

Nutzungsbedingungen

DigiZeitschriften e.V. gewährt ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht kommerziellen Gebrauch bestimmt. Das Copyright bleibt bei den Herausgebern oder sonstigen Rechteinhabern. Als Nutzer sind Sie sind nicht dazu berechtigt, eine Lizenz zu übertragen, zu transferieren oder an Dritte weiter zu geben.

Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Sie müssen auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten; und Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgend einer Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen; es sei denn, es liegt Ihnen eine schriftliche Genehmigung von DigiZeitschriften e.V. und vom Herausgeber oder sonstigen Rechteinhaber vor.

Mit dem Gebrauch von DigiZeitschriften e.V. und der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

DigiZeitschriften e.V. grants the non-exclusive, non-transferable, personal and restricted right of using this document. This document is intended for the personal, non-commercial use. The copyright belongs to the publisher or to other copyright holders. You do not have the right to transfer a licence or to give it to a third party.

Use does not represent a transfer of the copyright of this document, and the following restrictions apply:

You must abide by all notices of copyright or other legal protection for all copies taken from this document; and You may not change this document in any way, nor may you duplicate, exhibit, display, distribute or use this document for public or commercial reasons unless you have the written permission of DigiZeitschriften e.V. and the publisher or other copyright holders.

By using DigiZeitschriften e.V. and this document you agree to the conditions of use.

Kontakt / Contact

DigiZeitschriften e.V.

Papendiek 14

37073 Goettingen

Email: digizeitschriften@sub.uni-goettingen.de

dernis vor allem für die Auflösung des psychophysischen Problems bildete — der Ontologie die Möglichkeit, mit ihren Mitteln das von der Physik unbesetzt gelassene Feld im Wege der Hypothesenbildung auszufüllen.

Wir dürfen also eine beachtliche Konvergenz zwischen moderner Physik und wissenschaftlicher Ontologie feststellen.

ZUM VERSTÄNDNIS DER STUTTGARTER PRIVATVORLESUNGEN SCHELLINGS

Von Wilh. A. Schulze, Freiburg i. Br.

Karl Barth spricht mehrmals von der geheimnisvollen Beschaffenheit des schwäbischen Bodens, der sehr oft einen philosophischen bzw. theosophischen Realismus hervorgebracht hat.¹⁾ Diesem Boden ist auch Schelling entsprossen.²⁾ Er hat zeitweise sich diesem Boden zu entziehen versucht. In Leipzig und Jena wandte er sich weit ab von der Geistigkeit der Heimat, aber je näher er ihr räumlich wieder kam, in Würzburg und auch in München, um so mehr trat er wieder ein in das Erbe der Heimat, das er mit den Mitteln seiner Philosophie zu durchdringen versuchte, das aber doch immer wieder die eigentlich theosophische Grundlage erkennen läßt, die allenthalben durchschimmert. Die Philosophieforschung — das hat wieder das Schellingjahr 1954 gezeigt — übersieht diese Zusammenhänge von Schellings philosophischem Werk mit dem Boden der Heimat viel zu sehr, zu ihrem Schaden. Sonst könnte nicht immer wieder die Behauptung auftauchen, daß Schelling durch Franz Xaver von Baader, den er in München kennenlernte, zu Böhme hingeführt worden sei,³⁾ der ihn seinerseits ja in England durch englische Böhmisten, die es dort seit den Tagen von Henry Moore, Bromley, Pordage und Jane Leade gab, kennengelernt hatte. Nein, Schelling war mit Böhmes Gedankengängen sozusagen von Kindesbeinen an vertraut. Wuchs er doch auf im Strohgäu, heute noch einem Gebiet mit vielen Michelianern, das heißt Anhängern des Bauern Johann Michael Hahn (1758—1819), und in Bebenhausen. Später war sein Vater Prälat in Murrhardt, also einer der Amtsnachfolger von Fr. Chr. Oetinger, dem Magus des Südens. Sicher hat auch der Tübinger Stifter Schelling

1) So Kirchliche Dogmatik I, 2 S. 816, Auferstehung der Toten 1924, 106.

2) Schellings Onkel, Spezial-Sup. Faber in Neuffen, war feuriger Anhänger Oetingers. Durch diesen Oheim mag auch der junge Schelling frühzeitig mit Oetingers Ansichten bekannt geworden sein, soweit das nicht schon immanent durch die Ideenwelt Joh. Michael Hahns der Fall war.

3) Vgl. Eduard von Hartmann, Schellings philos. System 1897 S. 25 Otto Braun in „Große Denker“, o. J. S. 255. Ebenso auch Wilhelm Lütgert (Die Religion des Deutschen Idealismus und ihr Ende) und immer noch Horst Fuhrmans (Schellings Philosophie der Weltalter, 1954, S. 80, 127, 138, 151 u. ö.).

sich befaßt mit den theologischen Werken des Philipp Matthäus Hahn,⁴⁾ vielleicht gerade deswegen, weil sie von der Kirchenbehörde beanstandet waren, ebenso wie einige Schriften Oetingers selber. Sie alle drei ringen ja unaufhörlich mit der Gedankenwelt des genialen Görlitzer Schusters. Alle drei versuchen, die Böhmesche „geniale“ Gnosis (Berdjajew) zu verschmelzen mit dem heimatlichen Pietismus, der wesentlich von Joh. Alb. Bengel geformt ist.

Sicher gibt es Theologen und Philosophen, die wissen um diesen heimatlichen Hintergrund des Schellingschen Philosophierens. Ich nenne etwa Kurt Leese mit seinen verschiedenen Werken über dieses Thema,⁵⁾ ich nenne Robert Schneider (Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg 1938⁶⁾, Ernst Benz, mit verschiedenen Aufsätzen und dem Vortrag am 24. September 1954 in Bad Ragaz über „Schellings theologische Geistesahnen“.⁷⁾ Auch der Theologe Horst Fuhrmans bemüht sich, diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund Schellings gerecht zu werden.⁸⁾ Da ihm aber eine nähere Kenntnis dieser geistigen Welt, dieses, um noch einmal Karl Barth zu zitieren „geheimnisvollen dortigen Bodens“ abgeht, ist dieses Bemühen oft von wenig Erfolg begleitet. Erst recht gilt dies von Manfred Schröter in München, der anlässlich seiner Herausgabe der Urfassungen von Schellings Weltaltern (1946) die Meinung geäußert hatte, es werde nicht mehr möglich sein, die verschiedenen Beeinflussungen durch Böhme, Oetinger und Baader aufzuklären, bei dem regen persönlichen Verkehr zwischen Schelling und Baader. Für mich steht fest, daß ein Hinweis auf Böhme durch Baader nur den Wert einer „Anamnese“ haben konnte, denn die Böhmesche Welt war Schelling von Hause aus vertraut. Längst, ehe Schelling mit Baader zusammentrifft, lassen sich Spuren seiner Kenntnis Jacob Böhmes nachweisen.¹⁰⁾ Sie finden sich in der Abhandlung „Religion und Philosophie“ (1804). Anlässlich seiner Verheiratung mit Caroline Schlegel verw. Böhmer geb. Michaelis weilte Schelling einige Wochen im Vaterhaus in Murrhardt. Dort trifft er mit dem Oetinger-Anhänger Christian Gottlob Pregizer zusammen, der Stifter einer neuen

4) Schelling hat ihn noch persönlich gekannt und ein Gedicht auf seinen Tod gemacht (1790) Robert Schneider a. a. O. S. 8.

5) Von Jacob Böhme zu Schelling 1927; Philosophie und Theologie im Spätidealismus 1929; Krisis und Wende des Christlichen Geistes 2. Aufl. 1941.

6) Vgl. Schneider S. 86: „Der Rausch und die Verwegenheit der spekulativen Gnosis Schellings und Hegels ist nur aus der theosophischen Leidenschaft ihrer schwäbischen Väter verständlich zu machen.“

7) Enthalten in dem Werk: Schelling, Zürich 1955, S. 29 — 55. Auch Karl Jaspers sagt ganz mit Recht: „Schelling ist aufgewachsen in schwäbischen pietistischen und mystischen Überlieferungen“ (Schelling, Größe und Verhängnis, München 1955, S. 15 u. ö.).

8) Außer in dem schon genannten Werk „Weltalter“ in der Dissertation „Schellings letzte Philosophie“ 1940 (masch. schriftl.) und in der Ausgabe der Freiheitsschrift Schellings, Düsseldorf, 1950.

9) S. XII (Einleitung).

10) Schelling bittet August Wilhelm Schlegel am 16. Juli 1802, ihm eine Quart-Ausgabe von Böhmes Werken zu besorgen (Plitt I S. 376). Schelling bittet schon 1802 den Vater um Übersendung von Oetinger-Schriften. Schelling bedankt sich am 25. Februar 1804 für eine Böhme-Ausgabe, die ihm Windischmann verehrt hat. In der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1805)“ bekennt sich Schelling „zu den naturphilosophischen Gedanken gewisser Schwärmer“, von denen er viel gelernt habe, auch „wenn sie nicht richtig orthographisch schreiben können“ VII, 120. Dies dürfte ein Hinweis auf Böhme und Joh. Michael Hahn sein.

theosophischen Gemeinschaft, der noch heute bestehenden Pregizerianer, geworden ist, die im Gegensatz zu den asketischen, von Bußernst erfüllten Michelianern das uns in Christus geschenkte Heil betonen und daher gern von ihren Hahnischen Konkurrenten als allzuoptimistische und allzufröhliche „Juchuh-Christen“ abgelehnt werden. Das Gespräch zwischen dem Jenenser Philosophieprofessor und dem schwäbischen Pfarrer dreht sich um Böhme und Oetinger, den — wie Pregizer sich sechs Jahre später in einem Schreiben an Schelling — jetzt in München ausdrückt, „zwei aecht aufgeklärten Zeugen und Herolden der göttlichen Wahrheit“.¹¹⁾ Pregizer hat damals (1809) den Auftrag bekommen, für Baader die Werke Oetingers aufzutreiben. Wir werden nicht fehlgehen in der Annahme, daß Schelling es war, der Baader auf Oetinger hingewiesen hatte.

