

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

**Band:** 13 (1957)

**Artikel:** Schelling und die Kabbala

**Autor:** Schulze, Wilhelm August

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961073>

### 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:** 22.01.2026

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

# SCHELLING UND DIE KABBALA

von WILHELM AUGUST SCHULZE, Freiburg i. Brg.

Das Schellingjahr 1954 brachte naturgemäß ein Ansteigen der Schellingstudien. In Vorträgen in Bad Ragaz, dem Sterbeort<sup>1</sup>, in Stuttgart<sup>2</sup> und anderswo<sup>3</sup> wurden einzelne Themen des Schelling-schen Philosophierens behandelt, eine Reihe wertvoller Mono-graphien, wie die von Fuhrmans<sup>4</sup>, Karl Jaspers<sup>5</sup> und Herman Zeltner<sup>6</sup> erschienen. Aber das Thema «Schelling und die Kabbala» wurde, soweit ich sehe, nirgends erörtert<sup>7</sup>. Obwohl Schelling selbst mehrfach bezeugt, daß er die Kabbalisten und besonders den «Sohar» kennt. Und zwar erfolgen diese Bezeugungen in allen Perioden des Schellingschen Denkens, von der Jugendzeit bis ins hohe Alter.

<sup>1</sup> Herausgegeben von den *Studio Philosophica*, Vol. XIV, Basel 1954.

<sup>2</sup> Vgl. das in der Zeitschrift für philosophische Forschung IX, 1955, Heft 2, veröffentlichte Referat von Allwohn (Schellings Philosophie der Mythologie in ihrer Bedeutung für das Mythenverständnis der Gegenwart S. 177—181) und den Vortrag von Paul Tillich (Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes S. 197—208).

<sup>3</sup> Auch die von Hans Joachim Schoeps-Erlangen herausgegebene Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte brachte eine Schelling gewid-mete Sondernummer heraus mit Beiträgen von Ernst Benz, Friedemann Horn u. a.

<sup>4</sup> Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 1954.

<sup>5</sup> Schelling, Größe und Verhängnis, München 1955.

<sup>6</sup> Schelling, Stuttgart 1954.

<sup>7</sup> Eine Ausnahme machen lediglich die Hinweise von Ernst Benz in *Studio Philos.* S. 192f. und in *Schellings theolog. Geistesahnen*, Wiesbaden 1955 S. 47—50. Karl Jaspers spricht zwar oft mißbilligend von den gnostischen (S. 55, 165, 168f., 203ff., 210, 232, 332, 343) und theosophischen (S. 87, 210ff., 309, 326, 330 u. ö.) Neigungen Schellings, ohne aber näher auf sie einzugehen. Wenn Schelling hier vor allem theologisch gewertet wird, so ist das in der Eigenart des Schellingschen Philosophierens begründet, das nach dem Urteil von Jaspers eigentlich Theologie ist (S. 68, 103, 186 u. ö.). Paul Tillich urteilt: «Schelling schuf eine philosophische Theologie, die weder echte Theologie, noch echte Philosophie war (a. a. O. S. 208). Pleßner ist der Meinung, daß bei Schelling eine Verschmelzung von Spekulation und christlicher Theologie vorliege (*Stud. Philos.* S. 70).

Im 7. Brief der «Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus» (1795) heißt es: «Als Lessing Jacobi fragte, was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiderte dieser: Das ist wohl kein anderer als das uralte: *a nihilo nihil fit*, welches Spinoza nach abgezogenen Begriffen, als die philosophierenden Kabbalisten und andere vor ihm in Betracht zog. Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte<sup>8</sup>.» Im 8. Brief steht zu lesen: «Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmerien (!) der verschiedensten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die vollendete Anschauung für objektiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereien der Kabbalisten, der Brahmanen, der Sinesischen Philosophen, sowie der neueren Mystiker, durch nichts als die äußere Form, im Prinzip sind sie alle einig.<sup>9</sup>» In der Freiheitsschrift (1809) werden die Kabbalisten ebenfalls erwähnt, wenn auch nur rein referierend, ohne die deutliche Ablehnung dieser Frühschriften. Dort wird gesagt, es gebe zwei Erklärungsarten des Bösen, die dualistische und die kabbalistische, nach welcher das Böse durch Emanation und Entfernung erklärt wird<sup>10</sup>.» Aber in den Entwürfen zu den «Weltaltern<sup>11</sup>», die Manfred Schröter herausgegeben hat (1946), findet sich die abschätzige Beurteilung der Kabbala als «Träumerei» wieder: «In der urersten Lauterkeit, der reinen Ewigkeit, läßt sich keine Handlung, keine Tätigkeit denken, oder inwiefern dies geschieht, wird schon ein anderes in ihr sich erzeugend gedacht. Also kann auch aus ihr nichts folgen durch eine Tat oder eigene Bewegung. Sie ist nur ein Ausquellen, Ausfließen der Schönheit gleich, die im ruhigsten Stand in Anmuth überströmt. Diesem Moment gehört daher das älteste aller Systeme, die Emanationslehre an. Wir können diese Zeit mit der mythischen der Geschichte vergleichen, und mythisch wird auch alle Emanationslehre, so wie sie den Moment

