dinge. Sie muß dann mit Nikolaus von Cues sagen, daß Gott, eben weil er der Absolute ist, der »non aliud«[182] ist. Bei genauem Zusehen erweist sich die Lehre von der creatio ex nihilo als polemische Formel, die nur negativ abgrenzt und das Nichts als negativen Grenzbegriff einführt, weil unser endliches Denken hier an eine Grenze kommt, wo es nur noch negativ abgrenzend reden kann[183]. Positiv gewendet lautet diese Formel dann creatio a Deo, worin mit der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit Gottes auch die Unvergleichlichkeit seines Schaffens gegeben ist, die der endliche Verstand nur negativ abgrenzend als creatio ex nihilo ausdrücken kann[184]. Die Lehre von der creatio ex nihilo bleibt bei dieser negativen Abgrenzung stehen. Hier liegt ihre Grenze.

Schelling möchte der Frage von der positiven Seite her beikommen: Was heißt es, daß Gott schafft? Er lehnt sowohl den Dualismus einer Gott vorgegebenen Materie[185], wie eine noch so purgierte Emanationslehre ab[186]. Es geht ihm um ein über das Wesen Gottes hinausgehendes Sein[187], das aus dem Nichts erhoben wird[188], es handelt sich um ein außergöttliches[189], von Gott verschiedenes Sein[190]. Man kann also auch nicht den auch bei Augustinus vorhandenen neuplatonischen Schöpfungsgedanken heranziehen und sagen, es handle sich um eine Abstufung des Seins vom höchsten Sein Gottes bis hinab zum Nichts, das als ungeformte Materie verstanden wird[191]. Man kann die Schöpfungslehre Schellings nur dialektisch bestimmen: Gott ist der absolut Freie und Absolute, so sehr daß er auch in der Begrenzung durch ein von ihm Verschiedenes nicht begrenzt wird. Er ist alles in allem als der All-Eine, und er ist doch über allem und

[181] Tatsächlich wurde die creatio ex nihilo auch definiert einerseits gegenüber den manichäischen Priszillianisten (Denz. 231ff.) und die manichäischen Unterströmungen des Mittelalters (Denz. 706f.) anderseits gegenüber den pantheistischen Irrtümern eines Amalrich von Bène und David von Dinant (Denz. 428).
[182] Nikolaus von Cues, *De non aliud*, c. 2, S. 6.
[183] Thomas von Aquin, *Sth* I q. 45 a. 1 ad 3, a. 2 ad 2.
[184] Ebd. q. 45 a. 5. [185] XIII 292. [186] I 313f.; VI 35f. [187] XIII 264.
[188] Ebd.; vgl. 293 Anm. 1. [189] XIII 271. [190] XIII 272.
[191] L. Scheffczyk, a. a. O. 63.

ist so Raum gewährend für die Eigenständigkeit der Geschöpfe[192]. Die Schwäche dieser Konzeption besteht aber darin, daß sie kein Verhältnis zu der negativ abgrenzenden Formel der creatio ex nihilo finden kann. So entbehrt sie dadurch der letzten Klarheit und Entschiedenheit. Diese positive Auffassung der Schöpfung aus nichts als Teilnahme am Leben Gottes ist jedoch nicht ganz ohne theologische Tradition; sie findet sich außer bei Johannes Scotus Eriugena und in manchen Anklängen im frühen Mittelalter auch bei Rupert von Deutz und bei Ekkehart[193], besonders aber bei Nikolaus von Cues: Da Gott alles Nichtsein ausfüllt und da außer ihm nichts ist[194], sind auch die Dinge, wenn man sie ohne Gott betrachtet, eben nichts[195]. So besagt die Schöpfung aus nichts nichts anderes, als daß Gott alles ist: »Non aliud videtur esse creare quam Deum omnia esse«[196]. Die Schöpfung wird damit zum deus occasionatus oder zum deus creatus[197]. – Aus der Neuzeit ist A. Günther zu nennen. Er hat ähnlich wie Schelling auch kein positives Verhältnis zur creatio ex nihilo gefunden. Diese ist ihm nur Nebenprodukt, Schatten von etwas Positivem, nämlich dem Denken Gottes seiner selbst[198]. In dieser Auffassung ist die Freiheit der Schöpfung kaum mehr zu wahren, und in dieser Wahrung der Freiheit Gottes scheint auch der Sinn der negativen Formulierung zu liegen. Sie betont damit den geschichtlichen Charakter der Schöpfung auf ihre Weise; sie möchte damit zum Ausdruck bringen, daß die Schöpfung freie Tat Gottes ist und damit der Verherrlichung Gottes dient. Schelling will dieses Anliegen ebenfalls, aber auf andere Weise wahren.

Deshalb wird man kaum behaupten können, die Schöpfungslehre des Schelling der Spätphilosophie widerspreche direkt den antipantheistischen Canones des Vatikanum I. Dort wird die Lehre verurteilt, die behauptet,

[192] Diesen dialektischen Charakter der göttlichen Allmacht bringt S. Kierkegaard sehr nachdrücklich zum Ausdruck: »Aber wenn man die Allmacht denken will, wird man sehen, daß gerade in ihr die Bestimmung liegen muß, sich selber so wieder zurücknehmen zu können in der Äußerung der Allmacht, daß gerade deshalb das durch die Allmacht Gewordene unabhängig sein kann. Darum geschieht es, daß der eine Mensch einen andern nicht ganz frei machen kann, weil der, welcher die Macht hat, selbst gefangen ist darin, daß er sie hat, und darum doch beständig ein verkehrtes Verhältnis bekommt zu dem, den er frei machen will... Nur die Allmacht kann sich selber zurücknehmen, während sie hingibt, und dieses Verhältnis ist gerade die Unabhängigkeit des Empfängers. Gottes Allmacht ist darum seine Güte«. *Die Tagebücher 1834–1855*, hrsg. von Th. Haecker. München [4]1963, 239f. Vgl. auch H. Volk, *Kreatürlichkeit*, in: *Gott alles in allem. Gesammelte Aufsätze*, Mainz 1961, 23ff., wo derselbe dialektische Kreaturbegriff vertreten wird.
[193] L. Scheffczyk, a. a. O. 69f., 72ff., 78f., 102ff.
[194] Nikolaus von Cues, *De possest*, 6. [195] Ebd. 56ff.
[196] Ders., *De docta ignorantia* II, 3, S. 71.
[197] Ebd. II, 2, S. 66; De possest, 52. [198] L. Scheffczyk, a. a. O. 141f.

Gott sei die Substanz oder Wesenheit der Dinge oder die körperlichen wie geistigen Dinge seien aus der göttlichen Substanz erflossen. Es wird weiter verurteilt, die göttliche Wesenheit werde durch ihre Offenbarung oder Entwicklung die Wirklichkeit aller Dinge oder Gott sei das Allgemeine oder Unbestimmte, das durch Bestimmung seiner selbst die Gesamtheit aller Dinge, in Arten, Gattungen und Einzelwesen gesondert, begründe[199]. Keine von diesen Thesen wird von Schelling gelehrt. Sein Monotheismus soll ja der überwundene Pantheismus sein; eine Emanationslehre lehnt er ausdrücklich ab, ebenso wie ein irgendwie geartetes Werden Gottes. So käme höchstens noch die letzte der genannten Lehren in Frage. Aber für Schelling ist ja Gott eben nichts Allgemeines oder Unbestimmtes, sondern eben das Allerbestimmteste und das absolut Besondere. Dieser vierte verurteilte Lehrsatz, der noch am meisten in Frage kommt, wenn es darum geht, die Vereinbarkeit der Lehre Schellings mit dem Dogma zu entscheiden, will auf der anderen Seite gar nicht ausschließen, daß Gott auch das ens universale ist[200]. Er verurteilt im Grund nur die Lehre, daß Gott erst durch die Schöpfung aus dem allgemeinen Wesen zum besonderen Wesen wird. Für Schelling aber wird Gott nicht zum besonderen Wesen, sondern er manifestiert sich als der Besondere und der absolut Freie. Die Schöpfung offenbart so nicht ein Bedürfnis Gottes, sondern eben seine Herrlichkeit, das heißt sein Herrsein und seine Freiheit; Gott zeigt sich hier nicht als Herr durch die Zeit, sondern als der absolute Herr über der Zeit. Das eigentliche Anliegen der Schöpfungslehre Schellings ist deshalb durchaus positiv zu bewerten.

[199] Denz. 1803f.

[200] Vgl. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. 51. Arnhem 1926, 197 A–B. Hier wird vom Sprecher der Glaubensdeputation, Erzbischof Gasser von Brixen, ausdrücklich gesagt, daß es in diesen Canones um eine Verurteilung Schellings gehe, der einen Pantheismus essentialis vertrete. Diese Stellungnahme trifft aber für die Spätphilosophie keineswegs mehr zu. Es wurde in der Debatte auch gesagt, daß man in gewisser Weise Gott auch als ens universale bezeichnen könne: »Possumus dicere aliquo sensu Deum esse ens universale. Deus dixit: Ego sum qui sum, quasi diceret, tota ratio entis in me est. Theologi asserunt essentiam Dei in aseitate esse positam...« (113D). Diese Ausführungen von Bischof Gastaldi wurden von Erzbischof Gasser nicht beanstandet, sondern nur betont, daß das befürchtete Mißverständnis des Kanons nicht gegeben sei (198 A–B). Der zitierte Konzilskanon soll also der Sache nach keinesfalls ausschließen, daß Gott in gewissem Sinn alles Sein ist.

§ 11
GOTT DER HERR DER ZEIT

1. Metaphysisches und geschichtliches Denken in der Frühphilosophie

Die Darstellung der Schöpfungslehre führt zu dem für eine Philosophie und Theologie der Geschichte grundlegenden Kapitel über Zeit und Ewigkeit. Schelling bezeichnet die Zeit als »das böse Gewissen aller leeren Metaphysik, der Punkt, dem sie gern aus dem Wege ging«[1]. Die Ungeschichtlichkeit des scholastischen metaphysischen Denkens bedeutet für die Theologie, die es mit konkreter Geschichte zu tun hat, denn auch die größte Verlegenheit, wenn sie sich der metaphysischen Kategorien zu bedienen versucht[2]. Andererseits bedeutet eine radikale Geschichtlichkeit, die auch das Immerseiende, Ewige aus der Geschichtlichkeit des Daseins verstehen will[3], die vollkommenste Infragestellung, ja sogar Aufhebung der Theologie. Daß Schelling eine solche radikale Geschichtlichkeit, die ja nur eine Radikalisierung der transzendentalen Fragestellung Kants bedeutet[4], als Folge des Hegelschen Denkens vorausahnte, haben wir schon gesehen[5]. Er hat den Gedanken der ewigen Wiederkehr, in dem sich das Ewige selbst ein in sich kreisendes Werden ist, bereits vor Nietzsche gedacht[6]. Er führt deshalb, wenn er das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit behandelt, jeweils einen Zweifrontenkrieg, einerseits gegen eine ungeschichtliche Substanzmetaphysik, anderseits gegen eine radikale Vergeschichtlichung des Denkens, das sich selbst aufhebt, denn ein ewiges Geschehen ist eben kein Geschehen mehr[7].

Schelling setzt in seinen Jugendschriften bei Kant ein. Kant bestimmte die Zeit als subjektive Form der Anschauung; die Zeit ist nichts in sich selbst[8].

[1] XIV 108. – Zur Zeitproblematik bei Schelling vgl. W. GENT, *Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. J. Schelling*, in: *Zeitschr. f. philos. Forschung* 8 (1954) 353–377; F. KÜMMEL, *Über den Begriff der Zeit* (*Forschungen zur Pädagogik und Anthropologie*, Bd. 6) Tübingen 1962, 44–86; X. TILLIETTE, *Schelling et l'idée d'éternité*, in: *Archivio di filosofia* 1959, 150–181. – Vgl. noch Anm. 92.

[2] Das wird etwa bei THOMAS VON AQUIN ganz offensichtlich: *S. th.* I q. 1 a. 2 ad 2: »Singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur: sed introducuntur tum in exemplum vitae sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.« Zum Zeitbegriff des Thomas von Aquin vgl. F. BEEMELMANS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 17, 1) Münster 1914.

[3] H. G. GADAMER, Art. *Geschichtlichkeit*, in: *RGG* II [3](1958) 1496f.; vgl. zum Ganzen G. BAUER, *Geschichtlichkeit*, Berlin 1963. [4] Ebd. 1497. [5] X 160. [6] Vgl. o. §§ 2 und 5. [7] X 124. [8] KANT, *Kritik der reinen Vernunft* §§ 4–7.

Der Mangel von Kants Deduktion der Zeit ist, daß er sie unvermittelt neben der transzendentalen Anschauung, dem Ich denke, stehen läßt[9]. Hier geht Fichte einen Schritt weiter. Er deduziert auch die Zeit aus dem Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich und dem Schweben der Einbildungskraft zwischen beiden[10]. Hier knüpft der junge Schelling an. Er erklärt die Zeit aus dem Widerstreit zwischen absolutem und endlichem Ich. Das endliche Ich soll dem absoluten gleich werden; das ist nur durch die Vermittlung des Werdens in der Zeit möglich[11], durch einen unendlichen Fortschritt, durch unendliche Annäherung[12]. Die reine Ewigkeit des absoluten Ich, das außer aller Zeit ist, drückt sich also aus in einer unendlichen Dauer, dem Dasein in aller Zeit, der empirischen Ewigkeit, die Schelling als aeviternitas von der aeternitas abgrenzt[13].

Hier zeigt sich bereits der Unterschied zu Fichte. Es bleibt bei Schelling nicht bei dem bleibenden Widerstreit zwischen Zeit und Ewigkeit. Vielmehr liegt die Urform der Ewigkeit bereits im Ich; die empirische Ewigkeit, die sich figürlich auch als eine ins Unendliche laufende Linie darstellen läßt, ist gar nicht zu denken, ohne den Urbegriff der reinen Ewigkeit vorauszusetzen[14]. Die Zeit ist deshalb für Schelling nicht nur kantianisch die Bedingung aller Synthesis und von der transzendentalen Einbildungskraft durch und in der Synthesis hervorgebracht, sie ist zugleich Schema der reinen Ewigkeit, wie die ins Unendliche fortlaufende Zeit Bild und Darstellung der Zeit überhaupt ist[15].

Hier meldet sich im Grunde griechisches Denken. Für Plato war die Zeit die bestmögliche Nachahmung und vollkommenes Bild des Einig-Gesammelten der Ideenwelt[16]. Plotin erklärt die Zeit aus der Sehnsucht der Seele nach der Rückkehr in das Eine. »Zeit ist der Seinsabstand zwischen Ausgang und Rückkehr, aber Abstand innerhalb des Selbigen, denn Plotin verwirft jede Art von Schöpfung als freie Setzung des Anderen«[17].

Erst recht ist für Schelling das absolute Ich kein objektiv aufzufassendes Absolutes außerhalb des Ich, das wäre ja ein alle Freiheit aufhebender Dogmatismus[18]. Das Objekt der Freiheit ist unendlich und nur in einem unendlichen Fortschritt zu realisieren. Die Einbildungskraft stellt der Freiheit nur die Ideen dessen vor Augen, was sie realisieren soll[19]. Gott und Unsterblichkeit sind so unendliche Aufgaben[20]. Schelling ist damit nicht hinter Kants Kritik zur Metaphysik der Griechen zurückgegangen, sondern er hat die subjektive Auffassung der Zeit durch Kant radikalisiert.

[9] So auch M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [9]1960, 427.
[10] Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) (*Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus, Bd. 1, 374) I, 179.
[11] I 199. [12] I 200f. [13] I 202f.; vgl. 200f. [14] I 202f. [15] I 228.
[16] H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 37.
[17] Ebd. 38f. [18] Vgl. o. § 3. [19] I 431. [20] I 451; vgl. 201.

Die Zeit ist nicht nur Erscheinungsform des Ewigen; das Ewige ist in die Werdebewegtheit der Zeit hineingenommen. Der Ausgangspunkt der Zeit-Ewigkeitsproblematik Schellings ist also nicht irgendeine kosmische Weltzeit, sondern die Subjektivität der Zeit und der Ewigkeit.

Es hieße allerdings zu viel behaupten, wollte man sagen, daß Schelling schon zur Konsequenz einer radikalen Geschichtlichkeit des Seins fortgeschritten sei. Das wäre nur der Fall, wenn die Zeit die Ewigkeit umgreifen würde. Bei Schelling bleibt es aber bei einer unentschiedenen Dialektik zwischen Zeit und Ewigkeit, die zu einer dialektischen Identität, das heißt gegenseitigen Voraussetzung führen wird.

Zunächst bleibt Schelling innerhalb der transzendentalen Problematik. Im *System des transzendentalen Idealismus* kommt es zu einer im einzelnen sehr schwierigen und abstrakten Deduktion der Zeit, wobei Schelling aber auch schon frühere Ansätze aufgreifen kann. Wir müssen uns hier auf die wesentlichsten Ergebnisse beschränken, ohne alle einzelnen logischen Zwischenschritte nachzuvollziehen.

Zeit entsteht in dem Prozeß der Potenzierung, in dem das absolute Ich sich selbst Objekt wird. Durch diese Selbstobjektivierung begrenzt es sich selbst[21]. Dieser Widerspruch, daß das Unendliche sich im Endlichen Objekt wird, kann nur dadurch vermittelt werden, »daß das Ich in seiner Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. daß es sich anschaut als ein unendliches Werden«[22]. In einer unendlichen Geschichte des Selbstbewußtseins sucht das Ich das Unendliche in sich darzustellen. Durch dieses Bestreben entsteht die Zeit[23]. Das Ich muß sich von seinen Produktionen immer wieder unterscheiden und sich von ihnen losreißen. Es ist also in einem und demselben Akt gezwungen und frei. Beides bedingt sich gegenseitig. Das Ich würde sich nicht gezwungen fühlen, könnte es nicht auf einen früheren Moment zurückgehen, in dem es noch frei war. Umgekehrt würde es sich nicht zurückgetrieben fühlen, wenn es sich nicht im gegenwärtigen Augenblick gezwungen fühlte. Es muß sich also durch etwas bedingt fühlen, was außerhalb des gegenwärtigen Momentes liegt[24].

Die Grenze zwischen Ich und Objekt begründet zugleich die Grenze zwischen Gegenwart und Vergangenheit. »Das Gefühl dieses Zurückgetriebenwerdens auf einen Moment, in den es nicht realiter zurückkehren kann, ist das Gefühl der Gegenwart«[25]. Zeit ist für Schelling deshalb »bloßer Punkt«, »bloße Grenze«[26], Intensität, die nur nach einer Richtung expandieren kann[27]. Die Zeit ist der zum Objekt gewordene innere Sinn, der Raum der zum Objekt gewordene äußere Sinn[28]. Beide bedingen sich gegenseitig[29]. Räumliches und zeitliches Denken sind keine Gegensätze, sondern gehen wechselseitig ineinander über.

[21] III 380. [22] III 383. [23] III 384. [24] III 456ff. [25] III 465.
[26] Ebd.; vgl. 467. [27] III 466. [28] III 466f., 470. [29] III 466f.

Wenn die Zeit ursprünglich bloße Grenze ist, so ist sie auch das schlechthin Zufällige oder Akzidentelle, der Raum das Notwendige und Substantielle[30]. So kann es zur Sukzession kommen, die in jedem Moment etwas Beharrendes voraussetzt[31]; »die Substanz beharrt, während die Akzidentien wechseln, der Raum ruht, während die Zeit verfließt«[32]. Das Ich ist jetzt nichts anderes als eine Sukzession von Vorstellungen. Soll diese Sukzession selbst wieder fixiert und angeschaut werden, so nur dadurch, daß sie einer entgegengesetzten Bewegung gegenübergestellt wird. Diese ist dadurch gegeben, daß das Ich sich immer wieder auf seine ursprüngliche Produktion zurückgetrieben fühlt. So kommt es zum Zugleichsein von Substanz und Akzidenz, es wird Gegenwart. Wird diese Koexistenz wieder objektiviert, so entsteht der Raum als bloße Form des Zugleichseins. Der Raum ist angehaltene Zeit, die Zeit ist fließender Raum[33].

Die objektivierte Zeit wirft sofort ein weiteres Problem auf. Das Ich findet sich immer schon in einer bestimmten Gegenwart vor, in einem bestimmten Moment der Zeit begriffen[34]. Mit dem ersten Bewußtsein sieht sich die Intelligenz immer schon in einer bestimmten Sukzession von Vorstellungen begriffen, das Bewußtsein kann erst an einem bestimmten Punkt der Sukzessionsreihe eingreifen. Das einzelne Objekt ist nur als Teil eines Universums begreifbar[35]. Der Punkt der Gegenwart scheint als völlig ohne Zutun der Intelligenz gegeben, weil an diesem Punkt das Bewußtsein und mit ihm die Freiheit erst entsteht. Der Realist nennt das Schicksal, der Idealist erklärt das als das absolute Handeln einer Intelligenz[36].

Die Sukzessionsreihe ist nichts anderes als die Evolution der ursprünglichen absoluten Synthesis. Diese ist eine Handlung außer der Zeit. Mit jedem empirischen Bewußtsein beginnt die Zeit gleichsam aufs neue. Es gibt für das empirische Bewußtsein keinen Anfang der Zeit als durch absolute Freiheit. Jede Intelligenz ist »ein absoluter Anfang in der Zeit«, »ein absoluter Punkt, der in die zeitlose Unendlichkeit gleichsam hineingeworfen ist und gesetzt wird, von welchem nun erst alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt«[37]. Die empirische Intelligenz unterscheidet sich von der absoluten dadurch, daß sie nicht alles zugleich und außer der Zeit ist. So ist die Intelligenz im gegenwärtigen Moment immer beschränkt durch den vergangenen. Durch die Vergangenheit ist die Möglichkeit der Freiheit verwirkt. Aber die Vergangenheit entsteht nur durch das Handeln der Intelligenz in der Gegenwart und durch ihr unendliches Streben wird der »gegenwärtige Augenblick der Bürge des Zukünftigen«. In jedem Augenblick sucht die Seele das Unendliche darzustellen, da sie es aber nicht vermag, versucht sie es durch ein sukzessives Darstellen zu verwirklichen[38].

Die Zeit als Grenze wird in der Sukzession angeschaut. Dabei ist es der

[30] III 469. [31] III 472. [32] III 473. [33] III 486. [34] III 481ff.
[35] III 81. [36] III 482f. [37] III 485. [38] III 487.

Seele aber nicht um die Sukzession zu tun, sondern um sich selbst; »sie sucht sich selbst, aber eben dadurch flieht sie sich selbst«. Es fragt sich also, wie die Sukzession und in ihr die Seele selbst anschaubar wird. Die Sukzession muß dazu begrenzt werden, sie muß zu einem in sich zurücklaufenden Kreis werden. »Die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte Sukzession ist die Organisation«, in ihr sind Wirkung und Ursache, Produkt und Produziertes in einem[39].

So ist jeder Organismus, jede Pflanze ein Symbol der Seele[40]. Hier ist der Einsatz der Naturphilosophie, die bei Schelling ganz konsequent aus seiner Transzendentalphilosophie hervorgeht. Wie die Seele »eine sich selbst organisierende Natur« ist, so ist jede Organisation etwas Symbolisches, und jede Pflanze ist sozusagen »der verschlungene Zug der Seele«[41]. Das Leben ist das sichtbare Analogon des Geistes, der Körper der getreue Abdruck der Seele[42]. Aber jede Organisation ist »das verkleinerte und zugleich zusammengefaßte Bild des Universums«[43]. So muß es auch eine Stufenfolge, eine Sukzession von Organisationen geben, von der Materie, in der nur ein sehr beschränktes Leben ist, bis hin zum Menschen[44]. Die Natur als ganze wird so zum Symbol des Absoluten, zur Einbildung des Unendlichen ins Endliche[45]. Das geschieht in einer alles umfassenden Evolution auf den Menschen hin[46].

Die Transzendentalphilosophie leitet also unmittelbar über zur Naturphilosophie, wo das Absolute als natura naturans sich im Endlichen als natura naturata einbildet[47] in einem ewigen Geschehen[48], um sich ebenso wieder zurückzunehmen in sich selbst[49]. Das Absolute ist eigentlich nichts anderes als die Einheit beider Einheiten[50]. »Es ist hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst oder Übergehen zum Handeln, es selbst ist dieses ewige Handeln«[51].

So ist die als Organismus und die in sich selbst zurücklaufende Linie ein ewiges Kreisgeschehen, ein In-sich-selbst-Kreisen des Absoluten[52], in dem dieses sich selbst auslegt und realisiert. Mit alledem ist die Zeitauffassung des Aristoteles noch nicht prinzipiell überschritten[53]. Auch Aristoteles faßt die Zeit als Jetzt, als Grenze und bringt sie mit dem Kreislauf der Sphären in Beziehung, weshalb es auch bei ihm kein absolutes Vorher und Nachher gibt[54]. Jedoch stellt sich Aristoteles noch die Frage nach dem Ursprung von Bewegung überhaupt und verweist dafür auf den unbewegten Beweger, der als sehnsüchtig-geliebter die Sphäre bewegt: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον[55].

[39] III 490f. [40] Ebd.; vgl. I 386. [41] I 386; vgl. 249. [42] I 389f.
[43] III 492. [44] III 33, 63, 68, 207, 261ff., 287ff. [45] III 65ff. [46] II 375.
[47] II 67. [48] II 62f. [49] II 65. [50] II 63. [51] II 63. [52] II 349; III 79.
[53] Ähnlich für Hegel: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 432 Anm. 1.
[54] M. HEIDEGGER, ebd.; H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, 37 Anm. 3. [55] ARISTOTELES, *Metaphysik* XI 7, 107 B 3.

Ein solcher Rückgriff auf die platonische Eroslehre wäre für Schelling unmöglich. Zeit und Ewigkeit sind im idealistischen Denken nicht zwei voneinander geschiedene Seinsbereiche, die endliche Welt nicht nur der Schatten ewiger Ideen. Beide Größen sind hier miteinander vermittelt und bedingen sich gegenseitig. Urbild und Abbild sind schlechterdings miteinander und durcheinander gesetzt in dem einem transzendentalen Subjekt und im einen Gesamtkosmos der Naturphilosophie. Die Statik des griechischen Denkens ist hier also überwunden in einer dialektischen Bewegtheit. Aber die Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit bleibt in dieser Frühzeit noch in einer schwebenden Unentschiedenheit. Man kann weder sagen, daß das Absolute von der Zeit verschlungen und radikal vergeschichtlicht werde, noch daß die Zeit im Absoluten aufgehe und verschwinde, um dadurch ihren Eigenwert gegenüber dem Absoluten zu verlieren. Ein erster Schritt ist zwar getan, die Entscheidung für eine bestimmte Lösung steht aber noch aus.

2. Dialektische Einheit von Zeit und Ewigkeit in der Identitätsphilosophie

Die Identitätsphilosophie führt das bisherige Denken zunächst zu seiner inneren Vollendung, bringt dann aber bereits die Ansätze zu einer Überwindung von innen her. Sie beginnt allerdings nicht mehr mit einer transzendentalen Deduktion der Zeit, sie stellt sich vielmehr sofort auf den Standpunkt der absoluten Vernunft, der im totalen »Indifferenzpunkt des Subjektiven und Objektiven« liegt[56]. Die absolute Identität erkennt sich selbst als absolute Totalität, als Universum[57]. Jedes Ding ist ein Abbild dieses Absoluten und Ganzen[58]. Der Raum ist die Form des Für-sich-Bestehens der Dinge, die Zeit dessen Negation. Sie ist also – auch wenn Schelling dies nicht ausdrücklich sagt wie Hegel – die Negation der Negation des Raumes. Die Zeit bringt zum Ausdruck, daß jedes Einzelne mehr ist als dieses Einzelne. »Zeitlich ist nämlich alles, dessen Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen mehr enthalten ist, als es der Wirklichkeit nach fassen kann«[59]. Die Zeit ist das Band des Ganzen, sie ist überall bloß Mittelpunkt und nirgends Umkreis. Die Zeitlichkeit eines Dings ist daher von seiner Ewigkeit nicht verschieden[60]. Im Unendlichen ist alles »ohne alle Beziehung auf Zeit«[61], ewig und gleichzeitig. Im Abbild dehnt sich das Universum aber notwendig in »eine grenzenlose Zeit« aus[62].

Das materielle Universum ist seiner Idee nach ewig und hat als solches überhaupt kein Verhältnis zur Zeit. »Alle Zeitbestimmung ist nur im endlichen und reflektierenden Erkennen, an sich aber sind alle Dinge auf eine ewige und nichtzeitliche Weise enthalten in dem Absoluten.« Die Absonderung geschieht allein durch das Selbstbewußtsein des Menschen, es trübt die »höchste Durchsichtigkeit«[63]. Die Zeit bringt also echt dialektisch ein Doppeltes zum Ausdruck: die Verwiesenheit und Hineingebundenheit eines jeden Seienden in das Absolute und die Besonderung des einzelnen aus der absoluten Indifferenz.

Den relationalen Charakter des Absoluten drückt am deutlichsten der Dialog *Bruno* aus. »Nothwendig also ist, daß, wenn das Unendliche ist, auch das Endliche bei ihm, von ihm ungetrennt sey in dem, was wir als ewig gesetzt haben«. Das Endliche ist als ein je Bestimmtes jeweils durch ein anderes bestimmt und so ins Unendliche. So spricht Schelling von einem unendlichen Endlichen, das in sich zeitlos ist[64]. Zeit entsteht nur dort, wo ein Ding nicht wie das Absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ist, sondern wo diese Identität auseinandergezogen wird und ein Ding seine volle Wirklichkeit erst verwirklichen muß[65]. Die Zeit ist deshalb nichts, was den Dingen nur äußerlich zugemessen wäre, sie ist ihnen innerlich eingepflanzt[66]. So ist das Endliche als Ganzes »ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott«[67], die Totalität des Universums ist der eingeborene Sohn Gottes. Schelling spricht von einer »Menschwerdung Gottes von Ewigkeit« her, der notwendig die Gottwerdung des Menschen entspricht[68]. Die Zeit hat im Absoluten Wurzel und Möglichkeit. »Was in dem rastlosen Strom der Zeit sich aus jener Einheit herauswirft und im einzelnen absetzt, und was er schon wieder verschlungen hat, ist in dem Absoluten als eines..., ist nur ein Nachbild und Nachklang der absoluten Seligkeit und Harmonie, in der die Ideen leben«[69]. Die Zeit ist also in die Ewigkeit hineingenommen und umgekehrt die Ewigkeit in die Zeit.

Bereits im *Bruno* deutet sich aber eine zweite Sicht an, die im folgenden immer größere Bedeutung erhalten sollte. Der Dialog muß sich die Frage nach der Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen stellen. Sie geschieht durch Absonderung[70]. So kommt es dadurch zur Zeit, daß der Verstand das Einzelne aus dem Ganzen abstrahiert[71]. Da die Abstraktion nur durch Freiheit möglich ist, deutet sich jetzt erstmalig der Zusammenhang von Zeit und Freiheit an.

Die erste systematische Darlegung des Zeitproblems findet sich auf wenigen, dafür inhaltlich um so gedrängteren Seiten des *Systems der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*. Das Werk aus dem Jahr 1804 stellt die umfassendste Darstellung der Identitätsphilosophie dar,

[56] IV 114; vgl. II 58f.; VI 136ff.; Ansätze schon I 326ff., 283 Anm. 1.
[57] IV 125; II 362f.; VI 164ff. [58] IV 260, 264; VI 164ff. [59] II 264.
[60] II 365. [61] IV 117. [62] IV 135.
[63] IV 167 Anm. 1. [64] IV 248f. [65] IV 249. [66] IV 294, 269, 272.
[67] IV 252. [68] IV 328. [69] IV 450. [70] IV 257. [71] IV 293.

wurde aber von Schelling selbst nie veröffentlicht und ist erst aus dem handschriftlichen Nachlaß herausgegeben worden.

Der Gedanke geht aus von der uns bereits bekannten Idee der Identitätsphilosophie, daß jedes Seiende nur durch sein Sein im All ist. Die Lösung aus dem All erscheint als »ein unendliches Zerfallen in Differenz – ohne Identität –«, »als unendliche Nichtidentität, reine Ausdehnung«[72]. Der Raum ist also »die bloße Form der Nichtigkeit der Dinge, inwiefern sie von der absoluten Identität, der unendlichen Position getrennt sind«. Demgegenüber ist die Zeit »die Form des Beseeltseyns der Dinge«[73], sie ist die Negation der Besonderheit und der Nichtigkeit. Sie drückt die Dinge nicht in sich aus, sondern insofern, als das All in ihnen seinen unendlichen Begriff eingebildet hat. Insofern negiert sie die Besonderheit der Dinge nicht in sich[74], sondern nur insofern, als diese Einbildung in die Differenz hinein geschieht und am Einzelnen erscheint. Die Zeit drückt so die Dinge zwar in ihrer Identität mit dem All aus, aber nicht in ihrer Totalität[75], während umgekehrt der Raum die Dinge in ihrer Totalität umgreift, nicht aber in ihrer Identität[76].

Von daher ergibt sich eine zweite Betrachtungsweise der Zeit[77]. Jedes Ding ist an sich, das heißt in der absoluten Substanz betrachtet, »ein actu unendliches oder ewiges«[78]. Werden die Dinge dagegen abgesondert von der Totalität betrachtet, also nicht an sich selbst, so werden sie notwendig als endlich und als der Zeit unterworfen erkannt, dann »bedarf es einer unendlichen Reihe, ins All aufgenommen zu werden, es entsteht die empirische Unendlichkeit der Zeit«[79]. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Zeit nicht das Band, das die Dinge mit dem Absoluten verbindet, sondern »eine Bestimmung der Dinge, die nur entsteht, indem ihr durch das All gesetztes Seyn als abstrahirt von diesem, als Dauer für sich bestehender Wesen betrachtet wird«[80]. Die Zeit ist also »nichts unabhängig von der abstrakten Betrachtung der Dinge, oder die Zeit ist ein bloßer Modus, die Dinge in der Abstraktion von der Ewigkeit oder dem All zu denken«[81]. Schelling kann dafür auch sagen, die zeitliche Betrachtung der Dinge sei die Betrachtung ihrem Begriff nach. In Gott ist der Begriff, das Allgemeine, zugleich das Besondere, das Existierende, weil aus der Idee Gottes unmittelbar seine Realität folgt. Beziehe ich aber den Begriff, das Allgemeine, nicht auf Gott, sondern auf das Besondere, sehe ich das Allgemeine, insofern es sich in der Differenz ausdrückt, sehe ich also das Allgemeine als

[72] VI 219. [73] VI 221. [74] VI 220. [75] VI 223. [76] VI 275.
[77] F. KÜMMEL (a. a. O. 52f.) führt die beiden Betrachtungsweisen darauf zurück, daß Schelling sich jeweils auf einem anderen phänomenologischen Standpunkt begibt, er übersieht, daß die beiden Betrachtungsweisen sich für Schelling vom System her von selbst ergeben.
[78] VI 270. [79] VI 271. [80] Ebd. [81] VI 272.

Begriff des Besonderen, so erkenne ich, daß die Existenz des Besonderen nicht aus seinem Begriff folgt, ich erkenne dann die Zufälligkeit seiner Existenz[82]. Damit hat Schelling die beiden Betrachtungsweisen wieder vereinigt: Zeit ist die Erscheinung des Absoluten in der Differenz und insofern Ausdruck der Identität mit dem Absoluten, sie ist aber auch Absonderung des einzelnen aus der Totalität, Abstraktion des Einzelnen aus dem Ganzen, wobei das erstere nur durch die unendliche Reihe der Zeit ins Ganze hineingebunden ist.

Es könnte scheinen, daß Schelling hier seinen transzendentalen Ansatz absolut hinter sich gelassen hat. Daß dem nicht so ist, zeigt schon der Umstand, daß Zeit für ihn nicht unabhängig von der abstrakten Betrachtungsweise, dem Erkennen im Begriff, ist. Wie das zu verstehen ist, führt er später aus. Das System unseres Erkennens entsteht durch das Bewußtsein. In ihm ist das unendliche Erkennen zugleich objektiv und subjektiv gesetzt, und insofern begrenzt es sich selbst. Der unendliche Begriff ist zugleich ideal, unendlich und zugleich real und endlich gegeben. Beide verhalten sich auch wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Unendliche ist das Gesamt des Möglichen. Werden beide identisch gesetzt, das heißt, ist alles Mögliche wirklich, so entsteht die Notwendigkeit[83]. Wir begegnen hier in äußerster Abstraktion eigentlich nur den Ergebnissen der Transzendentalphilosophie, ja diese Ausführungen sind eigentlich nur von dort her zu verstehen. »Die Sphäre, welche unter dem Schema der Möglichkeit steht, ist die Sphäre des Begriffs, der reinen Reflexion, denn der Begriff enthält die bloße Möglichkeit des Objekts«[84]. Von daher wird es verständlich, wie Schelling zeitliche und begriffliche Betrachtung gleichsetzen kann, »die Zeit ist eben, was zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zwischeneingeschoben ist«. Das erklärt auch, warum die Zeit nicht unabhängig vom Selbstbewußtsein gegeben ist. Das Selbstbewußtsein entsteht ja, »wenn das, was an sich die absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ist, als beides in relativer Identität gesagt wird«[85].

So wird die Deduktion der drei Dimensionen der Zeit, nämlich Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart verständlich. Ist die Zeit der Ausdruck dafür, daß die Dinge in der Tat nicht alles sind, was sie dem Begriff nach sein könnten, daß in den Dingen Möglichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen, so muß die Zukunft eigentlich »die Zeit in der Zeit« sein, denn sie negiert ja eben, daß die Totalität schon vorhanden ist[86].

Nicht so glatt scheint Schelling die Deduktion der Vergangenheit zu gelingen. Beim aufmerksamen Lesen wird man feststellen, daß er hier plötzlich nicht mehr deduziert, sondern das Wesen der Vergangenheit phänomenologisch aus dem zu erheben sucht, was wir uns unter Vergangenheit

[82] VI 272, 273f. [83] VI 514f. [84] VI 516. [85] VI 517. [86] VI 275.

denken und wie wir von ihr sprechen. Das kommt nicht von ungefähr[87]. Schelling kommt von zwei Phänomenen her: In der Vergangenheit denken wir den »Keim der Gegenwart, dessen, was wirklich ist, die Möglichkeit der gegenwärtigen Wirklichkeit«, aber doch das, was von der Gegenwart geschieden ist, was nicht ist, da die Gegenwart eben ist. Der zweite Ansatz: Wie die Zukunft der Ausdruck der Nicht-Totalität, so ist die Vergangenheit die Verneinung der Identität. Durch die Vergangenheit ist der Zusammenhang mit dem, was einst war, aufgehoben, so, wenn Verstorbene verschieden sind. Dadurch wird aber nur das Scheinbild der Zeit aufgehoben. Vergehen ist ein Zurückgehen in die Identität und Vergangenheit das Einssein der Dinge mit dem All. Die Abgeschiedenen, die Verstorbenen werden ja nur zu ihren Vätern versammelt[88]. Zur Vergangenheit gehört also Scheidung von der Gegenwart, die zugleich Zurückgehen in das All ist oder, wie wir die Gedanken Schellings so weiterführend ausdrücken können, wie er sie später selber weitergeführt hat: Die Vergangenheit ist dadurch Scheidung von der Gegenwart, daß der Mensch Zukunft erhält, daß er in die Freiheit seiner Möglichkeit eintritt. Wie wäre aber solche Scheidung möglich ohne Entscheidung in Freiheit? Die Kategorie der Freiheit wird aber in der Identitätsphilosophie nie ausdrücklich bedacht. Deshalb ist die Vergangenheit hier auch nicht streng abzuleiten. Auch von der Zeitproblematik her führt die Identitätsphilosophie also zur Freiheitsphilosophie weiter.

Die Gegenwart schließlich ist der »relative Indifferenzpunkt« zwischen Absolutem und Endlichem, oder, da das Absolute sich im Endlichen selbst bejaht, der Zusammenhang zwischen Affirmierendem und Affirmiertem. Die Gegenwart ist also das unmittelbarste Gegenbild der Ewigkeit. »Sie ist nicht die absolute Thesis wie diese, sondern nur die Synthesis«[89].

Fassen wir den Zeitbegriff der Identitätsphilosophie zusammen, so ergibt sich in noch gesteigerterer Weise das dialektische Zueinander von menschlicher und kosmischer Zeitlichkeit: Zeit ist ein Entwurf des Menschen, sie entsteht durch menschliche Abstraktion, dadurch, daß der Mensch je über das Wirkliche hinaus auf das Mögliche hin existiert. Der Ansatz Kants ist hier aufgegriffen und weitergeführt. Zeit ist anderseits die Auslegung des Absoluten im Endlichen, sie ist Ausdruck dafür, daß ein jedes Seiende schon über sich hinaus ist und im Ganzen »aufgehoben« ist. Die Dialektik von Einheit und Vielheit aktualisiert sich also in dem dialektischen Zeitbegriff Schellings. Beide Zeitbegriffe sind nur dadurch zu vereinen, daß der Mensch in seiner Zeitlichkeit, Erinnerung in die Zeitlichkeit

[87] VI 275f.; es ist deshalb verkehrt, diese Lücke in der Gedankenführung dadurch zu schließen, daß man von der späteren Weltalterphilosophie her interpretiert, wie F. KÜMMEL es tut (a. a. O. 58).
[88] VI 276; vgl. I 221ff. [89] VI 276.

des Seins selbst ist, daß sich diese in jener reflektiert und wiederholt. Menschliche Geschichte kann dann konsequent nur als Wiederholung des Immer- und Ewig-Gültigen verstanden werden.

Hegel hat diese Geschichtsauffassung abschließend auf ihren klarsten Begriff gebracht. Geschichte ist ihm nur noch ein Kreislauf, die Wiederholung des Gleichen; es gibt nichts Neues unter der Sonne[90]. In allem Geschehen legt sich der absolute Geist nur selbst aus, er ist die ewige Rückkehr zu sich selbst und die Geschichte ein Kreislauf auf verschiedenen Stufen[91]. Darin wird der alternde Schelling einen heraufziehenden Nihilismus sehen, er wird wieder betonen, daß in Gott Anfang und Ende sein müsse. Eine totale Auslieferung an die Geschichte nimmt dieser im Grunde wieder ihren Wert; haltlos kreist sie dann in sich selbst, ohne je ihre Erfüllung finden zu können. Andererseits konnte ein Rückweg zum griechischen Denken keine Lösung darstellen. So blieb nur ein Weg nach vorne offen. Wohin er führen könnte, hat Schelling bereits angedeutet: Die Zeit kann nur in dem Absolutum der Freiheit begründet werden.

3. Die Freiheit Gottes über Zeit und Zeiten nach der Weltalterphilosophie

Der Umbruch von der Identitätsphilosophie zur Weltalterphilosophie mußte sich auch und gerade in der Zeitproblematik auswirken. War bisher die Zeit das Band, das die Dinge miteinander und mit dem Ewigen verband, die Form des Beseeltseins der Dinge, so mußte sich das jetzt, da alles auf die Freiheit der Entscheidung gestellt war, ändern. Das bringen schon die *Stuttgarter Privatvorlesungen* deutlich zum Ausdruck. Zeit entsteht jetzt durch die Aufhebung der Gleichzeitigkeit der Potenzen, dadurch, daß das Urwesen die Simultaneität der Prinzipien aufhebt und aus der bloß logischen Priorität der ersten Potenz eine wirkliche macht. Dadurch wird die innere Einheit der Potenzen nicht aufgehoben, sie werden nur in eine Verkettung, in eine Kohärenz, ein Nacheinander gesetzt. So entsteht durch Fortschreiten von der ersten zur zweiten Potenz die Zeit[92]; dadurch entstehen auch die einzelnen Perioden der Offenbarung[93].

[90] HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister. Bd. 18a) Hamburg ^{5}1955, 70, 72, 149, 153, 181.
[91] Ebd. 183.
[92] VII 428. – Zur Zeitproblematik der Weltalterphilosophie vgl. bes. W. WIELAND, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie* (*Heidelberger Forschungen*, Heft 4). Heidelberg 1956. W. Wieland möchte mit Recht auf das Problem der Zeiterfahrung bei Schelling hinweisen, ohne das die Zeitproblematik nicht gelöst werden könne (22). Er will von Schellings Grunderfahrung der Zeit als einem »Über-sich-selbst-hinaus-sein« des Menschen, durch das er Zeit stiftet, ausgehen (29, vgl. den methodischen Exkurs 95f.). Wieland formuliert dieses Anliegen weitgehend im Anschluß an die Sprache und

Noch deutlicher werden diese Konsequenzen in den einzelnen *Weltalterentwürfen* gezogen. Sie wenden sich alle gegen eine mechanische Auffassung der Zeit. »Wäre die Welt... eine rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen, so gäbe es im eigentlichen Verstande weder eine Vergangenheit noch eine Zukunft«[94]. Bei dieser Vorstellung könnte die Vergangenheit nur immer größer, die Zukunft immer kürzer werden[95]. Nicht also durch solche »diskrete, sich succedirende Theile Einer Zeit« entsteht die Zeit, sondern durch Entscheidung und Scheidung[96].

---

die Problematik von M. Heidegger. Er kommt dabei immer wieder in die Verlegenheit, die genannte Grunderfahrung Schellings gegen die Systematik Schellings ausspielen zu müssen und die letztere als unzureichende Objektivierung der ersteren abtun zu müssen (54f., 72, 79, 93). Wieland beachtet zu wenig, daß die Zeitproblematik der *Weltalter* nur eine Weiterführung der Transzendentalphilosophie und der Identitätsphilosophie darstellt (trotz 18f., 74). Wird das beachtet, dann sind der Organismuscharakter der Zeit, der theogonische Prozeß (ein für die *Weltalter* zumindest recht zweideutiger Ausdruck), der Mikrokosmosgedanke nicht nur defiziente Modi und Verobjektivierungen einer Grunderfahrung oder gar hypothetische Konstruktionen, sondern vielmehr denkerische Konsequenz und für den ursprünglichen Zeitbegriff Schellings wesentlich. Daß die Zeit das im Denken Schellings selbst Ungedachte geblieben sei (93), kann man also nur sagen, wenn man Schellings Ausgangspunkt nicht mitvollzieht. – Dem entgegengesetzten Extrem scheint X. TILLIETTE (*Schelling et l'idée d'éternité*, in: *Archivio di filos.* 1959, 159–181) zu verfallen. Nach ihm ist die anthropologische Struktur der Zeit eine bloße Analogie. »Le temps est une réalité indépendante, un système, qui affleure à la conscience chez l'homme, mais ne s'y constitue pas« (175). Die Zeit-Ewigkeits-Problematik bewegt sich für Schelling gerade in der schwebenden Mitte zwischen dem Absoluten und dem menschlichen Ich.

[93] VII 404. [94] *WA* 10f., 74, 119. [95] *WA* 11.

[96] *WA* 80. Diese Feststellung, die grundlegend wird für die weitere Entfaltung des Zeitbegriffs, kann für die gegenwärtige Theologie von Bedeutung sein. Hier stehen sich die existentiale Auffassung der Zeit und deren Reduktion auf die Geschichtlichkeit des Menschen durch R. Bultmann einerseits und die lineare Zeitauffassung O. Cullmanns andererseits gegenüber. Nach R. Bultmann bringt das NT die Erlösung von dem Gesetz einer äußeren, den Menschen knechtenden Zeit und setzt ihn wieder in Freiheit auf Zukunft hin, nach Cullmann befreit die ntl. Zeitauffassung von der mythologisch in sich kreisenden Zeit. Zu R. Bultmann wäre von Schelling her zu sagen, daß Geschichtlichkeit äußere Geschichte voraussetzt, zu O. Cullmann, daß die lineare Zeitauffassung nichts spezifisch Neutestamentliches darstellt, sondern die Zeitvorstellung des »Jedermann« (E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, Zürich 1953, 47f.), sie könnte ebenso flüchtig verrinnende Zeit wie gnadenhaft erfüllte Zeit sein; hier ist der Mensch an das nicht umkehrbare Gesetz einer Zeitlinie gebunden. Der lineare Zeitbegriff ist also bereits eine bestimmte subjektive Interpretation des Zeitphänomens. Beide Zeitauffassungen schließen sich also dialektisch ein und stellen keinen ausschließenden Gegensatz dar. Für das NT ist weder ein quantitativer Zeitbegriff noch ein existentialer oder linearer von Bedeutung. Das NT setzt diese Zeitstruktur voraus, es selbst verkündet die Zeit, in der der Mensch sich existential wie kosmisch immer schon befindet, als Zeit der Gnade, der Entscheidung, der Umkehr. Das NT hat also einen qualitativen Zeitbegriff. Eben einen solchen entwickelt auch Schelling, der uns darum wichtige Kategorien an die Hand gibt. – Einen solchen qualitativen Zeitbegriff vertritt auch H. U. VON BALTHASAR (*Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963). Er betont mit Recht, »das Wahnbild einer rein linearen Zeit« stelle eine Säkularisierung der religiös-theologischen Zeitauffassung dar. Damit »ist ein geschichtstheologischer Topos von heute in Frage gestellt, der behauptet, heidnische, mythische Zeit sei zyklisch, zu ihrem Anfang zurückkehrend, während Offenbarungszeit geradlinig verlaufe« (132f.). Vgl. auch P. SCHÜTZ *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg o. J., 517, 521, 619f.

[97] *WA* 11. [98] *WA* 119; VIII 259. [99] *WA* 11, 79, 119; VIII 307.

[100] *WA* 13, 121; VIII 254, 264. [101] *WA* 14.

Schelling verdeutlicht das zunächst aus der menschlichen Erfahrung. »Denn je menschlicher wir alles nehmen, desto mehr können wir hoffen, uns der wirklichen Geschichte zu nähern.« »Wie wenige kennen eigentliche Vergangenheit! Ohne kräftige, durch Scheidung von sich selbst entstandene Gegenwart gibt es keine. Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegenzusetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Ebenso jene, welche immer die Vergangenheit zurücksehnen, die nicht fortwollen, indeß alles vorwärts geht, und die durch ohnmächtiges Lob der vergangenen Zeiten wie durch kraftloses Schelten der Gegenwart beweisen, daß sie in dieser nichts zu wirken vermögen«[97]. Der zweite *Weltalterentwurf* ergänzt diese Aussage noch: »Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich über sich selbst zu erheben, ist fähig, eine wahre Vergangenheit sich zu erschaffen; ebendießer genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er allein einer eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus diesen Betrachtungen würde hervorleuchten, daß der Gegensatz der Zeiten auf einer Steigerung beruht, nicht aber durch ein stetiges Verfließen der Zeit-Theile in einander hervorgebracht wird«[98].

Diese menschliche Zeit ist aber auch nur ein Nachbild, eine Wiederholung im engeren Kreise, einer vorweltlichen und nachweltlichen Zeit in Gott selbst[99]. Wie alles ein Werk der Zeit ist, so entdeckt Schelling jetzt auch im Urwesen »neue Abgründe« einer Vergangenheit[100].

Diese überraschende These verstehen wir nur von den Grundvoraussetzungen der Weltalterphilosophie her. Wie bereits gezeigt, hat Schelling in Weiterführung seiner Identitätsphilosophie die beiden Prinzipien real und ideal, Subjekt und Objekt zusehends dynamisiert und sich dafür dynamischer Bilder bedient. Zeit ist nur im Zusammenwirken der beiden Potenzen zu denken. Der Wille, der nichts will, die ewige Freiheit, ist »der bejahende Begriff der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist«[101]. Die Ewigkeit ist weder Widerspruch der Zeit noch das unmittelbar Setzende der Zeit. »Nur ein ihr thätig entgegengesetztes Prinzip kann das erste

Setzende der Zeit sein.« Erst der andere Wille zur Existenz, der aus dem andern sich selbst erzeugt, ist »das erste Setzende der Möglichkeit einer Zeit«[102]. In der Zeit ist ein Widerstreit von zwei Prinzipien, »eines, das vorwärts strebt, zur Entwicklung treibt und ein anhaltendes, hemmendes, der Entwicklung widerstrebendes. Leistete dies andere nicht Widerstand, so wäre keine Zeit, weil die Entwicklung im Nu, ohne Absatz und Folge geschähe; würde aber auch nicht dies andere beständig von dem ersten überwunden, so wäre absolute Ruhe, Tod, Stillstand und darum wieder keine Zeit«[103]. Zeit entsteht durch ein fortwährendes Ringen der beiden Prinzipien. So aber entsteht in jedem Augenblick Zeit dadurch, daß die Prinzipien polarisch auseinandergehalten werden; ja, jedes einzelne Ding, das durch diese Prinzipien innerlich konstituiert wird, hat seine innere Zeit, seine ihm eingeborene Zeit[104]. In jedem Ding entsteht die Zeit aufs neue und unmittelbar aus der Ewigkeit[105]. Zeit entsteht überall dort, wo aus der Simultaneität der Potenzen eine Sukzession wird. Die Folge von Potenzen verhält sich als eine Folge von Zeiten[106].

Weil in jedem Augenblick Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufs neue auseinandergehalten werden, ist in jedem Augenblick auch die ganze Zeit anwesend, und so ist jeder Augenblick der Ewigkeit gleich[107]. Man kann nie fragen, wieviel Zeiten schon vergangen sind[108]. Jede einzelne Zeit ist die ganze Zeit auch deshalb, weil sie die Zukunft in einem wirklichen Bild vorausnimmt[109]. Die Zeit ist also etwas Organisches, weil hier das Einzelne das Ganze schon enthält. Auch die Zeiten untereinander bilden einen Organismus[110]. Als zusammenfassende Definition der Zeit bezeichnet Schelling darum die Aussage, die Zeit sei eine Folge »von Ewigkeiten«[111]. Mit dieser Aussage hat Schelling das Verhältnis von Idee und Einzelnem, wie es in der Identitätsphilosophie herrschte, auf das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit übertragen.

Die eigentliche Kraft der Zeit liegt in der Ewigkeit. Deshalb strebt alles Leben über die Widersprüche wieder hinaus, weil »hinter allem Leben gleichsam als beständiger Hintergrund das Widerspruchslose« steht. Ohne eine solche »durchwirkende Einheit« wäre der Widerspruch selbst nicht zu begreifen. Die Zeit ist nichts »als eine beständige Sucht nach der Ewigkeit«. »Nach Ewigkeit sehnt sich alles«[112].

Von dieser Konzeption der Zeit her kann sich Schelling auch mit Kants Auffassung, die Zeit sei nur eine Form der menschlichen Anschauung, auseinandersetzen. Diese Erklärung, daß keine reale Folge ohne Zeit gedacht werden könne, scheint »ihm nichts weniger als begründet«[113]. Der

[102] *WA* 18. [103] *WA* 122. [104] *WA* 74f. [105] *WA* 78f.; VIII 290.
[106] *WA* 78, 179f.; VIII 253, 309. [107] *WA* 74, 78f., 80. [108] *WA* 80.
[109] *WA* 81. [110] *WA* 81; vgl. 13, 121f.; VIII 310. [111] VIII 302.
[112] *WA* 124; VII 240; VIII 235. [113] *WA* 80.

Fehler des Kantianismus besteht aber darin, daß er die »allgemeine Subjektivität der Zeit nicht erkannt« hat, die darin besteht, daß in jedem Ding die Zeit etwas Innerliches ist. »Kein Ding entsteht in der Zeit, sondern in jedem Ding entsteht die Zeit aufs neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zu sagen, es sei im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang. Denn es entsteht jedes Einzelne durch dieselbe Scheidung, durch welche die Welt entsteht, und gleich anfangs mit einem eigenen Mittelpunkt der Zeit«[114].

Erst dadurch, daß immer zugleich andere Wesen sind, die ebenfalls ihre Zeit haben, wird eine Vergleichung seiner Zeit mit der Zeit anderer möglich. Erst durch Vergleichung und Messung verschiedener Zeiten entsteht »jenes Scheinbild einer abstrakten Zeit, von welcher wohl zu sagen ist, sie sei eine bloße Weise unseres Vorstellens«[115].

Mit dem bisher Gesagten ist die Identitätsphilosophie noch nicht grundsätzlich überschritten. Es handelt sich noch um den organischen und dialektischen Zeit-Ewigkeitsbegriff. Es ist nur viel deutlicher und anschaulicher ausgeführt, wie unsere menschliche Zeiterfahrung mit unserer Freiheit und Entscheidung, die zugleich Scheidung besagt, zusammenhängt. Nach dem bereits beschriebenen Gesetz der Korrelation zwischen Endlichem und Unendlichem konnte es aber nicht ausbleiben, daß Schelling diese Erkenntnis nun auch auf das Absolute übertrug. In der Zeit legt sich ja nicht nur die menschliche Freiheit aus, sondern auch das absolute Sein selbst. Die Grundfrage der Zeitproblematik ist nun dieselbe wie in der Schöpfungslehre: Wie kommt es von der bewegungslosen Ewigkeit zur Bewegung der Zeit?[115] Die Antwort, die die drei *Weltalterentwürfe* auf diese Frage geben, entspricht ihrer jeweiligen Lösung der Frage nach dem Grund der Schöpfung.

Im ersten Weltalterentwurf erzeugt der ewige Wille, der nichts will, den ewigen Willen, der etwas will, und so kommt es zur Zeit. Der erste Wille ist zusammenziehender, verneinender Natur, bewirkt Absonderung und so auch aktive Verschlossenheit, tätiges Zurückstreben in die Tiefe und Verborgenheit[116]. Die Potenz der Verborgenheit geht der Offenbarung voraus. Dunkelheit und Verschlossenheit ist darum der Charakter der Urzeit[117]. Aber der andere Wille, der Wille der Liebe, der sich mitteilen will, ist ebenso ursprünglich, so kommt es zum Widerspruch, zum Streit, zur ewigen Kreisbewegung. Wirklicher Anfang kann hier nur von der absoluten Freiheit kommen, durch die Liebe, die das Dunkel überwindet[118]. Der zweite Entwurf spricht schon wesentlich deutlicher; er betont die Freiheit viel mehr: Das alles kann nach ihm »nur wie im Blitz geschehen«,

[114] *WA* 78f. [115] *WA* 79. [116] *WA* 19f. [117] *WA* 24. [118] *WA* 75f.

»im Nu«, in einem unteilbaren Augenblick erkannte Gott – denn bei ihm ist keine Zeit zur Beratschlagung[119] –, »daß, wenn das Leben nicht verloren sein sollte, die Simultaneität der aussprechenden Kräfte aufgehoben werden mußte, so neigte die Liebe den ersten, den offenstehenden Willen, und ebenso schnell war erkannt, daß nur der zweite Wille, der keinen Anfang wollte, zum Anfang gesetzt werden könnte, denn ohne Überwindung ist kein Anfang und eben dieses Überwundenwerden und sein Vorausgehen war eins«[120]. Der verneinende Wille mußte vorausgehen, damit etwas sei, das die Huld des göttlichen Wesens zeige und offenbare. Nur so kann die Offenbarung als Huld und als Wunder erscheinen[121]. Schelling sagt sehr prägnant: »Die Antwort: Gott ist ein seiner Natur nach, also nothwendig sich offenbarendes Wesen (ens manifestativum sui), ist kurz aber nicht bündig«[122]. Offenbarung ist nur durch freie Entscheidung möglich[123]. »Vernunft und Gefühl befriedigt kein Gott, der ein lauteres Es ist, sie verlangen einen, der Er ist«[124]. Gott steht als Indifferenz über den Möglichkeiten des Seins, er ist sein Sein. Durch die Entscheidung, die zugleich Scheidung der Potenzen ist, entsteht in Gott eine ewige Vergangenheit[125].

Diese Vergangenheit wird im dritten Entwurf etwas anders gesehen als im ersten und zweiten. In den beiden ersten Entwürfen setzt Gott in jener Urentscheidung seine Verschlossenheit, also die erste Potenz, als Vergangenheit, im dritten Entwurf setzt er seine Natur, die aus allen drei Prinzipien konstituiert wird, als Vergangenheit. Es handelt sich allerdings um eine ewige Vergangenheit, die nicht erst dazu geworden ist, die gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war[126]. Gott gibt damit seiner Ewigkeit nur wieder die Ewigkeit als Grund und erkennt sich darin als den, der ewig ist. »Er erkennt sich als den, der nicht allein war, ist und seyn wird, sondern der auch derselbe ist als der, der war, ist und seyn wird…« Die ewige Vergangenheit ist also das andere, an dem Gott seiner Ewigkeit und Unveränderlichkeit erst bewußt wird[127].

Diese idealistische Denkstruktur hat eine positive Konsequenz: Mit ihrer Hilfe gelingt es Schelling, einen lebendigen Begriff der Ewigkeit zu erarbeiten. Der Ewigkeitsbegriff der alten Metaphysik ist nach Schelling nach außen völlig wirkungslos[128], eine leere, abstrakte Ewigkeit[129]. Auch Schelling weiß, daß in Gott kein Wechsel und kein Wandel ist, daß er ein »beständiges Nun«[130], eine »ewige Gegenwart« ist. »Aber wenn sich keine Gegenwart denken läßt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, so auch keine ewige Gegenwart, der nicht eine ewige Vergangenheit zu Grunde liegt. Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit (die ewige Zeit) sich selbst unterworfen enthält.

119 Vgl. VIII 304. 120 *WA* 178. 121 *WA* 181; VIII 304, 315ff.
122 VIII 305. 123 VIII 300, 303, 307. 124 VIII 255. 125 VIII 254.
126 Ebd. 127 VIII 264. 128 VIII 260. 129 VIII 262. 130 VIII 256.

Wirkliche Ewigkeit ist Überwindung der Zeit; wie die sinnvolle hebräische Sprache Sieg (den sie unter den ersten Eigenschaften Gottes setzt) und Ewigkeit durch Ein Wort (Naezach) ausdrückt«[131]. Nur ein in diesem Sinn verstandener ewiger Gott kann von sich sagen: »Ich bin, der ich war, Ich war, der ich seyn werde, Ich werde seyn, der ich bin«[132].

Das Gefährliche an dieser idealistischen Konstruktion zeigt sich aber daran, daß die Gottheit nur gegenüber der überwundenen Zeit sich als Ewigkeit erkennt. »Diese Zeit außer der Ewigkeit ist jene Bewegung der ewigen Natur, da sie vom Untersten aufsteigend immer ins Höchste gelangt, und von diesem aufs neue zurückgeht, um wieder aufzusteigen. Nur an dieser Bewegung erkennt sie sich selbst als Ewigkeit; an diesem Uhrwerk zählt und mißt die Gottheit – nicht die eigene Ewigkeit (denn diese ist immer ganz, vollkommen, untheilbar, über aller Zeit und in der Folge aller Zeiten nicht ewiger als auch im Augenblick), sondern nur die Momente der beständigen Wiederholung ihrer Ewigkeit, d. h. der Zeit selbst, welche, wie schon Pindaros sagt, nur das Scheinbild der Ewigkeit. Denn die Ewigkeit muß gedacht werden, nicht als aus jenen Momenten der Zeit zusammengenommen, sondern als jedem einzelnen coexistirend, so daß sie in jedem einzelnen wieder nur Sich (die ganze unermeßliche) sieht«[133]. Die Zeit ist nicht Ewigkeit, sondern ein Mittleres zwischen Ewigkeit und Welt, gegen das Gott seine Ewigkeit erkennt und das ihm die Weltschöpfung ermöglicht[134]. Die ewige Überwindung der Zeit in jener ewigen Urtat ist selbst kein freier bewußter Akt Gottes, kein wirklicher Anfang, sie ist ein ewiger Anfang in Gott selbst, aber ein Anfang, der sich selbst nicht kennt[135].

Diese Aussagen zeigen, daß Schelling trotz aller Betonung der Freiheit der in sich kreisenden Zeit-Ewigkeitsdialektik noch nicht Herr geworden ist. So positiv die Ansätze auch sein mögen, die er entfaltet, so wenig ist es ihm schon gelungen, der Zeit einen festen Halt und damit einen Sinn zu geben. Freilich ist sehr zu beachten, daß Schelling in den *Weltaltern* sehr deutlich zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung unterscheidet. Die Entscheidung zu unserer (zweiten) Schöpfung und zur Offenbarung in der Geschichte kommt im Unterschied zu der ewigen immanenten Selbstkonstitution Gottes (erste Schöpfung) aus der Freiheit[136]. Der in der ersten Schöpfung begründete positive und dynamische Begriff der Ewigkeit als Herrschaft und Sieg über die Zeit wird damit zur Grundlage eines neuen Verständnisses der Zeit.

Zeit kann jetzt nicht mehr bloß als organischer Ausdruck der Ewigkeit verstanden werden und noch weniger als bloßes Nacheinander einzelner Zeit-

131 VIII 260. 132 VIII 263f.; vgl. u. Anm. 155. 133 VIII 306f.
134 VIII 306. 135 VIII 314. 136 Vgl. o. § 10.

teilchen. Die Zeit ist Ausdruck der Macht Gottes, sie erhält damit selbst Machtcharakter. »Eben darum behält Gott Macht, gleichsam Zeit und Stunde dieser Offenbarung zu bestimmen, und das, was ganz Werk seines freiesten Willens war, auch allein nach seinem Wohlgefallen zu beginnen«[137]. Schelling ist überzeugt, »daß jedem großen Ereignis, jeder folgenvollen That ihr Tag, ihre Stunde, ja ihr Augenblick bestimmt ist, und daß sie kein Nu früher ans Tageslicht tritt, als die Kraft will, welche die Zeiten anhält und mäßigt«[138].

Der neue Zeitbegriff Schellings ermöglicht also eine spekulative Bewältigung und eine sachgemäße Kategorialität für die biblische Lehre von den καιροί, die für das scholastische Denken einfach unerreichbar sein muß. Ebenso wie die καιροί erfahren auch die biblischen αἰῶνες von Schelling ihre spekulative Deutung. Die sukzessiv hervortretenden Potenzen sind das Bestimmende der Perioden oder Zeiten[139] oder auch Äonen[140]. Sie sind nicht bloße Abstraktionen, sondern »reale, wirkende, insofern wirkliche Mächte«.

Damit kommt in den Zeit- und Geschichtsbegriff Schellings etwas Dynamisches, Abgründiges. Die Geschichte ist nicht bloß ein ruhiger Fluß der Zeiten, sondern die Bewegung und die gegenseitige Spannung jener Mächte und Gewalten, die Schelling mit seinen Potenzen zum Ausdruck bringen will[141]. Es handelt sich um die Spannung der Seinsmächte, die in Gott von Ewigkeit her gebändigt sind.

Diese Spannung ist Ausdruck des Lebens Gottes selbst. Die ewige Urentscheidung setzt in Gott selbst einen Anfang. Sie setzt in einer blindlings geschehenden Entscheidung die sich verschließende Potenz als erste. So geht der verneinende, einschließende Wille der Offenbarung der Liebe voran. Erst auf diesem Hintergrund ist die Huld des göttlichen Wesens wirklich zu erfahren. »Der Zorn muß eher seyn als die Liebe, die Stärke eher als die Milde, die Strenge vor der Sanftmuth«[142]. Schelling identifiziert die Herrschaft dieser ersten Potenz mit der Urzeit und ihrer Strenge, Härte, Verschlossenheit[143]. Die Offenbarung ist dann die Negation der Negation. Bereits das Setzen der ersten Potenz bedeutet aber die »erste Spannung des Bogens«[144]. Das, »was Verneinung aller Offenbarung schien, jene Kraft Gottes, durch die er sich selbst versagte, und in sich abschloß«, wird zum Grund aller Offenbarung gelegt, wird zur Kraft des Anfangs[145].

Die von den Griechen kommende Tradition des Zeit-Ewigkeit-Denkens war damit überwunden. Schelling wendet sich zugleich gegen die scholastische These, Gott sei ohne allen Anfang. Dagegen stellt er die Aussage der

[137] VIII 307. [138] *WA* 122; vgl. 14. [139] VIII 309. [140] VIII 302.
[141] XII 115. [142] *WA* 181. [143] *WA* 53. [144] VIII 224. [145] VIII 223.

Schrift, Gott sei der Anfang und das Ende. »Dieser hat nur insofern keinen Anfang, als er keinen Anfang seines Anfangs hat. Der Anfang in ihm ist ewiger Anfang, d. h. ein solcher, der von aller Ewigkeit her Anfang war, und noch immer ist, und auch nie aufhört, Anfang zu seyn«[146]. Gott ist ein anfangender, geschichtsmäßiger Gott, er ist kraft seines Wesens nicht fern der Zeit, sondern Herr der Zeit. Die biblischen καιροί und αἰῶνες können in diesem Denken ihren Platz finden. Und doch hat dieses Denken in der in den *Weltaltern* vorliegenden Form auch seine großen Gefahren für eine Theologie der Geschichte: Die Zeit ist das Maß, an dem sich die Ewigkeit mißt, an dem Gott seiner selbst erst bewußt wird. An diesem Punkt ist die idealistische Dialektik noch nicht an einem festen Punkt angelangt; es ist noch kein wirkliches Absolutum, kein im letzten von aller Zeit innerlich Losgelöstes, keine wahre Freiheit gegenüber der Geschichte da, die die Zeit wahrhaft begründen, ihr Grund, Halt, Maß und Sinn verleihen könnte. Es bleibt die Frage an die Spätphilosophie Schellings, ob es ihr gelungen ist, nach der Überwindung der Zeit- und Geschichtslosigkeit des metaphysischen Denkens doch dessen berechtigtes Anliegen zu wahren und gleichzeitig die Gefahren einer radikalen Vergeschichtlichung zu bannen.

4. Die Zeit als Mysterium Gottes in der Spätphilosophie

Die Aussagen über Zeit und Ewigkeit werden in der Spätphilosophie äußerst spärlich, wenigstens im Vergleich zu deren Häufigkeit in den *Weltaltern*. Das bedeutet nicht, daß die Zeit-Problematik nicht überall gegenwärtig wäre. Aber die wenigen expliziten Stellen können nur von der bisherigen Problementwicklung her voll gewürdigt werden. Das ist der Grund, warum wir die früheren Aussagen Schellings so ausführlich zu Wort kommen ließen. Schelling ist allen bisher entfalteten positiven Ansätzen in seiner Altersphilosophie treu geblieben. Darüber hinaus versucht er jetzt aber, die bisher offen gebliebene Grundfrage für das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit zu lösen.

Schellings Philosophie der Zeit steht jetzt in einem deutlichen Gegensatz zu Hegel. Für Hegel ist der Geist notwendiges Unterscheiden in sich selbst, Bewegung des Selbst, das sich seiner selbst entäußert und diesen Unterschied in sich wieder aufhebt. Dieses Sich-Unterscheiden faßt Hegel in den Begriff der Zeit. Sie ist notwendig mit dem Geist gegeben, der sich noch nicht selbst wieder in sich versöhnt und vollendet hat[147]. »Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der

[146] VIII 225; vgl. 314; *WA* 138f.
[147] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2. Bd. (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 16) Stuttgart 1959, 192f.

nicht in sich vollendet ist«[148]. Es gibt bei Hegel eine Einheit des Denkens und der Zeit[149], Zeit ist der notwendige Prozeß des sich entäußernden Geistes[150]. Im absoluten Geist fällt diese »ruhe- und haltlose Zeit« in sich zusammen[151]. Zeit ist angeschautes Werden[152], der Begriff aber »die Macht der Zeit«. »Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, inwiefern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig«[139]. Zeit ist also Schicksal des Geistes, das aber vom Standpunkt des absoluten Denkens aus immer schon negiert ist.

Ganz anders ist Schellings Position. Zeit ist für ihn nicht Schicksal, sondern freie Entscheidung des Geistes, freie Selbstbestimmung. Sie wird nicht im Denken aufgehoben und als Negation negiert, sondern als Position durch eine weitere Position überwunden. Schelling und Hegel wollen beide einen rein negativen Begriff der Ewigkeit, der alle Zeit ausschließt, überwinden[154], für beide ist die Zeit in der Ewigkeit aufgehoben. Bei Hegel ist es jedoch so, daß der absolute Geist die Zeit als ein notwendiges Moment in sich begreift; bei Schelling dagegen hat der Geist in sich nur die Möglichkeit der Zeit, für ihre Wirklichkeit entscheidet er sich frei; er wird dadurch nicht selbst zeitlich, sondern bleibt der Zeit gegenüber frei, er bleibt Herr der Zeit, er kann frei Zeit geben und verweigern. Ewigkeit besteht also nicht in der Negation aller Zeit, sondern im Herrsein und im Verfügen über die Zeit[155].

Diese grundlegende Aussage ist im Ganzen der Spätphilosophie begründet und von dorther leicht verständlich. Das Grundproblem ist für Schelling wieder, wie die Ewigkeit Gottes die Zeit setzen kann. Soll die Welt nicht eine bloße Emanation Gottes sein, so muß zwischen Gott und der Welt »ein Interstitium, beide voneinander abhaltender, beide zugleich scheidender und vermittelnder Zwischenraum« sein[156]. Zeit und Ewigkeit werden jetzt also klar voneinander geschieden, ohne damit in den alten Dualismus zurückzufallen; sie werden unterschieden, um sogleich wieder miteinander vermittelt zu werden. Schelling denkt also noch immer in streng idealistischer Dialektik. So wird alles darauf ankommen, worin dieses Interstitium denn besteht, auf welche Weise Zeit und Ewigkeit vermittelt werden sollen.

---

[148] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 5). Hamburg [6]1952, 558.
[149] Ebd. 560. [150] Ebd. 563. [151] Ebd. 560.
[152] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg [6]1959, 209.
[153] Ebd. 210. [154] Ebd.
[155] Dieser positive Begriff der Ewigkeit findet sich theologischerseits neuerdings besonders bei K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zürich [4]1958, 685ff.; E. BRUNNER, *Dogmatik*, Bd. 1, Zürich 1960, 272ff.; J. RATZINGER, Art. *Ewigkeit* II, in: *LThK* III [2](1959) 1268–1270. [156] XIV 108.

Zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit steht jetzt nicht mehr wie in den *Weltaltern* die ewige Vergangenheit in Gott, sondern die Möglichkeit der Zeit, die als Möglichkeit von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch keine wahre Folge von Zeiten darstellt und insofern wahre Ewigkeit ist. Sie kann nur das sein, was Gott als seine eigene Möglichkeit, als die Möglichkeit seiner Freiheit an sich selbst ersieht[157]. Diese abstrakte dialektische Formulierung besagt nichts anderes, als daß die Zeit, daß die Scheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft jetzt nicht mehr zur notwendigen Natur Gottes gehören und kein Sich-selbst-Durchmessen der Ewigkeit mehr darstellen wie in den *Weltaltern*, sie besagt, daß die Zeit kein Modus der Ewigkeit ist wie in der Identitätsphilosophie. Die Zeit ist nunmehr eine Möglichkeit Gottes, die er in Freiheit erwählen kann. Diese Möglichkeit ersieht Gott an der ersten Potenz. Das Seinkönnende ist der innere, immanente Anfang des göttlichen Seins; das bedeutet, daß es auch der immerwährende Anfang ist[158] und die Kraft des Anfangs nach außen[159]. Die erste Potenz ist aber in Gott schon immer gebändigt durch die zweite, so daß Gott Herr über sein Anfangenkönnen ist. Das Interstitium ist also in dem In-sich-selbst-Vollendetsein der göttlichen Potenzen selbst gegeben. Erst so ist wirkliche Geschichte möglich, denn ein ewiges Geschehen ist ja eben kein Geschehen[160].

Das souveräne Anfang-sein-Können Gottes nennt Schelling auch das unvordenkliche Mysterium Gottes[161]. Zeit und Geschichte gründen damit in der ewigen Selbstbestimmung Gottes oder, theologisch gesprochen, in Gottes Erwählung, Vorherbestimmung und in seinem ewigen Heilsplan. In der Freiheit und Herrlichkeit der ewigen Wahl und Heilsentscheidung Gottes hat die Zeit ihren Halt und ihren Grund. Zeit ist deshalb auch nicht Abfall von Gott, sondern Offenbarung der Herrlichkeit und des Willens Gottes. Nicht mehr die Zeit ist das Maß, an dem sich die Ewigkeit mißt, sondern die Ewigkeit ist das Maß, die Ermöglichung und der innere Grund, der die Zeit durchherrscht. Jetzt erst hat die Aussage der *Weltalter*, daß Gott jedem Tag und jeder Stunde ihr Maß bestimmt, ihren vollen Sinn. Der neue Grundansatz der Zeit-Problematik ist nicht ohne schwerwiegende Konsequenzen im einzelnen. Bewegung, also auch Zeit, ist nur möglich, wo Anfang, Mitte und Ende auseinander gezogen sind. Das ist aber in Gott als dem actus purus gerade nicht der Fall[162]. In ihm sind Anfang, Mitte und Ende ineinander. Aber als absoluter Geist ist Gott auch freier Geist, und als solcher hat er in sich die Möglichkeit und die Freiheit, die einzelnen Potenzen zu trennen und doch der eine zu bleiben, ja gerade darin seine Gottheit zu erweisen. So ist Gott gerade in seiner Ewigkeit der Herr der Zeit. Schellings Ewigkeitsbegriff ist daher ein positiver, nicht nur ein nega-

---

[157] Ebd.; vgl. o. § 10. [158] XII 42, 52. [159] XII 59, 52f., 82. [160] X 124.
[161] XII 59. Zum Mysterienbegriff vgl. o. § 8 Anm. 77. [162] XII 80f.

tiver wie der traditionelle, der lautet: aeternum est, quod fine et initio caret. Der positive Begriff lautet, daß in Gott wirklich Anfang, Mitte und Ende ist, was aber bei ihm heißt: »In Gott ist kein Anfang seines Anfangs und kein Ende seines Endes.« Die bloße Bestimmung, keinen Anfang und kein Ende zu haben, ist etwas Unvollkommenes, eine Negation jeden Actus, denn wo Actus ist, da ist Anfang, Mittel und Ende. So ist Gott der Absolute, und das heißt der Voll-endete[163], wobei in Gott alle drei miteinander und ineinander gesetzt sind[164]. Man kann in diesem positiven Begriff der Ewigkeit also leicht die »tota simul et perfecta possessio« des Boethius[165] wiederfinden, wobei possessio bei Schelling ein souveränes Herrsein und geschichtsmächtiges Anfangenkönnen besagt.