In der Freiheitsschrift Schellings ist der Einfluß von Böhme¹²⁾ mit Händen zu greifen, Fuhrmans hat bei seiner Neuherausgabe dieser Schrift Schellings (im Verlag Schwann-Düsseldorf), mit Recht auf diese Beziehungen hingewiesen. Sie liegen auch bei den Weltalter-Entwürfen und bei der Philosophie der Mythologie und Offenbarung, den veröffentlichten Alterswerken also, offen zutage. Wenn ich meinerseits die Stuttgarter Privatvorlesungen herausgreife, um die Abhängigkeit Schellings vom Schwäbischen Geisteserbe zu studieren, so deswegen, weil Robert Schneider diese Schrift ganz übergangen hat, zum ändern aus der Erwartung heraus, daß der Denker, der diese Vorlesungen auf den Wunsch des Oberjustizrats Georgii vor auserlesenen Freunden anläßlich seines Stuttgarter Aufenthaltes im Winter 1809/10 gehalten hat, hier auf die geistigen Voraussetzungen, die seine Zuhörer mitbrachten, eingehen würde. Das ist in der Tat der Fall. Andererseits ist das Verständnis dieser Vorlesungen — das Manuskript stammt aus dem Nachlaß — dadurch erschwert, daß manches nur thesen- und stichwortartig gesagt wird. Es fanden nämlich im Anschluß an die Vorlesungen Aussprachen statt, bei denen dann Manches besser geklärt werden konnte. Weil diese Aussprachen bzw. die Protokolle davon uns fehlen, ist es nötig, daß wir uns das Verständnis erarbeiten. Dazu soll im Folgenden ein Versuch unternommen werden, indem ich einzelne Wendungen herausgreife, in denen der Bezug zur theosophischen Gedankenwelt Alt-Württembergs deutlich ist.

Schellings System will ausgehen von der Welt.¹³⁾ Die vorhandene Welt soll also geistig gedeutet werden. Das ist ein Grundanliegen der schwäbischen Theosophie. Gott, Mensch und Welt soll in eins geschaut, in Zusammenhang gebracht werden. Das will Oetinger, der ja Medizin und alle Naturwissenschaften studiert hat, der für seine Zeit eine Autorität auf dem Gebiet der Chemie war, der sich die Waschküche seines Weinsberger Dekanatshauses zum Laboratorium umbaute, in dem es knallte und aus dem stinkende grüne und gelbe Dämpfe schwelten, dessen Hände oft vom Experimentieren schwarz waren, so daß seine Gegner in der Gemeinde nach Stuttgart ans Konsistorium

11) Plitt II, S. 179.

12) Auch viele wörtliche Übereinstimmungen mit Oetinger sind vorhanden, wie es schon Auberlen, die Theosophie Oetingers 1847, S. 21, 32, 44, 61, 90, 140 ff, 162, 165, 183 u. ö. ausgesprochen hat.

13) Vgl. VII, 424: „Philosophie ist geistige Darstellung des Universums“.

schrieben, sie ekelten sich, aus solch verschmutzten Händen das Abendmahl zu nehmen. Aus diesem Boden kommt ein Karl Heim her, dessen Lebensarbeit der Versöhnung von Naturwissenschaft und Glauben gewidmet ist, daher stammt ein Max Planck und die beiden Weizsäcker, der Mediziner in Heidelberg und der Physiker in Hamburg, die alle die Versöhnung von Naturwissenschaft und Glauben anstreben. Darum wirft sich der junge Schelling in Leipzig bereits auf das Studium der Physik,¹⁴⁾ darum gibt er eine „Zeitschrift für spekulative Physik“ heraus. Eine Zeit, die nur eine mathematische, mechanistische Physik kannte, hat darüber gespottet, die heutige Physik ist ja viel mehr Philosophie, also Geisteswissenschaft, als ihr selbst bewußt ist,¹⁵⁾ sie „spekuliert“ wieder,¹⁶⁾ sie muß spekulieren,¹⁷⁾ auch wenn sie den Ausdruck als solchen nicht gebraucht.

Schellings Erkenntnis, daß Fichte kein Verhältnis zur Natur habe, bildet den Grund zur Abkehr von ihm. Noch im Spätwerk zittert die Erregung über diese mit inneren Schmerzen verbunden gewesene Trennung nach. So spricht er dort von den der Naturphilosophie ganz abgünstigen Philosophen, die die „Natur ganz vernunftlos und sinnlos finden“ (XI, 221), er wirft Fichte vor, daß er die Natur das „Nicht-Ich“ nenne“ (XIV, 17). Die Abwertung der Natur durch Hegel ist auch mit ein Grund zur späteren Gegnerschaft Schellings.¹⁸⁾

Den jugendlichen Philosophen hatte eine haßvolle Feindschaft gegen alles Christliche beseelt.¹⁹⁾ Sie machte ihm auch den Eintritt ins geistliche Amt unmöglich (vgl. Fuhrmans, Weltalter, 30.) Sie kam von der Antike her wie bei Goethe (Karl Barth KD III, 2, S. 286). In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums sehen wir in dieses Ringen hinein. (V, 287 ff). Daher auch die Forderung nach einer neuen Mythologie (Fuhrmans a. a. O. S. 31). Rückblickend sagt Schelling von jener Zeit, daß ihm damals die Begriffe für eine göttliche Offenbarung gefehlt hätten (Plitt II, 332). Doch Atheist ist Schelling nie gewesen (Gegen Hirsch, Gesch. der ev. Theologie IV, 414). Denn er wollte auch in der Frühzeit den ontologischen Gottesbeweis²⁰⁾ im Gegen-

14) Ein Stubengenosse Schellings aus dem Tübinger Stift namens Süskind, später Pfarrer in Löchgau bei Besigheim, schrieb ein sehr verbreitetes Lehrbuch der Physik Plitt I, 25 vgl. Schelling VII, 421.

15) Mit Recht spricht Viktor von Weizsäcker von der eminent philosophischen Begabung der Physiker Bohr und Heisenberg, Natur und Geist, 1954, S. 235. Vgl. Aloys Wenzel, die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft, Stuttgart 1954 (Urban-Bücher Nr. 11).

16) Der theosophische Hintergrund dieser physikalischen Studien Schellings kommt zum Ausdruck in dem oft zitierten aber meist nicht verstandenen Wort Schellings: „Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige“ II, 378.

17) „Spekulieren“ heißt nach Schelling „sich nach Möglichkeiten umsehen“. XIV, 345.

18) Auberlen hat einleuchtend nachgewiesen, wie Schellings Ablehnung Hegels im Vorwort zu Victor Cousin (1834) eine Parallele darstellt von Oetingers gehämischer Ablehnung des Leibnizschen Idealismus (Die Theosophie Oetingers, S. 140 Anm.)

19) Ebenso Zeltner, Schelling, Stuttgart 1954 S. 21 und 208 f. Hier urteilt Jaspers anders, er ist der Meinung, Schelling sei dem Christentum sowohl in der Jugend wie im Alter gleich nah oder gleich fern gewesen. Es gebe bei ihm keine Bekehrung.

20) Vgl. meine Darlegungen über den ontologischen Gottesbeweis bei Schelling in Judaica 1955 S. 209—216 und in Theol. Zeitschr. Basel, 1955 S. 340 ff. Jaspers a. a. O. S. 146 bestreitet, daß das ontologische Argument beim späten Schelling gelte, in der Tat sind Schellings Äußerungen zu diesem Problem oft sehr schillernd.

satz zu Kant²¹⁾ gelten lassen. Kants Beispiel von den hundert Talern hat auf Schelling so wenig Eindruck gemacht, wie auf Hegel.

In der „Freiheitslehre“ hat dann der Durchbruch zum „Gott des Lebens“, wie ihn die Theosophie verlangte, im Protest gegen den „Gott der Philosophen“ (Pascal) bereits stattgefunden. Denn da heißt es in Anspielung auf den Fichteschen Atheismus-Streit: „Gott ist etwas Realeres als eine bloß moralische Weltordnung“ (VII, 356). Und in den St. Priv. Vorl. heißt es: „So wie der Geometer, wenn er seine Sätze zu beweisen sucht, nicht zuerst das Dasein eines Raumes beweist, sondern ihn nur voraussetzt, so beweist die Philosophie nicht das Dasein Gottes, sondern sie bekennt, daß sie ohne ein Absolutes oder Gott gar nicht vorhanden wäre“ (VII, 423). In den Entwürfen zu den „Weltaltern“ (ed. Schröter S. 105) und im Spätwerk bekennt sich Schelling mehrfach zum ontologischen Gottesbeweis (VIII, 237, X, 16, XIII, 156).

Die Lehre von den göttlichen Potenzen wird bereits in den St. Pr. Vorl. breit entwickelt, unter Verwendung von mathematischen Formeln²²⁾ mit A und B, A¹ und B¹ etc.²³⁾

Handgreiflich ist auch der Einfluß der schwäbischen Theosophie in Schellings Lehre von der Contraction Gottes, die ja in den Stuttgarter Privatvorlesungen eine wichtige Darstellung erfahren hat. Zugrunde liegt die alte kabbalistische Lehre vom Zimzum.²⁴⁾ Die vorweltliche Gottheit — En soph genannt — hat sich zusammengezogen, um für den zu erschaffenden Kosmos Platz zu bekommen. (Erich Bischoff Theor. Kabbalah 1913 S. 20) Jacob Böhme hat diese mystisch-pantheistische Lehre übernommen (Dreyf. Leben I, 35 und II, 12 vgl. eine Abhandl. J. B. u. die K. Zeitschr. für philos. Forschg IX 3 1955 S. 454), ebenso Oetinger (Elisabeth Zinn, die Theologie Oetingers Beitr. z. Förderg. christl. Theol. XXXVI, 3 1932 S. 174, 177). Bei Philipp Matth. Hahn

21) Lüttgert: „Der von Kant verworfene ontologische Gottesbeweis meldet sich wieder“. Die Rel. d. dt. Idealismus II, 116.

