

Zeitschrift: Neue Schweizer Rundschau
Herausgeber: Neue Helvetische Gesellschaft
Band: 22 (1954-1955)
Heft: 4

Artikel: Das Werk Schellings
Autor: Medicus, Fritz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-758583>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DAS WERK SCHELLINGS¹

Von *Fritz Medicus*

I. Ueber die Monadologie zur Begegnung mit Fichte

Das Unterfangen, vom Lebenswerk Schellings in einem Vortrag zu sprechen, verlangt Bescheidung: vieles, auch vieles sehr Wichtige, muß unerwähnt bleiben. Meine Aufgabe muß sein, eine Skizze zu entwerfen. Und nicht einmal darf sich diese Skizze auf Schelling beschränken: jeder Mensch lebt in *seiner* Zeit. Und wenn auch die Arbeit des Philosophen ins Ueberzeitliche zielt, so tut sie es doch in zeitbedingter Situation und mit zeitbedingten Möglichkeiten. Darum zunächst etwas mehr als über Schelling selbst über die philosophische Situation, in die er eintrat, als er sich im Herbst 1792 mit einer Dissertation über den alttestamentlichen Mythus vom Sündenfall in Tübingen die Magisterwürde holte.

Seit zweieinhalb Jahren konnte man damals in der Vorrede der «Kritik der Urteilskraft» lesen, daß Kant «sein ganzes kritisches Geschäft» beendigt hatte; seine Hauptwerke lagen vor. Doch am mächtigsten war auf dem Büchermarkt noch der Geist der *Aufklärung*. Deutlich zu sein war dieser Geist bestrebt. Darüber, wie er auf Schelling gewirkt hat, haben wir seinen eigenen Bericht. Einer seiner Lehrer an der württembergischen Klosterschule in Bebenhausen hat ihm, um ihn für Philosophie zu interessieren, die von einem Göttinger Professor verfaßte «Logik und Metaphysik» zu lesen gegeben — aber nur erreicht, daß Schelling «mit tiefster Betrübnis erfüllt» wurde: er glaubte, das Buch «nicht zu verstehen; denn was er davon verstand, schien ihm zu trivial, als daß er es für den wirklichen Inhalt halten konnte, und wegen der zu großen Deutlichkeit gab er es auf, je etwas von Philosophie zu begreifen». Derselbe Lehrer gab ihm danach die lateinische Uebersetzung der *Monadologie* von *Leibniz*, und bei dieser Lektüre faßte Schelling «wieder Mut und glaubte von der Philosophie doch vielleicht noch

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ist am 20. August 1854 in Bad Ragaz gestorben. Zu seinem Gedächtnis sprach am 11. Juni 1954, eingeladen von der Maria-Gretler-Stiftung, Professor Medicus in der Universität Zürich.

etwas verstehen zu können». — Er mag wohl, bevor er das allzu deutliche Buch zu lesen begann, gehört haben, Philosophie sei etwas besonders Schweres und Hintergründiges, und zudem war er noch recht jung: durch keine gesetzliche Bestimmung in der Ausbildung seiner geistigen Fähigkeiten gehemmt, hatte er, der Sohn eines gelehrten Pfarrers, als Elfjähriger auf der Schulbank mit Siebzehn- und Achtzehnjährigen zusammengesessen, war fünfzehnjährig Student geworden und wurde in seinem achtzehnten Jahre Magister der Philosophie. Seine Dissertation ist lateinisch geschrieben und beweist weitgespannte Interessen, auch für das Arabische, Syrische, Chaldäische. In kurzen Abständen kamen weitere Veröffentlichungen.

Im Frühjahr 1794 aber — Schelling war nun neunzehnjährig geworden — gab es in der Geschichte des abendländischen Geistes einen Ruck. Gegen Ende 1793 nämlich war, hier in Zürich, in *Fichte* der Grundgedanke einer neuen Weise philosophischer Orientierung aufgeleuchtet, und das folgende Jahr brachte bald schon die ersten Dokumente der neuen Tendenz, insbesondere zum Beginn des Sommersemesters die Programmschrift «Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre», mit der Fichte, nun nach Jena berufen, seine Professur antrat. *Schelling* aber war so sehr auf das sich hier meldende neue Philosophieren vorbereitet, daß noch dieses selbe Jahr 1794 ein Büchlein von ihm brachte, das die gleiche Position einnimmt und überdies mit dem Satze beginnt, der Verfasser habe «die hier ausgeführten Gedanken schon einige Zeit mit sich herumgetragen». Fichtes neueste Schrift sei ihm «Bestärkung und angenehme Ueberraschung» gewesen. Und schnell folgen erstaunlich reife Arbeiten, die Schelling nicht im Gefolge, aber an der Seite Fichtes zeigen.

Leibnizens Monadenlehre war das erste Werk neuzeitlicher Philosophie gewesen, dem er begegnet war. Auch andere Schriften Leibnizens hatte er schon in Bebenhausen gelesen. *Fichte* aber hat über Leibniz geurteilt: «Wohlverstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohlverstanden haben? — hat er recht.» Dort, wo die Lehre Fichtes mit der Leibnizens zusammentrifft, ist zu suchen, was sie Schelling schnell erschlossen hat. Völlig erledigt war für ihn der naive Glaube an die Letztgültigkeit der durch die Sinne gegebenen Gegenstände: nur *seelenartige* Substanzen läßt Leibniz als wahrhafte Wirklichkeit gelten, und auf das *Ich* führt Fichte alles zurück. Daß sich vollends Seelisches nicht mechanisch begreifen läßt, hatte die Monadenlehre eindringlich gezeigt. Aber auch mit dem Studium Kants hatte Schelling schon in Bebenhausen begonnen, und von Kant war ja auch Fichte ausgegangen.