---

<sup>8</sup> Werke ed. Manfred Schröter, Neudruck 1927, I, S. 313.

<sup>9</sup> I, 326, vgl. auch die Interpretation von Jaspers a.a.O. S. 198.

<sup>10</sup> VII, 411.

<sup>11</sup> Der Titel entstammt der schwäbischen Tradition. Johann Albrecht Bengel verfaßte 1746 ein chronologisch-apokalyptisches Werk mit diesem Titel. Vgl. Heinrich Hermelink, Gesch. der ev. Kirche in Württemberg, 1949, S. 225.

überschreitet, für welchen sie gleichsam gilt, von der ersten Erscheinung im Morgenlande an bis auf die jüdische Kabbala und die Träume der Gnostiker<sup>12.</sup>»

Nach diesen ablehnenden Äußerungen Schellings könnte man annehmen, daß sein Verhältnis zur Kabbala auf ein glattes Nein hinauskomme. Aber das Wort Martin Heideggers: «Wir vergessen zu leicht, daß ein Denker dort wesentlicher wirkt, wo er bekämpft wird, als dort, wo man ihm zustimmt»<sup>13</sup> gilt auch von einer Denkbewegung, wie die rund 1000 Jahre umfassende jüdische Mystik, die man mit dem Namen Kabbala = traditio zusammenfaßt.

Zudem gibt es noch in der «Philosophie der Offenbarung» eine positive Äußerung Schellings zum Thema Kabbala. Er sagt dort zu 2 Petr. 1: «In dieser Vorschrift, der Satan solle nicht gelästert werden, liegt zugleich die Andeutung, daß er nicht ein unbedingt böses, sondern ein zur Weltregierung selbst nothwendiges Prinzip sey. Dieß war auch durchaus jüdische Vorstellung. Schöttgen, welcher aus jüdischen Büchern Erläuterungen zu den christlichen gesammelt<sup>14</sup>, führt aus dem Sohar die Worte an: Non licet homini igno minimose conviciari genus adversum (so wird das Geschlecht der bösen Geister genannt)»<sup>15.</sup>»

Schelling stand von Jugend auf mit den maßgeblichen Theologen seiner Zeit auf dem Kriegsfuß<sup>16</sup>. Ihre Lehre war ihm «zu abstrakt», ihr Gottesbegriff «ohne Kraft und Leben», ganz im Stile Oetingers, dessen Lehre und Schriften er von Jugendtagen an gekannt hat. Das hat er auch gegen die Bibelauslegung seiner Zeit einzuwenden.

---

<sup>12</sup> S. 88.

<sup>13</sup> Was heißt denken? 1954 S. 15.

<sup>14</sup> Es handelt sich um Schöttgens (1687—1751) horae hebraicae et talmudicae in universum NT, Dresden 1733, einen Vorläufer von Strack-Billerbeck.

<sup>15</sup> XIV, 253 vgl. auch XII, 317: «Nach der Geheimlehre der Juden wird der Sündenfall erklärt als eine Auflehnung des Menschen gegen die Herrschaft des Messias.» Der Schellingianer Christian Hermann Weiße ist der Ansicht, daß alle christliche Philosophie in der Kabbala wurzle. Philos. Dogmatik I, 1855, S. 480.