22) Ähnlich in VIII, 215 + 219 und ebenso in den Spätwerken dauernd.

23) Robert Schneider will diese Potenzenlehre von dem Tübinger Philosophen Ploucquet, einem Zeitgenossen Oetingers, der ebenfalls aus dem Pfarrstand hervorgegangen war, herleiten (a. a. O. S. 112). In Wirklichkeit liegt beiden die Konzeption Jacob Böhmes zugrunde, seine Lehre von der Potentialität von Zorn und Liebesthätigkeit in Gott. Schelling spricht von „Egoität und Liebe“, von „Höherem und Niedrerem in Gott“ (S. 433) oder von dem „Dunkel und der Klarheit in Gott“ so in der auch sprachlich so schönen Stelle: „Das Dunkel geht vor ihm her, die Klarheit bricht erst aus der Nacht seines Wesens hervor“ (VII, 433). Diese Potenzenlehre, die im Spätwerk eine bedeutende Stelle einnimmt, ist also hier schon grundgelegt. Isaak August Dörner wollte sie für die evang. Theologie fruchtbar machen. (In den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1860, S. 101 — 156) und Friedrich Engels, als Berliner Einjährig-Freiwilliger Hospitant in Schellingvorlesungen, hat sie verspottet („Schelling über Hegel“ MEGA I, 2, 173, 156 „Schelling und die Offenbarung“ MEGA I, 2 S. 181 — 227, „Der Philosoph in Christo“ MEGA I, 2 S. 229 — 249).

24) Davon hat die „zünftige“ Schellingforschung kaum eine Vorstellung, darum geht ihre Interpretation des kontrahierenden und expandierenden Prinzips bei Schelling völlig fehl. Fuhrmans (Weltalter S. 254) und Zeltner S. 116 wollen es aus Kant und Newton herleiten. Daß Schelling die Kabbalisten kannte, ergibt sich aus I, 313, 326, VII, 411, XIV, 253, sowie den Weltalterentwürfen ed. Schröter 1946 S. 88. Zudem sagt Oetinger, sogar in der auf Veranlassung der ihn wegen Heterodoxie beargwöhnenden Kirchenbehörde verfaßten Theologia ex idea vitae (!) deducta: „Nulla enim manifestatio neque creatio fieri potest sine attractione, quod Ebraeis est Zimzum“ (S. 216) und im „Biblischen und Emblematischen Wörterbuch“ steht: „Das Sprechen Gottes geschieht durch Attraktion und Repulsion“ S. 543.

heißt es: Da Gott außer dem Geschöpf und außer seiner Offenbarung von außen ohne Raum, Bild, Ort und leibliche Eigenschaften und außer aller Zeit ist, so fing er an, sich unter einem menschlichen Bild in einem gewissen Raum, welcher der unendliche Raum aller Sonnen und Planeten und der englischen und menschlichen Wohnungen ist, und zwar an einem gewissen Ort, welcher in der hl. Schrift der höchste Himmel heißt, auf einem Thron, auf geschöpfliche und menschliche Art zu offenbaren (Von den drei Ichheiten der ewigen Gottheit S. 15). Bei Michael Hahn heißt es desgleichen: „Die geborene Herrlichkeit kann sich in eine Persönlichkeit zusammenziehen, kann sich aber auch im ganzen Schöpfungsraume ausdehnen“ (Werke III, 219). Auf diesem Hintergrunde müssen Schellings Ausführungen auf S. 428/9 verstanden werden: „Dadurch, daß sich Gott auf die erste Potenz e i n s c h r ä n k t — freiwillig nur eines ist, da er alles sein könnte, dadurch macht er einen Anfang der Z e i t“.25) Passive Einschränkung ist . . Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber sich selbst einschränken, sich einschließen in einem Punkt, aber diesen auch festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen bis er zu einer W e l t e x p a n d i e r t ist, 26) dies ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt: Wer Großes will, muß sich zusammenraffen, in der Beschränkung zeigt sich erst der Meister. In der Kraft, sich einzuschließen, liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In $A=B$ selbst das contrahierende Prinzip, und wenn Gott sich auf die erste Potenz einschränkt, so ist es um so mehr eine Contraction zu nennen. Contraction aber ist der Anfang aller Realität“.27) Anscheinend sind in der Diskussion Fragen gestellt worden, die zeigten, daß die Zuhörer diese Lehre von der Contraction in Gott28) nicht verstanden haben. So macht Schelling bei Beginn des nächsten Vortrages einen neuen Versuch der Deutung. Er spricht jetzt vom Werden Gottes (VII, 431 ff).29) Damit kommt für uns Schellings vielumstrittene Lehre vom kosmogonischen Prozeß in Sicht. Auf diese Schellingsche Lehre haben sich Denker wie Eduard von Hartmann und sein Schüler Arthur Drews, aber auch Rilke, Max Scheler, Mereschowsky, Guido Kolbenheyer und Hermann Schwarz30) berufen, um ihren „dynamischen Pantheismus“ zu unterbauen. Fuhrmans wendet sich in seinem Werk über Schellings „Weltalter“ leidenschaftlich gegen diesen Versuch der Schelling-Interpretation. Er schlägt vor, die Schellingsche Lehre vom „werdenden Gott“ in der Weise des Nikolaus von Cues „explicativen Theismus“ zu nennen. Er behauptet zur Stütze seiner These, daß das Werden Gottes vorweltlich gedacht sei, Gott sei also nur am Anfang, vor der Welterschöpfung unfertig, aber mit dem Beginn der Welterschöpfung sei er bereits „fertig“.

Es mag in den späteren Werken Schellings Formulierungen geben, die eine solche Interpretation ermöglichen. Aber in den Stuttgarter Privat-Vor-

25) Vgl. auch XIV, 108: „Die Zeit war das böse Gewissen aller leeren (!) Metaphysik“.

26) Vgl. schon II, 65: „Das Absolute expandiert sich in dem ewigen Erkenntnisakt ins Besondere“.

27) Vgl. auch VIII, 221, 224, 225, 311, 320, 334 f.

28) Vgl. auch XII, 616.

29) Vgl. damit den Brief an Georgii bei Plitt II, 332.

30) Fritz von Rintelen, Dämonie des Willens 1947, 89, in Bezug auf Rilke eine demnächst in der Ev. Theol. erscheinende Studie von mir über „Angelus Silesius und Rilke“.

lesungen liegt das Gegenteil vor. Denn da heißt es S. 433: „Wir können nun zum Voraus sagen, daß der ganze Prozeß der Welterschöpfung, der noch immerfort der Lebensprozeß in der Natur und Geschichte (!) — daß dieser eigentlich nichts anderes ist, als der Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes“. Danach dauert also die „Gottwerdung“ nicht nur bis zum Hexaemeron, sondern bis zum Eschaton. Schöpfung und Erhaltung werden ja bei Schelling, wie Zeltner richtig gesehen hat, nicht unterschieden. Auch Schellings Auslegung von 1. Kor. 15, 28, der wir noch begegnen werden, deutet ebenfalls darauf hin, daß die „Gottwerdung“ dauern wird bis zum jüngsten Tag, wo Gott sein wird „alles in Allem“, wo dann der „Pantheismus wahr sein wird“ (VII, 584).

Franz Xaver von Baader jedenfalls, der doch in München in nächster Nähe Schellings und zunächst mit ihm befreundet lebte, hat es konstatiert und kritisiert, daß Schelling Gott im Weltprozeß sich vollenden lasse (Werke I, 169, 179, 207, 309).

Im übrigen möchte ich Fuhrmans durchaus zustimmen, wenn er betont, daß Schelling im christlichen Raum philosophiert, Theist sein will — mindestens in der Spätzeit — und darum nicht ohne weiteres als Pantheist bezeichnet werden darf. Auf den schellingschen Pantheismusbegriff müssen wir ohnehin noch näher eingehen.

Hinter dieser Gotteslehre steht eine Philosophie des Lebens.³¹⁾ Daß sie aus Oetinger stammt und ein Grundanliegen Oetingers ist, hat Robert Schneider überzeugend nachgewiesen (a. a. O. S. 135 ff.). Daß in Gott ein Niederes und ein Höheres (S. 433) sein muß, ergibt sich für Schelling aus dem Grundsatz des Gegensatzes.³²⁾ Dieser Grundsatz der Polarität wird auch von Oetinger vertreten.³³⁾ Oetinger sagt in seiner Swedenborg behandelnden Schrift: „Irdische und himmlische Philosophie“; „Der Magnet ist die extanteste Lehrfigur aller Dinge“ (Werke ed. Ehmann II, 2 S. 159, 227). Von hier aus sieht Schelling auch — sehr im Gegensatz zu Kants Ideal vom ewigen Frieden — den Krieg als etwas Natürliches an. Sicher haben hier auch die Napoleonischen Kriege mitgewirkt, ebenso wie die heimische Naturphilosophie, die von einem dauernden Kampf der Elemente in der Natur sprach (S. 462). Vom Prinzip der Polarität her kann Schelling auch sagen: „Jedes Ding bedarf, um sich zu manifestieren, etwas, was nicht es selbst ist sensu stricto“ (S. 435). Der Begriff der manifestatio ist ein Lieblingsausdruck Oetingers, vgl. die Einzelnachweise bei Robert Schneider S. 139 ff.

Wie vorher und nachher lehnt Schelling in den St. Pr. Vorl. die orthodoxe creatio ex nihilo ab.³⁴⁾ Der Vorwurf der Heterodoxie schreckt ihn keines-

31) Vgl. auch II, 500: „Gott ist ein Leben, nicht bloß ein Seyn“ ähnlich VII 403 und VII 346: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen“. Dabei ist kaum ein Unterschied zu theologischen Aussagen. Jaspers sagt sehr treffend: „Schellings Denken ist eine Erscheinung innerhalb dieser theologischen Denkwelt, nur mit dem eigenen Anspruch, seine Gedanken aus philosophischer Souveränität zu vollziehen.“ a. a. O. S. 186.