Aber nicht nur der Ewigkeitsbegriff ist dynamischer geworden, auch der Zeit- und Geschichtsbegriff ist nun lebendiger, erfüllter. Zeit gibt es erst mit der Welt; Zeit läßt sich nicht denken ohne ein Vor und Nach, ohne Sukzession. Es muß etwas als Vergangenheit gesetzt werden, damit Zeit entsteht. Solche Vergangenheit entsteht mit der Schöpfung. Für sich genommen ist vor der Schöpfung keine Zeit; man kann hier nur von möglicher Zeit reden. Erst mit der Tat der Schöpfung entsteht auch eine vorweltliche Zeit als kosmische Vergangenheit. Die konkrete Welt ist damit ein Glied innerhalb der Zeiten, weshalb das griechische Wort αἰών sowohl Welt wie Zeitraum bedeuten kann. In diesem bestimmten und unbeschriebenen Sinn kann man sagen, die Welt sei in der Zeit entstanden. Aber man muß dann wissen, daß die Zeit, in der die Welt geschaffen wurde, erst mit der Schöpfung der Welt gesetzt wurde[166]. Zeitlichkeit, und nicht eine statische Wesensgesetzlichkeit, ist so die Grundstruktur aller Wirklichkeit. Die Welt ist gleichsam von der Zeit umgriffen. Das bedeutet aber, daß Zeit nicht nur Relativität, Vergänglichkeit, das heißt Herkunft aus einer Vergangenheit, in der ein Seiendes noch nicht war, besagt. Zeit besagt ebenso Zukünftigkeit, Ausrichtung, Spannung auf eine künftige Einheit der beiden Potenzen, die in der Zeit getrennt sind. Es gilt auf neue Weise das, was bereits in der Identitätsphilosophie ausgesprochen wurde: »Zeitlich ist nämlich alles, dessen Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen mehr enthalten ist, als es der Wirklichkeit nach fassen kann«[167]. Theologisch gesprochen heißt das, daß die Zeit eschatologischen Charakter hat und auf eine künftige Erfüllung hin ausgerichtet ist[168].

---

163 XII 43; XIII 258. 164 XIII 238.

165 BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* V, 6: PL 63, 858.

166 XIV 109. 167 II 264.

168 Diese eschatologische Ausrichtung der Geschichte hat neuerdings P. TILLICH wieder aufgewiesen: *Eschatologie und Geschichte* (*Gesammelte Werke*, Bd. 6) Stuttgart 1963, 72–82.

Mit dem dynamischen Zeit- und Ewigkeitsbegriff kann Schelling die Antwort geben auf die »alte Klage, daß unter der Sonne, d. h. in der Schöpfung sich nichts Neues ereignet, ein Tag wie der andere, heute wie morgen, morgen wie heute ist, alles in einem traurigen Zirkel einförmig wiederkehrender Erscheinungen umläuft«. Wir finden diese Aussagen vielfach in der Philosophie der Geschichte Hegels und in verstärktem Maße in der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche. Schelling glaubt auch hier Licht in die Lehre von der Zeit gebracht zu haben. Die gegenwärtige Zeit ist ihm nur ein Glied der Folge der Zeiten, sie hat begonnen und zielt auf einen kommenden Äon, eine zukünftige Ewigkeit. Darüber hinaus macht Schelling darauf aufmerksam, daß die gegenwärtige »immer sich wiederholende Zeit« nicht die wahre Zeit ist, sie ist angehaltene Zeit, arretierte Zeit, die immer nur wieder sich selbst setzen kann und noch nicht zur eigentlichen Zukunft vorgedrungen ist. Sie ist nur ein Glied im System der Zeiten[169]. Die Zeit ist also gerichtet, sie hat Anfang und Ende, sie hat ein Ziel.

Anders steht es mit der konkreten Zeit, mit der Zeit, wie wir sie konkret erfahren als flüchtige, unerfüllte, in sich kreisende Zeit, als Zeit ohne Zukunft und Hoffnung. Hier besteht ein Unterschied zwischen Schelling und Baader. Für Baader ist unsere konkrete Zeit eine Zeit ohne Gegenwart, sie lebt entweder im Hängen an der Vergangenheit oder im utopischen Starren in die Zukunft, aber die Gegenwart ist ein flüchtiger Punkt ohne innere Erfüllung[170]. Die Gnade besteht für Baader in der Erfüllung der Zeit durch Teilnahme an der Ewigkeit[171]. Im Grunde ist das nochmals die Auffassung, die Schelling früher mit seiner intellektuellen Anschauung meinte, Schleiermachers »ewig sein in einem Augenblick«[172]. Das ist die alte platonisch-mystische Tradition, wo sich die Seele aus der zeitlichen Gestreutheit und Zerstreutheit sammelt, indem sie sich zum Ewigen erhebt[173]. Sie findet sich wieder in Kierkegaards »Gleichzeitigkeit«, in der in der Subjektivität des Glaubensaktes der Augenblick des Zeitwerdens des Ewigen wiederholt wird[174]. Echte, real ausständige Zukunft und Hoffnung ist hier für den Menschen nicht mehr möglich.

Schelling überwindet diese Tradition, die bei Kierkegaard nicht überboten,

---

169 XIV 109f.

170 F. BAADER, *Sämtliche Werke*, Aalen 1963, Bd. 2, 51ff.; 4, 287, 357; 14, 41ff.

171 Ebd. Bd. 8, 119.

172 F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (*Philos. Bibliothek*, Bd. 255) Hamburg 1958, 74.

173 PLOTIN, *Enneaden*, III, 7. AUGUSTINUS, *Confessiones* XI, 15, 23ff. In der modernen Philosophie K. JASPERS, *Von der Wahrheit*, München 1947, 991, 1013, 1023.

174 S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brosamen*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1959, 22ff., 101f., 104ff.

sondern nur anthropologisch verengt wurde. Nicht der große Anreger der späteren dialektischen Theologie, sondern der Vollender des deutschen Idealismus stößt wieder zur geschichtlich-prophetischen Betrachtungsweise durch. Der Augenblick der Erfüllung ist eschatologisch-zukünftig in einem real-ausständigen Sinn. Die Zeit wird zur Parusie, zur Ankunft und zum Anwesen des Ewigen in der Geschichte[175].

Die »wesentliche Ewigkeit« kann dabei nie ein Glied der Zeit werden, sie bleibt immer unberührt außer der Zeit. Die Spannung der Potenzen ist für sie etwas »Accessorisches«, »Zufälliges«[176]. Trotzdem muß der Wille zur Welt und damit zur Zeit von Ewigkeit her gefaßt sein. Das wirkliche, aktuelle Wollen dagegen kann nicht ewig sein. »Dieses Wollen setzt nicht nur die absolute (wesentliche) Ewigkeit voraus, die für sie nur die Erscheinung gleichsam durchkreuzt, aber nicht aufhebt, indem sich die Ewigkeit in der Zeit selbst behauptet und mit dieser coexistirt ohne durch sie vermehrt oder vergrößert zu werden (denn die Ewigkeit coexistirt jedem einzelnen Momente der Zeit, sie ist in jedem Moment die ganze)«[177]. Hier ist also der Zeitbegriff der Identitäts- und Weltalterphilosophie »aufgehoben« in einem von der Freiheit der scheidenden Entscheidung her gedachten Begriff der Zeit.

Das Problem der Gleichzeitigkeit taucht also auch bei Schelling auf. Sie ist aber nicht begründet im absoluten Paradox des subjektiven Glaubensaktes, sondern in der freien Selbstbestimmung Gottes, in dem Paradox, daß Gott seine Ewigkeit (in dem bezeichneten positiven Sinn) gerade in der Zeit offenbart und damit alle Zeit seiner Ewigkeit gleichzeitig macht. Damit ist, wie wir aus der Identitäts- und Weltalterphilosophie wissen, jede Zeit ein Abbild der ganzen Zeit, weil in der Zeit immer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengehören. Die Zeit ist damit ein Abbild der Ewigkeit. Sie kann nie rein quantitativ betrachtet werden als bloße Sukzession einzelner Zeitteilchen.

Von diesem organischen Begriff der Zeit aus kann sich Schelling noch mit Heraklit auseinandersetzen. Schelling gibt ihm zunächst recht: Die Zeit ist in jedem Moment eine andere, sie ist nie dieselbe. Aber man kann das nicht so verstehen, als folge jeweils nur ein Zeitteilchen auf das andere, denn es folgt immer die ganze Zeit auf die ganze Zeit. Jede Zeit ist im Ewigen aufgehoben[178].

Man wird fragen, ob Schelling damit am Ende nicht doch wieder zu einer ungeschichtlichen Betrachtungsweise zurückgekehrt ist. Gibt es dann noch einen wirklichen Unterschied der Zeiten? Schelling gibt auf diese Frage zur Antwort: Die Zeiten unterscheiden sich nicht rein quantitativ durch ein-

[175] P. Schütz, *Parusia. Hoffnung und Prophetie*, Heidelberg o. J., hat diesen Gedanken wieder nachdrücklich zur Geltung gebracht.
[176] XIII 308. [177] Ebd. [178] XIV 110.

ander sukzedierende Zeitmomente, sie unterscheiden sich qualitativ durch das, was sie beinhalten, durch die drei Prinzipien, oder wie Schelling auch sagt, durch die drei göttlichen Personen als den drei sukzessiven Herrschern über die Zeit[179]. Dadurch gibt es eine Zeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, eine Zeit der Verborgenheit und der Offenbarung Gottes, eine Zeit des Zornes und eine Zeit der Gnade Gottes. Die Zeitspekulation leitet so über zur Trinitätsspekulation; sie stellt sich damit in die Tradition der Geschichtstheologie des Abtes Joachim von Fiore[180]. In der Trinitätsspekulation erst wird es sich entscheiden, ob die Zeit nur Ausfaltung und Rückkehr des Absoluten in der Geschichte ist oder ob der Zeit wirklich positive, bleibende Bedeutung angesichts des Absoluten zukommt.

[179] XIV 71f. [180] Vgl. dazu u. § 17.

§ 12

Die Dreieinheit Gottes als Ermöglichungsgrund der Geschichte

1. Ursprung der geschichtlichen Betrachtungsweise der Trinität im idealistischen Denken

Die zentrale Stellung, die Schelling der Trinitätslehre zuweist, steht im umgekehrten Verhältnis zur Wertung dieser Lehre in der Theologie, die der junge Schelling in seinen Tübinger Studentenjahren kennenlernte. Sein immerhin noch als orthodox geltender Lehrer G. Ch. Storr wertete diese Lehre zwar nicht ganz so ab wie etwa J. D. Michaelis, J. S. Semler, J. Ch. Döderlein, die ihr alle mehr oder weniger indifferent gegenüberstanden. »Das Dogma war zur Antiquität, zur bloßen Geschichte geworden«, und wenn seine Entwicklungsgeschichte dargestellt wurde, so nur, um auf die vielerlei zufälligen und außerbiblischen Einflüsse aufmerksam zu machen, um bei der Zusammenstellung der verschiedenen Meinungen zu zeigen, »wie zwecklos, wie willkürlich und abenteuerlich alle diese Versuche seien«[1]. Storr ging nicht ganz so weit; aber er hielt die absolute Wahrheit der kirchlichen Form der Trinitätslehre nicht unbedingt fest und wußte eigentlich nicht mehr zu sagen, als daß »die Unmöglichkeit einer positiven Bestimmung des Unterschieds zwischen Vater, Sohn und Geist keinen hinreichenden Grund abgebe, den Unterschied selbst, von dem uns die Bibel versichere, zu leugnen. Auch die sich selbst überlassene Vernunft führe uns ja auf solche Gegenstände, von denen wir zwar einsehen, daß sie sind, ohne jedoch imstande zu sein, sie selbst zu erkennen...«[2]. Daß ein solch haltloser Standpunkt zum Anlaß des Unglaubens werden mußte, liegt auf der Hand.

Der Umschwung vollzog sich nicht von seiten der Theologie, sondern der Philosophie, freilich nicht ohne folgenschwere spekulative Umdeutungen. Aber immerhin konnte Hegel mit Recht schreiben, »daß die Grundlehren des Christentums größten Teils aus der Dogmatik verschwunden sind. Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt«[3].

---

[1] F. Ch. Baur, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. 3, Leipzig 1867, 453, 643ff.

[2] F. Ch. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3. Bd., Tübingen 1843, 655.

[3] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2. Bd. (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 16) Stuttgart 1959, 207.

Von diesen philosophischen Versuchen kennt Schelling vor allem den spekulativen Versuch von Lessing, den er das Spekulativste dieses Mannes nennt[4]. Auch Leibniz erläutert im Anschluß an frühere Versuche bei Augustin und Melanchthon das Dogma durch einen Vergleich mit der Reflexion des Geistes, der zugleich Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt ist[5]. Allein, dieser Versuch erreicht nach Schelling nicht die vollkommen entwickelte Idee der Dreieinigkeit, denn im sich selbst erkennenden Geist sind Erkennendes und Erkanntes nicht zwei für sich subsistierende Persönlichkeiten[6].

Schelling will sich also nicht mit irgendwelchen spekulativen Umdeutungen zufrieden geben. Das heißt für ihn nicht, daß er einfach dogmatisch verfahren will und »unmittelbar darauf lossteuern« will, »die Lehre mit all ihren zum Theil scholastischen Bestimmungen, wie sie in der Theologie vorgetragen werden, philosophisch herauszubringen«. Auch hier will er »jenem im höheren Sinne geschichtlichen Geist treu bleiben«, der der Geist seiner ganzen Philosophie ist[7]. Für Schelling ist die Trinitätslehre nicht irgendeine von aller Geschichte losgelöste, theologisch-philosophische Abstraktion, sondern eben die Voraussetzung der Geschichte. Seine Trinitätslehre steht im Gesamtzusammenhang seines ganzen philosophischen Denkens. Sie stellt uns daher, um sie recht zu verstehen, vor die Aufgabe, sie in die Gesamtentwicklung des idealistischen Denkens hineinzustellen.

Als seine entscheidendste Leistung bezeichnete Schelling immer wieder die Überwindung des subjektiven Idealismus. Das gilt auch hier. Für Kant war die Dreieinigkeit Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft[8]. Die Trinitätslehre wird hier zum Prozeß des moralischen Bewußtseins, sie reduziert sich auf den Unterschied des guten und des bösen Prinzips im Menschen, auf das Übergewicht des Guten und die im einzelnen Menschen zu verwirklichende Möglichkeit dieses Übergewichts. Die Trinitätslehre gewann für Kant damit spekulative Bedeutung. Sie war ihm sittliches Ideal, die letzte Bedingung der Möglichkeit sittlichen Handelns, Ausdruck für die Einheit von Gott und Mensch, Gott und Welt, die sich in einem Prozeß verwirklicht. Diese bei Kant noch verborgene Grundidee fand im deutschen Idealismus eine grandiose Entfaltung. Bei Kant war angelegt, die Trinitätslehre auf den Menschen zu beziehen und aus diesem Bezug heraus zu verstehen[9].

---

[4] V 294.

[5] Vgl. D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*, 2. Bd., Tübingen 1841, 484f.

[6] XIII 315f. [7] XIII 317.

[8] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*Gesammelte Schriften*, hrsg. von d. Preuß. Ak. d. W. Bd. 6) Berlin 1914, 139ff.

[9] F. Ch. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes...*, 171ff.

Der Fortschritt, den Schelling nun über Kant und auch Fichte hinaus brachte, war, daß er deren Einseitigkeit überwand. Gott ist für Schelling etwas Realeres als die moralische Weltordnung. Gott wird aber auch nicht spinozistisch verstanden als absolutes Objekt, sondern als Identität von Subjekt und Objekt, Erkennen und Sein. Diese Einheit ist nicht statisch, sondern lebendig-dynamisch aufzufassen. Gott bejaht sich in der Form des Erkennens in der Totalität des Endlichen. Gott »gebiert« sich selbst in der Welt, das heißt er manifestiert sich in der Fülle des Seins. In diesen Zusammenhang gehört die spekulative Deutung der Trinitätslehre, wie sie Schelling in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* gibt. Trinität und Weltgeschichte gehören hier eng zusammen. Was bei Kant der Prozeß des moralischen Selbstbewußtseins war, wird hier zum Prozeß der Weltgeschichte. Schelling behauptet, »daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet«[10]. Nach dem Schelling der Identitätsphilosophie hat die Idee der Dreieinigkeit nur in dieser Form aufgefaßt einen Sinn, nämlich: Sie bedeutet die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit in der Endlichkeit und deren Zurücknahme in die Unendlichkeit in dem einen Akt göttlicher Selbsterkenntnis und Selbstbejahung[11].

Diese spekulative Deutung fand ihre Vollendung durch Hegel. Die Trinität ist für Hegel nichts anderes als der Prozeß, in dem der absolute Geist sich von sich selbst unterscheidet und in sich zurückkehrt. Die Trinität wird hier als Prozeß gedacht, der Welt und Geschichte mitumfaßt, sie ist mit der Geistigkeit Gottes gegeben[12].

Schelling übte an dieser Konzeption – obwohl sie eigentlich nur eine Weiterführung seiner eigenen Position in der Identitätsphilosophie darstellt – später scharfe Kritik. Der Sohn ist ihm später nicht mehr das unmittelbare Prinzip der Natur selbst, sondern »die das unmittelbare Prinzip der Natur überwindende, versöhnende, die das außer sich Seiende und insofern Verlorene wiederbringende Potenz«[13]. Der Sohn ist nicht mehr die Welt als das Andere Gottes, sondern die Erlösung der Welt. Der Sohn ist nicht der Abfall des Endlichen aus dem Unendlichen[14], sondern der Versöhner des Endlichen mit dem Unendlichen. Der Ausgangspunkt der Trinitätslehre Schellings in der Spätphilosophie ist »die absolute Freiheit Gottes in der Weltschöpfung«[15]. Schelling will jetzt also den geschichtlichen Bezug der Trinitätslehre aufrechterhalten, aber er will sie doch nicht mehr wie in seiner bisherigen Philosophie und wie bei Hegel in diesem geschichtlichen Prozeß aufgehen lassen. Diese neue Trinitätslehre hat in den *Weltaltern* eine bedeutsame Vorstufe.

Im zweiten Teil des ersten Weltalterdrucks von 1811 findet sich eine Trinitätsspekulation, die in den folgenden Drucken nicht mehr wiederkehrt. Sie beginnt mit dem Widerspruch zwischen den beiden Willen, der nicht aufgehoben werden kann durch die Aufhebung des einen, sondern nur durch eine Einheit in der Zweiheit, was zugleich eine Einheit der Einheit und des Gegensatzes bedeutet[16]. »Dies wäre nun schlechterdings nur möglich, wenn das einende Prinzip eben dadurch, daß es in sich bliebe, das scheidende Prinzip setzte, und eben dadurch, daß es das aufschließende Prinzip setzte, in sich selbst als zusammenziehendes bestünde. Aber nur dann bliebe es als solches in sich selbst, wenn es durch sein Zusammennehmen das scheidende Prinzip außer sich setzte«[17].

Schelling denkt streng dialektisch. Nichts vermag außer Gott zu sein, »denn er ist das Wesen aller Wesen«. Das außer sich gesetzte Prinzip müßte also zugleich in Gott sein, das heißt, »Gott müßte sich in ihm nur verdoppeln, es müßte nur eine andere, zwar von der des Existirenden, aber nicht von ihm selbst verschiedene Persönlichkeit Gottes seyn«. Es darf sich also nicht um eine Teilung oder eine Absonderung handeln, vielmehr soll Gott »in seiner Integrität und Geschlossenheit« bleiben. »Ein solches Setzen eines andern außer sich, wobei das Setzende in seiner Ganzheit bleibt, ist aber Zeugung. Also Zeugung, Selbstverdoppelung, des im Seyn eingeschlossenen Wesens wäre die endliche, wäre die einzige mögliche Auflösung des höchsten Widerstreits«[18].

Schelling sucht das Gemeinte durch verschiedene Analogien aus dem organischen Bereich zu erklären. Am deutlichsten ist aber das Beispiel aus dem personalen Bereich: Ein Wesen, das sich in seiner Fülle nicht mehr enthalten kann, sich nicht mehr zusammenziehen kann, nicht mehr in sich bleiben kann, muß sich im Wort aussprechen, »welches eine wahre Zeugung des vollen Innern ist«[19]. Je mehr nun die Gottheit dem Anblick der Liebe nachgibt, »desto mehr schwillt ihr das Herz«[20], und erst im Sohn ist das Verlangen der Liebe gestillt[21]. »Der Sohn ist der Versöhner, der Befreyer des Vaters«[22]. »Er ist nichts anderes als das lebendige, artikulirende Wort selbst, und hinwiederum das lebendige Wort nichts anderes als der Sohn in seiner Verwirklichung«[23]. Im Sohn hat sich der Vater ausgesprochen, in

[10] V 294. [11] V 297f.
[12] HEGEL, a. a. O. 221f.; vgl. J. MÖLLER, *Der Geist und das Absolute*, Paderborn 1951, 143f.
[13] XIII 314f.
[14] HEGEL, a. a. O. 249f. Doch finden sich auch schon bei Hegel Ansätze zu einer deutlichen Unterscheidung von Sohn und Welt (a. a. O. 251f.).
[15] XIII 310. [16] *WA* 63. [17] *WA* 55. [18] *WA* 55f. [19] *WA* 56f.
[20] *WA* 57. [21] *WA* 58. [22] *WA* 59. [23] *WA* 61.

ihm haben sich die Widersprüche gelöst, deshalb ist er überhaupt »der Quellbronn der verständlichen Dinge«[24].
In bezug auf den Sohn werden die Kräfte der Verschlossenheit als nichtseiend, das heißt als vergangen gesetzt, sie treten in die Innerlichkeit zurück[25]. Sie werden nicht ausgelöscht, denn sie sind notwendig. Die Zeugung ist nämlich kein vorübergehender Akt, sondern ewige, stets geschehende Zeugung[26]. So ist der Vater nur im Sohn, der Sohn nur im Vater, der Sohn ist auch wieder Ursache des Seins des Vaters. Schelling zitiert einen alten Alchemistenspruch: »des Sohnes Sohn ist, der des Sohnes Vater war«[27].
Neben der ursprünglichen Einheit im Gegensatz zeigt sich auch eine zweite existentielle Einheit: In jedem der Geschiedenen erzeugt sich für sich die Einheit. Es ist eine freie Einheit, wo bei existentieller Unabhängigkeit Freies zu Freiem gezogen wird. Der Unterschied besteht nicht in der Verschiedenheit, sondern im umgekehrten Verhältnis der beiden Grundkräfte. Im Vater wird die zusammenziehende Kraft immer mehr Subjekt, innerlich, in ihm wird so der Liebe freier Lauf gelassen. Im Sohn wird jene Objekt, äußerlich, aber so, daß ihr die Liebe im Herzen aufkeimt und von innen heraus das harte Äußere überwindet.» Dort ist die Liebe das wirkende Äußere, die zusammenziehende Kraft das latente Innere..., hier dagegen ist die Liebe das wirkende Innere, die verneinende Kraft das wirkungslose Äußere.« Mit der höchsten äußeren Entgegensetzung ist also die größte innere Einheit verbunden[28].
So entsteht noch eine dritte Art der Einheit, eine wesentliche, qualitative. Diese innere Einheit wird und entwickelt sich mehr und mehr durch die Scheidung hindurch[29]. Die Gegenwart, die auf dem Gegensatz beruht, ist nur Übergang aus jener anfänglichen, tiefverschlossenen Indifferenz zu der letzten und entfalteten Einheit, die erst zukünftig sein wird[30]. Diese in der Gegenwart noch verborgene Einheit kann nicht der Vater sein, er ist die Kraft der ersten Einheit, sie kann auch nicht der Sohn sein, denn er scheidet die erste Einheit. Da sie nur Gott sein kann, muß sie »eine von der Persönlichkeit des Vaters so wie des Sohnes verschiedene, dritte Persönlichkeit seyn«. Sie muß schon im Vater, der Einheit der Einheit und des Gegensatzes, verborgen sein, kann aber erst durch den Sohn, der diese Einheit scheidet, entwickelt werden. Deshalb ist es nach Schelling ganz »der Sache gemäß«, zu sagen, »daß diese dritte Persönlichkeit potentiell von dem Vater, aktuell von dem Sohne ausgeht«[31].
Diese überraschende Deutung des dogmatischen »filioque« verbindet Schelling mit einer heilsgeschichtlichen Einordnung der Wirksamkeit der dritten göttlichen Person. Zeit entsteht ja immer dort, wo Vergangenheit,

[24] *WA* 58; vgl. 62. [25] *WA* 59. [26] *WA* 78. [27] *WA* 59. [28] *WA* 64.
[29] *WA* 65. [30] *WA* 66. [31] *WA* 67.

Gegenwart und Zukunft dynamisch auseinandergehalten und damit verbunden werden. Ein Anfang der Zeit ist dort, wo eine ganze Masse als Vergangenheit und eine andere als Zukunft gesetzt wird[32]. Der gefundene Anfang ist deshalb das gefundene Wort, durch das der Widerstreit gelöst wird. Deshalb heißt es nach Schelling: »Im Anfang war das Wort«[33]. Jede Zeit setzt aber Zeit als ein Ganzes schon voraus. Dieses organisierende Prinzip ist der Heilige Geist. Er ist »der Einteiler und Ordner der Zeiten«. In ihm ruht die Wissenschaft der kommenden Dinge[34]. Deshalb waren die Propheten auch von ihm getrieben, und in ihm haben sie den Zusammenhang der Zeiten durchschaut[35].
Schellings Trinitätsspekulation in den *Weltaltern* bietet manchen auch theologisch interessanten Ansatzpunkt und manche überraschende Einsicht, so bedenklich manche Formulierungen theologisch auch sein mögen, wie etwa die, der Sohn sei der Befreier und Erlöser des Vaters. Anderseits kann gerade die Plastik dieser Bilder die gemeinte Sache besser nahebringen als logische Abstraktionen. Das Gesetz der nur analogen Geltung gilt für beide Arten der Trinitätsspekulation. Das Ungeklärte und theologisch Unbefriedigende in Schellings Spekulation liegt jedoch darin, daß die immanente und die heilsgeschichtliche Funktion der trinitarischen Personen nicht genügend unterschieden wird. Das wird am deutlichsten bei den Aussagen über den Heiligen Geist, der nur als zukünftige, wenn auch jetzt schon dynamisch in die Gegenwart hereinwirkende Größe gesehen wird. Diesem Problem begegnen wir wieder in der Spätphilosophie.

2. Anliegen und spekulativer Ansatz der Dreieinheitslehre in der Spätphilosophie

In der Spätphilosophie kann Schelling von der Freiheit und Souveränität Gottes über der Welt und über der Zeit ausgehen. Die Herrschaft Gottes über die Welt schließt aber den recht verstandenen Pantheismus nicht aus, sondern ein. »Die Freiheit Gottes hat nur in seiner unauflöslichen All-Einigkeit ihren Grund.« Weil Gott als Geist alles umfaßt, kann er auch in Freiheit das, was sein Wesen nicht ist, zum Sein erheben; er hat dieses Sein immer schon in sich selbst überwunden[36]. Dieser Begriff des Monotheismus erlaubte von vornherein einen andern Ansatz als die Trinitätsspekulation der *Weltalter*. »Die christliche Dreifaltigkeitslehre enthält materiell dasselbe, was unser Begriff des Monotheismus enthält, aber sie enthält es in einer Steigerung.« Schelling ist überzeugt, »die letzte Wurzel der christlichen Dreieinigkeit liege in der All-Einheitsidee«[37].
Die Lehre von der Dreieinigkeit ist »die Grundlehre des ganzen Christen-

[32] *WA* 74f. [33] *WA* 75f. [34] *WA* 81f. [35] *WA* 83. [36] XIII 310f.
[37] XII 79; XIII 312.

thums«[38], »das Christenthum im Keim, in der Anlage, das historische Christenthum, d. h. das Christenthum, wie es in der Zeit erscheint, ist also nur eine Entwicklung dieser Idee«[39]. Trotzdem bestreitet Schelling, daß es sich dabei um eine speziell christliche Idee handelt[40], sie ist vielmehr so alt wie die Welt[41]. Eine Spur dieser Idee findet sich in allen Religionen der Vorzeit[42], eine Dreizahl der Potenzen findet sich auch in heidnischen Religionen und im Neuplatonismus[43]. Es handelt sich also um eine allgemein menschliche und mit dem menschlichen Bewußtsein selbst verwachsene Idee[44]. Sie ist nicht das Ergebnis des Christentums, sondern dessen Voraussetzung. »Nicht das Christenthum hat diese Idee, sondern umgekehrt, diese Idee hat das Christenthum erschaffen«[45]. »Das Christenthum ist ein Erzeugnis, eine Folge dieses ursprünglichen Verhältnisses. Die Idee dieses Verhältnisses selbst ist daher nothwendig älter als das Christenthum, ja, inwiefern das Christenthum im Laufe der Zeit nicht erscheinen konnte, ohne daß jene Idee schon im Anfang war, so ist diese Idee so alt, ja älter als die Welt selbst«[46]. Sie ist nicht nur die Voraussetzung des Christentums, sondern der Welt überhaupt[47], der Mythologie und erst recht der Offenbarung[48], auch der des Alten Testaments[49], und damit der Ermöglichungsgrund der Geschichte.

Schelling sieht also auch noch in der Spätphilosophie den engen Zusammenhang mit der Geschichte. Er will aber nicht bestreiten, daß die Idee der Dreieinigkeit erst mit Christus voll in Erscheinung trat und offenbar wurde; er will nur sagen, daß die ganze übrige Geschichte von ihr begründet wird, daß diese Idee in vielfacher Weise schon vorausgeahnt wurde, ja daß Christus und die ganze Offenbarungsgeschichte letztlich nur von dieser Grundidee her verständlich werden.

Auch wenn Schelling in der Spätphilosophie die Trinitätslehre nicht mehr als Selbsterlösung Gottes zur Freiheit konstruiert wie in den *Weltaltern*, sondern umgekehrt von der Freiheit Gottes ausgeht, so wäre es doch falsch, zu meinen, er kehre zur abstrakten Trinitätslehre der Scholastik zurück. Er will auch hier in einem höheren Sinn »jenem geschichtlichen Geist treu bleiben«, der der Geist seiner ganzen Philosophie ist[50]. Er will das Christentum als Geschichte verstehen. Von daher ist auch seine Trinitätsspekulation zu werten. Es geht Schelling nicht um Dogmen oder Lehren, von denen er in bezug auf die Trinität sagt, sie beinhalteten nur einen beschränkten Aspekt, der aus einer historisch verengten Kontroverse entstanden sei[51]. Weil er mit einer ganz anderen Fragestellung an diese Lehre herangeht als die Scholastik, meint er mit dem Dogma und der Dogmatik gar nicht in Konflikt kommen zu können[52]. Er mag sich, was die konkrete

[38] XIII 312. [39] XIII 313. [40] XIII 312; vgl. XII 78. [41] XIII 313.
[42] XIII 313. [43] XIII 313f. [44] XIII 314. [45] XII 79. [46] XIII 313.
[47] Ebd. [48] XIII 316f. [49] XIII 340. [50] XIII 317. [51] XIII 328. [52] XIV 30ff.

Ausführung seines Programms betrifft, in dieser Meinung getäuscht haben; tatsächlich kommt es ja zu verschiedenen Übergriffen und auch zu sehr ausdrücklichen Stellungnahmen Schellings, die das Dogma betreffen; trotzdem muß man seine Fragestellung als solche als legitim und als von der Schrift her sogar gefordert anerkennen[53].

In die Sprache der Theologie übersetzt, kann man seine Betrachtungsweise dadurch kennzeichnen, daß man sagt, es gehe ihm um die ökonomische Trinitätslehre. Nur will Schelling aus ihr im Unterschied zur bisherigen Theologie Konsequenzen ziehen. Diese seine »Zwischenlehre« soll also »nicht, wie wohl andere ältere und neuere Lehren, als eine Schmälerung oder Beeinträchtigung, sondern nur als eine Erweiterung der gewöhnlichen Theorie, als ein reiner Gewinn« erscheinen, sie soll zugleich die Mittel an die Hand geben, »eine wirkliche Schöpfung zu begreifen«[54]. Schelling selbst sagt ausdrücklich, daß seine »Dreieinheitsidee noch einer letzten Steigerung fähig ist, durch welche erst die eigentliche (im engeren Sinne) christliche Dreieinigkeitslehre erreicht wird«[55]. Damit ist doch wohl mit aller Deutlichkeit gesagt, daß Schelling die dogmatische, immanente Trinitätslehre keineswegs leugnen will. Ob er allerdings diesen Ansatz faktisch durchgehalten hat, ist eine andere Frage. Immerhin gibt Schelling selbst zu, daß seine Trinitätslehre im Grunde sabellianisch gedacht sei[56]. Er will Arianismus und Sabellianismus in einer höheren Einheit aufheben[57].

[53] Die kosmologische Ausrichtung der Trinitätslehre ist dem christlichen Denken nicht so fremd, wie es scheinen möchte. Vor allem war die Logosspekulation der frühchristlichen Apologeten sehr stark auf die Schöpfung bezogen; der Logos war stets in Gott, aber als Sohn wurde er erst erzeugt, als Gott die Welt schaffen wollte (R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Darmstadt 1959, 343f.). Bekannt ist die kosmologische Funktion des Logos bei Origenes und nach ihm in der ganzen griechischen Patristik. (508ff., Bd. 2, 145ff.). Wir finden diese Tradition wieder bei Scotus Eriugena (L. SCHEFFCZYK, in: *Theol. in Gesch. u. Gegenw.*, München 1957, 497–518) und Rupert von Deutz (ders., in: *Kirche und Überlieferung*, Freiburg i. Br. 1960, 90–118). Die Akzentverlagerung und die Zurückdrängung der kosmologischen und heilsökonomischen Perspektive wurde u. a. ausgelöst durch deren Mißbrauch im Arianismus und in der Gnosis: J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (*Liturgie-wiss. Quellen u. Forschungen*. Bd. 19/20) Münster 1962, 151–168, 188–211; *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, 67–80. Der trinitarische Glaube wurde dadurch immer mehr zu einer abstrakten metaphysischen Idee, Schöpfungs- und Erlösungsordnung immer mehr auseinandergerissen (H. KÜNG, Art. *Christozentrik*, in: *LThK* II, ²1171). Noch M. J. SCHEEBEN bringt die generatio aeterna und die actio unitiva und die productio humanitatis in engen Zusammenhang (*Ges. Schriften*, Bd. IV/1. Freiburg i. Br. 1954, 241ff.).
[54] XIII 340. [55] XIII 338. [56] XIII 337 Anm. 1.
[57] XIV 66f. Neuerdings hat W. MARCUS (*Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen Theologie und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKO-*

Das sabellianische Grundmotiv kommt bei ihm allerdings nicht so ganz von ungefähr. Es hat seinen Grund darin, daß er die Freiheit Gottes, die doch Ansatz zu seiner Trinitätsspekulation sein soll, ausdrücklich nur im Hinblick auf eine künftige mögliche Schöpfung durchdenkt. Gott ist frei als freier Herr des Seins. Freilich vermag Schelling in einer letzten Anstrengung des Denkens diesen Gedanken nochmals zu steigern, aber die Hauptenergie seines Denkens galt doch der Überwindung idealistischen Denkens in der Frage einer freien Schöpfung, so daß der weitere Gedanke der Freiheit Gottes in sich nicht mehr voll in Ansatz gebracht wurde.

Das hat für die Trinitätslehre erhebliche Konsequenzen. Der Sohn muß bei diesem Ansatz zu dem Bild werden, in dem der Vater sich inne wird als der freie Herr; der Sohn ist dann derjenige, in dem der Vater frei über der Schöpfung und Geschichte steht, er ist der Überwinder der Schöpfung. So wird die ökonomische Bedeutung des Sohnes und des Geistes einseitig und fast exklusiv betrachtet. Das muß folgerichtig zum Sabellianismus führen, nach dem die drei Personen nur drei Gestalten des einen göttlichen Wesens sind, die in je verschiedener Beziehung zur Welt stehen.

Würde Schelling die Absolutheit Gottes, und das heißt seine völlige Abgelöstheit von der Welt, ernster nehmen, beziehungsweise auch hier mehr in Ansatz bringen, dann könnte er auch den Geheimnischarakter der Trinitätslehre besser wahren, dann wäre es ihm unmöglich, aus der so verstandenen absoluten Freiheit Gottes die Trinitätslehre in einer aprioriischen Spekulation einfachhin abzuleiten. Schelling möchte zwar auch in der Trinitätslehre dem geschichtlichen Geist seiner Philosophie treu bleiben und sie als ökonomische Trinitätslehre darstellen, aber er versäumt es doch, methodisch dabei von dem heilsgeschichtlichen Wirken der einzelnen Personen auszugehen und von da aus zur immanenten Trinitätslehre zurückzufragen. So konstruiert er a priori die Bedingungen der Möglichkeit von Schöpfung und Geschichte. Hier ist er zutiefst dem idealistischen Denken treu geblieben. Diese Kritik, die bereits den Ansatz trifft, hindert nicht, daß Schelling wesentliche Gesichtspunkte für eine geschichtliche Auffassung der Trinität erarbeitet hat.

Die Freiheit Gottes hat ihren Grund in der All-Einigkeit. Gott ist frei, das von ihm Verschiedene zu setzen, weil er in der zweiten Potenz das Mittel »in der Hand« hat, um das an sich Nichtseinsollende in sein ursprüngliches Ansichsein zurückzubringen. Die All-Einheit Gottes ist eine geistige, sie ist durch nichts aufzuheben, und so ist Gott absolut frei. Es steht in seiner Gewalt, auch das außergöttliche Sein zu setzen. Diese Freiheit Gottes ist »der ganze Gott, nicht bloß eine Gestalt Gottes, sondern Gott als absolute

NOMIA und THEOLOGIA, München 1963) aufgewiesen, daß es auch einen theologisch orthodoxen Subordinatianismus in der alten Kirche gegeben hat, wenn nämlich die Trinitätslehre im Rahmen der Heilsökonomie gedacht wurde.

Persönlichkeit«. Diese absolute Persönlichkeit, von der alles ausgeht, kann man auch Vater nennen[58].

Sie kann auch noch in einem besonderen Sinn Vater genannt werden, nämlich im Hinblick auf den Sohn. Indem sie nämlich das Ansich, die erste Potenz, das Seinkönnen, die das Subjekt der beiden anderen Potenzen ist, verwirklicht, oder, wie Schelling sagt, »hinauswendet«, entwindet sie der zweiten Potenz, dem rein Seienden, das Subjekt. Dieses wird jetzt selbst potentiell, es wird zum Wirkenmüssenden, als das es sich in seinem notwendigen Actus, in seinem potenzlosen Sein wiederherstellen muß; es muß sich selbst verwirklichen. Eine Handlung, in der ein Wesen ein sich selbst gleichartiges Wesen außer sich setzt, es aber so setzt, daß es sich selbst erst verwirklichen muß, nennt man Zeugung. »Zeugung ist der wahre Ausdruck dieser Handlung, es ist nicht etwa nur ein uneigentlicher Ausdruck, denn vielmehr jeder andere für dieselbe gesuchte würde ein uneigentlicher seyn.« Die erste anfangende Persönlichkeit verhält sich hier also als Vater, die andere Gestalt dagegen, »wenn sie durch Überwindung des Entgegenstehenden sich selbst in ihr ursprüngliches Seyn wiederhergestellt hat, wird sich als eine zweite, von der des Vaters verschiedene Persönlichkeit verhalten, die, als gezeugt vom Vater, keinen andern Namen erhalten kann als den des Sohns«[59].

Die Zeugung verlangt vom Sohn erst noch eine Selbstverwirklichung. Diese Selbstverwirklichung besteht in der Überwindung des Gegenteils; sie dauert darum so lange, wie die Schöpfung dauert, so daß der Sohn erst am Ende wirklicher Sohn ist, obwohl er schon am Anfang der Schöpfung gezeugt ist. Wenn er sein Gegenteil überwunden hat, ist er »auch wirklich eine zweite göttliche Persönlichkeit, ohne daß darum substantiell zwei Götter wären. Denn es ist nur ein und dasselbe Substantielle, welches der Vater ursprünglich besitzt, und welches der Sohn nun auch, obwohl auf andere Weise, besitzt«. Die Gottheit besteht aber nur »in der absoluten Herrlichkeit«, »im Besitz alles Seyns«. So besitzen Vater und Sohn dieselbe Gottheit, dieselbe Herrlichkeit, aber auf verschiedene Weise, der Vater ursprünglich, der Sohn auf wiedergebrachte Weise. So sind beide der Persönlichkeit nach verschieden[60].

Nach der bereits früher gegebenen Darstellung wird durch die durch den Willen des Vaters gesetzte Spannung auch die dritte Gestalt des göttlichen Seins in potentialisierten Zustand gesetzt. Sie ist aber nur mittelbar negiert und kann sich auch nicht unmittelbar wiederherstellen, sondern nur durch Vermittlung des Sohnes. Deshalb ist die dritte Potenz »der Trieb, das Antreibende der ganzen Bewegung«. Die Propheten sind durch den Heiligen Geist getrieben; er treibt im einzelnen Menschen zu der göttlichen Geburt,

[58] XIII 310f. [59] XIII 311f. [60] XIII 317f.

zur Wiederherstellung des göttlichen Seins. »Der hl. Geist ist nicht das unmittelbar Wirkende, sondern er ist nur das Durchwirkende«[61].
Wie der Sohn, so ist auch der Geist von zwei Seiten zu betrachten: Während des Prozesses ist er demiurgische und kosmische Potenz. Von ihr kommt alles her, was mitten in der Natur, also mitten im Reich der Notwendigkeit Freiheit, Willkür, Lust, Laune ankündigt. In der Wiederherstellung der Einheit ist er aber göttliche Persönlichkeit, vermittelt durch den Sohn[62].
Damit sind wir zu dem Punkt gelangt, an dem wir sagen können, »daß nun wirklich drei göttliche Persönlichkeiten und doch nur Ein Gott gesetzt ist, oder genauer zu dem Punkt, wo die ganze Gottheit in drei voneinander unterschiedenen Persönlichkeiten verwirklicht ist«. Es sind drei Persönlichkeiten, nicht drei verschiedene Götter, denn das Substantielle in ihnen ist dasselbe. Es sind auch nicht drei verschiedene Namen für eine Persönlichkeit, denn während des Prozesses waren alle drei Potenzen für sich seiend, und am Ende tritt jede als ein Besonderes in die Einheit zurück[63].
Das Werden bezieht sich aber nicht nur auf die zweite und dritte Person, sondern auch auf den Vater. Auch der Vater ist am Anfang und im Fortgang des Prozesses noch nicht wirklicher Vater. Wirklicher Vater ist er erst mit dem verwirklichten Sohn. Der Sohn verwirklicht den Vater als solchen, wie der Vater ihm gegeben, sich zu verwirklichen. Beide kommen nur gemeinsam zur Verwirklichung. Vorher ist der Vater nur der Wirkende, nicht der Verwirklichte[64].

3. Die Dreieinheitslehre Schellings als Offenbarungstrinität

Die Darlegungen von Schellings Trinitätslehre sind zunächst mehr als mißverständlich. Unmittelbar drängt sich die Frage auf, ob Schelling nun denn doch nicht wieder auf dem Umweg über die Trinitätslehre einen werdenden Gott gelehrt habe. Mehrfach spricht er ja von der Verwirklichung der trinitarischen Person und von der Verwirklichung der gesamten Trinität; er sagt wiederholt, daß die drei Potenzen erst am Ende des Prozesses als göttliche Persönlichkeiten verwirklicht seien. Aber er stellt den Ausdruck »Verwirklichung« dann wieder dem der »Offenbarung« gleich[65]. Verwirklichung der Trinität bedeutet für Schelling also deren Offenbarung. Ebenso spricht Schelling einige Male von Theogonie. Er unterscheidet aber deutlich zwischen der ewigen Theogonie, die im actus purissimus besteht, in den die zweite Potenz von Ewigkeit her verschlungen ist[66] – für diesen Sprachgebrauch beruft er sich auf Dionysius Areopagita[67] – und

[61] XIII 334. [62] XIII 334f. [63] XIII 335. [64] XIII 235f.
[65] Vgl. bes. XIII 318f. [66] XIII 322f., 329. [67] XIII 323.

zwischen theogonischem Prozeß, der in der Wiederherstellung des göttlichen Seins besteht, das heißt das außer Gott gesetzte Sein in Gott zurückbringt, ohne daß dabei die in diesem Prozeß gewonnene Eigenständigkeit aufgehoben wird[68]. Schelling sagt: Durch diesen Prozeß wird »die vollständige Verwirklichung, also Manifestation (!) der Gottheit – der in ihr ewig schon gesetzten Verhältnisse (!) – erziehlt. Nur so ist das Wort theogonisch in Bezug auf Gott selbst zu nehmen«[69].
Theogonie meint hier also nicht einen Entfaltungsprozeß Gottes, sondern ein Offenbarungsgeschehen. Wenn Schelling von Theogonie und Verwirklichung spricht, so meint er jeweils die ökonomische Trinität, die Offenbarungstrinität, die die Manifestation der ursprünglich bereits von Ewigkeit her gesetzten Verhältnisse besagt. Wenn Schelling beide Arten von Theogonie immer wieder so schillernd ineinanderspielen läßt, so könnte sich darin eine Ahnung davon andeuten, daß über die immanente Trinität nur vermittelst der ökonomischen Trinität gesprochen werden kann.
Die Behauptung, daß es sich bei den Aussagen Schellings nicht um die Behauptung eines trinitarischen Werdeprozesses handelt, sondern um die Entfaltung der Offenbarung Gottes nach den drei Personen, kann noch auf doppelte Weise erhärtet werden. Neben dem bereits festgestellten Sprachgebrauch Schellings in der Spätphilosophie spricht dafür auch der Sprachgebrauch der Identitäts- und der Weltalterphilosophie. Besonders H. Fuhrmans hat als Struktur der Identitätsphilosophie das Schema implicatio – explicatio herausgestellt. Gott ist nicht das Universum in einer (primitiv aufgefaßten) Identität, er offenbart sich vielmehr im Universum als der Allesseiende[70]. Sehr deutlich sprechen hier die *Stuttgarter Privatvorlesungen*, die ja im übrigen noch am ehesten einen göttlichen Entwicklungsprozeß der Bewußtwerdung auszusagen scheinen[71]. Das Urwesen »muß nicht nur in sich, sondern auch außer sich absolute Identität des Realen und Idealen seyn, d. h. es muß als solche sich offenbaren, sich aktualisiren – es muß in der Existenz sich zeigen als ein solches, das dem Wesen nach absolute Identität des Realen und Idealen ist«[72]. Die Begriffe »aktualisiren«, »offenbaren«, »sich zeigen« werden hier vollkommen identisch benützt.
Vollends eindeutig sind Formulierungen in den *Weltaltern*: »Von nun an beginnt die Geschichte der Verwirklichung oder (!) der eigentlichen Offenbarung Gottes«[73]; »wäre die Gottheit ewig wirklich (in dem hinlänglich bestimmten Sinn für äußerlich offenbar)...«[74]; »Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er

[68] XIII 322. [69] XIII 336. [70] H. Fuhrmans, II, 42ff.; bes. 47ff., 66 Anm. 6.
[71] VII 432f. [72] VII 424. [73] VIII 305. [74] VIII 306.

wird wirklich...«[75]. Schließlich wird der Begriff »Existenz« eindeutig im Sinn von äußerer Offenbarung erklärt[76]. So werden die folgenden Ausführungen auch völlig klar: »In der lauteren Gottheit ist kein Werden; sie bleibt, was sie ist, in sich... Sie ist immer schon das Nein alles äußeren Seyns; nur daß sie jetzt als solches wirkt, offenbar wird (!), macht das äußere Seyn. Nur der Bezug wird gegeben, in dem sie als das, was sie ist, erscheint. Es ist ein Werden, aber nicht ein Werden in Ansehung ihrer selbst, sondern nur in Beziehung auf das Seyn. Alles Werden ist überhaupt von der lauteren Gottheit nur im Verhältnis (σχετικῶς, wie die alten Theologen sagen), nicht schlechthin oder in Ansehung ihrer selbst zu nehmen«[77].

Unsere Interpretation wird aber auch durch den Zusammenhang vollständig gestützt. Hier wird von dem theogonischen Prozeß gesagt, er habe eine doppelte Seite: eine natürliche, sie gilt so lange, als die Potenzen in Spannung sind, hier wird er zum Entstehungsprozeß des Konkreten, und eine göttliche Seite, hier hat er den Sinn, »daß das Seyn, welches ursprünglich nur bei dem Vater ist, der es auch als bloße Möglichkeit besitzt, daß dieses Seyn dem Sohn gegeben und ebenso dem Geist gemein gemacht werde«[78]. Es werden also beide Seiten eindeutig unterschieden. Dieser Unterschied wird vollends klar, wenn man sich den hier vorausgesetzten Gottesbegriff Schellings vergegenwärtigt: »Gott ist nur Gott als der Herr, und er ist nicht Herr ohne etwas, wovon er Herr ist. Aber Gott ist schon vor der Welt Herr der Welt, Herr nämlich, sie zu setzen oder nicht zu setzen«[79]. Von daher gesehen geht es im theogonischen Prozeß seiner göttlichen Seite nach um das Herrsein und die Herrlichkeit Gottes in der Welt, um deren Durchsetzung und Offenbarwerden im Verlauf der Geschichte, in der sich Gott in den drei Gestalten offenbart. Wirklicher Herr der Welt, das heißt offenbarer Herr der Welt, ist Gott erst am Ende der Geschichte, wenn der Sohn dem Vater das Reich übergibt (1 Kor 15,27).

Es wäre nun aber auch wieder ein Mißverständnis der Position Schellings, würde man meinen, es handle sich nur um einen Erkenntnisfortschritt auf seiten des Menschen. Wird die All-Einheit Gottes ernst genommen, so kann die Durchsetzung der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Welt kein Geschehen sein, das Gott in jeder Hinsicht äußerlich bleibt. Nach Schelling wird aus der unmittelbaren Einheit durch die Aufhebung des Widerstandes die vermittelte Einheit[80]. Klarheit über diesen entscheidenden und schwierigen Punkt erhalten wir erst, wenn wir genauer zusehen, was Schelling unter ewiger Zeugung versteht. An diesem Punkt vollzieht sich seine Auseinandersetzung mit der dogmatischen Theologie.

[75] VIII 308. [76] VIII 316; *WA* 131. [77] VIII 298f. [78] XIII 336. [79] XIII 291. [80] XIII 338f.

4. *Unterschied zur traditionellen Lehre: Der Begriff der ewigen Zeugung des Sohnes*

Um den Begriff der Zeugung dreht sich praktisch alles für das rechte Verständnis der Trinitätslehre Schellings. Er sagt selbst: »Man könnte in der hier gegebenen Erklärung etwas sehen, was der in der Theologie behaupteten Gottheit des Sohnes widerspräche oder sie doch zweifelhaft machte«[81]. Man muß aber nach Schelling zweierlei unterscheiden: »1. Die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, 2. den Sohn als solchen. Bei dem letzteren muß man wieder unterscheiden a) den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, sofern er also nur für den Vater Sohn ist, b) den Sohn sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist«[82].

Zum ersten Punkt führt Schelling aus, daß er zwar nicht die Gottheit des Sohnes, aber dessen, »was in der Folge als der Sohn offenbar wird«, aufs bestimmteste behaupte. Dieses ist ja »eine ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seyns«, in den actus purissimus des göttlichen Lebens ewig oder unvordenklicher Weise verschlungen, ist eine zur Gottheit Gottes wesentliche Gestalt«. Auf den theologischen Einwand, es genüge nicht die ewige Gottheit des Sohnes dem Wesen nach, dem ihm zugrunde Liegenden nach, zu behaupten, es gehe darüber hinaus um die ewige Gottheit des Sohnes als solchen, antwortet Schelling mit der zweiten Unterscheidung zwischen dem Sohn, insofern er in und für den Vater ist, und dem Sohn, sofern er auch außer dem Vater als Sohn gesetzt ist[83].

Diese Unterscheidung wird nun ausführlich erklärt, auf sie kommt alles an. Gott erkennt von Ewigkeit her die Möglichkeit eines Seins außer ihm selbst; deshalb erkennt er sich auch als Herrn des Seins, beziehungsweise er wird sich inne als dieses Sein, zwar nicht der Wirklichkeit, aber der Möglichkeit nach besitzend. Schon in diesem Moment geht der Begriff des Seins über in den des Vaters. In diesem Moment ist das, was der Sohn sein wird, noch verborgen im Vater als eine notwendige Gestalt des Seins, aber schon erkannt und geliebt als der künftige Sohn. Auch trägt der Sohn schon bei zur Herrlichkeit des Vaters, weil nur er die Freiheit der Schöpfung gewährt. Aber der Sohn ist noch nicht herausgetreten aus dem Vater, noch keine eigene Persönlichkeit[84]. Erst da kann von Zeugung gesprochen werden – es sei denn, man nehme dieses Wort in einem ganz uneigentlichen Sinn[85]; aber »eine ewige Zeugung im strengen Sinn ist überhaupt eine contradictio in adjecto«, denn es gibt keine Zeugung, die nicht ein relatives non esse voraussetzt. Ewig aber ist nur ein esse ohne vorangegangenes non esse[86]. Trotz seines Widerspruchs gegen den Begriff einer ewigen Zeugung

[81] XIII 318f. [82] XIII 319. [83] XIII 319. [84] XIII 320. [85] XIII 321. [86] XIII 331.

will Schelling aber an der Sache festhalten und nicht nur ein ewiges Sein des Sohnes dem Wesen nach, sondern auch dem Sein als Sohn nach behaupten[87]. Die Zeugung im eigentlichen Sinn als ein wirkliches Hinaus- oder Außer-sich-Setzen des Sohnes läßt sich nur mit der Schöpfung zugleich denken. »Der Anfang der Schöpfung ist auch der Moment der Zeugung des Sohnes.« Der Begriff der Zeugung darf nicht auf das ewige Sein des Sohnes im Vater, sondern nur auf das Sein außer dem Vater bezogen werden[88]. Aber auch die so verstandene Zeugung ist kein zeitlicher Akt, er setzt ja erst die Zeit und ist insofern über der Zeit und bleibt über ihr, insofern bleibt es ein ewiger Akt[89]. »Ewig, d. h. immerwährend, setzt der Vater die Spannung, und er hört nicht auf sie zu setzen, damit ewig, d. h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und so eine ewige Freude der Überwindung und des Überwundenwerdens entstehe. In diesem Sinn behaupten wir also selbst eine ewige Zeugung des Sohnes, aber die von den Theologen behauptete ist nicht in diesem Sinn gemeint«[90].

Worin besteht nun präzis der Unterschied? Schelling bringt die Differenz zur traditionellen theologischen Trinitätslehre klar zum Ausdruck: Die älteren Theologen verstehen unter ewiger Zeugung »nicht bloß eine Zeugung im Anfang der Zeit, nicht bloß die durch alle Zeit hindurch wirkende, immerwährende, sondern eine Zeugung vor aller Zeit, πρὸ πάντων αἰώνων, also auch vor dem Anfang der Zeit, mit Einem Wort, eine absolut-ewige«[91]. Im Gegensatz dazu behauptet Schelling eine relativ-ewige Zeugung, das heißt, sie wird immer korrelativ verstanden auf die frei zu setzende oder frei gesetzte Schöpfung. Die Theologen müssen deshalb, weil sie die Zeugung nicht relativ auf die Schöpfung sehen, nicht nur den Begriff der Zeugung in einem uneigentlichen Sinn nehmen[92], sondern ihn auch aus der Natur Gottes folgen lassen und behaupten, sie geschehe »vor allem Willen, durch bloße Nothwendigkeit seines Gottseyns«[93], sie müssen erklären« »gignere est naturae, creare est voluntatis«. Diese Trennung von gignere und creare will Schelling nicht zulassen. Von dem Begriff der Zeugung läßt sich nach ihm das Moment der Spontaneität nicht ausschließen.

Bei Schelling sind in dem Begriff der Zeugung Freiheit und Notwendigkeit eng miteinander verknüpft[94]. Freie Schöpfung besagt nämlich notwendig die Selbständigkeit der zweiten Potenz, weil nur durch sie Gott Herr der Schöpfung bleibt und weil nur die notwendig anzusetzende zweite Potenz eine freie Schöpfung erlaubt. So wäre jetzt geklärt, warum die Dreieinigkeit die letzte Möglichkeitsbedingung einer frei gesetzten Schöpfung und Geschichte ist. Sie ist der Hintergrund, von dem her allein Geschichte und Offenbarung verständlich werden. Im Grunde ist die ganze Geschichte ein großes vestigium trinitatis[95]. So wird einsichtig, warum Schelling sagen

[87] XIII 321. [88] XIII 330. [89] XIII 323f. [90] XIII 324. [91] XIII 327.
[92] XIII 328. [93] XIII 327.

konnte, die Idee der Dreieinigkeit sei so alt wie die Welt und von jeher in allen Religionen vorhanden gewesen.

An diesem Punkt liegt die Stärke und die Schwäche der Konzeption Schellings. Die Stärke, weil er den Zusammenhang zwischen Schöpfung, Geschichte und Trinitätslehre aufweisen kann. Dafür beruft sich Schelling ausdrücklich auf Kol 1,15: »Er ist der Erstgeborene vor aller Schöpfung; denn in ihm ward alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist«[96]. Auf diese geschichtliche Seite kommt es Schelling vor allem an. Er will, wie er ausdrücklich sagt, die gewöhnliche Theorie nicht aufheben, sondern sie nur erweitern, er ist sich bewußt, daß seine Theorie noch einer weiteren Steigerung fähig ist[97]. Ist dieses Anliegen auch durchaus positiv zu bewerten, so ist es doch fraglich, ob Schelling diese weitere Steigerung mit seinem neuen Begriff von ewiger Zeugung nicht schon ausgeschlossen hat. Hier liegt in Wirklichkeit mehr als ein bloß terminologischer Unterschied vor, und hier liegt auch die Schwäche der Konzeption Schellings. Sie liegt darin, daß Schöpfung und Trinität in einen Zusammenhang der Notwendigkeit gebracht werden. Dadurch geht der strenge Geheimnischarakter der Trinitätslehre verloren.

5. Problematik der Schellingschen Dreieinheitslehre

Schelling nimmt Stellung zu dem theologischen Axiom: »Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa.« Dieser Satz muß nach ihm richtig verstanden werden. Er kann nicht bedeuten, daß jede Person dasselbe tue, dann würde er ja dem Grundsatz widersprechen, daß das, was durch einen geschehen kann, in der Regel nicht durch mehrere geschieht. »Der Sinn kann also nur seyn, daß nichts in der Schöpfung zu Stande kommt, woran nicht die drei Personen Theil haben«, wobei die Wirkungsweise einer jeden verschieden ist. »Der Schöpfer ist nur Einer«, aber er wirkt »in jeder Potenz als ein anderer«: der Vater als der ausschließende, der Sohn als der überwindende, der Heilige Geist als der vollendende. »Also muß jede Person oder die unzertrennte Eine Gottheit muß als jede an jeglichem Werk etwas thun, das die andere nicht thut, oder das sie als die andere nicht thut«[98].

Dafür beruft sich Schelling auf Basilius den Großen und seine Unterscheidung, wonach der Vater die αἰτία προκαταρκτική, die voranfangende Ursache ist, er gibt den Stoff her; der Sohn ist die αἰτία δημιουργική, die eigentlich schaffende, wirkende Ursache; der Geist ist die αἰτία τελειωτική, die vollendende Ursache[99]. Dasselbe findet Schelling in der Schrift in Röm 11,36 (»Aus ihm, durch ihn, und zu ihm hin ist alles«) und in Kol 1,16 (»Alles ist durch ihn und zu ihm hin geschaffen«) ausgedrückt durch die

[94] XIII 328. [95] XII 79; XIV 71ff. [96] XIII 331f., 430. [97] XIII 338; XIV 65.
[98] XIII 341. [99] XIII 342.

verschiedenen Präpositionen ἐκ, διά, εἰς, die ihr volles Gewicht behalten sollen[100]. »Der Ausspruch: aus ihm, durch ihn, zu ihm hin sind alle Dinge, kann von jedem einzelnen Ding verstanden werden, wenn man den Einen Schöpfer in besonderer Beziehung auf die väterliche Potenz als Vater, in Bezug auf die Potenz des Sohns als Sohn, in Bezug auf die Potenz des Geistes als Geist bestimmt, wo er denn in jeder etwas anderes thut, ohne darum weniger der Eine Gott und Schöpfer zu seyn«[101].

In diesem Zusammenwirken aller drei göttlichen Potenzen besteht ein Unterschied zwischen dem Menschen und allen anderen Geschöpfen. In den übrigen Geschöpfen stehen die drei Potenzen in Spannung zueinander, ihre Einheit leuchtet durch die Spannung hindurch, zum Menschen haben die Potenzen ein unmittelbares Verhältnis, in ihm finden sie zur Einheit zusammen. Schelling erinnert daran, daß es nur bei der Schöpfung des Menschen heiße: »Lasset uns den Menschen machen«; hier wird nach seiner – in gewisser Weise an manche Väterauslegung erinnernden – Exegese der Mensch als das Wesen dargestellt, »an welchen diese Persönlichkeiten selbst Hand gelegt haben, aber eben damit ist er auch, wie leicht einzusehen, aus der Herrschaft, aus dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als solchem, und damit zugleich zur Freiheit erhoben«[102].

Der Mensch ist also in besonderer Weise Bild des dreifaltigen Gottes, und als solches Bild steht er Gott frei, personal gegenüber. Die Trinitätstheologie könnte hier, würde sie konsequent zu Ende gedacht, Ansatz sein zu einer personalen, dialogischen Auffassung der Geschichte. Schelling ist hier aber stehengeblieben. Er betrachtet die Trinität nur in ihrem Bezug zur Schöpfung und zur Geschichte. Dadurch fehlt ihr jener Innenraum der Freiheit in sich selbst, der erst freie, personale Offenbarung ermöglicht.

Tiefer gesehen, liegt hier eine Vermischung der Erkenntnis- und der Seinsordnung vor. Unserer Erkenntnis nach erkennen wir aus der Schöpfung und aus der Geschichte den frei waltenden Gott, aus der Offenbarungsgeschichte den dreifaltigen Gott. In der Seinsordnung verhält es sich gerade umgekehrt: Gott ist zunächst in sich selbst frei, und auf Grund dieser Freiheit in sich selbst ist er auch frei zur Schöpfung, Gott ist zunächst in sich selbst der dreifaltige, und aufgrund dessen offenbart er sich als solcher in der Geschichte. Daß Schelling diese Unterscheidung nicht macht, zeigt,

[100] XIII 342f. [101] XIII 343f.

[102] XIII 344f. – Daß die Dreifaltigkeit Gottes die Voraussetzung für das eigene Dasein des Menschen darstellt, hat auch J. A. Möhler betont. Vgl. J. R. GEISELMANN, *Die theol. Anthropologie J. A. Möhlers*, Freiburg i. Br. 1955, 151–161. Gegenwärtig betont die Zusammenhänge zwischen Trinitätslehre und theol. Anthropologie besonders K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1956, 37f.

daß er an diesem letzten Punkt, auf den sich alles zugespitzt hat, noch durchaus idealistisch von einer Identität des Denkens und Seins her denkt. Während die thomanische Ontologie im menschlichen Geist nur ein analoges Abbild der absoluten Identität von Sein und Erkennen in Gott annimmt, herrscht für Schelling an diesem Punkt noch die Identität der Identität und Identität: Die Identität von Denken und Sein in Gott und im Menschen sind wieder unter sich identisch – nicht analog. Hier besteht ein untergründiger Zusammenhang mit der Identitätsphilosophie[103]. Dieses in diesem entscheidenden Punkt noch zutiefst idealistische Denken erklärt auch, warum es zu keiner eindeutigen Scheidung von innergöttlicher Theogonie und kosmischer Theogonie gekommen ist. Beide sind nicht in einem primitiven Sinn einfach identisch, es handelt sich vielmehr auch hier um eine dialektische Identität von zwei Identitäten.

Die zuletzt gemachten Feststellungen schließen nicht aus, daß Schelling sich in einem steigenden Maße auf das Christliche zubewegte. Das zeigt ein Vergleich mit den Positionen Hegels und seiner eigenen Identitätsphilosophie mehr als deutlich. Er war offensichtlich bestrebt, jeder Dialektik zwischen Unendlichem und Endlichem zu entgehen und die Freiheit Gottes wie die des Geschöpfes in der Trinitätslehre zu wahren. Damit hat er die wichtigsten Voraussetzungen geschaffen für eine Philosophie und Theologie der Geschichte, auch wenn er den letzten Schritt noch nicht vollzogen hat. In der konsequenten und von Schelling auch angedeuteten Fluchtlinie seiner Gedanken würde eine Geschichtsauffassung liegen, die personal-dialogisch zwischen Gott und Mensch sich vollzieht und die im ewigen Dialog zwischen Vater, Sohn und Geist ihre letzte Begründung besitzt.

Aber auch dem »idealistischen Motiv« in Schellings Trinitätslehre ist ein positiver Sinn abzugewinnen. Man darf sich das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinitätslehre[104] theologisch ja nicht einfach (unbewußt) chronologisch vorstellen, als liege die ewige Zeugung des Sohnes vor der zeitlichen Geburt, als seien die Würfel in der Ewigkeit längst gefallen, bevor die Heilsgeschichte auch nur begonnen hat. Die Geschichte wäre damit vollkommen entwertet. Gottes Ewigkeit steht nicht vor, hinter, über der Zeit, sie ist vielmehr deren Tiefendimension. Wahre Geschichte

[103] Vgl. o. § 3.

[104] Die Zusammenhänge zwischen der Trinität und der Heilsgeschichte werden heute wieder verstärkt herausgestellt. Vgl. K. RAHNER, a. a. O. 134–167; Bd. 4, 103–133, 149f.; A. GRILLMEIER, Art. *Christologie*, in: *LThK* II ²(1958) 1160. Der Zusammenhang, den die Väter zwischen θεολογία und οἰκονομία sahen, bedarf erneut der Reflexion (o. Anm. 53 und 57). Er kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß heute vielfach die These des THOMAS VON AQUIN (*S. th.* III q. 3 a. 5) bestritten wird, es hätten an sich alle drei göttlichen Personen Mensch werden können.

ist nur dann möglich, wenn diese auch für Gott etwas bedeutet; nur dann gibt es wirkliche Neuheit, und nur dann wird der ewige Kreis des Seins gesprengt. Nur auf diese Weise ist Hoffnung und wahre Zukunft möglich, weil jetzt Neues, Unerwartetes, Überraschendes auf den Menschen in der Geschichte zukommt, weil Gott selbst auf uns zukommt und sich echte Parusia ereignet. Diese Sicht der Dinge schließt es aber aus, daß Gottes Ewigkeit und die ewige Zeugung des Sohnes gleichsam »fix und fertig« vor und über der Zeit steht[105].

Wie aber ist Gottes Ewigkeit und Unveränderlichkeit mit einer solchen Geschichte, die Gott in irgendeiner Weise mitbetrifft, zu vereinbaren? Hier stellt sich die idealistische Problematik auch für die Theologie, sofern diese die Geschichte ernst nimmt. Die Antwort kann nur sein, daß Gott nichts gewinnen kann durch die Geschichte, denn er ist absolut und unveränderlich. Aber er ist es auf eine göttliche und nicht auf eine mechanisch-fixistische Weise. Er ist eben dadurch ewig und unveränderlich, daß er in einem ewigen Akt sich als den Vater unseres Herrn Jesus Christus und als »Gott für uns« bestimmt hat. Er ist damit als der Ewige und Unveränderliche zugleich der Gott der Geschichte. Die ewige Zeugung des Sohnes und seine Menschwerdung in der Zeit sind so tatsächlich nicht zu trennen[106]. Christus als Mensch ist deshalb eine neue Weise des Sohnesseins Gottes[107]. Hier ereignet sich auch für Gott Neues in der Geschichte. Aber es ist nicht so, daß dieses Neue Gott von außen zustößt oder daß er sich mit immanenter Notwendigkeit dazu entwickelt; Gott hat sich vielmehr in Freiheit selbst bestimmt zum Heil der Welt und der Geschichte in Christus.

Schellings Trinitätslehre würde so betrachtet tatsächlich über die traditionelle »Metaphysik der Trinität« hinausführen und nicht hinter ihr zurückbleiben. Sie leitet unmittelbar über zur Theologie der Geschichte, die in Christus ihre Mitte besitzt.

---

105 Vgl. dazu E. SCHILLEBEECKX, *Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus*, in: *Gott in Welt*, Festgabe f. K. Rahner. Bd. 2, Freiburg i. Br. 1964, 48, 56, 70, 83, 87.

106 Diesen Zusammenhang hat vor allem M. J. SCHEEBEN betont, a. a. O. 241ff. Vgl. auch den Exkurs *Der Erlöser in Gottes Ewigkeit* bei H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 277–288.

107 E. SCHILLEBEECKX, a. a. O. 56.

3. TEIL

CHRISTOLOGISCHE VERMITTLUNG DER GESCHICHTE

§ 13
Der Anfang der Geschichte: Der Urfall des Menschen

1. Problemstellung: Prometheus und Christus

Die Geschichte beginnt für Schelling mit dem Sündenfall des Menschen. »Denn die Geschichte, als eine neue Welt der Bewegung, könnte gar nicht gesetzt seyn, wenn nicht der Mensch jene Grundlage der Schöpfung, durch die alles zur Ruhe und zu einem ewigen Bestand gelangen sollte, aufs neue bewegt und erschüttert hätte. Ohne einen Ausgang vom Paradies gäbe es keine Geschichte, darum ist jener erste Schritt des Menschen das wahre Urereigniß, das Ereigniß, das erst eine Folge von anderen, d. h. die Geschichte, möglich machte«[1].

Geschichte ist nur dort, wo Freiheit herrscht, wo nicht blinde Notwendigkeit waltet, sondern wo die Möglichkeit besteht, vom Ideal abzuweichen[2]. »Die Willkür ist insofern die Göttin der Geschichte«[3]. Damit ist aber entsprechend der Grundorientierung des Denkens Schellings auch schon das Grundproblem jeder Philosophie der Geschichte gestellt: Wie sind Freiheit und Notwendigkeit, wie ist Geschichte und Gott zu vermitteln? In seiner Frühzeit sah Schelling beide Größen so ausschließend, daß er die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte rundweg leugnete[4]. Noch in seiner *Freiheitsschrift* beginnt er mit einem Bekenntnis, in dem sich das Ringen seines ganzen Lebens ausdrückt: »Nichts hat von jeher den angestrengtesten, philosophischen Forschungen in dem Grad widerstanden, nichts einem alles begreifenden System scheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie sich eine Freiheit des Geschöpfes – und zwar eigentliche, nämlich Willensfreiheit – mit der unbeschränkten göttlichen Kausalität vereinigen lasse, die man im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen muß...«. Schelling erkennt in in dieser Frage die Grundproblematik des Idealismus: »Ja man darf fast behaupten, daß die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen...«[5].

Die ganze Problematik von Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte verdichtete sich für Schelling in der Gestalt des Prometheus[6]. An ihr läßt

---

[1] XIII 385; vgl. I 439; III 589; XI 144. So auch J. A. Möhler, vgl. dazu J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie J. Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel*, Freiburg i. Br. 1955, 336ff.

[2] I 469; III 589. [3] III, 589. [4] I 465–473. [5] XIII 345.

[6] Zum Prometheussymbol allgemein vgl. O. Walzel, *Das Prometheussymbol von*

sich wohl am plastischsten veranschaulichen, um was es ihm in diesem Denken geht.

Schon in seinen frühesten Schriften befaßte sich Schelling mit dem Problem des Bösen, besonders in seiner Magisterdissertation *Antiquissima de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*[7]. In historisch-kritischer und rationalistischer Weise wollte er hier den dem »Mythos« vom Sündenfall zugrunde liegenden Wahrheitskern herausschälen. Er bestand für ihn darin, daß der Mensch aus dem Naturstand vollendeter glücklicher Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Verstand hinausstrebte zu höherer Erkenntnis und höherer Freiheit. In diesem Widerstreit ist das menschliche Übel begründet. Das Übel begann mit der ersten Äußerung der Spontaneität des Geistes[8]. Bereits hier läßt Schelling vorsichtig das Prometheusmotiv anklingen[9].

Die Prometheusgestalt begleitet Schelling bis zum Ende. Prometheus repräsentiert ihm das ganze menschliche Geschlecht, er trägt, duldet in seiner Person die Qualen der ganzen Gattung[10]. Durch diese Sage »wird die Menschheit im Stillen herrlich geehrt«[11]. Und noch in seinem letzten Werk schreibt Schelling: »Prometheus ist kein Gedanke, den der Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Daseyn drängen... in dem das Menschengeschlecht... seiner selbst und seines eigenen Schicksals bewußt wurde«[12]. Für Schelling ist Prometheus nicht der künstlerisch Schaffende und in seinem Schaffen sich selbst Erlösende und den Göttern gegenüber Freie wie für Goethe[13], sondern er ist der Prometheus des

Shaftesbury bis Goethe, Leipzig 1910; H. U. VON BALTHASAR, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, 139–157; C. HINRICHS, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit* (*Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft*, Bd. 19) Göttingen 1954, 1–76.

[7] I 1–40; vgl. auch I, 41–83. Dazu O. PLATENIUS, *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen*, Diss. Erlangen 1928, 25–29.

[8] I, 34; vgl. 70f. [9] I 20, 71 Anm. 1. [10] I 71 Anm. 1. [11] V 420. [12] XI 482.

[13] Neben der Prometheusode *Bedecke deinen Himmel, Zeus* (1773) (Gedenkausgabe, Bd. 1, 320f.) sind die Prometheusfragmente (Bd. 4, 185–197) von Bedeutung. In *Dichtung und Wahrheit* (Bd. 10, 698f.) sagt Goethe selbst, er habe sich den alten Mythos nach seinem »Wuchse« zugeschnitten. Vor Augen stand ihm Prometheus in der Werkstatt, in dem der Dichter seine eigene Situation gestaltete, in der er sich aus seiner damaligen Einsamkeit durch seine Kunstwerke als »Kinder der Einsamkeit« befreite (vgl. auch den Kommentar von E. BEUTLER, Bd. 4, 1037f.). Die Prometheusgestalt hatte zuerst Shaftesbury 1710 auf den schaffenden Dichter bezogen. Diese Gleichsetzung wurde Goethe durch SULZERS *Theorie der schönen Künste* überliefert (Bd. 4, 1038). Im Hintergrund stand bei Goethe jedoch die Gottes- und Weltvorstellung, die er sich aus hermetischen, mystischen, kabbalistischen Quellen zusammenholte (Bd. 10, 384f.). Gott stand hier unter der Notwendigkeit eines ständigen Produktionstriebes, den er durch Zwischenwesen, auch durch den Menschen weiterführte (385ff.). Der Mensch als unendlich-endliches Wesen ist zugleich das glücklichste und unglücklichste Geschöpf.

Feuerraubs. Dieses den Göttern entwendete Feuer ist der freie Wille[14]. Prometheus ist daher »Urbild der Sittlichkeit«, weil in ihr die Freiheit sich als »Unabhängigkeit von den Göttern äußert«. In der menschlichen Freiheit tritt das Unendliche hervor, aber es wird sofort wieder gefesselt wie Prometheus, zurückgehalten, begrenzt[15]. In Prometheus kommt also das tragische Los der Menschheit zum Ausdruck[16], der Riß, der durch das gegenwärtige Dasein geht[17] und der darin besteht, daß Freiheit nur erkauft werden kann in Widerspruch zu Gott, daß also die Schuld notwendig wird[18]. Unter dieser Notwendigkeit steht aber nicht nur der Mensch, sondern auch Gott. Er muß die Freiheit bestrafen, obwohl er sie nicht nicht wollen kann[19].

In dieser Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit sieht der späte Schelling die Tragik der Menschheit. Anders in seiner Frühzeit und in der Zeit der Identitätsphilosophie; hier versucht Schelling beide dialektisch zu vermitteln und ihre Identität aufzuweisen. »Ebenso wie in der alten Tragödie, wo die höchste Sittlichkeit in der Anerkennung der Schranken und der Begrenzung liegt, die dem menschlichen Geschlecht gesetzt ist«[20]. Das Ziel ist für Schelling hier eine neue Mythologie und die durch den Durchgang der Dialektik der Freiheit vermittelte Rückkehr in den Zustand naturhafter Harmonie[21]. Anders in der Spätphilosophie, hier kann die Tragik nur durch den persönlichen Gott, der sich gegenüber dem Persönlichen nicht unpersönlich verhalten kann, gelöst werden[22]. Es blitzt das Wissen des Prometheus durch, daß Zeus einst abtreten muß und »ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder« Göttersöhne entstehen wird[23]. So endet hier die Prometheusproblematik mit dem Hinweis auf einen neuen Äon, in dem das Verhältnis Gottes zu den Menschen nicht durch blinde, schicksalhafte Notwendigkeit, sondern durch die Offenbarung des persönlichen Gottes bestimmt ist. Wieder weitet sich die Dialektik zum Dialog.