Im Frühjahr 1795 hat Schelling das Buch «Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen» beendigt. Der Titel macht den Anschluß an Fichte deutlich. In auszeichnender Weise aber ist auch *Spinoza* genannt. Schelling war nun zwanzig Jahre alt. Ein paar Tage nach seinem Geburtstag schreibt er an den fünf Jahre älteren Hegel, den er von Tübingen her kannte: «Ich bin Spinozist geworden! — Staune nicht. Du wirst bald hören, wie... Vom *Unbedingten* muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin das Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist *alles* entschieden.» Und weiter: «Das A und O aller Philosophie ist Freiheit.» (Bei Spinoza war sie nur das O, und auch das nur in eingegrenztem Sinne.) Nicht ganz zwei Monate später datiert er die Vorrede zu dem neuen Buche. Er beschließt sie mit dem Ausdruck der Hoffnung, daß ihm eine glückliche Zeit vorbehalten sei, in der es ihm möglich wird, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik zu schreiben. — Spinoza hat ihn stark beeindruckt. Aber durch Kant und ganz besonders durch Fichte ist ihm deutlich geworden, daß vom Unbedingten nicht wie von einem *Gegenstand* gesprochen werden darf. In der genannten Vorrede ist zu lesen — und die Worte zeigen, daß Schelling eine bedeutsame Wende mitzuerleben überzeugt ist —: «Es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen großen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Mut und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts als in seiner Inkonsequenz konsequent ist, zu lehren, daß er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise und durch strenge Befolgung seiner Prinzipien retten könne.» — Dem «Sklaven objektiver Wahrheit» soll erschütternd die «Ahnung der Freiheit» kommen. Objektive Wahrheit ist Wahrheit über Objekte, über Gegenstände. Ihr Sklave ist, wer Wahrheit nicht letztlich *höher* als bei *Gegenständen* sucht: er wird auch sich selbst, sein eigenes Ich für einen Gegenstand halten und nicht verstehen, daß es Gegenstände überhaupt nur für ein Ich geben kann — daß das Ich immer vorausgesetzt ist, wo von Gegenständen gesprochen wird. Das hat *Fichte* dargetan, und *Schellings* Philosophie lehrt, «daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache und seinem eigentlichen Sein nach überhaupt kein Objekt sei». «Seinem eigentlichen Sein nach» ist er kein Objekt. So, wie er existiert, hat jeder seine objektiven Eigenschaften (Körpergewicht und dergleichen) und

steht in Zusammenhängen, die seine Freiheit beschränken. Aber «das Wesen des Ichs ist Freiheit». Spinoza hat erkannt, «daß allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst Bestehendes zugrunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseins gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seins nur in einem Ich gedenkbar sei».

Das ist die philosophiegeschichtliche Wende, wie Schelling sie durch Kant entscheidend vorbereitet, durch Fichte heraufgeführt sieht: an die Stelle von Spinozas Substanz tritt das absolute Ich, und wie Spinoza die absolute Substanz mit Gott identifiziert hatte, identifiziert Schelling Gott mit dem absoluten Ich. *Fichte* war in dieser Frage zurückhaltend gewesen. Der Unterschied fiel kaum auf; Fichte schrieb sogar an Reinhold, Schellings Hinsehen auf Spinoza sei ihm besonders lieb, denn aus dessen System könne das seinige am füglichsten erläutert werden. Das Wort zeigt freilich auch, daß Fichte in Schelling den Erläuterer *seiner Philosophie* (der Wissenschaftslehre) sah. Schelling dachte darüber ganz anders. Und überdies barg sich in Schellings Identifikation des absoluten Ich mit Gott eine Weltsicht, die realistischer war als der moralistische Idealismus Fichtes. Für Fichte genügte es, daß unser menschliches Bewußtsein der Natur *moralische* Bedeutung beimaß: unsere Pflichten zeichnen sich in den Aspekten ab, in denen sich die Sinnenwelt darstellt, — und diese *Pflichten* sind es, in denen uns bewußt wird, *was* das *Unbedingte*, das *Wesenhafte* ist. Fichte hatte es in eigener Person erlebt, daß das Pflichtbewußtsein durch den Glauben an einen universalen Determinismus schwer bedroht war. *Kant* hatte ihn von der *Freiheit* des Menschen überzeugt. Für sie gilt es einzutreten. Der Determinismus macht das Dasein nichtig. Wenn er recht hätte, so «schnurrte das Leben ab wie eine Grammophonplatte». Die Idee der Pflicht wäre ihrer Wahrheit beraubt: was wir als Pflicht erlebten, wäre ein in den unpersönlichen Daseinszusammenhängen bedingter, aus ihnen aufsteigender und mit seinem Inhalt uns nur äffender Komplex von Vorstellungen. Wir aber wären Produkte dieser Daseinszusammenhänge ohne *eigenes Wesen*. — Dem theoretischen Bewußtsein sind solcherlei Gedanken möglich. Aber das Leben entwertet sich, unser Ich gibt sich auf, verliert sich im Gegenständlichen, wenn es sich dem theoretischen Bewußtsein *ausliefert*. Uns Heutigen wird das recht eindringlich an den politischen Problemen gezeigt, vor die uns die kernphysikalische Forschung gestellt hat. Es ist «die Ueberzeugung von unserer moralischen Bestimmung» (wie es Fichte formuliert hat), die uns immer aufs neue deutlich machen muß,

wozu wir unsere theoretischen Erkenntnisse haben — nämlich nicht, um unser Leben auf sie zu gründen, aber um sie zur *menschlichen* Gestaltung unseres Lebens zu brauchen.

Wissenschaftliche Forschung ist kein Selbstzweck. Wir sind verantwortlich dafür, wie wir sie verwerten. Im Pflichtbewußtsein erleben wir das *unbedingt* Geltende, das uns über das Bedingte des Daseins erhebt. Hätten wir keine Pflichten, so hätten wir keinen Anlaß, die Sinnenwelt für etwas Besseres als für wesenlose Erscheinung zu halten (die «Dinge an sich», die ihr bei Kant ähnlich wie bei Leibniz zugrunde liegen, hat Fichte für etwas zu den Erscheinungen nur Hinzugedachtes erklärt). Und so war denn in *seiner* Philosophie alles, was über die Natur und die mit ihr gleichgesetzte Sinnenwelt grundsätzlich zu sagen war, dies: sie ist Anruf an unser Gewissen. Es ist unsere Aufgabe, zu verstehen, was sie jeweilen von uns fordert. Ihren Anforderungen gerecht werden heißt: ein menschenwürdiges Leben führen. Gott aber ist nach der Lehre Fichtes die lebendige Ordnung, die allen Wandel des erscheinenden Daseins in sicherer Beziehung auf Pflichten hält: was sich unsren Sinnen bietet, mag geraten wie auch immer: es ist Offenbarung von Pflichten.

II. *Identitätsphilosophie*

Schelling hat mit Fichte einen langen Briefwechsel über die sich allmählich unabweisbar enthüllende Verschiedenheit ihrer Lehren geführt. In dem Briefe, der von der Hoffnung auf ein nochmaliges Sich-Zusammenfinden fast gar nichts mehr übrig läßt, steht: «In welche kleine Region des Bewußtseins Ihnen die Natur nach Ihrem Begriff davon fallen müsse, ist mir zur Genüge bekannt. Sie hat Ihnen durchaus keine spekulative, sondern nur teleologische Bedeutung.» Den Gedanken, daß sich in der Sinnenwelt unsere Pflichten abzeichnen, gibt er zu. Fichte hat ihm geschrieben: «Die Natur ist durchaus nichts denn Erscheinung eben des immanenten Lichtes», und Schelling antwortet: «Ist es möglich, dachte ich, als ich dies las, daß es Fichten nicht einfallen kann, eben dies zu beweisen, könnte Zweck der Naturphilosophie sein.» Es ist die «kleine Region des Bewußtseins», in die sich seine Anschauung und seine Gedanken von der Natur nicht finden können. Fichte hatte sich beim Studium der «Kritik der reinen Vernunft» in den Begriff des Naturmechanismus so hineingebohrt, daß er durch ihn das Wesen der Allnatur letztgültig bezeichnet glaubte und es nicht verstand, wenn ihm Schelling in dem zitierten Briefe

sagte: «Kann ich dafür, wenn man mir keinen andern Begriff der Natur zuschreibt, als den jeder Chemiker und Apotheker auch hat?»