32) „Ohne Gegensatz kein Leben“ VII, 425.

33) Vgl. Oetingers Prinzip: „Natura est bilanx“ Inquisitio p. 242.

34) VII, 412 unter Berufung auf Lessing VII 436 („Mißverständnis“) ähnlich VIII, 221 und 332.

wegs.³⁵⁾ Das ist nicht einmal zur Zeit der Philosophie der Offenbarung der Fall, da er sich als christlicher Philosoph feiern läßt.³⁶⁾ Auch Bengel und Oetinger, wie überhaupt der schwäbische Pietismus, der an allen möglichen „Ketzerien“ genippt hat, waren in dieser Hinsicht ganz und gar nicht empfindlich.³⁷⁾

Die „creatio ex nihilo“ wird von der Kabbala ebenso verworfen, wie von Oetinger. Jacob Böhme bekennt sich zu ihr nur scheinbar, denn er fügt sofort epexegetisch hinzu: „Das Nichts ist er selber“.³⁸⁾ Bei Schelling finden wir diese Distanzierung von der orthodoxen Schöpfungslehre³⁹⁾ schon in der Freiheitslehre,⁴⁰⁾ dort verlangt er, „dem Nichts einen positiven Inhalt zu geben.“ In dem Gespräch „Clara“, das in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Tod Carolinens steht, heißt es: „Unmöglich ist es zu glauben, daß diese ganze körperliche Welt aus dem Nichts gezogen worden sei, um einst auf ewig in Nichts zurückzugehen, und daß nur das geistige Leben ewig dauernd sei“.⁴¹⁾

Weiter sagt Schelling ganz im Sinne Oetingers: „Gott selbst ist über der Natur, die Natur ist sein Thron, sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in ein eigenes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in Bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben“ (S. 437). Mit der Erwähnung des „Thrones Gottes“ ist angespielt auf die Thronwagenvision von Ezechiel 1—3. Dieselbe spielt in der Kabbala, bei Jacob Böhme, Oetinger⁴²⁾ und bei den beiden Hahn eine hervorragende Rolle. Daß diese Interpretation zutrifft, ergibt sich aus der ausdrücklichen Erwähnung der Ezechielschen Tiergestalten in einem Paralleltext der Weltalterentwürfe.⁴³⁾ Die Schilderung der „innergöttlichen Natur“, die diese Theosophen dann im Anschluß an Ezechiel zu geben pflegen, ersetzt dann Schelling allerdings durch eine klassische: „So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Cen-

35) „Ich will mein System nicht orthodox machen“ VII, 442 vgl. VIII, 271.

36) XIV, 201. Häresien sind ihm notwendige Durchgangsstufen XIV, 67. Ähnlich XI, 145.

37) Albrecht Ritschl, *Gesch. d. Pietismus I*, 1886, 126, Auberlen a. a. O. S. 100 ff. W. A. Hauck, *das Geheimnis des Lebens* 1947, 16.

38) *De signatura rerum* VI, 8. Oetinger lehnt die creatio ex nihilo genau so ab: „Wann das Wort schaffen hieße, etwas aus Nichts hervorbringen, so erkannten wir nicht das mindeste, was schaffen wäre; denn von Nichts haben wir keinen Begriff. Worte aber sind uns gegeben, von den Sachen Begriffe zu erlangen und etwas davon zu erkennen „Philosophie der Alten“ III, §§ 5 u. 6. Oder: „Wann etwas entstehen solle, so wird es nicht aus Nichts, sondern aus den Kräften des ewigen Worts, welches teils neben Gott ist, mit Unterschied, teils mit Gott Eins ist (Joh. 1, 1—3). Dann alle Dinge sind durch dasselbe geworden und nicht ein einziges ist abgetrennt von ihm. Dieses Wort muß alles in sich (!) haben, sonderlich naturam naturantem oder eine ewige Natur, des Malebranche Etendue intelligible und Swedenborgs primum simplex. Die Hl. Schrift nennet sie die Mutter, die droben ist. Gal. 4.“ (*Irdische und himmlische Philosophie II* S. 306 ff vgl. auch S. 206 ff. Außerdem: *Lehrtafel der Antonia* S. 172 und *Theologia ex idea vitae deducta* S. 80 f.).

39) In der Frühzeit hatte Schelling die Lehre von der Schöpfung überhaupt verworfen II, 63, IV, 120, VI, 31, 33, VII, 58, 158.

40) VII, 373 Anm. 2.

41) *Weltalterentwürfe* ed. Schröter S. 273 f vgl. auch S. 246.

42) *Irdische und himmlische. Phil. II.* ed. Ehmann S. 333—349.

43) VIII, 230, Schröter S. 250.

tauren abgebildet. Wie hier — vielleicht nur durch jenen wunderbaren Instinkt geleitet, der in allen griechischen Werken ist — der Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes (Oetinger nennt die Natur das Untergestell des Geistes, Schelling sagt dafür häufig die Basis⁴⁴) mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Äußerste und Entfernteste von Gott noch kräftiges Leben in sich selbst“.⁴⁵)

Diese Stelle ist in mehr wie einer Hinsicht wichtig. Denn einmal ist hier schon eine gewisse Versöhnung von Antike und Christentum, also von Antike und Bibel, erfolgt, wie sie Schelling in der „Methode des Akademischen Studiums“ (V, 287, 292) bereits programmatisch verlangt hatte. Zum andern ist hier bereits das Thema der Schellingschen Philosophie der Mythologie angeschlagen. Das ist die Schellingsche Variante des „universellen Theismus“ (Dilthey). Die christlichen Kabbalisten Pico della Mirandola, Marsiglio Ficino, der pseudoparacelsische „Nordstern“, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Oetinger und die beiden Hahn haben Vorarbeit geleistet für diese schellingsche geniale Konzeption.⁴⁶) Dieselbe stellt eine eigenartige Variante dar zur Lehre vom Logos spermatikos, mit deren Hilfe frühchristliche Apologeten und ihnen folgend die Kirchenväter griechische Philosophie und biblisches Denken zu vereinbaren versuchten. Der Logos, das ist Schellings Meinung, ist auch in der außerchristlichen Religionsgeschichte, vor allem der hellenischen, am Werke gewesen.

Die schwäbische Theosophie hat im Anschluß an die Kabbala und Jacob Böhme aus der ezechielischen Thronwagenvision die Lehre von der „Natur in Gott“⁴⁷) entwickelt. Zu ihr hat sich Sch. bereits in der „Freiheitslehre“ klar und deutlich bekannt.⁴⁸) Durch Kombination von Ezech 1—3 mit Jacobus 3,6 kommt Böhme⁴⁹) und in seiner Gefolgschaft die schwäbische Theosophie zur Lehre vom Rad der Geburt.⁵⁰)⁵¹) In den St. Pr. Vorl. begegnet uns diese Spezialität nicht, dafür um so häufiger in den Weltalterentwürfen. Dort vollziehen sich in Diastole und Systole — auch diese medizinischen Termini kommen schon bei Oetinger vor — Naturvorgänge „im Rad der Geburt, wie bei einer gebärenden Frau“.⁵²) Auch die Rotation der Planeten ist für Schelling ein Abbild des göttlichen Rades.⁵³) Im Spätwerk wird die Lehre vom Rad der Geburt beibehalten.⁵⁴)

44) Manchmal aber auch „Staffel“ oder „Unterlage“ VIII, 243, 260, 327.

45) Die Parallele in VIII, 337/8 erwähnt „den Wagen des Dionysos, der von Tigern und Pantheren gezogen ist, den Wagen der Kybele auf ehernen Rädern“.

46) Vgl. meine Heidelberger Dissertation: Das androgyne Ideal und der christliche Glaube, Dinglingen 1940 S. 33 f.

47) Die Kritik Ludwig Feuerbachs an der Schellingschen „Natur in Gott“ ist sachlich zutreffend, Wesen des Christentums Cap X Reclam S. 161—177.

48) VII, 358, 375 u. ö.

49) Menschwerdung Christi II, 4 Aurora XIII, 71.

50) Schelling VIII, 230 f.

51) Zeltner, Schelling, 1954, S. 306 verweist mit dem Jacobus-Kommentar von Martin Dibelius auf Orphik und Empedokles. Daß aber Böhme und Oetinger die Tradenten dieses Symbols sind, ist heute fast unbekannt.

52) ed. Schröter S. 232.

53) Vgl. auch VIII, 229, 231, 241, 245, 250, 253, 261, 264, 265, 322 f, 337, außerdem Schröter S. 38+68 f.

54) XIII, 123 f.

Wie Oetinger will Schelling in den St. Pr. Vorl. sowohl den orthodoxen wie den pantheistischen Gottesbegriff ablehnen (S. 438). Der orthodoxe ist ihm — wie Oetinger auch — zu abstrakt.⁵⁵⁾ Diese Kritik findet sich bereits in der Freiheitslehre.⁵⁶⁾ Während er sich dort gegen den Vorwurf des Pantheismus mit einer gewissen Nonchalance verteidigt,⁵⁷⁾ ist seine Ablehnung in den St. Pr. Vorl. deutlicher. Trotzdem ist ihm auch hier die Natur ein „Göttliches“, wenn auch „ein Göttliches niederer Art“. Ganz im Stile Oetingers polemisiert er auch hier gegen die „ganz mechanische Physik Spinozas“ (S. 443) und gegen den „völligen Totschlag der Natur bei Fichte“ (S. 445). Der Begriff der „derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit“ ist nach Schelling so wenig widersprechend, daß er vielmehr der „Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist.“ (S. 447). Von da aus kommt Schelling dazu, in der Weise Philos von Alexandrien und Plotins den Logos mit dem Kosmos zu identifizieren: „Der Sohn ist das Wesen der Natur“ (S. 442).