Aber die Erlösung ist ebenso notwendig wie der Fall, sie muß sich »durch die ganze Zeit des Werdens und Seins« immer wieder vollziehen (387). Die Gottheit teilt auf eine Zeit in Menschengestalt dieses Schicksal, um so »das Erfreuliche zu erhöhen und das Schmerzliche zu mildern« (387). – Die Prometheusode sollte also nicht ein trotziges atheistisches Bekenntnis sein, auch wenn sie durch Jacobi und Lessing »zum Zundkraut einer Explosion« werden sollte (699). »Der titanisch-gigantische, himmelstürmende Sinn jedoch verlieh meiner Dichtungsart keinen Stoff«, Tantalus, Ixion, Sisyphus waren damals Goethes Heilige (700). Für die spätere Geistigkeit Goethes ist interessant das Fragment *Die Befreiung des Prometheus* (Bd. 6, 849), das die Versöhnung des Prometheus mit Zeus zum Gegenstand haben sollte als Ausdruck der Versöhnung griechischen und deutschen Denkens (1239).

[14] XI 484. [15] V 420. [16] XI 485f. [17] XI 482. [18] XI 485. [19] XI 487.
[20] V 420. [21] V 445ff. [22] XI 487. [23] XI 483.

H. U. v. Balthasar hat es als ein »seltsames Geschick« bezeichnet[24], daß Hegel in seiner Religionsphilosophie, dort, wo er auf Prometheus zu sprechen kommt, besonders das Mythologem vom Opfer des Prometheus erwähnt[25], von dem bei Schelling nirgends die Rede ist. Durch dieses Opfer soll Irdisches und Himmlisches versöhnt werden, und doch ist alles ein Betrug des Prometheus, den die List des Zeus auch sofort durchschaut hat – gleichsam ein Sinnbild der List der Vernunft, durch die alles Endliche hinter dem Rücken immer schon im Unendlichen aufgehoben ist. Die Texte lassen diese weitreichende Interpretation wohl nicht zu. Trotzdem können die beiden Prometheusmythen – Prometheus der Feuerträger und Prometheus der Opferer – bildhaft den Unterschied veranschaulichen, der hier im Verständnis des Abfalls und des Bösen zwischen Hegel und Schelling besteht. Die tragische Situation hat Hegel als unglückliches Bewußtsein[26] ebenso eindringlich wie Schelling beschrieben. Aber das Endliche, die Freiheit und das Böse ist für Hegel nur ein notwendiges Moment, das Anderssein des Absoluten.

Der Mensch ist für Hegel an sich gut: »Der Mensch ist Geist an sich, Vernünftigkeit, er ist mit und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen.« Aber der Mensch soll für sich selbst erst werden, was er an sich schon ist. Zum Begriff des Geistes gehört es, aus seiner Unmittelbarkeit herauszutreten, gehört Entzweiung. Nicht dieses Heraustreten ist Sünde, es gehört ja zu seiner Natürlichkeit. So ist der Mensch zugleich von Natur böse, sein An-sich-sein, sein Natürlichsein ist das Böse[27]. Bösesein ist Vereinzelung und Selbstsucht[28]. Diese aber ist mit dem Bewußtsein gegeben. Hier ist der Mensch notwendig als wirklicher, als dieser, unterschieden von seinem Begriff. Der Inhalt seines Willens ist Einzelheit[29]. Die Schrift stellt es nach Hegel mit Recht so dar, daß der Mensch durch das Essen vom Baum der Erkenntnis böse wurde, denn das Bewußtsein besagt Unterscheidung, Trennung[30]. Der Stand der Unschuld ist der Stand der Natürlichkeit, des Tieres. »Unschuld heißt willenlos sein, ohne böse und eben damit ohne gut zu sein.« »Der Mensch soll schuldig sein; insofern er gut ist, soll er nicht sein, wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld sein, sein Wille sein, es soll ihm imputabel sein«[31]. Die Entzweiung liegt also im Begriff des Menschen selbst. Adam ist deshalb »der Mensch als Mensch, nicht irgendein einzelner, zufälliger, Einer von den vielen,

[24] H. U. von Balthasar, a. a. O. 619.
[25] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 2 (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner. Bd. 16) Stuttgart 1959, 108f.
[26] Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (*Sämtliche Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister. Bd. 5) Hamburg [6]1952, 158ff.
[27] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 258.
[28] Ebd. 264. [29] Ebd. 261. [30] Ebd. 264f. [31] Ebd. 260.

sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriff nach.« Die Schrift integriert ja auch ihre einseitige Darstellung, die von einem einzelnen Menschen spricht, durch die Vorstellung der Erbschaft[32].

Für Hegel ist also nicht nur das Endliche als Anderssein des Absoluten ein notwendiges Moment des Absoluten, sondern auch die endliche Freiheit, das Böse ist ein notwendiges Moment. Die Versöhnung besteht darin, daß dem Menschen, der unter der Entzweiung unglücklich ist, die Nichtigkeit der Endlichkeit bewußt wird, daß sich der Mensch aufgehoben weiß in Gott[33]. Die Gewißheit dieser Einheit erfährt er in der Erscheinung Christi, in der die Einheit von Gott und Mensch zur Anschauung kommt[34]. So geschieht die Erlösung vom unglücklichen Bewußtsein durch die Aufdeckung des Aufgehobenseins des Endlichen im Absoluten. Diese Aufhebung des Endlichen im Absoluten wird an der Person Christi gewiß.

Anders bei Schelling: Die Prometheustat ist eine Tat des Willens. Wille kann aber nur durch Wille überwunden werden[35]. So kann sich Erlösung für ihn nur in einer neuen Tat, in der Geschichte ereignen. Schellings Denken wird hier von innen her geschichtsphilosophisches Denken, das einen neuen Äon der Erlösung erwartet. Echte Freiheit und Selbständigkeit des Menschen, die nicht ein Moment am Absoluten ist, ist nur möglich, wenn Gott freie Person ist. Die Dialektik zwischen Freiheit und Notwendigkeit und die damit verbundene Tragik der Menschheit findet ihre Auflösung im freien Gehorsam Christi. Darin findet auch das alte Prometheussymbol seine Lösung.

Daß es sich hier nicht nur um ein philosophisches Problem handelt, sondern auch um eine dornige theologische Frage, ist offensichtlich. Der Schulstreit zwischen Thomisten und Molinisten über Concursus, Praeszienz und Praedestination ist dafür kennzeichnend. Der Unterschied zwischen lutherischer und calvinischer Theologie hat sich gerade am Problem der Allwirksamkeit Gottes entzündet[36]. Hier lag seit Luthers *De servo arbitrio* ein Hauptkontroverspunkt mit der katholischen Lehre und ihrem vermeintlichen Synergismus.

Schelling ist sich der theologischen Herkunft dieses Problems bewußt. In seiner *Freiheitsschrift*, in der diese Fragen zum ersten Mal thematisch aufbrechen, nennt er sie alle: Die Lehre vom concursus divinus, die ihre Schwierigkeit darin hat, daß Gott als Miturheber des Bösen erscheint[37], weshalb er seine eigene Theorie der Zulassung des Bösen aufstellt[38], die Lehre von der Praeszienz und der Praedestination Gottes[39], wobei er auch auf Luthers *De servo arbitrio* zu sprechen kommt. Von Luther sagt Schelling, er habe »die Vereinigung einer solchen unfehlbaren Nothwendigkeit

[32] Ebd. 266. [33] Ebd. 279ff. [34] Ebd. 282. [35] Ebd. 283.
[36] Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1, Zürich [3]1957, 107ff.
[37] VII 353. [38] VII 375, 389, 403. [39] VII 387.

mit der Freiheit der Handlungen nicht auf die rechte Art begriffen«[40]. Das Problem des Verhältnisses zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Kausalität, das Schelling als das Grundproblem des Idealismus bezeichnet, ist im Grunde eines der Grundprobleme seit dem Beginn der Auseinandersetzung zwischen spätantiker Philosophie und christlicher Offenbarung. Der antike Freiheitsbegriff war an der Wahlfreiheit orientiert, an der Selbstverfügung der menschlichen Person[41]. Das schließt nicht aus, daß auch hier schon die Erkenntnis lebendig war, daß solche Freiheit nur in Bindung an das Gesetz möglich ist[42]. Die Botschaft des Neuen Testaments, besonders des Apostels Paulus, sieht in solcher Selbstbindung an das Gesetz den Versuch der Selbstrechtfertigung und der Unfreiheit. Freiheit ist für die Schrift eben nicht im Selbstbesitz und im Selbstverfügen des Menschen möglich, sondern im glaubenden Übersichverfügenlassen und in der Aufgabe aller menschlichen Selbständigkeit, im Dienst der Hingabe und der Liebe[43]. Man wird nicht sagen können, beide Begriffe der Freiheit widersprächen sich[44], sie liegen vielmehr auf einer verschiedenen Ebene, der griechische Freiheitsbegriff ist im Grunde die ontologische Ermöglichung der christlichen Freiheit, die von der neutestamentlichen Verkündigung vorausgesetzt wird[45]. Trotzdem bezeichnet der griechische Freiheitsbegriff auch eine menschliche Grundhaltung, für die die Botschaft des Neuen Testaments Torheit bedeuten muß[46].

In der abendländischen Theologie ist es eigentlich nie zu einer Durchdringung der beiden verschiedenen Ansätze gekommen, der theologische Freiheitsbegriff war vielmehr weitgehend an der griechischen Wahlfreiheit orientiert. Damit war das Zusammenwirken von göttlicher erwählender Freiheit und menschlicher Freiheit der Entscheidung ein unlösbares Problem geworden. Das Mißverständnis lag nahe, beide synergistisch oder zumindest konkurrierend nebeneinander zu stellen und sie von einem dritten Standpunkt aus gleichsam zu überfragen[47].

[40] VII 386 Anm. 1.

[41] H. SCHLIER, Art. ἐλεύθερος, in: *ThWNT* II (1935) 484–492; ders., *Über das vollkommene Gesetz der Freiheit*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg [2]1958, 193–195; R. BULTMANN, *Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur*, in: *Glauben und Verstehen*, Bd. 2, Tübingen [3]1961, 274–277.

[42] So über H. Schlier hinaus R. BULTMANN, a. a. O. 276.

[43] H. SCHLIER, Art. ἐλεύθερος, a. a. O.; *Über das vollkommene Gesetz*, 201 ff.

[44] H. SCHLIER, *Über das vollkommene Gesetz*, 204.

[45] J. B. METZ, Art. *Freiheit* III, in: *HthG* I, 403 f.; ders., *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, in: *Gott in Welt* (Festschr. f. K. Rahner) Bd. 1, Freiburg i. Br. 1964, 287–311.

[46] H. SCHLIER, *Über das vollkommene Gesetz*, 204 f.

[47] K. RAHNER, Art. *Freiheit* V., in: *LThK* IV [2](1960) 333–335; J. B. METZ, a. a. O.; H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (*Beitr. z. Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Test.*, N. F. Bd. 27). Göttingen 1930, 8 ff.

Das Problem mußte sich besonders in der Neuzeit durch das in Renaissance und Aufklärung heraufkommende neue Bewußtsein von der Mündigkeit und Eigenständigkeit des Menschen fatal zuspitzen. Es lag unter diesen Voraussetzungen nahe, die positive Religion als Heteronomie zu verstehen. So wird es verständlich, daß Kants Vorrede zu seiner *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* gleich mit dem Satz beginnt: »Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes, um sie zu beobachten«[48]. Konsequent erklärte Fichte Gott als moralische Weltordnung[49]. Dagegen Schelling: »Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt«[50].

Das hindert aber nicht, daß Schelling in seiner Frühzeit um dieselbe Problematik zu ringen hatte wie Fichte. Die Ich-Philosophie Fichtes und des jungen Schelling mußten aber in einen neuen Spinozismus umschlagen: Alles ist Ich, Ich ist alles. Die menschliche Freiheit wird damit hineingenommen in die Dialektik des Absoluten, in ihr und durch sie wird das Absolute selbst. Die menschliche Freiheit muß sich das Absolute je schon voraussetzen und von ihr ermächtigt sein, um selbst frei zu sein. Damit war aber – und Schelling legte Wert darauf, das zu betonen[51] – ein wesentliches Motiv der biblischen Lehre von der Freiheit übersteigert zur Geltung gebracht.

Gerade dieser Gesichtspunkt wurde übersehen bei der radikalen Abkehr der Theologie vom Idealismus, wie er in der dialektischen Theologie vollzogen wurde. Auch hier war das Problem der Freiheit bestimmend. Die dialektische Theologie ist gekennzeichnet durch einen antimystischen Affekt, einen Kampf gegen alle Identitätsphilosophie und mystische Verschmelzung mit dem Absoluten[52]. Demgegenüber werden die Kategorien des Gegenüber, ja des Gegensatzes, der Krisis, der Schuld und des Abstandes betont. *Die Mystik und das Wort*, so betitelte

[48] KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preuß. Ak. d. Wiss. Bd. 6) Berlin [3]1914.

[49] FICHTE, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*Fichtes Werke*, hrsg. von F. Medicus, Bd. III, 129 ff.) V, 185 ff. Bekanntlich löste diese Schrift von 1798 den sog. Atheismusstreit aus.

[50] VII 356. [51] VI 558 f.

[52] R. BULTMANN, *Ethische und mystische Religion im Urchristentum* (1920), in: *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 2 (*Theol. Bücherei, Syst. Theol.* Bd. 17) München 1963, 29–47, bes. 40 ff.; ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen [4]1961, 5 ff., 118, 126; Bd. 3, Tübingen 1960, 10, 193, 61, 74 f.

E. Brunner[53] seine Auseinandersetzung mit Schleiermacher. Aus dieser Perspektive heraus konnte P. Tillich Schellings ganze Problematik *Mystik und Schuldbewußtsein* überschreiben[54] – allerdings nicht, ohne Schellings eigene Problematik damit etwas zu verkürzen und allzu sehr auf damals aktuelle theologische Problemstellungen zu beschneiden. Das Interessante an Schelling ist, daß er diese Problemstellung selbst schon durchgedacht hat, ausgehend von einer – wenn man es so nennen will, der Ausdruck ist sehr unzureichend – mystischen Einheit, besser einer dialektischen Einheit gegenseitiger Voraussetzung von Freiheit und Notwendigkeit bis hin zu einer personalen Auffassung von Schuld und Sünde in der Geschichte. Der idealistische Freiheitsbegriff mit seiner Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit war ihm behilflich, wesentliche Aspekte biblischen Denkens ins Licht zu heben. Die tragische Dialektik löst sich ihm schließlich im persönlichen Gott und im personalen Gehorsam Christi. In Christi Person und Werk gelingt ihm schließlich die erstrebte Vermittlung der Geschichte.

2. Problementwicklung bei Schelling: Notwendigkeit und Freiheit des Falls

Der Ausgangspunkt von der Erfahrung des Bösen und der Verderbtheit der Welt, die es zu erklären gilt, ist Schelling mit Kant gemeinsam. Die geistesgeschichtliche Tat Kants ist uns heute nicht mehr ohne weiteres einsichtig. Sie wird in ihrer Größe erst sichtbar, wenn man sich erinnert, daß die ganze vorhergehende Theologie mit der sündhaften Verfallenheit der Welt, mit der Erbsünde nichts mehr anzufangen wußte. Nicht nur die Rationalisten leugneten die Erbsünde, auch die Supernaturalisten, etwa Schellings Lehrer in Tübingen G. Storr, drückten sie auf ein Minimum herab und gerieten in offenkundige Widersprüche[55]. Der Theologie »war das tiefere Bewußtsein der Sünde verloren. Erst die Philosophie mußte ihr wieder dazu verhelfen. Wenn irgendwo, so ist hier deutlich zu sehen, welchen wichtigen Einfluß die neue Epoche, in die die Geschichte der Philosophie eintrat, auf die Theologie hatte«[56].
Kant[57] begann seine Religionsphilosophie mit der Darlegung »über das

[53] E. Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen 1924.
[54] P. Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Stuttgart 1959, 11–108.
[55] F. Ch. Baur, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. 3, Leipzig 1867, 484ff.
[56] Ebd. 498.
[57] Vgl. O. Platenius, *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen*, Diss. Erlangen 1928, 1–25; M. Werner, *Der protestantische Weg des Glaubens*, Bd. 1, Bern-Tübingen 1955, 676ff.

radikale Böse in der menschlichen Natur«. Er spottete über Leute von Seneca bis Rousseau, die einen ständigen Fortschritt zum Guten annahmen, und sagt, »diese Meinung aber haben sie schwerlich aus der Erfahrung geschöpft..., denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie«. Er beginnt mit der alten Feststellung, daß die Welt im argen liege[58] und spricht deshalb von einem Hang zum Bösen[59]. Dieser kann nicht Naturanlage sein, sonst wäre das Böse nicht mehr imputabel[60]. Er muß darum einer subjektiven Bestimmung des Willens entspringen, durch die das Böse als Maxime des Handelns aufgenommen wurde, aber es handelt sich um »einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder Tat vorhergeht, mithin selbst noch nicht Tat ist«, eine »intelligible Tat, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar. Dieses peccatum originarium ist der formale Grund des peccatum derivatum«[61]. Diese transzendentale Erklärung des Bösen macht einen in der Zeit erfolgten Sündenfall unmöglich, denn dann müßte der Hang zum Bösen ja anerschaffen gewesen sein. Anderseits entspringt nach Kant das Böse auch nicht »den bloßen Schranken unserer Natur«[62]. Der Ursprung des Hangs zum Bösen bleibt so für Kant unerforschlich[63]. »Das Böse ist ein irrationales Faktum, das nicht begriffen werden kann und angesichts dessen das System hier einen unüberbrückbaren Riß aufweisen muß. Dieser Riß liegt aber nicht in der Darstellung Kants, sondern ist in der Sache selbst begründet. Das Böse ragt in die Tiefe der vor allem Bewußtsein liegenden intelligiblen Sphäre hinein und muß vom Bewußtsein als ein Verhängnis hingenommen werden, das sich jedoch jeder schuldhaft zurechnen muß«[64]. Es wäre jedoch einseitig, Schellings Lehre vom Bösen und vom Sündenfall einseitig nur von Kant herzuleiten[65]. Von oft unterbewerteter, aber im Grunde nicht zu unterschätzender Bedeutung ist die Theodizee von Leibniz[66]. Die *Freiheitsschrift* ist auf weiten Strecken eine Auseinandersetzung mit Leibniz[67], der das Böse nur als etwas Negatives, als privatio boni auffaßte[68]. Bei Leibniz fand Schelling aber auch in Andeutungen schon die Unterscheidung von Gut und Böse in Gott selbst, die nachher für Schelling so grundlegend wurde. Leibniz unterschied zwischen dem Verstand in

[58] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 19.
[59] Ebd. 28ff. [60] Ebd. 32f. [61] Ebd. 31f. [62] Ebd. 42ff. [63] Ebd. 43.
[64] O. Platenius, a. a. O. 19. Zu Kants Lehre vom »Sündenfall« vgl. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Dogmatik*, Bd. 2, Zürich 1960, 62f., 106f., 112ff., 117ff., 126f., 146.
[65] Das ist der Fehler M. Werners, a. a. O.
[66] K. Lüthi, *Gott und das Böse* (*Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie*, Bd. 13) Zürich-Stuttgart 1961, 69–71. Zum Verhältnis Schellings zu Leibniz vgl. A. Brenner, *Schellings Verhältnis zu Leibniz*, Diss. Tübingen 1937, zur Freiheitsschrift 67ff.
[67] VII 367ff. [68] A. Brenner, a. a. O. 63.

Gott, der das Böse zuläßt, und dem Willen, der nur auf das Gute gerichtet ist[69]. Schelling sieht darin etwas sehr Tiefes. Aber Gott wird so zur Ursache des Materialen der Sünde, eine Dämonisierung Gottes ist dadurch eben nicht abgewehrt und das Problem der Theodizee nicht gelöst[70].

Wichtiger als solche literarische Abhängigkeit dürfte jedoch das geistige Klima sein, in dem Schelling sich befand. Die verhandelten Probleme lagen gleichsam »in der Luft«! Auch Goethe kannte die Problematik, wie das bekannte und viel besprochene Motto zum 4. Teil von *Dichtung und Wahrheit* zeigt: »Nemo contra deum nisi ipse deus«[71]. H. Fuhrmans weist weiter mit Recht auf die Geistigkeit der Spätromantik hin, in die Schelling in München eintrat. Hier wurde wieder etwas geahnt von der Abgründigkeit des Lebens im Gegensatz zu der spielerischen Leichtigkeit des Romantikerkreises in Jena[72]. Ebenso wichtig ist aber auch das Erbe der »schwäbischen Geistesahnen« Schellings, besonders Oetinger und die ganze theologisch-theosophische Tradition, die hinter ihm steht: Baader, Böhme, Saint-Martin, G. Plouquet bis hin zur Mystik Ekkeharts und zur jüdischen Kabbala und zur Gnosis[73]. Das Urteil dürfte gerechtfertigt sein, daß die Lehre vom Bösen und vom Urfall in jenen Nebenströmungen kirchlicher Theologie – freilich unter mancherlei Entstellungen – besser gewahrt war als in der »offiziellen« Theologie. Trotzdem gilt: Sowenig dieser ganze Traditionsstrom unterschätzt werden soll, so ist doch zu beachten, daß Schelling den Weg des Denkens ging und nicht den eines romantischen Traditionalismus. Aber auch das Folgende ist klar: Das Denken Schellings ist nicht allein auf die Linie Descartes-Kant zu bringen[74]. Die genannten Strömungen, deren Einfluß unbestreitbar sein dürfte, zeigen, daß noch ganz andere Denkansätze und Einstiege Schellings in die Problematik vorlagen.

Die Frühschriften Schellings[75] erklären zwar die Freiheit zum A und O der Philosophie[76], kennen aber noch nicht den Begriff der Freiheit, den Schelling später für den einzig wahren hält, nämlich das Vermögen zu Bös und Gut[77]. Das Böse wird hier wie noch später in der Identitätsphilosophie

[69] K. Lüthi, a. a. O. 70f. [70] VII 368f.
[71] J. W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: *Gedenkausgabe*, Bd. 10, Zürich 1948, 727. Die verschiedenen Deutungen vgl. bei K. Lüthi, a. a. O. 65. Anm. 207.
[72] H. Fuhrmans II, 80ff.
[73] R. Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg 1938, bes. 118–120; H. Wimmershoff, *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Diss. Freiburg 1934; K. Lüthi, a. a. O. 73–88.
[74] So ist die Interpretation von W. Schulz, vgl. etwa 124.
[75] Zu den vorphilosophischen Schriften vgl. o. § 4.
[76] Plitt, I 76, 177; 396ff., 408ff. [77] VII 352.

gleichsam »wegphilosophiert«. In diesen ersten Schriften geht es um die Realisierung der Einheit zwischen absolutem und endlichem Ich. Diese Einheit ist nur sukzessiv in der Zeit zu verwirklichen; sie wird faktisch nie erreicht, denn dann wäre es ja um die Freiheit des Ich geschehen, das Ich müßte aufgehen im Absoluten, und das wäre schlimmster Dogmatismus und Spinozismus. So ist nur eine aktuelle Einheit möglich. Wahre Schuld kann es auf diesem Standpunkt nicht geben, nur ein notwendiges Noch-Nicht dem Absoluten gegenüber[78]. Schuld ist schon auch deswegen nicht möglich, weil dieses Absolute ja nur ein erstrebtes Ideal ist, kein objektiv außer und über dem transzendentalen Ich Vorhandenes, es ist nur in und durch das Ich.

Im *System des transzendentalen Idealismus* findet Schelling in einer »genialen Verlegenheitslösung«[79] die Einheit von Absolutem und Endlichem im Kunstwerk, in dem das Absolute seine vollkommene Darstellung erfährt. Ein solches Kunstwerk wird als ein Wunder gnädiger Offenbarung des Absoluten erfahren[80]. Das Genie, das allein diese Einheit hervorbringt, steht über Gut und Bös[81]. Dieser Standpunkt leitet schon zur Identitätsphilosophie über.

In der Epoche des Höhepunktes des idealistischen Denkens Schellings kann es keinen Widerspruch zwischen Gut und Böse geben. Ein solcher Widerspruch würde Entschiedenheit voraussetzen, während Schelling in der Identitätsphilosophie alle Gegensätze in einer höchsten Einheit und Indifferenz und damit Unentschiedenheit aufhebt. An sich gibt es nichts Unvollkommenes, es gibt nur Grade der Einbildung des Absoluten ins Besondere. Gut und Bös entstehen nur durch einen Vergleich dieser Grade untereinander[82]. Alle diese Stufen der Einbildung des Absoluten gehören aber notwendig zur Totalität des Universums. Diese Überzeugung ermöglicht ein heiteres Leben[83], weil sich in ihr der Mensch bewußt ist, daß in allem das Göttliche am Werk ist[84].

Freies Handeln und Sittlichkeit bestehen nicht in der Wahl zwischen Gut und Bös, sondern in der Entschiedenheit im Tun des Notwendigen; Freiheit und Notwendigkeit sind identisch[85]. Sünde ist die Loslösung aus der Notwendigkeit und Selbstseinwollen[86]. Sie ist praktisch damit identisch, daß der Mensch die Dinge als Einzelne betrachtet und nicht in ihrer Totalität[87]. Die Tugend besteht nicht im Halten der Gebote, sondern im entschiedenen Tun des Rechten ohne Wahl[88], nur aus innerer Notwendigkeit heraus[89]. Die Sittlichkeit ist kein Werk des Menschen, sondern ein Überwältigtwerden von göttlicher Kraft, die das Wesen der Seele ist[90].

[78] P. Tillich, a. a. O. 41. [79] W. Schulz, 132. [80] III 612–629.
[81] P. Tillich, a. a. O. 56f. [82] VI 546. [83] VI 548. [84] VI 551, 555, 560.
[85] VI 553, 555, 562. [86] VI 552, 560. [87] IV 125f., 129 u. ö. [88] VI 556ff.
[89] VI 565. [90] VI 560.

Für diese Meinung glaubt sich Schelling auf das Evangelium selbst berufen zu können und auf seine Botschaft vom Glauben. Er stellt sich damit bewußt gegen die Aufklärung und den moralischen »Hochmuthsgeist« seiner Zeit[91]. Hier wird der theologische Hintergrund und der theologische Impuls dieser Philosophie sichtbar. Schelling glaubte während der Epoche seiner Identitätsphilosophie nicht nur an die Vereinbarkeit seiner Philosophie mit dem Christentum, sondern sogar an den Dienst, den er mit seinem Denken dem Christentum leisten konnte.

So geht es ihm gerade an diesem Punkt um ein zutiefst protestantisches Anliegen: Glaube ist nicht ein Fürwahrhalten, auch nicht Ahndung und Gefühl[92], sondern »Zutrauen, Zuversicht auf das Göttliche, welches alle Wahl aufhebt«[93]. »Und indem wir an die Stelle der vermeinten Sittlichkeit, die der Mensch sich selbst gibt, die Religion, den Glauben setzen, haben wir den Schöpfer des Christenthums selbst für uns, da er sagt: nicht die guten Werke machen selig, sondern der Glaube – und dieß das Evangelium im Gegensatz des Mosaismus.« Problematisch wird diese entschiedene Stellungnahme aber sofort, wenn Schelling fortfährt und diesen Glauben mit der »Treue gegen sich selbst und das Göttliche« gleichsetzt[94]. Im Akt dieses Glaubens fallen also das Göttlich-Notwendige und die freie Handlung des Menschen zusammen. Trotzdem kann nicht übersehen werden, daß sich hier in der Tat ein berechtigtes theologisches Anliegen meldet; es scheint etwas durch von der Einsicht, daß Gott die Freiheit der Freiheit des Menschen ist, daß Freiheit nicht in Eigenmächtigkeit besteht, sondern in der Freiheit vom Ich und für Gott. Man hat dieses legitime Anliegen der idealistischen Freiheitsproblematik von theologischer Seite bisher wohl zu wenig beachtet.

Die Art, wie Schelling dieses berechtigte Anliegen allerdings ausführt, ist zutiefst problematisch. Schelling sieht auch in der Identitätsphilosophie die Tragik, die durch den menschlichen Willen in der Welt heraufbeschworen wurde[95]. Er muß auch hier die Möglichkeit wie die Wirklichkeit anerkennen, daß der Mensch aus der Totalität und aus der Notwendigkeit herausfällt und die Dinge nicht im Ganzen, sondern eben als Einzelne betrachtet, was ja für ihn soviel heißt, als sie nicht betrachten[96] und dadurch der Nichtrealität[97], der Nichtigkeit und Nichtwesenheit, Eitelkeit verfallen[98].

In dem Dialog *Bruno* spielt der Gedanke des Abfalls bereits eine größere Rolle[99]. Hier wird unterschieden zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Abfalls[100]. Die Frage ist jedoch, woher unter der Voraussetzung der Identität von Freiheit und Notwendigkeit die Möglichkeit und

[91] VI 557f., 539f.; VII 392f. [92] VI 558. [93] VI 559. [94] Ebd. [95] V 420. [96] IV 119. [97] IV 388. [98] IV 397. [99] IV 257ff., 386ff.; VI 551. [100] IV 282.

Wirklichkeit des Abfalls begründet werden kann. Die Frage ist, ob Schelling unbewußt eben nicht von der Identität, sondern vom Faktum der Nichtidentität, welches er nicht weiter begründen kann, ausgeht. So mußte die Problematik der Identitätsphilosophie unmittelbar weiterführen und die Frage nach der menschlichen Freiheit als dem Vermögen zu Gut und Bös neu stellen.

In der Schrift *Philosophie und Religion* (1804) führte Schelling die Ansätze weiter, die besonders im *Bruno* sichtbar geworden sind. Jetzt will er den Schleier von der Frage ganz hinwegheben[101], muß allerdings später zugeben, daß diese Schrift undeutlich geblieben ist[102]. Sie gehört in der Tat zu den am schwersten zu interpretierenden Schriften Schellings. Das schwierige Problem soll hier nicht als ganzes aufgerollt werden[103]. Entscheidend ist, daß vom Absoluten zum Endlichen kein langsamer und steter Übergang nach Art der Emanationslehre herrscht; ebenso lehnt Schelling die Lösung von Platons *Timaios* ab[104]. Das Endliche ist nur durch »ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung« zu erklären[105]. Hier liegt das Berechtigte an Fichtes Tathandlung[106]. Schelling nimmt also Fichte als ein Moment in sein System herein[107]. Diese Tathandlung erfordert Freiheit. Es ist dem Absoluten eigentümlich, seinem Gegenbild Selbständigkeit zu verleihen. Damit hat es die Möglichkeit, sich selbst zu ergreifen. Mit diesem Akt fällt es aber vom Absoluten ab und produziert fortan nur noch Bilder seiner eigenen Nichtigkeit, die sinnliche endliche Welt. Die Möglichkeit des Abfalls liegt also in der Freiheit, die Wirklichkeit im Abgefallenen selbst[108]. Schelling denkt dabei jedoch nicht an einen geschichtlichen Sündenfall, sondern an einen Abfall außer aller Zeit, dessen Folge das sinnliche Universum ist[109].

An dieser Theorie ist schon viel Kritik geübt worden. E. v. Hartmann nennt sie einen mißglückten Versuch zur Lösung des Individuationsproblems, denn das Ergreifen der Selbstheit würde ja schon selbst wieder einen schon wirklichen Eigenwillen voraussetzen. Das Problem wäre also nicht gelöst, sondern nur verschoben[110]. Franz v. Baader findet hier nur wieder Hegels Abfall des Absoluten von sich selbst, ein für ihn in sich selbst widersprüchlicher Gedanke[111]. Tatsächlich ist sich Schelling auch bewußt, keine Lösung gegeben zu haben. Einen Übergang vom Absoluten zum Endlichen kann es nach ihm nicht geben[112]. Auf die Frage, warum es dann Endliches gebe, antwortet er nur mit der Notwendigkeit, die für ihn eine faktische Gegebenheit darstellt[113]. So steht auch die Identitäts-

[101] VI 28f. [102] VII 334. [103] Vgl. o. § 4 Anm. 86. [104] VI 35f. [105] VI 38. [106] VI 42. [107] W. Schulz, 125, 260. [108] VI 39f. [109] VI 41. [110] E. von Hartman, *Schellings philosophisches System*, Leipzig 1897, 199. [111] H. Wimmershoff, a. a. O. 14f. [112] VI 36, 38. [113] VI 155; VII 174.

philosophie im letzten vor dem unableitbaren Faktum der Endlichkeit. Aber um das Problem der Ableitung der endlichen Welt als solcher geht es unserer Schrift gar nicht. Es geht ihr im Grunde um eine transzendentale Problematik: Wie kann der Mensch Endliches als Endliches erkennen, wie kann er zu dieser Abstraktion des einzelnen aus dem Absoluten kommen? Dieses Problem, das schon den bisherigen Schriften Schellings zugrunde lag, wird nun bewußt reflektiert und in Weiterführung von Schellings allerfrühesten Schriften damit beantwortet, daß die Abstraktion und damit die Erkenntnis des Endlichen als Endlichen, seine Herauslösung aus dem Ganzen nur eine Tat der Freiheit sein kann. Neu ist in dieser Schrift eigentlich nur, daß Schelling für die Lösung des Problems an Kants Theorie vom radikal Bösen und von einem transzendentalen Sündenfall anknüpft.

Hier wird sichtbar, wie die Problematik der *Freiheitsschrift* unmittelbar aus den Problemen der Identitätsphilosophie herauswächst; das gilt vor allem für die jetzt wichtig werdende Unterscheidung von Universal- und Partikularwillen. Wir werden die Probleme dieser neuen Epoche Schellingschen Denkens im einzelnen innerhalb der Darstellung der Spätphilosophie behandeln. Über den einen Punkt herrscht jetzt in der *Freiheitsschrift* Klarheit: »Wir leugnen, daß die Endlichkeit für sich selbst das Böse sey«[114]. »Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit«[115]. Das Böse besteht jetzt im Unterschied zu Hegel nicht mehr bloß in einer Negation, sondern in einer Position des Willens, es ist »positive Verkehrtheit oder Verkehrung der Prinzipien«[116], durch die der Mensch zum umgekehrten Gott wird[117]. Hier macht sich der Einfluß Baaders auf Schelling voll bemerkbar[118]. Wir stehen damit schon unmittelbar bei der Problematik der Spätphilosophie.

3. Die Stellung des Menschen in der ursprünglichen Schöpfung

Schellings *Freiheitsschrift* greift nochmals das Grundproblem auf, das Schelling seit seinen ersten philosophischen Schriften bewegte, wie sich nämlich die Absolutheit Gottes mit der menschlichen Freiheit vereinbaren lasse. »Absolute Causalität in Einem Wesen läßt allen anderen nur unbedingte Passivität übrig«[119]. Sagt man nur, Gott halte seine Allmacht zurück, so erklärt man gar nichts, denn wenn Gott seine Allmacht zurückzieht, dann hört der Mensch auf zu sein. »Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit mit zum Leben Gottes gehöre?« Schelling nimmt also das Anliegen seiner bisherigen Identitätsphilosophie auf und beruft sich dafür wieder auf die Schrift: »Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtseyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind«[120]. Einheit des Menschen mit Gott und Freiheit des Menschen vor und in Gott stehen einander also nicht entgegen, sondern bedingen sich gegenseitig.

Die idealistische Auffassung steht also der Freiheit nicht entgegen, vielmehr gilt, daß bis zur Entdeckung des Idealismus der eigentliche Begriff der Freiheit allen neueren Systemen fehlte[121]. Allerdings hat es der Idealismus auch nur zu einem allgemeinen und formellen Begriff der Freiheit gebracht. »Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey«[122]. Hier liegt nun die eigentliche Schwierigkeit, die sich schon in der Lehre vom Concursus divinus zeigte, wie nämlich sichergestellt werden kann, daß Gott nicht zum Miturheber des Bösen wird[123]. Nach Schelling ist das nur so möglich, daß der Mensch eine von Gott unabhängige Wurzel hat[124]. So kommt er auf seine uns schon bekannte Unterscheidung von Grund und Wesen in Gott[125]. Gott ist ein lebendiger Gott, er besitzt Freiheit in sich selbst und steht in Indifferenz und Freiheit über beiden Prinzipien, er ist deren übermaterielle Einheit[126]. Deshalb ist Gott auch frei, der Freiheit des Menschen Raum zu gewähren. Abhängigkeit von Gott kann deshalb Selbständigkeit und Freiheit nicht aufheben[127]. Gott ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. »Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige Wesen seyn«[128].

Die Spätphilosophie setzt an demselben Punkt an wie die *Freiheitsschrift*. Die Freiheit des Geschöpfes kann auch nach ihr nur gerettet werden, wenn in Gott selbst Raum zu solcher Freiheit besteht, wenn in ihm ein solches Gegenüber möglich ist. »Eine unendliche, d. h. sich selbst nicht enthaltende noch Maß gebende Causalität oder Bewirkungskraft, wie man sie in Gott voraussetzt, scheint sich gegenüber nur eine ebenso unendliche Passivität übrig zu lassen«[129]. »Man kann sich die Schöpfung nicht aus Einer – unendlichen Causalität erklären«, nicht »ohne eine Mehrheit von Ursachen«. Schelling meint damit die Ursache, die den Stoff setzt, und die, welche die Form beibringt, Sein-können und Sein-müssen, wobei die letztere immer eine »relative Negation des Stoffes« besagt. So ergibt sich, »daß Gott in der Schöpfung selbst notwendig Mehrere sey, zwar nicht mehrere Schöp-

114 VII 370. 115 Ebd. Anm. 116 VII 366. 117 VII 390.
118 VII 366f., 414. Nach H. FUHRMANS (II, 138) war Schelling in dieser Begegnung der Empfangende. Dagegen W. A. SCHULZE, *Zwei Studien zum deutschen Idealismus*, in: *Theol. Ztschr.* 11 (1957) 577.
119 VII 339.
120 VII 340. 121 VII 345. 122 VII 352. 123 VII 353. 124 VII 354.
125 VII 357. 126 VII 406ff. 127 VII 346. 128 VII 347. 129 XIII 345.

fer... und auch nicht mehrere Götter, aber doch Mehrere«[130]. Das heißt nichts anderes, als daß Gott in der Schöpfung gemäß seinen Potenzen wirkt und daß die göttliche Dreieinheit der Ermöglichungsgrund menschlicher Freiheit ist.

So sind auch die endlichen Geschöpfe eine Einheit von Seinkönnen und rein Seiendem, von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die gesamte Schöpfung ist ein sukzessiver Prozeß einer stufenweisen Überwindung der ersten Potenz durch die zweite[131]. In diesem Prozeß entsteht eine Folge von Erzeugnissen, »das konkrete Seyn in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Abstufungen und Verzweigungen«[132]. Würde die erste Potenz, das seinkönnende Subjekt »gleichsam im Nu überwunden, so würde seine Einheit unmittelbar wieder hergestellt ohne alle Mittelglieder; nach der göttlichen Absicht aber sollen Mittelglieder seyn, damit alle Momente des Prozesses nicht bloß als unterscheidbare, sondern als wirklich unterschiedene in das letzte Bewußtseyn eingehen, um das es eigentlich zu thun ist«[133].

Dieser sukzessive Prozeß hat als Ziel das Sein-Sollende. Alle Formen und Bindungen sind nichts anderes als »Abbildungen jener höchsten Einheit«, die »das Urbild alles Konkreten« ist. Jedes Ding ist ja das gemeinsame Werk aller drei Potenzen. Es heißt darum ein »Konkretes, gleichsam aus mehreren zusammengewachsenes«. Es geht so »durch jedes Ding wenigstens ein Schein der Gottheit«[134], oder, wie Schelling mit Leibniz sagt, »eine coruscatio divinitatis«. Die Dinge sind nur »verschobene Bilder der Einheit«, »nur ein Idol, ein Scheinbild derselben«[135].

Erst im menschlichen Bewußtsein wird das Ziel und Ende des ganzen Naturprozesses erreicht. Hier ist der Punkt, an dem die erste Potenz wieder in ihre ursprüngliche Stellung zurückgebracht ist, wo die Potenzen wieder in ihrer Einheit, wo das Gott Aufhebende des Prozesses »wieder in das Gott Setzende umgewendet ist«[136]. Der Mensch ist das zu sich zurückgebrachte Seinkönnen. »Also ist die reine Substanz des menschlichen Bewußtseyns (das ihm zu Grunde Liegende), und zwar in seiner reinen Substanz, d. h. vor allem Actus, an sich ist es das natürlich (von Natur, seinem ersten Herkommen nach) Gott Setzende«[137]. Man kann also nicht von einem ursprünglichen Atheismus des Menschen ausgehen, aber auch nicht von einer erst durch die Wortoffenbarung vermittelten Erkenntnis Gottes[138]. »Das menschliche Bewußtseyn ist vielmehr ursprünglich mit dem Gott gleichsam verwachsen – denn es ist selbst nur das Erzeugnis des in der Schöpfung ausgesprochenen Monotheismus, der verwirklichten All-

130 XIII 346.
131 Diese Auffassung, die Schellings Naturphilosophie zugrunde liegt, wird auch noch in der Spätphilosophie durchgehalten: X 229f.; XI 415; XII 116 u. ö.
132 XII 116. 133 Ebd. 134 XII 117. 135 XII 118. 136 XII 118.
137 XII 119. 138 XII 115f.

Einheit – das Bewußtseyn hat den Gott an sich nicht als Gegenstand vor sich«[139].

Während Gott zu allen anderen Dingen ein durch die Potenzen vermitteltes Verhältnis hat, steht er zum Menschen in einem unmittelbaren Verhältnis. Schelling erinnert an das Wort Platons, »Gott sei nur der Architekt oder der Werkmeister der Körper, dagegen der Vater der Geister«. Dann kommt er auf den Schöpfungsbericht der Genesis zu sprechen und interpretiert: Alle Dinge sind nur durch Spannung der Potenzen erschaffen, wo es aber zur Schaffung des Menschen kommt, da erscheinen die Potenzen nicht mehr als solche, sondern als göttliche Persönlichkeiten, »der Moment ihres Gottseyns, ihrer Verherrlichung ist gekommen«. »Während also alle anderen Geschöpfe das Werk der bloßen, noch nicht als göttliche Persönlichkeiten erkannten Potenzen sind, wird der Mensch dargestellt als das Geschöpf, an welches diese Persönlichkeiten selbst Hand gelegt haben, aber eben damit ist er auch, wie leicht einzusehen, aus der Herrschaft, aus dem Reich der bloß kosmischen Mächte hinweggerückt in den unmittelbaren Rapport zu dem Schöpfer, d. h. zu Gott als solchem, und damit zugleich zur Freiheit erhoben«[140].

Alles Seiende wird also konstituiert durch ein bestimmtes Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit. Der Mensch allein hat ein Verhältnis zu diesem Verhältnis. Im Menschen kehrt die erste Potenz wieder ins Ansich zurück, in ihm ist ihre ganze Kraft wieder verzehrt. So ist er als Gewordener das, was Gott ursprünglich ist, er ist wahrhaft der gewordene Gott, er ist wie Gott, er ist also auch in der Freiheit wie Gott, denn er ist von keiner der beiden im Prozeß wirkenden Ursachen einseitig abhängig, sondern im Gleichgewicht zwischen beiden, ein zwischen beiden Schwebendes und frei Bewegliches[141]. Es ist zwischen beiden, oder wenn wir die dritte Ursache, die causa finalis, die alles krönt und beschließt, hinzunehmen, »zwischen den drei Ursachen in der Mitte frei von jeder einzelnen, eben darum, weil alle gleichen Theil an ihm haben, es ist ein wahrhaft Viertes, zwischen den drei Ursachen Eingeschlossenes, von ihnen gemeinschaftlich Gehaltenes und Gehegtes«[142]. Und eben darin besteht die Gottebenbildlichkeit[143]. Wie Gott der freie Herr der Potenzen ist, so ist der Mensch »das sich selbst Gegebene, sich selbst Besitzende, seiner selbst mächtige Seynkönnen«, er ist der »des Seynkönnens Mächtige«[144].

Der Mensch ist damit nichts Substantielles mehr, alles Substantielle ist nur in den Potenzen, er ist »etwas Übersubstantielles«, »actus purus, d. h. er ist als Wesen gesetzter Actus, der Actus des Seyns selbst (das in den

139 XII 120. 140 XIII 344f. 141 XIII 347. 142 XIII 348; vgl. XII 121f.
143 VII 363f., 373f., 377; vgl. VII 457f. Auf solche idealistische Ansätze greift heute E. Brunner zurück: *Der Mensch im Widerspruch*, 90ff.; *Dogmatik*, Bd. 2, 67ff., 89ff. 144 XII 141.

Potenzen ist) als Wesen gesetzt und eben dadurch Gott gleich; er ist ganz wie Gott, mit dem einzigen Unterschied des Gewordenseyns«[145]. Wie Gott ist er nichts Substantielles, sondern nur Geist und Leben[146]. Die Potenzen sind nicht Bedingungen, Voraussetzungen des Seins, »sondern wie Gott die Gestalten seines Seyns nur als posterius nicht als prius von sich selbst sieht, ebenso hat der Mensch eigentlich nur ein unmittelbares Verhältnis zu Gott, die drei Ursachen aber wird er erst nachher gewahr, indem er sie als Möglichkeiten eines von ihm frei anzunehmenden oder sich selbst zu gebenden Seyns sieht«. Wie Gott ist es frei zu den Potenzen, aber doch mit einem wesentlichen Unterschied: Gott ist seiner Natur nach das Prius der Potenzen, der Mensch aber ist nur insofern Herr der drei Ursachen, »als er die Einheit, in der sie in ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt«[147]. Das wird für das Verständnis des Falls des Menschen entscheidend werden.

In der *Philosophie der Mythologie* sagt Schelling, die Seele sei nicht bloßes Abbild, sondern ein Gleich- und Ebenbild Gottes. Sie verhält sich zu dem gesamten Seienden, wie Gott sich zu dem ursprünglich Seienden verhält, »sie wird jenem statt Gottes (instar Dei) seyn«. Doch ist die Seele nur in materieller, wesentlicher Gleichheit wie Gott[148], sie ist nur, »was Gott ist, aber nicht wie Gott. Denn Gott ist das Seyende, aber er hat gegen dasselbe noch ein eigenes Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende«. Er ist in seinem Selbst unabhängig von dem Seienden. Anders die Seele, sie hat kein anderes Sein, »ihr Seyn besteht nur eben darin, das Seyende zu sein«, »nicht selbst zu seyn, sondern nur das Seyende zu seyn«[149].

Dem Seienden gegenüber ist also die Seele reiner Actus. Aber das ist nicht das einzige Verhältnis, in dem sie steht, denn sonst wäre ja keinerlei Fortgang möglich, denn wo keine Potenz ist, da ist keine Bewegung. Die Seele ist auch in ihrem Verhältnis zu Gott zu betrachten. Dieser nicht bloß als immateriell, sondern als übermateriell zu bezeichnenden Substanz gegenüber gehört die Seele wieder auf die Seite des Materiellen oder Potentiellen. »Die Seele ist nur was Gott, aber eben dadurch hat sie ein Verhältniß zu Gott«, denn dadurch ist sie »potentia Gott, also auch in Verhältniß zu Gott bloße Potenz (potentia pura)«. Diese Potenz schließt nichts aus. Darum ist die Seele fähig, Gott zu berühren und allem anderen Sein dadurch das Sein in Gott zu vermitteln[150]. Der Mensch steht in der Mitte zwischen Gott und dem Seienden als wahrer Vermittler[151].

Schelling hat mit dieser Darlegung der Stellung des Menschen in gewisser Weise schon Kierkegaard vorausgenommen. Für Kierkegaard ist der Mensch ein Selbst; »das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst

[145] XIII 348f. [146] XIII 357. [147] XIII 349. [148] XI 417. [149] XI 418.
[150] Ebd. [151] XIII 363.

verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält... Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese«[152]. Selbst ist der Mensch erst, wenn sich dieses Verhältnis zu sich selbst verhält, und das nennt Kierkegaard Freiheit[153]. Der Mensch ist aber ein abgeleitetes, gesetztes Verhältnis[154], er ist deshalb nur im Selbst, wenn er vor Gott ist, wenn er glaubt[155].

Der Mensch ist Actus, ein Daß der Freiheit, das sich zu seinem Was frei verhält, sein Wesen ist ihm als Möglichkeit gegeben, die er ergreifen kann oder nicht. Sein endgültiges Wesen hängt von seiner freien Entscheidung ab. Paradox formuliert: Das Wesen des Menschen ist Freiheit, aber die Freiheit ist kein Wesen, sondern entscheidet sich erst für ihr Wesen. Trotzdem ist der Mensch nicht absolute Freiheit, sondern gewordene Freiheit, Freiheit in und vor Gott, kreatürliche Freiheit[156].

So war im Menschen die Schöpfung zwar vollendet, »aber sie war auf einen beweglichen Grund – auf ein seiner selbst mächtiges Wesen – gestellt«[157]. Alles war in den Willen des Menschen gestellt. Die göttlich gewollte Einheit war nur eine »dem Willen des Menschen vorgehaltene Möglichkeit, die erst zur entschiedenen Wirklichkeit werden sollte, wenn der Mensch sie wollte«. »Gott schlägt die Freiwilligkeit des Geschöpfes so hoch an, daß er das Schicksal seines ganzen Werkes von dem freien Willen des Geschöpfes abhängig machte«[158]. Im ursprünglichen Menschen war nämlich nur die Wirklichkeit, nicht auch die Möglichkeit des Außer-sich-Seins und Andersseins der verneinenden Möglichkeit, der ersten Potenz, ausgeschlossen[159].

4. Möglichkeit und Wirklichkeit des Urfalls des Menschen

Alle bisherigen Aussagen gelten nur vom Menschen in seinem ersten Sein, wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht, vom Urmenschen im Paradies[160], vom ursprünglichen Menschen[161], der in uns allen lebt[162]. Auf ihn war das Schicksal der gesamten Schöpfung gestellt. Damit will Schelling keine Aussage darüber gemacht haben, ob das Paradies eine bestimmte Zeitlang gedauert hat. Darüber können wir weder a priori noch a posteriori etwas wissen. Schelling versteht den Paradieseszustand ledig-

[152] S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1956, 31.
[153] Ebd. 50. [154] Ebd. 32. [155] Ebd. 64, 111ff.; vgl. 48, 57, 71 u. ö.
[156] Ähnlich Thomas von Aquin in der Philosophie und Theologie des ersten Augenblicks, vgl. J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 65 Anm. 44.
[157] XIII 359. [158] XIII 358f. [159] XII 141. [160] XIII 348. [161] XIII 357.
[162] XIII 348, 352, 365.

lich als ein Durchgangsstadium. Gott drängt unaufhaltsam auf die Welt hin, auf eine von ihm freie Welt, auf eine wahrhaft außer ihm seiende Schöpfung. »Alle bis hierher durchlaufenen Momente sind also reale, wirkliche Momente, aber insofern bloße Momente des Gedankens, als in ihnen kein Verweilen ist, kein Aufenthalt, bis diese Welt geboren ist, die Welt, in der wir uns wirklich befinden«[163]. Diese wirkliche Welt läßt sich aus dem bisher Gesagten noch gar nicht begreifen, sie ist nur aus einer Katastrophe zu begreifen, um die wir nur a posteriori wissen. Zeugnis derselben ist allerdings der Anblick der Natur, in der der Einheitspunkt fehlt[164]. Die Welt ist zerrissen, das einzelne hat seine Stellung als Moment verloren und erscheint daher zufällig und sinnlos[165]. Dieser Zustand läßt sich nicht beweisen, er läßt sich aber, wenn er einmal festgestellt ist, a posteriori erklären[166]. »Es ist Thatsache, ja Urthatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben hat«[167].

Mit dem Gesagten führt Schelling über Kants Ansatz beim radikal Bösen hinaus. Kant bleibt am Schluß bei der reinen Geheimnishaftigkeit des Bösen stehen. Schelling dagegen glaubt in seiner Potenzenlehre die Möglichkeit zu haben, das Böse und den Fall wenigstens a posteriori zu verstehen. Die im Ansatz rein ethisch interessierte Problematik Kants wird so bei Schelling metaphysisch vertieft[168]. Schon nach der *Freiheitsschrift* ist im Menschen »die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes«[169]. »Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften«, die beide im ursprünglichen Menschen im Gleichgewicht stehen[170]. Deshalb ist der Mensch frei von beiden Prinzipien[171]. Diese Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, ist in ihm zertrennlich geworden. Er hat also schon rein metaphysisch die Möglichkeit, sich zu entscheiden, ja er muß sich entscheiden, er kann nicht unentschieden bleiben[172]. Damit hat Schelling auch den Standpunkt seiner Identitätsphilosophie überwunden, für die das Amphibolisch-Unentschiedene charakteristisch war.

In der genaueren Bestimmung, wie es aus jenem Urstand der Unentschiedenheit zur Entscheidung und konkret zum Fall gekommen ist, unterscheidet sich aber die *Freiheitsschrift* von der Darstellung der Spätphilosophie. Nach der *Freiheitsschrift* ist die Versuchung zum Bösen schon mit der Schöpfung gegeben. Hier wurde das in Gott gebändigte Chaos »sollicitirt«[173]. So war dem Menschen der Hang zum Bösen von Anfang an

[163] XIII 359 Anm. 2; Zur patristisch-scholast. Tradition vgl. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris 1946, 199, 210f.
[164] XIII 361. [165] XIII 352. [166] XIII 361. [167] XIII 360.
[168] Schellings Kritik an Kant vgl. VII 388f. Vgl. die Kritik M. WERNERS an Schellings Metaphysizierung der ethischen Problematik Kants (a. a. O. 687f.).
[169] VII 363. [170] VII 365. [171] VII 364. [172] VII 363f., 383f., 378f.

mitgegeben, das heißt die Lust zum Kreatürlichen, die Lust, alles kreatürlich zu machen und zu partikularisieren[174]. Letztlich bestand die Versuchung darin, in kreatürlichem Eigenwillen die Bedingungen seines Seins selbst in die Hand zu bekommen und zu sein wie Gott[175]. Auf dem Gipfel, auf den der Mensch gestellt war, erfaßte ihn plötzlich der Schwindel. »Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden«[176], es ist die Angst, weder in sich noch in den Dingen eine Sicherheit zu haben, und so siedelt sich der Mensch doch lieber im Kreatürlichen an, aus dem er ursprünglich herausgehoben war. Schelling nimmt hier manches von den Ausführungen Kierkegaards über den Begriff der Angst vorweg. Auch für Kierkegaard ist die Angst – womit er den dogmatischen Begriff der Konkupiszenz psychologisch veranschaulichen will – der Anlaß zur Sünde. Wie noch zu zeigen sein wird, kommt dem Schelling auch insofern nahe, als auch für ihn das Urböse im Grunde nichts anderes ist als das, was wir dogmatisch Konkupiszenz nennen.

In der *Philosophie der Mythologie* beschreibt Schelling dasselbe Phänomen, indem er an die mythologische Chaosvorstellung anknüpft. Chaos ist ihm hier ein spekulativer Begriff. In dem Wort liegt »der Begriff des Zurückweichens in die Tiefe, des Aufgetanseyns, des Offenstehens... des Nichtwiderstandleistens... der Bedingtheit des Mangels«, der »Abwesenheit des Konkreten«. Diese Vorstellung ist für den Menschen mit der am Anfang im Urbewußtsein gesetzten Einheit der Potenzen gegeben[177]. Schelling umschreibt sie auch als die Vorstellung des Nichts[178]. In Gott sind die drei Potenzen nicht zu trennen, in ihm ist darum kein Verworrenes, kein Chaos. Für uns Menschen bedeutet das unentschiedene Verhältnis, das

[173] VII 375. [174] VII 381, 399. [175] VII 399.
[176] VII 381. Wieder besteht hier eine innere Verwandtschaft zu S. KIERKEGAARDS *Begriff der Angst*. Die Angst gehört nach Kierkegaard zum Zustand der Unschuld, in dem der Mensch träumend seine Wirklichkeit entwirft, die ein Nichts ist. Der Geist versucht hier seine Möglichkeit, wobei die Freiheit sich als Möglichkeit für die Möglichkeit zeigt (a. a. O. 487f.), die Angst ist »die Reflexion der Freiheit in sich selbst in ihrer Möglichkeit« (506). Die Möglichkeit besteht darin, das Gute und das Böse wählen zu können (497). Auch Kierkegaard vergleicht die Angst mit dem Schwindel dessen, der in gähnende Tiefe hinabschaut, es ist der Schwindel, der den Menschen ergreift, wenn er in seine eigene Möglichkeit hinabschaut, und die ihn verleitet, das Endliche als Halt zu ergreifen (512). Die Angst ist also die Ermöglichung der Sünde (488ff.). – H. U. VON BALTHASAR hat aufgewiesen, daß das Phänomen Angst auch im Rahmen einer katholischen Anthropologie und Urstandslehre seinen legitimen Platz hat. Vgl. *Der Christ und die Angst* (*Christ heute*, 2. Reihe. 2. Bd.) Einsiedeln [3]1954, 67–96. Vgl. außerdem J. BERNHART, *Chaos und Dämonie*, München 1950, 48ff.; R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg [4]1955, 36–44, 80–97. Besonders B. WELTE weist auf die Gleichheit der Problemstrukturen bei Thomas von Aquin, Schelling und Kierkegaard hin: *Über das Böse* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 6) Freiburg i. Br. 1959, 25–28.
[177] XII 596. [178] XII 597 Anm. 3.

noch offen ist für die endgültige Entscheidung, Chaos[179]. Das ist nach Schelling auch der Grund, weshalb das Chaos mythologisch als Janus erscheint[180].

Obwohl das Böse des Menschen eigene Wahl ist, ist es nach der *Freiheitsschrift* doch notwendig, denn »die aktivirte Selbstheit 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 so erhält die Liebe einen Stoff und einen Gegensatz, an dem sie sich verwirklichen kann[181]. Ganz anders lautet die Begründung in der eigentlichen Spätphilosophie. Das letzte Erzeugnis des Schöpfungsprozesses ist hier »ein absolut Bewegliches, das sofort wieder umschlagen kann, ja gewissermaßen umschlagen mußte«[182]. Aber Schelling anerkennt jetzt keine strenge Notwendigkeit des Umschlags mehr, er sagt nur, daß es natürlich war und vermöge des natürlichen Willens geschehen mußte. »Es war ein übernatürlicher Wille erforderlich, daß er (der Umschlag) nicht geschah«[183]. Der Mensch ist nur insofern der Herr der Potenzen, »als er die Einheit, in der sie ihm gesetzt sind, bewahrt und nicht aufhebt«[184], »insofern er sich nicht bewegt, inwiefern er sichs nicht anzieht, in der Selbstunannehmlichkeit«, solange er nicht sein will wie Gott. Dieses Wie-Gott-sein-Wollen ist der Anlaß zum Umsturz[185]. Des Menschen Freiheit besteht darin, daß er sich gegen den Schöpfer oder gegen die Potenzen wenden kann.

»Allein da er sich ebenso Herrn der Potenzen glaubt, wie es Gott war, so ist es natürlich, daß er sich gegen die Potenzen wendet, um selbst als Gott zu seyn. Er stellt sich vor, über die Potenzen noch ebenso Herr zu seyn in der Zertrennung, wie er es in der Einheit ist. Aber darin besteht die große, wiewohl fast unvermeidliche Täuschung. Er möchte eben das thun, was Gott gethan hat, nämlich die Potenzen auseinanderthun, in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr und Schöpfer zu walten oder zu wirken. Aber eben dieß ist ihm nicht gegeben. Er hat Macht über sie nur, wenn er sich nicht bewegt (...) Daher eben mit dem Versuch, nicht bloß Gott (simpliciter, in der Einfachheit seines Seyns), sondern als Gott (mit dem Gefühl, mit der Empfindung des Gottseyns) zu seyn, geht er der Herrlichkeit Gottes verlustig, die allerdings in ihm war (Röm 3,23)«[186]. Der Mensch meinte, der Potenzen ebenso Herr zu bleiben wie Gott, wenn er sie hinauswendet und entzündet, er meinte ein immerwährendes, unauflösliches Leben zu gewinnen, wenn er seine Hand nach dem Baum des Lebens ausstreckt und eine immerwährende Bewegung anfängt wie Gott[187].

---

179 XII 600f. 180 XII 598ff. 181 VII 400f. 182 XIII 359. 183 XIII 360.
184 XIII 349. 185 XIII 357. 186 XIII 349f.; vgl. XII 164. 187 XIII 350.

Zunächst sagt Schelling zwar, der Mensch habe ursprünglich gar nicht um die Zerbrechlichkeit seiner Stellung gewußt, deshalb konnte er die Unterscheidung zu Gott erst durch die Erfahrung kennenlernen[188] und die Erfahrung des Bösen erst nach dem Fall haben[189]. Aber es kommt dem Fall für die Erkenntnis des Bösen jetzt keine absolute Notwendigkeit mehr zu. Schelling führt jetzt die Größe »Gesetz« ein. Der Mensch hatte das Gesetz, das ihm gebot, die Einheit zu wahren, und das ihm zugleich die Möglichkeit offenbarte, den Grund der Schöpfung wieder zu bewegen. »Mit der Erkenntnis dieser Möglichkeit ist ihm zugleich die Erkenntnis von Gut und Bös gegeben, und damit der Reiz, die Aktivirung wirklich zu versuchen.« Das Gesetz wurde dem Menschen so zum Anlaß der Übertretung[190]. Damit stimmt Schelling aber nicht nur wieder mit Kierkegaard überein[191], sondern damit hat er zur Theologie des Paulus von Sünde, Gesetz und Freiheit zurückgefunden[192]. Jetzt ist die Versuchung keine kosmische Notwendigkeit mehr, der Mensch wird vom Gesetz in die Entscheidung gestellt und vom positiven Gesetz Gottes zugleich über die Folgen der Sünden aufgeklärt. Jetzt erst konnte es sich um wirklich freie Tat handeln. Die Tat des Bösen war nicht mehr notwendig, um zur Freiheit zu gelangen und um die Kenntnis des Bösen zu erlangen. Der Fall war nicht mehr notwendig, sondern freie Tat des Menschen, freie Antwort auf das Gesetz. Wieder weitet sich die dialektische Notwendigkeit zum freien Dialog. Hinter diesen Ausführungen steht ganz eindeutig die Darstellung vom Fall des Menschen, wie er in der Genesis gegeben wird.

Aber als der Dialektiker, der Schelling ist, nimmt er doch seine Freiheitsphilosophie als Moment auch in seine Spätphilosophie herein. Es gilt ja zu erklären, wie ein äußeres Gesetz wirklich zu einer inneren Versuchung werden kann. Diese Versuchlichkeit des Menschen liegt auch in der Spätphilosophie nach wie vor in der Zertrennbarkeit der beiden Prinzipien, darin, daß die in der Schöpfung besiegte Möglichkeit wieder Wirklichkeit werden kann.

Schelling konkretisiert das an einer anderen Stelle noch genauer: Mit der Wirklichkeit der Schöpfung ist zugleich eine Reihe von nichtverwirklichten Möglichkeiten gegeben, da die Wirklichkeit immer zufällig-faktisch ist und auch anders sein könnte[193]. Diese Möglichkeiten sollten als ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beschlossen sein, sie konnten aber durch den Menschen entbunden werden[194]. Dieses nichtseinsollende, aber

---

188 XIII 349. 189 XIII 350. 190 XIII 357f.
191 Vgl. wieder S. KIERKEGAARD, a. a. O. 491f.: Das Verbot ängstigt den Menschen, weil es die Möglichkeit der Freiheit erweckt, die ängstigende Möglichkeit zu können aufzeigt.
192 W. GRUNDMANN, Art. ἁμαρτάνω, in: *ThWNT* I (1933) 313f.
193 XIV 281f. 194 XIV 283f.

tatsächlich entbundene Sein nennt Schelling letztlich den Satan, der erst durch die Tat des Menschen in der Welt Macht erlangt hat[195]. Die Aufgabe des Menschen im ursprünglichen Zustand wäre es gewesen, das Geheimnis der Schöpfung zu bewahren. So interpretiert Schelling die Genesisstelle »Gott setzte den Menschen in den Garten, damit er ihn bebaue und bewahre« (2,15)[196]. Der Garten ist ja »ein geschlossener, verwahrter Raum«. »Derjenige wohnt im Schein des Allmächtigen, der sein Können bewahrt, es nicht vergeudet. Denn wie derjenige ein edler Mann heißt, der nicht alles thut was er kann (...), so verdient der ein Frommer zu heißen, der sein Können Gott unterwirft, es in Gott verschließt und bewahrt«[197].

Die Ursünde des Menschen, das Sein-Wollen wie Gott, wäre also die Prometheushaltung des Menschen, der nicht das Konkret-Wirkliche, wie Gott es in der Schöpfung geschaffen hat, anerkennt, sondern selbst Wirklichkeit gestalten möchte nach seinem Bild und Gleichnis, die Haltung, die nicht die Schöpfungswirklichkeit anerkennt, sondern eigenmächtig und eigenwillig in möglichen Wunschbildern und -welten leben möchte[198].

Schelling nimmt hier die Grundposition der Fichteschen Philosophie als Moment auf, aber er macht sie nunmehr zur Ursünde des Menschen. Fichte hat hier »einst einen größeren Griff getan, als er selbst wußte«[199]. Aber auch Schellings eigene Identitätsphilosophie mit ihrer Identifizierung der Allmöglichkeit mit der Allwirklichkeit wird jetzt in ihrer dämonischen Ambivalenz erkannt[200]. Sie wird zum Prinzip des Heidentums, wo Gott nur unter den kosmischen Potenzen erscheint. Die christliche Wirklichkeit besagt Anerkennung der konkreten, positiven Wirklichkeit, ja des Gesetzes Gottes. Hier erscheint Gott als Person. Bevor wir aber zu diesen Konsequenzen weitergehen, müssen wir erst noch auf die Folgen des Urfalls des Menschen zu sprechen kommen.

5. Die Folgen der Urtat des Menschen

Der Mensch wollte sein wie Gott, und nun ging er der Herrlichkeit Gottes verlustig (Röm 3,23). Der Versuch, wie Gott mit den Potenzen zu wirken, schlägt dahin aus, »daß er aus der Innerlichkeit, in die er gegen die Potenzen gesetzt war, unter das äußere Regiment dieser Potenzen fällt (dieß wird

---

195 Vgl. u. § 14. 196 XII 164f. 197 XII 158; XIII 418.
198 Vgl. dazu u. § 14; vgl. K. BARTH, *Kirchl. Dogmatik*, Bd. III/1, 296f.
199 VI 42; VII 385; XI 419f.; XIII 345, 352.
200 Mit Recht meint deshalb P. WAPLER (*Die Theologie Hofmanns in ihrem Verhältnis zu Schellings positiver Philosophie*, in: *Neue kirchl. Ztschr.* 16 [1905] 715) die Satanologie sei »gleichsam die Naturphilosophie im System der positiven Philosophie«.

in der ältesten Erzählung so ausgedrückt, daß er aus dem Ort der Seligkeit aus- und ins weite, unumschlossene Feld getrieben wird)«. Anstatt Herr der Potenzen zu sein, »bemächtigen sich nun diese vielmehr des Menschen und seines Bewußtseyns«, sie werden ihm »fühlbar«[201]. Nach dem Urteil Gottes ist der Mensch »geworden wie einer von Uns« (Gen 3,22); er kennt nun wie Gott den Unterschied zwischen Gut und Bös[202].

Die Ruhe des Ganzen und der Bestand der Einheit beruhten darauf, daß im Menschen das Prinzip der Möglichkeit ganz überwunden, ganz zur Grundlage des Bewußtseins geworden und ganz untertan war[203]. Entfesselt der Mensch die Sucht nach neuer Wirklichkeit, dieses unruhige Begehren, das Unerfüllte, aufs neue, so tritt diese erste Potenz aus dem Bewußtsein wieder heraus, »so ist es eine das menschliche Bewußtseyn transcendirende, überschreitende, es gleichsam zersprengende und zerstörende Gewalt, ein Princip, dem nun vielmehr das Bewußtseyn unterworfen wird«[204]. Dieses Prinzip ist das »Creaturwidrige«, »seiner Natur nach das Zerstörende alles Creatürlichen, also auch des Menschlichen, das eigentliche Princip des Todes, der also durch den Menschen in die Welt gekommen ist« (Röm 5,12). Es ist »der Feind des Menschen und des menschlichen Bewußtseyns«, »der letzte Feind, der aufgehoben wird« (1 Kor 15,26)[205].

Aber nicht nur für den Menschen, auch für die Welt hatte der Fall des Menschen seine Folgen, nicht nur der Mensch, auch die Welt ist aus Gott herausgefallen. Der Mensch hat die Welt an sich gerissen und sie ihrer Herrlichkeit entkleidet, sie ist nun mit sich selbst zerfallen, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten; sie sucht vergeblich ihr Ende und erzeugt jene falsche, bloß scheinbare Zeit, wo sie sich in trauriger Eintönigkeit nur selbst wiederholt[206]. Nachdem der Mensch, statt die Natur mit Gott zu vermitteln, sich selbst als isoliertes Medium zwischen sie und das göttliche Leben stellte, konnte die Welt weder in Gott noch ins Nichts eingehen. Sie war genötigt, »sich als eine eigne, von Gott getrennte Welt zu constituiren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt versagt war..., mußte nun jedes in seiner Selbstheit, in einem starren für-sich-Seyn und in Vereinzelung hervortreten, indem es aufhörte, Moment eines höheren Lebens zu seyn«. Dadurch wurde die Welt der Eitelkeit unterworfen (Röm

---

201 XIII 350. 202 XIII 350, 366; XII 165f. 203 XIII 365.
204 XIII 351; vgl. 365f.; XII 164.
205 XIII 351. Diese Ausführungen erinnern an die »Mächte und Gewalten« des NT. Auch hier handelt es sich um Kräfte der Schöpfungswirklichkeit, die nun als Machtwesen den Menschen beherrschen und die Wirklichkeit auf den Tod hin auslegen. Vgl. H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones disputatae*, Bd. 3) Freiburg i. Br. 1958.
206 XIII 352.

8,20), ein allgemeiner Egoismus kennzeichnet nun die Natur[207]. In diesem Sinn hat Fichte recht: »Der Mensch ist das setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß praeter, sondern extra Deum gesetzt hat; er kann diese Welt seine Welt nennen«[208].

Die ganze Zerrissenheit und die Kreisbewegung der Kräfte in der Welt, die »ewige Wiederkehr des Gleichen« in ihrer ganzen Unseligkeit ist für Schelling jetzt also nicht mehr Ausdruck einer wesensmäßigen Gespaltenheit und Tragik in allem Sein, sondern Folge einer freien Tat. An dieser Stelle hat auch Fichtes subjektiver Idealismus sein unaufgebbares Recht.

Die zitierte Fichtestelle läßt aufhorchen. Sie scheint nahezulegen, daß die wirkliche, die zerrissene Welt eine Schöpfung des Menschen ist. Nimmt man hinzu, daß der Paradieseszustand nach Schelling niemals Wirklichkeit war, so vermehrt sich die Schwierigkeit noch. Schelling selbst sagt: »Bis hierher, bis zu dieser That des Menschen ist überall kein außergöttliches Seyn (im Sinn von extra), alles ist bis dahin noch in Gott beschlossen.« Das Herausgehen Gottes aus sich selbst war nur relativ auf sein notwendiges Sein gemeint. »Aber weil er es ist, der aus sich herausgeht in die Schöpfung, also das außer dem ewigen Seyn (dem Seyn im Begriffe) Seyende nur selbst wieder – der wirkend gewordene – Gott, so ist also nichts Außergöttliches. Die bis jetzt begriffene Schöpfung ist durchaus nur eine immanente, innergöttliche, die nachher gegen die menschlich gesetzte wirklich ideal wird. Gott geht in der Schöpfung zwar über sein unvordenkliches Seyn hinaus, aber er hält das gesamte, damit entstandene Seyn in sich beschlossen. Soweit ist die Immanenz der Dinge in Gott schlechterdings zu behaupten. Dagegen können wir diese Welt, in der wir uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen«[209].

Was Schelling hier in bezug auf die außergöttliche Wirklichkeit sagt, das gilt für ihn ebenso für den Menschen. Auch die Freiheit des Menschen fordert eine außergöttliche Welt. Andernfalls wären wir ja nicht wirklich frei von der Welt und ganz von ihr umschlossen[210]. Was Schelling hier nur andeutet, das führt er in seiner *Philosophie der Mythologie* weiter aus. Der Übergang von der menschlichen Seele, die noch unentschieden und ganz in Gott hineingebunden ist, zur Entscheidung geschieht durch ein Wollen, eine Tat. Dieses Wollen, mit dem Schelling wieder auf Fichte verweist, ist der Geist[211], »der selbst sein Anfang ist, seine eigene That, Ursache seiner selbst«[212]. Damit ist »der Anfang einer völlig anderen und neuen, über der Natur sich erhebenden und über sie hinausgehenden Welt,

[207] XIII 363; vgl. VII 458, 463; VIII 279; XIV 285. Zur entspr. theosophischen Tradition vgl. R. SCHNEIDER, *Schellings und Hegels schwäb. Geistesahnen*, Würzburg 1938, 129; W. A. SCHULZE, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 11 (1957) 585.
[208] XIII 352; vgl. o. Anm. 110. [209] XIII 353. [210] Ebd. [211] XI 419.
[212] XI 420.

der Welt des Wissens, der Geschichte und des menschlichen Geschlechts« gesetzt[213]. Der Geist ist also das Prinzip des außergöttlichen Seins, ein Prinzip neben Gott und insofern Gott gleich[214]. Die Ideenwelt ist damit überschritten und eine real außergöttliche Welt erreicht.

Die Folge der Selbsterhebung des Geistes ist, daß die allgemeine Bewegung gehemmt wird, und damit ist »das allgemeine Zeichen zum für-sich-Seyn gegeben«, es tritt nun »eine rückgängige Bewegung überhaupt, für jede Stufe ein Zurücksinken eines jeden in sich selbst und ins Materielle« ein[215]. Wir sind damit imstande, nicht nur die metaphysische Materie (= das Potentielle), sondern auch die physische Materie zu begreifen[216], den Punkt, den man »das σκάνδαλον, nämlich die Falle der Philosophie nennen könnte«[217]. Materie bestimmt Schelling zunächst wie in der Naturphilosophie als »der geronnene Geist«[218]. Neu folgt aus der bisherigen Deduktion der Grundcharakter der Materie als das »Inerte«, ihre Grundkraft ist die »vis inertiae«. Ein jedes Ding ist insofern »ein materielles, als wir in ihm ein Stehengebliebenes, Stockendes, vom Ziel Abgehaltenes und darum aller Bewegung Abgeneigtes empfinden«[219].

Um diese Ausführungen Schellings richtig zu verstehen, ist es wichtig, ihren Zusammenhang zu beachten: Sie stehen innerhalb der rein-rationalen Philosophie. Damit ist auch schon gesagt, daß es Schelling nicht um eine so absurde These gehen kann wie die, daß der Mensch durch seinen Fall wirklich sich an die Stelle Gottes setzte und die wirkliche Welt aus sich heraussetzte. Es geht vielmehr darum, die Bedingung der Möglichkeit zu erkennen, die dem Menschen die Erkenntnis einer real von Gott verschiedenen Welt ermöglicht. Das ist nach Schelling die menschliche Freiheit, seine Freiheit zur Distanz, seine geistige Eigenständigkeit. Es geht Schelling denn auch nicht um das Schaffen der zerrissenen Welt als solcher, sondern um die Erfahrung der Welt als einer zerrissenen[220]. Die menschliche Seele ist die immaterielle Einheit der Welt, gleichsam die Weltseele[221]. Sie ist nach einem Vergleich Schellings wie ein Feldherr, der »die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich seyende ist, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begrifflose Menge wäre, die erst durch ihn etwas, nämlich zum Heer wird«[222].

So tritt denn auch erst durch die Seele hervor, was die Dinge eigentlich sind. Die Seele als vierte Ursache »soll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, sondern von der Natur dessen ist, was das Seyende Ist«[223]. Sie ist der λόγος eines jeden Dings[224]. »Weltseele kann es heißen, weil es dem gesamten zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegen-

[213] XI 400. [214] XI 421. [215] XI 422. [216] XI 423ff. [217] XI 424.
[218] XI 425. [219] XI 426.
[220] So auch H. ZELTNER, *Schelling*, Stuttgart 1954, 95, 296.
[221] XI 415ff. [222] XI 411. [223] XI 403. [224] XI 407, 411.

über steht, als entstanden vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; Seele jedoch ist es nicht in der Ausschließung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden.« Da sie nicht nur einem Teil, sondern dem Ganzen gleich ist, ist in ihr alles wieder in sich selbst zurückgebracht und in die Einheit des Ganzen aufgehoben[225]. »Das menschliche Bewußtseyn war eben auch nach der ursprünglichen Intention das Mittel, das Medium, durch welches die ganze Natur zu ihrem Bestand, d. h. zu ihrer Wahrheit, erhoben werden sollte«[226]. In der menschlichen Seele kommt so eigentlich erst das Seiende zu sich selbst, im Bewußtsein erst wird es in sein Eigenstes gebracht, sich selbst durchsichtig und gelichtet, wird es im Ganzen des Seins geborgen. Versagt dieser Mittelpunkt des Ganzen, ändert sich die Einstellung des Menschen zur Welt, macht sich der Mensch selbst zum Zentrum des Seins statt zum Medium einer Vermittlung des Seienden mit Gott, so erfährt er die Welt eben als diese konkrete Welt, die ihm entgegensteht und ihn bedroht.
Mit dem Gesagten ist bereits ausgesprochen, um was es Schelling geht, nämlich um eine transzendentale Fragestellung[227]. Es geht also nicht um das Entstehen der Welt an sich, sondern um die Erfahrung dieser Welt im menschlichen Bewußtsein. »Der Mensch ist in das Centrum der Gottheit erschaffen und es ist ihm wesentlich, im Centrum zu seyn, denn nur da ist er an seinem wahren Ort. Solang er nun an diesem sich befindet, sieht er die Dinge, wie sie in Gott sind, nicht in der geist- und einheitslosen Äußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, sondern wie sie stufenweise ineinander, dadurch im Menschen als ihrem Haupt, und durch ihn in Gott aufgenommen sind. Sowie aber der Mensch aus dem Mittelpunkt sich bewegt hat und gewichen ist, verwirrt sich ihm die Peripherie und verrückt sich jene göttliche Einheit, denn er selbst ist nicht mehr göttlich über den Dingen, sondern selbst auf gleiche Stufe mit ihnen herabgesunken«[228].