Nun ist dem mechanistischen Begriff allerdings nachzurümen, daß er sich nach dem Abklingen der Epoche geisteswissenschaftlicher Orientierung in einer Zeit hochbedeutsamen Aufstiegs der Naturwissenschaften in großen Entdeckungen und Erfindungen bewährt hat, und daß erst unser Jahrhundert wieder bemüht ist, das mechanistische Denken durch Einordnung in tiefere Zusammenhänge zu begrenzen. Damals aber, als Schellings Arbeit vorzugsweise der Naturphilosophie gewidmet war, war das naturwissenschaftliche Wissen noch nicht auf irgendwie sensationeller Höhe. Es war vornehmlich eine Angelegenheit von Gelehrten. Goethe hatte wohl ernste naturwissenschaftliche Interessen; aber als weithin wirkende geistige Macht stand er neben Schiller. Und Kant lebte damals und Herder und Pestalozzi und Schleiermacher und Beethoven, und auf den Schauplätzen der politischen Geschichte ereignete sich tief in die ganze Lebensgestaltung Eingreifendes und die Ideen der Menschheit und Menschlichkeit Aufrufendes. Mit seinen naturphilosophischen Arbeiten konnte Schelling nicht auf ein schon vorhandenes allgemeines Bildungsinteresse zählen. Er selbst hat das Ueberwiegen seines Interesses an der Natur in einem Briefe aus seiner Würzburger Zeit fast entschuldigend auf die Abgeschiedenheit von Jena geschoben, wo er nur stets lebhaft an die Natur erinnert worden sei; doch ist auch des Umstands zu gedenken, daß nach seiner Ueberzeugung Fichtes bewunderte Lehre in dieser Richtung einer Ergänzung bedurfte, die Fichte selbst (der keine naturwissenschaftliche Bildung hatte) nicht hätte geben können. Noch als das Gebälk der Arbeitsgemeinschaft der beiden schon gewaltig krachte, schrieb Schelling an Fichte, er sei nicht sein Gegner, obwohl aller Wahrscheinlichkeit nach Fichte der Gegner Schellings.

Es war eine Zeit, in der die geisteswissenschaftlichen Bestrebungen dominierten, so daß mit ihnen gerade auch führende Naturforscher vertraut genug waren, um sich von den naturphilosophischen Arbeiten anregen zu lassen. Im Jahre 1805 schrieb *Alexander v. Humboldt* dem eben dreißigjährig gewordenen Schelling: «Ich halte die Revolution, welche Sie in den Naturwissenschaften veranlaßt, für eine der schönsten Epochen dieser raschen Zeiten.» Fast genau vierzig Jahre später ließ Humboldt sein großes Werk «*Kosmos*» erscheinen. Die Stimmung war, nicht ohne Schuld unbedachter Verehrer der Naturphilosophie, dieser nicht mehr günstig; aber nun verteidigt sie Humboldt gegen «die Anmaßung der

Empirie, welche mehr durch die Erfahrung erwiesen glaubt, als durch dieselbe begründet ward». Das Wörtchen «mehr» — mehr, meint man, sei durch die Erfahrung erwiesen, als in Wahrheit durch sie begründet ist, — bezieht sich auf die *weltanschauliche* Bedeutung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. Schelling hat die mechanistische Weltanschauung bekämpft: solange diese in Ansehen stand, stand er im Schatten, und als er im achtzigsten Lebensjahre starb, waren viele der Meinung, er habe sich überlebt.

Fichte hat seine Philosophie als *Idealismus* bezeichnet und damit auch dies ausdrücken wollen, daß sie ihren Ausgang beim *Ich*, nur beim Ich, nimmt. Auch *Schelling* geht vom Ich aus, erwägt aber auch, daß wir, bevor wir Ich zu uns sagen können, von der *Natur* ins Dasein gebracht sein müssen und daß die Natur selbst einen langen Weg hinter sich gehabt hat, ehe sie dem Menschen hat Gestalt geben können. Darum: «Wir können von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen; aber die *wahre* Richtung für den, dem *Wissen* über alles gilt, ist die, welche die *Natur selbst* genommen hat.» Schelling nennt Idealismus und Realismus entgegengesetzte Pole des Philosophierens, einseitige Darstellungen des Systems. Dieses steht im Indifferenzpunkt, in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her konstruiert hat. «Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst.» Und diese ist «schlechthin unendlich». Die Materie ist nur, sofern sie zum Sein der absoluten Identität gehört; ebenso der Geist.

«Die Dinge existieren, nur inwiefern das Ewige seine Selbstoffenbarung ist in ihnen. Sie selbst, als sie selbst, sind daher nicht; sie haben oder sind wohl ein Leben, aber nur ein Leben des Unendlichen.»

Kant hatte gelehrt, daß die *Zeit* nichts für sich Bestehendes, daß sie subjektive Bedingung unserer Anschauungen sei und als solche das *Verhältnis* der Vorstellungen in unserem inneren Zustande bestimme. Vertrautheit mit dieser These voraussetzend schreibt Schelling: «Jedes Wesen existiert in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist, und auch nur dieses, was in Gott ewig vernichtet ist, wird an ihm durch die Zeit vernichtet.» Mehrere Jahre später erklärt er in München in einer Akademierede, daß mit der Freiheit, die die *Kunst* den Naturerscheinungen gegenüber behauptet, sie die Wesen, die sie darstellt, aus der Zeit heraushebt. «Aus der Zeit herausheben» besagt: die Zeit als überwindbar setzen. Sie soll den Menschen nicht fesseln; wer sich von ihr fesseln läßt, verfällt dem Unwesentlichen. Indem die Kunst in ihren Werken zeigt, daß die Zeit überwindbar ist, offenbart sie eine

tiefe Wahrheit: die Zeit hat keine Macht, das menschliche Leben zu beherrschen, wo dieses sich ihr nicht beugt.

Es ist Schelling wichtig gewesen, der Ueberlegenheit über die Zeit starken Ausdruck zu geben. In den «Weltaltern», einem Werk, das wir aus dem Nachlaß in drei Fassungen besitzen, stehen Sätze, herrlich schon in dem ersten Privatdruck von 1811, doch umgegossen 1813 und nochmals ausgefeilt im Lauf der beiden nächsten Jahre. In ihrer letzten Gestalt lauten sie: «Vergangenheit, ein ernster Begriff, allen bekannt, und doch von wenigen verstanden. Die meisten wissen keine, als die in jedem Augenblick durch eben diesen sich vergrößert, selbst noch wird, nicht ist. Ohne bestimmte entschiedene Gegenwart» (Gegenwart, die durch Entscheidung geworden ist, was sie ist) «gibt es keine; wie viele erfreuen sich wohl einer solchen? Der Mensch, der nicht sich selbst überwunden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr. Wohltätig und förderlich ist dem Menschen, etwas, wie man sagt, hinter sich gebracht, das heißt als Vergangenheit gesetzt zu haben; heiter wird ihm nur dadurch die Zukunft und leicht, auch etwas vor sich zu bringen. Nur der Mensch, der die Kraft hat, sich von sich selbst (dem Untergeordneten seines Wesens) loszureißen, ist fähig, sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus diesen sittlichen Betrachtungen würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen» (einer nicht mehr in den Unsicherheiten, den Unklarheiten des Lebens befangenen) «Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Ueberwundenes zugrunde liegt.»