Hier auch setzt die Kritik Franz von Baaders ein: „Schelling setzt den Logos dem creatum universale gleich.“⁵⁸⁾ Umgekehrt hat der spätere Schelling von seinem Logos-Begriff aus sowohl die Fichtesche wie die Hegelsche Auslegung des Joh.-Prologes verworfen. Hegel wird dabei „Rationalismus“ vorgehalten.⁵⁹⁾

Diese Gleichung Logos = Kosmos liegt schon in der „Freiheitslehre“ vor. (VII, 377). Horst Fuhrmans muß in seinem Kommentar zugeben,¹⁾ daß der schellingsche Logos nicht vom Himmel kommt, sondern aus den Gründen der Welt emporsteigt (Düsseldorf 1950 S. 100). Genau derselbe Standpunkt wird in den St. Pr. Vorl. vertreten. Die Zuhörer mögen über diese Lehre so sehr erstaunt gewesen sein, daß sie sie nicht annehmen konnten. Auch die Aussprache hat anscheinend die Bedenken nicht zerstreut. So macht sich Georgii zum Dolmetsch dieser Zweifel. Er wendet sich brieflich an Schelling und bekommt folgende Antwort: „Der Gott, der in der Natur von Gott gezeugt ward, ist nicht der Gott kat'exochen, obgleich auch Gott, nur Gott der Sohn“. (Plitt II, 222). Schelling wirft der Aufklärung vor, daß sie alle Schriftstellen, wo vom Logos als Schöpfungsmittler⁶⁰⁾ die Rede sei (also Joh.-Prolog, Kol. bzw. Ephes. und Hebr.) proskribiert⁶¹⁾ habe. Diese sind in der Tat Lieblingsstellen etwa der Michael Hahnschen Theosophie, und seine Anhänger verlegen sich auch heute noch mit Vorliebe auf diese Schriftstellen.⁶²⁾

Den Grundsatz der Polarität⁶³⁾ findet Schelling natürlich auch in der Ge-

55) VII, 347 vgl. VIII, 166.

56) VII, 342: „Ohne Macht und Kraft“.

57) VII, 410: „Wer dieses System Pantheismus nennen wollte, dem möchte auch dieses ver-gönnet sein“.

58) Werke IV, 33 f u. 95.

59) XIV, 101—103.

60) In XIII, 374 nennt er den Sohn „das demiurgische Prinzip“.

61) VII, 442.

62) Vgl. Auberlen a. a. O. S. 233 f Anmerkung, Ebenso Schelling XIV, 29: „Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt erschaffen“.

63) „Die Polarität ist ein allgemeines Weltgesetz“ II, 489. „Der Widerspruch ist der Quellborn und das Triebwerk des Lebens“ ed. Schröter S. 191.

schlechtsdifferenz vor. (S. 453)⁶⁴⁾ Während aber Kabbala, Böhme, Oetinger, die beiden Hahn, die Schweizer Joh. Jacob Wirz (Stifter der Nazarenerekte) und Jakob Ganz bis hin zu Edgar Dacqué und Nikolai Berdjajew. (Vgl. über ihn Karl Barth KD III, 4 S. 177—179) dem Mythus vom Androgynen huldigen, ist Schelling in diesem Punkt sehr zurückhaltend. (Vgl. F. Giese, der romantische Charakter, I, 1919, das Androgynenproblem S. 361).^{64a)} Dabei war Schelling der platonisch-aristophaneische Mythus von den doppelgeschlechtlichen Kugelmenschen der Urzeit (Sympos. 189 D) sehr wohl bekannt, wie schon aus seiner Jugendarbeit hervorgeht (I, 73).⁶⁵⁾

Dagegen huldigt Schelling wieder dem Mikrokosmosmotiv,⁶⁶⁾ das bei allen Alchemisten, die sich als Nachfolger der Paracelsus, Weigel und Böhme wissen, ein Lieblingsgedanke ist.⁶⁷⁾

Aus der Oetingerschen Lehre von der güldenen Kette,⁶⁸⁾ die Gott, Natur und Mensch verbindet (R. Schneider S. 127) dürfte auch die eigenartige Ansicht vom Menschen als Mittler zwischen Gott und der Natur herzuleiten sein (S. 458 u. ö.).⁶⁹⁾ Da der Mensch fällt, d. h. Sünder wird, ist dieser „Verklärungspunkt der Natur verfinstert“ (S. 459). Die Natur ist nun genötigt, eine von der geistigen Welt unabhängige Welt zu sein. Die Natur hat diese sanfte Einheit durch die Schuld des Menschen verloren“ (S. 460). Nun besteht eine Kluft zwischen Gott und Natur. „Diese Kluft kann nicht bleiben, denn sie würde die Existenz Gottes aufheben“ (S. 463). Darum muß Christus einspringen. Das ist die theosophische, naturtheologische Antwort auf das Anselmische *Cur deus homo?* Schelling sagt: „Für die Natur war der Mensch als Mittler bestimmt, und dieser hatte ihr gefehlt (manquiert). Jetzt bedurfte vielmehr der Mensch eines Mittlers. Aber dadurch, daß der Mensch dem geistigen Leben wieder gegeben wurde, wurde er auch wieder fähig, Mittler zwischen Gott und der Natur zu sein; und namentlich in der Erscheinung Christi zeigte es sich, was der Mensch in der Beziehung auf die Natur eigentlich sein sollte. Christus war durch seinen bloßen Willen Herr der Natur, er war in jenem magischen⁷⁰⁾ Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte.“ (S. 463). Damit öffnet sich für Schelling eine Möglichkeit, auch die alte Magie zu würdigen, die ja auch bei Böhme eine sehr große Rolle spielt — wie bei allen Renaissancemenschen. Schelling spricht von einem

64) „Von dem ersten Prinzip alles Daseins leitet sich die Geschlechtsdoppelheit in der Natur her“ XII, 155.

64a) Auch Jaspers urteilt: Schelling ist „bemerkenswert frei von der romantischen Atmosphäre des Erotischen, Perversen, Androgynen und dergleichen a. a. O. S. 220.

65) Ebenso kennt Schelling sehr wohl die vielen androgynen Gottheiten der Mythologie XII, 142, vgl. auch VIII, 211 und ed. Schröter S. 50.

66) VII, 443 vgl. I, 389 f, VII, 189, VIII, 207; Zeltner, Schelling S. 106.

67) Vgl. Oetinger: „Die Welt ist microcosmice im Menschen“ Wörterbuch S. 398.

68) Güldene Kette bei Schelling: VII, 203 („verkettete Natur“) VIII, 290, 291, 296, 297, 298.

69) Auch diese aus der Kabbala stammende Lehre hat in den schwäbischen Theosophen beredte Anwälte gefunden (Schneider a. a. O. S. 129). Bei Schelling VII, 411, VIII, 279 u. ö. Sehr eindrucksvoll XIV, 285: „Infolge dieser auf die Welt fortgeleiteten Erregung hat auch 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 die Unzahl der guten Engel nach den Vorstellungen der Juden“.

70) Das Wort „Magie“ will Schelling aus dem Persischen herleiten, es soll soviel bedeuten wie *potentia* XIII, 362.

„sympathetischen Zusammenhang der Dinge“. Es ist sicher kein Zufall, wenn er das alte, schon von Plotin gebrauchte Gleichnis von der Saite verwendet, die sympathetisch mittönt, wenn auf einer anderen der entsprechende Ton angeschlagen wird (S. 480).⁷¹⁾ Der Mensch, meint Schelling, der in sich das Gute rein vom Bösen geschieden hätte,⁷²⁾ wäre ohne Zweifel des Rapports mit guten Geistern fähig, welche bloß die Mischung scheuen, und welche es, wie die Bibel einmal sagt, beständig lüstet hineinzuschauen in das Mysterium der äußeren Natur.⁷³⁾ Ebenso meint er, würde der, der in sich das Böse rein geschieden hätte von der Natur, ohne weiteres mit bösen Geistern in Rapport sein können.⁷⁴⁾ Hier ist die Fernwirkung Swedenborgs unverkennbar,⁷⁵⁾ der sich Oetinger ganz besonders geöffnet hat, so daß er beim schwäbischen Volk immer noch als der „Geisterseher Oetinger“ weiterlebt. Nach Schelling ist ein solcher Rapport sogar völkerpsychologisch wirksam: „Völker, bei denen noch Freiheit, Unschuld, Reinheit der Sitten, Armut wohnt, d. h. Trennung von den Dingen dieser Welt, sind im Rapport mit dem Himmel und der guten Geisterwelt, die, bei denen das Gegenteil, mit der Hölle“ (S. 481). Diese Trennung von guten und bösen Geistern trat nach Schelling ein durch die Schuld des Menschen. Da der Natur durch die Schuld des Menschen der Verklärungspunkt fehlt, seufzet die Kreatur immerdar. Die Paulusstelle Rö 8, 19 erwähnt Schelling S. 460⁷⁶⁾, sie begegnet bei Schelling in den Weltaltern⁷⁷⁾ und der Philosophie der Mythologie und Offenbarung⁷⁸⁾ ebenso häufig, wie etwa bei seinen Schülern Schubert, Hamberger und Weiße.⁷⁹⁾ Bei Schubert auch in seinen einst vielgelesenen biologischen Büchern.

Auf Schellings Anthropologie, die hier in den Stuttgarter Privatvorlesungen entwickelt wird, möchte ich nicht näher eingehen,⁸⁰⁾ da hier vor allem ein psychologisches Interesse vorwaltet. Ich möchte nur betonen, daß Schelling ebenso wie Böhme und Oetinger großen Wert auf eine Trichotomie legt. Sie ist eine Konsequenz der augustinischen und damit doch auch neuplatonisch geprägten Trinitätsspekulation, wie Karl Barth in KD I, 1, 357 gezeigt hat.