Der Mensch will auch nach dem Fall seine zentrale Stellung bewahren, so kommt es zu einem Ringen um die Einheit im Bewußtsein. Schelling spricht im Anschluß an den Römerbrief (8,19ff.) von dem Sehnen in der Natur nach dem vollkommeneren Zustand, von dem ängstlichen Harren nach der Befreiung von dem Dienst des vergänglichen Wesens. Die Natur ist »gleichsam ein beständiger Vorwurf für den Menschen«, »da in diesem selbst das nie ganz ausgelöschte Gefühl ist, daß er seiner Bestimmung nach der Naturheiland seyn sollte«. So ist der Mensch selbst zur Wiedergeburt aufgefordert[229]. Dieses Sehnen macht sich etwa in der Alchemie bemerkbar, die die Lichtgestalt der Dinge wieder deutlicher hervortreten lassen will. Es meldet sich vor allem in der Philosophie, deren höchster Zweck es ist, jenes zerrissene Bewußtsein wiederherzustellen, wenigstens auf ideale Weise, indem die einzelnen Dinge als Momente des menschlichen Bewußtseins begriffen werden. So erhält jetzt Schellings Transzendentalphilosophie auch noch in der Spätphilosophie ihren Platz. Ihr kommt die Funktion zu, das durch den Fall zerrissene Bewußtsein in seiner Integrität wieder herzustellen[230].
Schelling leitet die Worte σοφός und σοφία von σόος = ganz, heil, unversehrt ab. »Die wahre Philosophie geht nur auf das Ganze, und will das Bewußtseyn in seiner Ganzheit, Integrität wiederherstellen«[231]. So findet Schelling auch in der Philosophie den Willen nach Erlösung lebendig. Auch Philosophie bewegt sich nicht in irgendeinem abstrakten Raum, sondern sie ist geschichtliche Philosophie, sie wird geleitet und getragen von einer freien geschichtlichen Tat des Menschen, von einem geschichtlichen Schicksal und Verhängnis, das durch diese Tat heraufbeschworen wurde.
Das Entscheidende an der Urtat des Menschen ist, daß die in der Schöpfung gebändigten kosmischen Kräfte neu in Bewegung geraten, dieses Mal im Bewußtsein des Menschen[232]. Das führt zur Dämonologie und zur Mythologie. Die Welt besteht ja auf Grund der ewigen Urentscheidung trotz dieser Tat des Menschen fort, aber Gott wirkt in der Welt jetzt nicht mehr mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen und Zorn[233]. So führt uns die Betrachtung des Falls des Menschen zunächst auf die Lehre vom Zorn Gottes und von den Dämonen als der Wirkungsweise Gottes in der gefallenen Welt. Von dort aus müssen wir dann auf die Versuche des menschlichen Bewußtseins zu sprechen kommen, durch den mythologischen Prozeß sich in seiner ursprünglichen Integrität wieder herzustellen[234]. So erweist sich der Fall des Menschen als wahrer Anfang und Ausgangspunkt der Geschichte.

[225] XI 415. [226] XIII 364.
[227] VII 80–82; vgl. zur Interpretation dieser Schrift o. § 4 Anm. 86.
[228] XI 206. [229] XIII 363.
[230] XIII 363f. [231] XIII 363. [232] XIII 352, 355, 360, 365. [233] XIII 372.
[234] XI 206 u. ö.

§ 14
Der Hintergrund der Geschichte: Die guten und bösen Mächte und Gewalten

1. Die dämonischen Mächte

Mit der Welt der Engel und Dämonen tut sich eine Welt auf, die deutlicher als alles andere warnen kann »gegen jedes voreilige Abschließen der Philosophie und das Großthun damit«, sagt Schelling gegen Hegel und dessen Schüler[1]. Die bisherigen Begriffe reichen nicht aus, diesen Wirklichkeitsbereich zu erfassen. Es wäre aber verkehrt, schon allein aus diesem Grund und deshalb, weil eine solche Wirklichkeit nicht in die Erfahrung eines jeden fällt, diese aus dem Bereich der Philosophie auszuschließen[2]. »Die Vorstellungen des Satan wie die der guten und bösen Engel greifen so tief in den ganzen Inhalt des Christenthums ein, daß, wer darüber seine Ansicht nicht festgestellt hat, über den Sinn des Christenthums nur schwankender Vorstellungen fähig ist«[3].

Mit solchen Feststellungen ist Schelling weit entfernt, nun einfach die kirchlichen Auffassungen zu übernehmen. Er meint (allerdings fälschlicherweise[4]), »daß diese Lehre nie Gegenstand einer eigentlichen, eine Entscheidung herbeiführenden Erörterung geworden ist«. Sie entstand in Abwehr und Furcht vor dem Manichäismus, vor »einem absoluten, unerschaffenen, der Schöpfung vorausliegenden Prinzip«. »Der Manichäismus war ein völlig antichristliches System, insofern keine Häresie, und hat vielleicht nur die Folge gehabt, die Vorstellung zu sehr nach der andern Seite zu treiben«[5].

Die Mittel zur spekulativen Erklärung der bösen und guten Geister liegen für Schelling wieder in der Potenzenlehre bereit. Diese erlaubt es ihm einerseits, sich von der geläufigen Theorie einer eigenen Schöpfung der Engel und einem späteren Abfall eines Teils derselben abzusetzen, anderseits aber doch die Lehre von einem bösen Urprinzip aufs entschiedenste abzuweisen. Hält man die bösen Engel für gefallene Geschöpfe, so sind sie keine würdigen Partner Christi[6]. Diese Theorie muß also schon im Interesse der Theologie aufgegeben werden, besonders da man den biblischen Aussagen auch auf andere Weise voll gerecht werden kann[7]. Anderseits ist es der Offenbarung schlechterdings entgegen, ein eigentlich böses Prinzip anzunehmen, das gleichewig mit Gott wäre. »Die wahre Vorstellung des Satans wird also in der Mitte liegen zwischen diesen beiden Bestimmungen«[8].

Sowohl bei der Lehre von den guten wie den bösen Geistern geht Schelling aus von den biblischen ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις, κυριότητες; er versteht darunter, das, was er als Potenzen bezeichnet[9], »reine Potenzen, reine Möglichkeiten«[10]. Gott steht als Herr über allen Potenzen als deren Ursache, »weil er das allen Potenzen voraus Seyende ist«[11].

Nun ist aber klar, daß solche »reine Potenzen nicht in demselben Sinn Geschöpfe seyn können, in welchem der Mensch oder jedes andere konkrete Seyn Geschöpf ist«[12]. Schelling findet auch in der Schrift nirgends eine Stelle, an der gesagt ist, daß die Engel oder der Satan geschaffen seien[13]. Unter Schöpfung versteht er dabei immer die Hervorbringung eines konkreten Seins. »Bloße Möglichkeiten aber werden nicht erschaffen, erschaffen wird nur das Wirkliche, d. h. das Concrete«[14]. Nicht-Geschaffensein heißt aber nicht, daß die Engel und der Satan nicht geworden seien[15]. Solche Potenzen setzen ja die Wirklichkeit und die Schöpfung voraus[16], sie sind nicht ohne oder gar vor der Schöpfung. Ohne die Schöpfung gäbe es weder den Satan noch die Engel. Sie sind jedoch nicht Gegenstand der Schöpfung, einer freien absichtlichen Hervorbringung. »Aber allerdings mit jedem Wirklichen sind auch die Möglichkeiten mit zugelassen (ich sage zugelassen, also sind sie nicht Gegenstand der Schöpfung), aber sie sind als Möglichkeiten mit zugelassen, die nach der Hand, post actum, also nach der Schöpfung hervortreten können.« »Mit der wirklichen Schöpfung also, sowie diese gesetzt ist, ist eine Unzahl von Möglichkeiten, von Potenzen gegeben.« Alles, was wirklich ist, ist nur zufällig und hat deshalb immer eine entgegengesetzte Möglichkeit neben sich[17].

Diese Potenzen sollten als eine »ewige Vergangenheit unter der Schöpfung beschlossen sein« und »nur hervortreten in Folge der Entbindung oder

---

[1] XIV 293. [2] XIV 278. [3] XIV 292.

[4] In Wirklichkeit gibt es kirchliche Lehrbestimmungen durch das 4. Laterankonzil, die vom Vatikanum I. wieder aufgegriffen worden sind; vgl. Denz. 428, 1783.

[5] XIV 274.

[6] XIV 245. Hier und an anderen Stellen scheint es fast, als stelle Schelling Christus den Engeln gleich. Das liefe auf eine Art Angelochristologie hinaus, zu der es im Urchristentum Ansätze gab, vgl. M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern ²1953, 302–388; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (*Beiträge zur hist. Theol.*, Bd. 21) Tübingen 1956. Dazu J. Barbel, *Zur »Engel-Trinitätslehre« im Urchristentum*. in: *Theol. Rev.* 54 (1958) 51–58, 103–112.

[7] XIV 242. [8] XIV 245. [9] XIV 238, 279f. [10] XIV 281. [11] XIV 280.

[12] XIV 280. [13] XIV 144, 280. [14] XIV 281. [15] XIV 244, 249, 257f., 275.

[16] XIV 280. Deshalb kann Schelling ruhig sagen, die übliche Beweisstelle für die Erschaffung der Geister (Kol 1,16: »Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten«) treffe seine Behauptung durchaus nicht.

[17] XIV 281.

Erhebung, der allem zu Grunde liegenden Urpotenz«, von der alle einzelnen Potenzen nur Abkömmlinge sind[18]. Die Schöpfung beruht darauf, daß dieses Urmögliche als nichtseiend erklärt wird, oder was dasselbe ist, daß es existent und konkretisiert wird im Wirklichen. Dies war vor allem geschehen im Menschen als dem Haupt der Schöpfung[19]. »Innerhalb des menschlichen Bewußtseyns und mit den Schranken desselben umfangen ist also jenes Prinzip wirklich Geschöpf. Jedoch der Mensch selbst hat durch seine unvordenkliche That diese Schranken wieder aufgehoben. Da es nun nur innerhalb dieser Schranken geschöpflich war, so ist es eben damit, daß es aus diesen Schranken tritt, auch wieder aus seiner geschöpflichen Eigenschaft herausgetreten. Es wird dadurch wieder zu einem schrankenlosen und allem konkreten Seien entgegengesetzten reinen Geist, ein universelles Prinzip[20]. Es ist »ein gewordener Geist, nämlich ein vom Menschen erregter, der ursprünglich ins menschliche Bewußtseyn gefaßt war«. »Dies also durch alle jene Momente hindurchgedachte Prinzip ist erst der Satan«[21]. Er ist der wieder erregte Wille, von dessen Dasein, Wirkungen und Macht uns die Mythologie überzeugt[22].

Schelling selbst nimmt den naheliegenden Einwand vorweg, »nach dieser Entwicklung würde sich der Satan als solcher erst von dem Fall des Menschen herschreiben, während es die bestimmte Lehre der Offenbarung ist, der Fall des ersten Menschen sei selbst vom Satan veranlaßt, Satan sei der Verführer der ersten Eltern gewesen«. Schelling antwortet auf diesen Einwand mit einer genaueren, für seine Terminologie charakteristischen Bestimmung des Wortes Dasein: »Das Daseyn des Satan als solchen kann doch nur soviel heißen: seine reelle Gewalt über den Menschen. Diese hat er allerdings erst durch den Fall erlangt. Aber die Macht und Gewalt, den Menschen zu verleiten, diese Gewalt, welche noch keine reelle ist, wenn sie der Mensch nicht zu einer wirklichen werden läßt, diese noch gleichsam ideelle Gewalt konnte er allerdings nicht erst durch den Fall erlangt haben«[23]. Dasein heißt für Schelling hier also wie auch sonst Wirksam- und Offenbarsein. Es geht ihm also nicht um das Dasein des Satans an sich, sondern um dessen Wirksamsein in der Welt. Das ist erst nach dem Fall des Menschen möglich. Seither ist er der Fürst dieser Welt (Jo 12,31; vgl. 1 Kor 2,6.8), ja der Gott dieser Welt (2 Kor 4,4)[24].

Indirekt gibt Schelling damit aber auch noch eine zweite Antwort: Es ist nicht der Mensch, der dem Satan durch den Fall das Dasein als Macht gibt; der Satan ist vielmehr durch den göttlichen Unwillen selbst gesetzt, »er ist die große Macht Gottes in der gefallenen Welt«, ja Schelling sagt sogar, »daß dieses Prinzip das eigentliche Mysterium Gottes ist, welches

[18] XIV 282f. [19] XIV 259, 281. [20] XIV 257. [21] XIV 258; vgl. 246f.
[22] XIV 247. [23] XIV 258. [24] XIV 246.

er setzen und aufheben kann, das keine Creatur wagen darf anzutasten«[25]. Er ist die Weise, wie Gott in der verkehrten Welt verkehrt wirkt[26]; der Mensch hat durch den Fall gleichsam eine Decke vor Gott gezogen, er hat Gott in seinem Bewußtsein entstellt und sieht so statt Gott den Teufel. Die Vielfalt der neuen Herrscher, denen er durch den Fall unterworfen wird, rührt erst recht von der Spannung her, die im Bewußtsein gesetzt ist[27].

So wird dem Satan auch ein Verhältnis zu Gott und »in diesem eine Funktion zugeschrieben«, er ist »ein zur göttlichen Ökonomie selbst gehöriges und insofern von Gott anerkanntes Prinzip«[28]. Das ist der richtige Sinn der Zulassung des Bösen durch Gott[29]. Der Satan ist Werkzeug Gottes[30]. Seine Funktion im Plane Gottes ist, »den Widerspruch, den Fluch, das Zerwürfniß, die Uneinigkeit zu erhalten, damit um so herrlicher sey der Sieg und der endliche Triumpf, in welchen die von dem Geist des Widerspruchs fortwährend in Zweifel gestellte Sache Gottes hinausgeführt ist«. Wenn einmal aller Zweifel aufgehoben ist und die Sache Gottes offenbar und entschieden ist, dann hat er sein Werk getan und seine Mission ist zu Ende, er hat beigetragen zur Verherrlichung Gottes[31].

Der Teufel ist darum für Schelling »ein geschichtliches Wesen, d. h. ein solches, dessen Verhältniß in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes seyn kann«. Auch hier muß man sich nach Schelling vor statischen Begriffen hüten[32].

Durch die Schöpfung war das Prinzip, dem nach dem Fall des Menschen solche Macht zukommt, »in völliger Latenz«. Aber das war nur ein Moment, es zeigte sich dem menschlichen Bewußtsein sofort als ein Seinkönnendes, als Möglichkeit[33]. Sobald der Mensch diese Möglichkeit ergriff, sündigte er[34]. Damit gelingt Schelling auch die Deutung der Schlange im Paradies[35]; er deutet sie »auf jenes seiner Natur nach nicht seyende (nicht seyn sollende) Prinzip, das dem Menschen sich darstellen und ihn verleiten kann«[36].

Nach 1 Jo 3,8, wo davon die Rede ist, daß der Widersacher der Sünder von Anfang an ist, kann man sagen, »daß es seine Natur ist zu sündigen«[37]. Nach Jo 8,44 handelt es sich um den Menschenmörder von Anfang an, der in der Wahrheit nicht Bestand hatte, er ist der Vater der Lüge. »Denn seine Natur ist, das nicht Seyende zu seyn. Es ist nur Wahrheit in ihm für das nicht-Seyn... Wenn er also ist, so ist er außer der Wahrheit. Seine Natur ist, nur Lüge seyn zu können.« Die Lüge besteht darin, daß dieses Prinzip dem Menschen verspricht, »ihm zum Seyn zu verhelfen«; es »erregt dadurch ihm die Meinung, er werde auch dann des Prinzips Herr seyn, wenn er ihm zum Seyn verholfen, während in der Wirklichkeit das Gegen-

[25] XIV 252. [26] XIV 52. [27] XIV 238. [28] XIV 249f. [29] XIV 262.
[30] XIV 249. [31] XIV 251. [32] XIV 247; vgl. 250, 261. [33] XIV 261.
[34] XIV 266. [35] Dazu XIV 262ff. [36] XIV 265. [37] XIV 266.

theil davon geschieht, der Mensch wird sein Sklave, sein Gefangener... für den Menschen ist jenes Prinzip, sobald es seyn will, nur Unwahrheit und Täuschung«[38]. Seine Natur ist amphibolisch, doppelsinnig, dialektisch[39]. Es ist seiner Natur nach die »wahre Allmöglichkeit«, die sich aber nur durch den Menschen verwirklichen kann[40], es ist »die an Möglichkeiten unerschöpfliche Natur«, wegen seiner Unvermögenheit aber auch »ein ewiger Hunger nach Wirklichkeit«, ewige Sucht, weshalb es nach Schelling in 1 Petr 5,8 mit einem hungrigen Löwen verglichen wird[41], es ist die Möglichkeit, sich zu erheben, eine Möglichkeit, die immer hervortreten kann und insofern allgegenwärtig ist[42]; insofern ist es der Versucher und Widersacher des Menschen[43], sein In-Zweifel-Steller, Ankläger und Verdächtiger[44], der beständige Widersprecher und Hervorrufer des Widerspruchs[45].

Aber auch mit dieser Natur dient er den Absichten Gottes, »als eine Macht, welche geneigt ist, die Gesinnung des Menschen in Zweifel und also auf die Probe zu stellen, als eine Macht also, die gleichsam nothwendig ist, damit das Ungewisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre«[46]. Das Böse soll offenbar werden, damit es sich nicht mehr unter dem Guten verberge[47]. So ist der Satan »der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Princip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde..., das nothwendige principium movens aller Geschichte«[48]. Ohne selbst böse zu sein, bringt er das Böse hervor und macht es offenbar – insofern ist er für Gott ein notwendiges Prinzip[49]. Diese Notwendigkeit besteht aber auch nur im Rahmen der konkreten, freien Ordnung Gottes. Gott hat die Sünde zugelassen, weil er in seinem Sohn die Möglichkeit hatte, sie wieder zu überwinden[50].

Das Böse besteht darin, die konkrete Wirklichkeit, die Gott dem Menschen zur Bewahrung übergeben hatte, nicht anerkannt zu haben. Dieses Prinzip des Möglichen, die vorgetäuschte Allmöglichkeit, die Gott durch seine Schöpfung, durch die Wirklichkeit überwunden hatte, ist für Schelling der Satan. Er ist nicht selbst böse, aber er führt zum Bösen. Damit berührt sich diese Bestimmung eng mit dem, was das Tridentinum über die Konkupiszenz aussagt: Sie ist nicht selbst Sünde, aber sie kommt aus der Sünde und führt zu Sünde (Denz. 792)[51]. Das, was Schelling Satan nennt.

---

[38] XIV 268f. [39] XIV 251, 258. [40] XIV 273. [41] XIV 271.
[42] XIV 255, 259, 271. [43] XIV 260f., 266f., 274. [44] XIV 249f.
[45] XIV 275. [46] XIV 248; vgl. 261, 259. [47] XIV 262. [48] XIV 270f.
[49] XIV 253, 260f., 274. [50] XIV 58, 62.

[51] Die neuere Theologie interpretiert die Konkupiszenz nicht mehr wie die scholastisch-suarezianische Schultradition, aber z. T. auch Thomas von Aquin ausschließlich von der Sinnlichkeit her, als Rebellion der niederen gegen die höheren

wäre paulinisch die σάρξ, johanneisch κόσμος[52]. Schelling selbst bringt ihn in Zusammenhang mit der Erbsünde[53] und ihren Folgen, wobei er die Krankheiten eigens nennt[54].

Anderseits ist aber zu beachten, daß dieses Prinzip im Unterschied zu den genannten theologischen Begriffen der Sünde auch schon vorausliegt. Dieses Prinzip, das, wenn der Mensch es aktiviert, zum Satan wird, bildet gleichsam eine »naturale neutrale Basis«, die in verschiedenen Zeiten Verschiedenes bedeuten kann[55]; sie besteht darin, daß der Mensch in seinem ursprünglichen Dasein zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit schwebend exponiert ist. Diese Exponiertheit verursacht in ihm die Angst, die ihn in die nicht sein sollende Möglichkeit fliehen läßt und ihn damit erst recht den ihn ängstigenden Mächten ausliefert. Die naturale Basis und Voraussetzung, die auch für die Konkupiszenz vorausgesetzt wird, liegt also in der unentschiedenen Situation der Gesamtwirklichkeit, die auf den Menschen hin offen ist und erst von ihm ihre letzte Prägung und Sinngestalt erhält und die erst durch diese Urentscheidung zu dieser Welt konstituiert wird. Diese Möglichkeit, die in der ursprünglichen Schöpfung noch offen ist, ist zugleich die Möglichkeit der Sünde, durch die die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird[56].

Wie die theologischen Begriffe Welt, Fleisch, Konkupiszenz ist dieses Prinzip eine geschichtliche Größe, »dessen Verhältniß in verschiedenen Zeiten ein verschiedenes seyn kann«[57]. Wir können Perioden unterscheiden. Die ganze vorchristliche Zeit stand unter der Herrschaft dieses Prinzips, da ist der Satan der Fürst dieser Welt. In Christus ist der Stärkere gekommen, der dieses Prinzip seiner Macht beraubt. Aber es ist unerschöpflich und wandlungsfähig und kann seine Rollen wechseln; indem es auf einem Gebiet besiegt wird, wechselt es auf ein anderes über. Hat es

---

Seelenkräfte oder gar als Geschlechtlichkeit, sondern als ein ganzmenschliches Phänomen der Entzweiung innerhalb des einen geist-leiblichen Selbstvollzugs des Menschen. Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln ²1956, 377–414; J. B. METZ, Art. *Konkupiszenz*, in: *HthG* I, 843–851; ders. Art. *Begierde*, in: *LThK* II ²(1958) 108–112. – Von Schelling-Kierkegaard her ergäbe sich noch eine andere mögliche Sicht: Konkupiszenz hätte hier ihre ontologische Basis nicht in der Leib- und Weltverfaßtheit des Geistes, der aufgrund dieser ekstatischen Inständigkeit in die Welt immer schon »vorgängigen« Antrieben »ausgesetzt« ist, sondern in der Exponiertheit des Menschen, wodurch er dem Nichts und der Transzendenz Gottes ausgesetzt ist.

[52] Vgl. u. a. bes. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ²1954, §§ 22f., 26, 42.
[53] XIV 270. [54] XIV 276ff. [55] XIV 249.
[56] J. B. METZ, Art. *Konkupiszenz*, a. a. O. 844f.; Ansätze dazu will Metz auch bei Thomas von Aquin finden, vgl. *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 68–73.
[57] XIV 269.

auch seine allgemeine Herrschaft verloren, so kommt ihm doch noch ein Verhältnis zum einzelnen Menschen zu in der Erbsünde[58]. Durch Christus ist er besiegt worden, die Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen sind ein Zeichen dafür[59]. Seither ist das menschliche Bewußtsein wieder in Freiheit gesetzt, wenn auch die Möglichkeit bleibt, »sich, wenn auch unter anderen Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieser Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht ist ihnen genommen, nicht aber ihr Dasein aufgehoben, das wird erst geschehen, wenn Christus das Reich dem Vater übergeben wird«, wo er dann alle außergöttlichen Mächte abtun wird (1 Kor 15,25ff.). So herrscht also schon jetzt das Evangelium der Freiheit[60].

K. Lüthi hat die Lehre vom Bösen bei Schelling und bei K. Barth ausführlich einander gegenübergestellt. An der Kritik, die er von Barth her an Schelling übt[61], bleibt für die Spätphilosophie im Ernst eigentlich nur der freilich gewichtige Einwand, Schelling denke von einer neutralen Denkform her und nicht wie Barth streng christologisch[62]. Nur von Christus her ist nach Barth das Nichtige überhaupt zu erkennen[63]. Lüthi übersieht allerdings auch nicht die Gefahr einer gewissen christologischen Engführung bei K. Barth, dem es auf Grund seiner »Faszination« durch den Sieg Christi über die Mächte und Gewalten nicht mehr gelingt, alle biblischen Aspekte zu integrieren[64].

Nun hat aber gerade Schelling in seiner *Philosophie der Offenbarung* die Engel- und Dämonenlehre ausdrücklich und bewußt in den Zusammenhang mit der Erhöhung Christi über die Mächte und Gewalten gestellt[65], in einer Weise, die den meisten Theologen nur alle Ehre machen würde[66]. In der Erhöhung Christi wird die Urentscheidung und die Urscheidung Gottes vom Nichtseinsollenden und damit Bösen innergeschichtlich vollzogen. In dieser Urentscheidung ist das Nichtige, Nichtseinsollende von Ewigkeit her ausgeschlossen und unter der Wirklichkeit verschlossen wor-

[58] XIV 276ff., 287f. [59] XIV 239, 251.

[60] Vgl. die Interpretation, die H. Schlier (*Mächte und Gewalten im Neuen Testament* [*Quaestiones disputatae*, Bd. 3] Freiburg i. Br. 1958) von den Mächten und Gewalten gibt, die als Daseinsmächte und Machtwesen die Schöpfungswirklichkeit auf den Tod, als Versuchung, Lüge usw. auslegen und ihr schöpfungsmäßiges von Gott-her-Sein eigenmächtig preisgeben und aus sich selber wesen wollen.

[61] K. Lüthi, *Gott und das Böse*, Zürich-Stuttgart 1961, bes. 105–114, 254–260.

[62] Ebd. 105, 107f.

[63] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/3, Zürich ²1961, 342ff.

[64] K. Lüthi, a. a. O. 113f., 254ff. [65] XIV 241.

[66] Das wird gerade dann klar, wenn man die zeitgenössische Theologie überblickt, vgl. dazu K. Barth, a. a. O. 355–383. So auch K. Lüthi, a. a. O. 45 Anm. 110: »Der Gesamtduktus des Schelling'schen Denkens führt von allgemein theologischer bedeutsamerweise immer mehr zu einer christologischen Zusammenschau der Probleme.«

den, und zwar kraft der zweiten Potenz, durch die es in Christus aufs neue unterworfen wird[67]. Von einer neutralen Denkform, die zunächst einmal an Christus vorbeidenkt[68], kann also keine Rede sein.

Die Nähe zu K. Barth scheint sogar, wie Lüthi selbst sieht, gerade an diesem entscheidenden christozentrischen Ansatz äußerst groß zu sein[69]. Auch bei Barth ist das Nichtige, das Böse in der Ur- und Grundentscheidung Gottes für immer ausgeschlossen worden[70]. Das Nichtige ist das von Gott nicht Erwählte, das Ausgeschiedene, das in der Schöpfung Übergangene und damit ewig Vergangene; es stellt als solches eine Wirklichkeit sui generis dar[71]. Die frappierende Übereinstimmung reicht bis zu der These, daß die Dämonen nicht eigentlich als Geschöpfe Gottes anzusprechen seien[72]. Ihrer Herkunft und Art nach sind sie das von Gott abgewehrte Nichtige[73]. Die Lehre, daß der Satan ein gefallener Engel sei, ist für Barth »einer von den bösen Träumen der alten Dogmatik«[74].

In Ansatz und Grundanliegen vermag man keine entscheidenden Unterschiede zwischen Barth und Schelling festzustellen, so erstaunlich das auch auf den ersten Blick sein mag. Die Unterschiede beginnen bei den Konsequenzen, die Schelling gesehen und gezogen, die Barth aber offensichtlich entgangen sind. Faßt man das Böse als das Nichterwählte, Ausgeschlossene, das Gute als das Erwählte, letztlich als den erwählten Menschen Jesus Christus[75], so mag man das drehen wie man will, man kommt an einer gewissen Parallelstellung Christi mit dem Satan nicht vorbei. Bezeichnenderweise spricht ja Barth auch von den Werken der rechten und der linken Hand Gottes[76]. So aber wird wie bei Schelling der Satan der einzig würdige Gegenspieler Christi, beide sind aufeinander bezogen, oder, wie Schelling die mittelalterlichen Bogomilen zitiert, der Satan wird zum älteren Bruder Christi[77].

Darin, daß Schelling solche Konsequenzen gezogen hat, liegt auch die ihn von Barth unterscheidende und von Lüthi getadelte[78] Forderung nach einem Unterricht in den Geheimnissen des Bösen[79] begründet, während Barth ein kurzer scharfer Blick genügt[80] (vielleicht doch etwas zu kurz und zu wenig scharf!). Wird nämlich die Geschöpflichkeit der Dämonen und ihr Sein als gefallene Engel bestritten, dann muß das nicht unbedingt

[67] Vgl. dazu u. § 16.

[68] So K. Lüthi, a. a. O. 107. Andere Mißverständnisse Lüthis sind schon durch die bisherige Darstellung als zumindest für die Spätphilosophie nicht zutreffend herausgestellt worden, so besonders der offenbar unausrottbare Vorwurf, das Böse werde bei Schelling zu einer eigenen Schicht in Gott (a. a. O. 106).

[69] K. Lüthi, a. a. O. 110.

[70] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zürich ³1959, 152f.

[71] Ebd. Bd. III/3, 405ff. [72] Ebd. 608–623. [73] Ebd. 613. [74] Ebd. 623.

[75] Ebd. Bd. II/2 § 33, 101ff. [76] Ebd. Bd. III/3, 410. [77] XIII 245.

[78] K. Lüthi, a. a. O. 106f. [79] XIV 292f. [80] K. Barth, a. a. O. Bd. III/3, 609.

zu einem metaphysischen (manichäischen) Dualismus führen; das kann auch wie bei Schelling und Barth zu einem in Gott dialektisch aufgehobenen Dualismus von Gnade und Gericht, Gut und Bös führen statt zu dem christlich einzig möglichen personal-ethischen Dualismus[81], der ausschließlich in der freien geschichtlichen Entscheidung des Menschen begründet ist, die als freie personale Tat grundsätzlich nicht mehr überfragt werden kann. Die Versuchung Schellings bestand darin, gleichsam von einem dritten Standpunkt aus doch noch »hinter« das Geheimnis zu kommen, so daß die List der Vernunft schließlich auch das mysterium iniquitatis »aufzuheben« vermag[82].

2. Die Engelsmächte

Während die bösen Geister die Potenzen sind, die nicht wirklich sein sollten und nur durch den Fall des Menschen die Macht erlangt haben, wirklich und wirkend zu werden, »so ist im Gegentheil jeder gute Engel das, was der göttlichen Intention nach wirklich seyn sollte, aber nun vielmehr durch Schuld des Menschen als bloße Potenz oder Möglichkeit, als nicht verwirklicht gesetzt ist«. Die guten Engel sind also so wenig wie die bösen Geister direkt und unmittelbar erschaffen, wenigstens nicht als Engel, als Potenzen. Sie sollten entsprechend der Intention Gottes wirklich sein, aber sie sind »merae potentiae« geblieben. »Durch den Fall schied sich der Mensch von seinem Engel, setzte das, was er eigentlich seyn sollte, außer sich als Potenz«[83].
Diese Erregung leitete sich auf die ganze Wirklichkeit fort, und die Folge war, daß »jedes Ding eine Metastase, eine Versetzung erfahren, und ist nicht, was es seyn sollte, kein seiner Idee angemessenes, es hat also seine ursprüngliche Idee außer sich«. Daher gibt es nach der Vorstellung der Juden eine Unzahl von Engeln, und deshalb spricht Christus von Legionen von Engeln[84]. »Jeder Engel ist die Potenz – Idee – eines bestimmten Geschöpfes oder Individuums (daher weil Völker als Individuen betrachtet werden, hat auch jedes Volk seinen Engel, seinen Geist)«[85].
Weil die Engel nur Potenzen sind, ist es auch verständlich, daß sie »ihrer Natur nach gute und insofern willenlose« sind. Wären sie Geschöpfe, so wären sie »etwas unendlich Abgeschmacktes und Langweiliges«, wie sie

[81] So spricht R. BULTMANN bei Johannes von einem »Entscheidungs-Dualismus« (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ²1954, 367), A. WIKENHAUSER von einem »ethischen oder geschichtlichen Dualismus« (*Das Evangelium nach Johannes* [*Regensburger Neues Testament*, Bd. 4] Regensburg ²1957, 176).
[82] Analoge Kritik an K. Barth bei H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln ²1962, 229ff., bes. 238. Dabei ist freilich zu beachten, daß bei Barth das nur Tendenz ist, was bei Schelling explizit vorliegt.
[83] XIV 284. [84] XIV 285. [85] XIV 286.

oft in der Literatur erscheinen. Man könnte dann wie Haller sagen: »Eine Welt von Mängeln ist besser als ein Heer von willenlosen Engeln«[86].
Gerade diese Willenlosigkeit der Engel erklärt, wie sie in der Schrift als »dienstbare Geister« bezeichnet werden (Hebr 1,14), »ausgesandt zum Dienst derer, die das Leben erben sollen«. Die Engel sind nach dem Fall der einzige Zusammenhang des Menschen mit Gott. Der Engel läßt gleichsam nicht ab vom Menschen, folgt ihm mit seinem Auge. Schelling verweist auf Mt 18,10: »Ihre Engel schauen allezeit das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist.« Darum ist das jüdische Gesetz auch durch Engel vermittelt (Apg 7,53; Gal 3,19; Hebr 2,2). Das drückt deutlich den Unterschied zum Neuen Testament aus, wo Gott nicht mehr durch Engel, sondern durch Christus, seinen Sohn, redet[87].
Schellings Angelologie und Dämonologie sind theologisch letztlich unbefriedigend. Im Grund behandelt er gar nicht das, was man innerhalb der kirchlichen Tradition unter dem Satan und den Engeln versteht. Beides sind für ihn nur »Chiffren«, wie der gefallene Mensch Gott und die Wirklichkeit erfährt: als ihn bedrängende, feindliche Mächte, unter die er versklavt ist, und als Ideal, dem er im Grunde kraftlos nachläuft. Beides sind für ihn aber nicht nur kraftlose Ideen, sondern reale Mächte, die der Mensch durch seinen Fall ausgelöst hat. Schellings Lehre besitzt hier eine gewisse Nähe zu Luthers Lehre vom Teufel. Bekannt ist Luthers Aussage, wer Gott außerhalb Christus suche, finde den Teufel[88]. Dieser ist ihm der große Widerspieler Gottes, Gott benützt ihn als Werkzeug, er ist sein opus alienum, durch das er aber immer zu seinem eigentlichen Werk, dem opus proprium hinzielt. Gott verbirgt sich und verstellt sich, während er durch seine Werkzeuge mit uns handelt[89]. Schelling hat daraus ein philosophisches System gemacht, er hat gemeint, das mysterium iniquitatis gedanklich bewältigen zu können, und hat es dabei im Grunde doch nur verharmlost und verfehlt. Dessen ganze Abgründigkeit und Unbegreiflichkeit wird erst sichtbar, wenn es als personale Macht verstanden ist, wenn das »ipsi per se facti sunt mali« (Denz. 428) in seiner ganzen Unerklärlichkeit erfahren wird[90]. Allerdings reichen da die metaphysischen Kategorien der traditionellen Theologie ebensowenig aus; in ihr wird der Engel »vielfach der konkrete Ort für die metaphysische Durchdenkung der Idee eines endlichen, nicht materiellen geistigen Seienden«[91]. Die *Philosophie der*

[86] XIV 285. Schon in sehr frühen Aufsätzen nennt Schelling die Engel »die langweiligsten aller Wesen« (I 473).
[87] XIV 285f.
[88] P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 33.
[89] Ebd. 144ff.
[90] Als eine der besten neueren theologischen Abhandlungen über die Dämonologie vgl. den Sammelband: *Satan* (*Études carmélitaines*, Bd. 27, 1/2) Paris 1948.
[91] K. RAHNER, Art. *Angelologie*, in: *LThK* I ²(1957) 535.

Offenbarung Schellings bietet hier immerhin bessere Ansätze, um die Mächte und Gewalten, von denen die Schrift spricht, denkerisch auch nur annähernd auszusagen.

§ 15

Die geschichtliche Stellung des Heidentums und Judentums
Der mythologische Prozess

1. Problemsituation: Überwindung des romantischen Mythosverständnisses

Das Problem des Mythos begleitete Schelling buchstäblich von seinen ersten Veröffentlichungen bis zu seinen letzten Altersarbeiten. Schon seine beiden Erstlingsveröffentlichungen sind diesem Thema gewidmet, seine Magisterdissertation *Antiquissima de prima malorum humanorum origine (Genesis III)* (1792)[1] und *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793)[2]. Beide Schriften enthalten wenig originell Neues[3]. Mit ihnen stellte sich der junge Autor aber mitten hinein in die lebendige Diskussion um die Mythologie und die mythologische Interpretation des Alten und Neuen Testaments. »Weder in der Ansicht von Wesen und Arten des Mythos noch in der Anwendung der mythischen Erklärungsart auf die Sündenfallgeschichte treten bei Schelling Gedanken und Gesichtspunkte auf, die über die prinzipiellen und methodischen Einsichten der Eichornschen Schule hinausgehen«[4].

In der mythologischen Schule J. G. Eichhorns und J. Ph. Gablers war damals seit etwa einem Jahrhundert[5] der Mythosbegriff, den der klassische Philologe Chr. G. Heyne entwickelt hatte, schematisch auf die biblischen Bücher übertragen und damit eine bis heute andauernde Diskussion ausgelöst worden. Im Gegensatz zum Schulhaupt der orthodoxen supernaturalistischen Richtung in Tübingen, G. Storr, stellte sich Schelling entschlossen auf die Seite der neuen exegetischen Richtung und setzte sich in einer längeren Anmerkung[6] mit der Schrift von J. J. Hess über »Grenzbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos, Anthropopathie… und was wirklich Geschichte sei« auseinander, die dieser auf Storrs Veranlassung geschrieben hatte[7]. Schelling kennt nicht nur Eichhorn, er zitiert auch sehr

---

[1] I 1–40. [2] I 43–84.

[3] So meinte fälschlicherweise A. Allwohn, *Der Mythos bei Schelling* (*Kantstudien*, Erg.-Heft 61) Berlin 1927.

[4] Ch. Hartlich – W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft* (*Schriften der Studiengemeinschaft der ev. Akademien*, Bd. 2) Tübingen 1952, 56f. Dort der Einzelnachweis.

[5] J. G. Eichhorn veröffentlichte seine Ansichten erstmals in seiner *Urgeschichte* 1779. Dieses Werk wurde 1790–1793 von seinem Schüler J. Ph. Gabler mit ausführlichen eigenen Einleitungen und Anmerkungen versehen. Vgl. Hartlich-Sachs, a. a. O. 20ff.

[6] I 82 Anm. 1. [7] Vgl. Hartlich-Sachs, a. a. O. 58.

häufig Heyne[8] und ebenso Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* und dessen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*[9], die aber beide für den Mythosbegriff der Exegese viel weniger wichtig wurden als Heynes Ideen[10].

Wie für Heyne ist der Mythos für Schelling die Vorstellungs- und Ausdrucksweise in der Kindheit des Menschengeschlechts[11]. Wie Heyne unterscheidet auch Schelling zwischen historischen und philosophischen Mythen[12]. Unter »mythologischer Philosophie« versteht Schelling die anschauliche Darstellung einer Lehre, einer Wahrheit[13] in Form einer Geschichte[14]; er unterscheidet den Mythos aber von der Allegorie, weil diese in der Vergleichung besteht, was beim Mythos nicht notwendig der Fall ist[15]. Die Mythen sind keine künstlich beabsichtigten Poesien, sondern »Werk des Bedürfnisses«[16]. Die griechische Mythologie ist nur eine historisierende Darstellung der Natur, ein historischer Schematismus, dem nur poetische Wahrheit zukommt[17].

Von dieser Auffassung des Mythos muß Schelling schon bald abgerückt sein. An der zuletzt genannten Stelle sagt er bereits, daß diese poetische Wahrheit nicht in apriorisches Wissen »aufzuheben« sei. Dem Mythos kommt also als poetische Wahrheit eine Eigenständigkeit zu. Im berühmten *Systemfragment* von 1796 fordert er bereits eine neue Mythologie[18]. Diese Forderung wiederholt er am Schluß seines *Systems des transzendentalen Idealismus*[19]. Nicht nur »der große Haufen«, auch der Philosoph bedarf einer sinnlichen Religion; »...wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie muß eine Mythologie der Vernunft werden«. »Ehe wir die Ideen aesthetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse; und umgekehrt, ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen.« »Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte, größte Werk der Menschheit sein«[20].

Hinter diesem Zukunftsprogramm, das Schelling nie losgelassen hat, steht ein neuer Begriff des Mythos, nämlich das Mythosverständnis der Romantik. Im Anschluß an Herder wandte man sich damals vom Rationalismus der Aufklärung ab, hin zu anderen, bis dahin vergessenen Bereichen des Menschlichen. Görres, Schlegel, Novalis, Creuzer, Schubert wandten sich den östlichen Mythen zu. Auch Schlegel forderte eine neue zeitgemäße

[8] I 52 Anm. 1, 68 Anm. 2, 69 Anm. 1, 74 Anm. 1, 80 Anm. 1.
[9] I 44 Anm. 1, 56 Anm. 2. [10] Vgl. HARTLICH-SACHS, a. a. O. 47ff.
[11] I 51ff. [12] I 57ff. Zu Heyne vgl. HARTLICH-SACHS, a. a. O. 11ff.
[13] I 57. [14] I 63f. [15] I 64f. [16] I 68. [17] I 472.
[18] *Systemfragment* von 1796, zit. in: SCHELLING, *Briefe und Dokumente* I, 70f.
[19] III 629, vgl. 619f. [20] *Systemfragment*, a. a. O. 71.

Mythologie[21]. Das bedeutete zugleich einen Bruch mit der cartesianischen Trennung von Denken und Sinnlichkeit. Die Mythen werden jetzt nicht mehr als bloße äußere Einkleidung von Ideen verstanden, die man besser aus dieser »Verpackung« löst; ihnen kommt eine eigene, ursprünglichere Form der Wahrheit zu als abstrakten Verstandesbegriffen.

Schelling bringt die romantische Kunst- und Mythosauffassung eigentlich nur zusammenfassend auf ihren Begriff. Die Kunst ist die letzte Vereinigung von Subjekt und Objekt, von Natur und Freiheit, die objektiv gewordene intellektuelle Anschauung[22], die Darstellung des Unendlichen im Endlichen[23]. Sie ereignet sich als gnädiges Schicksal im Genie, ohne Zutun der Freiheit und doch als Auflösung aller Rätsel und Widersprüche[24]. Darum ist sie »das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie«[25]. Die Mythologie ist das »Mittelglied der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie« und zu dem Stand der Vollkommenheit und Harmonie des Ursprungs vor aller Trennung. Eine solche neue Mythologie kann nicht Erfindung eines Dichters sein, »sondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts«[26].

Am ausführlichsten hat Schelling diesen Mythosbegriff dargestellt in seiner *Philosophie der Kunst*, die er in den Jahren 1802/03 in Jena und 1804/05 in Würzburg vorgetragen hat[27]. Den Mythosbegriff Heynes tut er jetzt mit einem Satz ab: »Die innere Geistlosigkeit einer solchen Vorstellung überhebt uns aller Widerlegung derselben.« Die allegorischen Mythen, die eine Wahrheit nur bedeuten, sind ihm erst das Werk späterer Zeiten. »In der Allegorie bedeutet das Besondere nur das Allgemeine, in der Mythologie ist es zugleich selbst das Allgemeine«[28]. Damit schließt sich Schelling der organischen, von Goethe inspirierten Auffassung des Mythos an[29], wie ihn der Dichter und Ästhetiker K. Ph. Moritz vertreten hatte[30].

Die Mythologie ist der eigentliche Stoff der Kunst[31], die für Schelling nach den Grundsätzen der Identitätsphilosophie die objektive Darstellung der Indifferenz des Realen und Idealen ist[32]. Die Kunst stellt die Dinge dar, »wie sie an sich, oder wie sie im Absoluten sind«[33]. »Die besonderen Ideen, sofern sie in ihrer Besonderheit absolut, sofern sie also als Besondere zugleich Universa sind, heißen Ideen«, sie sind »real betrachtet Götter«, das heißt »Bilder des Göttlichen«[34]. Jede Idee ist das Universum in Gestalt eines Besonderen betrachtet. Ebenso verhält es sich mit den Göttern,

[21] Vgl. o. § 4 Anm. 54; außerdem G. BÜRKE, *Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie* (*Horizonte*, Band 4) Einsiedeln 1958, 21f.
[22] III 615, 625, 627. [23] III 620. [24] III 615ff. [25] III 627. [26] III 629.
[27] V 375–507; vgl. aber auch V 344–352. [28] V 429f. [29] V 412.
[30] Vgl. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 71ff., 91; Moritz wird allerdings schon I 79 Anm. 1 zitiert.
[31] V 405. [32] V 380f. [33] V 386. [34] V 390.

in ihnen hat das Absolute Gestalt angenommen[35]. Sie sind deshalb nicht in ihrer Vereinzelung, sondern nur in ihrer Totalität, als Glied des Ganzen wahr. Als solche kommt ihnen eine poetische Existenz zu[36].

Den besonderen »Seinscharakter der Götter«[37] sucht Schelling durch die Unterscheidung von Schematismus, Allegorie und Symbol zu erklären[38]. Der Schematismus betrachtet das Besondere durch das Allgemeine, in der Allegorie bedeutet umgekehrt das Besondere das Allgemeine. In der symbolischen Darstellung gilt weder das eine noch das andere, hier sind beide absolut eins[39], sie ist die Indifferenz beider und schließt die Allegorie deshalb in sich[40].

Die Mythologie ist symbolisch aufzufassen, das heißt, das Besondere bedeutet nicht nur das Allgemeine, sondern es gilt, daß »das Besondere das ganze Allgemeine ist, nicht es bedeutet«. Für die Mythologie heißt das, »jede Gestalt in ihr ist zu nehmen als das, was sie ist, denn eben dadurch wird sie auch genommen als das, was sie bedeutet«[41]. Diese Position wird Schelling auch noch – wenn auch unter ganz anderen Voraussetzungen – in der Spätphilosophie durchhalten; ebenso vertritt er auch dort noch die Folgerungen aus diesem Standpunkt, nämlich daß die Mythologie nicht die Erfindung eines einzelnen ist, sondern einem ganzen Geschlecht gegeben, nicht absichtlich gemacht und doch voll Sinn ist und aus einer inneren Notwendigkeit entstammt[42].

Diese Notwendigkeit wird aber in der Identitätsphilosophie viel weitgehender verstanden als in der Spätphilosophie. Sie besagt hier für Schelling zugleich, daß alles Mögliche zugleich wirklich sein muß, weil im Absoluten selbst keine Differenz der Wirklichkeit und der Möglichkeit besteht[43]. Die Spätphilosophie mußte an dieser Stelle die Freiheit Gottes wahren, die in der Selbstbeschränkung Gottes in der Schöpfung zum Ausdruck kommt. Schöpfung ist jetzt gebändigte Möglichkeit. Die Sünde besteht jetzt darin, daß der Mensch eigenmächtig die in der Schöpfung gebändigte Möglichkeit entfesselt, aus welcher Urtat der mythologische Prozeß entsteht. Damit mußte Schelling aber geradezu zu einer Umkehrung des Satzes kommen, daß die Mythologie nichts anderes sei »als die urbildliche Welt selbst«[44], sie wird ihm jetzt zum Ausdruck der gefallenen Welt. Das Ziel ist jetzt nicht mehr eine neue Mythologie, sondern die Erlösung von der Notwendigkeit der Mythologie im Christentum, das jetzt nicht mehr als eine Form der Mythologie verstanden werden kann, wie dies noch in der *Philosophie der Kunst* der Fall war[45].

Einen Ansatz zu diesem Umbruch in der Beurteilung des Mythus findet sich allerdings schon in der Identitätsphilosophie. Das Absolute offenbart sich ja jeweils in verschiedenen Potenzen, in verschiedenen Graden der Ineinsbildung des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen. So gibt es schon innerhalb des Griechentums neben der vollkommenen Identität beider in der Mythologie noch die Mysterien, in denen das Element des Unendlichen mehr betont ist[46]. Der Gegensatz zeigt sich besonders zwischen der orientalischen und der griechischen Mythologie und findet im Gegensatz von Christentum und Heidentum (Griechentum) seine schärfste Ausprägung[47]. Der Umschlag konnte nur durch einen Abfall geschehen[48], durch ein Sich-Losreißen von der Natur. Der Stoff der griechischen Mythologie war die Natur, der christlichen die Geschichte als Welt der Vorsehung betrachtet[49]. Die griechische Mythologie ist Symbolik, Darstellung des Unendlichen im Endlichen, das Christentum ist im Innersten Mystik, die nur eine subjektive Einheit von Unendlichem und Endlichem kennt, die das Unendliche nicht vollständig in sich aufnimmt, sondern nur darauf verweist[50]. Das Endliche für sich hat keine Bedeutung. Christus ist deshalb kein vergöttlichter Mensch, sondern der Mensch gewordene Gott und als solcher »gleichsam Gipfel der Menschwerdung Gottes« und »zugleich der Gipfel und das Ende der alten Götterwelt«[51]. Er versöhnt das abgefallene Endliche durch die Vernichtung seiner Person[52]. Das Kreuz ist daher »der Regenbogen einer zweiten Sündfluth«[53], »das Niedrigste ward zum Höchsten, das Kreuz, das Zeichen der tiefsten Schmach, ward zum Zeichen der Welteroberung«[54]. Die Synthesis dieser Widersprüche liegt allein in der Idee des freiwillig leidenden Gottes[55]. So fällt das Symbolische jetzt in die Handlung und nicht mehr in die Natur[56]. Damit erhält die Geschichte den Platz, den vorher die Natur innehatte[57].

Als dialektisch denkender Idealist kann Schelling aber die beiden Formen der Mythologie nicht unvermittelt nebeneinander stehen lassen. Das Christentum ist ihm nur ein Übergang[58]. Er schaut voraus auf eine kommende Zeit, wo beide Formen wieder zumal und in einer höheren Einheit aufgehoben sein werden[59]. Nachdem die alte Mythologie aufgehört hat, muß

---

35 V 390f. 36 V 399ff. 37 H. ZELTNER, *Schelling*, Stuttgart 1954, 219.
38 V 407, 409; vgl. III 408ff. 39 V 407. 40 V 409f.
41 V 411; Schellings Behauptung vom symbolischen Charakter der Mythologie und von ihrer Eigenbedeutung, die nicht rational und doktrinär aufgelöst werden kann, ist auch heute noch von Bedeutung. Dieser Standpunkt wird gegenwärtig besonders von P. Tillich vertreten. Vgl. H. FRIES, *Mythos und Offenbarung*, in: *Fragen d. Theol. heute*, Einsiedeln 1957, 14ff., 32ff., 39ff. Gegen R. Bultmann betont K. Jaspers nachdrücklich, daß der Mythos eine bleibende und eigenständige Kategorie und menschliche Form der Daseins- und Wirklichkeitserfahrung darstellt. Vgl. K. JASPERS, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, München 1954.
42 V 414, 418. 43 V 408, 419, vgl. 391.
44 V 416, vgl. 412f., 350. 45 V 425ff. 46 V 421. 47 V 422, 424.
48 V 424, 429, 290. 49 V 427. 50 V 430. 51 V 431f. 52 V 432.
53 V 429. 54 V 425. 55 V 432. 56 V 433f., 435f. 57 V 446f.
58 V 448. 59 V 445, 449.

ihr erst wieder durch die Poesie und die Naturphilosophie der Weg bereitet werden[60]. Erst so kann eine neue Mythologie vorbereitet werden[61]. Das Christentum ist also nur ein Glied in der Gesamtentwicklung der Menschheitsgeschichte. Seine Einseitigkeit besteht darin, daß es die endliche Welt in ihrer Werthaftigkeit nicht schätzt, es ist Abfall von der Natur[62].

Schellings Gegenüberstellung von griechischer und christlicher Mythologie entspricht Schillers Unterscheidung von Anmut und Würde[63], naiver und sentimentalischer Dichtung[64], und das heißt alter Dichtung der Begrenzung und der neuen Dichtung des Unendlichen[65]. Der naive Dichter lebt ganz in der Harmonie der Natur, der sentimentalische oder idealische Dichter strebt diese Harmonie als Ideal wieder an, nachdem es durch die Kunst verloren gegangen ist[66]. »Der Dichter, sagte ich, ist entweder Natur, oder er wird sie suchen. Jenes macht den naiven, dieses den sentimentalischen Dichter«[67]. Beide sind aufgehoben in der höheren Idee der Menschheit. Alles strebt einem neuen Naturzustand entgegen[68]. Von den Dingen der Natur gilt: »Sie sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollten«[69].

Schellings Philosophie erweist sich hier auch in der Identitätsepoche als eminent dynamisch-geschichtliches Denken, das einem neuen Eschaton entgegendrängt. Erst dann wird die Vermittlung und Aufhebung vollendet sein. Die Verhältnisbestimmung von Idee und Wirklichkeit, von Philosophie und Mythologie ist wesenhaft gleitend und offen. Das unterscheidet Schelling von Hegel, mit dem wir ihn nunmehr zu konfrontieren haben.

Wir können Schellings Verständnis des Mythos nur dann in seiner ganzen Tragweite verstehen, wenn wir es abgrenzen gegen die Auffassung Hegels. Für Hegel waren Kunst, Religion und Mythologie das Absolute in der Form der Vorstellung, die sich noch nicht zum Wissen erhoben hat[70]. Hegel definierte den Mythos als eine »Darstellung, die sich sinnlicher Weise bedient, sinnliche Bilder heranbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; es ist eine Ohnmacht des Gedankens, der für sich noch nicht festzuhalten weiß«. Der Mythos gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechtes, sie muß erst noch in den Begriff

[60] V 446ff. [61] V 449.

[62] In dieser Wertung deutet sich etwas an, das später bei F. Nietzsche zum Durchbruch kam.

[63] F. Schiller, *Über Armut und Würde* (*Sämtl. Werke*, Bd. 5) München 1960, 433–488.

[64] Ebd. 694–780. [65] Ebd. 718f. [66] Ebd. 717f., vgl. 720. [67] Ebd. 716.

[68] Ebd. 717. [69] Ebd. 695.

[70] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Neu hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg [6]1959, § 572, S. 450.

erhoben werden, das heißt als Moment in der Entwicklung der Idee begriffen werden[71].

Bereits diese Verhältnisbestimmung unterscheidet Hegel von Schelling, und zwar nicht erst von dem Schelling der Spätphilosophie, sondern bereits von dem der Identitätsphilosophie. Schelling bestimmt hier das Verhältnis von Philosophie und Kunst, Religion, Mythologie nicht als das der Aufhebung der Vorstellung im Begriff, sondern als das eines notwendigen Gegenübers: »Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild.« Beide verhalten sich wie Reales zum Idealen[72]. Die Philosophie ist die Darstellung der absoluten Identität als solcher, des Göttlichen als des Auflösenden aller Besonderungen; was Gott in der urbildlichen Welt ist, das ist hier in der idealen Welt die Kunst. Die Kunst ist nicht die unmittelbare Darstellung des Göttlichen, sondern nur der Indifferenz, sie ist das Gegenbild zum urbildlichen Göttlichen[73]. Schelling sagt es auch nochmals anders: Die Philosophie stellt das Absolute mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Allgemeinen, in der Idee dar[74], die Kunst stellt diese Indifferenz im Besonderen, im Symbol dar. Philosophie und Kunst verhalten sich darum in der idealen Welt wie in der realen die Vernunft zum Organismus[75].

Die Verhältnisbestimmung Schellings ist also nicht so eindeutig geklärt wie bei Hegel. Die Konzeption Hegels könnte so leicht als Fortschritt über Schelling hinaus verstanden werden. Andererseits verband aber Schelling Idee und Vorstellung – Schelling sagt Symbol – enger als Hegel. Das sollte in der Spätphilosophie Konsequenzen haben. Der Hegelsche Unterschied von Denken und Vorstellung, der auch zwischen Philosophie und Religion gilt, wurde hier aufgenommen unter dem Begriffspaar Wesen und Existenz. Über Hegel urteilt Schelling: »Auch dieser Gegensatz zwischen Vorstellung und Denken ist, wie so manches andere bei Hegel, nicht zur Klarheit gelangt«, weil nämlich Hegel vom reinen Denken den Weg zur Vorstellung nicht finden konnte. Das ist dieselbe Kritik, die uns schon öfters begegnet ist, daß nämlich bei Hegel der Übergang zur konkreten Welt nicht bewältigt sei. Gott ist bei ihm im reinen Denken nur der Gott am Ende, Resultat, er kann nicht freier Urheber sein. Darum geht Schelling in der Spätphilosophie sofort von dem Gott aus, der existiert. Das ist für ihn gleichbedeutend mit dem Ausgang von der Vorstellung, von der geschichtlichen Faktizität. Von da aus fragt er nach dem Was, nach dem Begriff[76]. Schelling dreht also Hegels Verhältnisbestimmung gerade um. Die Vorstellung, die Existenz, ist das erste, der Begriff, das Wesen das zweite.

[71] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 2. Bd., (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 18) Stuttgart [2]1941, 188f.

[72] V 348f. [73] V 381. [74] V 406. [75] V 383. [76] XIII 172f.

Es ist hier nicht der Ort, zu fragen, ob Schelling Hegels Philosophie ganz gerecht geworden ist. Daß er problemgeschichtlich ins Schwarze getroffen hat, das bestätigt uns indirekt der Schüler Hegels, D. F. Strauß[77], der gerade in der Auffassung des Mythos über Hegel hinausging. Die Unterscheidung von Begriff und Vorstellung wirkte sich als Spaltpilz der Hegelschule aus. Dieses Begriffspaar war bei Hegel letztlich getragen von der Grundüberzeugung seiner Philosophie, der er in der bekannten Vorrede zur Rechtsphilosophie Ausdruck gibt: »Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig«[78]. Im Grund war dies auch die Position der Identitätsphilosophie mit ihrer Gleichsetzung des Wirklichen und Möglichen, von der Schelling später abrückte. Diese Position war zutiefst zweideutig und konnte leicht in das Gegenteil umschlagen. Für den Bereich der Rechtsphilosophie geschah dies bei K. Marx, für den Bereich der Theologie bei D. F. Strauß.

In seinen *Streitschriften* bekennt Strauß, es erscheine ihm »als der für die Theologie wichtigste Punkt dieses Systems die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion«. Es zeige sich hier »die ganze Zweideutigkeit des Begriffs der Aufhebung an diesem Punkte«[79]. So meinten die Rechtshegelianer, »wenn sie in einer evangelischen Erzählung eine Idee nachgewiesen haben, so sei damit auch deren geschichtliche Wahrheit aufgezeigt«[80], während Strauß selbst die Frage an Hegel stellte, »ob der historische Charakter zum Inhalt mitgehöre, welcher für Vorstellung und Begriff derselbe, auch von dem letzteren Anerkennung fordere; oder ob er zur bloßen Form zu schlagen, mithin das begreifende Denken an ihn nicht gebunden sei«[81]. Mit dieser Frage war das Problem der Bedeutung der Geschichte für die Theologie gestellt, ein Problem, das die Theologie seither nicht mehr losgelassen hat[82]. Die Koinzidenz von Wahrheit und Wirklichkeit war damit in Frage gestellt.

Es ist fruchtbar, die Problemsituation noch etwas genauer zu umreißen. Von Hegel sagt Strauß, er sei persönlich kein Freund der historischen Kritik[83], sein System sei ein System der Restauration gewesen[84]. Die Idee hat hier ihre Notwendigkeit in sich selbst, und die Geschichte hat für die

[77] XIV 231 ff. zeigt, daß Schelling das *Leben Jesu* von D. F. Strauss noch gekannt hat.
[78] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 12) Hamburg [4]1955, 14.
[79] D. F. Strauss, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, 3. Heft, Tübingen 1841, 57.
[80] D. F. Strauss, a. a. O. 61, vgl. 68. [81] Ebd. 57.
[82] K. Barth (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich [3]1960, 512–515) meint, die Theologie habe bis heute die Fragen von Strauß nicht beantwortet, sein Name sei deshalb mit dem Namen Feuerbach zusammen »das böse Gewissen der neueren Theologie« (515).
[83] D. F. Strauss, a. a. O. 61.

Wahrheit keine Beweislast zu tragen. Eben aus dieser Position möchte nun aber Strauß seinerseits das Recht der historischen Kritik ableiten, und das zeigt die ganze Doppeldeutigkeit der Hegelschen Vermittlung. Wenn nämlich die Geschichte in die Notwendigkeit des Begriffs aufgehoben werden kann, so setzt man sie »zu etwas Gleichgültigem herunter, welches so geschehen sein könnte, aber ebenso gut auch nicht, und worüber die Entscheidung ruhig der historischen Kritik anheimzugeben sei«[85]. Und nun kommt Strauß zu dem entscheidenden und für die Geisteshaltung aller Nachhegelianer charakteristischen Argument: Aus der Notwendigkeit der Idee folgt nur, daß diese Idee überhaupt wirklich ist, nicht aber, daß sie in einem bestimmten einzelnen Individuum wirklich ist. Gegen die Rechtshegelianer sagt er deshalb: »Es liegt nämlich meines Erachtens hier die Verwechslung von Wirklichkeit überhaupt und dieser bestimmten Wirklichkeit zu Grunde«[86].

Mit dieser Feststellung hat Strauß von einem neuen Wirklichkeitsbegriff aus die Hegelsche Philosophie gesprengt. Das nichtableitbare Einzelne, die konkrete Wirklichkeit tritt jetzt in den Mittelpunkt des Denkens und zeigt die Fragwürdigkeit der idealistischen Vermittlung auf. Strauß steht hier nur in der geistesgeschichtlichen Gesamtbewegung, die sich auf je anderer Ebene auch bei Feuerbach, Marx, Kierkegaard nachweisen ließe[87]. Brennend wird das Problem sowohl bei Strauß wie bei Kierkegaard in der Christologie. Wie es für Kierkegaard hier nicht nur darauf ankommt, daß Gott Mensch geworden ist, sondern eben daß er dieser Mensch ist[88], so sagt Strauß: »daß Jesus dieses Individuum wirklich gewesen, und daß er, nur er und sonst kein anderer vor und nach ihm, jenes non plus ultra der religiösen Entwicklung erreicht habe, dies kann wieder nicht philosophisch, sondern nur geschichtlich nachgewiesen werden«[89]. Wir werden beim späten Schelling einer ähnlichen Argumentation begegnen[90]. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß damit der Wahrheitsbeweis jetzt wieder von seiten der Geschichte zu tragen ist.

Für Strauß bedeutete dies allerdings nicht den Verzicht auf eine spekulative Theologie. In dem bekannten Schlußkapitel seines *Leben Jesu* stellt er sich die Aufgabe – die er allerdings nie mehr richtig angepackt hat[91] –, »das historisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen«[92]. Er glaubt, das Ergebnis seiner historischen Kritik nochmals spekulativ einholen und

[84] Ebd. 62. [85] Ebd. 68, vgl. 90f. [86] Ebd. 69.
[87] Vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart [4]1958.
[88] S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, hrsg. von W. Rest, Köln 1961, 133f.
[89] D. F. Strauss, a. a. O. 126; vgl. 68f. u. ö. Ähnlich L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Bd. 1, Berlin 1956, 3ff.
[90] XIV 165. [91] Vgl. die beißende Kritik von K. Barth, a. a. O. 493.
[92] D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Bd. 2, Tübingen [3]1839, 686; vgl. *Streitschriften*, 59.

vermitteln zu können. Das soll eben mit Hilfe seines an Hegel geschulten Mythosbegriffs geschehen. Die neutestamentlichen Mythen sind ihm »geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage«[93]. In dieser Definition war die Unterscheidung von Begriff und Vorstellung ebenso aufgenommen wie die romantische Idee, daß der Volksgeist und nicht der einzelne aus einer inneren Notwendigkeit heraus mythenbildend wirkt. Die Menschwerdung des Absoluten konnte konsequenterweise jetzt so aufgefaßt werden, daß sie nicht in einem einzelnen Individuum, Jesus Christus, sondern eben in der mythenbildenden Gemeinde als ganzer geschah[94]. Damit waren das Ergebnis der historischen Kritik und die dogmatische Spekulation scheinbar wieder versöhnt.

Strauß stellt uns das Problem, inwiefern dem Mythos, der Religion, dem Glauben dann noch Eigenständigkeit gegenüber dem philosophischen Denken zukommen kann. Wie kann sichergestellt werden, daß in mythischer Form uns eine Wahrheit begegnet, die nicht selbst als Gemächte menschlichen Denkens aufgewiesen werden kann?[95] Im Grunde hatten weder Hegel noch Strauß die alte Lessingfrage, wie zufällige Geschichtswahrheiten notwendige Denkwahrheiten begründen könnten[96], gelöst. Sie haben sie im Grunde nur verkannt, indem sie entweder der Geschichte oder dem Denken, je nachdem man sich rechts- oder linkshegelianisch entscheiden wollte, ihre Eigenständigkeit genommen, indem sie beide Größen aufeinander zurückführten. So mußte entweder das Denken die Geschichte »gleichgültig« machen und damit auch der geschichtlichen Religion ihre Eigenständigkeit nehmen, oder es mußte die geschichtliche Kritik zur letzten Wahrheitsinstanz werden, wozu sie wiederum, wie schon Lessing erkannt hatte, nicht in der Lage ist, weil sie nur die Tatsachenfrage und nicht die Wahrheitsfrage beantworten kann.

In dieser Problemsituation stand die *Philosophie der Mythologie* des späten Schelling. Am Ende seiner historisch-kritischen Einleitung macht er sich daran, eben diese alte Lessingfrage zu beantworten, oder besser gesagt, sie sachgemäßer zu stellen. Die Spekulation kann ja keine historischen Fragen lösen, sie ist aber wohl in der Lage, diese Fragen überhaupt erst recht zu stellen. Auch die Fragestellung der historischen Kritik ist durch ganz bestimmte, wenn auch oft unbewußte Denkvoraussetzungen bedingt, die nicht zuletzt in der Philosophie Hegels und deren Zusammenbruch ihre Wurzeln haben[97]. Seither wurde die Geschichte zur Frömmigkeitsform der Gebildeten[98]. Auch Schelling fordert, die historische Forschung freizugeben, eben weil er die Eigenständigkeit von Mythologie und Offenbarung anerkennt. Die Frage ist, ob es ihm gelungen ist, wenigstens im Ansatz den Bruch zu vermeiden, der eine Folge der Konzeption von Hegel und Strauß war, und ob er damit auch Ansätze für eine Verhältnisbestimmung von dogmatischer und historischer Theologie geben konnte, die nach dem Zusammenbruch der Hegelschen Vermittlung auseinandergebrochen sind. Es ist dabei durchaus nicht notwendig, daß Schelling alle diese Konsequenzen selbst schon reflex überschauen konnte. Entscheidend für die Brauchbarkeit seines Denkansatzes ist, ob er sich grundsätzlich der Problemsituation gestellt und ob er konstruktive Ansätze für ihre Weiterentfaltung gebracht hat.

93 D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, Bd. 1, Tübingen ³1838, 74f.
94 Ebd. Bd. 2, 761ff. 95 Hartlich-Sachs, a. a. O. 164.
96 G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (*Gesammelte Werke*, Bd. 8) Berlin 1956, 12.
97 Vgl. § 1 Anm. 23 98 K. Löwith, a. a. O. 75.

2. Die Frage nach der Wahrheit des Mythos

Schellings Einleitung in die *Philosophie der Mythologie* ist ein klassisches Beispiel seiner historisch-dialektischen Methode. Nacheinander geht er alle möglichen Erklärungsversuche für die Mythologie durch und führt jede durch eine immanente Kritik über sich hinaus, um so dialektisch zu seiner eigenen Lösung als der einzig möglichen und sachlich notwendigen zu kommen[99].

Die erste Erklärung des Mythos, die jedoch in dieser extremen Form noch nie aufgestellt wurde, besagt: Mythologie ist Dichtung, sie enthält also keine Wahrheit[100]. Dazu sagt Schelling: Auch Dichtung enthält Wahrheit, auch wenn diese nicht absichtlich hineingelegt ist[101]. Die Erklärung trifft also insofern das Richtige, als sie keinen möglichen Sinn des Mythos ausschließt[102].

Die zweite Erklärung läßt einen doktrinellen Sinn zu, meint aber, die Mythologie sage etwas anderes, als gemeint ist, sie sei also allegorisch zu verstehen[103]. Schelling muß sich bei dieser Position weitgehend mit seiner eigenen frühesten Meinung auseinandersetzen[104]. Diese Erklärung läßt verschiedene Variationen zu: Sie kann besagen, die Mythologie meine historische Persönlichkeiten, geschichtliche Wesen, aber nicht Göttergestalten[105]. Diese historische Erklärungsweise war schon von dem griechischen Aufklärer Euhemeros vertreten worden (um 300 v. Chr.). Es kann aber auch gesagt sein, die Mythologie meine unpersönliche Gegenstände, die nur personifiziert werden, sie sei Symbol für sittliche Begriffe, Einkleidung politischer Ideen (Baco), Umschreibung physikalischer Vorgänge

99 XI 5, 8f., 66, 219, 251.
100 XI 10. Die Auffassung der Mythen als Erdichtungen findet sich allerdings gelegentlich bereits im Altertum (W. Stählin, Art. μῦθος, in: *ThWNT* IV [1942] 776ff.) und an einigen Stellen des NT und bei den Kirchenvätern.
101 XI 12. 102 XI 15. 103 XI 26. 104 XI 33f. 105 XI 26ff.

(Hermas)[106] oder Verkleidung philosophischer Aussagen (Plato, Neuplatonismus, Stoa), bildhaftes Philosophem über die Weltbildung (Heyne). Die allegorische Deutung kann nach Schelling zwar die spätere Verwertung des Mythos erklären, aber nicht deren Ursprung; sie setzt die mythologischen Vorstellungen selbst bereits voraus, ohne sagen zu können, wie es zu ihnen gekommen ist[107]. Sie könnte übrigens nur gelten, wenn die Mythologie nur auf dem Papier stünde. Wie aber könnte sie die ganz unnatürlichen Opfer erklären, ohne anzunehmen, daß es sich hier um einen realen Vorgang handelt, der solchen Vorstellungen eine unüberwindliche Macht über das Bewußtsein verleiht[108].

So erweist Schelling aus Herodot, daß die Dichter die Mythen nur bewußtmachen. Sie erfinden sie nicht, sondern finden sie vor[109]. Die dichterische und allegorische Verwertung des Mythos kann deshalb nicht die ursprüngliche sein, sondern vielmehr Zeichen von einer bereits eingebrochenen Krisis der Mythologie[110].

Als Ergebnis kann Schelling feststellen: »Die Mythologie war so, wie sie ist, als Wahrheit gemeint, sie hat ursprünglich religiöse Bedeutung«[111]. Die bisherigen Theorien müssen das Religiöse wenigstens als Hintergrund annehmen[112]. Aber auch diese religiöse Interpretation kann wieder verschieden verstanden werden. D. Hume, bei dem die neuzeitlichen Untersuchungen über die Mythologie ihren Ausgangspunkt nehmen, meint, der primitive Mensch habe hinter den Naturgewalten, deren wahre Ursachen er nicht gekannt habe, Götter gesehen. »Primus in orbe Deos fecit timor.« So habe sich aus den vielfältigen und widersprüchlichsten Erfahrungen der Polytheismus ergeben[113]. Die Frage Schellings ist, wie denn der Mensch von Göttern wissen und reden kann, wenn er nicht zuvor von Gott weiß. Es könnte sich dann nur um einen »mit Aberglauben verbundenen Atheismus« handeln. Den vielen Göttern muß irgendwie der eine Gott zugrunde liegen[114].

Hier setzt die Erklärung durch eine notitia Dei insita, ein potentiell vorhandenes Gottesbewußtsein, einen religiösen Instinkt, der seinen Gegenstand erst dunkel suchte und auf allen Stufen des Götterglaubens im Grund Gott gemeint und geglaubt hat, ein[115]. Abgesehen davon, daß ein solcher

[106] XI 28ff.
[107] XI 40ff. Zu der ähnlichen Auffasssung von O. Müller vgl. XI 199ff.
[108] XI 82. [109] XI 15ff. So schon Platon, vgl. W. Stählin, a. a. O. 781.
[110] XI 16ff., 41, 45f. [111] XI 67. [112] XI 68. [113] Ebd.
[114] XI 73ff. In neuerer Zeit wurde ein solcher Evolutionismus besonders von W. Wundt vertreten. Dagegen mit fast gleichlautenden Argumenten wie bei Schelling, vgl. H. de Lubac, *Über die Wege Gottes*, Freiburg 1958, 9ff.; 14: »Die Götter, diese Schmarotzer, nähren sich heimlich von der Idee Gottes, um den wahren Gott am Erscheinen zu hindern.«
[115] XI 75ff.

Instinkt und seine ursprüngliche Gottesidee damit noch nicht erklärt ist, macht Schelling den Einwand, daß damit zwar die ideelle, aber nicht die wirkliche Entstehung der Mythologie erklärt sei. Die Mythologie ist nicht aus einem bloß idealen Verhältnis des Bewußtseins zu seinem Gegenstand erklärbar[116].

So bleibt wieder nur die Annahme einer Uroffenbarung, »denn eine göttliche Offenbarung ist ein reales Verhältnis Gottes zum menschlichen Bewußtsein. Der actus der Offenbarung selbst ist ein realer Vorgang«[117]. Nach dieser Theorie wäre die Mythologie als spätere polytheistische Entstellung zu erklären. Einen Ansatz zu dieser Meinung fand Schelling schon bei Lessing[118], bei Cudworth[119], Zusammenhänge zum Alten Testament deckten G. Voß, S. Burckhard und Bischof D. Huet auf; wichtiger ist für Schelling allerdings W. Jones[120] und vor allem F. Creuzer[121], der von der Romantik stark beeinflußte Heidelberger Altertumsforscher, der alle Religionen auf eine Urreligion zurückführte[122].

»Hier ist der Monotheismus zu einer geschichtlichen Voraussetzung der Mythologie geworden, er selbst ist wieder von einer geschichtlichen Tatsache (einer Uroffenbarung) hergeleitet.« Durch diese geschichtliche Voraussetzung wird diese Erklärung zur Hypothese und einer geschichtlichen Beurteilung fähig[123]. Die Mythologie existiert ja nirgends in abstracto. Die Mythologie eines jeden Volkes ist vielmehr mit diesem Volk selbst gegeben. Der Polytheismus entsteht so zugleich mit der Völkertrennung. Der Monotheismus muß also in der Zeit vor der Scheidung der Völker existiert haben[124].

Wie aber entstanden die Völker? Durch ein bloß räumliches Auseinanderrücken wird die Verschiedenheit der Völker nicht erklärt; »es müssen also jedenfalls innere, im Innern der homogenen Menschheit selbst entstehende Ursachen seyn«[125]. Es kann sich dabei nur um eine geistige Krisis handeln. Die Völker unterscheiden sich ja durch die Sprache, und die Sprache ist etwas Geistiges. »So ist die Entstehung der Sprachen von der Ent-

[116] XI 77. [117] XI 81. [118] XI 83f. [119] XI 85. [120] XI 88.
[121] XI 89ff., 137. Es ist also unrichtig, daß der Begriff der Uroffenbarung sich erst bei J. T. Beck und A. Schlatter findet (so G. Gloege, Art. *Uroffenbarung*, in: *RGG* VI [3][1962] 1199). Bereits Schelling beruft sich auf Theologen (XI 140). Dieser Begriff ist in der romantischen und in der traditionalistischen Theologie allgemein zu Hause. Vgl. J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 18) Freiburg i. Br. 1962, 33ff.
[122] F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Bd. 1–4, Leipzig-Darmstadt 1810–1812. Dazu E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl von Dokumenten*, Tübingen 1926.
[123] XI 91f. Ähnlich in neuerer Zeit P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 Bde., Münster 1912–1955. Sein Urmonotheismus unterliegt allerdings starken Bedenken von seiten der Theologen wie Ethnologen.
[124] IX 92. [125] XI 95.

stehung der Völker nicht zu trennen.« Sprachverwirrung, Völkertrennung, Polytheismus gehören zusammen[126].

Schelling erörtert das Problem der Uroffenbarung und der Mythologie also am Problem der Sprache. Er steht damit in einem Problemzusammenhang nicht nur mit der Romantik[127] und dem gleichzeitigen theologisch-philosophischen Traditionalismus[128], sondern auch mit der aktuellen gegenwärtigen Problematik[129]. Er nimmt hier auf, was er in seinem *System des transzendentalen Idealismus* über Kunst, Poesie und Mythologie gesagt hat[130]. Nur von dorther ist er zu verstehen: Die Sprache ist nichts Zufälliges, sie ist ein organisches Ganzes[131], die Sprache ist »nicht der Zeit nach, aber doch natura, vor den einzelnen Wörtern«[132], sie ist Geschichte, Schicksal und doch von einer hintergründigen Absichtlichkeit geprägt[133], so daß die ältesten Sprachen einen Schatz von Philosophie enthalten[134]. Hegelianisch ausgedrückt ist also die Sprache der objektive Geist schlechthin, aber sie ist für Schelling über Hegel hinaus etwas Geschichtliches und Geschickliches. Die Sprache macht erst menschliches und philosophisches Bewußtsein möglich[135]. So enthält die Mythologie von der Sprache her eine notwendige und nicht nur eine ihr zufällige Wahrheit. Der Inhalt ist ja nie ohne die Form[136]. Sprache und Mythologie ist aber nie Sache eines einzelnen, sondern immer Sache eines ganzen Volkes[137]. Völker entstehen mit ihrer Sprache und umgekehrt[138]. Trotzdem wirkt in jeder Sprache die ursprüngliche Einheit der Menschheit fort. Das beweist für Schelling nicht nur die Verwandtschaft der einzelnen Sprachen, sondern auch eine grundsätzliche Überlegung: »Eine Aufhebung aller Einheit wäre die Aufhebung der Sprache selbst, damit aber alles Menschlichen; denn der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelheit hinausgehenden Bewußtseyns fähig ist; auch die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn«[139].