Doch nochmals zurück zu Worten aus der ein reichliches Jahrzehnt früheren, der naturphilosophischen Forschung gewidmeten Epoche von Jena und deren Abschluß in Würzburg. «Es ist im All kein Tod; nur dem relativen Sein nach lösen sich die Dinge auf.» Was freilich unserm Verstand zugänglich ist, ist immer nur in Relationen zu fassen. «Wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, so geschieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, aber an sich gar nicht stattfindet, da alles, was ist, Eines und in der Totalität die absolute Identität selbst ist.»

Dies alles klingt pantheistisch. Aber der zuletzt zitierte Satz gibt ein kleines Rätsel auf: da war von «willkürlicher Trennung» des Einzelnen vom Ganzen die Rede. Allein wie kann auf solcher beruhen, daß etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, in der alles umschlossen ist? Wo ist da Willkür, wenn wir doch gar nicht

anders können, als das Einzelne einzeln erblicken? Hier ist auf ein Motiv hinzuweisen, das sich durch Schellings Lebensarbeit hindurchwirkt von der Magisterdissertation über den Mythus vom Sündenfall an: wir existieren als mit individuellem Denken, Fühlen, Wollen ausgerüstete Wesen dadurch, daß wir, wie es die «Briefe» des Zwanzigjährigen «über Dogmatismus und Kritizismus» ausdrücken, «aus dem Absoluten herausgetreten» sind. Wir haben uns Gott gegenüber verselbständigt, haben uns nicht begnügt, *in ihm zu sein*, sind von ihm *abgefallen*. In einer elf Jahre später gedruckten Abhandlung steht, «daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist». Und Sünde ist freilich «Willkür». Doch nicht an eine irgend einmal in der Zeit begangene sündige Handlung ist zu denken, sondern an einen *unsere* ganze Existenz durchdringenden, ihr ihre ganze von Gott abgewendete Richtung bestimmenden Akt.

Das «Heraustreten aus dem Absoluten» hat uns in unser individuelles Bewußtsein gebannt, uns zu selbständigen, eigenwilligen *Subjekten* gemacht und jeden faßbaren Inhalt unseres Bewußtseins zum *Objekt*. In Einzelheiten, einzelne Gegenstände, Objekte erscheint uns das Wirkliche aufgeteilt. In unserm Bewußtsein wirkt *unsere Subjektivität*, und wir stehen mit ihr einer ohne Ende wachsenden Vielheit gegenüber. Die subjektive Tätigkeit selbst (die Tätigkeit des sich den Objekten gegenüber behauptenden Subjekts) ist es, die die Vielheit wachsen läßt. (Denken wir nochmals an die Kernphysik, an die immer neue Elementarteilchen aufweisende, die Vielheit im Dasein immer noch vergrößernde Erforschung des Atombaues.) Gott ist uns verdeckt sowohl durch diese Vielheit der Objekte wie durch die Selbsteigenheit unseres endlichen Bewußtseins.

Der objektiven Vielheit gegenüber sind wir auf unsern *Verstand* angewiesen. Auch in sittlichen Entscheidungen brauchen wir ihn, im künstlerischen Schaffen und in der Auseinandersetzung mit Kunstwerken, nicht minder auch im Eindringen in den Sinn religiöser Dogmen. Und ein jeder besorgt das auf *seine* Weise.

Vom Verstand zu unterscheiden ist die *Vernunft*. Auch Kant hat unterschieden; gegen *seine* Formulierung, die Vernunft sei «das Vermögen zu schließen», gegen seine Redewendung vom «Vernunftgebrauch» richtet sich Schellings Wort: «Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug, und läßt sich nicht brauchen: überhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat.» Zu allen Zeiten und in allen Zonen unterscheiden die Menschen zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich, und nur weil sich unser *Selbstbewußt-*

sein *in* diesen Unterscheidungen *gefunden* hat und in ihnen lebt, sind wir *vernünftige* Wesen. Diese Wertunterscheidungen sind nicht von Menschen geschaffen worden, wie *Nietzsche* in seiner Unkenntnis des philosophiegeschichtlichen Erbes, aber mit glänzender Beredsamkeit seinen Zeitgenossen eingeredet hat: «Oh Himmel über mir, du reiner! hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, daß es keine ewige Vernunftspinne und -spinnennetze gibt.» Heute ist es *Jean-Paul Sartre*, der *unseren* Zeitgenossen einredet, daß alle Wertbeziehung menschliche Schöpfung sei, da es keinen Gottvater gebe. Allein alle konkretbestimmte Bewertung (zum Beispiel des Kapitalismus, der abstrakten Kunst, der Relativitätstheorie Einsteins) setzt die Anerkennung der *grundlegenden* Wertunterscheidungen voraus: in ihnen erwacht erst das menschliche Bewußtsein zu sich selbst. Sie sind ihm, dem *Selbstbewußtsein* vorausgesetzt: «es gibt nur eine Vernunft, die uns hat». Sie dokumentiert sich, indem sie uns jene Wertunterscheidungen machen läßt: *wir* machen sie, und darum geraten sie in ihren konkreten Verwirklichungen verschieden und oft unsicher; aber — wir können nicht unterlassen, sie zu machen: die Vernunft *hat* uns. Oder wie Schelling in viel späterer Zeit in Münchener Vorlesungen das Verhältnis der Vernunft zum Wirken der Menschen formuliert hat: «Die Vernunft ist das Unbewegliche, der Grund, auf den alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht selbst das Erbauende.» Was und wie die Menschen bauen, das bewegt die menschliche Geschichte — die der Einzelnen und die der Völker, da versucht, genießt, plagt, bejammert, belächelt sich die Freiheit der Subjektivität: die Subjektivität ist frei, auch das der Vernunft Entgegen gesetzte zu wählen, sich für das Unwahre, Böse, Häßliche zu entscheiden; doch ist sie auch in solchen Entscheidungen der Wertunterschiede unmittelbar bewußt. Aber — sie hat Triebe, *Naturtriebe*.