Der spätere Schelling hat eine sehr ausgeprägte Kenosislehre.⁸¹⁾ In der Philosophie der Offenbarung (XIV S. 157) bekundet er eine genaue Kenntnis der Dogmengeschichte dieses Problems, der Kryptiker Hafenreffer des 17. Jahrhunderts ist ihm sehr wohl bekannt. Bei Oetinger wird auch sehr intensiv mit diesen Fragen gerungen, er spricht von der „Kondeszendenz Gottes“, die er der aufklärerischen Akkomodationslehre entgegengesetzt. Der Christuspсалm Phil. 2, 5—11 wird in den späteren Werken Schellings dauernd zitiert.⁸²⁾ Hier, in den Stuttgarter Privatvorlesungen, klingt er nur einmal

71) Vgl. Müller-Campenhausem KG I, 1 1941 S. 337.

72) Der Mensch hat nach Schelling ja Gutes und Böses potentiell in sich VIII, 224, 227, 268.

73) 1 Petr. 1, 12.

74) VII, 481.

75) Vgl. Ernst Benz, Schelling 1955 S. 93 ff.

76) Vgl. auch VII, 399.

77) ed. Schröter S. 274 VIII, 266, 297, 239.

78) XIII, 363.

79) Vgl. Chr. Herm. Weisse Philos. Dogmatik II, 475.

80) Ich verweise auf die Darstellung von Fuhrmans Weltalter 234 ff.

81) VIII, 311, 335; VII, 429; XIV, 163, 223 ff.

82) VII, 162, 408; XIV, 37, 319. Dies ist sogar Friedrich Engels aufgefallen MEGA I, 2 S. 218.

an, da, wo Schelling über die Liebe Gottes zur Natur spricht und sagt: „Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich seyn könnte, wie z. B. Gott, der an sich selbst — *suapte natura* — der Seyende ist, wo also jedes für sich seyn könnte und es doch für keinen Raub achtet, für sich zu seyn, und nicht seyn will, moralisch nicht seyn kann ohne das andere“ (453).⁸³⁾

Im 19. Jahrhundert hat Wolfgang Friedrich Geß (1819—1891) diesen Faden weitergesponnen in seiner Kenosislehre — auch er entstammt dem chthonischen Boden (Karl Barth, die prot. Theologie im 19. Jahrhundert 1952 S. 101) Württembergs.⁸⁴⁾

Der Weisheitsspekulation begegnet man in den Stuttgarter Privatvorlesungen nicht, obwohl sie in der zeitlich voraufgehenden „Freiheitslehre“ breit entwickelt wurde.⁸⁵⁾ Diese Weisheitsspekulation, bei Böhme, Oetinger, den beiden Hahn von großer Wichtigkeit, kommt dann in den Entwürfen zu den Weltaltern⁸⁶⁾ und in der Philosophie der Mythologie⁸⁷⁾ und Offenbarung⁸⁸⁾ zur Darstellung und wird, da Schelling ja (wie Hegel) in Rußland viel mehr in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts studiert wird wie bei uns, dann Brücke zur Sophiologie eines Chomjakow, Florenskiy, Berdjajew.⁸⁹⁾ Der mariologischen Variante dieser Sophiologie, die ja auch bei Paracelsus, Böhme, Oetinger und den beiden Hahn, bis hin zum Basler Joh. Jac. Wirz eine eigenartige Rolle spielt,⁹⁰⁾ bin ich bei Schelling nie begegnet, er scheint sie genau so abgelehnt zu haben wie den Mythos vom Androgynen.

Rein wissenschaftsmethodisch kann man m. E. aus der Nichterwähnung der Sophia-Lehre in den Stuttgarter Privatvorlesungen lernen, wie fragwürdig die Berufung auf das *argumentum e silentio* ist.

Seine „Freiheitslehre“ entwickelt Schelling auch kurz in den Stuttgarter Privatvorlesungen. Sie hängt bei ihm zusammen mit seiner Theorie vom Sündenfall, mit dem sich ja schon die Magisterdissertation befaßt hatte. Der Sündenfall macht die Freiheit des Menschen möglich, Schelling ist wie Schiller und Hegel Anhänger der Lehre von der *felix culpa*,⁹¹⁾ er selber weist in diesem Zusammenhang in der Philosophie der Mythologie auf die gnostische Schule der Ophiten hin,⁹²⁾ die in der Paradiesesschlange einen agathon daimon verehrten.^{93/94)} „Dadurch“, so heißt es in den Stuttgarter Vorl., „daß der Mensch zwischen der Natur und dem absolut-seyenden Gott in der Mitte

83) In wörtlichem Anklang an VII, 162, 408. Vgl. auch VII, 429: „Die Herablassung Gottes ist das Größte auch im Christentum“.

84) Vgl. darüber H. Hermelink, *Gesch. der ev. Kirche in Wttbg.* 1949, 114.

85) Vgl. VII, 398, 415.

86) ed. Schröter S. 165—170; VIII, 276, 278, 282, 289, 296 f, 307, 325, 331.

87) XII, 417, 656.

88) XIII, 277, 290—296; XIV, 156.

89) Vgl. Fritz Lieb in ZKG 1954 S. 196.

90) Vgl. meinen Aufsatz in ZRGG 1955, 146 ff, ferner Ludolf Müller *Solowjew und der Protestantismus* 1951 S. 88, 93—123 u. ö.

91) Er hat sie schon in der *Frühzeit* I, 32 ff, VII 377.

92) XII, 151.

93) XIII, 385 XIV, 264 vgl. meinen Aufsatz: *Gen. 3 im Deutschen Idealismus* *Theol. Zschr.* Basel 1955 S. 426 ff.

94) Darum nennt Friedrich Engels Schelling „den großen Teufelsbanner“ *MEGA* I, 2 S. 181.

steht, ist er von beiden frei. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur. Jenes kann man das eigene nathürliche Theil des Menschen nennen, wodurch er Individuum, persönliches Wesen ist, dieses sein göttliches Theil. Dadurch ist frei — im menschlichen Sinne — daß er in den Indifferenzpunkt gestellt ist.“ (S. 458).

Das Böse ist für Schelling — echt neuplatonisch — ein *me-on*, auf der anderen Seite doch eine Wirklichkeit.⁹⁵⁾ „Das Böse ist eben nichts anderes als das relativ Nicht-Seyende, das sich zum Seyenden erigiert, also das wahre Seyende verdrängt. Es ist von der einen Seite ein Nichts, von der anderen ein höchst reelles Wesen.⁹⁶⁾ Auch in der Natur ist ein Böses, z. B. Gift, die Krankheit, und — was der höchste Beweis der Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist — der Tod“ (S. 459).

Aus dem Bösen folgt für Schelling auch — und damit überbietet er m. E. noch Augustin — der Staat. Er schildert — sicher unter dem Eindruck der napoleonischen Tyrannis — die Despotie in den dunkelsten Farben. Fichtes „Geschlossener Handelsstaat“ mache aus dieser Not des Despotismus noch eine Tugend (S. 462). Der Staat müsse sich allmählich selbst entbehrlich machen, indem er sich von der blinden Gewalt befreie. Nicht die Kirche solle den Staat beherrschen, noch der Staat die Kirche, sondern der Staat solle in sich selber das religiöse Prinzip entwickeln und der große Bund der Völker solle auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Überzeugungen beruhen (S. 465). Von hier gehen Entwicklungslinien zur Idee der Heiligen Allianz, der Pietisten wie Jung-Stilling und Frau von Krüdener und Romantiker wie Novalis gehuldigt haben, aber auch hin zur merkwürdigen Theorie von Richard Rothe, der ja auch nur ein Oetingerschüler sein wollte, daß die Kirche im Staat aufzugehen habe.⁹⁷⁾

Echt theosophisch machen auch die Stuttgarter Privatvorlesungen Aussagen über die Chemie.⁹⁸⁾ Der Chemismus, wie Schelling sonst oft sagt, muß ja auch seinen Platz finden in einem System, dessen Vorbild die Welt ist. Er meint, die Chemie komme doch immer wieder auf die Lehre von den vier Elementen der Alten zurück (S. 448). Er macht anschließend Ausführungen über das fünfte Element, die quinta Essentia, durchaus im Sinne des Paracelsus, Weigel, Böhmes und der schwäbischen Theosophie.⁹⁹⁾ Bedenken wir doch, daß ein ungelehrter Bauersmann wie Joh. Michael Hahn in seinen „Stunden“

95) „Nur eine seichte Philosophie kann am radikal Bösen, an der Erbsünde zweifeln“ XIV, 270.

96) Baader beanstandet es, daß nach Schelling das Böse notwendig sei. (Werke IV, 9, 11, 61 u. ö.)

97) Theologische Ethik III § 1027 (S. 439) § 1177 (S. 1010).

98) Schon in II, 257—271 hat Schelling eine Philosophie der Chemie im Stil Oetingers zu entwickeln gesucht. Noch im Spätwerk protestiert Schelling gegen eine rein naturwissenschaftlich orientierte Chemie: „Wer kann sich denken, daß der Schwefel, der stickende Dunst der Schwaden und der flüchtigen Metalle oder die unerklärliche Bitterkeit des Meeres nur Folge einer bloß zufälligen chemischen Mischung sey“ XII, 582.

99) Oetinger definiert dieselbe: „Eine Wissenschaft, das Unsichtbare aus den sichtbaren Geschöpfen durch den Verstand zu ersehen und die ewige Kraft und Göttlichkeit aus der Natur zu erblicken“ (Rö 1, 19, 20) „Metaphysik in Connexion mit der Chemie“ S. 17.

lange Ausführungen über diese Dinge macht und den Menschen „einen quintessentialischen Extract von allen Geschaffenen“ nennt (Syst 298).