Für die Erklärung der Mythologie hat diese Sprachphilosophie zur Folge, daß einem Volk nicht durch seine Geschichte die Mythologie bestimmt sein kann, »sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, vielmehr diese bestimmt nicht, sie ist selbst sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs gefallenes Loos«[140]. Die Mythologie und die Entstehung der Völker sind so in einer höheren Notwendigkeit begründet, die nicht als ein

126 XI 100ff.
127 Vgl. E. Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Tübingen 1927, zu Schelling 115–118, 184f.
128 N. Hötzel, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus* (*Münchner Theol. Studien*, 2. Abt. 24. Bd.) München 1962.
129 Vgl. u. § 19. 130 Vgl. o. § 4. 131 XI 33. 132 XII 545.
133 XI 51f., 100f. 134 XI 50. 135 XI 52. 136 XI 53. 137 XI 62ff.
138 XI 110f. 139 XI 114. 140 XI 65.

äußerer Vorgang aufgefaßt werden kann. Die Völker müssen durch »innere, im Innern der homogenen Menschheit selbst entstehende Ursachen« geschieden werden[141]. Es muß eine Krisis vorausgesetzt werden[142], die zugleich die Verwirrung der Sprache bewirkte. Es kann sich nur um eine Erschütterung, eine Alternation des Bewußtseins selbst handeln, was nach dem Gesagten nur durch ein neues Gottesverhältnis erklärt werden kann[143].

Das ursprüngliche Bewußtsein kann man sich nicht anders denken, als daß es ganz von einem Gott erfüllt war, der der ganzen Menschheit gemeinsam war und sie einte. Nur dadurch, daß dieses »bis dahin unbewegliche Eine selbst beweglich wurde«[144], wurde der eine Gott für das Menschengeschlecht, »wie er in seiner Identität die Ursache seiner Einheit war, so in seiner Vielfältigkeit die Ursache seiner Zertrennung«[145]. Diese Sukzession findet nur im Bewußtsein statt; die Mythologie hat außerhalb des Bewußtseins keine Realität. Aber die Sukzession der Vorstellungen kann ihrerseits dann nicht wieder eine Vorstellung sein, sie muß wirklich stattgehabt und sich im Bewußtsein ereignet haben. Die Mythologie ist also »etwas Erlebtes und Erfahrenes«[146].

Die Erklärung der Mythologie führt so ganz konsequent zurück zu einem Ursein des Menschen, zu einem Urverhältnis des Menschen zu Gott. Dieses Urverhältnis kann zeitlich keine Ausdehnung gehabt haben[147], es wurzelt im Vorgeschichtlichen, in der Zeit vor der Trennung der Völker[148]. Die vorgeschichtliche Zeit ist ausdehnungslos. Trotzdem, ja gerade deshalb kann der Polytheismus nur geschichtlich geworden sein. Er hat ja den Monotheismus zur Voraussetzung. So müssen wir vom Vorgeschichtlichen noch ins absolut Übergeschichtliche zurückgehen, denn der Vorgang, durch den ein Bewußtsein wird, ist ein übergeschichtlicher[149].

Die letzte Erklärung der Mythologie kann also nur darin liegen, daß der Mensch ursprünglich »natura sua das Gott Setzende« ist, »die Gott zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur«[150], und zwar gilt das vom Menschen nicht nur akzidentell[151] oder dem Akte nach, sondern gemäß seiner Substanz[152], a priori[153]. Es ist weder eine mitgeteilte noch eine selbsterzeugte Erkenntnis Gottes, es ist ein allem Denken und Wissen vorausliegender Grund, es ist sein Wesen selbst[154]. Es geht also nicht um eine aktuale Offenbarung an den Menschen, sondern um ein Offenbarsein Gottes im Menschen als solchem, um ein den Menschen auflichtendes Anwesen Gottes. Der Mensch ist hier Bewußtsein Gottes selber, er ist nicht Bewußtsein von Gott, »er ist es, und gerade nur im Nichtactus, in der Nichtbewegung ist er das den wahren Gott Setzende, die erste Bewegung führt ihn von Gott weg«[155].

141 XI 95. 142 XI 100f. 143 XI 104. 144 Ebd. 145 XI 105.
146 XI 124f. 147 XI 141f. 148 XI 181. 149 XI 184f. 150 XI 185.
151 XI 186f. 152 XI 88ff. 153 XI 119f. 154 XI 121. 155 XI 88ff.

Diese Aussagen Schellings sind, so wie sie dastehen, zutiefst mißverständlich und zweideutig. Immer wieder bricht scheinbar das alte idealistische Denken durch, so, wenn Schelling feststellt, dieser Urmonotheismus sei kein bewußter, sich vom Polytheismus klar abgrenzender, er sei blind und kenne sich selber nicht, er stehe noch in der Indifferenz zu Monotheismus und Polytheismus als der gemeinschaftlichen Möglichkeit beider[156]. Doch braucht das alles nicht so verstanden zu werden, als ob der Fall dadurch zu einem notwendigen Moment werde, um zum Bewußtsein der Freiheit und zum bewußten Monotheismus zu kommen. Es ist damit ernst zu machen, daß Schelling diese These anderswo ausdrücklich verneint. Der Abfall besagt nicht Freiheit, sondern verkehrte Freiheit, mit der der Mensch objektivierend sich Gott vorstellt und ihn sich damit als Anwesenden verstellt.

Der Mensch versucht, die ihn in seinem Sein begründende Wahrheit sich von sich aus anzueignen, sich vorstellig zu machen, sie seiner Vorstellung zu unterwerfen und so über sie zu verfügen. »Er ›verfehlt‹ sich, weil er an diesem Ort nicht als Handelnder, nicht als Beginnender auftreten dürfte«[157]. Die Grundhaltung des mythologischen Wahrheitsverhältnisses ist die der Subjektivität, in der der Mensch sich die Welt vorstellend entwirft und sich die Wahrheit als unverborgenes Anwesen verstellt[158]. Der Mythos ist zugleich eine Weise der Selbstentfremdung des Menschen, weil er ihn den fremden, gleichwohl von ihm selbst gerufenen Mächten ausliefert.

Mit dieser Deduktion hat Schelling die von ihm zunächst positiv beurteilte Erklärungsmöglichkeit der Mythologie[159] durch eine Uroffenbarung und durch anschließenden Abfall abgelehnt. Wenn das Ursein des Menschen ein überzeitliches ist, dann bleibt gar kein Raum für eine Offenbarung, die ein Geschehen in der Zeit ist. Actus ist nur da, wo Widerstand ist, Offenbarung nur da, wo der von Gott getrennte Mensch zu Gott zurückgeholt wird[160]. Uroffenbarung würde so im Grunde einen ursprünglichen Atheismus des Bewußtseins voraussetzen[161]. Damit kommt Schelling zu einem zweiten Argument: Offenbarung kann sich nur an ein wirkliches Bewußtsein richten; aber im ersten wirklichen Bewußtsein finden wir schon den relativ Einen. Die Offenbarung bedarf also einer unabhängigen Voraussetzung[162]. Es ist eher die Mythologie die Voraussetzung eines wissenschaftlichen Begreifens der Offenbarung, als daß umgekehrt die Mythologie von einer vorausgehenden Offenbarung hergeleitet werden könnte.

156 XI 187f. 157 E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt ²1958, 169.
158 Schelling kommt also gerade zur entgegengesetzten Auffassung des Mythos als die gegenwärtig öfters vertretene, daß der Mythos nicht durch die Subjekt-Objekt-Spaltung geprägt sei.
159 XI 88ff. 160 XI 179. 161 XI 141f. 162 XI 179.

Bevor man alles durch Offenbarung erklärt, muß man erst sagen können, was man unter Offenbarung versteht[163].

Das substanziale Gottesbewußtsein kommt dadurch zustande, daß im Menschen die drei Potenzen wieder in ihrer Einheit versammelt sind und damit das Gott Aufhebende des gesamten Prozesses wieder in das Gott Setzende umgewandelt ist[164]. Damit ist der Mensch wieder frei von den einzelnen Potenzen, er besitzt sich selbst[165]. Die Freiheit ist also nach Schelling eben nicht in der Entscheidung gegen Gott begründet; der Mensch existiert frei, indem er in Gott insistiert. Das begründet natürlich auch die Freiheit, wie Gott die Einheit der Potenzen wieder aufzuheben und dadurch einen der ursprünglichen Schöpfung analogen Schöpfungsprozeß einzuleiten, der jedoch nur im Bewußtsein, in der Erzeugung von Vorstellungen verläuft[166]. Es entsteht im Bewußtsein die alte Spannung der Potenzen, die sich nach derselben Gesetzlichkeit vollzieht wie in der Schöpfung.

Der Prozeß ist deshalb kein zufällig und willkürlich verlaufender, die einzelnen Vorstellungen werden nicht nur von außen an den Menschen herangetragen. Insofern nicht Gott, sondern der Mensch der Urheber dieses Prozesses ist, ist er als natürlich zu bezeichnen[167]. Trotzdem ist die Mythologie keine bloße Erfindung des Menschen, »sie beruht auf der unmittel-

163 XI 180. Schellings Polemik ist durchaus berechtigt gegenüber der Unterscheidung von allgemeiner und besonderer Offenbarung, wie sie in der protestantischen Orthodoxie und in der kath. Barockscholastik verstanden wurde. Uroffenbarung wurde hier in demselben Sinn verstanden wie Heilsoffenbarung, gleichsam als historische Vorstufe der letzteren. Eine so verstandene Uroffenbarung hätte tatsächlich ein bereits vorhergehendes Offenbarsein Gottes zur Voraussetzung. – Zu ähnlichen Ergebnissen wie Schelling kommt J. S. Drey: Die Religion setzt eine ursprüngliche, d. h. mit dem Ursprung des Menschen in der Schöpfung selbst zusammenfallende Verbindung und Berührung mit Gott voraus, die der Mensch im ersten Akt der Freiheit verliert, die aber eine bleibende Gebundenheit (re-ligio) begründet. Die historische Offenbarung ist notwendig, weil der Mensch diese ursprüngliche Offenbarung Gottes in seine Gewalt bekommen wollte (*Apologetik*, Bd. 1, Mainz ²1844, 101–105, 126–136). Nach K. Rahner ist es von den Grundlagen der thomasischen Metaphysik her nicht notwendig, anzunehmen, daß die Urgeschichte einen zeitlich länger dauernden Abschnitt bedeutet (*Das Problem der Hominisation [Quaestiones disputatae*, Bd. 12/13] Freiburg i. Br. 1960, 85ff.); ähnlich schon in: *Quaestiones disputatae*, Bd. 7, 28; ebenso J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, 66f., 86 Anm. 105f., 87 Anm. 107. Uroffenbarung ist also ein bleibendes, von Anfang und vom Ursprung her gegebenes Offensein Gottes für den Menschen (K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Theol. Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1961, 372f.). Die protestantische Theologie stellt sich heute, soweit sie die Uroffenbarung nicht grundsätzlich ablehnt, wie K. Barth (*Kirchl. Dogmatik*, Bd. I/2, 304ff., II/1, 93ff., 142ff.) auf einen ähnlichen Standpunkt. Vgl. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh ⁵1959, 37–61, bes. 41; G. Gloege, a. a. O. 1199–1203, bes. 1202.
164 XII 118. 165 XII 121f. 166 XII 122ff., 125. 167 XII 127ff.

baren Gegenwart der wirklichen theogonischen Potenzen«. Insofern kann Schelling auch in der Mythologie von einer Art Inspiration sprechen[168]. Die Götter sind also keine bloßen Phantome, sie sind »Seinsgestalten«[169], ja echte Erfahrungen des Göttlichen, sie drängen sich dem Menschen auf und werden nicht von ihm erdichtet, sie sind Mächte, die sein Dasein beherrschen. Die Mythologie erscheint dem Menschen als ein Verhängnis, als Schicksal, Zustand der Unfreiheit; die älteste Menschheit fühlt sich von einer Art »stupor« geschlagen[170]. Und doch hat der Mensch diese Mächte selbst gerufen, er wollte mit ihnen Gott gleichsam »in Szene setzen«[171], objektivieren.

Schon die Schicksalhaftigkeit deutet an, daß die Mythologie keine notwendige Entwicklungsstufe der Menschheit darstellt, die einfach abgeleitet werden könnte. Wie der Mensch konkret gewählt hat, das kann nur die Erfahrung lehren. Aber die Zerrissenheit der Welt und die Mythologie sind nur erklärbar durch eine solche Urentscheidung des Menschen[172]. In dieser Entscheidung wählte der Mensch das, was nichts ist, was aber in der Schöpfung beschlossene Möglichkeit ist. In der Folge erfährt er seine eigene Nichtigkeit; er ist nicht wie Gott Herr auch über die entbundenen Chaosmächte. Die Auslieferung an die zerstörende Macht des Chaos, des Grenzenlosen, Ungebändigten[173] äußerte sich gerade in der ältesten Lebensform des Menschen, im unsteten Herumschweifen des Nomaden, von dem erst »das wahrhaft menschliche, durch Sitte und Gesetz gefestigte Leben«, die Bindung an feste Wohnsitze durch Ackerbau und die bürgerliche Lebensweise des Menschen wieder befreite[174]. Der Mensch wurde durch den Fall also zum unbehausten Menschen.

Der Mensch, der in das Zentrum der Gottheit erschaffen war und dem es wesentlich war, im Zentrum als seinem wahren Ort zu sein, hat diesen Mittelpunkt verlassen, und nun verwirrt sich ihm auch die Peripherie. Er sinkt auf die Stufe der Dinge herab, »vermischt das Geschöpf mit dem Schöpfer, der ihm dadurch aufhört, Einer zu sein, und Viele wird«. Nur durch diese »reelle Verrückung des Menschen von seinem ursprünglichen Standpunkt« läßt sich die Mythologie erklären. Anderseits will nämlich der Mensch den ursprünglich zentralen Ort behaupten. Aus diesem widersprüchlichen Streben heraus entsteht eine mittlere Welt der Götter, und in dem Ringen um die Wiederherstellung der Einheit vollzieht sich der theogonische Prozeß[175].

---

168 XII 130.

169 So W. F. Otto, *Theophaneia. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956; K. Kerényi, *Die antike Religion*, Düsseldorf 1952 (mit ausdrücklichem Verweis auf Schelling, S. 21).

170 XI 192f. 171 So E. Fuchs, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt ²1958, 169.

172 Vgl. o. 173 XIII 386f. 174 XIII 388, 416ff., 435ff. 175 XI 205f.

Der Sinn des Prozesses ist nicht das Auseinander-, sondern das Zusammengehen der die Einheit setzenden Momente, die Wiedervereinigung[176] derselben. Aus dem ursprünglich blinden Monotheismus soll ein bewußter, freier Monotheismus werden[177]. Der Polytheismus ist nur eine Übergangserscheinung. Deshalb ist die Mythologie auch nicht korrupte und entstellte Wahrheit. Sie ist nicht durch ein Verderben entstanden, sondern »das ursprüngliche Erzeugnis des sich wieder herzustellen strebenden Bewußtseyns«[178]. Sie ist nicht Abweg von der Wahrheit, sondern Weg zur Wahrheit und soweit selbst Wahrheit[179].

Dieser Prozeß will deshalb immer als ganzer beurteilt werden, die Wahrheit liegt im Prozeß als ganzem, nicht im einzelnen. Es ist wie ein System, wo jeder Satz wahr ist an seiner Stelle, in seiner Zeit und falsch, wenn er für sich betrachtet, wenn er aus der Gesamtdynamik des Denkens herausgenommen wird[180]. Die Bedeutung der Mythologie kann deshalb nur die Bedeutung eines Prozesses sein[181]. Es läßt sich deshalb gar nicht zwischen der historischen und der doktrinellen Bedeutung unterscheiden, zwischen Inhalt und Form, Stoff und Einkleidung; der Mythos ist nicht allegorisch, sondern tautegorisch zu verstehen. Die Götter bedeuten, was sie sind[182]. Die Lehre ist nicht außer der Geschichte, sondern »die Geschichte selbst ist die Lehre, und umgekehrt, das Doktrinelle der Mythologie ist gerade im Geschichtlichen enthalten«[183]. Deshalb sind die Mythologien auch im eigentlichen Sinn und nicht allegorisch zu verstehen[184]. Sie haben ursprünglich religiöse Bedeutung[185].

Da der mythologische Prozeß durch dieselben Stufen hindurchgeht wie der ursprüngliche Prozeß der Natur und da die Prinzipien des mythologischen Prozesses keine anderen sind als die alles Seins und Werdens, kann der mythologische Prozeß nicht bloß religiöse Bedeutung haben, sondern er muß vielmehr eine allgemeine, nichts ausschließende universelle Bedeutung haben. »Man kann der Mythologie nicht wie gewöhnlich die historische Wahrheit absprechen, denn der Prozeß, durch den sie entsteht, ist selbst eine wahre Geschichte, ein wirklicher Vorgang. Ebensowenig ist

---

176 XI 208f. 177 XI 187ff., 193f.; XII 126. 178 XI 222.

179 XI 212. Schellings Auffassung darf jedoch keinesfalls mit einem Evolutionismus verwechselt werden, weder – was selbstverständlich erscheint – mit dem positivistischen (H. Spencer, W. Wundt, K. Th. Preuß u. a.) und mit dem Dreistadiengesetz von A. Comte noch mit dem idealistischen im Sinne Lessings, Herders, Hegels als eine Art Erziehung des Menschengeschlechts auf ein künftiges Vernunftreich hin. Schelling möchte demgegenüber die bleibende Eigenständigkeit des Religiösen wahren und nicht als eine primitivere Vorstufe abtun. Er will zum anderen aufweisen, daß die immanente Entwicklung »von unten« nur durch eine freie Aufhebung »von oben« ihr Ziel erreichen kann.

180 XI 209ff. 181 XI 194. 182 XI 195f. 183 XI 198. 184 XII 139.

185 XI 215.

von ihr physikalische Wahrheit auszuschließen, denn die Natur ist ein ebenso nothwendiger Durchgangspunkt des mythologischen als des allgemeinen Prozesses. Der Inhalt der Mythologie ist kein abstrakt-religiöser, wie der der gemeinen theistischen Lehrbegriffe. Zwischen dem Bewußtseyn in seiner bloßen Wesentlichkeit und dem Bewußtseyn in seiner Verwirklichung, zwischen der in ihm bloß wesentlich gesetzten und der in ihm verwirklichten Einheit, die das Ziel des Prozesses ist, liegt die Welt in der Mitte. Die Momente der theogonischen Bewegung haben also nicht ausschließlichen Sinn für diese, sie sind von allgemeiner Bedeutung«[186]. Der Prozeß ist insofern auch als subjektiv zu bezeichnen, als er im Innern des menschlichen Bewußtseins sich vollzieht. Objektiv ist er insofern, als er nicht bloß von vorgestellten Potenzen bestimmt wird, sondern von den Potenzen selbst als wirklichen Mächten[187]. Es bleibt also bei der ursprünglich religiösen Bedeutung.

Von den Potenzen unterscheidet Schelling die »materiellen« Götter, die in diesem Prozeß nur die »akcidentellen, mit entstehenden und daher die bloß erzeugten« sind[188]. Die Göttergestalten »sind nämlich nichts anderes als Symptome oder Erscheinungen des wirklichen sukzessiven Zergehens jenes realen Gottes«, der immer wieder überwunden wird[189]. Sie sind nur Symbole des Unsichtbaren[190], »Repräsentanten nothwendiger, ewiger, bleibender, nicht bloß vorübergehender Momente (Begriffe)«[191], insofern sie »nicht sowohl Person als ein Prinzip« sind[192]. Aber sie bedeuten dieses Prinzip nicht nur, sie sind es selbst[193].

Von den Mysterien als der inneren Seite der Mythologie[194] sagt Schelling deshalb, sie seien nicht verhüllte Metaphysik, sondern sie müßten im eigentlichen Sinn verstanden werden[195], sie sind »das nothwendige Erzeugnis des vorhergegangenen Prozesses«[196], und auch sie besitzen eine religiöse Bedeutung[197]. Es handelt sich um nichts »anderes als die Geschichte des religiösen Bewußtseyns, oder, objektiv ausgedrückt, die Geschichte des Gottes selbst, der aus ursprünglicher Ungeistigkeit zur vollkommenen Vergeistigung sich überwunden und verklärt hat«, um »die Darstellung der Leiden des Gottes in seinem Durchgang durch das blinde Seyn«[198], um die geschichtlich vermittelte Einheit Gottes[199], in der die Göttergeschichte zur Geschichte Gottes selbst und damit zur Wahrheit wurde.

Das Gesagte hat für das Verständnis der Mythologie wichtige Folgen. Zunächst lehnt es Schelling ab, von außen her fremde Kategorien an die Mythologie heranzutragen. Genau der umgekehrte Weg ist der richtige:

[186] XI 216. [187] XI 207. [188] XIII 397; vgl. 402, 409. [189] XIII 399.
[190] XIII 421; vgl. 384. [191] XIII 406; vgl. 411, 427. [192] XIII 430.
[193] XIII 500. [194] XIII 409. [195] XIII 500f. [196] XIII 491f.
[197] XIII 494f. [198] XIII 501. [199] XIII 502.

»Bei jeder Erklärung ist das Erste, daß sie dem zu Erklärenden Gerechtigkeit widerfahren lasse... Nicht, wie muß das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu seyn, sondern: wohin müssen wir unsere Gedanken sich erweitern lassen, um mit dem Phänomen im Verhältnis zu stehen.« Nicht die Phänomene sollen dem vorgegebenen Begriffsnetz angepaßt werden, sondern umgekehrt ist gerade für das Phänomen der Mythologie und des Christentums eine Erweiterung der bisherigen Begriffe zu fordern[200]. Damit hat Schelling eine heute immer wieder erhobene Forderung nach besonderen religiösen und theologischen Kategorien aufgestellt.

Philosophie und historische Forschung (Empirie) können aber in der Erklärung des Mythos nicht einfach nebeneinander stehenbleiben. Schelling fordert von einer Theorie der Mythologie, sie müsse »zugleich ganz wissenschaftlich und ganz geschichtlich, ganz empirisch und ganz philosophisch« sein. »Das wahrhaft Geschichtliche ist mit dem Wissenschaftlichen ganz eins«, denn das wahrhaft Geschichtliche besteht nicht darin, möglichst viel einzelne Tatsachen äußerlich herbeizubringen, sondern darin, »daß man den in dem Gegenstand selbst liegenden, also den inneren, objektiven Entwicklungsgrund auffindet; sowie aber dieses Prinzip der Entwicklung im Gegenstand selbst gefunden ist, müssen dann alle vorgreifenden eigenen Gedanken gleichsam verleugnet werden, von nun an muß man bloß dem Gegenstand in seiner Selbstentwicklung folgen«. Auf diese Weise sollen die Mythen sich selbst erklären[201].

Man wird natürlich an Schelling die Frage stellen müssen, ob er diesem von ihm selbst aufgestellten Programm treu geblieben ist und ob er nicht doch die Phänomene oft genug zugunsten seines Prinzips zurechtgebogen habe. Man wird sogar noch weiter fragen müssen, ob eine solch umfassende Konstruktion der gesamten Mythologie der Menschheit überhaupt möglich sein kann. – Auch wenn man unter beiden Gesichtspunkten Kritik an Schelling üben wird, so ist damit doch noch nicht negativ entschieden, ob er uns nicht doch Elemente zum Verständnis der Mythologie an die Hand gibt. Auch wenn es die Potenzen nicht erlauben, den mythologischen Prozeß als ganzen zu konstruieren, so könnten sie doch geeignete Kategorien sein, um einzelne Mythologeme als Ausdruck einer Erlösungssehnsucht zu verstehen, über der im letzten eine tiefe Tragik waltet, die aber auch die Struktur einer unzerstörbaren Hoffnung zeigt.

Dies könnte unter zwei Gesichtspunkten die Bedeutung von Schellings Philosophie der Mythologie erhellen:

[200] XII 137, 140; XI 244, 252.
[201] XII 138f.; vgl. 670, 672; XI 220.

1. Mythologie ist nach Schelling nicht mehr eine sinnliche Darstellung allgemeiner Wahrheiten, sondern menschliche Urerfahrung von realen Mächten und Gewalten, denen das Leben schicksalhaft unterworfen ist, in denen sich aber doch Hoffnung auf Befreiung abzeichnet. Die Mythologie ist weder Produkt der Poesie noch künstliche Allegorie, sondern eine Wirklichkeit, die nur geschichtlich und unter Voraussetzung einer geschichtlichen Urtat überhaupt verstanden werden kann und aus der Poesie und Philosophie erst nachträglich entsprungen sind[202]. Äußere Geschichte und innerer Sinn, Vorstellung und Begriff lassen sich hier gar nicht trennen. Ein Verständnis ist nur dann möglich, wenn man das in der Mythologie geschichtlich wirksame Prinzip erfaßt hat. Die Mythologie ist also nur verständlich von der Geschichtlichkeit des Menschen her und von der realen Geschichte, in der sich diese Geschichtlichkeit je schon vorfindet. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man sagen, die Mythologie ist nur existential zu interpretieren[203]. Ihr Verständnis erschließt sich nur, wenn sie nicht mit den Kategorien (im Sinne Heideggers), mit Bestimmungen des nur vorhandenen und nicht geschichtlich existierenden Seins verstanden wird, sondern als geschichtlich dem Menschen verfügte Möglichkeit der Existenz, in der er sich je schon vorfindet[204]. Die Potenzen als die die menschliche Freiheit ermöglichenden Existentialien und die faktische Entscheidung, mit der der Mensch immer schon gewählt hat, sind das Prinzip, von dem her Schelling die Mythologie versteht und von dem her er ihre Geschichte von innen her entfaltet.

2. Der eben angedeutete Gesichtspunkt bedarf einer dringenden Ergänzung. Die Potenzen sind, wie wir herausgestellt haben, nicht nur Existentialien, vielmehr sind sie als Existentialien nur die Wiederholung der Kategorien, der Seinsstrukturen des nicht geschichtlich verfaßten Seins. So ist der mythologische Prozeß auch nur die Wiederholung des Schöpfungsprozesses. Es ereignet sich in ihm nicht nur »Existenzerfahrung« und existentielles Betroffensein, sondern auch symbolische Erfahrung der Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist aber für Schelling keine statische Größe, kein unbewegliches An-sich, sondern selbst eine geschichtliche Größe. Eben in der Mythologie wird sie ja als Schicksal erfahren, das seine ganze Schwere darin hat, daß es nicht denknotwendig, sondern mit faktischer Notwendigkeit unentrinnbar erscheint. Solches »Seinsgeschick« ist Schelling wieder nur unter der Voraussetzung einer kategorial nicht abzuleitenden, geschichtsmächtigen Tat zu begreifen, in der sich der Mensch von Gott abgewandt hat. Es geht in der Mythologie also nicht um die Erfahrung

[202] XI 14ff.

[203] R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos*, Bd. 1, Hamburg [4]1960, 22.

[204] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [9]1960, 44f. u. ö.

und Erkenntnis eines abstrakten Gottes, sondern in der Terminologie Schellings immer um den »Gott, der es ist«, um den wahren Gott, der sich geschichtsmächtig als der wahre Gott offenbart[205]. Nur unter der Voraussetzung eines realen und nicht nur idealen Verhältnisses zu Gott ist die Mythologie zu verstehen.

Auch unter diesem Gesichtspunkt ist eine Trennung von geschichtlicher Form und ideellem Gehalt unmöglich, weil es in der Mythologie gar nicht um ein abstraktes Absolutes geht. Die Mythologie hat daher eine von der Philosophie und Vernunft wie von der Offenbarung unabhängige Bedeutung und Realität. Damit aber, daß der Offenbarung nicht nur die Vernunft gegenübersteht, sondern auch eine natürliche Religion, die eigenständig ist[206] und die von der Offenbarung überwunden wird, ist auch eine Rationalisierung des Christentums nicht möglich, sofern man unter Rationalismus die Denkart versteht, die nur ein rationales und kein reales Verhältnis zu Gott kennt[207]. Damit ist das Problem gelöst, das bei Strauß auftauchte, nämlich wie es möglich sein soll, dem Mythos eine von der Vernunft unabhängige Bedeutung zu geben.

Die Frage der Rechtshegelianer an den Mythos lautete, wie die Vorstellung durch die Idee zu verifizieren sei. Die Geschichte trug bei ihnen eigentlich keinerlei Beweislast, was sofort in eine radikale Verselbständigung der Geschichte umschlug. Die Linkshegelianer stellten die Frage, wie die Idee durch die Geschichte zu verifizieren sei. Hier lag alle Beweislast bei der Geschichte, die die Idee (Dogma) jederzeit in Frage stellen konnte. Auch für Schelling trägt die Geschichte volle Beweislast; auch er fordert die vollkommene Freigabe der historisch-kritischen Methode. Aber ihm geht es nicht darum, eine Idee zu verifizieren. Die Frage, die er an die Geschichte zu stellen hat, lautet, ob sie so verstanden werden kann, daß Gott in ihr gehandelt hat. Die Frage Hegels hieß: Was lehrt der Mythos?, die Frage Schellings: Wer handelt im Mythos? Er fragt nicht nach einer Gottesidee, sondern nach dem in der Geschichte handelnden Gott. Seine Interpretation des Mythos muß unter diesem Gesichtspunkt eine theologische Interpretation genannt werden[208].

[205] XI 83. [206] XI 240, 424, 246f., 250; XII3f. [207] XI 248.

[208] Daß eine solche Fragestellung schon rein geistesgeschichtlich nicht unmöglich ist, zeigt W. Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*, Göttingen 1957. Er stellt heraus, daß schon in der Frühaufklärung von einer Entmythologisierung gesprochen werden kann, die Philipp als doxologische Kerygmatik beschreibt. Sie geht aus von einem Transzendenzerlebnis der Kabod-Doxa Gottes, die sich in den Dingen widerspiegelt. Alles erfährt »im theo(christo)zentrischen Bezug durch die neue Transzendenz über die Zeit eine Weisung (bzw. Durchstrahlung) von Innen heraus« (68, 116).

3. *Der mythologische Prozeß: Dionysos und Christus*

Die einzelnen Phasen des mythologischen Prozesses können hier nur kurz angedeutet werden[209]. Die Einzelheiten dürften heute auch kaum mehr als historisches Interesse erwecken. Schellings Darstellungsweise ist ein uneinheitliches Gemisch von spekulativer Betrachtung und philologisch-historischen Erörterungen. Das Ganze ist sehr breit und oft unübersichtlich angelegt. Oft benützt Schelling einen großen Aufwand von Gelehrsamkeit nur dazu, um das vielschichtige mythologische Material seinem spekulativen Schema einordnen zu können. An dieser oft überstarken Tendenz zu vergewaltigender Konstruktion wird eine Kritik heute am ehesten ansetzen. Schaut man aber auf Schellings Gesamtkonzeption, so darf seine Auffassung des mythologischen Prozesses auch heute noch Beachtung erwarten.

Die Entwicklung verläuft im Nacheinander der drei Potenzen. Durch die Entbindung der ersten Potenz gewinnt diese in ihrer naturwidrigen Schrankenlosigkeit als alles Konkrete verneinendes Prinzip wieder Gewalt über den Menschen. Die früheste Stufe, eigentlich noch eine Vorstufe der Mythologie, ist deshalb der Gestirnkult, der ein Zeichen eines blinden Außer-sich-Seins des Menschen[210], eines Versklavtseins unter eine starre äußere Notwendigkeit ist. Es ist zugleich die Zeit des Nomadentums, eines herumschweifenden, unsteten Lebens[211].

Für den Übergang von der einen zur anderen Stufe spielen jeweils weibliche Gottheiten die entscheidende Rolle. Sie deuten hin auf die frauliche Empfängnisbereitschaft und die Geburt eines neuen Prinzips[212]. So wird hier der König des Himmels Uranos zur Himmelskönigin Urania[213].

Den Schlüssel für das Verständnis der gesamten Mythologie bildet die Gestalt des Dionysos[214]. Diese Konzeption, die Schelling von G. F. Creuzer[215] übernimmt, macht seine Auffassung im Blick auf F. Nietzsche geistesgeschichtlich und theologisch so interessant und anregend. Dionysos

[209] Eine übersichtliche Darstellung gibt P. Tillich, *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Diss. Breslau 1910.

[210] XII 181, 184.

[211] XIII 385ff.; XII 175ff. Zum Nomadentum vgl. XIII 416ff., 435ff. Schelling schildert hier eigentlich die Situation des »unbehausten Menschen«. Menschsein ist nach ihm nur in einem »bebauten Raum« und in der Gemeinschaft möglich. Schelling berührt sich hier mit modernen Analysen und Darstellungen etwa bei Heidegger, Saint-Exupéry, Bollnow u. a. Nach W. Philipp tauchte das Erlebnis des Verlorenseins in der als unendlich erfahrenen Welt auf im Barock im Zusammenhang mit der Erfahrung des Zusammenbruchs des alten Weltgehäuses (a. a. O. 78ff.).

[212] XII 249ff., 253, 260ff. u. ö.; XIII 382f., 390f., 411ff., 464, 483ff.

[213] XII 196ff.; XIII 389ff. [214] XII 255. [215] Ebd.

erscheint nach Schelling unter jeweils verschiedenen Namen und Gestalten in der Mythologie aller Völker[216]. Schelling erkennt ihn selbst in der Gestalt des alttestamentlichen Gottesknechtes wieder[217]. Dionysos ist zunächst der Gott der zweiten Potenz, seine Bestimmung ist, »jenes erste, wilde, den Menschen außer sich setzende, sich selbst entfremdende Prinzip zu überwinden«[218]. Er ist der befreiende Gott, »der Gott des wahrhaft menschlichen Lebens im Gegensatz mit dem wilden, herumschweifenden Leben der frühesten Zeit«[219], der ideale, vergeistigende Gott[220], der Überwinder des Titanisch-Ungeistigen, der Gott der Materialität, der Leiblichkeit im Unterschied zu der chaotischen Grenzenlosigkeit und der gestaltlosen, herumschweifenden Sucht in eine grenzenlose Weite, der leibliches Bestehen verleihende Gott und damit auch der Gott des Weines[221]. Die Befreiung von der erdrückenden Gewalt des früheren Prinzips drückte sich zuerst aus in einer »Art von seligem Taumel«, in »jenen taumelnden und trunkenen bacchischen Aufzügen[222], in einer besinnungslosen Begeisterung, im Orgiasmus[223] und im Phalloskult[224]. Es wäre aber nach Schelling verkehrt, darin schon die ganze Dionysosidee sehen zu wollen[225], die eine weit höhere und gebildetere ist[226]. Dionysos bedeutet für ihn im Grunde den ganzen Prozeß des sich wieder herstellenden Urbewußtseins. Er ist für Schelling gleichsam die Uridee und das Endziel des ganzen mythologischen Prozesses und Mysterienkultes. Die Wahrheit liegt ja im Ganzen und ist erst am Ende voll sichtbar. Dieses Ende leitet die ganze Bewegung. So erscheint Dionysos eigentlich auf allen Stufen unter je verschiedenen Gestalten[227]. Er kann auf alle drei Potenzen bezogen werden. »Nun, so ist denn jetzt alles Dionysos«[228]. Tatsächlich hat die Dionysosgestalt auch in der antiken Mythologie die verschiedensten Ausdrucksformen erhalten. Recht verschiedene Schichten und Erzählungskreise schieben sich hier zusammen[229]. Schelling wird der Mannigfaltigkeit und Widersprüchlichkeit der Zeugnisse dadurch Herr, daß er sie auf drei verschiedene Dionysosgestalten verteilt, die den drei Potenzen entsprechen.

Der älteste Dionysos ist Dionysos-Zagreus[230], der erbarmungslose, wilde, menschenfeindliche[231], der geheimnisvollste und unheimlichste Dionysos[232]. Er ist die Ursache aller Spannung und das Prinzip des Titanischen[233]. Ihm steht gegenüber Dionysos-Bakchos, der wohltätige, menschenfreundliche, milde, wohltuende Dionysos[234]. Dieser als der Überwinder des ersten leitet

[216] XIII 391f., 425. [217] XII 315ff.; XIII 394. [218] XIII 391f.; vgl. 422.

[219] XIII 392; vgl. XIII 435. [220] XIII 399. [221] XIII 436. [222] XIII 437.

[223] XIII 422, 425, 431. [224] XIII 423f. [225] XIII 425f., 431f., 435, 441, 465.

[226] XIII 425. [227] XIII 482f., 487, 507. [228] XIII 463.

[229] Vgl. K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen, Götter- und Menschengeschichten*, Zürich ²1951.

[230] XIII 465, 482. [231] XIII 467f., 470, 472f. [232] XIII 471.

[233] XIII 496. [234] XIII 468, 470, 472f.

hinüber zum rein geistigen Dionysos, dem Dionysos der erfüllten Freude, für die Schelling auch an die Freude im Heiligen Geist erinnert. Er ist der Dionysos-Jakchos, in welchem Wort Schelling unser deutsches Jauchzen vermutet[235]. Er ist das Ziel der ganzen Bewegung[236], in ihm ist der Anfang wiederhergestellt[237]. Er ist der Herrscher der Zukunft, einer noch bevorstehenden Zeit, einer zukünftigen Religion und Kirche[238]. Als solcher wurde er in den Mysterien verehrt[239]. So weisen der mythologische Prozeß und die Mysterien letztlich über sich hinaus in die Zukunft hinein[240], hin auf einen Advent Gottes[241].

Das Bewußtsein des zukünftigen Untergangs der ganzen Götterwelt bedingt »jenen tieftragischen Zug, der durch das ganze religiöse Leben der Griechen unverkennbar hindurchgeht, jenes Bewußtseyn, das sie in der ausgelassensten Lust nicht verläßt, daß all dieser Glanz einst erlöschen, daß diese ganze schöne Welt des Scheins einst versinken und einer höheren, truglosen Klarheit weichen werde. Dieser Gedanke erklärt jene Schwermuth, die wie ein süßes Gift die trefflichsten Werke der Hellenen, besonders die der bildenden Kunst durchzieht, in denen die höchste Anmuth und Lebendigkeit selbst vom Schmerz der unüberwindlichen Endlichkeit ihres Daseyns durchdrungen zu seyn und ihre eigne Vergänglichkeit still zu betrauern scheint. Dieser geheime Schmerz verklärt, veredelt und heiligt gleichsam die Schönheit griechischer Bildungen... Dieses Tragische, das in die religiösen Empfindungen Griechenlands gemischt ist, leitet sich eben von dieser Mitte her, in welche der Hellene zwischen eine sinnliche Religion, der er für die Gegenwart unterworfen ist, und eine rein geistige, die ihm nur in der Zukunft gezeigt wurde, gestellt ist«[242].

In dieser religionsgeschichtlichen Stellung sieht Schelling das Schweigegebot der Mysterienreligionen begründet, denn die Veröffentlichung des Mysteriengeheimnisses vom kommenden Untergang der gegenwärtigen Götterwelt wäre als ein Angriff auf den Staat angesehen worden[243]. Von daher leitet er auch den Namen ab, den die Mysterienreligionen in der alten Welt hatten: »initia« und »τελεταί«. Dieser Name ist symbolisch dafür, daß in ihnen das Ende als der wiederhergestellte Anfang vorhergewußt wird[244]. Ihre wahre Erfüllung finden sie erst im Christentum[245], in der Aufhebung der Trennung der Menschheit in Völker und Sprachen[246].

---

[235] XIII 473, 486, 475, 507f. [236] XIII 525. [237] XIII 482.
[238] XIII 433, 507, 517, 525f.
[239] XIII 508f., 520, 522. Zur Beziehung des Dionysos-Kultes zu den Mysterienkulten vgl. XIII 422ff.
[240] XIII 511. [241] XIII 519. [242] XIII 511f. [243] XIII 513.
[244] XIII 526. [245] XIII 410, 518, 524. [246] XIII 524.

In den Mysterien findet der mythologische Prozeß sein Ende[247]. Sie sind dessen Sinn und inneres Geheimnis, die Philosophie der Mythologie[248], deren innere Seite[249], Schlüssel zu ihrer Erklärung[250]. Sie sind das natürliche und notwendige Erzeugnis des mythologischen Prozesses[251]. In den Mysterien vollzieht sich die wiederholte Darstellung des Vorgangs, durch den das Bewußtsein sich vollends zur Erkenntnis überwindet und entscheidet[252]. Sie sind die Wiederholung und Erinnerung aller früheren Stufen[253]. Durch die Einweihung in die Geheimnisse wird der Myste frei von der Notwendigkeit des mythologischen Prozesses, es kommt zur Wiederherstellung des ursprünglichen Menschen[254].

Damit ist in den Mysterien das Ende des mythologischen Prozesses erreicht; in ihnen ist das Bewußtsein des notwendigen Endes des mythologischen Prozesses erwacht. »Denn jedes Leben, das, obgleich innerlich mit Nothwendigkeit verlaufend, dennoch absolut betrachtet ein zufälliges ist, wird nur dadurch wahrhaft abgeschlossen, daß es sein eigenes Ende, seinen Tod in sich begreift..., als nothwendigen Ausgang erkennt und mit der Einsicht in dieses nothwendige Ende zugleich den Begriff seiner Zukunft verbindet«[255].

In den Mysterien sah der Eingeweihte das Ende voraus, weil er in die Notwendigkeit und Gesetzlichkeit des Prozesses eingeweiht war. Er sah damit auch in eine neue Zukunft voraus. Damit stand er an der Grenze, »wo der Übergang zur wahren, zu der absoluten Versöhnung ein unmittelbar möglicher ist. Dieselben Ursachen, welche in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältniß den mythologischen Prozeß bewirken und erklären, dieselben erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältniß die Offenbarung«[256]. Die Einsicht in die Notwendigkeit ist nicht nur Erkenntnis des Endes und Hoffnung auf Neues, sondern auch Erlösung von der blinden Notwendigkeit, weil Einsicht in eine erkannte Gesetzlichkeit. Damit ist die Mysterienreligion zugleich Hinweis auf eine vollkommenere Erlösung, in der die Gesetze nicht mehr als bloße Naturgesetze, sondern als Ausdruck eines persönlichen Willens erkannt werden.

Mit der Einsicht in die Notwendigkeit des Todes und damit mit der Erkenntnis der Tragik, die über allem Leben liegt, schien sich Schelling aufs engste mit Nietzsches amor fati[257] zu begegnen. Die Erlösung scheint zunächst bei beiden im dionysischen Ja zum Dasein auch in seiner Tragik zu liegen, in der Anerkenntnis der ewigen Wiederkehr. Trotzdem besteht in der größten Nähe auch der größte Abstand beider Denker. Die Einsicht

---

[247] XIII 529. [248] XIII 409. [249] XIII 491f. [250] XIII 443, 454.
[251] XIII 442. [252] XIII 443. [253] XIII 444f., 451. [254] XIII 450, 455, 457.
[255] XIII 529. [256] XIII 530.
[257] K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, 83f.

in die Notwendigkeit ist Schelling zugleich Erlösung und »spes temporum meliorum«[258], nicht amor fati, sondern Hoffnung auf die Gnade des persönlichen Gottes. Beide Male steht Dionysos als Repräsentant für eine Idee. Bei Schelling ist es Dionysos der Gekreuzigte, Dionysos, der sich selbst überwindet, zerreißen läßt und der in Christus seine Erfüllung findet[259]. Bei Nietzsche steht Dionysos gegen den Gekreuzigten[260], als Ausdruck einer bewußt und gewollt antichristlichen Letzthaltung.

4. Mythos und Offenbarung

In der Mythologie ist die Wahrheit nicht von der Geschichte zu scheiden. Die Wahrheit liegt aber im Prozeß als ganzem. Dieser Prozeß ist nicht Ausdruck einer Entstellung der Gottesidee, sondern die Bewegung ihrer sukzessiven Wiederherstellung. Damit ist der Prozeß der Mythologie vom Ende her und als ganzer gesehen ein Prozeß der fortschreitenden Offenbarung Gottes in der Geschichte.

Mit dieser These, der wir uns nunmehr zuwenden, greift Schelling von den besonderen Voraussetzungen seiner Philosophie her aufs neue die Theologie der Kirchenväter auf, die ebenfalls die heidnischen Mythologien mit der christlichen Offenbarung in Beziehung setzten[261]. Nach einer ersten Epoche der Ablehnung im Neuen Testament[262] und bei den Apologeten[263] beginnt etwa im dritten Jahrhundert die eigentliche Auseinandersetzung, für die Klemens von Alexandrien den schönen Satz geprägt hat: »Komm, ich will dir den Logos zeigen und die Mysterien des Logos, und

[258] XIII 523.

[259] Zum Bild des Zerrissenwerdens, des Leidens, Todes und der Wiedergeburt des Dionysos vgl. XIII 477–484.

[260] F. NIETZSCHE, *Ecce homo* (*Werke*, hrsg. von K. Schlechta, 2. Bd.) München o. J., 1159.

[261] Vgl. zum Folgenden H. RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt 1957, 45ff.

[262] 1 Tim 1,4; 4,7; 2 Tim 4,4; 2 Petr 1,16. Vgl. G. STÄHLIN, Art. μῦθος, in: *ThWNT* IV (1942) 769–803, bes. 788–798, der von den genannten Schriftstellen her zu einer ablehnenden Haltung gegenüber der Schrift kommt. Damit ist aber unterbewertet, daß das NT selbst fast selbstverständlich ein vielschichtiges mythologisches Material voraussetzt, zusammengestellt bei R. BULTMANN, Art. *Mythos* IV, in: *RGG* IV ³(1960) 1278–1282. Auch wenn man einwendet, daß der Mythos hier nur Chiffre sei, um etwas durchaus Unmythisches anzudeuten (H. SCHLIER, *Das Neue Testament und der Mythos*, in: *Hochland* 48 [1955/56] 202f.), muß doch noch anerkannt werden, daß im NT die Offenbarung die Antwort auf eine legitime Frage des Mythos darstellt. Die Offenbarung ist sowohl Erfüllung als auch Gericht über den Mythos. Vgl. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen ¹³1953, 260f., 276f., 467f. u. ö.

[263] Immerhin ziehen auch schon die Apologeten Vergleiche und stellen Analogien auf. Vgl. bes. JUSTIN, *Apologia* I, 20ff.

ich will sie dir erklären in Bildern, die dir vertraut sind«[264]. Schließlich wurden die Mysterien gegen Ende der antiken Welt in weitem Maße zur Deutung des Christlichen herangezogen.

Schelling erwähnt diese Deutung der Kirchenväter nirgends[265]. Aber die Deutung, die er besonders der Gestalt des Dionysos gibt, und die Art, wie er ihn mit dem isaianischen Gottesknecht des Alten Testaments[266] und mit Christus in Beziehung setzt, steht doch deutlich in Parallele zur Deutung der Kirchenväter. Man denke etwa daran, daß die Väter in Odysseus am Mastbaum das Kreuz Christi vorgebildet sahen[267].

Schellings Verhältnisbestimmung von Mythologie und Evangelium ist wenigstens im Formalen der der Väter sehr nahe. Wie diese im Heidentum schon den Logos spermatikos[268] und eine verborgene paidagogia auf den menschgewordenen Logos hin erkannten[269], so sieht Schelling in den heidnischen Mythen und Mysterien die Potenzen in ihrer Zertrennung am Werk, die im Christentum dann als die göttlichen Personen erscheinen.

Schelling geht davon aus, daß der Mensch durch die neuerliche Erzeugung der Spannung zwischen den Potenzen, wie es im Fall des Menschen geschah, »in das Majestätsrecht Gottes« eingreift, »er thut, was sich dieser allein vorbehielt, er setzt sich selbst an die Stelle des Vaters«, indem er sich zur Ursache macht. Der Mensch ist nun, wie Gott in der Genesis sagt, »geworden wie einer von uns« (Gen 3,22)[270]. Der Mensch hat die Haltung des Geschöpfes verlassen und wollte selbst Schöpfer sein.

So kommt es zu einer Zerreißung der göttlichen Einheit im Bewußtsein[271], um einen dem Schöpfungsprozeß analogen Prozeß im Bewußtsein[272]. Das innergöttliche Leben wird von ihm ebensowenig berührt wie

[264] KLEMENS VON ALEXANDRIA, *Protreptikos* XII, 119,1: *CCS* 84, 7f. (zit. H. RAHNER, a. a. O. 21). Daneben gibt es allerdings auch verächtliche Äußerungen über den Mythos, vgl. W. STÄHLIN, a. a. O. 799f.

[265] Schelling erwähnt nur einige ähnliche Deutungen wesentlich späterer Zeit »mit oft unglücklichem Witz, von Samuel Borchard, völlig ins Abgeschmackte getrieben von dem bekannten französischen Bischof Huet« (XII 86).

[266] XIII 394. [267] H. RAHNER, a. a. O. 414–486. [268] JUSTIN, *Apol.* I, 46; II, 8.

[269] H. RAHNER, a. a. O. 8ff. Nur schwerlich ließe sich Schelling in die durch die positive Forschung bestimmte Verhältnisbestimmung einordnen. Er redet weder von einer unmittelbaren kausalen Abhängigkeit (Reitzenstein, Bousset) noch von einer Verchristlichung des Mythos und einem gemeinsamen Kulteidos (O. Casel), erst recht ist ihm die methodisch-kritische Einzelforschung und deren differenzierte Verhältnisbestimmung fremd (Kittel, Dölger, Prümm, RAC). Ihm geht es nicht um einzelne Analogien und Abhängigkeiten, sondern um das grundsätzliche Problem der Unterscheidung des Christlichen. Die Forschungsgeschichte ist dargestellt bei A. GRILLMEIER, *Hellenisierung – Judaisierung als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, in: *Scholastik* 33 (1958) 321–355; 528–558; ders., *Antikes und neuzeitliches Denken in Begegnung mit dem Christentum*, in: *Scholastik* 34 (1959) 370–393.

[270] XIII 366. [271] XIV 54, 36; vgl. auch XIII 369; XI 212. [272] XIV 56.

in der Schöpfung. Es handelt sich aber um »eine reelle Verrückung des Menschen von seinem ursprünglichen Standpunkte«[273]. Der Mensch, der ursprünglich in das Zentrum der Gottheit erschaffen wurde, verläßt diesen seinen wahren Ort und sieht die Dinge nun nicht mehr, wie sie in Gott sind, sondern »in der geist- und einheitslosen Äußerlichkeit des gewöhnlichen Seyns«. Insofern »verrückt sich jene göttliche Einheit«. Nicht die Einheit Gottes in sich wird zerrissen, sondern die göttliche Einheit, in der der Mensch ursprünglich die Dinge betrachtete. Es handelt sich um »im Innern des Bewußtseyns selbst aufstehende Mächte«. Insofern sich der Prozeß im Bewußtsein vollzieht, ist er subjektiv, insofern es sich dabei um wirkliche Potenzen und Mächte handelt und nicht nur um vorgestellte Potenzen, ist er objektiv[274].

Trotzdem sind die einzelnen innergöttlichen Potenzen nicht zu trennen von den außergöttlichen. Insofern die außergöttlichen Potenzen auseinanderfallen, insofern werden auch die innergöttlichen gegeneinander selbständig[275]. Hier ist das Wort »insofern« zu beachten. Es bedeutet, daß die innergöttliche Selbständigkeit in dem Maße erfahren wird, als die Potenzen außergöttlich getrennt wirken. Der mythologische Prozeß, in dem die einzelnen Potenzen getrennt wirken, wird damit wesentlich zum Offenbarungsprozeß.

An diesen Stellen zeigt sich freilich auch die alte Zweideutigkeit von Schellings Trinitätslehre, die die ökonomische Trinitätslehre immer wieder in die immanente hinüberspielt und den Anschein erweckt, als ob durch das ökonomische Wirksamwerden der einzelnen göttlichen Personen diese zwar nicht nach ihrer Gottheit, wohl aber ihrer eigenständigen Persönlichkeit nach erst werden. Die Zweideutigkeit ist in dem eigentümlichen Sprachgebrauch des Wortes »Sein« beim späten Schelling begründet. Entsprechend den Voraussetzungen seiner Spätphilosophie kann er über ein Sein Gottes in sich keine Aussagen machen. So kann er das, was wir immanente Trinitätslehre nennen, gar nicht zur Sprache bringen.

Durch den Fall des Menschen kommt es wieder zu einem der Schöpfung analogen Prozeß. Durch die Erhebung der ersten Potenz wird die zweite Potenz wieder zum Wirken-Müssenden[276]. Damit wird ein Prozeß sukzessiver Überwindung der ersten Potenz ausgelöst. Gott konnte diesen Prozeß nur zulassen, »weil er in jenem Seyn hervortretend, sich ebensowohl als die Potenz oder Macht es zu überwinden weiß und kraft des unauflöslichen Lebens sicher ist, nie bloß dieses Seyn, sondern zugleich über ihm und seiner mächtig zu seyn«[277]. Nicht Gott wird also in den mythologischen Prozeß hineingezogen, vielmehr dient dieser dazu, die Überlegenheit Gottes zu erweisen. Wohl aber hat der Mensch unter diesem Prozeß zu

[273] XI 209. [274] XI 206f. [275] XIV 59. [276] XIV 38. [277] XIV 51f.

leiden. Weil dieser Prozeß gegen Gott ist, so ist Gott auch nicht mit seinem Willen darin, was nicht ausschließt, daß nicht göttliche Kraft in ihm wirksam ist. Gott ist nicht »mit seinem Willen, aber er ist mit seinem Unwillen darin... Der Mensch hat die Stellung der Potenzen verkehrt, so wirkt denn auch Gott in dem Verkehrten verkehrt, d. h. nicht mehr als väterlicher Wille, sondern als Unwille«[278]. Das nicht-seinsollende Prinzip ist seiner Substanz nach göttlicher Unwille, aber als solcher eben jetzt das Sein-Sollende. So ist zum Beispiel das Gesetz der Todesstrafe etwas, das nicht sein soll, weil es gegen das Gebot Gottes, nicht zu töten, verstößt, und doch ist es etwas, das sein soll als Strafe, und insofern ist es auch heilig. In diesem Sinn zieht sich Gott aus den Potenzen zurück und ist so nur noch in ihnen im Verhältnis des Unwillens, des Zornes und Fluches[279]. Dieser Fluch, den der Mensch erfährt, ist aber zugleich Offenbarung der Heiligkeit Gottes.

Hier muß die Frage gestellt werden: Warum hat dieser Zorn Gottes den Menschen nicht verbrannt und sein Bewußtsein nicht zerstört? Schelling antwortet, daß Gott dann, wenn er eine von ihm abgefallene Welt hätte zerstören wollen, gleich die ganze Schöpfung nicht gewollt hätte, »das Zurücknehmen ist nicht Gottes Art, sondern nur das Hinausführen«. Im Gegenteil hat Gott »gleich die Schöpfung nur gewollt in Hinsicht auf jene Persönlichkeit, die auch außer Gott gesetzt und der wirklichen Gottheit beraubt, von dem Seyn nicht läßt, welches sie durch ihre Natur ist angewiesen zu suchen und ins Wesen zurückzubringen«. Nur in dieser Voraussicht und mit diesem Vorsatz konnte Gott die Welt überhaupt wollen. Der Umsturz war dann die Ursache, daß der Sohn alles aufs neue wieder zurückbringen mußte oder sich entschloß, den Menschen zum ewigen Leben zurückzuholen[280].

»Dieser Wille also, vermöge dessen der Sohn zwar dem von Gott abgewendeten Seyn folgt, aber nur um es wiederzubringen und das wiedergebrachte zugleich mit sich Gott zurückzugeben – dieser Wille, vermöge dessen der Sohn auch in seiner Trennung von dem Vater dennoch eins mit dem Vater ist, der Wille, nicht bloß das entgegenstehende Seyn, sondern mit ihm auch sich selbst als außergöttliches Seyn aufzuheben, dieser Wille ist die Ursache, daß von der Zeit des Falls, d. h. von der Zeit an, daß die Welt eine außergöttliche (im Sinne von extra) geworden, der Vater sich bewogen findet, dem Sohn dieses Seyn ganz zu überlassen.« Er teilt dadurch nicht seine Herrschaft mit dem Sohn, ja er übt sie nicht einmal in Gemeinschaft mit ihm aus, sondern er überläßt diese Herrschaft ganz dem Sohn, der Erbe alles Seins wird, damit er ihm alles zurückbringe[281].

[278] XIV 52. [279] XIV 55; XIII 372f. [280] XIII 373; vgl. XIV 62, 88.
[281] XIV 60ff.

So ist also Christus schon während der Zeit des Heidentums der Herr. »Schon das Heidentum war also etwas nur in Hinsicht auf diesen Willen mögliches«[282]. Zwar wirkte Christus hier nur als natürliche Potenz, als kosmische Potenz, aber er war »schon in der Mythologie, wenngleich nicht als Christus«[283]. Schon während der ganzen Zeit des Heidentums war Christus beständig im Kommen[284]. Er hat alle Leiden und Versuchungen erfahren, denen das menschliche Bewußtsein im Heidentum unterworfen war. Von Weltzeiten an ist er der ewige Vermittler zwischen Gott und den Menschen[285]. Ohne ihn wäre das menschliche Bewußtsein einer unvermeidlichen Selbstzerstörung preisgegeben. Es ist undenkbar, daß die Menschheit Jahrtausende hindurch ohne allen Bezug ist zu demjenigen Prinzip, in dem allein das Heil ist[286].

Schelling erkennt Christus schon im Heidentum als den leidenden Messias, besonders in der Gestalt des Dionysos[287], der für ihn Gott der zweiten Potenz ist, der von der Gewalt der ersten Potenz befreit und wieder ein menschliches Leben ermöglicht, der Gott, der wieder ein höheres, geistigeres Bewußtsein vermittelt. Er ist für Schelling im Grunde die Gestalt Christi im Heidentum[288].

Auch den Theophanien unter den Heiden kann man nicht alle Realität absprechen. Die Heiden waren zwar vom Angesicht des Vaters ausgeschlossen, aber eben deshalb hatten sie Christus zum Herrn, der unter ihnen als natürliche Potenz wirkte. Das Christentum ist nicht die absolute Negation des Heidentums, sondern seine Wahrheit; und darum kommt auch dem Heidentum eine relative Wahrheit zu[289].

Ähnlich verhält es sich mit den Opfern der Heiden. Die Idee der Opfer, besonders der Sühnopfer, geht durch alle Völker hindurch. Wie die jüdischen Opfer, so waren auch die heidnischen Opfer »nur die vorausgehenden Zeichen des großen, einst zur ewigen Versöhnung darzubringenden Opfers«[290]. Die vermittelnde Funktion Christi fängt nicht erst mit seiner Existenz im Fleische an. Christus ist zum Bürgen eines besseren Bundes geworden (Hebr 7,22), und so erlangte er für uns die Erhaltung des Menschengeschlechtes. Indem er sich dafür verbürgte, nahm er zugleich alle Sünden auf sich und ist für uns zum Fluch geworden (Gal 3,13; 2 Kor 5,21)[291].

Die Frage ist, ob mit dieser ewigen Vermittlerrolle Christi schon im Heidentum nicht das Besondere, Übernatürliche des Christentums und auch des Alten Testaments aufgegeben ist. Zur Beantwortung dieser entscheidenden Frage dient schon die Beobachtung, daß Schelling nicht mehr wie in der Identitätsphilosophie von einer Menschwerdung Gottes von Ewigkeit her spricht, sondern klar »die Zeit der wirklichen That«, und den Zeitraum »vor dieser Zeit« unterscheidet. Den Unterschied zwischen Offenbarung und natürlicher Religion »macht nicht das Substantielle (dieses ist in beiden dasselbe), sondern nur das Wirkende. Das Wirkende ist in der einen die bloß natürliche Potenz, das Wirkende in der andern die Persönlichkeit selbst«[292]. Der Inhalt, die Prinzipien und die Elemente sind in beiden dieselben. Aber Gott ist und offenbart sich nur in der Einheit dieser Potenzen als Gott, in ihrer Disjunktion im mythologischen Prozeß ist er zwar in ihnen seiner Gottheit nach, aber nicht seiner Wahrheit nach, hier wird er in diesen Potenzen nicht als Gott erkannt, sondern diese werden nur als natürliche Potenzen erkannt.

So wirken für den Menschen in der natürlichen Religion nur kosmische Mächte; es wirkt zwar Christus, aber er wird nicht als Christus erkannt. In der Offenbarung wird Gott als wirkende Person erkannt[293]. Das besagt noch einen weiteren Unterschied: Die Vorstellungen der Mythologie sind für den Menschen »Erzeugnisse eines nothwendigen Prozesses«, »während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Actus außer dem Bewußtseyn und ein Verhältniß voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht nothwendig, sondern durchaus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtseyn gibt oder gegeben hat«[294].

Der entscheidende Unterschied ist also die Freiheit Gottes, aus der heraus die übernatürliche Offenbarung geschieht; diese Freiheit kann nicht wieder in einer höheren Notwendigkeit begründet werden wie bei Hegel. Gott offenbart sich nicht auf Grund der Notwendigkeit seines Seins als absoluter Geist im Heidentum und in einem menschlichen Leben, sondern »in Folge eines absolut-freien Wollens«[295]. Auch das Heidentum entspricht an sich dieser Freiheit Gottes, aber diese Freiheit ist dort nicht offenbar. Hier ist Christus noch in einer verhüllten Weise das Prinzip der Offenbarung. So bleiben »Heidentum, Altes Testament und Neues Testament gegeneinander abgestuft«[296].

Um diese Existenzweise Christi im Heidentum zu bezeichnen, in der Christus bereits als Herr des Seins, aber noch nicht persönlich und in Gemeinschaft mit dem Vater erscheint, gebraucht Schelling im Anschluß an Phil 2,6 (»er, der in Gottes Gestalt war...«) den Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ. Es ist der Zustand, da Christus außergöttliche Person war, ohne schon Mensch zu sein, wo er das Äußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrschaft über das Sein besteht, bereits hat[297], wo er »instar Dei« ist, »weil er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seyns war«[298]. Dieses Seins in kosmischer Herrlichkeit entschlägt er sich bei der

[282] XIV 74; vgl. XI 249f. [283] XIV 74. [284] XIV 75. [285] XIV 76.
[286] XIV 77. [287] XIII 394. [288] XIII 391f., 397, 399, 422ff., 431ff., 463ff.
[289] XIV 78. [290] XIV 79. [291] XIV 81.
[292] XIV 88. [293] XI 249. [294] XIV 3. [295] XIV 4. [296] XIV 88.
[297] XIV 41. [298] XIV 45.

Menschwerdung[299]. Durch seinen Gehorsam und seine Hingabe erweist er erst wieder seine Einheit mit dem Vater[300].

Der Zustand des Heidentums ist auch noch in anderer Hinsicht unvollkommen. Durch die Herrschaft Christi über das Sein ist der wahre Friede mit Gott und das ursprüngliche Bewußtsein noch nicht wieder hergestellt. Denn Christus erscheint hier noch als vom Vater ausgeschlossen. Die ganze theogonische Bewegung der Mythologie ist ein bloß exoterischer Vorgang, eine bloß kosmische natürliche Bewegung. Hier in der natürlichen Religion herrscht noch Notwendigkeit. »Judentum und Heidentum, so verschieden sie auch in anderer Hinsicht sind, sind sich darin gleich, daß beide unter dem Gesetz sind.« Sie haben keinen Zugang zum Geist in freier Erkenntnis, ihr Verhältnis zu Gott ist ein blindes[301].

Diese Einheit in Gott, die im Heidentum noch nicht in Erscheinung tritt, bewirkt der Geist. Dieser Geist kann im mythologischen Prozeß nicht unmittelbar wirken, weil er nicht unmittelbar ausgeschlossen ist beim Fall des Menschen. Der Fall war ja eine Empörung gegen die Wirklichkeit, er richtete sich direkt nur gegen die zweite Potenz, und nur indirekt wurde damit auch die dritte Potenz ausgeschlossen, die die beiden anderen Potenzen vereint. Wenn aber der Prozeß der Mythologie wieder zur ursprünglichen Einheit hindrängt, dann ist der Geist »die durchwirkende, finale, zum Ende hindrängende Ursache«[302]. Er kann nicht kommen, bevor Christus verherrlicht ist (Jo 7,39)[303]. Darum konnte im Heidentum nur »die äußere Einheit der Potenzen, aber nicht das Verhältnis zu der über die Potenzen erhabenen geistigen Einheit, zu dem wahren Gott hergestellt« werden. Das Heidentum hat nur »ein simulacrum der Einheit«. Die innere Einheit bleibt zuerst Zukunft. Hier ist die Grenze des mythologischen Prozesses erreicht. »Auch für das letzte innerhalb der Mythologie mögliche Bewußtseyn bleibt die dritte Potenz nur Zukunft, d. h. Mysterium... Das Heidenthum... schließt sich nur durch etwas ab, das es in die Zukunft setzt, also nicht eigentlich in sich selbst hat; es endet, aber es endet mit einer Prophezeiung, die man wohl eine Prophezeiung des Christenthums nennen kann. Denn erst durch Christus als solchen wird die dritte Person eine gegenwärtige«[304].

Aus dem Gesagten ergibt sich für Schelling eine trinitarische Einteilung der Zeiten, gleichsam drei große Weltalter. Er unterscheidet 1. die Zeit des Vaters, in der das Sein noch ganz in der Hand des Vaters lag und auch der Sohn noch nicht als selbständige Persönlichkeit gesetzt war; 2. die Zeit des Sohnes. Sie umfaßt die ganze Zeit dieser Welt; da die Katastrophe eintrat, sobald die Schöpfung vollendet war, können wir auch sagen: Die

[299] XIV 50. [300] Vgl. u. § 16. [301] XIV 56f. [302] XIV 82.
[303] XIV 83. [304] XIV 86.

Zeit des Sohnes ist die ganze Zeit seit der Schöpfung; seither ist der Sohn als selbständige Persönlichkeit außerhalb dem Vater offenbar[305]. Innerhalb der Zeit des Sohnes kann man wieder zwei verschiedene Epochen unterscheiden: die Zeit seines Leidens während der ganzen Zeit des Heidentums, in der er sich als vom Sein ausgeschlossene, in die höchste Negation versetzte Potenz erst wieder zum Herrn des Seins machen mußte. Erst am Ende dieses Prozesses sieht er sich in der Freiheit, wieder über dieses Sein zu verfügen, mit ihm nach freiem Willen zu handeln, es entweder für sich zu behalten oder es dem Vater wieder zu unterwerfen. Mit diesem Moment der Freiheit beginnt eine zweite Epoche, die Zeit des Christentums. Der Inhalt dieses freiwilligen Tuns ist die Offenbarung[306]. Die dritte Zeit ist die Zeit des Geistes, die Zeit, »in der keine Zeit mehr sein wird, die also selbst Ewigkeit« ist. Die drei Personen sind hier als »sukzessive Herrscher, als die drei Herrscher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht«[307].

Doch geht diese Epocheneinteilung auch für Schelling nicht ganz auf. Die persönliche Wirkung Christi beginnt nicht erst mit seiner Menschwerdung, sondern schon im Alten Testament. Welche Stellung kommt also dem Alten Testament zu?

5. Mythos und Altes Testament – Gesetz und Evangelium

Schon in der Zeit des Alten Testaments wirkt Christus als Christus. Man muß daher eine doppelte Geschichte unterscheiden, eine historia sacra und eine historia profana. In der historia sacra ist Christus nicht nur kosmische Potenz, sondern hier wirkt er als persönliche Ursache. Die persönliche Wirkung Christi beginnt aber nicht mit der mosaischen Gesetzgebung, sondern schon mit den alttestamentlichen Erzvätern, besonders mit Abraham[308].

Die Unterscheidung von historia sacra und profana besagt nicht, daß beide vollkommen getrennt nebeneinander herlaufen würden und nichts miteinander zu tun hätten. Schon mehrfach wurde deutlich, daß in der historia sacra und in der historia profana dieselben Potenzen am Werk sind, nur daß sie in der Profangeschichte, in der Mythologie als Gesetz, als äußere zwingende Notwendigkeit erfahren werden, während das Christentum die Religion der Freiheit ist, die die Geschichte als Vorsehung und als Werk der göttlichen Personen erkennen läßt. Darüber hinaus konnte schon mehrfach gezeigt werden, daß die historia profana nach dem Fall nur möglich ist im Hinblick auf die historia sacra. Die Heilsgeschichte ist der innerste Grund dafür, daß Profangeschichte überhaupt noch möglich ist.

[305] XIII 375. [306] XIII 377. [307] XIV 71. [308] XIV 119f.

Umgekehrt setzt jedoch auch die Heilsgeschichte die Profangeschichte, die heidnische Mythologie voraus als äußere Grundlage, Materie und Stoff[309]. Schelling erläutert das am Offenbarungsbegriff. Offenbarung ist zwar ein allgemeiner Ausdruck und verschiedener Anwendung fähig. Hier aber geht es darum, daß es der wahre Gott ist, der sich offenbart. »Jede Offenbarung ist ein Actus, und zwar ein ausdrücklicher, in dem eben darum ein Übergang stattfindet und der daher einen früheren Zustand voraussetzt.« Diese Voraussetzung besteht darin, »daß das menschliche Bewußtseyn das natürlich Gott setzende ist. Die Offenbarung findet also im Bewußtseyn einen Gott vor, und wenn sie Offenbarung des wahren Gottes ist, kann sie es nur auf diese Weise seyn, daß sie den wahren Gott an Stelle eines anderen setzt, der, wenn auch nicht eben der falsche, doch wenigstens nicht der wahre ist«[310]. Jeder geoffenbarte Begriff ist nur ein hervorgebrachter, er setzt also eine Grundlage voraus. Deshalb kann Schelling von den Juden sagen: »Die Substanz ihres Bewußtseyns ist durchaus Heidentum, die wahre Religion nur das Akzidentelle, d. h. aber eben das Geoffenbarte ihres Bewußtseyns«[311]. Die Offenbarung ist keine bloß äußere Mitteilung. Der Mensch kann nur das als Begriff in sich aufnehmen, wofür er in sich schon ein reales Prinzip hat, das sich zu der Offenbarung als Potenz verhält[312].

Das läßt sich an vielen Einzelheiten zeigen. Von besonderer Wichtigkeit ist für Schelling die Doppelheit des alttestamentlichen Gottesnamens Jehovah und Elohim, auf die er mehrfach zu sprechen kommt[313]. Er meint zeigen zu können, daß »der Gott, der der unmittelbare Inhalt des Bewußtseyns ist, Elohim, der Gott, der als der wahre unterschieden wird, Jehovah genannt wird«[314]. Jehovah setzt daher Elohim »als Substanz, als Medium seiner Erscheinung fortwährend voraus«. »Der wahre Gott ist also im AT durch den falschen vermittelt und gleichsam an diesen gebunden. Dies ist die Schranke der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt«[315]. Offenbarung als Hervorbringen im Bewußtsein ist nicht möglich ohne Überwindung eines entgegenstehenden Prinzips. Die alttestamentliche Offenbarung setzt die Spannung immerwährend voraus, sie bedarf eines verdunkelnden Prinzips, um sich zu erweisen[316]. Dieser Elohim ist der noch unentschiedene Gott[317], »der noch den Sollicitationen zur Vielheit ausgesetzt ist, der Gott der Urzeit«[318], während Jehovah »nur der Urgott in seinem wahren bleibenden Wesen« ist[319]. So ist »die Offenbarung des AT

309 XIV 121, 125, 130f. Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/1, Zürich 31957: Die Schöpfung als der äußere Grund des Bundes (103ff.) und der Bund als der innere Grund der Schöpfung (258ff.).
310 XIV 121; vgl. 127f.; XI 179f., 141. 311 XIV 143. 312 XIV 124.
313 XIV 123f.; XIII 145; XI 145f., 161ff.; XII 47f. 314 XI 145.
315 XIV 123. 316 XIV 123f. 317 XI 146. 318 XI 162ff. 319 XI 168.

nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung«[320]. Das zeigt sich gerade an dem maleach jaweh, dem Engel Jehovah. Schelling schließt sich hier nicht der Meinung vieler Theologen an, die in ihm unmittelbar die zweite göttliche Person sehen. Diese ist zwar die Ursache der Erscheinung des Engels des Jehovah, aber sie erscheint hier im Erscheinungsmedium des Heidentums, der ersten Potenz. Gerade dieser Engel deutet an, daß Jehovah der erst im Bewußtsein werdende Gott ist, dessen Name schon auf die Zukunft deutet[321].

An vielen weiteren Beispielen, der Beschneidung, dem Zeremonialgesetz, den alttestamentlichen Opfern[322] sucht Schelling weiter zu erhärten, daß das Alte Testament die Realität des Mythos anerkennt[323], ihn hereinnimmt als Stoff und Materie[324], um ihn immer aufs neue zu überwinden. Dadurch wird das Rätselhafte und Unvollkommene so mancher mosaischer Institutionen und Gebräuche erklärbar[325] und das Superstitiöse verständlich[326]. So wird auch klar, warum das Judentum immer wieder in Gefahr war, zum Heidentum zurückzukehren; das jüdische Gesetz war nur »Ideal einer religiösen Verfassung«, es wurde eigentlich zu keiner Zeit eingehalten[327]. »Der Mosaismus ist gleich unbegreiflich, wenn man nicht die Realität des Heidentums, und wenn man nicht auf der anderen Seite die wirkliche Offenbarung an ihm erkennt«[328]. »So ist die Offenbarung des AT nur die durch die Mythologie durchwirkende Offenbarung«[329].

Für die Einzelerklärung des Alten Testaments stellt Schelling den Grundsatz auf: »Dieses Sukzessive der Potenzen ist der größte Schlüssel für das Verständnis des AT, mit dem sich Erstaunenswertes entdecken, besonders aber die Überzeugung gewinnen läßt von der Realität der alttestamentlichen Vorstellungen, der relativen Wahrheit aller in der alttestamentlichen Religion angenommenen Verhältnisse«[330].

Mit diesem Grundsatz kann sich Schelling auch von den beiden ihm bekannten Erklärungsversuchen abgrenzen. Der erste Versuch, der von Spencer stammt, erklärt die heidnischen Vorstellungen als Akkommodation an die Denkweise der Israeliten, der zweite, weit mehr verbreitete versucht eine typologische Exegese, nach welcher die zahlreichen im mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Handlungen nur Typen sein sollen, also keine Wahrheit in sich haben, sondern nur in dem, was durch sie vorgebildet wurde, nämlich in Christus und dem Opfer des Neuen Testaments. Der Fehler dieser Theorie ist nur, daß sie das Heidnische im Judentum nicht anerkennen wollte, weil es die typische Bedeutung ausschließe. »Aber das Christenthum ist nicht weniger die Zukunft des Heidenthums als des

320 XIV 124. 321 XIV 128f. 322 XIV 132ff. 323 XIV 131, 140, 145.
324 XIV 131, 136, 138. 325 XIV 132. 326 XIV 141. 327 XIV 143.
328 XIV 145. 329 XIV 124, 131. 330 XIV 129f.

Judenthums«, auch das Heidentum hat seine Typen[331]. Ja, das eigentlich Typische des Mosaismus ist sogar das Heidnische in ihm. Jede Religion setzt einen substanziellen Inhalt des Bewußtseins voraus, den sie nicht aufheben darf. Deshalb sagt Schelling: »Weit entfernt, das Typische des mosaischen Gesetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidenthum selbst schon anerkannt sehen, um so mehr erkenne ich es im Alten Testament.« Aber das Typische ist nicht absichtlich hineingelegt, was zum Teil zu den kleinlichsten Deutungen geführt hat[332]. Das Alte Testament ist schon verborgenes Christentum. Aber während das Alte Testament noch ein verdunkelndes Prinzip voraussetzt, das im Akt der Offenbarung jeweils überwunden wird, ist Christus das Ende der Offenbarung, wie er auch das Ende des Heidentums ist, weil er die Voraussetzung der Offenbarung aufhebt und damit diese selbst[333]. Im Neuen Testament ist die Hülle, durch die die Offenbarung des Alten Testaments noch hindurchwirken muß, die Mythologie, aufgehoben. Das geschah dadurch, daß in Christi Erniedrigung und Gehorsam alles Sein wieder Gott unterworfen wurde und damit die Einheit der Potenzen wieder hergestellt war[334]. Judentum und Heidentum waren gleicherweise unter dem Gesetz[335]. Kein Volk war einer unerträglicheren Knechtschaft unterworfen als das israelitische[336]. Erst Christus hat die Menschheit wieder zur Freiheit befreit[337].

Dadurch steht das Christentum aber nicht beziehungslos neben Judentum und Heidentum. Beide weisen typisch auf das Christentum voraus. Solche Typen sind nichts absichtlich Hineingelegtes. Beide sind »Vorbilder des Verhältnisses, das in seiner Wahrheit erst durch Christus erschienen ist«. Das Christentum ist die Zukunft von Heidentum und Judentum[338]. Das Alte Testament ist das Christentum im Zustand der Weissagung und Ahndung[339].