Jeder Einzelne hat seine Natur und ist mit ihr in einem universalen *unpersönlichen* Dasein gehalten. Soweit die Natur als solche unser Leben bestimmt, gehören wir nicht uns selbst, sondern den in uns mächtigen unpersönlichen Daseinszusammenhängen. — Das Wort Persönlichkeit besagt mehr als das Wort Individuum: es enthält Wertbeziehungen. *Persönlichkeiten* sind wir, soweit wir *Herren* unserer Natur sind. Nicht von selbst fällt dem Menschen solche Herrschaft zu: sie will erkämpft — und soll doch auch nichts Erzwungenes sein. Nie hat Schelling die Ueberzeugung preisgegeben, die er in jungen Jahren (und damals wohl zu leisem Kopfschütteln Fichtes, in dessen Zeitschrift) präzisiert hat — die Ueberzeugung, «daß alles in uns *klein* ist, was nicht die *Natur* in

uns tut, daß das Erhabene der Moralität selbst, solange sie uns nicht zur Notwendigkeit geworden ist, unter menschlichen Händen sich verkleinert». Persönlichkeit in der idealen Bedeutung des Wortes wäre, wessen ganzes Tun wie selbstverständlich den Forderungen der vernunftnotwendigen Werte entspräche. Doch vollkommen ist kein Mensch, vollkommen ist nur Gott.

Schelling war sich klar darüber, daß von Gott nur in Symbolen, in Gleichnissen gesprochen werden kann; das tiefe Wort aus dem Ersten Timotheusbrief, daß Gott «in unzugänglichem Lichte wohne», läßt er in seinen Werken des öftern anklingen. Aber auch das alttestamentliche Wort von der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat er in Ehren gehalten, und er hat, da wir, ohne etwas vorzustellen, in geistigen Anliegen überhaupt nichts ausrichten, das Verhältnis des *Menschen* zu seiner *Natur* auf den Gottesgedanken übertragen, insofern also Gott nach dem Bilde des Menschen vorgestellt. Seine Natur aber ist dem Menschen die *Basis* seines persönlichen Lebens. Vergleichbar mithin der Ueberlegenheit über seine Natur, die sich der zu wahrhaft *persönlichem* Leben gereifte *Mensch* erkämpft hat, hat Gott oder ist Gott (so ist Schellings Lehre) vollkommene, von Ewigkeit bestehende Ueberlegenheit über die Allnatur. Er hat die Allnatur (und in ihr selbstverständlich auch die *unsige*) als *seine Natur in sich*. Die Natur ist dasjenige in ihm, das seiner *Existenz* zu Grunde liegt.

Unverkennbar ist die Parallele zu dem seine Naturtriebe beherrschenden, ihre Macht aber immer noch verspürenden Menschen, wenn Schelling 1809, in den «Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände» schreibt: «Nach der ewigen Tat der Selbstoffenbarung ist in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein ursprünglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden.» Wo Existenz ist, ist Natur, und *alle* Natur ist in Gott — als das, «was in ihm nicht *Er Selbst* ist». Eine Anmerkung fügt hinzu: «Es ist dies der einzige rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt.» Auch wir sind in unsern Naturtrieben und überhaupt in allem, was wir von *Natur* sind, nicht *wir selbst!* Wir erleben jenen Dualismus als unser eigenes Wesen — und können ihn doch nicht als letztgültig anerkennen.

Die Natur existiert nicht aus eigener Machtvollkommenheit. Mit einer allerdings erst in Berlin niedergeschriebenen Wendung, doch in Anknüpfung an die Schrift von 1809, bezeichnet Schelling sie

als das «seiner selbst ohnmächtige, also für sich eigentlich nicht sein könnende Sein». Nur Gott hat den Grund seiner Existenz in sich, und auch nur als dieser Grund der Existenz Gottes existiert die Natur. Sie gehört *unabtrennlich* zur *Einheit* Gottes. — Im Menschen ist keine Einheit, geschweige «Identität der beiden Prinzipien», da trennen sich der dunkle Grund und das Licht. Der Mensch hat wie alles Geschaffene seine Existenz aus dem, was «in Gott nicht *Er Selbst* ist». Aber — «in ihm hat Gott die Welt geliebt». «Im Menschen ist die ganze Macht des finsternen Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts.»

Die Natur heißt «finster», «dunkel». Aber das meint nicht, daß sie *böse* sei. Böse sein kann nur der des Guten Bewußte, der die Freiheit hat, ihm entgegenzuhandeln. Von der Natur erklärt Schelling sogar: «Weil dieses Wesen der anfänglichen Natur nichts anderes ist als der ewige Grund zur Existenz Gottes, so muß es in sich selbst, obwohl verschlossen, das Wesen Gottes gleichsam als einen im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick enthalten.» Die Tendenz der Natur zu immer höherer Gestaltung versteht sich von da. Schelling wagt das Wort: «Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näherbringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären»: in der Schöpfung offenbart Gott sich selbst.

Zuhöchst im *Menschen*. Doch in ihm verhindert unbeherrschte Naturkraft die Einheitlichkeit, deren er bedürfte, um sich ganz in die ihn umschließende gesellschaftliche *Einheit* hineinzustimmen, so daß er in ihr die seinen Möglichkeiten entsprechende Stellung einnähme. Der in sich Uneinheitliche wird von seinen Naturtrieben gedrängt, «für sich wirkend sich selbst zum Mittelpunkt zu machen». Jeder Mensch erlebt den Willen des dunklen Prinzips als seinen partikularen Eigenwillen. Und über den Grad der Spannung zum lichten Prinzip, in den er führen kann, hat Schelling keine Illusion. In den «Weltaltern» lesen wir: «Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich auftun und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsternis begraben sein sollten: dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist. — Bedenken wir das viele Schreckliche in Natur und Geisterwelt und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint, dann können wir nicht zweifeln, daß die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne und Gott nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, nicht im uneigentlichen, sondern im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche heißen könne.» Als ein

gewaltiges, in allen Weisen vom zartesten und, wo es sich überlassen bleibt, bis zum wildesten sich ausbreitendes Leben wirkt die Natur um uns und in uns — als ein *Leben*, nicht, wie seit Descartes zur herrschenden Meinung geworden war, als bloßer Mechanismus. «Die Physik», schreibt Schelling um 1812, «soll freilich bis auf den Mechanismus der Erscheinungen konstruieren, aber was sie in diesem Mechanismus darstellen und eigentlich sehen soll, ist nicht mehr Mechanismus.» Die Naturphilosophie beansprucht die Physik. Die Wirklichkeit ist nicht aus Mechanischem und Lebendigem zusammengestückt. Der Philosophie muß es darum zu tun sein, sie als Einheit zu verstehen — als Einheit, die Zweiheit in sich schließt. Der Schöpfer bleibt im Geschaffenen gegenwärtig, das aber sein *Eigendasein* und *Eigenleben* hat: in Gott lebt auch, was nicht Er Selbst ist. —

Als *Sehnsucht* war in der Freiheitslehre von 1809 die Natur charakterisiert — Sehnsucht des ewigen Einen, sich selbst zu gebären. Deutlicher spricht Schelling in den «Weltaltern» von dem drangvollen Leben, das ohne Ende in sich selbst kreist, in dem es kein wahrhaft Oberes und kein wahrhaft Unteres gibt, nur ein unablässiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung. «Die ganze Tätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in diesem wieder von vorn anzufangen und durch neuen fortschreitenden Prozeß wieder nur Samen zu erzeugen und wieder zu beginnen.» Sehnsucht, Drang aus seinem jeweiligen Zustand herauszukommen — und doch immer wieder nur Zurücksinken in sich selbst: so erscheint das Leben der Natur, so ist es auch im Herzen des Menschen, solange «seine Sehnsucht, sein Verlangen, jene innere Leere, die ihn verzehrt, nicht durch ein höheres Gut erfüllt wird». Nur durch ein Anderes, über solches Sehnen Erhabenes, ihm von außen Begegnendes kann Erlösung kommen.