Auch Schelling sagt im Blick auf die Quintessenz der Alten, das sei „die durch Feuer unzerstörbare Leiblichkeit“ (S. 449).¹⁰⁰⁾ Damit steht Schelling ganz in der Nähe jener Versuche Oetingers, die, wie etwa das Melissenblätterexperiment eine emblematische Theologie entwickeln sollten. Daß Schelling dieses Experiment sehr wohl kennt, ergibt sich aus dem Fragment „Clara“, wenn dort gesagt wird: „Ist irgendwo jener Verklärungspunkt, der in aller Materie liegt, wirklich aufgegangen, so ist es in der organischen Schöpfung, die sich von der unorganischen nur durch die höhere Aufschließung unterscheidet. Hier ist denn dieses unkörperliche Wesen fast sinnlich greifbar. Es ist das Öl, wovon das Grün der Pflanzen gesättigt wird, es ist erkennbar in jenem Durchscheinen des Fleisches und der Augen, in jenem unlegbar physischen Ausfluß, wodurch die Gegenwart des Reinen, Gesunden, Lieblichen wohlthätig befreiend auf uns wirkt“. (Weltalter ed Schröter 152 f). Im Spätwerk erwähnt Schelling das Oetingersche Melissenblätterexperiment ausdrücklich, aber er ist doch insoweit auch kritischer Philosoph, daß er nicht überzeugt ist von der Beweiskraft jenes Oetingerschen Experiments, das die innere Möglichkeit der leiblichen Auferstehung dartun sollte (vgl. Werke XIV S. 207).

Damit wären wir bei Schellings Eschatologie¹⁰¹⁾ angelangt, er hat sie in den Stuttgarter Privatvorlesungen recht ausführlich entwickelt. Er leitet sie ein mit einer Theologie des Todes. Für Schelling ist der Tod nicht schlechthin wie in der altprotestantischen Eschatologie Trennung von Leib und Seele. Denn der Leib ist für Schelling nicht identisch mit der Materie, sondern er enthält ja in sich auch schon ein geistiges Element (S. 476). Daher nenne der Sprachgebrauch den beim Tode zurückbleibenden Teil nicht Leib, sondern Leichnam.¹⁰²⁾

So, wie Oetinger Ganzheitsphilosoph ist (R. Schneider a. a. O. S. 53), so betont auch Schelling, daß nicht ein bloßer Teil des Menschen unsterblich

¹⁰⁰⁾ Vgl. dazu Oetinger: „Im hl. Geist, Licht, Feuer, und Salz sind alle creatürlichen Eigenschaften, nur die katalysis, Auflösung und Chaos nicht, sonst alles andere. Demnach ist ihnen die Freiheit vom Sterben oder Vergehen oder die Unverbrennlichkeit oder Widerstand gegen das Feuer eigen. Daher ist das Feuer des Gerichts die Bewährung des himmlischen Feuers, das aus dem Fleisch und Blut Jesu kommt. Es muß aber notwendig ein haltbares, leibliches Bestandwesen sein, weil es dem verzehrenden Feuer widersteht und seine Prob aushält“ Lehrtafel S. 373. Joh. Michael Hahn: „Wohl dem, dessen Werke in Gott getan sind, daß sie feuerbeständig sind! Wohl dem, der sich in dem Blute des Lammes, in dem allerheiligsten Feuerlicht hat reinigen lassen! Denn ihm wird das Feuer des großen Tages nichts schaden. Wer einen feuerbeständigen Lichtleib hat aus dem Wesen des Fleisches und Blutes Jesu, kann am Feuertage bestehen, sowie das Licht im Feuer besteht“ Briefe von der ersten Offenbarung Gottes S. 446.

¹⁰¹⁾ Vgl. dazu Friedemann Horn in ZRGG 1954, 248—265.

¹⁰²⁾ Diese Etymologie geht übrigens sprachgeschichtlich vollkommen fehl, wie viele sprachliche Ableitungen Schellings vor allem in der Ph. d. Myth., denn im MHD ist zwischen „Leichnam“ und „Leib“ keinerlei Unterschied. Er braucht bloß an das mittelalterliche Fronleichnamsfest, an Luthers und Zwinglis (vgl. CR 89, 506, 515) Ausführungen über den Leichnam oder *lychnam* des Herrn erinnert zu werden.

ist,¹⁰³) sondern „der ganze Mensch seinem wahren Esse nach“ (S. 476). Von da aus ist der Idealist Schelling Gegner der idealistischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele allein.¹⁰⁴)

Ähnlich wie Oetinger gegen die Phänomene von Leibniz, die nur Schein- dinge, ähnlich dem Regenbogen bei ihm seien,¹⁰⁵) protestiert Schelling gegen alle bloß rational-philosophischen Unsterblichkeitslehren, er nennt sie k a h l (XIV, 221).

Auch Schelling ist, wie er selber zugibt (VIII, 325 f, 281 f) Anhänger des Oetingerwortes, daß Leiblichkeit das Ende der Werke Gottes ist. Allerdings wird Oetinger selber nicht als Urheber dieses berühmten Wortes genannt, sondern es wird als ein Wort „der Alten“ bezeichnet.

Ein weiterer Schelling mit der schwäbischen Theosophie gemeinsamer Gedanke ist die Wertung des Todes als *reductio ad essentiam* (S. 476).¹⁰⁶) In einem Kondolenzbrief an den Oberjustizrat Georgii an Ostern 1811 hat Schelling diesen Abstand von der idealistischen Unsterblichkeitshoffnung noch stärker betont: „Ich habe von jeher das Leibliche nicht so herabgesetzt als der Idealismus unserer Zeiten getan hat und noch tut. Wir können uns nicht mit einer allgemeinen Fortdauer unserer Verstorbenen begnügen, ihre ganze Persönlichkeit möchten wir erhalten, nichts, auch das kleinste nicht, von ihnen verlieren“ (Pitt II, 248).

Auch im Spätwerk ist der Gedanke der „Essentierung“ häufig vertreten (z. B. XI, 474, XIV, 207 Anm.): „Diejenigen, die hier mit Lust ins materielle Leben sich versenkt haben, werden im Jenseits nach einem Wort des Sokrates im Schlamme liegen (XIV, 214)¹⁰⁷). Der Wein wird — so mag die Rede unter den schwäbischen Weingärtnern gegangen sein, unter denen Schelling aufwuchs — schwer, wenn die Mutterpflanze wieder blüht, so auch sehne sich der Unerlöste zurück ins materielle Dasein“ (XIV, 214).

Wie die schwäbische Theosophie lehrt Schelling einen Zwischenzustand¹⁰⁸). Um aber sich abzugrenzen gegen die wiedertäuferische Lehre vom Seelenschlaf, welche schon Bullinger und Calvin bekämpft haben, betont Schelling,

103) In der Frühzeit hatte Schelling den Unsterblichkeitsglauben überhaupt gelehrt. Vgl. Fuhrmans Weltalter S. 61.

104) Von dieser Position aus verwirft Schelling Kants Beweise für die Unsterblichkeit der Seele XIV, 216. Auch Oetinger meinte: „Falsch ist es, wenn die Philosophen die Unsterblichkeit der Seele ex intrinseca simplicitate herleiten wollen“ Irdische und himml. Philosophie ed. Ehmann II, 1 S. 356.

105) „Ein purer Geist ist roh und bloß. Hinweg die platonischen und Leibnizschen phantasmata, daß allein die Geister ontia seien, die Leiber nur phänomene, keine Wesen!“ Werke ed. Ehmann II, 1 S. 381.

106) Oetinger spricht von der „Herauskehrung des Innern“.

107) In XIII, 452 gibt Schelling einen Kommentar: „Im Schlamme liegen (Phaidon p. 69C) heißt in der Materialität versunken seyn“. Ähnlich auch XII, 572.

108) Oetinger: „Es läuft ganz und gar nicht wider die ordentliche Lehrform, einen Interimszustand zwischen dem Tod und jüngsten Gericht zu glauben. Man sollte die Leute hievon besser unterrichten und weil es die Lehrer nicht tun, so geschehen überall solche Erscheinungen, die von dem Interimszustand zeugen“ (Beurtheilung 87 zit bei Auberlen S. 568). Auch in der „Irdischen und himmlischen Philosophie“ ed. Ehmann S. 374 spricht er von einem „Wartestand“ unter Berufung auf Hebr. 11, 40 und Apoc, 6, 9—11. Schelling meint, das Lehrstück von Christi Höllenfahrt bestärke ebenfalls die Annahme eines Zwischenzustandes X:V, 208 ff.

daß die Analogie mit dem Schlaf nicht ganz zutreffe, da es sich um ein schlafendes Wachen oder um ein wachendes Schlafen handle im Sinne etwa der Clairvoyance (S. 477), des magnetischen Schlafes (VIII, 277). Für diese parapsychologischen Dinge, so auch das Problem der Wünschelrute (Plitt II, 109) hat Schelling ein ganz besonderes Interesse (S. 487—497). Auch darin ist er — wie auch der sonst so weltfrohe Dichter Justinus Kerner („Die Seherin von Prevorst“) — ein Schüler des Geistersehers Oetinger^{108a}).

Die Philosophie der Geisterwelt, zu der Schelling nunmehr übergeht, haben wir schon erwähnt, sie wird dann in dem Fragment „Clara“ unter dem Eindruck von Carolinens Tod noch weiter verfolgt. Aus den Stuttgarter Privatvorlesungen scheint mir vor allem die Äußerung bemerkenswert: „Wie es eine Philosophie der Natur gibt, so auch eine Philosophie der Geisterwelt“ (S. 478).

Ganz theosophisch ist auch die Darstellung des Jüngsten Gerichts. Da nach Römer 8, 19 f.¹⁰⁹) die Natur in Wehen liegt und seufzt wegen des Fehltritts des Menschen, so muß dieser Zustand wie bei einer Krankheit zu einer Krisis¹¹⁰), zu einer Entscheidung, treiben. „Jede Krisis ist aber mit einer Ausstoßung begleitet. Diese Krisis ist die letzte der Natur, daher das letzte Gericht. Jede Krisis ist auch im Physischen¹¹¹) ein Gericht. Durch einen wahrhaft alchemischen Proceß wird das Gute vom Bösen geschieden, das Böse vom Guten ganz ausgestoßen werden, aus dieser Krisis aber eine ganz gesunde, lautere, reine und unschuldige Natur hervorgehen“ (S. 483).