»In jeder Bewegung, die ein bestimmtes Ziel hat, wirkt dieses Ziel schon als causa finalis mit. Von Anfang der Bewegung ist das seyn Sollende mitgesetzt, und das seyn Sollende ist auch schon ein Seyn.« Wie das Ziel in der Natur der Mensch ist und wie dieses Ziel in allerlei Präformationen vorauswirkt, »so zielen wirklich alle Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidenthum und Judenthum zugleich aufheben sollte« (Hebr 9,13.14). Sie reinigten nur äußerlich und nicht im Gewissen. Sie mußten darum ständig wiederholt werden, »so waren sie eben darum nur Schatten, aber doch Schatten der künftigen großen und absoluten Versöhnung, unmittelbar Vorbilder im Alten Testament, bloß mittelbar freilich im Heidenthum«. Und trotzdem hatten sie für ihre Zeit eine reelle Bedeutung[340].

Indem die Juden den Übergang zum Christentum ablehnten, »schlossen sie sich von dem großen Gang der Geschichte aus«, sie verloren damit auch ihre völkische Existenz. »Sie waren nur etwas als die Träger der Zukunft. Sowie der Zweck erreicht, wird das Mittel ein zweckloses«[341]. Solange aber das jüdische Volk noch an der väterlichen Religion festhält, »haben sie immer noch einen Zusammenhang mit der wahren Geschichte, dem wahren, göttlich gewollten Prozeß, der zugleich das wahre Leben ist, und dem sich niemand ungestraft entziehen kann«. Sie sind auch jetzt noch – nur in einem anderen Sinn – das vorbehaltene Volk, vorbehalten dem Reich Gottes, in das sie am spätesten einzugehen bestimmt sind[342].

Schelling faßt Mythologie und Altes Testament als Religionen unter dem Gesetz zusammen und stellt sie dem Christentum als der Religion der Freiheit gegenüber. Damit ist auch schon der theologische Sinn und Hintergrund dieser schwierigen Darstellung angedeutet. Schellings Philosophie der Mythologie und ihre Verhältnisbestimmung zur Offenbarung kann und muß als groß angelegter Versuch aufgefaßt werden, die lutherische Dialektik von Gesetz und Evangelium denkerisch zu bewältigen[343].

Man wird einen solchen Versuch nicht von vornherein als Rationalisierung und Säkularisierung des Evangeliums abtun können, wenn man nicht grundsätzlich das Recht denkerischer Aneignung in der Theologie bestreiten will, was im Grunde ja doch nur bedeuten würde, daß man vergangene Philosopheme und Weltbilder petrifiziert; man würde dann aber einem ebenso gesetzlichen Denken verfallen, als wenn man das Evangelium unter das Gesetz des Denkens beugt. Entscheidendes Kriterium kann nur sein, ob solches Denken jeweils offen bleibt für das je größere Geheimnis Gottes oder ob es sich Gott durch seine Denkgesetze verfügbar und berechenbar machen will, das heißt, ob die Freiheit des Evangeliums der Freiheit gewahrt bleibt[344].

Eine Verwandtschaft zum lutherischen Denken von Gesetz und Evangelium ist unverkennbar[345]: Gesetz und Evangelium stehen in einem dialektischen Verhältnis von Einheit und Unterscheidung. Sowohl ein marcionitisches Auseinanderreißen[346] wie ein undialektisches Ineinander-

---

331 XIV 142. 332 XIV 145f. 333 XIV 124, 128, 131; XI 178.
334 XIV 202ff; vgl. u. § 16. 335 XIV 57, 75, 147f. 336 XIV 141.
337 XIV 132. 338 XIV 142. 339 XIV 35. 340 XIV 146.

341 XIV 149f. 342 XIV 150f. 343 Vgl. o. § 7 Anm. 97, 173ff.
344 Auf solche säkularisierte Formen des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium bei Heraklit, Plato, Hölderlin, Marx macht G. Söhngen (*Gesetz und Evangelium*, Freiburg-München 1957, 31ff., 40ff., 109ff.) aufmerksam.
345 Zum Folgenden P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 218–238.
346 Dieser Gefahr unterliegt die Darstellung W. Elerts, *Der christliche Glaube*, Hamburg ⁵1960, 113–155.
347 Diese Tendenz bei K. Barth in der berühmt gewordenen Schrift *Evangelium und Gesetz* (*Theol. Existenz heute*, NF Bd. 50) München ²1956. Die Kontroverse, die sie ausgelöst hat, kann hier nicht dargestellt werden. Sie führte zu einer Konfessionalisierung dieser Lehre und zu einer »neuen« Unterscheidungslehre.

liegen[347] wird abgelehnt. Beides sind Gestalten und Wirkweisen des einen Wortes Gottes und lassen sich nicht trennen. Auch das Gesetz ist Gottes Wort. Aber es ist zu unterscheiden zwischen dem Gesetz als Inbegriff des ewigen Willens Gottes und dem Gesetz, wie es für den Sünder zu stehen kommt, »zwischen dem Gehalt des Gesetzes und der Gestalt, in der dieser Gehalt dem Sünder begegnet«[348]. »Das eine und selbe Wort trifft den sündigen Menschen sowohl als Gesetz wie auch als Evangelium«[349]. Als Gesetz erfährt es der Mensch, indem es ihn anklagt und ihm seine unheilvolle Lage zum Bewußtsein bringt. So steht der Mensch unter dem Zorn Gottes. Dieser Zorn ist eine reale Macht; er ist aber nicht naiv-anthromorph als Eigenschaft Gottes selber aufzufassen, sondern nur die Weise, wie der sündig-verkehrte Mensch Gott erfährt, nämlich nicht als Gott, sondern als Götzen[350]. Das Evangelium andererseits ist zugleich Predigt vom Gesetz, es setzt die Erkenntnis der Sünde voraus und nimmt den Menschen aufs neue für den Gehorsam gegenüber Gott in Anspruch.

Nimmt man hinzu, daß Luther unter dem Gesetz nicht nur das geschriebene Gesetz versteht, sondern auch das dem Menschen ins Herz geschriebene Gesetz, das den Menschen, der es eigenmächtig und selbstherrlich benützt, ebenso zur Anklage und zur Verstellung des wahren Gottes werden kann[351], so ist der Bezug zu Schellings Theorie der Mythologie klar. Die Mythologien sind in ihrer blinden und unglückseligen Notwendigkeit, der Schwermut, die auch über den glücklichsten ihrer Erscheinungen liegt, ein Ausdruck dafür, daß der Mensch in den Götzen dem »verstellten Gott« begegnet und unter dem Zorn Gottes als einer reellen Macht steht.

Das Gesetz ist aber in beiden Fällen, bei Luther und Schelling, Führer zu Christus. An dieser Stelle setzt die undialektische Auffassung K. Barths vom Gesetz ein. Das Gesetz ist ihm die Gestalt des Evangeliums, das Evangelium der Inhalt des Gesetzes[352]; das Evangelium hat den Menschen einfordernden Charakter, gesetzliche Gestalt. Barth begründet seine Umkehrung der lutherischen Ordnung und seine Priorität des Evangeliums vor dem Gesetz damit, daß wir Gott nur in Christus begegnen. »Ein Gott ohne Christus, ohne diese Barmherzigkeit und Treue gegen den Menschen wäre ein anderer, ein fremder Gott«[353]. Eine solche christologische Begründung des Gesetzes ist durchaus gerechtfertigt; sie braucht jedoch nicht zu der bei Barth getadelten aprioristisch-abstrakten, ungeschichtlichen Auffassung und dem Christomonismus Barths[354] zu führen, das zeigt gerade das Denken Schellings. Barths These setzt ja voraus, daß alles menschliche Suchen nach Gott sein Ziel je schon verfehlt, Sünde und Hybris darstellt[355]. Das ist im Grunde idealistische Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit. Sie macht menschliche Religion zu einem Gemächte des Menschen und leitet so hinüber zu Feuerbach und Nietzsche. In Schellings Denken kreuzen sich alle diese Linien. Daß Religion je scheiternde Setzung des Menschen ist, verband Schelling ursprünglich mit Kant und nahm Ansätze Feuerbachs vorweg[356]. Er konnte dieses tragische Scheitern des Menschen aber dadurch überwinden und vor dem Absturz in die Absurdität bewahren, daß er auch schon in dem immer scheiternden und doch den Menschen nicht auslöschenden Versuch die verborgene Wirksamkeit der Erlösung erblickte. Weil die gesamte Wirklichkeit ihren Bestand in Christus hat, ist er gleichsam die große gratia praeveniens[357], die auch die nichtchristlichen Religionen durchherrscht.

Das Gesetz ist also nicht nur Gestalt des Evangeliums, sondern auch dessen Inhalt und das Evangelium die neue Gestalt des Gesetzes. Es nimmt dem Gesetz seine blinde Notwendigkeit und erklärt es als freie Offenbarung Gottes. Damit sind die heidnischen Religionen nicht nur menschliches Gemächte, aber auch nicht nur Ausdruck menschlichen Suchens nach der Wahrheit, nicht nur Depravationen der Uroffenbarung oder einer »natürlichen Theologie«, sondern Offenbarung Gottes und sündige Verkehrung des Gottesbildes in einem.

Damit kommen wir zu dem Punkt, an dem Schelling auch ins Gespräch mit Thomas von Aquin kommen kann. Nach dem Aquinaten besteht die lex evangelii primär nicht in neuen Glaubenssätzen und Geboten, sondern in der gratia Spiritus sancti[358]. Es läßt den alten Inhalt in neuem Licht erscheinen; das Evangelium ist so die neue Gestalt des Gesetzes[359]. Ähnlich sagt Schelling, das Christentum bringe eigentlich nichts Neues, sondern nur das Ursprüngliche, das aber als personale Offenbarung Gottes[360]. Die Offenbarung vollzieht sich nach der neueren Theologie weniger auf

---

Einen Überblick gibt Art. *Gesetz und Evangelium* V u. VI, in: *RGG* II ³(1958) 1525 u. 1526ff. und in: *EKL* I (1956) 1566f.

348 P. Althaus, a. a. O. 219. 349 Ebd. 230. 350 Ebd. 152.

351 Ebd. 65ff.; C. H. Ratschow, Art. *Religion* IV B, in: *RGG* V ³(1961) 978f.; G. Söhngen, a. a. O. 105–119, bes. 113ff.

352 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zürich ³1959, 564, 567.

353 Ebd. 565; vgl. Bd. IV/1, 400ff.

354 So P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh ⁵1959, 58ff.

355 K. Barth, *Kirchl. Dogmatik*, Bd. I/2, Zürich ⁵1960, 328ff.

356 Auf diese Zusammenhänge macht H. U. von Balthasar aufmerksam: *Prometheus*, Heidelberg 1947, 220ff.

357 Dieser Gedanke findet sich bei K. Barth. Vgl. dazu H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 37ff., 150ff.

358 Thomas von Aquin, *S. th.* I/II q. 106 a. 1 c. a. Dazu G. Söhngen, a. a. O. 51–62.

359 Das ist nach G. Söhngen die katholische Entsprechung zu Barths These über das Gesetz als Form des Evangeliums, vgl. a. a. O. 4f.; vgl. ders., Art. *Gesetz und Evangelium*, in: *LThK* IV ²(1960) 832.

360 XIII 181ff.; vgl. XI 147f.; XIII 136ff.

der kategorial-sachlichen Ebene als im transzendental-personalen Bereich, als neue gnadenhafte »Auflichtung des Horizontes« menschlicher Existenz. Sie entbirgt das Geheimnis des Seins, in das der Mensch hineinsteht und das ihm in seiner abweisenden Verschlossenheit als Schicksal, Nacht, Zorn, Verworfenheit erscheinen kann, als gnädige Huld des dreifaltigen Gottes[361].

Hier zeigen sich neue Begegnungsmöglichkeiten zwischen der Problematik von Gesetz und Evangelium, modernem philosophischem Denken, neu durchdachten scholastischen Ansätzen und der Botschaft der Schrift selbst. Eben diese Begegnung hat Schelling in abgründiger Weise gesucht und zu einem guten Teil auch schon vollzogen. Er hat aufzuzeigen gesucht, daß das Gesetz der Dialektik und der Aufhebung nicht zu einem in sich abgerundeten System führen kann, sondern auf eine Aufhebung hinweist, die diese Dialektik selber übersteigt, die nicht selbst eine Synthesis aus These und Antithese sein kann, sondern etwas Neues darstellen muß, das nicht errechnet, sondern nur in der Geschichte erwartet und als freie Gnade entgegengenommen werden kann. Es ist nicht nur Antwort auf eine Frage, sondern selbst erst der Anfang einer personalen Begegnung. So verweist die Dialektik auf den personalen Dialog mit Gott, in den sich Gott in Christus mit dem Menschen eingelassen hat.

[361] J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 108ff.; H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 434ff.

§ 16
CHRISTUS ALS ENDE DER OFFENBARUNG GOTTES

1. Der Ausgangspunkt der Christologie Schellings

Gestalt und Bedeutung Christi traten für Schellings Philosophie der Geschichte immer mehr in den Mittelpunkt des Denkens. Diese schon in der Identitätsphilosophie hervortretende Tendenz verstärkte sich vollends in der Spätphilosophie. Man kann hier von einer ausgesprochenen Christozentrik sprechen, wenn sie auch ganz eigener Art ist. »Der eigentliche Inhalt des Christenthums ist aber ganz allein die Person Christi.« »Christus ist nicht der Lehrer, wie man zu sagen pflegt, Christus nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums«[1]. Das ist nicht im Sinn einer ungeschichtlichen Auffassung gemeint, vielmehr wendet sich Schelling gerade deshalb gegen die Orthodoxie, weil man aus dem Christentum keine Doktrin machen darf, weil man es vielmehr als Geschichte begreifen muß[2]. In der *Philosophie der Offenbarung* handelt es sich »allein oder doch nur vorzüglich darum, die Person Christi zu begreifen«[3].

Schelling setzt sich damit nicht nur von der dogmatischen Auffassung der Orthodoxie ab, er geht damit auch gleich im Ansatz weit über die rationalistische Christologie hinaus, wie sie etwa von J. A. L. Wegscheider oder W. M. C. de Wette vertreten wurde. Hier wurde Christus als bloßer Mensch verstanden, seine göttliche Würde bestand darin, daß er als symbolische Darstellung übersinnlicher Ideen aufgefaßt wurde[4]. Für Schelling ist dagegen Christus als historische Person Inhalt des Christentums. Geschichte und Inhalt lassen sich bei ihm nicht trennen.

Das bedeutet auch einen Schritt über Kant, Fichte und Schellings eigene frühere Christologie hinaus. Für Kant ist Christus Ideal, Inbegriff der moralischen Vollkommenheit; dieses Ideal kann aber keinem einzelnen konkreten Menschen ganz zukommen; die Idee dieses Christus besteht also nur im sittlichen Bewußtsein[5]. Spekulativ wesentlich tiefer gehend

[1] XIV 35. Zur Christologie Schellings vgl. E. GÜNTHER, *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1911, 85–96 (sehr kritisch, stark abwertend und ohne wirkliches Verständnis); H. SCHREITMÜLLER, *Das Leben Gottes in Schellings Philosophie der Offenbarung*, Diss. Münster 1936, 23–33 (referierend). [2] XIV 30ff. [3] XIV 35.

[4] F. CH. BAUR, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. 3, Leipzig 1867, 520ff.; schon bei konservativen Männern, wie Schellings Lehrer Storr, war diese Sicht vorbereitet, vgl. ebd. 518f. Vgl. auch D. F. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre*, Bd. 2, Tübingen 1841, 166ff.

[5] KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B 73, A 67.

unterscheidet Fichte die metaphysische und die historische Betrachtung Christi. In der ersten Hinsicht wird in jedem, der seine Einheit mit Gott einsieht und sein Leben an das göttliche Leben hingibt, das Wort Fleisch. Daß das von und durch sich selbst nur in Christus Ereignis wurde und für uns nur durch Christus vermittelt ist, ist ein charakteristisches Dogma des Christentums[6]. »Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig«[7]. Von den Voraussetzungen seiner Identitätsphilosophie her konnte Schelling mit der rein empirischen Auffassung der Menschwerdung ebenfalls nichts anfangen, sie war ihm nur Symbol einer ewigen Menschwerdung[8].

Die Frage war also das Verhältnis der Idee des Gottmenschen zum geschichtlichen Jesus Christus[9]. In der Spätphilosophie setzt Schelling sofort mit dem geschichtlichen Faktum ein. Das heißt für ihn aber nicht, daß Christus »bloß menschliche oder gemeingeschichtliche Bedeutung« hat. Er kann nur von einer »übergeschichtlichen Geschichte« her begriffen werden[10]. Das Christentum ist »unmittelbar und zunächst eine Thatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß«, es kommt darauf an, »das Geschichtliche als Geschichtliches« zu begreifen[11], aber doch so, daß das Christentum »in einem größeren Zusammenhang« gesehen wird, in welchem es »zwar die höchste und eminenteste Erscheinung, aber doch nur das letzte, alles beschließende Glied ist«[12]. Christus wurde in der Fülle der Zeit offenbar[13]. Er ist der Abschluß der Offenbarung Gottes[14].

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes gilt zwar allgemein als ein mysterium imperscrutibile[15]. Aber es handelt sich doch um ein Faktum, und als solches ist es Sache der sinnlichen Anschauung. »Könnten wir nun auch keinen Gedanken damit verbinden, so hätten wir an dem Faktum gar nichts. Wir müssen es also wenigstens denken, wir müssen wenigstens verstehen, was unter demselben gemeint sei«, wenigstens müssen wir sagen können, wie es nicht gemeint ist. Schelling will also bei aller Betonung der Faktizität den Geheimnischarakter nicht leugnen, er behauptet nicht, daß

[6] Fichte, *Anweisung zum seligen Leben* (*Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus, Bd. 5, 1957) V, 483f.

[7] Ebd. (a. a. O. 199f.) V, 487f.

[8] Ähnlich schon bei Spinoza (vgl. dazu D. F. Strauss, a. a. O. 109) und Jacobi, a. a. O. 203f.

[9] F. Ch. Baur, a. a. O. 526; D. F. Strauss, a. a. O. 208. – Diese Frage ist heute in etwas anderer Form wieder aktuell in der Frage nach dem historischen Jesus. Das Problem ist heute nicht das des Verhältnisses zwischen der Idee des Gottmenschen und dem geschichtlichen Jesus, sondern das in der Problemstruktur ähnliche Problem des Verhältnisses zwischen Christuskerygma und dem Jesus der Geschichte.

[10] XIV 35. [11] XIV 33. [12] XIV 34. [13] XIV 78f., 152.

[14] XI 178; XIV 124; vgl. u. § 17 Anm. 1. [15] XIV 153.

das Faktum in seiner Geschichtlichkeit ganz aufzuhellen sei, was er sagen will, ist nur, daß es für den Menschen einen vernünftigen Sinn haben müsse[16].

Geheimnis ist für Schelling gar nicht in erster Linie ein Denkgeheimnis, sondern ein »Wunder der göttlichen Gesinnung«, ein Geheimnis seines Willensratschlusses, vor dem man nur staunen[17] und verstummen[18] kann. So wie die Natur aus dem Gesamtzusammenhang zu begreifen ist[19], so ist auch die Menschwerdung zwar nicht »aus der gemeinen Ordnung der Dinge« zu erklären, aber »in der höheren Ordnung nicht unnatürlich, sondern allerdings natürlich und begreiflich«[20]. Für Schelling heißt das, daß die Menschwerdung aus der Sukzession der Potenzen, die er mit der οἰκονομία der Kirchenväter identifiziert, verständlich werden kann[21]. Er ist der Meinung, daß er mit seiner positiven Philosophie in der Lage ist, das Christentum »eigentlicher zu verstehen, als manche halborthodoxe Ansicht, aber zugleich auch ein gut Theil vernünftiger, als eben diese, und sogar die sogenannten rein vernünftigen oder rationalen Ansichten, welche das Reale des Christentums in nichts auflösen«[22].

Zunächst scheinen sich in diesem Ansatz Schelling und Hegel weitgehend zu treffen. Auch für Hegel ist die Menschwerdung der Mittelpunkt seines Denkens[23]. Auch für ihn gibt es eine doppelte Betrachtungsweise der historischen Erscheinung Christi: »Einmal als Mensch, seinem äußerlichen Zustand nach, wie er der irreligiösen Betrachtung als gewöhnlicher Mensch erscheint. Und dann nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit dringt«, was Hegel auch die Betrachtung »durch den Glauben« nennt[24]. Die Verwandtschaft geht noch weiter, wenn wir hören, was Hegel unter Glauben versteht: »Der Glaube ist wesentlich das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist«, nämlich »die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist«. »Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtsein, daß in Christo diese an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sei«[25].

[16] XIV 155.

[17] XIV 13f. Das entspricht sicher mehr der biblischen Vorstellung von μυστήριον als das Verständnis von Geheimnis als Lehrgeheimnis. Geheimnis im Sinn der Schrift ist der vor Zeiten gefaßte Heilsratschluß Gottes in Christus, der in Kreuz und Auferstehung Christi zur Erfüllung gebracht wurde und in der Verkündigung der Kirche offenbar gemacht wird. Vgl. G. Bornkamm, Art. μυστήριον, in: *ThWNT* IV 823–831. Vgl. u. § 8 Anm. 77.

[18] Vgl. XIII 161. [19] XIV 155. [20] XIV 179. [21] XIV 177f.

[22] XIV 80. [23] XIV 162.

[24] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2. Bd. (*Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, 16. Bd.) Stuttgart 1959, 286f.

[25] Ebd. 296; vgl. 308.

Bei Schelling und Hegel wird also in Christus das Mysterium Gottes offenbar, anschaubar, das Wesen des absoluten Geistes, der als er selbst zugleich das andere ist und eben darin Geist und Freiheit ist[26], worin auch für Schelling weitgehend das Geheimnis Gottes besteht. Doch wird sofort auch der Unterschied sichtbar: Für Hegel kommt es nicht »zur Ernsthaftigkeit des Andersseins«[27]. »Dieses Andersseyn ist das ewig sich aufhebende, ewig sich setzende und dieses sich Setzen und Aufheben des Andersseyns ist die Liebe, der Geist.« So kann auch der Mensch »sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist«[28], die Endlichkeit des Menschen wird dadurch zu einem »Moment in dem Prozeß des Göttlichen« erhoben[29]. Diese Einheit von göttlicher und menschlicher Natur muß dem Menschen allerdings erst zur Gewißheit und zur Anschauung gebracht werden, sie liegt jenseits des unmittelbaren Bewußtseins[30]. Deshalb muß ein einzelner Mensch erscheinen für die anderen[31]. »Erscheinen ist Sein für Anderes«, dieses andere ist für Hegel die Gemeinde[32]. In Christus soll so die an und für sich seiende Wahrheit angeschaut und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gewiß werden[33]. Es soll für die Menschen Gewißheit werden, »daß das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist«[34]. Diese Wahrheit läßt sich mit einem Satz aussprechen: »Der Geist ist daher der lebendige Prozeß, daß die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich und hervorgebracht werde«[35]. Die Gestalt und das Leben Christi sind für Hegel also nur die absolute Religion in der Weise der Vorstellung. Im Christentum erblickt Hegel »den adaequaten religiösen Ausdruck seiner Lehre«[36].

[26] Ebd. 248f.; vgl. bes. 208. [27] Ebd. 248. [28] Ebd. 281.
[29] Ebd. 282; vgl. 286. [30] Ebd. 282f., 284f., 307f. [31] Ebd. 283.
[32] Ebd. 286. [33] Ebd. 296. [34] Ebd. 307. [35] Ebd. 308; vgl. 287, 294, 297.
[36] J. MÖLLER, *Der Geist und das Absolute*, Paderborn 1951, 147. – Die Interpretation, die Hegel und die Schelling in der Zeit seiner Identitätsphilosophie von der Menschwerdung Gottes gegeben haben, ist auch heute wieder aktuell. Für P. TILLICH bedeutet das christologische Dogma, »daß in Jesus als dem Christus die ewige Einheit von Gott und Mensch historische Wirklichkeit geworden ist« (*Systematische Theologie*, Bd. 2, Stuttgart 1958, 160). J. A. T. ROBINSON (*Gott ist anders*, München 1963), der sich auf Tillich bezieht, umschreibt die Christuswirklichkeit: »Jesus offenbart Gott, indem er völlig transparent wird für ihn und selbst nichts mehr ist« (80). Die Überschrift Christus »Der Mensch für andere« (71) entspricht fast aufs Wort der Hegelschen Religionsphilosophie. K. RAHNER schreibt: »Die Menschwerdung ist der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit« (*Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 142). Der Mensch ist »die Abkürzung, die Chiffre Gottes«, er ist das, »was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gottlosen Nichts liebend hinausgesagt wird« (150). – Das offene Problem all dieser Ansätze ist m. E. die Frage, wie einsichtig gemacht (und nicht nur behauptet) werden kann, daß es sich im Christusereignis um etwas streng geschichtlich Einmaliges und nicht nur um die Darstellung einer ewigen Idee des Menschen handelt. Das

Hegel betont also wie der späte Schelling die Identität des Historischen und des Absoluten, aber doch so, daß das Historische nur ein Moment im Prozeß des Absoluten ist. Hier denkt Schelling schon im Ansatz anders. Nicht das Christentum ist Veranschaulichung seiner Ideen, er will vielmehr seine eigenen Kategorien erweitern, um das Christentum verstehen zu können[37]. Von daher ist auch sein scharfer Angriff gegen Hegel zu verstehen: »Ein und dasselbe Subjekt ist Gott und Mensch; denn es ist nur Mensch vermöge dessen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater ist. Dabei bleibt es aber um nichts weniger absurd, unbestimmt von einer Menschwerdung Gottes zu reden, wie es jetzt gebräuchlich ist; dies ist eine von den großen Redensarten, womit man nichtssagenden oder ganz trivialen Sätzen eine Bedeutung zu verschaffen sucht; je übertriebener die Ausdrücke sind, desto eher geben sie sich her zu jener flachen Erklärung, wonach die Menschwerdung dem Menschen nur offenbaren soll, daß er mit Gott eins (d. h. eigentlich selbst Gott) ist. Wenn Unkundige mit solchen Redensarten sich ein Ansehen geben, so kann man es zulassen. Was soll man aber von gelehrten Theologen sagen, die, bloß um in diesen vermeintlich erhabenen Ton auch mit einzustimmen, auf diese Weise nun von der Menschwerdung Gottes reden! Diese sollten doch wissen, daß auch die strengste Theologie nie eigentlich von einer Menschwerdung Gottes, sondern nur von der Menschwerdung einer göttlichen Person gesprochen hat...«[38]. Hier wird die Trinitätslehre Schellings zum Hintergrund seiner Christologie.

Auch wenn es in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich gesagt wird, so berührt sich Schellings Kritik doch der Sache nach mit der Kritik, die Kierkegaard an Hegel geübt hat: »Die Spekulation hat natürlich gemeint, den Gott-Menschen ›begreifen‹ zu können... Der Gottmensch ist nicht die Einheit von Gott und Mensch; solche Terminologie ist tiefsinnige Augenverblendung. Der Gott-Mensch ist die Einheit von Gott und einem einzelnen Menschen. Daß das Menschengeschlecht mit Gott verwandt sei oder verwandt sein solle, ist altes Heidentum; daß aber ein einzelner Mensch Gott ist, das ist Christentum, und dieser einzelne Mensch ist der Gottmensch«[39].

Für Schelling ist im Unterschied zu Kierkegaard diese Einheit nicht nur paradox[40]; in seiner Potenzenlehre, die er zur Trinitätslehre weitergebildet

bei Hegel offene Problem, das D. F. Strauß sah und auf seine Weise weiterführte, ist bei den genannten Autoren nicht gelöst, sondern nur durch die gegenteilige dogmatische Behauptung ersetzt. Hier wollte der späte Schelling ansetzen.
[37] XI 252; XIII 138. [38] XIV 164f.
[39] S. KIERKEGAARD, *Einübung im Christentum*, hrsg. von W. Rest, Köln 1961, 132f.
[40] S. KIERKEGAARD, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, hrsg. von H. Diem und W. Rest, Köln 1959, 352: »Die ewige Wahrheit ist in der Zeit geworden. Dies ist das Paradox.« Vgl. *Philosophische Brosamen*, ebd. 86ff.

hat, glaubt er die Mittel an der Hand zu haben, um diese Einheit zu verstehen, ohne sie in platten Rationalismus auflösen zu müssen. Diese Trinitätslehre hat geschichtlichen Charakter, sie erlaubt es, Christus aus der Geschichte in seiner Geschichtlichkeit zu verstehen, sie ermöglicht eine spekulative Einordnung in jene höhere Geschichte. Ganz konsequent muß Schelling darum bei der traditionellen Ständelehre einsetzen, die ja auch das Christusereignis als Geschehen zu begreifen versucht. Das Ungenügende der Trinitätslehre Schellings muß sich dabei notwendigerweise auch auf die Christologie auswirken.

2. *Offenbarung Gottes in der Kenosis*

Die »eigentlich klassische Stelle« dieser Ständelehre ist für Schelling Phil 2,6–8. Diese Stelle war seit den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts »die sedes doctrinae«[41] für eine eigene Kenosislehre geworden[42]. Diese kenotische Lösung des christologischen Problems lag damals irgendwie »in der Luft«[43], sie fand viel Beifall[44]. Theologen wie E. W. Ch. Sartorius, J. Ch. K. von Hofmann, G. Thomasius, F. H. R. Frank und W. F. Geß ging es um eine Verbindung des alten christologischen Dogmas mit einem »empirisch-psychologisch gefaßten Verständnis von wahrer Menschheit«[45]. Sie waren dabei sichtlich beeinflußt durch die moderne historische Frage nach dem Leben Jesu[46]. Im Anschluß an Phil 2,6 lösten sie diese Schwierigkeit durch die Lehre von einer Selbstentäußerung des präexistenten Logos wenigstens eines Teiles seiner göttlichen Eigenschaften bei der Menschwerdung[47]. Man glaubte auf diese Weise eine Art »Zauberschlüssel«[48]

[41] XIV 40.

[42] F. Loofs, Art. *Kenosis*, in: *Realenc. f. prot. Theol. u. Kirche* X 3(1901) 247.

[43] E. Hirsch V, 387. Hirsch behauptet, die neue Kenotik hätte »auf Ideen Böhmes in Schellingscher Prägung« zurückgegriffen (387). »Wenn die Kenotiker nicht das üble Vorbild von Schellings mythologischer Potenzenlehre gehabt hätten, so wäre dieser Rückfall in primitives Denken schlechthin unbegreiflich und unentschuldbar« (390). Ganz abgesehen davon, daß Schelling die hier gemeinte Kenosislehre ablehnt (s. u.), ist eine solche Beeinflussung schon aus zeitlichen Gründen ausgeschlossen, da Schellings *Philosophie der Offenbarung* literarisch erstmalig 1845 durch die Veröffentlichung von Paulus bekannt wurde und erst 1858 von Schellings Bruder K. F. A. Schelling endgültig herausgegeben wurde. Auch die *Weltalter* sind zu Lebzeiten Schellings nie erschienen. Im übrigen ist die Charakterisierung der Kenotiker als »Einschwärzen krassester heidnischer Mythologie in das christliche Denken« (390) bes. für einen Mann wie Thomasius doch etwas zu negativ und ungerecht (s. u.).

[44] F. Loofs, a. a. O. 247. Dort (246–263 und Bd. XXIII, 752f.) eine umfassende Darstellung.

[45] W. Lohff, Art. *Kenotiker*, in: *LThK* VI 2(1961) 116.

[46] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zürich 1960, 198.

[47] Die Lösungen sahen im einzelnen verschieden aus: Nach Thomasius entäußerte sich der Logos nur der auf die Welt bezogenen, nicht der immanenten göttlichen Eigenschaften (*Christi Person und Werk*, Bd. 2, Erlangen 31888, 237f.). Nach dem radikalsten Vertreter dagegen, W. F. Geß, hörte der Logos ganz auf, Gott zu sein (*Christi Person und Werk*, Bd. 3. Basel 1887, 344f.).

für das christologische Problem zu haben, in Wirklichkeit war es nach E. Hirsch nur ein schlechter Dietrich. Man hat diese Lehre »die vollendete Kenose des Verstandes genannt«[49], und nach K. Barth ist noch »Schlimmeres als das von ihr zu sagen«[50], wenn auch Barth ihr ein gewisses Verdienst nicht absprechen will[51]. Vor allem machte diese Theologie gegenüber einer mehr statisch aufgefaßten Lehre von der Menschwerdung Ernst mit dem Unterschied der Stände des Herrn[52]. Damit steht sie in einer größeren Tradition, in der Schelling sie zunächst kennengelernt hat, denn die Veröffentlichungen der oben genannten Kenotiker waren alle später als die Entstehung der Spätphilosophie. Sie können also nur Index für eine damals akute theologische Strömung sein; diese Strömung griff aber schon auf eine ältere Tradition zurück. Sie geht, abgesehen von einer kenotischen Unterströmung der Väterzeit und des Mittelalters[53], auf die christologischen Schulstreitigkeiten der Reformation zurück. Luther war, vor allem im Abendmahlsstreit, gezwungen, die communicatio idiomatum als Mitteilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur (Ubiquitätslehre) zu interpretieren[54]. Das Subjekt der Kenose war dann in der Folge[55] bei M. Chemnitz nicht der präexistente Logos, sondern der fleischgewordene Logos[56]. Die Kenose bestand darin, daß Christus von seiner göttlichen Herrlichkeit entweder keinen Gebrauch machte (Gießener Schule: κένωσις χρήσεως) oder sie nur verbarg (Tübinger Schule: κένωσις κρύψεως). Die Tübinger Lehrmeinung, der man leicht Doketismus vorwerfen konnte, wurde inauguriert von Brenz und von Hafenreffer († 1619), L. Osiander II. († 1638), Thumen († 1630) vertreten[57]. Sie hat Schelling noch in seinen Tübinger Studienjahren bei seinem Lehrer G. Storr hören können[58].

[48] E. Hirsch V, 390. [49] A. E. Biedermann, zit. nach K. Barth, a. a. O. 199.

[50] K. Barth ebd. [51] Ebd. 200.

[52] P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 51959, 453. Althaus kommt aber zu einer scharfen Ablehnung dieser Lehre.

[53] F. Loofs a. a. O.

[54] Auf das Problem der Christologie Luthers kann hier nicht eingegangen werden. Zur Kenosis vgl. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 171ff.

[55] Die Darstellung beruft sich im folgenden außer auf Loofs auf K. Barth (a. a. O 196–200), *LThK* VI 2(1961) 116f.; *RGG* III 3(1959) 1244; *EKL* II (1959) 588f.

[56] F. Loofs hat den Versuch unternommen, diese Deutungen als die älteren herauszustellen (*Theol. Stud. u. Kritiken* 100 [1927/28] 1–102). Dagegen J. Gewiess, *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5–11)*, in: *Theol. Qu.* 128 (1948) 463–487. Zur neueren Deutung vgl. E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5–11*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, Göttingen 1960, 51–95.

[57] F. Loofs, Art. *Kenosis*, a. a. O. 261.

[58] Storr beschrieb den Zustand der Erniedrigung folgendermaßen: »Die höhere

Gegen diese Art des Kenotismus wendet sich Schelling. Die Kenosis kann nach ihm weder in einer κρύψις[59] noch in einem bloßen non-usus, einer non-demonstratio seiner Gottheit bestehen[60]. In diesen Theorien wird der Ausdruck κένωσις nicht ernst genug genommen[61]. Die Manifestation des Göttlichen kann nicht bloß suspendiert worden sein. Aus demselben Grund muß Schelling die andere Deutung ablehnen, die die Kenosis nicht auf den Präexistenten, sondern auf den Menschgewordenen bezieht und behauptet, die Kenosis bestehe in der Knechtsgestalt Jesu, weil er auch als Mensch seine Göttlichkeit hätte zeigen können[62]. Für Schelling besteht die Kenosis in der Menschwerdung selbst[63].

Schelling scheint aber auch schon Kenntnis von den neueren Kenotikern gehabt zu haben. Auch sie erhalten eine Absage. Die demiurgische Wirksamkeit Christi, die Welterhaltung, ist nach ihm der Natur Christi so wesentlich, daß sie in der Kenose nicht aufgegeben werden kann, wie die neueren, weit extremeren Kenotiker meinten. Diese Tätigkeit haftet nicht an dem Zustand, sondern an dem Subjekt. »Das Subjekt der Menschwerdung dauert in dem Menschgewordenen fort, aber in Ansehung des Menschgewordenen ist die demiurgische Wirkung ein actus naturae suae, ein actus irreflexus, nicht ein Akt seines Willens, es ist ein Akt, den er ohne seinen Willen ausübt, der also auch durch seinen Willen Mensch zu werden gar nicht affiziert, aber eben darum auch nicht aufgehoben wird. Es ist ein alter Kanon: actus naturae non ingreditur actum voluntatis«[64]. »Es ist also kein Übergang vom reinen Gottseyn zu dem Menschseyn, sondern nur ein Übergang vom ἐν μορφῇ θεοῦ-Seyn zum ἐν μορφῇ δούλου-Seyn, d. h. ein Übergang von einem zuständlichen Seyn zu einem anderen zuständlichen Seyn«[65].

Damit biegt Schelling die neuere Kenosislehre, die eine Depotenzwirkung Gottes behauptete und das Logosbewußtsein in ein menschliches Bewußtsein einengte und umsetzte[66], wieder zurück in die alte orthodoxe Ständelehre. Nach Schelling geht es in der Kenosis nicht um eine Seinsänderung und um Seinsminderung, sondern um eine Zustandsänderung, um verschiedene Stände Christi. Soweit kann auch der moderne Exeget von Phil 2,6–10 folgen: Der Hymnus zielt nicht auf das Verhältnis von göttlichem

Natur, mit welcher der Mensch Jesus aufs engste verbunden war, wirkte auf diesen Menschen nicht in dem Maß ein, als es hätte geschehen können (Phil. 2,6)... sie enthielt sich überhaupt alles Einflusses, wodurch der Zustand Jesu glänzender geworden wäre, als es nach der Absicht Gottes eine Zeitlang sein sollte« (*Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, Stuttgart 1803, 556f.).

[59] XIV 157. Der Gedanke der Selbstbeschränkung und Herablassung Gottes findet sich schon VII 429, 453; VIII 311. Dieser Gedanke bereits in der Kabbala, vgl. W. A. Schulze, in: *Ztschr. f. philos. Forschung* 11 (1957) 579f.

[60] XIV 159. [61] Ebd. [62] XIV 44. [63] XIV 45, 79, 159. [64] XIV 191f.

[65] XIV 163. [66] E. Hirsch V, 388; vgl. K. Barth, a. a. O. 145f.

und menschlichem Sein ab, sondern bezeichnet die einzelnen Phasen seines ganzen Heilsweges, er will die Identität des Erniedrigten und des Erhöhten mit dem Präexistenten aufzeigen. Die Gottesgestalt meint nicht das Wesen Gottes, sondern seine Daseinsform in der Herrlichkeit[67].

Schelling lehnt jedoch auch die orthodoxe Deutung ab. Er stellt die Diskussion auf eine ganz neue Grundlage. Die gewöhnliche Theorie kennt nur zwei Stände, den Zustand der reinen Gottheit vor der Erniedrigung und den Zustand des Menschseins, den Zustand der Erniedrigung[68]. Schelling meint nun, nur mit der Annahme eines Zwischenzustandes auszukommen[69]. Die Art, wie er diesen Zwischenzustand (nicht Zwischenwesen!) beschreibt, ist zweifellos geeignet, dem Theologen zunächst einen »Heidenschreck« einzujagen[70]. Es ist der Zustand ἐν μορφῇ θεοῦ, »da er als außergöttliche Persönlichkeit gesetzt ist, ohne darum schon Mensch zu seyn«[71], er war in diesem Zustand »zwar nicht wahrhaftig und dem Wesen nach Gott (denn dies konnte er nur in der Einheit mit dem Vater seyn), aber doch specie, actu, er hatte wenigstens das Äußere Gottes, welches eben in der Herrlichkeit, in der Herrschaft über das Seyn besteht«[72], es war aber eine vom Vater unabhängige Herrlichkeit[73]. Er war also »selbst nicht Gott, obwohl auch nicht Mensch«[74], von der Welt her eine Existenz außer dem Vater[75]. »Das Subjekt der Erniedrigung kann allerdings nur ein Göttliches seyn..., aber nicht das Göttliche an sich, also nur das außergöttlich gesetzte Göttliche«[76].

Das Anstößige der zitierten Sätze wird weitgehend behoben, wenn man sich vor Augen führt, was Schelling unter dem Prozeß der Verselbständigung der zweiten Potenz versteht. In der Trinitätslehre konnten wir feststellen, daß es dabei nicht um einen zeitlichen trinitarischen Entfaltungsprozeß geht, sondern um die sukzessive Offenbarung der einzelnen Personen. So dürfen wir auch in jenem Zwischenzustand kein Zwischenwesen sehen, halb Mensch, halb Gott, das wäre in der Tat »krassestes Heidentum«, es handelt sich vielmehr um eine Zwischenform des Offenbarseins des Sohnes, eine Form, in der er noch nicht als Mensch offenbar ist, in der er seine personale Eigenständigkeit noch nicht voll geoffenbart hat.

Diese Interpretation aus dem Ganzen der Schellingschen Offenbarungsphilosophie wird durch die Einzeltexte voll bestätigt. Mit dem Zwischenzustand meint Schelling nämlich nichts anderes als die Stellung des Sohnes am Ende des mythologischen Prozesses, wo er sich wenigstens für das

[67] Zusammenfassend J. Gewiess, Art. *Kenosis*, in: *LThK* VI ²(1961) 116; J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951, 137f., 146ff.

[68] XIV 40. [69] XIV 40ff., 45, 48, 61.

[70] Hirsch V, 271 spricht von einer Theorie, die der heidnischen Theologie näher steht als der christlichen Lehre.

[71] XIV 40. [72] XIV 41. [73] XIV 42. [74] XIV 45; vgl. 161. [75] XIV 48.

[76] XIV 161.

menschliche Bewußtsein als Herrn des Seins erweist und wo er wieder ἐν μορφῇ θεοῦ ist[77]. Die Selbständigkeit und Eigenherrlichkeit vom Vater, die Schelling hier dem Sohn von der Welt her und von der Herrschaft über die Welt her zuschreibt[78], ist aber nur eine äußere, keine innere, sie besteht nur für uns, in unserem Bewußtsein[79]. »Es kann nicht gemeint seyn, daß er innerlich, in sich selbst das Bewußtseyn seiner Göttlichkeit verliere, oder aufhöre sich als göttliche Persönlichkeit überhaupt zu wissen«[80]. Wenn dann doch gesagt wird, der Sohn sei in der Schöpfung nur Potenz, er werde jetzt erst zur Persönlichkeit[81], so ist auch das wieder nicht im Sinne einer Seinsentwicklung zu verstehen, sondern als sukzessiv voranschreitende Offenbarung: Der Sohn wird für uns als Persönlichkeit offenbar und ist für uns nicht mehr bloß in der natürlichen Potenz verborgen[82]. Der Zwischenzustand besteht also darin, daß der Sohn dem menschlichen Bewußtsein als kosmisch-demiurgische Potenz erscheint (nicht ist!), daß er in einer eigenen Herrlichkeit erscheint, so daß im menschlichen Bewußtsein die göttliche Einheit zertrennt ist[83]. Darin besteht die Eitelkeit der natürlichen Religion, auch des höchsten religiösen Bewußtseins[84]. Die Eitelkeit der Naturreligion, ihre kosmische Herrlichkeit, ist der von Schelling gemeinte Zwischenzustand.

Die Kenosis besteht in der Aufgabe dieser kosmischen Herrlichkeit. Kenosis ist »Entherrlichung«[85], »entzauberte Welt«[86]. Nicht die göttliche Natur wird aufgehoben, auch die Einheit der Person bleibt gewahrt, aber diese außergöttliche Hoheit wird aufgehoben, indem der Logos sich als Mensch bekennt[87] und sich in Freiheit Gott unterwirft[88]. Der Sinn der Menschwerdung ist es, daß der Logos »sein außergöttliches Seyn Gott als kreatürliches unterwirft«[89]. Kenosis ist damit auch ein Gericht über die natürliche Religion und ihre kosmische Herrlichkeit, ihre kosmische Göttlichkeit und die Anerkennung des Kreaturseins. Christus hätte den Zustand einer unabhängigen Herrlichkeit »als einen bleibenden an sich reißen und geltend« machen können[90]. »Diese Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und darin ist er Christus. Das ist die Grundidee des Christenthums«[91]. Weil er zugleich ein außergöttliches und ein innergöttliches Sein hatte, konnte er wirklich Vermittler werden[92]. Indem er aber das außergöttliche Sein im Gehorsam aufopferte, hat er das Heidentum besiegt[93], der Versuchung des kosmischen Prinzips widerstanden[94], und er ist so das Ende des Heidentums, das Ende der Offenbarung, weil nun alles Verdunkelnde beseitigt ist[95].

[77] XIV 38f., 56. [78] XIV 36, 38. [79] XIV 54. [80] XIV 38, 60.
[81] XIV 37; vgl. 172. [82] XIV 26, 88. [83] XIV 54. [84] XIV 57. [85] XIV 182.
[86] XIV 175. [87] XIV 163. [88] XIV 168. [89] XIV 79. [90] XIV 42.
[91] XIV 37; vgl. 39. [92] XIV 60. [93] XIV 59, 79. [94] XIV 169. [95] XIV 124.

Die Kenosis ist also keine Verhüllung der Gottheit, sondern ihre Offenbarung. »Nicht die Menschheit, wie man wohl zu sagen pflegt, ist die Hülle, sondern die μορφὴ θεοῦ, das außergöttlich-göttliche Seyn, war das Verbergende der Gottheit... nun diesem Seyn in der Menschwerdung die Herrlichkeit, die Göttlichkeit entzogen, jetzt wird die wahre Herrlichkeit, die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater offenbar«[96]. Die Kenosis ist zugleich Selbstbefreiung des Göttlichen, in ihr erscheint es und wird offenbar als Göttliches[97]. »Nicht seiner wahren Gottheit entäußert er sich in seiner Menschheit, sondern einer falschen«[98]. Die Kenosis ist die Zerstörung einer falschen kosmischen Herrlichkeit Gottes, die seine wahre Göttlichkeit mehr verdeckte als offenbarte; in der Kenosis wird Gott offenbar im Gehorsam, in der Kreatürlichkeit, im Kreuz des Menschen Jesus Christus.

Damit kehrt in Schellings Christologie die Kenosislehre an ihren theologischen Ausgangspunkt zurück. Die ältere Kenosislehre war eine Folge der lutherischen Christologie. Im Grunde ist Schelling nunmehr zu Luthers theologia crucis zurückgekehrt: »Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit«[99], lautet der Kernsatz von Luthers Kreuzestheologie in seiner Heidelberger Disputation. Den absoluten Gott kann der Mensch nicht fassen, nur die posteriora Gottes sind dem Menschen faßbar in Jesus Christus, Gott ist der absconditus in passionibus. In Christus ist Gott der deus vestitus, indutus, velatus, manifestatus. Wer dagegen Gott außerhalb von Jesus sucht, der findet den Teufel. Damit ist für Luther alles eigenmächtige Erdenken Gottes zu Ende[100].

Auch Schelling erkannte, daß er alles Erdenken Gottes aufgeben muß, daß er Gott nur per posterius erkennen kann. Der Mensch muß warten, bis Gott »sich anzieht«, das tut er im Gehorsam Christi. Aus dieser Gleichartigkeit ergeben sich bei Luther und Schelling auch völlig parallele Schwierigkeiten. Auch bei Luther kann man den Eindruck gewinnen, daß »Gott Person nur in Christus«[101] ist, Christus aber nur Funktion des einen Gottes, dem Vater untergeordnet[102]. Ebenso kann es bei Schelling

[96] XIV 165; vgl. 157. [97] XIV 185. [98] XIV 187.
[99] *Heidelberger Disputation*, thesis 19f.: WA I, 354.
[100] Dazu besonders W. VON LÖWENICH, *Luthers Theologia crucis*, München [4]1954. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 31ff. – XIV 223 zeigt Schelling, daß er die Terminologie Luthers kennt, er spricht dort von der nuda deitas.
[101] E. SEEBERG, *Luthers Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1929, 187 Anm. 11 (zit. E. BRANDENBURG, *Hauptprobleme der ev. Theologie. Konfessionskundl. Schriften*, Heft 2, Paderborn 1957, 30).
[102] Y. CONGAR, *La christologie de Luther*, in: *Chalcedon*, Bd. 3. Würzburg 1954, 480 (zit. E. BRANDENBURG a. a. O. 32).

scheinen, daß der Sohn (und damit auch der Vater) erst in der Christusoffenbarung persönlich wird[103], daß Christus nur die Art und Weise ist, wie der eine Gott sich offenbart[104].

Auf jeden Fall ist Gott nur in Christi Gehorsam faßbar: sub specie aliena. Auch das kommt bei Schelling zum Ausdruck, wenn er von der Ironie Gottes spricht, die darin besteht, daß Gott sich durch den Widerspruch hindurch als der Weise und in der Schwäche sich als der Starke offenbart[105]. Schelling nimmt hier Kierkegaards Paradox voraus. Aber er hat doch etwas über Luther und Kierkegaard hinaus: Er bleibt nicht beim Paradox stehen, sondern kann – ohne dieses aufzuheben – zeigen, wie gerade im Paradox die Gottheit Gottes, das ist für ihn die Freiheit Gottes, offenbar wird.

Damit wächst Schelling (unter diesem speziellen Gesichtspunkt) auch über die Christologie Luthers hinaus, und wahrt in seiner Christologie ein berechtigtes Anliegen der reformatorischen Gegenthese Calvins. Luthers Christologie, daß Gott für uns nur in Christus konkret wird, führte in der Orthodoxie zu der Konsequenz, daß der Logos nur im Fleisch antreffbar sei[106]. Dagegen kann man die Frage stellen, ob so noch die Freiheit und Souveränität Gottes gewahrt bleibe und ob damit noch sichergestellt sei, daß Gott in seinem Fleischgewordensein nicht etwa auf- und untergeht[107]. Dieses Anliegen traf das sogenannte »Extra calvinisticum«, das jede Inklusion des Logos abwehren wollte, ohne freilich ganz der Gefahr einer Auflösung der Einheit zu entgehen und wieder allen Spekulationen über den logos asarkos Tür und Tor zu öffnen[108]. »Das reformierte totus intra et extra bot ebensoviele Schwierigkeiten wie das lutherische intra«[109].

Sachlich genau diese Schwierigkeit versucht Schelling zu lösen, und zwar mit Hilfe seiner Spekulation über Zeit und Ewigkeit, die er gerade im Zusammenhang mit der Erörterung über den hohanneischen Prolog von neuem aufnimmt[110]. Zeit ist für Gott ja die kongeniale Daseinsweise im Endlichen wie umgekehrt Ewigkeit überwundene Zeit ist. Diese Überwindung der Zeit in der Ewigkeit geschieht aber von Ewigkeit her in der Zeugung des Sohnes. So übergreift Gott Zeit und Ewigkeit; gerade in seinem Zeitlichwerden manifestiert sich seine Ewigkeit, seine Freiheit von der Zeit. Die Freiheit Gottes zeigt sich in der Selbstbeschränkung. Das erlaubt, nun die alte innerreformatorische Streitfrage so zu lösen, daß das berechtigte Anliegen beider Richtungen gewahrt werden kann und doch Gott nicht zu einer reinen Antinomie und zu einem Widerspruch wird, sondern gerade im Widerspruch seine Souveränität erweisen kann. Gott ist so unendlich, daß er auch in der Endlichkeit der Unendliche ist, so frei, daß er auch und gerade im Gehorsam frei ist, und so frei, daß er in der Erniedrigung seine Herrlichkeit offenbart[111]. Die Kenosis der Menschwerdung ist also die Offenbarung des Mysteriums Gottes selbst.

[103] XIV 47f. [104] s. o. § 12. [105] XIV 23f.
[106] Die Belege s. bei K. Barth, *Kirchl. Dogmatik*, Bd. I/2. Zürich ⁵1960, 181f.
[107] Ebd. 182. [108] Ebd. 184ff. [109] Ebd. 186. [110] Ebd. 106ff.

3. Christus als Offenbarung des ewigen Geheimnisses Gottes

Die Menschwerdung der zweiten göttlichen Person als Manifestation des innergöttlichen Geheimnisses ist ein altes theologisches Thema. Es wurde unter verschiedenen Fragestellungen behandelt: Nach den Vätern entsprechen sich die immanenten göttlichen Hervorgänge und die außergöttlichen Sendungen; es besteht also ein Zusammenhang zwischen immanenter und ökonomischer Trinität[112]. Damit zusammenhängend war die Frage, inwiefern die Menschwerdung gerade für den Sohn angemessen war[113]. Auf andere Weise wurde diese Frage behandelt in Zusammenhang mit der scholastischen Streitfrage nach dem Motiv der Menschwerdung: Wäre Gott auch Mensch geworden, wenn die Menschheit nicht gesündigt hätte? Geht es Gott also in erster Linie um die Offenbarung seiner Barmherzigkeit oder seiner Herrlichkeit?[114]

Auch Schelling stellt die Frage, was Gott mit der Menschwerdung gewollt habe[115]. Er wird die scholastische Kontroverse zwischen Infra- und Supralapsariern kaum gekannt haben. Jedoch auch in der reformierten Theologie gab es einen Streit um Infra- und Supralapsarismus in der orthodox-reformierten Prädestinationslehre[116]. Die Frage lautete: »Hat Gott bei

[111] Daß die Selbstbeschränkung Gottes in der Freiheit der Selbstbestimmung der Liebe wurzelt, hat auch Thomasius betont, vgl. a. a. O. Bd. 2, 204ff., 236, 242, 294. – Schelling berührt sich hier auch mit K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 200ff., 140ff., 172f.; ähnlich P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 454. Auch Barth sagt, es sei eine Korrektur des Gottesbildes notwendig (141f., 203f.); während aber Barth seine »Lösung« apodiktisch hinstellt: Sie wird vom konkreten Handeln Gottes gefordert, »indem Gott solches tut, beweist er eben damit, daß er es kann...« (204), geht Schelling zwar auch vom Faktum aus, führt aber darauf aufbauend eine viel konsequenter zu Ende gedachte Spekulation auf die Möglichkeit dieser Wirklichkeit durch. Barth nimmt das kenotische Anliegen auf, ohne das »Gott in Christo« in Frage zu stellen. Statt Kenosis spricht er eher von der Kondeszendenz, der Herablassung Gottes (172), wie es neuerdings üblich geworden ist (vgl. *EKL* II [1958] 590).
[112] XIV 177f.
[113] Die Frage ist wieder aufgegriffen worden von K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat »De Trinitate«*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 103–133.
[114] Vgl. F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 9) Freiburg i. Br. 1960, 9–26.
[115] XIV 166ff.
[116] K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zürich ³1959, 136–157.

seiner ewigen Wahl den Menschen schlechthin und als solchen im Auge, den noch nicht geschaffenen, sondern erst zu erschaffenden, den noch nicht gefallenen, sondern den, dessen Fall erst göttliche Zulassung und menschliche Tat werden wird? Oder ist es der schon geschaffene Mensch und dieser im Stande des von Gott zugelassenen und vom Menschen selbst vollbrachten Abfalls? Ist es... der homo creabilis et labilis oder der homo creatus et lapsus?«[117] Die Supralapsarier wußten, warum der Sündenfall unausbleiblich war, weil nämlich Gott seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit kundtun wollte[118]. Gott will nach ihnen seine Herrlichkeit mitteilen, das ist seine Ur- und Grundabsicht[119]. Anders die Infralapsarier, sie meinten, die Gründe für Gottes Beschluß seien letztlich unerforschlich[120]. Die gemeinsame Voraussetzung beider Richtungen war, daß sie von einem abstrakten Dekret ausgingen, von einer abstrakten, metaphysisch gedachten Allmacht Gottes[121]. Hierin waren Calvin und seine Nachfolger nominalistischer Geistigkeit.

Einen Schritt weiter führte hier die »nouvelle théologie« des siebzehnten Jahrhunderts, die sogenannte Föderaltheologie, deren wichtigster Vertreter Joh. Coccejus ist[122]. Die Heilsgeschichte wird hier als Geschichte sukzessiver Bundesschlüsse gesehen, die letztlich in der Selbstverpflichtung Gottes, im Pakt des Vaters mit dem Sohn gründen. Der Heilsratschluß besteht also konkret in Christus[123]. Damit kam ein biblischer Gedanke zum Durchbruch[124], und damit wurde die statische Sicht der Orthodoxie zu einer dynamischen heilsgeschichtlichen Sicht weitergeführt[125].

Der Einfluß des Coccejus und seiner Schule darf nicht unterschätzt werden[126]. Er gewann Einfluß durch das Bündnis seiner Schüler mit der Philosophie Descartes', die »mit der von ihr aus naheliegenden Vorstellung einer Allmacht, die mit ganz einfachen Mitteln einen nach Gesetzen geordneten Weltplan aufbaut, den Voraussetzungen der Bundestheologie des Coccejus« entgegenkam[127]. Andererseits beeinflußte diese Schulrichtung nachhaltig den württembergischen Pietismus und damit den deutschen Idealismus, besonders die Philosophie Schellings[128]. Bengels Lehrer in positiver Theologie war J. W. Jäger, ein Vertreter der Föderaltheologie[129].

[117] Ebd. 136. [118] Ebd. 138. [119] Ebd. 151. [120] Ebd. 139. [121] Ebd. 144ff.
[122] G. SCHRENK, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus* (*Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, 2. Reihe, Bd. 5). Gütersloh 1923. K. BARTH, a. a. O. 119, 123; Bd. IV/1, 57–70.
[123] K. BARTH, a. a. O. Bd. II/2, 119, 123; Bd. IV/1, 63, 66f.
[124] Vgl. o. Anm. 17. [125] K. BARTH, a. a. O. Bd. IV/1, 58. [126] Ebd. 58.
[127] E. HIRSCH I, 243. Andere Gründe bei K. BARTH, a. a. O. Bd. IV, 65, 68, 70.
[128] Vgl. o. § 4 Anm. 47.
[129] H. HERMELINK, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg*, Stuttgart-Tübingen 1949, 216, 221.

Wollte man den Dreh- und Angelpunkt der Philosophie der Offenbarung Schellings einmal in theologischen Kategorien ausdrücken, so müßte man sagen, das sei die ewige Prädestination Christi. Hier liegt die letzte Voraussetzung, die letzte Möglichkeitsbedingung, hinter die Schelling nicht mehr zurück kann. Zu dieser Erkenntnis kommt er nun nicht »von oben« her, sie ist ihm nicht das Ergebnis einer Spekulation über das Wesen des absoluten Geistes, der, wie bei Hegel, sich im Anderssein des Sohnes die Welt vermittelt. Schelling geht ebensowenig von einem abstrakten Wesensbegriff der Allmacht Gottes oder einem abstrakten Dekret Gottes aus. Sein Einsatz ist vielmehr, wie er es nennt, der existierende Gott, der konkrete Gott, wie er sich in der Geschichte faßlich gemacht hat. Schelling fragt gleichsam von der Geschichte »zurück« zur letzten Bedingung ihrer Möglichkeit.

Am Ende des mythologischen Prozesses hat sich die vermittelnde Potenz wenigstens im menschlichen Bewußtsein wieder zum Herrn des Seins gemacht. Sie ist nicht selbst wahrer Gott, aber in Gestalt Gottes (ἐν μορφῇ θεοῦ)[130]. Das ist für Schelling zunächst einfach eine Tatsache, die es nun zu erklären gilt. Wie ist dieses Übergewicht der höheren Potenz in der Schöpfung und in der Mythologie möglich? Diese Frage blieb bisher unbeantwortet[131]. Wir erinnern uns, daß sie von Schelling als Ausgangspunkt der Spätphilosophie in der *Darstellung des Systems des philosophischen Empirismus* gestellt wurde. Jetzt wird sie wesentlich erweitert. Es geht jetzt um die letzte Bedingung der Möglichkeit von Schöpfung und Religion und Offenbarung.

Daneben taucht für Schelling noch eine zweite Frage auf. Im mythologischen Prozeß ist das widergöttliche Prinzip nur im Bewußtsein und nur äußerlich überwunden worden[132], nur die Wirkungen, die Symptome[133], nicht die Ursachen[134] sind überwunden. Judentum und Heidentum bleiben also gemeinsam unter dem äußeren Gesetz[135]. Dieses wird nur actu, aber nicht in seinem Grund überwunden. Deshalb fordert es auch »einen beständigen, nie aufhörenden Actus, verlangt fortwährende Opfer, weil es nicht in seinem Wesen, und so ein für alle Mal, sondern immer nur in seiner Wirkung überwunden wird«[136]. Die äußere Überwindung half nichts, da »der Wille des Vaters selbst überwunden und dazu gebracht werden sollte, der Menschheit wieder seine Huld zu zeigen«. »Wille kann nur durch Wille überwunden werden«[137]. Das ist nur durch freiwillige Unterwerfung des Seins unter Gott möglich[138]. Dieser Gehorsam, der den ersten Gehorsam rückgängig macht, ist die Grundidee des Christentums[139].

Die Entäußerung ist deshalb auch nicht aus einem notwendigen Prozeß

[130] XIV 23. [131] XIV 54ff. [132] XIV 56f., 59. [133] XIV 167. [134] XIV 54.
[135] XIV 57. [136] XIV 167. [137] XIV 168. [138] XIV 168f.
[139] XIV 37, 39, 87f., 58f.

ableitbar, sondern nur aus einem freien Wollen, einer freien Tat erklärbar[140]. Der Entschluß zu diesem Opfer ist ein »Wunder der göttlichen Gesinnung, hier durchbricht das Göttliche das Natürliche, hier ist die höchste Offenbarung... quo nil majus fieri potest«[141]. Es handelt sich um ein »Wunder der Liebe«, »die bei weitem größer ist als jene Liebe, die den Schöpfer zur Schöpfung bewogen, ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es ist so, – das wir aber nach keinen menschlichen Begriffen hätten erwarten oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte«[142].

Damit stehen wir auch vor der gesuchten letzten Möglichkeitsbedingung von Schöpfung, Fall und mythologischem Prozeß. Gott hätte gar keine dem Umsturz ausgesetzte Welt hervorbringen können, »ohne schon auf den Sohn hinauszusehen, dem er die ihm durch menschliche Freiheit entfremdete Welt übergeben konnte«[143]. Auch die Mythologie ist nur möglich »vermöge eines über sie hinausgehenden Willens oder Entschlusses, der freilich in ihr selbst nicht offenbar wird«[144].

Nachdem aber dieser Entschluß gefaßt ist, hindert nichts daran, daß »die Ausführung auf gewissermaßen natürlichem Weg geschehe«[145]. Dieser Satz kann uns ein Schlüssel sein zum rechten Verständnis des bisher Gesagten. In der Darstellung Schellings kreuzen sich nämlich immer wieder zwei Linien: Die eine bewegt sich gleichsam von unten nach oben auf dem Weg der Potenzierung. Analog dem Schöpfungsprozeß vollzieht sich im mythologischen Prozeß eine allmähliche Überwindung der ersten Potenz durch die siegreiche zweite. Die Menschwerdung besteht in dieser Sicht nicht im Herabsteigen Gottes, sondern in der Kreaturisierung dieser zweiten Potenz, die darin besteht, daß sie, die in der Gestalt Gottes ist, sich nun selbst wieder der höheren Potenz unterwirft[146]. So gesehen könnte die Menschwerdung fast als ein aus der Dialektik des Potenzierungsprozesses, aus einer Art geistig verstandener Evolution und als allmähliches Herausbilden des Bildes Gottes in der Welt verstanden werden. So verstanden müßte man Schelling auf eine dialektische Christogenese in der Geschichte hin interpretieren.

Aber diese Bewegung von unten nach oben wird bei ihm durchkreuzt, beziehungsweise erst ermöglicht von einer anderen Bewegung von oben nach unten. Das steigende Übergewicht der höheren Potenz ist nur möglich auf Grund eines ewigen, freien Willensratschlusses Gottes, wodurch er die Welt als im Sohn heimzuholende entworfen hat. Diese Erwählung Christi und die trinitarische Struktur göttlichen Lebens ist der letzte tragende Grund der »Entwicklung von unten«. Die Bewegung von oben bewahrt die Bewegung von unten auch davor, als ein bloß natürlich zu verstehender Prozeß interpretiert zu werden, er ist vielmehr getragen von einem freien Entschluß der Erwählung.

[140] XIV 59. [141] XIV 169. [142] XIV 197. [143] XIV 62, 51. [144] XIV 58. [145] XIV 169. [146] XIV 170ff., 82ff.

Hier steht die Vernunft vor dem Unvordenklichen, vor das sie schlechterdings nicht mehr zurück kann, sie steht vor dem Wunder der göttlichen Gesinnung. Christus ἐν μορφῇ θεοῦ konnte nur auf Grund seiner inneren Einheit mit dem Vater Mensch werden[147]. Er war nur äußerlich von Gott getrennt, nicht innerlich[148]. So bleibt er dem Vater immanent und wirkt durch den Vater[149]. Als solche »außergöttliche und innergöttliche Persönlichkeit« konnte er allein Vermittler sein[150]. Er ist »nur das außergöttlich gesetzte Göttliche«[151]. So wirkte im Sohn in der Erlösung, obwohl dieser selbständig war, doch der Vater: Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst (2 Kor 5,19)[152]. In Christus wurde das Göttliche nur offenbar[153].

Dadurch, daß Christus sich selbst außer Gott setzte, nahm er selbst den Zorn Gottes[154] auf sich und machte sich aus lauter Liebe zur Welt zum Mitschuldigen[155]. Er ist für uns zum Fluch geworden (Hebr 7,22) und der Bürge eines besseren Bundes[156], weil er die vom Vater unabhängige Existenz verschmähte und statt dessen das Kreuz wählte[157].

Fragen wir also nochmals: Cur Deus homo? Die Antwort Schellings lautet: Gott wollte damit die höchste Offenbarung seiner Herrlichkeit. Diese erreicht er aber eben in der Offenbarung durch die Kenosis. Beide Aspekte lassen sich gar nicht trennen. Die Frage, ob Gott auch Mensch geworden wäre ohne die Sünde, kann hier gar nicht mehr gestellt werden, weil diese Frage nicht von der wirklichen Ordnung ausgeht und vorgibt, etwas von Gott wissen zu können außerhalb seiner konkreten Offenbarung, die in einer ewigen Entscheidung gründet. Hinter diese Entscheidung kommen wir nicht mehr zurück, sie ist das Faktum, vor dem der Mensch nur noch schweigend und staunend stehenbleiben kann. Hier ist letztlich auch der Punkt, an dem sich Schelling von Hegel absetzt: Es ist nicht die Notwendigkeit, die im absoluten Geist begründet ist, sondern freie Entscheidung Gottes, auf der Schöpfung und Offenbarung aufruhen und die die ganze Geschichte begründet.

Es ist auffallend, wie sich an diesem Punkt Schelling mit der Grundkonzeption K. Barths berührt, der in seiner Prädestinationslehre, dem »Angel- und Drehpunkt« seiner Theologie[158], »vom Punkt der höchsten Wirklichkeit aus« denkt[159], vom Concretissimum des dreifaltigen Gottes und hierzu die idealistische Methode »des sich selbst setzenden und voraus-

[147] XIV 58; vgl. 157. [148] XIV 38, 59f. [149] XIV 60, 87. [150] XIV 60. [151] XIV 161. [152] XIV 87. [153] XIV 86, 79. [154] XIV 42, 55. [155] XIV 80. [156] XIV 81. [157] XIV 39.

[158] H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*, Köln ²1962, 201. [159] Ebd. 203.

setzenden Prinzips« verwendet[160]. Das ist für Barth die Selbstwahl Gottes in Christus[161], eine ewige Urentscheidung[162], ein Urwort[163], in dessen Klammer sich alles befindet, indem Gott zugleich aus sich herausgeht und bei sich selber bleibt[164], eine Urbeziehung, in der Gott ist, der er ist und die den Grund aller Beziehung Gottes zum Menschen bezeichnet[165]. Hinter diese Entscheidung Gottes können wir nicht zurück[166], wir haben Gott nicht ohne Christus[167], wir können sie nur schweigend anerkennen[168]. – Auch die katholische Theologie geht heute in der Beantwortung der Frage »Cur Deus homo« nicht mehr von einer Possibilientheologie aus, sondern von der konkreten faktischen Heilsordnung[169]. Sie betont die Christozentrik der gesamten Wirklichkeit[170]. Immer wieder wird zustimmend das Wort von Petrus de Godoy († 1677) zitiert: »Per passionem et mortem meruit nobis et essemus«[171]. »Was in der Geschichte geschieht, ist nur die Offenbarung dieses ewigen Geheimnisses«[172].

4. Die Menschwerdung Gottes in Christus

Das Christusereignis hat nach Schelling zwei Seiten: Es ist Entäußerung und Offenbarung des ewigen Mysteriums Gottes. Die kritische Frage ist, ob damit die geschichtliche Einmaligkeit des Menschen Jesus Christus ge-

[160] Ebd. 205. [161] Ebd. 218.
[162] K. Barth, *Kirchl. Dogmatik*, Bd. II/2, Zürich ^{3}1959, 9, 176, 107f.
[163] Ebd. 53, 82, 110; Bd. IV/1, 47. [164] Ebd. Bd. III/1, 123.
[165] Ebd. Bd. II/2, 55. – Balthasar spricht hier von einer starken Nähe zu Hegel, von »Geist vom Geiste Hegels« (218). Die (sachliche!) Nähe zu Schelling scheint fast noch größer zu sein, weil die Kategorie der freien Entscheidung in Gott doch weniger Hegel als Schelling entspricht.
[166] K. Barth, a. a. O. Bd. II/2, 4f. [167] Ebd. 26.
[168] Ebd. 22. – Zur Auseinandersetzung mit Barths Prädestinationslehre vgl. H. U. von Balthasar, a. a. O. 186–201; H. Küng, *Rechtfertigung*. Einsiedeln 1957, 29ff., 127ff. und W. Breuning, *Neue Wege der protestantischen Theologie in der Prädestinationslehre*, in: *Trierer Theol. Ztschr.* 68 (1959) 198–207, bes. 204f. Alle diese Theologen kommen unter Verrechnung mancher mißverständlicher Aussagen und gefährlicher Tendenzen im ganzen zu einem zustimmenden Ergebnis. Anders H. Bouillard (*Karl Barth*, 1. Teil, Paris 1957, 161), der mit E. Brunner (*Dogmatik*, Bd. 1, Zürich 1960, 353f.) hier eine Gefährdung der geschichtlichen Einmaligkeit Christi befürchtet und einen Platonismus wittert. Barth betont allerdings sehr stark, »daß wir Gott nicht außer Christus in seiner Offenbarung haben können« (vgl. a. a. O. Bd. II/1, 288ff.).
[169] Vgl. H. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. II/2, München ^{5}1955, 64ff.; H. U. von Balthasar, a. a. O. 336ff.; H. Küng, a. a. O. 169f.; F. Malmberg, *Über den Gottmenschen* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 9) Freiburg i. Br. 1960, 11ff.
[170] Vgl. die Zeugnisse bei H. U. von Balthasar, a. a. O. 336ff.; H. Küng, Art. *Christozentrik*, in: *LThK* II ^{2}(1958) 1169–1174.
[171] Zit. bei H. U. von Balthasar, a. a. O. 337; F. Malmberg, a. a. O. 18f.
[172] H. Küng, *Rechtfertigung*, 131.

wahrt sei und ob die Menschwerdung wirklich voll ernst genommen ist, oder ob nicht eher eine neue Art von Platonismus an ihre Stelle getreten sei, in dem das Göttliche in der Welt zwar aufscheint, aber doch nicht real in sie eingeht.

Schelling mußte in dieser Frage mit der kirchlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes ins Gespräch kommen. Er erklärt: »Mir ist nicht darum zu thun, mit irgend einer kirchlichen Lehre übereinzustimmen. Ich habe kein Interesse, orthodox zu seyn, was man so nennt, wie es mir auch nicht schwer fallen würde, das Gegentheil zu seyn. Mir ist das Christenthum nur eine Erscheinung, die ich zu erklären suche«[173]. »Man wird der Philosophie der Offenbarung vielleicht vorwerfen..., sie sey orthodox. Aber nicht um Orthodoxie ist es zu thun – ich weise dieß von mir ab, weil es einen ganz falschen Standpunkt für die Philosophie der Offenbarung geben würde. Mir ist es in der That ganz gleichgültig, was irgend eine Dogmatik aufstellt oder behauptet, es ist nicht meine Aufgabe, es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, mit irgend einer übereinzustimmen. Mir ist es nur um das Verständnis des Christentums in seiner ganzen Eigentlichkeit zu thun, und allerdings sind wir durch unsere philosophischen Ideen in den Stand gesetzt, das Christenthum um ein gut Theil eigentlicher zu verstehen, als manche halborthodoxe Ansicht...«[174]. Für dieses Verständnis des Christentums in seiner ganzen Eigentlichkeit reichen die Dogmen nicht hin, sie sind nur subjektive Auffassungsweisen, die dem wissenschaftlichen Bewußtsein ihrer Zeit entsprechen, sie sind polemische und damit einseitige Formeln[175].

Trotzdem führt Schelling einen ausführlichen Vergleich mit der kirchlichen Christologie durch. Schelling beginnt mit einer Kritik der traditionellen Erklärung der Menschwerdung Gottes. Danach hat Gottes Allmacht einen Menschen geschaffen, mit dem sich dann die zweite göttliche Person auf das innigste und vollkommenste bis zur Identität der Person verbunden hat. Die Gottheit hat also eine unabhängig von ihr vorhandene menschliche Natur angenommen oder angezogen. Sie selbst hat sich nicht verändert, ist nicht in die Menschheit übergegangen, es ist nur etwas zu ihr hinzugekommen, sie hat ein neues Verhältnis eingegangen[176]. Man müßte eigentlich sagen: »Etwas anderes ist Mensch geworden, mit dem sich der Logos verbunden hat«[177]. Diese Vorstellung, die eigentlich zwei Akte notwendig macht, ist zu kompliziert und gewaltsam. Auch in bezug auf die Offenbarung gilt: Simplex veri sigillum[178].

Schelling scheint hier die kirchliche Christologie auf einen plumpen Adoptianismus oder eine Assumptus-homo-Christologie festlegen zu wollen[179].

[173] XIV 201. [174] XIV 80. [175] XIV 30f. [176] XIV 156, 222.
[177] XIV 159. [178] Ebd.
[179] Eine solche »Trennungschristologie« mit »adoptianischen Kategorien«

Er gibt damit aber nur den Standpunkt verschiedener kirchlicher Theologen, der sogenannten Supernaturalisten um die Jahrhundertwende wieder, die damals als orthodox galten, aber doch, wenn auch in geringerem Maße als die Rationalisten, dem Zeitgeist entgegenkommen wollten. D. F. Strauß spricht bei ihnen von einer »Glaubensmattigkeit auf der einen Seite und Verzagtheit des Denkens auf der andern«[180]. Sie vertraten eine origeneisch-nestorianisch gefärbte Christologie[181]. Das gilt vor allem von Schellings Lehrer G. Storr. Nach ihm heißt der Mensch Jesus Gottes Sohn, weil er übernatürlich geboren wurde und weil sich der Sohn des Vaters »mit dem Menschen Jesus so innig verband, wie Gott mit keinem Menschen und überhaupt mit keinem Geschöpf verbunden ist«[182].

Doch Schelling kennt auch die ältere und bessere Tradition und weiß, daß nach diesen Theologen, besonders nach den Vätern, die menschliche Natur nie ohne den Logos existiert hat. Aber damit ist für ihn nur die Priorität der Zeit, nicht aber die der Natur aufgehoben[183]. Immerhin kann er von dieser Kenntnis der christologischen Tradition den kirchlichen Standpunkt auch noch wesentlich präziser beschreiben: Die traditionelle Christologie schwebt zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig, zwischen den beiden Klippen des Eutychianismus und des Nestorianismus[184]. Da die orthodoxe Vorstellung von der Einheit der Person nur durch eine »gewaltsame Aufhebung der menschlichen Personalität« zustande kommt, ist sie »nur ein verschleierter, d. h. im Grunde nur für die Erscheinung aufgehobener Nestorianismus«[185]. Keine von diesen Vorstellungen befriedigt, »die einzig mögliche vierte ist, eben dies zu leugnen, was alle drei voraussetzen, nämlich Christus sei aus zwei Naturen, und zu behaupten, Christus sei zwar in duabus, aber nicht ex duabus naturis«. Das letzte zu leugnen ist durch das Dogma nicht verboten, weil es bisher gar nicht zur Diskussion stand[186].

Das adoptianische Mißverständnis der kirchlichen Christologie ist also wohl aus dem Mißverständnis der Formel »ex duabus naturis« zu ver-

(*LThK* I², 154) wurde nicht nur in der antiochenischen Schule, im spanischen Adoptianismus des 8. Jh. und in der von Abaelard inaugurierten, von Petrus Lombardus als prima opinio bezeichneten Theorie (*III Sent.* dist. 6 c. 2, p. 574ff.) vertreten, sondern auch im Neoskotismus der Franziskaner Wadding und Ponce im 17. Jahrhundert und in der patristischen Schule der Jesuiten Hardouin und Berruyer im 18. Jahrhundert (*LThK* I², 949).

[180] D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 2, Tübingen 1841, 163.

[181] Ebd. 164; F. Ch. Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, Bd. 3, Tübingen 1843, 758ff.; ders., *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Bd. 3, Leipzig 1867, 516ff.; E. Hirsch IV, 99f.; V, 76f.

[182] G. Ch. Storr, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, Stuttgart 1803, 541.