<sup>16</sup> Vgl. seine bittere Kritik an der «gesunden Exegese» der aufklärerischen Theologen; er wirft ihnen vor, sie hätten «alles Spekulative» entfernt, V, 302ff., ähnlich V, 296, vgl. auch XI, 246 und XII, 476.

Es fehlt dieser Exegese nach Schellings Meinung «an dem inwendi gen (esoterischen) System, dessen Weihe ganz besonders die Lehrer haben sollten. Was sie aber besonders verhindert, zu diesem Ganzen zu gelangen, ist die fast ungebührliche Hintersetzung und Vernachlässigung des Alten Testaments, in welchem sie (um nicht von denen zu reden, die es ganz aufgegeben<sup>17</sup>) nur das für wesentlich halten, was im Neuen wiederholt ist. Allein das Neue ist auf den Grund des Alten erbaut und setzt es sichtlich voraus. Die Anfänge, die ersten großen Punkte jenes bis in die äußersten Glieder des Neuen sich fortentwickelnden Systems, finden sich nur im Alten. Aber eben die Anfänge sind das Wesentliche; wer sie nicht kennt, kann niemals zum Ganzen kommen<sup>18.</sup>»

Es wird sich uns zeigen, daß die Auslegung, die Schelling vom Alten Testament gibt, wesentlich auf die kabbalistische hinaus kommt und sich grundlegend unterscheidet von der alttestamentlichen Auslegung seiner Zeitgenossen. Dazu kommen noch die Einflüsse Oetingers für die Auslegung von AT und NT, die ja ihrerseits in ganz hervorragendem Maße geprägt ist von der jahrelangen Beschäftigung Oetingers mit der rabbinischen Literatur, vor allem dem Sohar<sup>19.</sup>

Das Denken der Kabbalisten dreht sich im wesentlichen um drei Problemkreise: Um die ersten Blätter der Bibel (Bereschith), um die Chochmah-(Weisheits-)Lehre der Proverbien und um die Thronwagenvision Hesekiels, die sog. Merkhaba, Ezech. 1 und 10. Alle drei Problemkreise kehren bei Schelling so gut wie bei Böhme und Oetinger wieder.

## I.

Wie wichtig Schelling die ersten Blätter der Bibel und vor allem der Schöpfungsbericht waren, sagt er selbst, indem er zugleich seine Unzufriedenheit mit der üblichen Auslegung bekundet: «Im

---

<sup>17</sup> Das geht natürlich auf Schleiermacher.

<sup>18</sup> VIII, 271.

<sup>19</sup> Schelling bittet schon am 8. Juli 1802 seinen Vater um die Übersendung der Schriften Ploucquets, Bilfingers und Oetingers. Da er sie «philosophisch» nennt, muß er sie bereits kennen. Plitt I, 373.

*Anfang schuf Gott Himmel und Erde*; in diesen einfachen Worten drückt sich das älteste Buch der Welt über diese Zeit aus, die es dadurch bestimmt von der folgenden abschließt und unterscheidet. So oft mißdeutet, ja absichtlich verkannt, sind sie dem Verstehenden (!) unschätzbar. «Im Anfang» kann in jenen Worten nicht wohl etwas anderes bedeuten als in der ersten, der allerersten Zeit. Daß diese von den folgenden scharf unterschieden werden soll, zeigen schon die nächsten Worte: *Und die Erde war* — doch wohl nicht vor der Schöpfung, also genau genommen, sie ward im Schöpfen oder nach der Schöpfung *wüst und leer*. Deutlich ist, daß die Erzählung dies Wüste und Leere der Erde als etwas bezeichnen will, das zwischen jener *im Anfang* geschehenen Schöpfung und der nachfolgenden in der Mitte gelegen<sup>20</sup>.» Damit spielt Schelling an auf die Theorie «einer vor der jetzigen Schöpfung untergegangener und nicht wiedergekommener Reihe von Geschlechtern», auf die er schon in der ‚Freiheitslehre<sup>21</sup>‘ Bezug genommen hatte. Das aber ist eine typisch kabbalistische Spekulation<sup>22</sup>. «Es hat schon frühere Welten gegeben, die zerstört wurden<sup>23</sup>.» Warum wurden die früheren Welten zerstört? Weil der Mensch noch nicht geformt war. Denn die Form des Menschen schließt alle Dinge in sich, und alles, was besteht, hat nur durch diese Dinge Bestand. Da diese Form noch nicht vorhanden war, hatten die früheren Welten keinen Bestand<sup>24</sup>. «Die Könige der Urzeit sind gestorben, sie fanden ihre Nahrung nicht.» Mit den «Königen der Urzeit» sind, wie Ernst Müller<sup>25</sup> richtig auslegt, die früheren untergegangenen Welten gemeint<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> VIII 332ff. Vgl. auch die Erörterungen Karl Barths über diesen Punkt in KD III, 1, S. 116ff.