Da Schelling auch eine Leiblichkeit Gottes und eine Leiblichkeit der Engel annimmt, macht ihm der Gedanke der Auferstehung des Fleisches keinerlei Schwierigkeiten — sowenig wie allen anderen Anhängern jenes theosophischen Satzes, wie ich in meinem Aufsatz in der Z RGG 1955 S. 142/154 erwähnt habe. Doch ist die theosophische Begründung bei Schelling wieder höchst speziell. Er sagt nämlich: „Durch die Scheidung in der Natur erhält jedes ihrer Elemente den nächsten und unmittelbarsten Rapport zur Geisterwelt. Daher also die Auferstehung der Toten. Die Geisterwelt tritt in die wirkliche ein. Die bösen Geister erhalten ihren Leib auch aus dem Element des Bösen, die Guten aus dem Element des Guten, — aus jenem fünften Element, der göttlichen Materie“ (S. 483).

Die idealistische Hochschätzung des Menschen¹¹²) allerdings zeigt sich auch hier: „Im Menschen sind die beiden äußersten Extreme zusammengeknüpft.

108a) Doch hat Schelling sich praktisch auf diesem Gebiet nicht betätigt. Über Baaders diesbezügliche Erlebnisse hat er gespottet. Jaspers a. a. O. S. 248.

109) Das ist auch eine Lieblingsstelle Oetingers. Er beklagt sich darüber, daß die zünftige Theologie von ihr so wenig Notiz nehme. Der Grund liege darin, daß „dieselbe nicht gern eine Erneuerung der Welt, sondern ihre Annihilation statuiere“ Werke ed. Ehmann II, 1 S. 37 u. 59.

110) Schelling hiezu in XIV, 262: „Der Satan ist ein Prinzip, dessen einzige von Gott selbst gutgeheißene Funktion ist, das an sich Zweifelhaftes wirklich in Zweifel zu stellen, das Unentschiedene zur Entscheidung zu bringen und auf diese Art eine Krise herbeizuführen, die Gott selbst wollen muß, weil er nämlich nicht wollen kann, daß das Böse verborgen bleibe und gerade seiner Heiligkeit wegen wollen muß, daß es offenbar werde.“

111) Oetinger nennt den Gerichtstag: „Den großen Tag der Chemiae universalis, der die idealistischen Ideen der Schriftverkehrer materialisch genug“ machen werde (Metaphysik S. 600).

112) Schelling XI, 510: „Adam hat nicht nur die Sünde, sondern auch den göttlichen Funken, den Geist der Selbstbestimmung und Freiheit (!) auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit fortgeleitet“. Er lehrt also nicht nur die Erbschuld, sondern auch den Erbadel.

Darum ist er vor Gott höher geachtet als die Engel. Der Mensch ist aus dem Niedrigsten und Höchsten. Die Menschheit, die schon durch den menschgewordenen Gott vergöttert war, ist jetzt allgemein vergöttert, und durch den Menschen, und mit ihm die Natur" (S. 484).

In den Stuttgarter Privatvorlesungen legt Schelling auch ein Bekenntnis ab zur Apokatastasis ton panton. Sie wird ja bekanntlich sowohl von Bengel, wie von Oetinger, den beiden Hahn¹¹³,) Wirz, Böhmerle und auch von den heutigen schwäbischen Pietisten als esoterische Geheimlehre aufrecht erhalten. „Endlich“, so sagt Schelling im Anschluß an 1. Kor. 15, 28, „wird auch die Hölle nicht mehr sein. Und in diese Periode der Ewigkeit fällt also auch die Wiederbringung des Bösen noch, woran wir glauben müssen. Die Sünde ist nicht ewig, also auch ihre Folge nicht“ (S. 484).¹¹⁴) Dieses Bekenntnis zur Apokatastasis ist um so bemerkenswerter, als Schelling in der „Freiheitslehre“ sie in Anschluß an Jacob Böhme verworfen hatte (VII, 405) Schelling hatte es hier mit Böhmes Wort gehalten: „Aus der Hölle ist kein Widerrufern“ (Dreyfach Leben VIII, 5). Es scheint aber, daß es Schelling gegangen ist, wie dem Riesen Antäus in der antiken Sage. Sobald er den heimatlichen Boden wieder berührte, empfing er aus demselben neue Kraft, sich für die heimatische Esoterik gegen den Görlitzer Schuster zu erklären, so sehr er ihn auch sonst verehren mochte.

Auf Schellings vielumstrittene Auffassung und Deutung des Pantheismus wirft übrigens noch der letzte Satz der St. Pr. Vorl. ein bezeichnendes Licht: „Diese letzte Periode ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung — also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachteil seiner Unendlichkeit. Dann ist Gott wirklich alles in Allem, der Pantheismus wahr“ (VII, 484 vgl. auch Plitt II, 156)¹¹⁵).

Es ist gerade im Blick auf diese Stelle m. E. Horst Fuhrmans durchaus recht zu geben, wenn er sich in seinem Weltalter-Buch (S. 360 u.ö.) leidenschaftlich dagegen wehrt, daß Schelling Pantheist im üblichen Sinne des Wortes sei. Aber Fuhrmans geht darin zu weit, daß er auch für Schellings Frühzeit jegliches Bekenntnis zum Pantheismus in Abrede stellt. Dafür sind denn doch die Bekenntnisse zu Spinoza zu häufig (vgl. IV, 237, VI, 30, VII, 242). Auch die größte Rabbulistik wird ein Bekenntnis zum Pantheismus nicht beseitigen können, wie es II, 377 vorliegt: „Für die Wissenschaft, welche wir lehren, sind Immanenz und Transzendenz gleich leere Worte, da sie eben diesen Gegensatz aufhebt und alles in ihr zusammenfließt, zur e i n e n gotterfüllten Welt“.

Nach der erneuten Begegnung mit der Theosophie Jacob Böhmes und seiner schwäbischen Gefolgsleute wird der Pantheismus Zug um Zug abgebaut. Schon in Rel. u. Philos. VI, 33 f. grenzt er sich ab gegen die pantheistische Emanationslehre. Dasselbe geschieht in der Freiheitslehre (VII, 355 u. ö.) Nur

113) Joh. Michael Hahn: „Ich für mein Teil wünschte lieber nicht geboren zu sein, als keine Wiederbringung aus der Schrift glauben zu können“ zit. bei Auberlen S. 562.

114) Nach XIV, 257 ist der Satan ein g e w o r d e n e r Geist, darum habe er nicht als ein ewig-böses Prinzip zu gelten (S. 247). Auch darin liegt implicite ein Bekenntnis zur Apokatastasis. Vgl. auch XIV, 245: „Der Satan kann nicht gleich ewig sein mit Gott“.

115) Auch diese Distinktion geht auf Oetinger zurück. „Gott ist nicht to pan, sondern alles in Allem“ Werke ed Ehmman II, 2, 11.

ironisch nennt er sich da noch Pantheist (VII, 409: „Sollte jemand dieses System Pantheismus nennen, dem möchte auch dieses vergönnt sein“). Auch der in VII, 484 vertretene Pantheismus ist ein uneigentlicher. In der Schrift gegen Jacobi verwarnte er sich energisch dagegen, Pantheist zu sein. Das Spätwerk ist voller Polemik gegen den spinozistischen Pantheismus¹¹⁶⁾.

116) Solche Ausfälle gegen den Pantheismus Spinozas registriert auch Friedrich Engels MEGA I, 2 S. 209.

HEGELS GOTTESBEWEIS 1)

Von Wolfgang Albrecht, Erlangen

Obwohl das „reine Wissen“, das Hegel für seine „Wissenschaft der Logik“ voraussetzt, seiner Definition zufolge erkenntnistheoretische Fragen gar nicht aufkommen läßt, sind die zunächst im Anschluß an Trendelenburg und später an N. Hartmann gegen jenes Werk erhobenen Einwände ausschließlich erkenntnistheoretischer Art gewesen. Von Rechts wegen hätten sich die Einwände gegen die „Phänomenologie des Geistes“ richten müssen, da Hegel hier die Begründung des „reinen Wissens“ zu geben versprach. Oder aber man hätte, da die „Phänomenologie“ das Versprochene vielleicht gar nicht leisten konnte, das über die „Logik“ verhängte Urteil auch auf jenes Werk ausdehnen müssen.

Wie es scheint, möchte man bis heute diese Alternative nicht wahr haben. Der Grund ist vermutlich der, daß man sich die Freude an Hegels Jugendwerk — einer wahren Fundgrube nicht nur amüsanter Einfälle, sondern auch tiefer Einsichten — durch das strapaziöse Studium der „Logik“ nicht verderben wollte. Aber wie dem auch sei und wie man die Lasten für die Begründung des „reinen Wissens“ auf die einzelnen Werke Hegels auch verteilen mag, klar ist, daß die auf das „reine Wissen“ hin orientierte Dialektik nach wie vor in Frage steht.

Es gibt sicherlich verschiedene Möglichkeiten, hinter den „Pfiff“ der Dialektik zu kommen; und wahrscheinlich muß man sie alle durchprobiert haben, ehe man es wagen darf, über ihren Wert ein abschließendes Urteil zu fällen. Hier soll einmal die Funktion der Dialektik innerhalb des Systems der „Logik“ auf eine vielleicht etwas ungewohnte Weise betrachtet werden. Ob es möglich ist, ganz von der „Phänomenologie“ abzusehen, soll offen bleiben. Die dadurch bedingte Lücke im Gedankengang mag durch folgende Erwägungen für ausgefüllt gelten²⁾:

1) Die vorliegende Skizze stellt die gekürzte Fassung eines Vortrags dar, der im Juli 1956 auf Einladung der Sektion Nürnberg-Fürth-Erlangen der Kant-Gesellschaft in Erlangen gehalten wurde.

2) Man vergleiche jedoch S. 6.