[183] XIV 158. [184] XIV 184. [185] XIV 185. [186] Ebd.

stehen. Die Formel ist tatsächlich vieldeutig und wurde in der antiochenischen Schule auch in dem Sinn verstanden, daß der Logos sich mit einem Menschen vereinigte. Sie war schließlich die Kampfformel der Monophysiten, nach denen Christus zwar ex duabus naturis, aber nicht in duabus naturis existiert. Im kirchlichen Sprachgebrauch, in dem sowohl das »ex duabus naturis« wie das »in duabus naturis« verteidigt wurde, wurde die erstere Formel aber nie in dem von Schelling unterlegten adoptianischen Sinn mißverstanden. Petavius, den Schelling kurz zuvor zitiert hat[187], macht in langen Ausführungen klar, daß beide Formeln gleichbedeutend sind und daß auch das »ex duabus naturis« nur festhalten wolle, daß in der hypostatischen Union beide Naturen unversehrt und unverkürzt erhalten sind[188].

Wenn Schelling nun das »ex duabus naturis« leugnet, so leugnet er es in dem genannten adoptianischen Sinn, wenn er andererseits auf dem »in duabus naturis« aufbauen will[189], so geschieht das zunächst im Sinn der traditionellen Theologie. Er betont denn auch selbst, hier mit dem Dogma übereinzustimmen, das er nach dem »bekannten Kanon« zitiert: »ne distrahantur naturae, neve confundantur«[190].

Trotz dieser formalen Gleichheit geht es Schelling aber doch um etwas anderes. Das wird sichtbar, wenn man genauer fragt, was denn gemeint ist mit dem Vorwurf des Krypto-Nestorianismus[191]. Schelling meint, nach der dogmatisch-kirchlichen Lehre könne man eigentlich nicht mehr von einer Menschwerdung reden[192], denn nach ihr verändere sich der Logos nicht, er wird also nicht Mensch. Man kann deshalb nur adoptianisch von einer Annahme reden, »weil man verhindern mußte, daß nicht die reine Gottheit selbst eine Veränderung, ja eine Verwandlung erlitten zu haben scheine. Man mußte die Sache so vorstellen, als wäre nicht die Gottheit in die Menschheit übergegangen, sondern als wäre zu der reinen Gottheit bloß etwas hinzugekommen«. Schelling zitiert Petavius: »Videndum erat, ne pura divinitas mutata fuisse videretur, sed ad eam simpliciter aliquid accessisse«[193]. Er meint: »Schon die Kirchenväter bauten vor, die Vereinigung mit der Menschheit dürfe keine μετάπτωσις, keine μεταβολή der Gottheit seyn«[194].

Was Schelling an der kirchlichen Christologie meint ablehnen zu müssen, ist, daß hier die Menschwerdung mit Hilfe des Begriffs der Annahme gedeutet wird. »... da sie nun keine Veränderung in der Gottheit zugeben können, so geben sie auch keine eigentliche Menschwerdung des Logos zu (was sie zugeben ist eine bloße ἀνάληψις, eine bloße Aufnahme der Mensch-

[187] XIV 156.

[188] D. Petavius, *Dogmata theologica* V, Paris 1866, lib. 3, c. 5. p. 395ff., bes. 401.

[189] XIV 185. [190] XIV 166. [191] XIV 185. [192] XIV 160. [193] XIV 156.

[194] XIV 162.

heit in die Gottheit) und behaupten, das ἐγένετο sei pro re substrata zu verstehen. Da niemand wagen könne zu sagen, das Göttliche sey in die menschliche Natur verwandelt worden, so könne das ἐγένετο nicht buchstäblich verstanden werden«[195]. Hier trifft Schelling sicher den entscheidenden Nerv der scholastischen Christologie, die in ihrer Spekulation entscheidend mit dem Begriff der assumptio arbeitet und, um die Unveränderlichkeit des Logos zu wahren, sagen muß, die Menschwerdung bedeute nur von seiten der angenommenen menschlichen Natur eine neu hinzukommende relatio realis. Schelling urteilt: »Offenbar also erreicht die gewöhnliche Theorie ihre eigene Idee nicht.« Er wirft dieser »gewöhnlichen Theorie« nicht – wie sonst oft üblich – einen Kryptomonophysitismus vor, sondern einen Kryptonestorianismus, weil sie einerseits sagt, »der Logos soll nicht bloß σχετικῶς, und doch ist er nach der angenommenen Theorie bloß σχετικῶς, nicht in sich Mensch«[196].

Richtig weiß Schelling auch den geistigen Hintergrund dieses im Grunde versagenden Begriffs der Annahme zu kennzeichnen, nämlich ihren Ausgangspunkt von einer philosophischen Gotteslehre, die als abstrakte Seinslehre aufgebaut ist, statt von dem Gott, der etwas anfangen kann, auszugehen. Gott durfte hier »vor lauter Aseität, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Unendlichkeit usw. eigentlich Alles, nur kein lebendiger, nämlich kein in konkreter Entscheidung lebendiger Gott sein«; es durfte »ihm eine solche Lebendigkeit nur uneigentlich, in seinem Verhältnis zur Welt und nicht wesentlich zukommen, im Grunde also nur zugeschrieben werden«, während man sein Wesen, »seine Gottheit seltsamerweise gerade in seiner Unbeweglichkeit über und hinter seinem lebendigen Handeln in der Welt suchen zu sollen glaubte«[197].

Das entscheidende Argument gegen die Annahme-Christologie ist für Schelling aber die Tatsache, daß sie die Schrift gegen sich hat. Dort heißt es: ἐκένωσεν ἑαυτόν. Wenn der Logos sich dem Menschen nur verbindet, die Menschheit nur annimmt, dann hat er sich ja nichts entäußert, nichts entledigt[198]. So stellt also Schelling der Menschwerdung durch Annahme die Menschwerdung durch Entäußerung entgegen:

»Ist die Menschwerdung eine Entäußerung, so muß die Menschheit oder menschliche Natur Christi eben das reine Resultat dieser Selbstentäußerung seyn, dieses Actus, in welchem er sich – nicht der Gottheit – diese macht er eben vielmehr dadurch wieder sichtbar –, aber der μορφὴ θεοῦ entäußert. Der Mensch Christus ist nicht bloß darum, sondern auch bloß dadurch entstanden, daß der, welcher ἐν μορφῇ θεοῦ war, sich dieser entäußern wollte. Haec κένωσις (diese Entäußerung) homini Jesu unica causa

195 XIV 162. 196 XIV 162.
197 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zürich ³1959, 85.
198 XIV 158.

fuit existendi. Der Mensch Jesus ist nicht durch einen neben dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß verbundenen Akt der Entäußerung selbst entstanden«[199].

Dieser entscheidende Satz weist schon rein formal dieselbe Struktur auf, wie das bekannte Wort Augustins, das neuerdings wieder zum Ausgangspunkt einer eigenen theologisch-spekulativen Erklärung der Menschwerdung gemacht wurde[200]: »Nec sic assumptus est, ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur«[201]. Ipsa assumptione creatur – ipsa exinanitione existit, so könnte man beide Standpunkte gegeneinander stellen. Offensichtlich könnte Schelling dieser Form von Annahmetheologie gegenüber seine Bedenken nicht mehr voll aufrechterhalten. Weder der Vorwurf eines Kryptonestorianismus noch der, daß es sich um bloße Relation handelt, wäre berechtigt. Worin besteht also die Eigenart von Schellings Theorie?

Schelling geht von seinem Grundsatz aus, daß das Christusereignis Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Erniedrigung und damit im Gericht über die kosmische Herrlichkeit des Heidentums ist[202]. Das Subjekt der Entäußerung ist also »das außergöttlich gesetzte Göttliche«[203]. Es ist also – so lautet seine Folgerung – nicht Gott Mensch geworden, »obwohl der Menschgewordene Gott ist«. Das Außergöttliche des Göttlichen ist Mensch geworden[204], das heißt die zweite göttliche Person, die nur von der Welt her eine Selbständigkeit gegenüber dem Vater hat. Sie hat ihr außergöttliches Sein zum menschlichen herabgesetzt, um eben dadurch als göttlich zu erscheinen[205]. Der Logos hat sich ein ihm nur zugestoßenes Sein zur Potenz eines kreatürlichen menschlichen Seins herabgesetzt, und zwar kraft seines göttlichen Seins[206]. Im Akt der Kenose zeigt sich das eine Subjekt zugleich als göttliches und menschliches[207], denn gerade, indem es in die Beschränkung des Menschen eingeht, erweist es seine göttliche Kraft, weil es dadurch die Schranken des Kosmischen und Demiurgischen durchbricht; die Menschwerdung als Kenosis ist also nicht Verhüllung, sondern Erweis und Offenbarung Gottes. Ja Schelling sagt geradezu, die Menschwerdung sei Bedingung der Befreiung des Göttlichen[208].

Jetzt wird verständlich, warum Schelling das »ex duabus naturis« ablehnt, dagegen das »in duabus naturis« annimmt: »Dies ist nun aber eben unsere Vorstellung, inwiefern nach dieser der Logos oder das unmittelbare subjectum incarnationis weder Gott noch Mensch, sondern ein Mittleres

199 XIV 158f.
200 F. Malmberg, a. a. O. 37ff.; ders.; Art. *Inkarnation*, in: *HthG* I, 711ff.; vgl. auch K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1956, 202.
201 *Contra Sermonem Arianorum*, 8, 6: PL 42, 788; Leo d. G., Ep. 35, 3: PL 54, 807.
202 XIV 166. 203 XIV 161. 204 XIV 164f. 205 XIV 164f.
206 XIV 179, 181. 207 XIV 185. 208 XIV 186f.

– eine natura sui generis ist, die man nicht Gott und nicht Mensch heißen kann – nicht Gott nämlich, inwiefern dieses Subjekt außer Gott, ἐν μορφῇ θεοῦ ist. Dagegen ist es nun nach unserer Entwicklung eben dieses Subjekt, das im Akt der Menschwerdung selbst sich zugleich als göttliches und menschliches setzt.« Im Akt der Menschwerdung tritt ja das wahre Göttliche hervor. »Der Actus der Menschwerdung bringt es also nach unserer Ansicht von selbst mit sich, daß das menschgewordene Subjekt seiner absoluten Einheit ohnerachtet, dennoch in zwei Naturen existire, und dies ist alles, was man bedarf«[209].

Diese Sätze enthalten viel Bedenkliches. Allein sie müssen auch richtig verstanden werden. Schelling stellt nicht die metaphysische Frage nach dem seinshaften Wesen und Vorgang der Inkarnation, er fragt nach dem Selbsterweis Gottes in der Geschichte, nach der Art, wie Gott offenbar ist. So eingeordnet können die Sätze einen vernünftigen Sinn ergeben. Sie sagen dann, daß der Gott, der seine Freiheit im mythologischen Prozeß gezeigt hat, indem er sich im menschlichen Bewußtsein als Herrn des Seins erwiesen hat, daß dieser Gott nunmehr seine Freiheit darin erweist, daß er auch diese Herrlichkeit ablegt und Mensch wird. Das Subjekt der Inkarnation ist also der, welcher sich zunächst weder als Mensch noch als eigenständige göttliche Person geoffenbart hat.

Vor dem Kritischen ist das Positive zu sagen: Schelling glaubt mit seiner Theorie dem Dogma gerecht geworden zu sein; es findet nach ihm in Christus keine Vermischung der beiden Naturen statt, die Einheit ist keine substantielle, sondern eine persönliche. Es sind von Anfang an nicht zwei Personen da, von denen die eine aufgehoben werden muß, sondern nur eine, die ihr außergöttliches Sein zum menschlichen herabsetzt, wobei die menschliche Natur eben durch diese Entäußerung entsteht. Die menschliche Natur ist »nur das Unpersönliche, das durch die göttliche Natur Gesetzte, die göttliche allein das Persönliche, die menschliche Natur Setzende«, die menschliche Natur das bloß Substantielle, id quod substat divinitati, die göttliche das cui substat, also das Übersubstantielle. Man kann bei dieser Theorie nicht mehr fragen, ob das Göttliche denn nicht das Menschliche gleichsam aufsauge und verschlucke – ein solcher Kryptomonophysitismus ist eine latente Gefahr der traditionellen Christologie. Bei Schelling wird aber das Göttliche erst in und mit dem Menschlichen offenbar. »Die in Christo erscheinende, offenbar werdende Gottheit kann aber nicht die Bedingungen aufheben, unter der sie allein erscheint und offenbar ist – die Menschheit«[210].

Das Positive an der Formel Schellings ist vor allem das Dynamische, von vornherein auf die Geschichte Bezogene seiner Theorie. Das kritische Be-

[209] XIV 185. [210] XIV 186.

denken bezieht sich auf die Annahme eines Zwischenzustandes (nicht Zwischenwesens!); das hat etwas sehr Problematisches an sich, auch wenn dieser Zwischenzustand sich sehr dazu eignet, die Menschwerdung in die Offenbarungsgeschichte Gottes einzuordnen. Das Bedenkliche besteht in der Aussage, nicht Gott sei das Subjekt der Menschwerdung. Auch wenn das im Sinn Schellings bedeutet, daß in der Menschwerdung quoad nos sich nicht der Gott an sich, sondern der im Heidentum unpersönlich offenbare Gott auf neue, nämlich persönliche Weise zeigt, so darf doch auf der anderen Seite unter keinen Umständen verwischt werden, daß Gott es ist, der in Christus Mensch wird, und daß er es ist, der in Christus handelt. Das bedeutet, daß man die Aussage, daß Gott das Subjekt der Menschwerdung ist, theologisch keinesfalls aufgeben kann. Gott widerfährt in der Menschwerdung nicht etwas, sondern er handelt in ihr frei und souverän[211].

Auch in dieser Hinsicht ist Schelling nicht ganz ohne theologische Vorgänger. »Es war Schleiermacher, der nach dem Vorgang mancher Gnostiker schon des 2. Jahrhunderts, nach dem Vorgang des Johannes Scotus Erigena und des Duns Scotus gelehrt hat, die Erscheinung Jesu Christi sei zu verstehen als ›die nun erst vollendete Schöpfung (bei Schleiermacher gleichbedeutend mit: Erhaltung!) der menschlichen Natur‹ – sofern nämlich in ihr stattfinde die Erhaltung ›der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelten Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinnige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen‹«[212]. Christus bedeutet für Schleiermacher »einfach die Fortsetzung und Vollendung der mit der Schöpfung des Menschen anhebenden Entwicklung in der Richtung einer Kräftigung seines Gottesbewußtseins«, wobei die Sünde nur als die Entwicklung belastende Unvollkommenheit genommen wird. Christus wird hier »innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«[213] begriffen. Der Einwand K. Barths lautet, daß von Schleiermacher »das, was er die Erlösung durch Jesus Christus nennt, nicht mit der Heiligen Schrift als ein freier göttlicher Herrschaftsakt, daß das Wort Gottes nicht ernstlich als das Subjekt der Erlösungstat, sondern als einer von den Momenten des Weltprozesses verstanden ist«[214].

[211] K. Barth, *Kirchl. Dogmatik*, Bd. I/2, Zürich ⁵1960, 147ff. [212] Ebd. 147.
[213] Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln 1962, 183–221. Hier wäre der Ort zu einer Gegenüberstellung mit P. Teilhard de Chardin, dessen kosmische Christologie sich in manchen Punkten eng mit Schellings Naturphilosophie und Christologie berührt.
[214] K. Barth, a. a. O. 148. Allerdings ist hier K. Barth in anderer Richtung einseitig, wenn er sagt: »Es darf dieses Werden nicht mit der Schöpfung in Beziehung gebracht werden« (147). Wenn die Schöpfung äußerer Grund des Bundes und der Bund innerer Grund der Schöpfung ist, warum dann eigentlich nicht, wenn nur das richtige Gefälle beachtet wird?

Würde das in vollem Maße auch für Schellings Christologie zutreffen, so wäre theologisch das Urteil über sie gesprochen; aber dann hätte man auch übersehen, was Schelling über die Urentscheidung Gottes sagt, an der der ganze Potenzierungsprozeß hängt, sowie seine Aussage, daß der Akt der Kenosis gerade ein Akt souveräner Freiheit Gottes ist. Diese Aussagen bleiben bestehen, wenn man auch sagen wird, daß Schelling sein Anliegen immer wieder verdunkelt und äußerst mißverständlich zum Ausdruck gebracht hat. Trotzdem liegt ihm doch alles daran, zu betonen, daß man zwischen äußerer und innerer Trennung des Sohnes vom Vater unterscheidet[215]. Wenn also gesagt wird, daß das Außergöttliche Gottes Mensch geworden sei, so gilt dies von dieser äußeren Trennung, es ist damit keinesfalls geleugnet, sondern sogar mehrfach behauptet, daß der Sohn nur in seiner inneren Einheit mit dem Vater Mensch werden konnte.

Schelling erkennt die hier lauernde Gefahr einer Gnosis, von der er sich so deutlich wie möglich distanziert[216]. Er unterscheidet bezüglich der Menschwerdung eine zweifache Ordnung. Physisch gehört sie hinein in die Reihe des Potenzierungsprozesses, in dem »evolutiv« aufsteigend sich jeweils das niedrigere Prinzip dem höheren unterwirft[217]. Aber diese Unterwerfung geschieht schon in der Kraft der höheren Potenz[218]. Durch diese Mitwirkung des Heiligen Geistes gehört der Vorgang der Menschwerdung einer höheren Ordnung an[219].

Dieser letzte Punkt kann erhellen, daß die Menschwerdung schon in und durch sich selbst Heilsbedeutung besitzt. Schelling erörtert das im Zusammenhang mit der Unsündlichkeit Christi. Nach dem Hebräerbrief (4,15) ist Christus uns in allem gleich geworden, die Sünde allein ausgenommen. In der Menschwerdung unterwirft sich derjenige, der in Gestalt Gottes war, und dadurch wird die Einheit aller drei Potenzen wieder hergestellt. So nahm Christus voll an unserer menschlichen Natur teil, ohne an der »allgemeinen Ataxie der Welt« teilzunehmen, und so konnte ein »vollkommen heiliger Mensch« erzeugt werden. »Durch diese gänzliche Unterwerfung unter den Vater heiligt er dieses Seyn, und diese Heiligung wird durch den Tod vollendet«[220]. Christus wird durch diese Gehorsamstat zum Gefäß des Heiligen Geistes. Dadurch kam »ein völlig neues, zuvor in der Welt nicht gewesenes Element in die Welt«. Das vollzog sich aber gerade innerhalb der Gesetze der Welt, an »einem in dieser Welt Seyenden«, und so konnte es für alles Seyende Bedeutung erlangen[221]. Die Wunder Christi sind ein Zeichen dafür, daß durch Christus »das Krumme gerade, das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt« wurde. Das Gebet Christi ist nach Schelling der »tiefste Actus seines sich

[215] XIV 36f., 38, 54, 59f., 104. [216] XIV 182f. [217] XIV 180. [218] XIV 176f. [219] XIV 179. [220] XIV 180ff. [221] XIV 181f.

selbst als Mensch Erkennens«, in der es sich aller göttlichen Herrlichkeit entäußert und sich dem Willen des Vaters unterwirft[222].

Der Satz »ipsa exinanitione Deus-homo existit« bedeutet also: Indem Gottes Sohn im Gehorsam sich dem Vater hingibt, erweist er sich sowohl als wahrer Sohn Gottes wie als wahrer Mensch. Dieser Gehorsam, in dem die Menschwerdung besteht, ist zugleich der Anfang einer neuen Welt; er ist auch die Offenbarung einer göttlichen Urentscheidung, hinter die wir nicht mehr zurück können. In ihr findet Schelling die letzte Antwort auf die Frage nach dem Sinn und Grund der Welt, eine Antwort, die er aber nur noch verstummend hinnehmen kann. In dieser göttlichen Urentscheidung gehören Gott und Mensch zusammen seit Ewigkeit – nicht auf Grund einer Notwendigkeit des Wesens, sondern durch freie Entscheidung. In dieser Weise hat die Behauptung einer Menschwerdung von Ewigkeit, wie sie in der Identitätsphilosophie aufgestellt wurde, jetzt ihre Korrektur, aber auch ihr Recht erhalten. Damit hat aber auch das letzte Grundmotiv des deutschen Idealismus, die dialektische Einheit von Gott und Mensch, die in Christus offenbar wurde, Recht und Begrenzung erfahren; diese dialektische Einheit wurde aus der Sphäre eines notwendigen Denkens des Absoluten in die freie Wahl und in den freien Gehorsam hineingeborgen und zu einer dialogischen Einheit weitergedacht.

Damit sind wir in der Lage, abschließend den Unterschied zwischen Schellings Christologie und der Christologie der Annahme herauszustellen:

1. Verschiedenes Denkschema: Hier die assumptio, dort Kenose und Epiphanie, Epiphanie in der Kenose und Kenose durch Epiphanie.
2. Verschiedene Absicht: Hier Vermittlung der Begriffe menschliche und göttliche Natur in einer Person, dort Vermittlung geschichtlicher Tatsachen (Mythologie, Altes Testament, Christusereignis) mit einer Urentscheidung Gottes und damit das vermittelnde Begreifen der Geschichte als Offenbarung Gottes.
3. Verschiedener Ansatz: Hier Ausgang von einem statischen Absoluten, dort Ansatz beim Gott, der Anfang ist, beim »konkreten« Gott der Geschichte.
4. Verschiedene Methode: Hier Begriffsdenken, dort immanente Dialektik mit Hilfe der Potenzenlehre, Phänomenologie in dem Sinn, daß die Phänomene im Verlauf ihrer Selbstauslegung von sich selbst her den in ihnen waltenden Logos freilegen und zur Erscheinung bringen.
5. Verschiedene Gesamtschau: Hier »Denkgeheimnis«, dort Geheimnis des Willensratschlusses Gottes.

Natürlich wären zu solch einer Kenosistheologie noch viele Einzelfragen

[222] XIV 186.

zu stellen, etwa, was sie zur Idiomenkommunikation zu sagen habe und anderes mehr. Die Berechtigung dieses Ansatzes und der Vorteil dieser Theorie liegen ebenso auf der Hand, wie die Unzulänglichkeiten, die Schellings Darstellung aufweist. Schellings Lehre von Christus könnte aber ein geeigneter Ansatz für eine geschichtlich gedachte Christologie sein.

5. Christi Gehorsam als Vermittlung der Geschichte mit Gott

Was Schelling über den Tod Christi und unsere Versöhnung mit Gott durch den Tod zu sagen hat, ist »ein bloßes Corrollarium, eine bloße Folge« aus dem bisher Gesagten[223]. Der Tod Christi war ja nicht irgendein zufälliges Ereignis, so »wie ein anderer Mensch bei einer großen Unternehmung umkommt, es war ein zuvor beschlossenes Ereigniß«, und zwar beschlossen »von Anfang, vor seiner Erscheinung als Mensch«, beschlossen »von Seiten des Subjekts, das Mensch werden sollte, und angenommen und gebilligt von Seiten des Vaters«[224]. Das Entscheidende der Menschwerdung war der Gehorsam, das Opfer, durch das das kosmische Prinzip innerlich überwunden wurde[225]. »Aber auch an der Menschwerdung war es nicht genug, sie war nur der Übergang zum eigentlichen Akt der Versöhnung«[226]. Das Prinzip des Heidentums mußte sterben[227]. So erst war der Gehorsam vollkommen und die Überwindung radikal[228].

Mit dieser Auffassung, die wir in ihren Hauptthesen angedeutet haben, stellt sich Schelling in Gegensatz zu jener orthodox gerühmten Theologie, »die manche wieder aufwärmen möchten«[229]; in ihr war Gott, »besonders seit den Kantischen Begriffen«, nur »Executor und Vollstrecker des moralischen Gesetzes«[230]. Schelling meint damit weniger die klassische protestantische Orthodoxie als die Supernaturalisten, besonders G. Storr, die gegenüber den Rationalisten als konservativ und orthodox galten, im Grunde aber die kirchliche Lehre sehr verwässerten. J. D. Michaelis, J. F. Seiler, Döderlein, Knapp, Storr, Schwarze, Reinhard sind die wichtigsten Namen[231]. Diese Männer wollten dem rationalistischen Einwand entgegentreten, der Gerechtigkeit Gottes entspreche nur eine Strafe für persönliche Sünde, ein stellvertretendes Leiden sei deshalb gegen die moralischen Gesetze und gegen die Vernunft. Sie sagten, daß es nach der Weisheit Gottes auch ein sogenanntes positives Übel geben könne als Anruf an den Menschen, zur Besinnung und zur Einsicht zu kommen. In diesem Sinn faßten sie den Tod Christi nach dem Vorgang von Grotius als ein Strafexempel auf[232].

[223] XIV 194. [224] XIV 193. [225] XIV 194f. [226] XIV 196. [227] XIV 198. [228] XIV 202f. [229] XIV 201. [230] XIV 199.
[231] F. Ch. Baur, *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1838, 530. [232] Ebd. 532–540.

Die Idee des Strafexempels findet sich besonders bei G. Storr[233], dessen Auffassung der Versöhnung auf den ersten Blick eine gewisse Verwandtschaft mit der Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury besitzt, sich aber doch wesentlich von dieser unterscheidet. Der Tod Christi ist für Storr einerseits höchste sittliche Leistung, die nicht ohne Belohnung bleiben konnte, anderseits konnte sie wegen der besonderen Würde Jesu, der schon Sohn Gottes war, nicht an ihm selbst, sondern nur an anderen belohnt werden, da die Gerechtigkeit auf jeden Fall einen Lohn erforderte. Die Schwierigkeit und der Unterschied zu Anselm besteht darin, daß Christus einerseits zum Gehorsam verpflichtet war, anderseits keine Belohnung erhalten konnte. So bleibt auch bei Storr nur die Idee des Strafexempels, das nach einer freien Verfügung Gottes für uns Bedeutung hat. Diese Theorie Storrs erweist »die Nothwendigkeit eines Versöhnungstodes aus apriorischen Voraussetzungen, insbesondere der Idee der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit« und aus der Unverletzlichkeit des Gesetzes[234].

Unter dem Eindruck der Philosophie Kants behandelten schließlich Theologen wie Tieftrunk und Süskind die Versöhnung unter dem Gesichtspunkt eines Postulats der praktischen Vernunft[235]. Kant[236] selbst gebrauchte den Namen Jesus Christus in seiner Religionsphilosophie kein einziges Mal; er sprach vom Sohn Gottes als Ideal der moralischen Vollkommenheit[237]. In diesem Ideal war für ihn enthalten, daß derjenige, der sich um sittliche Besserung bemüht, ohne je das Ideal zu erreichen, vielen Leiden und Mühen ausgesetzt ist, die aber nicht Strafe der gegenwärtigen guten Gesinnung, sondern der abgelegten bösen Gesinnung sein können. So vertritt der Gute moralisch die Schuld, die er früher als ein anderer getan hat. Nach dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit trägt also, wenn wir es personifiziert denken, ein »Stellvertreter die Sündenschuld, tut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor dem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen«. Was auf diese Weise immer geschieht, wird »an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt«[238].

Schelling charakterisiert diese Theorien richtig, wenn er sagt, sie gingen alle von der Gerechtigkeit Gottes aus[239], er sieht ihre bloß moralische Denkweise, für die ein Versöhnungstod ein Ärgernis bedeuten mußte, so wie es dem bloß natürlich Denkenden eine Torheit ist[240]. Er merkt ihre bloß subjektive Betrachtungsweise an: Der Tod war für sie nicht not-

[233] Zum folgenden a. a. O. 541–547; G. Storr, a. a. O. § 86f.
[234] F. Ch. Baur, a. a. O. 546. [235] Ebd. 565ff. [236] Ebd. 575ff.
[237] Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*Gesammelte Schriften*, hrsg. von d. Preuß. Ak. d. W. Bd. 6) Berlin 1914, 73ff.
[238] Ebd. 74f. [239] XIV 194; vgl. 53. [240] XIV 198f.

wendig wegen eines objektiven Grundes, sondern »nur unserer Bedürfnisse wegen«, um in uns die Überzeugung von der Heiligkeit zu befestigen, also wegen eines bloß pädagogischen Zweckes. Da nun hier gerade ein Unschuldiger für die Schuldigen leidet, kann Schelling sagen: »Wunderliche Veranstaltung, welche die Heiligkeit des Gesetzes von der einen Seite sicher stellen soll, während sie von der anderen eben dieses Gesetz aufs schreiendste verletzt.« Schelling merkt vor allem bissig an, wie wenig solche Erklärungen der Schrift entsprechen, die doch sagt, »daß Christus nicht bloß für uns – zu unserem Besten – sondern an unserer Statt gestorben sey!« Deshalb nennt er diese Theologen »Textverdreher« und »Textverfälscher«[241]. Schließlich kritisiert er, daß hier das Gesetz personifiziert werde, »als hätte es eine von Gott unabhängige Gewalt«. Er meint dazu: »So hoch wird das Gesetz im Neuen Testament gar nicht angesehen.«

Hier spricht sich Schellings eigene Gottesvorstellung aus: Gott ist nicht an ein von ihm verschiedenes Gesetz gebunden, Gott ist auch der Gerechtigkeit gegenüber frei[242], diese ist vielmehr an ihn gebunden, weil er sich selbst frei an sie gebunden hat. Man darf also nicht von einem notwendigen Gesetz ausgehen, sondern nur von der konkreten Wirklichkeit Gottes. Hinter der moralischen Auffassung steht für Schelling der Deismus: »eine Philosophie, welche Gott an der Welt keinen weiteren Anteil zugesteht als den, sie als etwas völlig Fremdes aus sich selbst herausgestellt zu haben, das er jetzt, wie Goethe sich ausdrückt, an den Fingern ablaufen läßt«[243].

Der Mensch hat nicht nur einen ideellen Bezug zu Gott als Gesetzgeber, sondern ein reales Verhältnis zu ihm. Hat der Mensch ein solches zum Leben Gottes gehöriges Prinzip, das durch die Sünde verletzt wird, so ist für die Versöhnung ein objektiver Grund gegeben, dann muß man nicht mehr sagen, daß »durch die Übertretung des Menschen bloß etwas in ihm, nicht aber in den objektiven Prinzipien des Seyns und des durch Gott gesetzten Bestehens der Dinge sich verändert«. Eine solche objektive Verletzung läßt sich nur denken, »wenn Gott selbst eine Natur, ein Leben ist. Dieses Leben hat nothwendig etwas Unauflösliches und Unverletzliches in sich; in dieser Unverletzlichkeit, Unantastbarkeit des göttlichen Lebens besteht eben seine Heiligkeit«[244].

Mit diesen Ausführungen schlägt Schelling die Brücke zu seiner Natur- und Identitätsphilosophie, in der er den Subjektivismus Kants und Fichtes überwand und zum Objektiven zurückführte. Seine Grundbehauptung war ja die Identität des Subjektiven und Objektiven, des Idealen und des Realen, des Unendlichen und des Endlichen. Das ermöglichte es ihm, auch

241 XIV 200. 242 XIV 194f. 243 XIV 199. 244 XIV 201f.

hier die Kluft zu schließen, die bei Kant und bei Fichte entstanden war zwischen dem Ideal (Kant), der rein metaphysischen Spekulation (Fichte)[245] einerseits und dem historischen Christentum und dem historischen Christus anderseits[246]. Schelling geht hier aus von der All-Einheit aller Wirklichkeit, die mit ewiger Notwendigkeit alles umgreift. Freiheit ist nur Schein[247]. Der Sohn Gottes ist nur das Endliche, wie es in der Anschauung Gottes da ist[248]. Die Versöhnung des Endlichen im Unendlichen durch den Sohn verläuft in drei Perioden der Geschichte, der Zeit der Natur, des Schicksals und der Zeit der Vorsehung[249]. Die Versöhnung geschieht durch die Geburt Gottes in die Endlichkeit, wodurch er »die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet«[250]. Die Menschwerdung ist hier eine notwendige Idee, die Erscheinung Gottes in Christus ist nur der Gipfel der Erscheinung Gottes. Versöhnung ist hier also ein notwendiger Prozeß des Unendlich-Endlichen, des All-Einen Gottes.

Wesentlich darüber hinaus war auch die *Freiheitsschrift* nicht gekommen: Gott stand hier zwar frei über dem Prozeß, aber nicht frei zum Prozeß, die Versöhnung bedeutete hier eine innere Transmutation Gottes. Noch in den *Weltaltern* stellt die Versöhnung eine Selbstvermittlung des All-Einen mit sich selbst dar[251].

Die Idee der Selbstvermittlung ist auch die Grundidee der Versöhnungslehre Hegels geworden: Die Versöhnung von Endlichem und Unendlichem ist nur möglich, weil dieser Gegensatz von vornherein aufgehoben ist im absoluten Geist[252], der sich frei in seinem Anderssein setzt und diesen Unterschied ebenso ewig wieder aufhebt – versöhnt[253]. Die Versöhnung bedeutet: »Es muß dem Subjekt das Bewußtsein werden, daß dieser Gegensatz nicht an sich ist, daß die Wahrheit das Innere ist, das Aufgehobensein dieses Gegensatzes«, der nichtige Gegensatz und der aufgelöste Widerspruch[254]. Das geschieht für Hegel im Tod Christi: »Gott ist gestorben, Gott ist tot – dies ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist.« Gott aber erhält sich in diesem Prozeß, und dieser ist »nur der Tod des Todes«[255], »die Negation der Negation«[256]. So ist der Tod Christi als »die höchste Verendlichung zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit«[257], ein Ausdruck, »daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die

245 FICHTE, *Anweisung zum seligen Leben* (*Fichtes Werke*, hrsg. v. F. Medicus, Bd. 5, 195ff.) V, 483ff.
246 F. CH. BAUR, a. a. O. 709ff. 247 V 222. 248 V 294. 249 V 290.
250 V 294. 251 Vgl. o. §§ 9 und 10.
252 HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2. Bd. (*Sämtl. Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 16). Stuttgart 1959, 277.
253 Ebd. 248f. 254 Ebd. 278. 255 Ebd. 300. 256 Ebd. 301.
257 Ebd. 302.

Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist«[258].

Hier war Schellings All-Einheitsphilosophie als Geistphilosophie konsequent zu Ende geführt. Für beide Denker war die Lehre von der Versöhnung der Mittel- und Angelpunkt ihres Systems. Sie sollte es auch für den späten Schelling bleiben. Zu seiner früheren Philosophie, so sehr sie als Grundlage bleibt, sagt er jetzt: »Alle diese Voraussetzungen sind indess noch sehr allgemeiner Natur, und würden nur hinreichen, die Nothwendigkeit einer Versöhnung mit Gott überhaupt begreiflich zu machen. Um aber die bestimmte Art und Weise zu begreifen, wie die Versöhnung durch Christus bewirkt worden, bedarf es speziellerer Voraussetzungen«[259]. Wir spüren auch hier wieder das Anliegen der Spätphilosophie, auszugehen von der konkret geschehenen Versöhnung und sie zu begreifen. Hier herrscht nicht die spekulative Notwendigkeit einer »allgemeinen Versöhnung«, eines »spekulativen Karfreitag«, der nur Explikation, Vorstellung einer ewig notwendigen Idee der Versöhnung des absoluten Geistes mit sich selbst ist und so letztlich existentiell unernst bleibt.

»Die Frage ist, warum bleibt es nicht bei der bloßen Menschwerdung, warum muß die Erniedrigung fortgehen bis zu jenem Äußersten, bis zum schmählichen und schrecklichen Tod?«[260] Die Antwort ist nach Schelling nur mit dem Willen, sich ganz Gott zu unterwerfen, gegeben[261]. Für diesen Willen gab es keine Notwendigkeit, er war »bloß die Folge seiner göttlichen, d. h. mit dem Vater einigen Gesinnung«[262]. Es ist ein »Wunder der Liebe« – »ein Wunder, von dem wir nur sagen können: in Wahrheit, es ist so, – das wir aber nach keinen menschlichen Begriffen hätten erwarten oder voraussehen können, ja, dem wir gar nicht wagen würden, Glauben beizumessen, wenn es sich nicht wirklich ereignet hätte«[263].

Wieder steht Schelling staunend und betroffen vor dem Geheimnis des Willens. Der notwendige Prozeß der Identitätsphilosophie ist durchbrochen. Nur nachträglich kann man versuchen, dieses Wunder der Liebe zu begreifen. Dabei kann auch Schelling von der Gerechtigkeit Gottes ausgehen »wenn diese Gerechtigkeit gehörig verstanden wird«. Die Gerechtigkeit Gottes bezieht sich nicht auf ein fremdes Gesetz, sondern auf seine eigene Natur, als All-Einiger. Gott umfaßt als solcher auch noch das Prinzip, das sich ihm entfremdete, er ist so auch gegen dieses gerecht, ja erweist gerade so seine Gottheit und Herrlichkeit. Er will es nur innerlich überwinden, »so nämlich, daß es sich selbst überwunden bekennt«[264].

Das scheint zunächst derselbe Ansatz zu sein wie bei Hegel: Die Versöhnung besteht darin, daß das Subjekt die Nichtigkeit des Gegensatzes erkennt und anerkennt, daß Gott schon immer in sich das Endliche versöhnt und aufgehoben hat. Der Unterschied ist aber der, daß Schelling hierin keine im absoluten Geist begründete Notwendigkeit walten sieht, sondern Freiheit des Willensratschlusses.

Der versöhnungsbedürftige Zustand des Menschen war durch die Sünde des Menschen gegeben, der sein wollte wie Gott und der meinte, daß er in derselben Weise wie Gott Herr der Potenzen ist. Was aber für Gott Leben ist, das ist für den Menschen Tod. Gott wirkt als der All-Einige auch noch in dieser durch den Menschen verkehrten Welt; auch die Kraft, mit der auch der Sünder wirkt, ist eine göttliche – aber Gott wirkt nun, wie Schelling im Anschluß an Ps 18,27 sagt, »in den Verkehrten verkehrt, d. h. nicht mehr als väterlicher Wille, sondern als Unwille«[265]. Dieser Unwille ist sogar die Substanz dieses Prinzips, oder eher dieses Unprinzips und Unwesens[266]; er ist Prinzip des göttlichen Zorns[267]. Darum bleibt dieses auch so lange im Recht, bis es innerlich überwunden ist. Vermittlung ist nur dadurch möglich, daß die vermittelnde Potenz dem Sein in die Entfernung von Gott nachfolgt. Das heißt nicht, daß die Einheit Gottes in sich zerrissen wird, es handelt sich nur um die Zerreißung der Einheit im Bewußtsein[268].

Diese Aussagen erinnern an das, was Luther über den Menschen unter dem Zorn Gottes gesagt hat. Auch für Luther ist der Zorn Gottes eine Realität, und zwar eine furchtbare, die der Mensch nicht ertragen kann. Gott kann auf die Sünde seinem Wesen nach nicht anders antworten. Auch hier liegt eine im Wesen Gottes begründete Notwendigkeit vor. Auch bei Luther finden wir einen scheinbar »unausgeglichenen Widerspruch«, weil er ebenso sagen kann, Gott sei in seinem Wesen nichts anderes als Liebe, er sei nicht ein Gott des Zorns, sondern der Gnade[269]. »Der Zorn kommt dann offenbar als eine Einbildung des Menschen zu stehen: der Mensch sieht nicht den wahren Gott, sondern einen Götzen, nicht Gott wie er in Wirklichkeit ist, sondern gleichsam eine Decke, eine finstere Wolke vor Gottes Angesicht.« Das bedeutet nicht, daß der Zorn Gottes nur eine Fiktion ist, sondern insofern der Mensch »Gott zürnend denkt, erfährt er wirklich den Zorn Gottes«. Beides Mal handelt es sich also um eine dialektische Aussage, »bezogen jeweils auf den Menschen in seiner konkreten inneren Lage«[270].

Freilich, es besteht auch ein wesentlicher Unterschied zwischen Schelling und Luther. Bei Schelling handelt es sich um eine objektive Dialektik des Seins, er hat Luthers existentielle Theologie metaphysisch gewandt. Als Vermittler dienten ihm dabei der schlesische Mystiker J. Böhme und der

---

[258] Ebd. 306. [259] XIV 202. [260] XIV 202. [261] XIV 203. [262] XIV 204.
[263] XIV 197. [264] XIV 194f.
[265] XIV 52. [266] XIV 52f. [267] XIV 55. [268] XIV 53.
[269] P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 151f.
[270] Ebd. 152f.

Bengel-Schüler Oettinger, dem Böhme »die Zunge gelöst hat«[271], der aber auch vielfach den Gedanken Böhmes ihre Sprengkraft nahm und die dionysischen und dämonischen Hintergründe Böhmes nicht erkannte[272]. Schon Böhme machte den Versuch, »die in der christlichen Überlieferung gegebene Vorstellung vom Zorne Gottes einzuordnen in die christliche Hauptaussage, daß Gott wesentlich Liebe ist«. Auch bei ihm offenbart sich Gott im Gegensatz dieser beiden Prinzipien, die in seinem Wesen zusammenfallen[273]. Auch er hat sich »mit viel Qual des Gedankens abzugrenzen versucht wider die Aussage, daß Gott die Ursache des Bösen sei. Das Böse entsteht dadurch, daß eine Kreatur, in der ja alle göttlichen Kräfte und Gestalten mächtig sind, sich aus der Majestät des Zornesfeuers unter Abkehr von Liebe und Licht des göttlichen Herzens ein eigenes Reich und eine eigene Herrlichkeit zu bilden trachtet: damit wendet sie sich selbst in den Grimm und macht sich aus der Natur in Gott eine Hölle, in der sie gefangen ist«[274].

Man kann darin leicht die Ansätze zu Schellings Freiheits- und Weltalterphilosophie erkennen. Aber gilt das auch für die Spätphilosophie? Schelling spricht auch hier noch Böhmes Sprache, aber es steht doch alles in einer großen Klammer: Es handelt sich nicht um einen notwendigen Prozeß, sondern um die freie Ordnung Gottes, die er in Christus so gesetzt und die nur durch Christus Bestand hat.

»Indem Christus sich zum Bürgen für das Menschengeschlecht machte, erlangte er dessen Erhaltung, aber damit hatte er zugleich die Folge dieser Erhaltung auf sich genommen..., indem er sich für die Erhaltung der Menschheit verbürgte, hat er zugleich auch alle Sünden derselben auf sich genommen«[275]. Christus ist in die Opposition mit Gott eingegangen und hat den Zorn Gottes[276], den Unwillen Gottes[277] auf sich genommen, »sich zwischen diesen Unwillen und das von Gott abtrünnig gewordene Seyn, das der Unwille sonst nur verzehren konnte, gestellt«, er hat sich »auf die Seite des Gott Feindlichen gestellt«. Nicht, daß er sich wie der Mensch mit seinem Willen außerhalb oder gegen Gott gestellt hätte, das Sein außer Gott ist ihm vom Menschen gegeben (indem der Mensch im Bewußtsein das Sein Gottes zertrennt). Sein freier Wille war es nur, in diesem Sein auszuhalten, »indem er uns gegen Gott vertrat, sich an unsere Stelle setzte, hat er unsere Schuld auf sich genommen, und also auch die Verbindlichkeit, die Folge, die Strafe dieser Schuld zu tragen. Er, der von keiner Schuld wußte, hat durch seine Liebe selbst zum Schuldigen sich gemacht«, und so »mußte er auch für uns die Strafe der Schuld, den Tod, erleiden«[278]. Er wurde damit zum Bürgen eines besseren Bundes (Hebr 7,22), ja er ist selbst zum Fluch für uns geworden (Gal 3,13; vgl. 2 Kor 5,21), er ist für seine Feinde gestorben (Röm 5,10; vgl. 6.8)[279]. »Und so ist es denn wörtlich wahr, daß er an unserer Stelle gestorben, das Lösegeld für uns bezahlt hat (Mk 10,45; Mt 20,28; vgl. 1 Petr 1,18.19), für uns seine Feinde... Er hat mit seinem Leben unser Leben losgekauft und aus der Gewalt des Prinzips befreit, dessen Gefangene wir waren«[280]. Durch diesen Tod war die Macht des gottfeindlichen Prinzips gebrochen.

In seinem Tod stirbt Christus als kosmische Potenz, und damit ist die Spannung wieder aufgehoben. Diese Spannung bedeutet Unfriede[281]. Nun aber mit der Unterwerfung des Gehorsams muß die Ausschließung der zweiten Potenz ihr Ende finden. So hat Christus dem Tod seine Macht genommen (Hebr 2,14), ihn verschlungen (Röm 3,22), »denn ihn selbst konnte die Macht des Todes nicht erreichen, er war durch seine Natur über alles Leiden und über alle Natur erhaben[282].

Was die äußeren Umstände des Todes Christi betrifft, so findet es Schelling besonders bemerkenswert, daß bei seinem Kreuz »gleichsam die ganze Menschheit versammelt war, Heiden und Juden, denn aus solchen allein bestand das damalige Menschengeschlecht«[283]. Die Heiden waren beim Tod Christi nur Werkzeuge, die Juden die Urheber. Die Heiden waren Christus innerlich näher, weil sie die Wirkung Christi, ohne ihn zu kennen, erfahren hatten, während die Juden an der Vergangenheit, am Gesetz hingen. Christus starb denn auch eine Todesart, die erst durch die Römer bei den Juden eingeführt wurde. »Das Prinzip des Heidenthums mußte den Tod der Heiden sterben«[284].

Der Mensch konnte sich durch seinen Tod keine Erlösung verschaffen, denn er war dem Prinzip des göttlichen Unwillens verfallen und völlig in dessen Gewalt. Gegen ihn war dieses Prinzip völlig im Recht. Für Christus dagegen war der Tod keine Notwendigkeit, er starb ihn völlig frei. Nachdem aber einmal dieses Prinzip entkräftet war, konnte der Mensch in der Kraft Christi, indem er Christum anzog (Gal 3,27; Röm 13,14) die Wiederversöhnung mit Gott finden. Durch Christus ist uns deshalb die Freiheit wieder geschenkt worden (Jo 1,22)[285]. Wir erinnern uns, daß die Freiheit das Anliegen schon der allerersten Schriften Schellings war, daß er sie immer vor aller Objektivierung schützen wollte, zuletzt in einem universalen Weltstaat, bis er schließlich erkannte, daß die Objektivierung die Folge eines Urfalls darstellt, und daß deshalb Freiheit nur in der Erlösung durch Christus möglich sein konnte. Mit der letzten Aussage ist

271 E. Hirsch IV, 173.
272 K. Leese, *Krisis und Wende des christlichen Geistes*, Berlin 1932, 53, 61.
273 E. Hirsch II, 215.
274 Ebd. 216f.; über den Zusammenhang mit Luther vgl. ebd. 210f.
275 XIV 81. 276 XIV 80. 277 XIV 196.
278 XIV 196f. 279 XIV 81. 280 XIV 197. 281 XIV 82.
282 XIV 203f. 283 XIV 197. 284 XIV 298. 285 XIV 204f.

der Ruf nach dem Gott der Vorsehung, der allein Freiheit ermöglicht, beantwortet. Im Tod Christi finden die Fragen des philosophischen Denkens Schellings ihre Antwort.

6. Tod, Auferstehung und Verklärung Christi

Um Tod und Auferstehung Christi vollends zu verstehen, ist es notwendig, sich über Schellings Vorstellungen über den Tod und das Weiterleben nach dem Tode im klaren zu sein[286]. Schelling grenzt sich vor allem von der Vorstellung ab, der Tod sei eine Trennung von Leib und Seele. Diese Ansicht widerspricht schon dem natürlichen Gefühl, da sie ja besagt, daß nur ein Teil des Menschen, nicht der ganze Mensch stirbt[287]. Schelling will mit Hilfe seiner positiven Philosophie das erreichen, »was die alte Metaphysik als Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu erreichen suchte«[288]. Immerhin beurteilt er den Unsterblichkeitsbeweis der alten Metaphysik, der von der Einfachheit der Seele ausgeht, günstiger als die Beweise, die nur von der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes ausgehen. Sie können ebenso wie der moralische Beweis Kants bestenfalls erweisen, daß der Mensch nach dem Tod fortdauern werde und daß er so lange lebt, bis er die ihm gebührende Belohnung oder Bestrafung erhalten hat. Die alte Metaphysik hat wenigstens eingesehen, daß man nicht das bloße Nichtsterben, sondern die Unsterblichkeit der Seele nachweisen muß, »d. h. daß sie vermöge ihrer Natur und also nothwendig fortdauere«. Freilich will Schelling auch diesen Beweis aus der Einfachheit der Seele nicht gelten lassen, weil »die Seele kein Einfaches im bloß verneinenden Sinn, sondern ein Ganzes zusammengehöriger Funktionen und Tätigkeiten ist«[289].

Für Schelling ist die Unsterblichkeit ebenfalls in einer Unauflöslichkeit begründet, aber in der Unauflöslichkeit dreier aufeinanderfolgender Momente, dreier sukzessiver Zustände[290]. Deshalb war es nach Schelling auch »höchst naiv«, wenn Hegel der Metaphysik den Vorwurf machte, sie habe die Unsterblichkeit in einer Sphäre gesucht, wo die Zeit noch eine Stelle habe. Ohne Zeitfolge läßt sich jedoch die Unsterblichkeit gar nicht denken. Hegels Lehre ist nach Schelling darin begründet, daß für ihn die gegenwärtige Welt eine logisch notwendige Folge aus der höchsten Idee und damit auch eine ewige Folge ist; es kann darum auch keine andere Welt und keine andere Zeit geben außer ihr, »die Unsterblichkeit muß also auch in diese hereinfallen«. Schelling bezeichnet das als bloßes Blendwerk, mit dem sich niemand abfinden kann, weil wir »eine Fortdauer nach dem Tode, d. h. nach der Negation dieser Zeit und dieser Welt« verlangen[291].

Nach Schellings Auffassung ist der Tod eine Zustandsänderung. Das besagt, »daß es eine andere Art des Seyns ist, in welcher der Mensch während des gegenwärtigen Lebens erscheint, eine andere, in welcher er dort fortdauert, daß es aber immer der ganze und selbe Mench ist, welcher in der einen und in der anderen Art des Seyns als fortdauernd gedacht werden muß«[292]. Anders wäre die Identität des Bewußtseins in beiden Zuständen nicht gewährleistet. Der Tod ist so als eine »Essentifikation« aufzufassen, »worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das, was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der er ist. Nach dem Tod ist er bloß noch er selbst«. Der Tod ist dem Prozeß vergleichbar, in dem der Geist oder die Essenz einer Pflanze ausgesogen wird. Dieses Essentifizierte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muß ein höchst wirkliches Wesen seyn, ja wirklicher als der gegenwärtige Leib, es handelt sich um eine »Vergeistung«[293].

Es gibt also zwei sukzessive, nicht simultane Zustände, die sich gegenseitig wie These und Antithese gegenüberstehen. Das erste Stadium, oder wie Schelling sagt, die erste Potenz, ist das Leben der freiesten Bewegung[294], und doch ist es ein unrechter Zustand, der Zustand des natürlichen Lebens, das Leben des ἄνθρωπος ψυχικός, in dem der Mensch an das Natürliche gebunden bleibt[295]. Der Zustand nach dem Tode ist die zweite Potenz, das Leben der Unbeweglichkeit, des Seinmüssens, wo auf das bloße Können das bloße Sein folgt, die Nacht, in der niemand wirken kann (Jo 9,4), wo der Mensch das erntet, was er gesät hat[296]. Es ist die Negation des unrechten Zustandes[297], das Leben unter der Herrschaft der geistigen Potenz[298]. Ihm folgt noch eine dritte Zeit oder Periode, »wo das geistige Seyn wieder zur freiesten Beweglichkeit entbunden, das Moment des Könnens, der freien Bewegung, welches das gegenwärtige Leben ist, wieder aufgenommen wird. Dieses dritte Moment ist, was eben darum als künftige allgemeine Auferstehung von den Toten, und zwar als Auferstehung des Fleisches gelehrt wird«[299]. Das erst ist der seinsollende Zustand, »in welchem das natürliche ins geistige Leben erhöht ist«[300], so wie es in der ursprünglichen Idee sein sollte[301].

Die gegenwärtige Trennung von natürlichem und geistigem Leben des

---

[286] Schelling äußert sich über Tod und Auferstehung erstmalig in dem bekanntgewordenen Brief an Georgi von Ostern 1811 (Plitt II, 248–250), dann in dem allerdings erst posthum veröffentlichten Fragment *Clara* (IX, 1–110). Seine Ansichten wurden bekannt durch einen Bericht seines Schülers H. Beckers in dessen *Mitteilungen aus V. E. Löschers Sammlung von Schriften über den Zustand nach dem Tode.*
Vgl. XI 475 Anm. 1. Die letzte Äußerung liegt in der *Philosophie der Offenbarung* vor.
[287] XIV 206. [288] XIV 215. [289] XIV 216. [290] XIV 217.

[291] XIV 215f. [292] XIV 206. [293] XIV 207f. [294] XIV 210. [295] XIV 211.
[296] XIV 210. [297] XIV 211. [298] XIV 212. [299] XIV 210. [300] XIV 211.
[301] XIV 212.

Menschen ist die Folge des Urfalls des Menschen, also die Folge einer bloß zufälligen Tat. Wo aber der Mensch, wie im Tod, dem natürlichen Leben ganz anheimfällt, da tritt jene Unvergänglichkeit und Unverderblichkeit seines ursprünglichen Wesens hervor. Was simultan sein sollte, wird jetzt in zwei sukzessiven Zuständen verwirklicht[302]. Der Tod ist einerseits Strafe, andererseits nur Übergang zu einem anderen Leben[303]. Das gegenwärtige Leben ist auch dadurch bestimmt, daß sich der Mensch vom universellen Leben getrennt und sich ins Besondere versenkt hat. So folgt darauf jetzt der Zustand, in dem er in das universelle Leben zurückgenommen wird. Hier ist für seine Eigenheit kein Raum zum Wirken mehr. So sehnt er sich wieder zurück und sucht sein geistiges Leben wieder zu materialisieren. In dem gesuchten dritten Zustand besitzt er das universelle Leben zugleich als ein besonderes. Es ist deshalb ganz richtig, wenn das Christentum diesen dritten Zustand als die Auferstehung von den Toten anerkennt, »welche ja nur eine Wiedererweckung des besonderen und natürlichen Lebens zu neuer und nun ewiger bleibender Wirkung seyn kann«[304].

Das menschliche Leben Christi war dadurch ein vollmenschliches Leben, daß es durch alle drei Momente hindurchging: Erscheinung im Fleisch, Verweilen in der Geisterwelt und Wiederkehr in die sichtbare Welt in verklärter menschlicher Leiblichkeit. »Die Auferstehung war der entscheidende Beweis der Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung«[305].

Die Heilsbedeutung der Auferstehung umschreibt Schelling folgendermaßen: »Durch das freiwillige Aushalten in der Menschheit auch im (nach dem) Tode – durch dieses allein hat der Sohn den Vater vermocht, das menschliche Seyn in ihm und damit das menschliche Seyn überhaupt wieder anzunehmen. Diese Wiederannahme ging eben in der Auferstehung Christi vor sich, oder vielmehr, die Auferstehung war nichts anderes als die Wirkung dieser vollständigen Wiederannahme; darum heißt es auch, Christus sei für unsere Sünden gestorben und zu unserer Rechtfertigung wieder auferweckt worden (Röm 4,25; 5,5ff), d. h. zum Erweis, daß die menschliche Natur wieder Gott vollkommen und gerecht sey«[306].

Es sind nicht nur einzelne Akte des Menschen vor Gott verwerflich, sondern der ganze Zustand per Trennung von Gott. Alles Tun und Wollen ist im voraus Gott mißfällig. Der Mensch kann sich aus dieser Situation nicht selbst befreien. »Den wahrhaft guten Werken muß daher die Rechtfertigung vorausgehen; es gibt höchstens Angst vor dem Bösen, aber es gibt keinen Muth zum Guten ohne vorangegangene Rechtfertigung.« Weil aber unsere ganze Existenz und nicht nur einzelne Werke vor Gott verwerflich sind, »kann uns nur derjenige Gott (Deo) gerecht machen, der ihm unsere ganze Existenz gerecht, genehm gemacht hat, d. h. Christus«. Dadurch, daß Christus durch seine Auferstehung der »ewige Mensch« ist, ist er für uns die Gabe der Rechtfertigung (Röm 5,17) geworden. So ist »unser gegenwärtiger von Gott getrennter Zustand ein von Gott anerkannter, in dem wir ruhig, ja freudig uns bewegen können«. Echtes Christentum besteht in dieser Freude, es ist weit entfernt, »von jenem trübsinnigen, selbstquälerischen Christenthum«, das Schelling als ein gänzliches Mißverständnis bezeichnet[307].

Was der Mensch selbst nicht vermochte, das hat Christus an seiner Stelle getan. Schelling spricht fast in der Sprache der lutherischen Rechtfertigungslehre: »Christus tritt gegenüber Gott an die Stelle des Menschen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichsam, so daß der Vater in dem Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum den Sohn erblickt«[308]. Es wäre natürlich verkehrt und ganz und gar nicht im Sinne Schellings, aufgrund dieses Satzes zu urteilen, es handle sich um ein nur forensisches Geschehen; für Schelling handelt es sich um ein wirkliches, seinshaftes Geschehen, es geht ja um die Wiederherstellung der Einheit und die rechte Ordnung der Potenzen.

In der Auferstehung geht es im engeren Sinn nochmals um dasselbe wie in der Menschwerdung: »Der Menschgewordene verbindet sich mit dem hl. Geist, aber im Tod, wo er erst seine Selbstheit ganz opfert, wird der hl. Geist zum Geist Christi selbst und ist nun das Auferweckende des Menschgewordenen, daher ist Christus in Kraft des hl. Geistes ebensowohl gestorben als auferstanden (Röm 8,11; vgl. 1,4; Hebr 9,14), und es ist der Geist, d. h. die ganze Gottheit (ἡ δόξα τοῦ πατρός, Röm 6,4), die ihn erweckt hat.« Nach der Auferstehung ist der Mensch Christus aber nicht nur der ganzen Gottheit gleich, in ihm ist zugleich der ursprüngliche Mensch, der die δόξα τοῦ θεοῦ durch den Fall verloren hat, wiederhergestellt. Nachdem diese Doxa in Christus wiederhergestellt ist, ist sie auch uns wiedergebracht. Die Auferstehung vermittelt auch uns die künftige Auferstehung. »Wir sind in ihm gestorben, so werden wir auch in ihm leben, nämlich, inwiefern wir uns wirklich in die Gemeinschaft seines Todes begeben.« Wer aber nicht in ihm gestorben ist, lebt, ohne wahrhaft leben

302 XIV 212f. 303 XIV 213. 304 XIV 214f.

305 XIV 217. Vgl. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4. Einsiedeln 1960, 166: »Denn die Auferstehung Christi ist in ihrem eigenen Wesen... das Ereignis, in dem Gott nicht nur unwiderruflich die Kreatur als seine eigene Wirklichkeit annimmt..., sondern diese Kreatur so vergöttlichend verklärt, daß diese Verklärung sich ereignet und durchsetzt als die totale Annahme dieses göttlichen Angenommenseins durch die freie Kreatur selber.« K. BARTH, *Kirchl. Dogmatik*, Bd. III/2, Zürich ²1959, 539: »In der Auferstehung ereignet sich« das »totale, das endgültige, das unwiderrufliche, das ewige Offenbarsein Gottes selber«.

306 XIV 217.

307 XIV 218. 308 XIV 205.

zu können, ihm gereicht die Wiederauferweckung nicht zum ewigen Leben, sondern zum ewigen Tod (Röm 6,5.8; 14,11; vgl. 2 Tim 2,11; Offb 14, 13)[309].

Schelling beschreibt den künftigen Zustand mit Paulus als den Zustand eines geistigen Leibes, eines σῶμα πνευματικόν (1 Kor 15,44), als einen Zustand der Verklärung, wo Äußeres und Inneres im Einklang stehen, das Physische dem Geistigen untergeordnet ist. Dieser Zustand übertrifft noch den ursprünglichen Zustand des Menschen. Dieser wäre, hätte der Mensch die Prüfung bestanden, verglichen mit dem jetzigen, ein übermenschlicher gewesen. Aber nun soll der Mensch alles Menschliche, »an das er durch so viele und unzerreißbare Bande geknüpft ist«, behalten, damit er als Mensch »alle der Wonnen und Seligkeiten theilhaftig werde, die ihm in seinem ursprünglichen Seyn bestimmt waren«[310].

Schelling betont den Unterschied zwischen der christlichen Auferstehungslehre und »allen bloß rationell-philosophischen kahlen Unsterblichkeitslehren«. Diese behaupten nur eine Fortdauer und ein künftiges Dasein des Menschen, aber sie wissen mit »diesem Daseyn kein wahres Ziel, kein eigentliches Ende«. Nur in einer solchen Zukunft, wie sie die Auferstehung verheißt, »kann das menschliche Bewußtseyn Ruhe finden. Auch diese Hoffnung verdanken wir Christum, dessen Verheißung uns berechtigt, nach der letzten Krisis (was gewöhnlich das Jüngste Gericht heißt), nach der letzten Krisis der Welt eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu warten«[311]. Erst mit solcher Hoffnung ist das ursprüngliche Wollen des Menschen nach der Freudigkeit des Daseins erfüllt[312], von dem Schelling ausging. In dieser Hoffnung kommt der Mensch zur Ruhe und zur Freiheit.

Die Auferstehung Christi ist »das entscheidende Faktum« der ganzen höheren Geschichte. Solche Tatsachen wie diese sind »wie Blitze«, in welchen diese innere Geschichte hervortritt. Sie sind aber zugleich das, was der übrigen Geschichte allein »Halt, Wert und ihre einzige Bedeutung gibt«, sie allein verleihen ihr Zusammenhang und Sinn[313]. Damit ist auch die andere ursprüngliche Forderung des Menschen erfüllt, die Urvoraussetzung aller Philosophie: »Ich verlange ein mit Weisheit Voraussicht Freiheit gesetztes Seyn«[314]; das Verlangen nach der »Geschichte, in der Gott Vorsehung« ist[315], ist jetzt beantwortet.

Wie schon bisher macht Schelling auch die weiteren Aussagen über die Eschatologie im Rahmen seiner Christologie. Über den Descensus Christi ad inferos[316] wie über den Zustand Christi nach der Auferstehung oder von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt möchte er keine Einzelerklärung geben, weil es dazu aus der menschlichen Erfahrung kein Analogon

309 XIV 219. 310 XIV 221. 311 Ebd. 312 XI 568. 313 XIV 219f.
314 XIII 203. 315 XI 568. 316 XIV 208.

gibt[317]. Er geht gleich zum letzten Zustand fort, zum Zustand der Erhöhung. Wieder geht er von Phil 2,6ff. aus. Der ἐν μορφῇ θεοῦ war, wurde Mensch, »nur um Gott gehorsam zu seyn bis zum Tode«. Die Folge ist, daß ihn Gott erhöht hat und ihm einen Namen, das heißt eine Würde, gegeben hat über alle Namen[318].

Bei der Frage nach dem Subjekt der Erhöhung tauchen für Schelling dieselben Fragen auf, wie bei der Frage nach dem Subjekt der Erniedrigung. Beide Male ist es dasselbe Subjekt. Die nackte und bloße Gottheit Christi ist sowenig einer Erniedrigung wie einer Erhöhung fähig. So bleibt nur übrig zu sagen, das Subjekt der Erniedrigung und der Erhöhung sei der Mensch. Die Erklärungen der üblichen Kenosistheologie lehnt Schelling ab. Für sie bestand die Erniedrigung und Erhöhung nur im Gebrauch oder Nichtgebrauch der göttlichen Eigenschaften. Nach Schelling sind die Ausdrücke des Neuen Testaments zu stark, als daß sie auf eine bloße Erlaubnis des Gebrauchs hin interpretiert werden könnten[319]. Schelling meint, daß nur seine Theorie in dieser Frage einen Ausweg wisse: Dasselbe Subjekt, das vor der Menschwerdung weder Gott noch Mensch genannt werden kann, das sich aber ganz Gott unterworfen hat und darin ausharrte bis zum Tod, dieses Subjekt wird nun »in seiner Eigenschaft, in dieser seiner Substanz erhöht, d. h. von Gott (von dem Vater) als Herr anerkannt, als υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει (in der ganzen Bedeutung des Wortes)... und zwar ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, d. h. seit der Auferstehung von den Toten«. Er ist damit wirklich »Erbe Gottes, d. h. es ist ihm alles Sein überlassen, um es fortan als eigene, von Gott noch immer unabhängige, insofern außergöttliche, wiewohl mit Gott vollkommen einige Persönlichkeit zu beherrschen«[320]. Jetzt kann man vom Sohn sagen, »daß er nun ein Recht hat, außer Gott in eigner Gestalt zu seyn; nämlich jetzt ist er nicht ohne den göttlichen Willen, sondern er ist mit dem Willen Gottes außer ihm, und in diesem außer-Gott-Seyn mit aller Herrlichkeit bekleidet«[321]. Die Herrlichkeit der zweiten Potenz erscheint jetzt nicht mehr als eine eigenmächtige Herrlichkeit wie in der heidnischen Religion, sondern als eine Herrlichkeit, die diese sich durch den Gehorsam und den Tod erworben hat.

Christus ist auch als der Erhöhte Mensch geblieben. Nur durch sein Außer-Gott-Sein bei gleichzeitiger innigster Einheit mit Gott dem Vater konnte er Mittler sein[322]. So wurde er auch zum κύριος, weil ihm alles Außer-Göttliche vom Vater übergeben war. Er ist der Herr des Seins. Daß Christus der εἷς κύριος ist, besagt mehr, als daß er der eine Lehrer aller ist, wie es die Rationalisten deuten wollen, »es bedeutet wirklich Weltherrscher«. Den πολλοῖς κυρίοις wird so der εἷς κύριος entgegen-

317 XIV 220f. 318 XIV 222. 319 XIV 223. 320 XIV 224. 321 XIV 224.
322 XIV 224f.

gesetzt[323]. Ihm ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. »Wer Christus in seiner Substanz, als besondere Persönlichkeit, zugleich als denjenigen erkennt, welchem alle Gewalt gegeben ist, der hat erst den wahren Christus, den Christus, wie er Ist, der ist auf dem Standpunkt des gegenwärtigen Seyns und Lebens der Menschheit«[324].

»Durch die gegenwärtige Herrlichkeit Christi ist zwar jene Entherrlichung, jene Negation überwunden, in der er durch die Schuld des Menschen gesetzt worden, aber da doch auch diese (vollkommene) Herrlichkeit Christi noch immer eine verborgene ist, so liegt eine letzte, eine offenbare und allgemeine Verherrlichung Christi noch immer in der Zukunft«[325]. Das Werk Christi muß deshalb noch weitergehen bis in die fernste Zukunft der Zeiten. Noch ist Christus ja nicht alles untertan. Und auch wir selbst sind noch nicht, was wir sein werden. »Nur die Freiheit, Macht und Möglichkeit ist uns durch Christum wiedergegeben, das göttliche Leben in uns herzustellen, Kinder Gottes zu seyn, indem wir nämlich Christum und in Christo den Geist anziehen; denn nur in dieser vollständigen Anziehung ist die wahre Wiedergeburt«[326]. »Die nächste Wirkung Christi war also nur die Möglichkeit, die er uns erworben, den Geist anzuziehen.« Ohne sein Hinweggehen wäre auch der Geist nicht gekommen (Jo 16,7; 14,16).

Im Tod Christi stirbt die kosmische Potenz. Damit wird die Spannung wieder aufgehoben, auch die dritte Potenz, die nicht unmittelbar negiert war, aber sich deshalb auch nicht unmittelbar selbst wieder setzen konnte, kann wieder in die Einheit zurückkehren. Eben weil sie nicht unmittelbar wirken kann, ist die dritte Potenz in diesem Prozeß der Wiederherstellung nur »antreibende Ursache«, »der Geist ist nicht die unmittelbar wirkende, sondern die durchwirkende, finale, zum Ende hindurch drängende Ursache«, er erscheint als die Ursache alles dessen, »was zweckmäßig« ist, »denn in ihm allein ist der Zweck und das Ziel«. Deshalb ist der Geist »die Potenz der Zukunft als des seyn Sollenden«, »die Propheten, heißt es (2 Petr 1,21), haben geredet, getrieben von dem hl. Geist«[327].

Durch die Spannung ist der Geist auch zum kosmischen Prinzip geworden. Das Neue Testament unterscheidet deshalb den Geist der Welt, »von dem es alles natürlich- Kunst- und Sinnreiche, alle Weisheit dieser Welt herleitet, von dem Geist aus Gott, von dem göttlichen Geist« (1 Kor 2,12.13; 2,9.10); er ist darum auch heiliger, d. h. dem kosmischen entgegengesetzter Geist, Geist der Wahrheit (Jo 16,13; vgl. 14,26)[328]. Dieser Geist kann erst kommen, wenn das Werk Christi im Tod getan ist. Christus selbst mußte zu seinem Werk vorher den Geist »anziehen«, was bei der Taufe geschah. Allgemein aber kann der Geist erst kommen, wenn der Vater völlig versöhnt und wenn Christus ganz verherrlicht ist. Der Empfang des Geistes ist das

[323] XIV 226. [324] XIV 227. [325] XIV 227. [326] XIV 236. [327] XIV 82f. [328] XIV 83.

Zeichen, daß der Vater wieder in uns, und also mit uns versöhnt ist[329].

Hier zeigt sich nochmals das allgemeine Gesetz des Fortschreitens, wo immer das Frühere dem Folgenden Raum geben muß. Der Tod Christi beseitigte die Spannung und gab der dritten Potenz Raum, »die nach Aufhebung aller Spannung selbst auch nicht mehr kosmische Potenz (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου), sondern der heilige Geist aus Gott ist«. Hier »erscheint in ihrer letzten und höchsten Gestalt jene göttliche Ökonomie, die auf der Sukzession von Persönlichkeiten beruht«[330].

Jede folgende Person verherrlicht die vorhergehende: Christus den Vater, der Geist Christus (Jo 16,14). Nur in der Kraft des Geistes konnte Christus Mensch werden und sterben (Hebr 9,14). »Die erste in die folgende Zeit sich erstreckende Wirkung Christi ist also eben diese durch ihn vermittelte Ausgießung des hl. Geistes. Da mit dieser alle Spannung aufgehoben ist, so kann nun erst die Religion des Geistes und der Freiheit anfangen«[331]. Der kosmischen Religion ist ihre unüberwindliche Macht auf das menschliche Bewußtsein genommen. So finden auch die Mächte und Gewalten, von denen in der Schrift die Rede ist, die Christus unterworfen hat, von denen er den Menschen wieder befreit hat, bei Schelling ihre Deutung, sie werden als solche realen Mächte gedeutet, die durch den Fall des Menschen über dessen Bewußtsein Macht erhalten haben und gegen die der Mensch nun wieder in Freiheit gesetzt wird[332]. »Aber auch nur in Freiheit gegen sie ist das menschliche Bewußtseyn gesetzt, nicht aber ist ihm die Möglichkeit genommen, sich, wenn auch unter anderen Formen, wieder unter den Einfluß und das Joch dieser Mächte zu begeben; nur das Unüberwindliche ihrer Macht ist ihnen genommen, nicht aber ihr Daseyn aufgehoben, denn dieses wird erst geschehen, wenn Christus das Reich dem Vater übergeben wird« (1 Kor 15,24)[333]. Dann wird Gott alles in allen sein (1 Kor 15,28).

Die Wirkung des Geistes ist also bei Schelling darin gesehen, daß er dem Menschen die Freiheit gibt von den kosmischen Mächten und Gewalten. »Das Evangelium ist das vollkommene Gesetz der Freiheit, wodurch die äußere Nothwendigkeit, der alles Bewußtseyn unterlag, aufgehoben ist. In Christus starb die ganze kosmische Religion«[334].

Über die eigentliche Eschatologie macht Schelling darüber hinaus nur einige sehr andeutende Aussagen, die aber genügen, zu zeigen, daß seine Philosophie der Offenbarung auf eine noch real ausstehende Zeit hinausweist, wo dann erst Gott »alles in allen« sein wird; erst dann wird sich Gott allen offenbar als der Herr des Seins und als der Gott der Vorsehung in der Geschichte erweisen. Dazu ist die Geschichte erst unterwegs, und dieser Weg zeichnet sich ab innerhalb der Geschichte der Kirche.

[329] XIV 84f. [330] XIV 237. [331] XIV 237. [332] XIV 238f.; vgl. o. § 11. [333] XIV 239. [334] Ebd.

§ 17
Die Zeit der Kirche

Christus ist das Ende der Offenbarung[1]. Mit ihm ist die Grundentscheidung der Geschichte gefallen. Christi Tod, Auferstehung, Erhöhung und die Sendung des Geistes bedeuten einen prinzipiellen Sieg über die Mächte der Sünde und des Todes. So entsteht die Frage nach dem Inhalt und Sinn der weiteren Zeit, der Zeit der Kirche.

Durch das Werk Christi erhält der Mensch die Freiheit wieder zurück; das schließt aber nicht aus, daß er auf neue Weise der Unfreiheit verfällt. Die Macht der Sünde ist nur innerlich besiegt, und es kommt nun darauf an, den »Übergang aus dieser höheren und inneren Geschichte in die äußere zu vollziehen«. Dieser Übergang ist Aufgabe der Kirche, »welcher die Ausführung des Wortes Christi anvertraut ist«[2]. Die bisher dargestellte Heilsgeschichte soll durch die Lehre der Kirche und »selbst durch symbolische Handlungen, Festcyclen (durch den Cultus) gegenwärtig erhalten werden«. Jeder hat sich das Christentum selbst innerlich anzueignen; die Kirche hat aber die Aufgabe, die Heilsgeschichte in ihrer Objektivität zu vergegenwärtigen und dafür zu sorgen, daß sie sich nicht auflöst in fromme Subjektivität oder ins leere Allgemeine und das bloß Rationale[3].

Auch hier geht es Schelling wieder darum, die Objektivität zu betonen und den geschichtlichen Charakter des Christentums zu wahren. Darum wendet er sich sowohl gegen die Scholastik, die aus dem Christentum eine Lehre, eine ungeschichtliche Doktrin gemacht hat, als gegen den Protestantismus, der anfangs zwar geschichtlichen Geist zeigte und auf die Quellen zurückgehen wollte, aber dann dem anderen Extrem verfiel, nämlich einer »bloß äußerlich geschichtlichen, insofern aller Wissenschaft ermangelnden Behandlung, indem man von jener tiefinnerlich geschichtlichen Methode, welche zugleich die wahrhaft wissenschaftliche ist, keinen Begriff hatte«[4]. Es geht also auch hier darum, das Christentum und die Kirche als Geschichte innerlich zu verstehen.

Schelling geht von der Funktion der Kirche aus, das Werk Christi objektiv

[1] XI 178; XIV 124; vgl. die ähnlich lautende These R. Bultmanns: Christus ist das Ende der Geschichte: *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen 1960, 99–106; *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 36–43. Was Bultmann von Schelling hier unterscheidet, ist, daß Bultmanns Geschichtsbegriff nur an der Geschichtlichkeit des einzelnen Menschen orientiert ist (vgl. u. a. *Glauben und Verstehen*, a. a. O. 102). (Vgl. dazu o. § 11 Anm. 96.)
[2] XIV 293. [3] XIV 333. [4] XIV 31f.

zu vergegenwärtigen durch die Lehre (das Wort, wie wir heute eher sagen würden) und durch die sakramentalen Symbole. Auf Grund dieser Funktion kann sich die Kirche »als fortdauernde, immer gegenwärtige Offenbarung geltend machen«[5]. Es liegt nahe, diesen Satz als ein idealistisch-romantisches Mißverständnis der Kirche aufzufassen, dem besonders D. F. Strauß erlegen ist. Christus geht in dieser Sicht gleichsam in der Kirche auf und steht nicht mehr als der Herr der Kirche über dieser. Gerade das will Schelling aber nicht sagen. Auch hier anerkennt er die Einmaligkeit des Geschichtlichen und die bleibende Bedeutung des Anfangs der Kirche. Christus ist ihm der ein für allemal gesetzte Grund, und einen anderen Grund kann niemand legen (1 Kor 3,11). Der Geist in der Kirche hat die Aufgabe, immer mehr in die Wahrheit Christi einzuführen (Jo 16,13f)[6]. Christus als Grund und Anfang ist auch nicht bloß der chronologisch erste Punkt der Kirche, er umgreift in seiner geschichtlichen Person das ganze Christentum; »denn Christus geht über jede einzelne Zeit hinaus, er ist das A und das O, der Erste und der Letzte«[7].

So ist die Stellung Christi über der Kirche eindeutig gewahrt. In der Kirche ist Christus »noch so umschlossen, so umschleiert, mit so vielem Fremdartigem und sogar ihn Verbergenden umgeben«, es ist, »als ob die Welt den unmittelbaren Verkehr mit ihm, dem nackten, bloßen Christus nicht würde vertragen können«[8]. So muß der Bau der Kirche auf dem Fundament Christus erst aufgeführt werden (Eph 2,21f), die Kirche muß erst zu einem heiligen Tempel heranwachsen, in ihr muß erst »alles menschliche Streben, Wollen, Denken und Wissen zu vollendeter Einheit« gebracht werden[9]. Der Kampf gegen die finsteren Mächte dauert noch fort bis zur Wiederkunft des Menschensohnes und zur völligen Auflösung des Heidentums[10]. Der eschatologische Charakter der Kirche ist damit klar erkannt und bejaht.