In der letzten Fassung der «Weltalter» folgen hier Ausführungen über die *Freiheit Gottes*. In allem Dasein wirkt als sein Verhängnis zwingende Notwendigkeit: Das *Höchste* ist über allem Sein. «Ein inniges Gefühl sagt uns, nur über dem Sein wohne die wahre, die ewige Freiheit.» Aber, so fragen wohl viele, «was denn über allem Sein gedacht werden könne, oder was das sei, das weder seiend sei noch auch nichtseiend, und antworten sich selbstgenügsam: das Nichts. — Ja, wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Gottheit ein Nichts ist, in dem Sinn, wie ein geistlicher Sinndichter unnachahmlich es ausgedrückt: Die zarte Gottheit ist das Nichts und Uebernichts, / Wer nichts in allem sieht [wem alles Seiende nichtig geworden ist], Mensch, glaube, dieser sicht's.»

Wo das Wirkliche, das Daseiende sich geltend macht, da ist mit

ihren Fesselungen auch die Ordnung der Zeit. Darum: «Freiheit oder der Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir nur außer aller Zeit, nur als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können. Dahin zielt alles, darnach sehnt sich alles» —: es ist das alte Motiv Augustins von dem Menschenherzen, das seine Ruhe in Gott sucht. «Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein notwendig wirkliches Wesen [wie die Formulierung des ontologischen Beweises behauptet], sondern die ewige Freiheit zu sein.»

Wieder und wieder werden wir daran erinnert, wie wenig menschliche Gedanken sind, wenn sie sich am Göttlichen versuchen. In den «Weltaltern» lesen wir einmal: «So müssen wir uns den Vorgang vorstellen, und doch läßt sich dies nicht als wirklich vorgegangen denken.» Die *unbedingte* Freiheit Gottes bedeutet auch die Freiheit, seine Ruhe, sein «ewiges Nein», sein stilles Nichtwollen überwindlich zu setzen: das Werk der höchsten Freiheit wird zum Werk der höchsten Liebe. Gott verwirklicht sich. Als bald folgt der Satz: «Hier schließen sich auch die gewöhnlichen Begriffe wieder an»: denn nun ist den Grundlehren der christlichen Dogmatik, den Lehren von der die Liebe des Gottvaters erweisenden Fleischwerdung der zweiten göttlichen Person eine Präambel gegeben, die auch dem, der sich längst gefragt hat «Können wir noch Christen sein?» seine Frage sehr neu werden läßt. —

III. Negative und positive Philosophie

Ihre entschiedenste und umfangreichste Durchführung findet Schellings Religionsphilosophie in der seine letzten Jahrzehnte füllenden *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Die beiden Themen gehören zusammen. In seinem geschichtlichen Denken hätte es Schelling nicht über sich gebracht, die mythologischen Religionen kurzerhand als falsch abzulehnen. Das Christentum hat er «das zurechtgestellte Heidentum» genannt. — Wer geschichtlich denkt, sucht Klarheit darüber, in *welcher* Zeit er steht: er will, wie er dem Caesar gibt, was des Caesars ist, auch *seiner Zeit* das Ihrige geben, aber als der, der nicht in ihr aufgeht.

Schelling wußte, was er der protestantischen Tradition, aus der er gekommen war, zu danken hatte. Aber er war auch über ihre geschichtliche Bedingtheit im klaren. Im Jahre 1840 schreibt er in einem Briefe: «Der Protestantismus für sich ist so wenig die Kirche als der Katholizismus für sich.» Das Christentum sieht er als die *ewige Religion*. Als solche identifiziert er es mit dem, was

in allen Religionen das wahrhaft Religiöse und religiös Belebende ist. Er stützt sich auf die Bibel, jedoch gleichgültig gegen die überkommenen Interpretationen. Er hält sich an den Eingang des Johannesevangeliums, wenn er schreibt: «Wer von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte.» Denn diese Persönlichkeit hat ihre Existenz nicht bloß in ihrem geschichtlichen Leben: der Logos, sagt das Johannesevangelium, war «im Anfang», und «durch ihn ist alles geworden». «Die Zeit des Heidentums wird die Zeit der *Blindheit* genannt; es war blind für Christum als solchen; aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht und wird doch von ihr erwärmt und empfindet ihr allgemeines, durchdringendes Wohltun.» Die *Beziehung* auf Gott — und damit auf *Wahrheit*, letztgültige Wahrheit — ist dem Menschen wesentlich; er ist nicht ohne sie. So kann das Heidentum «ein *natürlich* sich erzeugendes Christentum» heißen und das Judentum mit seiner Messiaserwartung «das unentwickelte Christentum».

In der ersten Fassung von *Benedetto Croces Logik* steht der Satz: «L'errore è nel permanere dove si passa soltanto.» Das heißt kurz: Der Irrtum ist die werdende Wahrheit. In der wissenschaftlichen Forschung geht der Weg zur wahren Erkenntnis über Irrtümer hinweg, die doch nur darum emporführen und Stufen sein können, weil sie nicht *lediglich* falsch sind: sie sind Gestalten der werdenden Wahrheit und von der wahren Wahrheit keineswegs verlassen. Im Hinblick auf die heidnischen Religionen hatte Schelling geschrieben: «Hier ist das, was nicht das Wahre ist, die Stufe, die Staffel, über welche die Natur zu dem Wahren fortschreitet.» «Die natürliche [das heißt mythologische] Religion ist der Anfang, als solche zugleich die notwendige, die blinde, die *unfreie* Religion... Die Offenbarung ist der Vorgang, durch welchen die Menschheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird.»

Im *Christentum* stehen *verschiedene Konfessionen* einander gegenüber. Schelling nimmt keine starr abgegrenzte Stellung ein. Er lehnt es ab, «den Apologeten des Protestantismus zu machen; mein Standpunkt [sagt er] ist überhaupt das Christentum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erst wahrhaft *allgemeine* Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist), die allein im Geist zu erbauen ist und nur im vollkommenen *Verständnis* des Christentums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntnis bestehen kann.» Nicht einen reinen «Theismus im Sinne unserer Theisten und Rationalisten» sehnt Schelling herbei, sondern einen solchen, «der diesen ganzen Weg Gottes voraussetzt und in sich

enthält». Angehoben hat dieser Weg Gottes in den «wildgewachsenen» mythologischen, heidnischen Religionen.