<sup>21</sup> VII, 378.

<sup>22</sup> Gershon Gerhard Scholem behandelt diese kabbalistische Theorie von der Zerstörung der Urwelten in Encyclopädia Judaica Bd. IX, 1932, S. 684 und 687.

<sup>23</sup> Sohar III, 292a, Übersetzung nach Bischoff Theoret. Kabbala 1913, 40.

<sup>24</sup> Sohar III, 135, vgl. auch I 45b. Text nach Ernst Müller, der Sohar, 1932, S. 91.

<sup>25</sup> A. a. O., S. 88, Anm. 2.

<sup>26</sup> Noch der badische, aber aus Württemberg stammende Pfarrer Theodor Böhmerle-Langensteinbach reproduzierte diese Lehre. Vgl. auch noch Scholems Ausführungen über den Bruch der Gefäße, a. a. O., S. 325ff.

Die Kabbalisten machen sich viele Gedanken darüber, was Gott vor der Weltschöpfung getrieben habe. Wenn Luther derartige Fragen sarkastisch abgelehnt hat mit der Bemerkung: Er habe Ruten geschnitten für diejenigen, die solch dumme Fragen stellen, so ließ sich Schelling damit nicht abweisen — wie wir noch sehen werden. Wie Oetinger in seiner Jugendzeit<sup>27</sup> trachtete er nach einem «vorweltlichen System». Auch Jacob Boehme weiß in seiner Genesis-Auslegung *Mysterium Magnum* vieles zu sagen, was vor dem Beginn der Weltschöpfung sich ereignete. Die gemeinsame Quelle dieser Spekulationen ist die Kabbala.

Der Sohar spricht oft vom Tun Gottes vor Beginn der Weltschöpfung: «Ehe nämlich der Allheilige Abbild und Form in der Welt erschaffen, war er allein, ohne Form und Gleichnis, und wer ihm erkennend genaht wäre in bezug auf den Zustand vor der Schöpfung, nicht dürfte er ihm Form und Bild in der Welt geben, nicht im Zeichen des He und nicht im Zeichen des Jod, ja auch nicht im heiligen Namen wie in keinem Konsonant und Vokalzeichen der Welt<sup>28</sup>.» Dieser vorweltliche Gott ist der *deus absconditus*<sup>29</sup>: Der Verbogene aller verborgenen, der geschieden ist von Allem und doch nicht geschieden. Denn alles hanget Ihm an und Er hanget Allem an. Er ist Alles. Er, der Älteste der Alten, der Verborgenste aller Verborgenen, in Formung und ohne Formung<sup>30</sup>.» Solche Umschreibungen, die an den «Bythos» der Gnosis erinnern, finden sich auch bei Schelling. Schon das Wort von der «urersten Lauterkeit»<sup>31</sup> gehört hierher. Ferner: «Nun war dies die Frage aller Zeiten, wie die lautere, an sich weder seyende noch nicht seyende Gottheit seyend seyn könne. Die andere, wie die an sich unoffbare, in sich verschlungene Gottheit, offenbar, äußerlich werden könne, ist im Grunde nur ein anderer Ausdruck derselben Frage.

---

<sup>27</sup> Ehmann, Oetingers Leben und Briefe 1859, S. 36.

<sup>28</sup> Sohar II, 42a, vgl. auch I, 2a, III, 128a, III, 288a, Bischoff a.a.O., S. 93f.

<sup>29</sup> Der Terminus geht auf Jesaja 45, 15 (Vulgata) zurück.

<sup>30</sup> Sohar III, 287b.