Schelling zieht die Wachstumsgleichnisse der Schrift heran, um das innere und äußere Wachstum der Kirche zu veranschaulichen[11]. Er möchte die Wachstumsgesetze der Kirche erkennen. Er stellt also für die Kirchengeschichte die geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Frage. Dieses Wachstumsgesetz muß »ein dem allgemeinen, in allen geschichtlichen Entwicklungen herrschenden Gesetz analoges« sein[12]. Es geht ja jetzt um die äußere Geschichte des Reiches Gottes, nachdem die innere

[5] XI 260. – Dieser dialektische Dreischritt, repräsentiert durch die drei Apostel Petrus, Paulus und Johannes, findet sich besonders bei F. Ch. Baur, *Geschichte der christlichen Kirche*, 1. Bd., Tübingen 1853, 126ff. In weniger spekulativer Form findet sich dieses Schema heute wieder in der Gegenüberstellung von Frühkatholizismus und echtem Paulinismus, Judenchristentum und hellenistischem Christentum.
[6] XIV 296. [7] XIV 305. [8] XIV 309. [9] XIV 196. [10] XIV 294f.
[11] XIV 295. [12] XIV 297.

durch Christus entschieden ist. Die Kirche hat in diesem Äon zu wirken. Diese Gesetze lassen sich aber nicht »mit einem bloßen Raisonnement a priori« ableiten. Auch hier will Schelling geschichtlich vorgehen[13].

Ausgangspunkt für diese geschichtliche Ermittlung eines Wachstumsgesetzes sind die drei Apostel, die nach dem Zeugnis der Evangelien Christus besonders nahestanden: Petrus, Jakobus, Johannes[14]. An die Stelle des Jakobus trat aber bald Paulus[15]. Die drei Apostel repräsentieren drei Zeiten der Kirche[16].

Schelling sieht die Sukzession der drei Perioden als einen dialektischen Dreischritt. Der Weg geht von einer unbewußten, blinden Einheit über den Widerspruch, den Gegensatz, die Trennung und Auflösung der Einheit zur bewußten, freien Einheit der Kirche[17], von einer rein negativen Einheit zu einer positiven Einheit[18]. Schelling weiß sich in dieser Konzeption von der Geschichtstheologie des Joachim von Fiore bestätigt, er betont aber, daß er unabhängig von ihr seine Konzeption erarbeitet habe[19].

Dieser dialektische Prozeß der Kirchengeschichte ist umschlossen von der vor- und der nachgeschichtlichen Kirche[20]. Der Anfang der Kirche steht noch unter dem Einfluß der Inspiration, in ihr wirken noch außerordentliche Geistesgaben, die den Sieg über die Mächte der Sünde andeuten und das Neue, das mit Christus in die Welt kam, aufzeigen. Diese älteste Zeit der Kirche fällt für Schelling offensichtlich mit der Zeit der Apostel und der Entstehung des Neuen Testaments zusammen. Er sagt, daß es unmittelbar nach dieser Zeit bei den sogenannten apostolischen Vätern zu einer Abspannung gekommen sei[21]. Die apostolische Zeit kann nicht einfach in die übrige Geschichte der Kirche eingereiht werden. Es ist deshalb auch unmöglich, diese Zeit einfach zum Ideal der späteren Kirche zu machen[22]. Auch die nachgeschichtliche Kirche gehört nicht mehr der empirischen Kirche an, sondern bereits einem neuen Äon. Die geschichtliche Kirche beginnt für Schelling mit dem Augenblick, in dem die Kirche zur Weltreligion wird und eine Existenz in der Welt annimmt[23].

Am Anfang der Kirche steht Petrus, beziehungsweise das petrinische Prinzip. Es sollte den Grund für die ganze weitere Kirche bilden[24]. Diesen Vorrang sieht Schelling in Mt 16,18 begründet; er meint, »es gehörte die ganze Verblendung des Parteigeistes dazu, das Beweisende dieser Worte zu verkennen, oder den Worten einen anderen als diesen Sinn unterzulegen«[25]. Auch die schon bei manchen griechischen Kirchenvätern übliche Deutung der Stelle nicht auf die Person, sondern auf das Bekenntnis des Petrus weist Schelling zurück[26]. Durch dieses Wort wird Petrus zum Felsgrund der Kirche, zum Grund, der das ganze Gebäude tragen sollte. Aber man darf die Begriffe Priorität und Superiorität nicht verwechseln. Petrus wird Anfang und Grund einer Sukzession, auf dem Grund soll anderes aufgebaut werden, so wird er Anfang einer geschichtlichen Folge, aber er bleibt immer der Grund, auch wenn auf ihn ein neues Prinzip folgt[27]. Petrus ist als Grund der Kirche das Prinzip des Stabilen[28], des Gesetzlichen[29], des Alttestamentlichen, der Vergangenheit[30].

Dieses Prinzip lebt weiter in der römischen Kirche. Es ist müßig, ihr vorzuwerfen, sie habe eine politische Stellung in der Welt angenommen; das war für sie eine geschichtliche Notwendigkeit[31]. Trotzdem hat sie wie Petrus den Herrn auf dreifache Weise verraten: indem sie nach politischer Macht strebte, indem sie, als sie in Abhängigkeit von dieser Gewalt geraten war, sich dieser Macht als Werkzeug bediente und schließlich indem sie sich selbst zum Werkzeug politischer Macht hergab. Die römische Kirche ist aber das bleibende Fundament des Christentums, sie hat »nicht aufgehört die Kirche Christi zu seyn, und für alle Zeiten den Grund zu bewahren, der ohne diesen realen Halt unter den politischen Stürmen, wie unter den Widersprüchen des nie ruhenden Denkens, längst verloren gegangen wäre«[32]. Ihre Autorität leistet auch noch dem Protestantismus auf diese Weise einen negativen Dienst[33]. Luther selbst nennt deshalb die römische Kirche noch seine Mutter[34]. »Dem Katholizismus muß zugestanden werden, er hatte die Sache, und hat sie noch jetzt; sein Verdienst ist, diese, den geschichtlichen Zusammenhang mit Christo, bewahrt zu haben«[35].

Nur die katholische Kirche ist Kirche im eigentlichen Sinn. Das Wort ἐκκλησία besagt ja etwas Beschränkendes: »Sie ist die Gemeinschaft der ἐκκλουμένων, der aus der Welt Herausgerufenen, womit sie ja aber eben die Welt sich gegenüber und außer sich hat«[36]. So hat der Katholizismus zwar die Sache, aber nicht das Verständnis derselben[37]. Sie bedarf also des Gegensatzes, der ihre blinde Einheit zu einer verstandenen und begriffenen verwandelt.

Dieses zweite Prinzip ist mit dem Apostel Paulus gegeben. Paulus wurde dem Petrus als Ergänzung hinzugefügt, als ein ihn ergänzendes Glied; so wie die Päpste am Anfang beide Apostel in ihrem Siegel führten[38]. Petrus fordert den Paulus geradezu als seinen Gegensatz[39]. Paulus ist das Prinzip des Feuers[40], des Inneren[41], des Idealen[42]. »In ihm lebt das bewegliche,

[13] XIV 298. [14] XIV 298ff. [15] XIV 302. [16] XIV 303, 326f.
[17] XIV 297, 324. [18] XIV 297 [19] XIV 298 Anm. 1; vgl. schon XIV 69, 72f.
[20] XIV 297f. [21] XIV 294–296. [22] XIV 297. [23] XIV 298.
[24] XIV 309, 313. [25] XIV 301. [26] XIV 316f.

[27] XIV 301, 307. Die Deutung Schellings hat manche Ähnlichkeit mit der, die neuerdings O. CULLMANN (*Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zürich-Stuttgart ²1960) gibt. Auch hier geht es um eine einmalige Fundamentlegung als bleibenden Grund der Kirche.
[28] XIV 303. [29] XIV 315. [30] XIV 304. [31] XIV 310f. [32] XIV 312.
[33] XIV 314. [34] XIV 315. [35] XIV 322. [36] XIV 321. [37] XIV 322.
[38] XIV 302. [39] XIV 305. [40] XIV 303. [41] XIV 322, 324. [42] XIV 309.

das dialektische, wissenschaftliche, das auseinandersetzende Prinzip.« Es ist das neutestamentliche Prinzip. Paulus setzt Petrus als Grund voraus[43], aber er ist ihm gegenüber selbständig, wie er im Galaterbrief leidenschaftlich betont. Er ist »gewissermaßen ein Neuerer«[44], »der erste Protestant«[45].

Die paulinische Kirche ist mehr eine Kirche im Verborgenen, sie erhielt sich fortwährend und war auch in der sichtbaren Kirche immer mitinbegriffen. Das paulinische Prinzip regte sich schon im Mittelalter. Je mehr sich das reale Prinzip abschloß, um so mehr mußte das ideale Prinzip hervortreten und zu einem geschichtlichen Prinzip werden[46].

Der Protestantismus könnte nun zunächst als Prinzip der Zerstörung erscheinen, aber das ist nur die erste Wirkung dieser zweiten Potenz, die das Ausschließende der ersten überwinden soll. Die eigentliche Wirkung des Protestantismus ist eine positive. »Der Protestantismus soll erkennen, daß er bloß Übergang, Vermittlung, daß er nur etwas in Bezug auf das noch Höhere ist, das er zu vermitteln hat«[47]. Er soll weder zum Katholizismus zurückkehren noch die Einheit auflösen, sondern nur den Übergang vermitteln zwischen der blinden, bloß realen Einheit zu der verstandenen, begriffenen und eben darum freien Einheit[48]. Er soll all die modernen Strömungen des Naturalismus, Rationalismus, Deismus, Atheismus, die die petrinische Kirche nur äußerlich abweisen und unterdrücken konnte, in »offenem Kampf« bestehen und von jenem Äußersten den Rückweg finden zu dem konkreten Christentum. »So ist das wahrhaft, nämlich innerlich Allgemeine, also das wahrhaft Katholische nun erst Resultat und Gewinn eben der Reformation.« Nach dem Erreichen dieser bewußten, freien Einheit »wäre die Reformation erst vollendet«[49]. Umgekehrt glaubt Schelling den Augenblick nicht mehr allzu fern, da auch Petrus des Worts des Herrn gedenkt und Tränen der Reue vergießt[50].

Die richtige Kirche ist nicht eine von den beiden, sondern nur das Christentum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, die wahrhaft allgemeine Kirche der Zukunft, die allein im Heiligen Geist erbaut werden kann[51]. Das ist streng idealistisch gedacht. »Die Wahrheit ist das Ganze«[52]. Schon der mythologische Prozeß ist für Schelling nur als ganzer wahr[53]. Ebenso ist die wahre Kirche nur die Kirche in der Totalität ihrer Entwicklung. Das bedeutet für Schelling aber nicht, daß die Kirche im Vollsinn nur ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung sei; die zukünftige, erst wahrhaft allgemeine Kirche ist ihm vielmehr eine eschatologische

[43] XIV 305. [44] XIV 306f. [45] XIV 310. [46] XIV 314. [47] XIV 321.
[48] XIV 322. [49] XIV 323. [50] XIV 312. [51] XIV 321.
[52] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 5) Hamburg 1952, 21.
[53] Vgl. o. § 15.

Größe, identisch mit dem neuen Jerusalem der Apokalypse (Apk 21)[54]. Er nennt sie auch die johanneische Kirche.

»Johannes hat nicht das Heftige, Vordringende des Petrus, welche immer die Natur des Anfangenden ist, nicht das Erschütternde des Paulus, dessen Briefe ausgezeichnet sind durch jene Donnerschläge des Genies, die ein ganzes Gebiet zusammengehöriger Begriffe zugleich erschüttern und befruchten. In Johannes weht ein sanfter, himmlischer Geist.« Johannes hat die Einfalt des Petrus und damit vereint die dialektische Schärfe des Paulus«, er ist der Apostel des Heiligen Geistes[55].

Die Kirche, die er repräsentiert, ist nicht die griechische Kirche[56], sondern die künftige Kirche aus Juden und Heiden, die ohne beschränkenden Zwang und ohne äußere Autorität allein durch sich selbst besteht, zu der jeder freiwillig kommt und der er durch eigene Überzeugung angehört. Hier wird das Christentum Gegenstand allgemeiner Erkenntnis, das »nicht mehr das enge, verschrobene, verkümmerte, verdürftigte der bisherigen dogmatischen Schulen, noch weniger das in armselige, das Licht scheuende Formeln nothdürftig eingeschlossene, ebensowenig das zu einem Privatchristenthum zugeschnitzelte seyn wird, sondern erst wahrhaft öffentliche Religion – nicht als Staatsreligion, nicht als Hochkirche, sondern als Religion des Menschengeschlechts, das in ihm zugleich die höchste Wissenschaft besitzt«[57].

Die johanneische Kirche ist die Kirche der Endzeit. Nicht, daß Johannes erst auftritt mit dem wirklichen Kommen Christi, sondern in der letzten Zeit der Kirche[58]. Schelling glaubt, daß diese Zeit bereits im Kommen ist.

[54] XIV 328. Eschatologisch ist die johanneische Kirche allerdings nur insofern, als sie in die letzte Zeit der Kirche fällt, unmittelbar vor dem Kommen Christi selbst (XIV 330f.).
[55] XIV 325. [56] XIV 316.
[57] XIV 327f. In ähnlicher Weise und von Schelling vielfach beeinflußt sehen die Vertreter der romantischen Symbolik (Schleiermacher, Marheinecke, Drey u. a.; vgl. J. R. GEISELMANN, *Einführung in Möhlers Symbolik*, Darmstadt 1958 [82ff.]) und z. T. auch J. A. Möhler das Verhältnis von Katholizismus, Protestantismus und ihre schließliche Wiedervereinigung in einer höheren Einheit, einer begriffenen Einheit. Allerdings hat Möhler später seinen Begriff der Dialektik weiter fortgebildet, er sieht zwischen den beiden Konfessionen nicht mehr nur eine notwendige Dialektik von Gegensätzen, sondern schuldhaften Abfall, Widerspruch. Er sah jetzt die gott-menschliche Struktur der Geschichte. Die Dialektik der Symbolik hatte für ihn jetzt die Aufgabe, zum Bewußtsein zu bringen, daß die Synthese in der katholischen Kirche schon vorhanden ist (ebd. 102ff., 142). Vgl. zum Ganzen J. R. GEISELMANN, *Johann Adam Möhler. Die Einheit in der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Wien 1940. – Für Schelling gibt es in dem Verhältnis der Konfessionen ebenfalls Schuld und nicht nur geschichtlich-dialektische Notwendigkeit. Insofern hat auch er die romantische Verhältnisbestimmung der Konfessionen überwunden. Allerdings sieht er über Möhler hinaus den positiven Sinn der Trennung und die gegenseitige Funktion, die die

»Hätte ich in unserer Zeit eine Kirche zu bauen, ich würde sie dem heil. Johannes widmen«[59]. Er meint, daß die Zeit theologischer geworden ist und daß nun ein Neuaufbau eines freien Christentums beginnen müsse[60]. Auch die Philosophie, die sich seit Descartes von der Autorität der Kirche löste und freie, von vorne anfangende Philosophie geworden ist, hat hier ihre Funktion[61]. Schelling sieht also sein eigenes philosophisches Denken wie schon zu Beginn seiner Laufbahn im eschatologischen Schema. Nochmals betont er aber, daß es nicht darum gehe, den Glauben in Wissen aufzulösen, sondern nur darum, die Möglichkeit des Glaubens einzusehen. Die Wirklichkeit des Glaubens ist unableitbare freie Entscheidung[62].

Es wurde schon bemerkt[63], daß dieses eschatologische Bewußtsein Schelling mit der gesamten Geistigkeit der Zeit verbindet; es prägte die Zeit des beginnenden Idealismus wie die Zeit der Nachidealisten, was besonders an Karl Marx sichtbar wird. Man erwartete eine neue Zeit, und man wollte mithelfen, sie heraufzuführen. Das »Evangelium der Freiheit«, das Schelling und Fichte verkündeten, wurde auch von K. Marx verkündet. Die Entfremdung des Menschen durch den Dogmatismus, der ihn zum Sklaven der objektiven Welt machte und den der junge Schelling bekämpft hatte, bekämpfte Marx in der Form der Entfremdung des Menschen durch die Arbeit. Auch dem späten Schelling geht es um ein kommendes Zeitalter der Freiheit, in die sich die ganze Zukunftserwartung immer mehr verdichtet hatte.

Aber es geschieht beim späten Schelling nun doch etwas Entscheidend-Neues: die »Heimkehr des Geistes« (J. Hoffmeister)[64]. Die säkularisierte Apokalyptik in der Gestalt des aufklärerischen Fortschrittsglaubens wie in der Form des idealistischen und nachidealistischen Freiheitspathos kehrt bei Schelling wieder dorthin zurück, wovon es ausgegangen war, in den Bereich des Christlichen. Freiheit ist für Schelling nur möglich durch den freien Gott, durch den Kreuzesgehorsam Christi, der in der Kirche objektiv vergegenwärtigt wird und der sich in der künftigen johanneischen Kirche ganz verwirklichen wird. Man könnte vielleicht darauf verweisen, daß Ähnliches sich ja auch in der Religionsphilosophie Hegels abzeichne. Aber es ist doch ein Unterschied: Schelling kennt noch (oder wieder) eine real ausständige, zukünftige Erfüllung dieser Hoffnung; für Hegel ist der Prozeß des absoluten Geistes zu sich selbst abgeschlossen, ihm fehlt die Perspektive auf die Zukunft hin. Schelling dagegen schaut auf eine erst kommende Zukunft[65].

Die Säkularisierung der eschatologischen Ideen des Christentums war nicht möglich ohne eine vorhergehende bedeutende Gewichtsverschiebung innertheologischer Art: die Vergeschichtlichung des Christentums, die schon in der Zeit der Väter und vor allem im Mittelalter immer mehr vordrang. Die Zeit der Kirche wurde immer weniger als Endzeit verstanden, weil eben mit Christus das Ende der Zeit gekommen war, sondern sie wurde als geschichtliche Periode neben anderen verstanden. Christus war nicht mehr Ende, sondern Mitte der Zeit. Die Erwartung mußte sich dann immer mehr auf eine neue Zeit, die Zeit des Geistes beziehen[66]. Das geschah nach Vorläufern im Montanismus der alten Kirche und nach mancherlei chiliastischen Endreicherwartungen im Mittelalter in theologischer Klarheit bei Joachim von Fiore[67]. Nicht umsonst setzen – bei allen Unterschieden im einzelnen – sowohl Thomas von Aquin als auch Bonaventura der joachimitischen Geschichtstheologie nicht ein kirchliches Gesetzesdenken entgegen, sondern vielmehr die Christozentrik der Schrift und der Väter: Christus ist die Erfüllung der Verheißung[68].

Die Ideen Joachims wurden also aus dem kirchlichen Raum hinausgedrängt, sie wucherten aber weiter in allerlei parakirchlichen Strömungen, sie kehrten in säkularisierter Form wieder in der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie und im Fortschrittsglauben der Aufklärung[69]. Theologisch entscheidend ist aber auch noch eine zweite Entwicklung innertheologischer Art, die an Joachim anknüpfte und auf die J. Ratzinger aufmerksam gemacht hat[70]: Indem die orthodoxe Dogmatik sich gegen Joachim abgrenzte, wurde ihr von jenem die Fragestellung aufgezwungen. Zwar wurde der Gedanke ausgeschieden, daß die Geschichte gleichsam zwei Achsen habe und dadurch in drei Perioden einzuteilen sei; übrig blieb aber doch das Verständnis Christi als der Mitte der Zeit statt der biblischen und weitgehend auch patristischen Auffassung von Christus als dem Ende der Zeit; Joachim wurde so innerkirchlich zum endgültigen Wegbereiter eines neuen Geschichtsverständnisses, das uns heute weitgehend selbstverständlich geworden ist[71]. Hier liegt seine eigentliche Bedeutung und Nachgeschichte.

Konfessionen füreinander haben. Damit leitet er über zu der Einstellung der modernen ökumenischen Theologie, die das Verhältnis nicht nur als Dialektik versteht, sondern als Situation des Dialogs, in dem der Anspruch des jeweils anderen Bekenntnisses als Frage an die eigene Position gehört werden soll, ohne dabei einer falschen Irenik zu verfallen.

[58] XIV 330f. [59] XIV 332. [60] X 482. [61] XI 255ff., 266ff.

[62] X 398ff. [63] Vgl. o. § 4.

[64] J. Hoffmeister, *Die Heimkehr des Geistes. Studien zur Dichtung und Philosophie der Goethezeit*, Hameln 1946.

[65] Vgl. o. § 2.

[66] J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959, 97ff.

[67] H. U. von Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg 1947, 24f.

[68] J. Ratzinger, a. a. O. 118ff.

[69] H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, 158f.; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart [4]1961.

[70] J. Ratzinger, a. a. O. 107ff.

[71] Vgl. das o. Anm. 1 genannte Werk von O. Cullmann. Dazu allerdings die

Es kam zur Vergeschichtlichung von Kirche und Erlösung. Die Kirche verstand sich als eine Periode innerhalb der Geschichte und lieferte sich auf diese Weise selbst gerade dem Denken aus, das sie und ihre Botschaft relativierte und immer mehr in Frage stellte.

Erst in dieser Perspektive wird die Bedeutung von Schellings Konzeption sichtbar. Ihm ist das Christentum keine Periode der Geschichte, sondern es besteht seit Grundlegung der Welt, ohne daß damit im Sinn Schellings die Bedeutung der historischen Person Christi geschmälert würde. Christus ist ihm auch nicht irgendein überholbarer Anfangspunkt der Kirche, er ist ihr A und O, er umgreift sie. Mit Christus ist wirklich das Ende der Geschichte eingetreten, in der Kirche geht es nur noch um die äußere Realisierung, um die Vergegenwärtigung des Werkes Christi. Die johanneische Kirche gehört noch in diesen Äon herein, sie steht vor der Wiederkunft Christi, ist also eine Periode innerhalb der Zeit der Kirche.

An diesem Punkt wird die Kritik an Schellings Konzeption ansetzen. Natürlich gibt es in der Kirche ein Gesetz des Wachstums vom Buchstaben zum Geist, vom Gesetz zum Evangelium, vom sakramentalen Zeichen zur inneren sakramentalen Wirklichkeit, vom äußeren Gehorsam zum inneren Verständnis des Glaubens, von der bloßen Disziplin zur hingebenden Liebe. Oft genug geht dieses Wachstum hindurch durch den Gegensatz, die häretische Leugnung und die äußere Bedrohung. Die Frage ist lediglich, ob das alles erlaubt, daraus einzelne Perioden der Kirchengeschichte zu konstruieren, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um einen Wachstumsprozeß handelt, der täglich sich in der Kirche vollzieht, um einen Übergang, der zu jeder Zeit neu notwendig und neu gefordert ist[72]. Wie bei der Darstellung der *Philosophie der Mythologie*[73] können wir auch hier wieder abschließend feststellen: Schellings Philosophie gibt uns echte Kategorien an die Hand für das Verständnis geschichtlicher Phänomene, sie erlauben indes nicht, den geschichtlichen Prozeß als ganzen zu umgreifen und zu konstruieren. – Dazu kommt ein weiterer Mangel: Schelling sieht den Fortschritt ausschließlich als Fortschritt im inneren Verständnis des Christentums, in einer Philosophie des Christentums. Das Wachstum der πίστις und innerhalb der πίστις zur γνῶσις spielt zweifellos auch im Neuen Testament eine gewichtige Rolle. Aber es wird dort auch die Gefahr solcher Gnosis erkannt, wenn sie nicht zugleich ein Wachstum in der Liebe bedeutet[74].

scharfe Bemerkung von K. BARTH (*Kirchl. Dogmatik*, Bd. III/2, Zürich 1959, 532) gegen diese geometrische Art der Einordnung des Christusereignisses. Gegen die Vergeschichtlichung des Christentums ebd. W. KAMLAH, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart 1951.

[72] H. U. VON BALTHASAR, a. a. O. 156, 162ff. [73] Vgl. o. § 15.

[74] H. SCHLIER, *Glauben, Erkennen, Lieben nach dem Johannesevangelium*, in: *Einsicht und Glaube*, hrsg. von J. RATZINGER und H. FRIES, Freiburg i. Br. 1962, 98–111.

Die Bedeutung von Schellings Sicht der Kirche ist trotz dieser Kritik noch groß genug: Er hat Joachim von Fiore und die Vergeschichtlichung der Kirche nicht einfach übernommen, sondern im Grunde überwunden. Das war von seinem Zeitbegriff her eigentlich zu erwarten. Zeit ist für ihn nie nur lineare Zeit, sondern der in der Freiheitsentscheidung durch Abstraktion, Sichabsetzen vom Sinnlich-je-Gegenwärtigen und durch Transzendierung des je Wirklichen auf neu Mögliches hin eröffnete Raum von Vergangenheit und Zukunft. Ein rein lineares Denken wäre für Schelling ein gesetzliches Denken, ein Ausgeliefertsein an das Gesetz einer Zeitlinie. Das führt bei ihm nun allerdings nicht zu einem rein subjektiv-existentialen Zeitbegriff, Zeit ist nicht nur Vorstellung und Entwurf des Menschen, sondern etwas, in dem der Mensch sich schon je vorfindet, Ur-vor-aus-Setzung seiner Freiheit. Das ganze Bemühen der Spätphilosophie geht darum, diese äußere Zeit verstehend einzuholen, sie denkend zu vermitteln, um so die Freiheit zu wahren. Diese Vermittlung geschah ein für alle Male im Gehorsam Christi, hier wurde die Zeit in der Ewigkeit, die Freiheit des Menschen in der Freiheit Gottes aufgehoben.

Damit ist die ihre Vermittlung suchende Geschichte an ihr Ende gelangt. Alle weitere Zeit ist nur noch scheinbare Zeit, arretierte Zeit. Die Zeit der Kirche steht freilich noch in der Verhülltheit dieses Endes, sie hat weiterhin Entscheidungscharakter. Erst am Ende wird Gott offenbar sein, als der, der »alles in allen« ist. Lineare und existentiale Betrachtung der Geschichte, teleologische und axiologische Sicht der Eschatologie sind für Schelling also keine Gegensätze, sie sind bei ihm aufgehoben in seinem qualitativen, organischen Begriff der Zeit.

Vermittlung der Geschichte und damit Freiheit des Menschen ist nur möglich als Erinnerung, Anamnese in die Geschichte Gottes mit dem Menschen. So lautet das letzte Anliegen der *Philosophie der Offenbarung*, daß wir über der ἄκρατος θεολογία, der reinen Theologie, und über der abstrakten Gotteslehre die οἰκονομία, die geschichtliche Gotteslehre, nicht vergessen[75].

[75] XIV 333.

SCHLUSS

§ 18
Die Denkform bei Schelling und in der katholischen Theologie

1. Begriff und Bedeutung der Denkform

Eine abschließende Gegenüberstellung des Spätwerkes Schellings mit der Theologie wird notwendig von der beiderseitigen Denkform ausgehen müssen. Niemand macht uns deutlicher als gerade die idealistischen Denker, daß jede Aussage nur an ihrer Stelle ihre Gültigkeit hat. Es kommt auf die Perspektive an, aus der heraus etwas gesagt ist, es gilt auf den Skopus zu achten, auf den hin eine Wahrheit gesprochen wird. Damit ist mehr gemeint, als daß bei jeder Aussage der Kontext zu beachten ist. Es geht vielmehr um die Berücksichtigung der ganzen Denkstruktur, des Denkstils, der Denkbewegung, es geht letztlich um den leitenden Horizont, um das, was man gewöhnlich Denkform nennt.

Die Bezeichnung Denkform geht auf H. Leisegang zurück; sie meint bei ihm »das an sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeit eines Denkens«[1], die »logische Struktur«[2], das »Denkmodell«[3]. Denkform meint also schon bei Leisegang mehr als nur Denktechnik, und Denkmethode, Denkstil und Denktemperament[4]. Es geht bei ihm um die formale Struktur des Denkens selbst und nicht nur um ein psychologisches Apriori. Der Beachtung der formalen Aussagestruktur theologischer Sätze und Glaubensartikel kommt in der Gegenwart große Bedeutung zu. In ihr spricht sich der »objektive Geist« solcher Aussagen aus.

Für das Gespräch mit dem Idealismus noch wichtiger ist jedoch die über Leisegang hinausreichende ontologische Bedeutung der Denkform. In diesem Sinn ist sie das ursprunghaft Einende eines Denkens, der Horizont, aus dem heraus es sich vollzieht, das grundlegende Seinsverständnis, dem es entspringt. Die Denkform ist dabei nicht als Prinzip verstanden, aus dem alles Weitere abgeleitet werden könnte, sie ist das im Denken gegenständlich nicht Ausgesagte, sondern das alles Umgreifende und in jeder Aussage Anwesende und sie zu einem Ganzen Vereinigende[5]. Diese Denk-

[1] H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin ²1951, 15. [2] Ebd. 16. [3] Ebd. 53.
[4] Zu den verschiedenen Bedeutungen vgl. G. Söhngen, Art. *Denkform*, in: *LThK* III ²(1959) 230. Zur Bedeutung der Denkform für die Theologie vgl. H. U. von Balthasar, *Karl Barth*, Köln ²1962, 201ff.
[5] In dieser Bedeutung wird Denkform verstanden bei J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, 30–37.

form kann deshalb auch nicht direkt mit Texten »belegt«, sondern nur an Beispielen aufgewiesen werden. Sie wird gleichsam im Gesamtvollzug eines solchen Denkens verifiziert. Wir brauchen hier deshalb im Grunde nur noch einmal bereits Gesagtes aufzugreifen und zusammenzufassen.

Den Ausgangspunkt Schellings bildet die transzendentale Frage. Sie wird sogleich metaphysisch beantwortet mit der letzten Einheit von Objekt und Subjekt[6]. Die Frage Kants: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? ist für Schelling gleichbedeutend mit der Frage nach dem Ursprung des Endlichen im Absoluten[7]. Die Antwort, daß es vom Unendlichen zum Endlichen keinen Übergang geben könne, führt schließlich zu der überraschenden Lösung, das Unendliche in der Zeit zu realisieren und so einen Übergang vom Endlichen zum Unendlichen zu schaffen[8]. So unbefriedigend diese Lösung auch noch ist, so zeigt sie schon die Struktur des Schellingschen Denkens, die bis zum Schluß beibehalten wird. Es ist das Denkmodell des Kreises, einer gegenseitigen Voraussetzung von Endlichem und Unendlichem, die Dialektik zwischen absolutem und endlichem Ich. Das Ich setzt sich als letzte Bedingung seiner Möglichkeit ein unendliches Ich voraus. Aber diese Voraussetzung vollzieht sich bereits unter der Voraussetzung, daß das unendliche Ich das endliche Ich trägt und ermächtigt. Anders formuliert: Alles Erkennen muß von einem absoluten Erkennen ausgehen. Das Absolute kann aber nur im Absoluten erkannt werden. Andererseits kann das Absolute aber nur im Medium des menschlichen Geistes erkannt werden. So vollzieht sich dieses Denken in einem dialektischen Schweben zwischen Unendlichem und Endlichem. Diese Dialektik legt sich in der Geschichte aus. Die Geschichte ist also die einzige Form, wie vom Unendlichen geredet werden kann. Die Geschichte und die Geschichtlichkeit ist die eigentliche Denkform von Schellings Idealismus.

Wir versuchen nun noch etwas »hinter« diese Denkform zu kommen. Im Hintergrund steht die transzendentale Differenz, die ihrerseits wieder in der ontologischen Differenz begründet ist. Umgekehrt kann aber die ontologische Differenz nur im Licht der transzendentalen Differenz erkannt werden. Unter der ontologischen Differenz versteht man die Unterscheidung, das »Zwischen«, in dem Sein und Seiendes erscheinen[9]. Sein erscheint nur im Seienden und das Seiende nur im Horizont des Seins, und doch ist das Sein kein Seiendes, weil es jede Seiendheit umgreift. Diese Dialektik kann aber nur erkannt werden in der transzendentalen Differenz von gegenständlicher und nichtgegenständlicher Erkenntnis. Das nichtgegenständliche, urständliche Unendliche kann selbst nicht auf gegenständliche Weise gewußt werden, sondern, wie Schelling sagt, nur auf absolute Weise. Dieses transzendentale Wissen steht aber nicht einfach neben

[6] Vgl. o. § 3. [7] I 294. [8] I 314f.

[9] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 62f., 67f.

dem gegenständlichen Wissen, sondern umgreift und ermöglicht dieses, es ist nicht an sich selbst thematisierbar, soll es nicht objektiviert und damit verfälscht werden. Man wird seiner nur ansichtig in der Dialektik, in jenem Schweben und Übergang vom einen zum anderen.

Es ist versucht worden aufzuzeigen, daß Schelling mit dieser Dialektik am Ende scheitert, weil er erkennt, daß das Absolute außerhalb dieses dialektischen Prozesses bleibt. Es ist frei, sich im Endlichen zu offenbaren. Erst wenn und weil es sich so geoffenbart hat, kann es auch dialektisch in intellektuellem Nachvollzug jener Bewegung vom Unendlichen zum Endlichen erkannt werden. Die Dialektik ist also letztlich im freien Dialog begründet. Schelling zieht diese Folgerung nirgends ausdrücklich, aber sie liegt eigentlich in der Verlängerungslinie seines Denkens. Andererseits ist dieser Dialog aber nur möglich, weil zwischen dem Absoluten und dem Endlichen die Entsprechung der transzendentalen Differenz besteht, weil endliche und unendliche Vernunft sich entsprechen[10]. So leitet die Denkform der Dialektik in ontologischer und transzendentaler Differenz von selbst hinüber zur Denkform der Analogie. Diese spielt aber in der Theologie eine entscheidende Rolle. Eine theologische Begegnung mit Schelling wird so wohl am ehesten mit einer Verhältnisbestimmung von Analogie und Dialektik beginnen müssen.

Zuvor soll aber die Denkform Schellings wie der katholischen Theologie noch etwas näher charakterisiert werden. Die Dialektik besagt hier, daß menschliches Erkennen und Sein in der gegenseitigen Entsprechung und in dem gegenseitigen Rückverweis von Endlichem auf Unendliches und von Unendlichem auf Endliches besteht. Der Mensch kann nur denken in jener Doppelbewegung, die ein ständiges Transzendieren des Endlichen auf das Unendliche und ein ständiges Sich-Konkretisieren des Unendlichen im Endlichen besagt. Ein solches Denken ist als geschichtliches Denken zu charakterisieren, es ist in einer nie abgeschlossenen Dialektik von Vergangenheit und Zukunft, Freiheit und verfügter Notwendigkeit je über sich hinaus und als solches gegen jedes statische Denken abzugrenzen[11]; es grenzt sich ebenso ab gegen jedes objektivierende Denken. Als Radikalisierung der transzendentalen Fragestellung begreift es auch das Absolute

[10] Diese Aussagen verdanken viel den beiden Aufsätzen von E. Heintel, *Philosophie und Gotteserkenntnis im Altersdenken Schellings*, in: *Wissenschaft und Weltbild* 7 (1954) 439–450; *Hegel und analogia entis* (*Akademische Vorträge und Abhandlungen*, Bd. 20) Bonn 1958. Allerdings dürfte zwischen der recht verstandenen Analogie und der Dialektik kein so scharfer Unterschied bestehen, wie E. Heintel ihn herausarbeitet aus einer gewissen Unterbewertung der Analogie heraus. Vgl. dazu E. Coreth, *Zum Problem der Analogie. Eine Erwiderung an Erich Heintel*, in: *Ztschr. f. kath. Theol.* 80 (1958) 430–445.

[11] A. Darlapp, Art. *Geschichtlichkeit*, in: *LThK* IV ²(1960) 780–783 und in: *HthG* I, 491–497.

zunächst als ein Moment innerhalb dieser Geschichtlichkeit[12]. Aber echt dialektisch begreift es auch das Absolute als die vorgängige Möglichkeitsbedingung von Geschichtlichkeit. Die Freiheit des Menschen, durch die er immer wieder alles Endliche in jedem Augenblick überschreitet, kann letztlich nur in der Freiheit und Geschichtsmächtigkeit Gottes begründet werden. Jede radikale Geschichtlichkeit würde sich nur selbst aufheben. Die Struktur des »In – Über« ist also sowohl kennzeichnend für die Analogie, die Dialektik wie für ein geschichtliches Denken.

Wenn wir damit einsetzen, Dialektik und Analogie einander gegenüberzustellen, so kann dies nicht heißen, die Analogia entis sei »die« katholische Denkform[13]. »Die« katholische Denkform kann und wird es nicht geben, schon deshalb nicht, weil die Kirche keine bestimmte Metaphysik zu vertreten hat. Sie hat das Evangelium zu bezeugen; das tut sie freilich in menschlicher Sprache. Sie bedarf dazu der Philosophie als der methodisch-kritischen Reflexion und Auslegung menschlicher Seinserfahrung. Solches Denken ist selbst wieder zutiefst geschichtlich. »Es gibt nicht nur eine Stilgeschichte des Schönen, sondern auch des Wahren«[14].

Nicht zuletzt hat die Botschaft des Christentums die Geschichte des abendländischen Denkens geformt. Das gilt nicht nur hinsichtlich neuer »Denkinhalte«, sondern noch viel mehr neuer Denkformen. Die Offenbarung ereignet sich ja nicht nur im kategorialen Bereich, nicht nur als »verbum externum«, das den Menschen nur von außen in Gehorsam annimmt, sondern zuerst als lumen fidei, das als verbum internum den Horizont des Menschen gnadenhaft auflichtet[15]. Gerade Schelling hat gezeigt, wie die neuzeitliche Philosophie nur unter Voraussetzung dieses »theologischen

[12] H. G. Gadamer, Art. *Geschichtlichkeit*, in: *RGG* II ^{3}(1958) 1496–1498.

[13] Wenn E. Przywara in Auseinandersetzung mit M. Scheler und vor allem mit K. Barth von der analogia entis als der »katholischen Denkform« sprach, so konnte er dies nur dadurch, daß er sie als »kreatürliches Prinzip« und als Ausdruck eines radikalen Offenseins und restloser Potenzialität charakterisierte. Sie ist ihm kein Prinzip, aus dem anderes einfach abgeleitet werden kann, noch ein System; Przywara führt sie vielmehr immer mehr ein in die einzig existierende konkrete Ordnung zwischen Gott und Geschöpf in Christus. Es soll hier nicht diskutiert werden, ob damit überhaupt noch eine bestimmte Denkform bezeichnet ist oder ob nicht eher eine rein begriffliche Vermittlung gegensätzlicher Positionen in einer fast heraklitischen Werdebeweglichkeit des Seins vorliegt, ebensowenig, ob hier eine legitime Aristoteles- und Thomas-Interpretation gegeben wird. Vgl. die scharfe und auch wieder etwas ungerechte Kritik von G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Einsiedeln 1959, 313; wesentlich abwägender: H. U. von Balthasar, a. a. O. 267ff.

[14] H. U. von Balthasar, a. a. O. 263.

[15] J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, 108ff.; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1, Einsiedeln 1961, 434ff.; vgl. o. § 8 Anm. 167.

Apriori« zu verstehen ist[16]. Damit, daß die Offenbarungsgeschichte abgeschlossen ist, ist nicht auch schon gegeben, daß es keine Geschichte der reflexiven Aneignung dieses neuen Horizontes mehr geben dürfe und könnte.

Es geht auch nicht um eine Konfrontation zwischen Schelling und Thomas von Aquin. So verlockend eine solche Aufgabe auch erscheinen könnte, so muß hier darauf verzichtet werden. Es gilt die historische und die sachliche Problematik methodisch sauber zu unterscheiden. Erst dann nehmen wir einen Denker ernst, wenn wir ihn geschichtlich verstehen; erst dann können wir auch wirklich von ihm lernen, wenn wir ihn in Fragestellungen zu Wort kommen lassen, die wir unter Umständen vergessen haben. Erst dann erfüllt die Theologiegeschichte ihren vollen Dienst an der kirchlichen Verkündigung, denn die Offenbarung kann durch keine einzige menschliche Denkform voll ausgeschöpft werden[17]. Die Kirche muß die Weisheit aller Völker und aller Zeiten, auch aller Denkformen sammeln, sie kann sich nicht auf ein abschließendes System und auf keine einzelne beschränkte Denkform festlegen, weil ihre Botschaft je größer ist und jedes Denken übersteigt.

Die Theologie hat also gerade die Aufgabe, jede einzelne Denkform immer wieder zu destruieren, zu integrieren und in einer anderen aufzuheben. Die Theologie wird schon von daher immer dialektisch denken müssen. »Denkformen sind nicht gegeneinander abgeschlossen, sondern, wie die Persönlichkeiten, deren Ausdruck und Produkt sie ja sind, zueinander geöffnet«[18]. So kann es hier nur darum gehen, zu fragen, ob und wie das sachliche Anliegen, das mit der Analogielehre umschrieben wird und das als solches nicht aufzugeben ist, von der Dialektik gewahrt und in einem echten Sinn aufgehoben ist. Dabei geht es uns hier lediglich um die Dialektik in der Form, wie sie Schelling vertreten hat. Wie wir gesehen haben, wird diese Frage uns von selbst zum Problem der Geschichte weiterführen.

2. Analogie – Dialektik – Geschichtlichkeit

Der Analogie geht es wie der Dialektik um das Problem der Vermittlung von Einheit und Vielheit, Absolutem und Endlichem[19]. Zwischen beiden behauptet die Analogie Identität und Differenz. Sie grenzt sich ab sowohl

[16] XI 255ff.

[17] Pius XII., Enzyklika *Humani generis*, vom 12. August 1950, zit. Denz. 3014, vgl. 3011.

[18] H. U. von Balthasar, a. a. O. 264.

[19] J. Möller, *Thomistische Analogie und Hegelsche Dialektik*, in: *Theol. Qu. 137* (1957) 131, 148f.; E. Coreth, *Dialektik und Analogie des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, in: *Scholastik* 26 (1951) 73f.

von der univoken Aussageweise, die von Gott und Geschöpf etwas in gleicher Weise aussagen will, als auch von der Äquivokation, bei der der Wortgleichheit eine völlige Sinnverschiedenheit zugrunde liegt. Sie verbindet also Gleichheit und Verschiedenheit, Negation und Position in einer schwebenden Mitte. Diese Mitte ist jedoch kein Gott und Welt umgreifender Seinsbegriff, was ja nur zu irgendeiner Form der Identitätsphilosophie zurückführen könnte, sondern sie besagt im Sinn der Proportionalitätsanalogie nur eine Entsprechung (nicht Gleichheit) von Proportionen der beiden Analogate.

Das Problem, das schon Aristoteles gesehen hat[20], ist, wie diese schwebende Mitte bestimmt werden kann. Das Problem wird besonders drängend, wenn es um die Analogie zwischen Gott und dem Endlichen geht. Diese Analogie kann nicht einfach von der mathematischen Analogie übernommen werden, sie ist selbst wieder etwas streng Einmaliges[21]. Die Gefahr ist zweifellos vorhanden, entweder doch wieder zu objektivierenden Aussagen von Gott zu gelangen, die zwar per viam negationis »gereinigt« wurden, aber nun »direkt« auf Gott übertragen werden, oder aber es besteht die Gefahr, positive Aussagen im Unendlichen gleichsam »verschwimmen« zu lassen in einer extrem negativen Theologie[22] oder einem philosophischen Glauben, der solche Aussagen als bloße »Chiffren« eines nicht mehr sagbaren Umgreifenden werten will[23]. Durch beide Extreme wäre die ontologische Differenz aufgehoben; das Absolute würde entweder wieder zu einem obersten Seienden oder es käme zur Vergessenheit des im Endlichen sich meldenden Seins.

Sicher wird man die »durchschnittliche« Schultheologie nicht ganz davon freisprechen können, weithin der ersten Gefahr erlegen zu sein. Freilich verwahren sich moderne Interpretationen des Analogieprinzips gegen beide Mißverständnisse. In bewußter Aufnahme moderner Problemstellungen greifen sie den transzendentalen Ansatz auf und verstehen die Analogie als Auslegung des Selbstvollzugs des Geistes, der Endliches nur im Horizont des nicht mehr objektivierbaren und so auch nicht univok aussagbaren Unendlichen aussagen kann. So verstanden ist die Analogie des Seins die vorgängige Möglichkeitsbedingung univoker, kategorialer Erkenntnis des Endlichen. Umgekehrt gilt aber auch, daß das Unendliche nur im Spiegel des Endlichen erreichbar ist.

Damit ist bereits die Brücke geschlagen zur dialektischen Denkweise, beziehungsweise deren Anliegen aufgenommen. Was die Dialektik einbringen kann, ist zunächst, daß sie das zur reflektierten Methode erhebt, was in der analogen Erkenntnis im Grunde auch geschieht. Das Absolute ist nur in und durch jene schwebende Mitte von Position und Negation zu erkennen. Was aber in der Schultheologie als via positionis und negationis relativ äußerlich nebeneinandergestellt wird, das wird hier zu einer einzigen Gesamtbewegung des Denkens, ja zum Vollzug des Geistes selbst. Das Absolute wird dann nur in dieser dialektischen Bewegung des Geistes selbst erkannt und nicht in einem sogenannten analogen Begriff.

Der Einwand gegen Hegels Dialektik lautet nun im allgemeinen, daß diese Dialektik als Identität der Identität und Nichtidentität das Fundament aufhebe, auf dem die Analogie steht, nämlich den Satz vom Widerspruch. Dieser Einwand ist vom Hegelschen Denken her von vornherein überholt und von außen her gestellt. Der Widerspruchsatz ist ein Gesetz der formalen Logik und selbst in jener umfassenden Dialektik aufgehoben[24]. So muß die grundlegende Position Hegels angegangen und betont werden, daß die Dialektik des Geistes ja eben ein Index der Endlichkeit des Geistes ist und so eben nicht beanspruchen kann, Selbstauslegung des absoluten Geistes zu sein. Das ist der Punkt, an dem auch der späte Schelling einsetzt. Er geht ja davon aus, daß die dialektische Bewegung nur im menschlichen Verstand stattfindet, und daß Gott selbst als das absolut Urständliche und so Undialektische außerhalb dieser dialektischen Bewegung bleibt. Gott kann nicht mehr objektiviert werden. Hier scheitert die dialektische Bewegung. Was sie hat, ist ein rein negativer Begriff, ein Bild Gottes, nicht dieser selbst.

Nur wenn das Absolute sich selbst gleichsam dialektisch macht, sich objektiv darstellt, kann es vermittelnd erkannt werden. Die Grundformel der Schellingschen Dialektik lautet also im Grunde auch in der Spätphilosophie noch wie in der Identitätsphilosophie: Identität der Identität und Identität[25], das heißt, die dialektisch vermittelte Identität von Denken und Sein ist identisch mit der Identität von Denken und Sein, wie sie in Gott selbst ist. Man kann in dieser Identitätsformel den Unterschied zur Analogielehre sehen, die zwischen den beiden Proportionen von Denken und Sein eben nicht Identität, sondern Analogie sieht. Der Identitätssatz ermöglicht es, daß Schelling in der positiven Philosophie Gott denkend nochmals in

---

20 G. Söhngen, Art. *Analogie*, in: *HthG* I, 56.

21 E. Coreth, Art. *Analogie*, in: *LThK* I ²(1957) 468f.; J. Möller, a. a. O. 132ff.

22 E. Heintel, *Hegel und die analogia entis*, bes. 16ff.

23 In diese Richtung geht K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3, Berlin 1956, 129ff. Die Chiffre vergegenwärtigt die Transzendenz für die Existenz, ohne die erstere zu objektivieren und die Existenz zum Subjektsein zu machen. Auch hier waltet eine unergründliche Dialektik (137). Die Spekulation erfaßt die Chiffreschrift analog, aber als solches Denksymbol hat sie nicht die Aufgabe, zur Erkenntnis zu führen, sondern nur Existenz zu ermöglichen (136). Schelling hält an der Nichtobjektivierbarkeit des Absoluten ebenso fest, er will auch Existenz ermöglichen, das schließt für ihn aber echte dialektische Erkenntnis des Absoluten nicht aus, sondern ein.

24 J. Möller, a. a. O. 130.

25 Vgl. H. Plessner, *Das Identitätssystem*, in: *Studia philosophica* 14 (1954) 68–84.

seinen vorgängigen Möglichkeiten gleichsam zu umgreifen versucht, um aus seinen Möglichkeiten heraus das Wirkliche zu verstehen. Allerdings wird in der positiven Philosophie die negative Philosophie nicht aufgehoben. Es bleibt eine docta ignorantia, die Gott als den Undialektischen, der auch in seiner Offenbarung immer er selber bleibt, nur im Gegenbild geschichtlicher Dialektik erkennen kann. Sie ist also von vornherein ausgerichtet auf etwas, das sie nicht in sich, sondern nur uneigentlich erkennen kann, sie verweist auf etwas, das ihr als Geheimnis entgegensteht.

Schellings Dialektik kommt also der Analogie recht nahe. Trotzdem besteht hier ein Unterschied: Die Analogie kennt neben der via positionis und der via negationis noch die via eminentiae. Die Ähnlichkeit steht einer je größeren Unähnlichkeit gegenüber (Denz. 432). Sicher liegt hier ein entscheidender Unterschied zu Hegel, bei dem die dialektische Bewegung in einer Kreisbewegung an ihren Ausgangspunkt zurückkehrt, während im analogen Denken die Dialektik ein Verweis ist auf den je größeren Gott, in dessen Geheimnis sie nur hineinweist. So verstanden ist die Analogie gerade ein Prinzip der Kreatürlichkeit, der Offenheit und der Verwiesenheit auf Gott[26].

Bei Schelling liegen die Dinge wesentlich anders als bei Hegel. Dialektik ist für ihn keine Kreisbewegung, sondern Steigerung, Potenzierung, die am Ende vor dem Absoluten abbrechen muß. Auch in der positiven Philosophie ist sie wesenhaft unabgeschlossen und so lange nicht am Ende, wie die Geschichte noch fortdauert. Sie verweist also im Unterschied zur Analogie nicht auf ein unendliches Sein, sondern auf eine noch ausständige Geschichte, in der Gott erst voll offenbar werden wird, wo er erst noch sein letztes Wort zu sprechen haben wird. Die Dialektik der positiven Philosophie ist zutiefst eschatologisch ausgerichtet. Sie steht in dem Zwischen von Schon und Noch-Nicht. Sie kennt anders als Hegel Anfang, Mitte und Ende.

Noch ein zweiter Unterschied zu Hegel ergibt sich. Die Geschichte ist nicht nur eschatologisch gerichtet, sie ist auch protologisch begründet in jener unvordenklichen Urentscheidung Gottes. Die Geschichte ruht also im Geheimnis des Willens Gottes und in seinem Heilsplan in Christus. Hier liegt für Schelling das unvordenkliche Geheimnis, vor dem der Mensch nur staunend stehen kann, dessen Offenbarwerden in der Geschichte er nachdenkt und dessen Vollendung er erwartet. Hier liegt im letzten der theologische Gewinn seiner Methode, daß sie es erlaubt, Theologie der Geschichte zu treiben und alle Geschichte hineinzuversammeln in das Geheimnis des Heilswillens Gottes und nicht in das Geheimnis eines ungeschichtlichen Wesens Gottes.

[26] So besonders E. PRZYWARA, *Analogia entis*, in: *Schriften* III, Einsiedeln 1962, 206f.

Freilich gilt auch hier, daß es kein Gewinnkonto ohne Verlustkonto gibt (G. Söhngen)[27]. Das relative Recht der Analogie, daß zwischen Denken und Sein in Gott und im menschlichen Geist nur Ähnlichkeit und nicht Identität herrscht, ist auch beim alten Schelling zu wenig gewahrt. So hat man fast den Eindruck, er könne Gott in der Geschichte gleichsam in die Karten schauen und ihn denkend umgreifen. Sucht man diese Position theologiegeschichtlich einzureihen, so könnte man sie bestenfalls als Semirationalismus bezeichnen. Dieser hält zwar daran fest, daß wir von Gottes Offenbarung allein durch den Verstand nichts wissen können, daß wir aber seine Offenbarung post factum denkend einsehen können. Man braucht allerdings diese vom Lehramt verurteilte Lehre[28] nur zu zitieren, um auch gleich einzusehen, in welch anderer Größenordnung sich bei Schelling alles bewegt. Geht es bei ihm doch nicht um die Offenbarung einer Lehre, sondern um Geschichte.

Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichtsmächtigkeit Gottes stehen also im Verhältnis einer gegenseitigen Entsprechung, wobei sich diese Dialektik immer mehr auf eine Analogik und Dialogik hinbewegt. Geist besagt nach Schelling Er-innerung, Wiederholung[29] und ebenso Vorausnahme künftiger Erfahrung[30], alle Erfahrung ist ein Wiedererkennen[31]. So ist der Geist gerade aufgrund seiner Freiheit, mit der er ins Absolute weist, zutiefst geschichtlich. Er ist wesentlich Vermittlung von Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart. Das Anliegen der spekulativen Theologie wäre, von da aus gesehen, dasselbe wie der Skopus des Kerygmas: Vergegenwärtigung und Vorausnahme[32]. So verstandene spekulative Theologie würde nicht eine allgemeine Wahrheit aus der Geschichte »herausabstrahieren«, sie ginge aber auch nicht auf in bloßer Existenzdialektik, sie wäre die Ausführung dessen, was Kerygma selbst besagt, in der Weise dialektischer Spekulation.

Hier liegt ein Ansatz für die Lösung des gegenwärtig so drängenden hermeneutischen Problems[33]. Schelling gibt uns hier Mittel an die Hand

[27] G. SÖHNGEN, *Philosophische Einübung in die Theologie (Studium universale)* Freiburg-München 1955, 115.

[28] Denz. 1682, 1709, 1816. [29] I 382, 389; III 397ff. 483; XIII 287.

[30] I 431f. [31] XIII 58.

[32] FRIEDRICH, Art. κηρύσσω, κήρυγμα, in: *ThWNT* III (1938) 695–716.

[33] Die theologische Hermeneutik ist weithin von Schleiermacher-Dilthey bestimmt (G. EBELING, Art. *Hermeneutik*, in: *RGG* III [3][1959] 255–258). Verstehen ist hier schöpferische Wiederholung, also irgendwie restaurativ bestimmt (H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 158f.). Demgegenüber sieht Gadamer mit Recht die Aufgabe, sich den Diltheyschen Fragestellungen und den Vorurteilen der durch ihn begründeten Geistesgeschichte zu entziehen (158) und die Geschichte der Hermeneutik ganz neu zu akzentuieren (162). Den romantischen Begriff des Verstehens durch Rekonstruktion will er im Anschluß an Hegel ersetzen durch ein Verstehen durch Integration (158). Geist besagt nach

für die Lösung von Fragen, deren er selbst nicht mehr explizit ansichtig werden konnte. Hier tut sich eine Möglichkeit auf, biblisch-geschichtliches und systematisches Denken zu verbinden. Der menschliche Geist existiert schon in sich selbst geschichtlich-anamnetisch-prognostisch; die »objektive« Geschichte ihrerseits ist auf ihre Lichtung, auf Anamnese im menschlichen Geist bezogen. Das die Geschichte aneignende Denken des Menschen wäre deshalb nichts anderes als einerseits das Zu-sich-selbst-Kommen dessen, was Geschichte besagt, und es wäre auf der anderen Seite Selbstvollzug des Menschen.

Das hermeneutische Problem kann hier natürlich nicht im einzelnen dargestellt werden. Es muß genügen, aufzuweisen, daß Schellings Denkform geeignet sein könnte, einige der Aporien aufzulösen, in die der thomanische Theologiebegriff gerät. Nach Thomas ist Theologie Einsicht in den Glauben. Nun kann aber etwas nicht zugleich geglaubt und eingesehen werden. Aus dieser Aporie kann nur die Konstruktion einer »scientia subalternata« helfen: Die Theologie empfängt ihre Prinzipien von der höheren Wissenschaft, der scientia beatorum. Sie braucht also ihre Prinzipien, den Glauben, nicht selbst einzusehen, sie schreitet vielmehr von ihnen fort zu den Konklusionen. Theologie ist dann aber nicht eigentlich Wissenschaft vom Glauben, Einsicht in den Glauben, sondern Wissen aus dem Glauben heraus, Wissen um Folgerungen aus dem Glauben, zugespitzt könnte man fast sagen, es ist weniger eine Einsicht, die in den Glauben hinein, als eine, die aus ihm herausführt. Natürlich ist das vom Ansatz her nicht so gemeint, die Konklusionen sollen im Grunde nur den Glauben in seine Totalität und in seine Fülle hinein entfalten, indem sie ihn aus sich herausführen[34]. Im Ansatz ist das dialektisches Denken.

Es könnte darum weiterhelfen, diese dialektische Denkstruktur noch klarer herauszuarbeiten. Die in sich nicht erdenkbare Glaubenswahrheit würde dann nicht in sich aufgehellt werden, sondern durch eine vermittelnde Denkbewegung hindurch ergriffen werden. Solche Vermittlung führt wesensgemäß wieder in die ursprüngliche Wahrheit zurück. Die Art, wie Schelling diese Vermittlung versteht, läuft nicht Gefahr, den Glauben aus seiner Unmittelbarkeit in ein spekulatives Wissen aufzuheben. Schelling will ja eben nicht die Vorstellung, die Geschichte in der Idee aufheben, sondern umgekehrt den Begriff in der »Urtatsache« der Geschichte, im

---

Hegel Er-Innerung in den veräußerten Geist. Verstehen besteht also in der denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben (161). In diesem Ansatz, der Heideggers Begriff des Verstehens aufgreift (245), könnten auch die Ansätze R. Bultmanns, der seinerseits ebenfalls über Schleiermacher hinausführt (*Glauben und Verstehen* II, 211–219), »aufgehoben« werden, ohne sich indes Bultmanns Engführung auszusetzen.

[34] G. Söhngen, a. a. O. 112ff.; H. Fries, Art. *Theologie*, in: *HthG* II, 650.

konkreten Heilswillen Gottes in Christus. Das Christentum wird hier also als Geschichte denkerisch vermittelt.

Damit ist auch schon angedeutet, daß Schellings Denkform helfen kann, auch die zweite Aporie aufzulösen, die gerade heute von der historischen und von der biblischen Theologie her am thomanischen Theologiebegriff nachdrücklich empfunden wird. Nach dem aristotelisch-thomanischen Wissenschaftsbegriff geht die Wissenschaft auf das Wesen, auf das Allgemeine. In der Theologie geht es aber um das geschichtlich Einmalige, um den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, um den Gott, der der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist. Thomas kann das Einzelne dagegen nur als Beispiel und Verdeutlichung gelten lassen[35]. Eine solche Auskunft kann von der Sache her nicht befriedigen. G. Söhngen hat darauf hingewiesen, daß Hegel den – für die Theologie allerdings gescheiterten – Versuch unternommen hat, Geschichte und Wissen zu verbinden[36]. Auch Schelling machte in der *Methode des akademischen Studiums* den Versuch, die Heilsgeschichte als notwendig zu begreifen. Der Tübinger J. S. Drey übernahm diese Konzeption weitgehend[37]. In der Spätphilosophie erkennt Schelling die Schwäche dieses Versuches. Die Geschichte wird jetzt nicht mehr als ein Notwendiges verstanden, sondern als etwas, was Gott in Freiheit möglich war, sie wird als freie Geschichte verstanden im Licht des ewigen Geheimnisses Gottes.

Damit kommen wir zu einem weiteren Punkt, der in der gegenwärtigen Theologie kontrovers ist. Er betrifft die Frage: Ist das letzte Subjekt der Theologie Gott nach seiner Gottheit (Thomas von Aquin)[38] oder Christus (E. Mersch)[39], oder aber ist die Offenbarung anthropologisch auszulegen, ist die Theologie in letzter Instanz nicht zugleich Anthropologie und die Christologie die radikalste Verwirklichung der Anthropologie (K. Rahner)[40]? Im Grunde stellen diese Möglichkeiten keine sich ausschließenden Alternativen dar. Gottes Gottheit ist nur geschichtlich, also nur in Christus offenbar, wie umgekehrt die Heilsgeschichte als Geschichte des Heils nur verstanden werden kann, wenn sie von Gott her und auf ihn hin verstanden wird. Von Gott kann wieder nur im Horizont des menschlichen Geistes die

---

[35] G. Söhngen, a. a. O. 61f.; H. Fries, a. a. O. 650f.

[36] G. Söhngen, a. a. O. 63.

[37] J. R. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian Drey*, in: *Theol. Qu.* 111 (1930) 49–117.

[38] Thomas von Aquin, *S.th.* I q. 1 a. 7.

[39] E. Mersch, *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science*, in: *Nouv. Rev. théol.* 56 (1934) 449–475; ders., *L'objet de la théologie et le Christus totus*, in: *Rev. sciences rel.* 26 (1936) 129–157.

[40] K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1956, 29ff.; Bd. 4. Einsiedeln 1960, 150f.; J. B. Metz, a. a. O.

Rede sein, wie sich umgekehrt der Mensch nur von Gott her im letzten verstehen kann. Die geschichtlich-dialogische Situation ist also die letzte Voraussetzung, hinter die wir nicht mehr zurückgehen können.
So wäre vielerlei zu lernen von einem solchen Denken. Aber es ist doch die Frage, ob es sich hier nicht um ein »dämonisches Zusammenzwingen«[41] handelt. Wir werden nochmals die Frage stellen müssen, was liegt hier eigentlich vor: Philosophie, Theologie, Gnosis?

3. Philosophie – Theosophie – Theologie

Mit der Herausstellung der Bedeutung der Denkform von Schellings *Philosophie der Offenbarung* ist die Frage noch nicht beantwortet, was für ein Denken hier vorliegt. Offensichtlich reichen die Kategorien der traditionellen Theologie nicht aus, um hier zu einem abschließenden Urteil zu kommen.
Dieses Denken läßt sich nicht einfachhin als Gnosis und Mystik abtun, wie es oft geschieht. Schelling hat sich ja selbst in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit etwa von Böhme abgewandt[42], so daß man sich eigentlich fragen muß, wie ein solcher Vorwurf sich immer wieder erhalten konnte. Schelling ist sich vollkommen darüber im klaren, daß der Mensch nicht einfach aus den Tiefen der Gottheit heraus denken kann. Aber ebensowenig ist dieses Alterswerk einfach als Religionsphilosophie oder christliche Philosophie zu bezeichnen. Gegen die letztere Bezeichnung verwahrt sich Schelling selbst ausdrücklich[43], und das mit vollem Recht. Eine christliche Philosophie – über deren Möglichkeit hier nicht geurteilt werden soll – kann nur aus einem christlichen Horizont heraus denken, nicht aber das Christentum und seine Heilsgeschichte thematisch zum Inhalt haben[44]. Ebenso kann eine Religionsphilosophie nur allgemein über Wesen, Begründung und Wahrheitsanspruch der Religion Aussagen machen. Schelling aber erhebt, wie auch die anderen Idealisten, den Anspruch, das Christentum und das Christusgeheimnis selbst legitimer zu verstehen als die Schultheologie. Er hat damit die Grenzen der Philosophie grundsätzlich überschritten. Aber ist es nun Theologie? Was liegt hier vor? Philosophie der Offenbarung? Aber werden da nicht zwei Begriffe verbunden, die unvereinbar sind? Gehört denn das Christentum zum Bereich der Philosophie und ist die Philosophie in der Lage, das Christentum zu erfassen?
Offenbar gehört der späte Schelling hinein in die große Tradition der

[41] H. U. von Balthasar, *Prometheus*, Heidelberg 1947, 221.
[42] X 184ff.; XIII 119ff.
[43] XIII 134; anders allerdings in den Münchner Vorlesungen von 1827/28 vgl. § 8 Anm. 71.
[44] J. B. Metz, Art. *Christliche Philosophie*, in: *LTHK* III ²(1958) 1141–1147.

Weisheitsdenker[45], die anfängt bei den frühen Griechen und über die jüdische und griechische Gnosis und den Neuplatonismus auch im Neuen Testament ihren Niederschlag gefunden hat. Die Christus-Sophia-Linie reicht von den Alexandrinern, von Clemens von Alexandrien und Origines bis hin zu Dionysius Areopagita und Johannes Damascenus. Die Hochschätzung der Hagia Sophia war besonders in der Ostkirche verbreitet. Sie findet sich in anderer Ausprägung wieder bei Scotus Eriugena, Albert d.G., Hildegard von Bingen und in vielen Unterströmungen und »Außenseitern« der mittelalterlichen und neuzeitlichen Geistesgeschichte, bei der Kabbala, bei Katharern, Albigensern und Bogomilen. Namen wie Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Frank, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Peter Poiret, Friedrich Oetinger, Michael Hahn stehen für viele andere. Besonders im schwäbischen Raum war diese Theosophie durch Oetinger und Hahn sehr verwurzelt. Im neunzehnten Jahrhundert ist diese »Heimliche Weisheit« (W. Nigg)[46] vertreten durch J. Görres und F. v. Baader und nicht zuletzt durch Schelling. Von ihm beeinflußt fand diese Weisheitslehre in der russischen Religionsphilosophie (Sophiologie) bei Solowjew, Berdjajew und Bulgakow nochmals eine imposante Ausprägung. Diese Tradition ist schon deshalb nicht zu unterschätzen, weil sie die Brücke bilden kann zur Weisheitslehre der asiatischen Hochreligionen[47].
Im einzelnen bestehen natürlich sehr große Unterschiede zwischen allen diesen Denkern. Ihnen allen ging es aber um eine vertiefte Einsicht in die Weisheit Gottes und in seinen Heilsplan. Das spekulative Verlangen trieb diese Denker oft in eine Nähe zur Alchemie, Astrologie, Parapsychologie und zum Okkultismus. Die christlichen Theosophen waren sich jedoch im allgemeinen des »Stückwerkwissens« (1 Kor 13,9) bewußt.
Ordnen wir so die Spätphilosophie Schellings in die Tradition der Theosophie ein, so ergibt sich von der Schrift her ein doppeltes Bedenken gegen sein Denken.
Einmal: Die Schrift gesteht dem Menschen durchaus Weisheit zu, wenn sich diese als Geschenk, Ereignis versteht. Aber sie betont ebensosehr, daß die Weisheit Christi nur in der Schwachheit des Kerygmas geschenkt wird. Zur σοφία τοῦ θεοῦ hat der Mensch nur Zugang durch den λόγος τοῦ θεοῦ, der im Evangeliumsdienst der Kirche die Weisheit Gottes ans Licht bringt. Es kann darum im eigentlichen Sinn keine christliche Theosophie, sondern

[45] Dazu vgl. A. Köberle, Art. *Theosophie*, in: *RGG* VI ³(1962) 845–847. – Zu Schellings Weisheitsspekulation vgl. VII 398, 415; WA 165–170; VIII 276, 278, 282, 289, 296f., 307, 325, 331; XII 417, 656; XIII 294ff.; vgl. dazu J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954, 352ff.
[46] W. Nigg, *Heimliche Weisheit*, Zürich-Stuttgart 1959. Vgl. das o. § 8 Anm. 10–14 über Vertreter einer Philosophie der Offenbarung im 19. Jahrhundert Gesagte.
[47] S. Radhakrishnan, *Wissenschaft und Weisheit*, München ²1961.

nur eine christliche Theologie geben. Um diesem Einwand zu begegnen, genügt es nicht, darauf zu verweisen, wieviel Schelling tatsächlich aus der Schrift geschöpft hat[48], wie sehr er sich dessen bewußt war, daß er das Christentum nicht a priori ableiten kann. Der Widerspruch der Theologie setzt schon dort ein, wo man die Schrift einfach als ein Dokument versteht, um sie sich dann denkend anzueignen. Die Weisheit Gottes ist nur im Ereignis des Kerygmas und im Gehorsam gegen das lebendige Wort des Evangeliums möglich.

Damit ist auch schon ein zweiter Einwand angedeutet: Es ist nach der Schrift auch unter der Voraussetzung, daß uns in Christus die Weisheit Gottes wirklich erschienen und offenbar geworden ist, nicht möglich, von dorther den ganzen geschichtlichen Weg der Weisheit Gottes einfach zu umgreifen und zu einem System zu entfalten. Das Christentum kennt eigentlich kein System im spezifisch neuzeitlich-idealistischen Sinn[49]. Das Mittelalter kannte Summen, aber nicht Systeme im Sinn des Idealismus[50]. Die Tiefen der Geheimnisse Gottes sind dem Menschen nicht auslotbar, weil der Mensch nicht die vorgängigen Möglichkeiten Gottes, die »hinter« der Wirklichkeit der Geschichte liegen, erdenken kann. Es gibt deshalb auch keine »Durchschau« durch die Geschichte. Das bedeutet keine Resignation gegenüber der Möglichkeit einer theologischen Spekulation, die sich im Sinn Schellings als Phänomenologie betrachtet, das heißt als Durchscheinend-Machen des in den geschichtlichen Phänomenen waltenden göttlichen Logos. Aber dieser Logos selbst bleibt Geheimnis, in dem sich alle Spekulation immer wieder verlieren wird.

Diese theologische Kritik kommt natürlich zunächst von außen an das Denken Schellings heran. Sie ist deshalb in derselben Gefahr wie alle Kritik an den idealistischen Systemen, die nur von außen kommt: Sie trifft nicht, und zwar deshalb, weil sie in solchem absoluten Denken immer schon einbezogen, aufgehoben und überboten ist. Das gilt nicht nur für Hegel, sondern auch für Schelling. Der späte Schelling hat aber über Hegel hinaus selbst schon die Grenzen eines solchen absoluten Denkens erkannt, nicht von außen her wie die Junghegelianer, sondern indem er das idealistische Denken zu Ende dachte. Die Grenzen des Denkens hat er noch vor Kierkegaard erfahren. Er wußte, daß die Wahrheit nur in einem Akt der Entscheidung, in der Leidenschaft des Wollens angeeignet werden kann. Diese Entscheidung bedeutet zugleich eine Krisis, eine Ekstasis; der Mensch muß seinen bisherigen Platz verlassen, die Subjektivität aufgeben.

[48] E. Benz, *Schellings theologische Geistesahnen* (*Akademie d. Wiss. u. d. Lit., geistes- und sozialwiss. Kl.* 1955 Nr. 2) Wiesbaden 1955, 9–25.
[49] O. Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906.
[50] H. U. von Balthasar, *Prometheus*, 139.

Die Frage ist nun, wie der Mensch zu dieser Ekstase kommen kann, wie er die Verkehrtheit seines bisherigen Erkennenwollens einsehen soll. Ist das nicht erst möglich, wenn sich ihm die Wahrheit zuvor in ihrer Unverstelltheit gelichtet hat und ihm so die Möglichkeit gibt, sie anzunehmen oder nicht anzunehmen? Schelling hat im *System des transzendentalen Idealismus* ähnlich wie Fichte und Hegel darum gewußt[51], daß die Entscheidung zur Freiheit nur möglich ist in der Begegnung mit der Freiheit in einem anderen Menschen. Das Anliegen der Ich-Du-Philosophie ist also auch im idealistischen Denken bereits aufgehoben. Es stellt als solches keine Gegeninstanz dazu dar[52]. Anders ist es, wenn man wie bei Schelling aus der Konsequenz idealistischen Denkens selber erkennt, daß die Freiheit nicht mehr ableitbar und nicht mehr vollkommen vermittelnd verifizierbar ist. Jetzt ist es auch nicht mehr möglich, das begegnende Du nochmals in einer höheren Notwendigkeit aufzuheben, wie es noch im *System des transzendentalen Idealismus* geschah. Wäre dann aber konsequenterweise nicht zu sagen, daß die konkrete Entscheidung des Menschen für die Wahrheit, der konkrete Akt der Ekstase nur in und durch einen nicht mehr ableitbaren Anspruch der Wahrheit durch ein begegnendes Du hindurch möglich wird? Erst wenn diese letzte Konsequenz gezogen ist, ist ein konsequent geschichtliches Denken erreicht, ein Denken, wie es Schelling anstrebte, das sich nicht nur im Bereich des Allgemeinen und des Möglichen hält, das vielmehr ein Bedenken der Wirklichkeit darstellt.

Die Konsequenzen für die Möglichkeit einer Philosophie der Offenbarung liegen in folgendem: Die Freiheit des Menschen zur Entscheidung für die Wahrheit ist nicht etwas, das dem Menschen einfach verfügbar ist. Der Mensch muß zu seiner Freiheit erst befreit werden. Zu solcher Freiheit hat uns Christus frei gemacht (Gal 5,1)[53]. Hier liegt der Ansatz für eine Theologie der Gnade, die unter diesem Gesichtspunkt freimachende Freiheit des Menschen ist. Solche Gnade ist selbst wieder geschichtliches Ereignis, sie ereignet sich im verkündigenden Wort des Evangeliums, das die Botschaft von unserer Freiheit ist und zugleich Botschaft, das die Freiheit schenkt und zur Wahrheit freisetzt.

Theosophie ist also nur als Theologie möglich. Die Dialektik hebt sich damit von sich selbst her in den Dialog auf, oder, genauer gesagt, sie findet in ihm ihre eigentliche Begründung, die letzte Bedingung ihrer Möglichkeit.

[51] III 540–557; Fichte, *Grundlage des Naturrechts* §§ 3 und 4 (*Fichtes Werke*, hrsg. von F. Medicus, Bd. 2, 34–60) III, 30–56.
Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (*Sämtl. Werke*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 5) Hamburg 1952, 323–330.
[52] So mit Recht W. Schulz, 236; vgl. aber o. § 8 Anm. 163.
[53] H. Schlier, Art. ἐλεύθερος, in: *ThWNT* II (1935) 484–500. J. B. Metz, Art. *Freiheit* III, in: *HthG* I, 403–414, Rahner, *Schriften* II, 95–141.

Die Dialektik ist nur das schwache Abbild des Dialogs; sie übersetzt eigentlich in einen Monolog, was sonst im Dialog geschieht: das Hindurchgehen durch die vielfältigen Aspekte der Wahrheit, die in ihrer letzten Nichtobjektivierbarkeit festgehalten wird[54]. Damit ist ein weiterer Schritt angedeutet, der die Brücke schlägt zur gegenwärtigen Sprachphilosophie und den Bemühungen um eine theologische Hermeneutik[55]. Die Wahrheit des Seins ist nur in der Sprache offenbar. Wahrheit ereignet sich im Medium der Sprache. Die Sprache wird so Ausgangspunkt und Kriterium, an das sich das Denken zu halten hat[56]. Der transzendentalphilosophische Ausgang vom Bewußtsein oder von einem transzendentalen Ich ist damit überschritten. Der theologische Verstand ist deshalb von sich selbst her an das lebendige Wort der Verkündigung gewiesen, in dem ihm die Weisheit Gottes allein offenbar ist. Theologie ist nicht etwas, das in einem großangelegten dialektisch verfahrenden Monolog entfaltet werden könnte, sie kann sich nur aus der ἀκοὴ πίστεως heraus vollziehen. Die Theologie ist ein Bedenken des in der Sprache der Verkündigung offenbaren Logos.

Umgekehrt gilt aber auch, daß der Dialog auf Verstehen ausgerichtet ist. Er ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Mensch auf Wahrheit hin offen ist. Alles Erkennen und Vernehmen setzt eine letzte umgreifende Identität von Subjekt und Objekt, von Wahrheit und Sein voraus. Hier erhält das idealistische Denken Schellings recht gegen eine radikale Vergeschichtlichung. Dialektik und Analogie begründen ihrerseits die Möglichkeit des Dialogs, der seinerseits die Dialektik ermöglicht. Ein geschichtliches Denken ist nur unter Voraussetzung der Freiheit des Menschen möglich, die ins Absolute hinein verweist[57].

[54] H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 344ff.

[55] Das gilt besonders von den Versuchen, die über R. Bultmanns Ansatz bei der Fraglichkeit des Menschen hinausgehen wollen und von der Sprachlichkeit des Menschen her eine Hermeneutik zu entwerfen versuchen: G. EBELING, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, bes. 319–348; ders., *Theologie und Verkündigung* (*Hermeneutische Untersuchungen*, Bd. 1) Tübingen 1962, 1–18; ders., Art. *Hermeneutik* in: *RGG* III (1959) 242–262; E. FUCHS, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt ²1958; *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 1959. Diese Versuche sind stark von der Sprachphilosophie M. HEIDEGGERS angeregt: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959. Daneben hat auch die Ich-Du-Philosophie von M. Buber und F. Ebner einen großen Einfluß auf die Theologie. Vgl. dazu B. LANGEMEYER, *Das dialogische Denken und seine Bedeutung für die Theologie*, in: *Catholica* 17 (1963) 308–328.

[56] H. G. GADAMER, a. a. O. 361–465; KRINGS, Art. *Wort* I, in: *HthG* II, 835–845. Dieser Sachverhalt wird in der traditionellen Theologie dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die objektive Tradition, das traditum, immer an die subjektive, aktive, lebendige Tradition, den Vorgang des Tradierens, den actus tradendi gebunden ist. Damit ist gegeben, daß die Offenbarung nie Lehre werden kann, sondern immer den Charakter des Ereignisses tragen wird.

[57] A. DARLAPP, Art. *Geschichtlichkeit*, in: *LThK* IV ²(1960) 780f. und *HthG* I,

Geschichtliches und spekulatives Denken sind also nicht zu trennen, sie setzen sich gegenseitig voraus. Daß die Spekulation nicht die Aufhebung des Geschichtlichen im Begriff bedeuten muß, sondern eher die Erfüllung des begrifflichen Begreifens mit der Geschichte, das hat die Spätphilosophie Schellings erwiesen. Daß eine solche Theologie an die Torheit der Predigt geknüpft bleibt und in der Offenheit und der Unabgeschlossenheit des Dialogs steht, der hier zum Hinweis auf die Unabgeschlossenheit und Vorläufigkeit unserer eschatologischen Situation wird, die uns ein umfassendes theologisches System unmöglich macht, das wäre über Schelling hinaus zu zeigen und auszuführen die Aufgabe einer nachidealistischen Theologie.

492f. Hier liegen auch die Grenzen des Werkes von H. G. Gadamer, vgl. die Besprechung von J. MÖLLER, in: *Theol. Qu.* 141 (1961) 470f.