Schelling hat seine Philosophie der Mythologie und der Offenbarung als *positive Philosophie* bezeichnet. Als *negative* steht ihr in seinem System und in der ganzen Geschichte der Philosophie die *rationale* gegenüber. Diese wird nicht abgetan, nicht ersetzt durch die positive, aber *überhöht*. Negativ heißt sie, weil rationales Denken im Gedanklichen bleibt und *nicht* zum *Wirklichen* kommt. Zwar lange schon, ehe er von positiver Philosophie sprach, hatte Schelling die Frage gestellt, die (nach seinen Worten) «der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft: „Warum ist *nicht nichts*, warum ist *überhaupt etwas*?«, und er hatte damals schon gesehen, daß auf sie «nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort» ist. In der «Philosophie der Offenbarung» kehrt die Frage wieder. Aber die Antwort stützt sich nicht mehr wie in der 1806 gedruckten Schrift auf das ontologische Argument, das in der Begriffsnotwendigkeit sich des wirklichen Seienden versichern zu können meint, sondern nun erklärt Schelling: «Auf diese Frage kann ich nicht mit bloßen Abstraktionen von dem wirklichen Sein antworten. Anstatt also, wie es den Anschein haben konnte, daß das Wirkliche durch jenes abstrakte Seiende begründet sei, ist vielmehr dieses abstrakte Seiende nur begründet durch das Wirkliche. Ich muß immer zuerst irgendeine Wirklichkeit zugeben, ehe ich auf jenes abstrakte Seiende kommen kann.» Gewißheit vom Wirklichen gibt es nur durch *Erfahrung*. (Schelling hat es als den Grundfehler *Hegels* bezeichnet, daß dieser seinen Panlogismus für positives Philosophieren, für ein Erfassen des wirklichen Seienden gehalten habe.) Positives Philosophieren nimmt zur Erfahrungswirklichkeit Stellung. Und zwar grundsätzlich zur *gesamten* Erfahrung. Aber das Ziel dieser philosophischen Durchdringung des Wirklichen ist die *Erkenntnis Gottes*. Das soll nicht bedeuten, daß Schellings Lehre *christliche* Philosophie in dem Sinne wäre, daß sie sich von vornehmerein auf christliche Glaubensbasis stellte: sie bleibt freies Philosophieren. Aber sie ist sich bewußt, sich nicht im leeren Raum zu bewegen: sie trägt dem geschichtlich Gestalteten Rechnung. «Wir leben in dieser bestimmten, wir sind nicht in einer abstrakten oder allgemeinen Welt... Wir können eine unendliche Vergangenheit nicht aufheben, auf der die Gegenwart ruht... Der gegenwärtige Zustand der Dinge und der Welt ist ein unendlich bedingter.» In diesen ihren tatsächlichen Schranken ist die *Wirklichkeit* Gegenstand der «positiven Philosophie».

Die positive Fortsetzung der abstrakten, der rationalen Sphäre

schließt ein, daß Schelling einem abstrakten Gottesgedanken nur noch den vorläufigen Wert zugesteht, den er in der rationalen Philosophie hat. In den letzten Jahrzehnten seines Lebens genügt ihm, wenn er von Gott spricht, nicht mehr die Identifikation mit dem Sein oder dem Seienden: gerne nennt er Gott jetzt «überseiend» (das Prädikat stammt aus alter christlicher Mystik), und wenn wir uns den Sinn des Wortes verdeutlichen, so besagt es: er ist der «Herr des Seins», als solcher «das Sein begrenzend und besitzend».

Für das religiöse Erleben bedeutet der Uebergang zur positiven Philosophie eine Wendung. Zwei Briefstellen: Im Sommer 1801 schreibt Caroline Schlegel (später die Gattin Schellings), Schelling lese jetzt *Schleiermachers* «Reden über die Religion». Er lasse sich von ihnen fest fassen und betrachte sie «als etwas durch und durch Gebildetes und Vollendetes bis zum Entzücken daran». Zweiundfünfzig Jahre danach wird Schelling von dem ihm in Verehrung und Freundschaft verbundenen König Maximilian von Bayern um Angabe eines philosophischen Buches gebeten, in dem er «Erbauung und Aufrichtung» finden könne. Schelling ist in Verlegenheit. «Ich habe», antwortet er, «hin und her über eine Stunde lang gesonnen und mich keines neuen Buches zu erinnern vermocht, das ich in dieser Hinsicht empfehlen könnte, besonders keins, das bei echt-philosophischer Haltung zugleich, wie es allein der Gesinnung Eurer Königl. Majestät entsprechen würde, in die Tiefen des Christentums eindränge. Es existieren: Reden über die Religion von Schleiermacher, ein seiner Zeit berühmtes Werk und rhetorisches Meisterwerk, aber fern vom Christentum und fern von dem Gott, zu dem ein persönliches Verhältnis möglich ist, das einzige, in welchem unsre Seele Ruhe und Aufrichtung in Leiden findet, wenn alles allgemeine uns verlassen hat» (das heißt, wenn die allgemein gehaltenen Tröstungen der negativen Philosophie nicht mehr genügen). Er empfiehlt dann Leibnizens Theodizee und mehr noch die Pensées von Pascal. — Die Wendung ist seit langem vorbereitet. In den «Philosophischen Untersuchungen über die menschliche Freiheit» von 1809 spricht Schelling von Gott als der «höchsten Persönlichkeit». Persönlichkeit, so hat er da ausgeführt, «beruht auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis» — beim *Menschen* auf der Selbständigkeit, die er in Ueberlegenheit über die ihm zuteil gewordene Natur behauptet. Gott hat die Allnatur zur Basis seiner Existenz, hat sie ganz in sich und behauptet sich selbständig über ihr: so ist er «die höchste Persönlichkeit». Gott heißt in dieser Schrift von 1809 aber auch die «unergründliche Einheit», und in

die positive Philosophie geht auch dieses pantheistische Element ein. Gott bleibt der «in unzugänglichem Licht Wohnende». Das Theistische und das Pantheistische zusammenschließend sagt Schelling später in der «Philosophie der Offenbarung»: Gott ist «das Einzelwesen, das alles ist». In der Apostelgeschichte 17, 28 steht es ähnlich: «In ipso vivimus, et movemur, et sumus — in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.» Gott ist Persönlichkeit, aber darum doch nicht einfach «jemand».

Gott ist der das Unendliche Begrenzende, ihm bestimmte Gestalt Gebende. In Münchner Vorlesungen, die er in den dreißiger Jahren gehalten hat, sagt Schelling, an die erste der Antinomien Kants erinnernd: «Eine und dieselbe Ursache ist Ursache der Unbegrenztheit und der Begrenztheit des Seins; dieser Widerspruch, den wir genötigt sind in die höchste Ursache zu setzen, dieser Widerspruch allein zeigt schon, daß sie nicht ein bloß substantielles Prinzip sein kann. Denn ein bloß substantielles Prinzip kann nur das seiner Natur Gemäße tun.» Hierzu ist zu bemerken: der Widerspruch, den Schelling in Gott setzt — ihn damit menschlicher Erkenntnismöglichkeit entrückend — bestätigt, daß ihm die Wahrheiten, für die die Vernunft unverbrüchliches Gesetz ist, nur als Vorstufen letzter Wahrheit gelten. Wenn wir bedenken, daß unser Verstehen schon vor dem organischen Leben prinzipiell versagt, ist dies kaum befremdlich. Und die Erkenntnis, daß Gott frei sein muß von jeglicher Bindung in seine Natur (die eben nicht seine Substanz ist), war seit vielen Jahren da: in Vorlesungen, die wohl noch in die Jenaer Jahre zurückreichen, war von den griechischen Gottheiten gesagt, daß keine von ihnen eigentlich sittlich ist: «sie handeln immer ihrer Begrenzung gemäß. Selbst die sittlichsten Götter, wie Themis, sind doch sittlich nicht aus Sittlichkeit, sondern bei ihnen gehört auch dieses wieder zur Begrenzung.» Der Gott, der die Schranken der Mythologie durchbrochen hat, ist nicht in sein Sosein gebannt, er ist freie Persönlichkeit. Der aus Spinozas Ethik genommene Begriff Gottes als der freien Ursache, der *causa libera*, ist bedeutsam gesteigert. Heißestes Ringen um Erkenntnis der Wirklichkeitstiefe war im jungen Schelling und ist ihm bis ins hohe Alter geblieben.

In der ersten in Berlin gehaltenen Vorlesung (November 1841) hat Schelling gesagt: «Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden.» Hat aber nicht Kant in seiner kritischen Lehre die Grenzen der Philosophie dort gezogen, wo Gott nur unfaßbare Idee ist, als Wirklichkeit weder zu beweisen noch zu widerlegen? Schelling hat Kants Kritik zugestanden — für alles rationale Philosophieren. Und ohne

Zweifel ist es die *rationale* Metaphysik, gegen deren transzendernde Lehren sich Kants Kritik gewendet hat.

In der positiven Philosophie ist zu Anfang Gott noch nicht als Gott erkannt. Zu Anfang, da ist bloß «das schlechthin unanzweifelbar Existierende» — das, «was eben nur als das im verbalen Sinn Existierende gedacht worden ist, ... das nichts ist, das keinen Begriff hat als eben das Existierende zu sein», das «seinem Begriff Zuvorkommende». Jede Begründung ist ausgeschlossen: «Es wäre nicht das Existierende, das selbst absolutes Prius ist, wenn man zu ihm von irgend etwas aus gelangen könnte: dann wäre ja dies andere das Prius.» Es ist «das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt». Entschiedenste Ablehnung des Panlogismus. «Die positive Philosophie geht von dem aus, was schlechterdings außer der Vernunft, aber die Vernunft unterwirft sich diesem nur, um unmittelbar wieder in ihre Rechte zu treten.»

Aber zu diesen Rechten gehört nicht das Transzendernde! Wenn ich, wie das die alte Metaphysik getan hat, «von der *Idee* des höchsten Wesens auf deren *Existenz* schließe, so ist das ein Transzendernde: ich habe die Idee gesetzt und will nun von ihr in die Existenz hinübergelangen ... Wenn ich aber von dem allem Begriff Zuvorkommenden *ausgehe*, so habe ich hier nichts überschritten.»

Wir müssen, um dieses Zugeben einer allem Denken zuvorkommenden Existenz zu verstehen, wie es gemeint ist, festhalten, daß für Schelling Gott das im Anfang des positiven Philosophierens nur noch nicht als solches erkannte «*Einzelwesen*» ist, das mit *seinem Sein* *uns umfängt*, daß wir Gott also nicht als ein *transzendentes* Wesen in einem Jenseits zu suchen haben. «Das menschliche Bewußtsein», sagt er einmal, «ist das Ziel und Ende des ganzen Naturprozesses ... In allen anderen Dingen ist nur ein Schein der Gottheit [sie haben kein Selbstbewußtsein], in dem Menschen, als Ende des Ganzen, tritt die verwirklichte Gottheit selbst ein.» Das menschliche Bewußtsein ist das «von Natur Gott setzende»: es «hat Gott *an sich*», nicht als Gegenstand vor sich. Nicht mit Wissen und Wollen, sondern im Nichtwollen, *vor* aller Erfindung und Wissenschaft und *vor* aller Offenbarung ist es das Gott setzende Prinzip. «Es ist sein Wesen selbst, durch welches es dem Gott zum voraus und *vor* allem *wirklichen* Bewußtsein verpflichtet ist.» Die wirklichen Akte des Bewußtseins beginnen dann mit seiner Verselbständigung, also damit, daß es sich «aus seiner ursprünglichen Verwachsenheit mit dem Gotte» losreißt.

Dem Gott verbunden, den es nicht kennt, macht das Ich auf

langen, vielverschlungenen Wegen seine Erfahrungen. Durch mancherlei Ausgeburten des Bewußtseins, durch seltsame polytheistische Gebilde gehen die Wege. Rationales Philosophieren läutert das Gottesbewußtsein und führt zur Vernunftidee Gottes. Und über die rationale, die wirklichkeitslose negative Philosophie erhebt sich die positive («die ganze Geschichte der Philosophie zeigt einen Kampf der negativen und positiven Philosophie»): von der negativen, die ihr vorausgehen muß und mit ihr einheitlich zusammengehört, übernimmt sie die Vernunftidee Gottes zu kritischer Prüfung wildgewachsener Triebe. Ihr Ziel ist der Beweis, daß jenes grundlose, nicht von der Vernunft schon umklammerte, darum von dem *Begriff* des Seins wohl zu unterscheidende Existieren — Gott ist. Der Beweis ist empirisch zu führen. Die positive Philosophie «geht in die Erfahrung selbst hinein und verwächst gleichsam mit ihr». Das in der Erfahrung Vorkommende wird selbst mit zum Elemente, zum Mitwirkenden der Philosophie», und «diese ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes». Der Erweis ist «ein durch die gesamte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender», «der insofern ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht». —

Schelling hat weder die «Weltalter» noch die «Philosophie der Mythologie und der Offenbarung» selbst veröffentlicht. Er wußte, daß seine Philosophie auf die Lesergemeinde, die er ihr wünschte, noch zu warten hatte. Was seit seinem Tode über sie veröffentlicht worden ist (es ist nicht wenig), hat nur schwaches Echo geweckt. Sie wartet noch. Aber sie ist stark genug, warten zu können.