<sup>31</sup> Weltalter ed. Schröter, S. 88. Bei Jacob Böhme ist die Vorstellung vom Deus absconditus sehr ausgeprägt. Vgl. Ernst Benz, der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme, Stuttgart 1937, S. 9, 135 u. ö. Böhme nennt Gott gerne «das stille Nichts» so etwa de sign. rerum cap. 2, § 7.

Welche Antwort nun auch menschlicher Witz ersinnen mochte, auf keinen Fall durfte sie von der Art seyn, daß Gott im Seyend-Seyn aufhörte, der an sich selbst überseyende zu seyn<sup>32</sup>.» Nachdem Schelling in der Weise der Mystiker des Mittelalters Gott beschrieben hat als das «Weiselose», stille Innigkeit, «reine Frohheit», «Indifferenz»<sup>33</sup>, sagt er von der Gottheit: «Sie ist höchste Einfalt, und nicht sowohl Gott, als was in Gott selbst die Gottheit, also über Gott ist, wie auch schon einige Ältere von einer Übergottheit geredet. Sie ist nicht die göttliche Natur oder Substanz, sondern die verzehrende Schärfe der Reinheit, welcher der Mensch nur mit gleicher Lauterkeit sich zu nahen vermag<sup>34</sup>.» «Dieß ist die ewige Kraft und Stärke Gottes, daß er sich selbst verneint, sein Wesen verschließt und in sich selbst zurücknimmt. In diesem Akt ist die verneinende Kraft das einzig offenbare an Gott, das eigentliche Wesen aber das Verborgene<sup>35</sup>.» «Das Erste in Gott nach der Entscheidung, oder, da wir diese von aller Ewigkeit her als *geschehen* (wie noch immer geschehend) annehmen müssen, das Erste in Gott überhaupt, im lebendigen Gott, der ewige Anfang seiner selbst in ihm selbst, ist, daß er sich verschließt, versagt, sein Wesen von außen abzieht und in sich selbst zurücknimmt<sup>36</sup>.»

Die Kabbalisten stellten fest, daß das Verbum in Gen. 1, 2, das Luther mit «schweben» wiedergibt, richtiger «brüten» heißt. Sefort kombinierten sie die alttestamentliche Schöpfungslehre mit der altorphischen vom Weltenei<sup>37</sup>. Bei Schelling finden wir dieselben Anschauungen. Die lautere Gottheit «ruht auf der ewigen Natur und hält über ihr, nicht anders als wie die Sonne über der Erde, der Vogel über seiner Brut. Wer unedel dieß Gleichnis finden sollte, der vergleiche nur das ausdrucksvolle Wort, das Gen. 1, 2 steht,

---

<sup>32</sup> VIII, 256.

<sup>33</sup> Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen von Jaspers a. a. O., S. 151ff., ebenso die von Horst Fuhrmans in Studia Philos. S. 176.

<sup>34</sup> VIII, 236.

<sup>35</sup> VIII, 223.

<sup>36</sup> VIII, 225

<sup>37</sup> Sohar I, 16a, Ernst Müller S. 86, vgl. auch Sohar III, 227, Müller S. 1. Karl Barth ist der Ansicht, daß in Gen. 1 der Mythos vom Weltenei karikiert wird, KD III, 1, S. 118f.

nach seiner Grundbedeutung<sup>38</sup>.» Daß Schelling den Mythus vom Weltenei kennt und für seine Zwecke auswertet, ergibt sich aus VIII, 241.

Ganze kabbalistische Schulen leugneten — völlig unorthodox —, aber die Mystiker in allen Religionen nippten immer gern an der Ketzerei — die *creatio ex nihilo*<sup>39</sup>. Das tun auch Boehme<sup>40</sup>, Oetinger<sup>41</sup> und Schelling. In der Freiheitslehre sagt Schelling in Auseinandersetzung mit Augustin, man müsse «dem me onton der Alten eine positive Bedeutung geben»<sup>42</sup>, und in den Stuttgarter Privatvorlesungen äußert Schelling, die Lehre von der *creatio ex nihilo* beruhe auf einem «Mißverständ»<sup>43</sup>. Dieselbe Ansicht kehrt in den Weltalterfragmenten wieder: «Von diesem bloß grammatischen Mißverständ, der auch manche Ausleger griechischer Philosophie befing, und welchem unter anderem auch der Begriff der Schöpfung aus dem Nichts seinen Ursprung zu verdanken scheint, konnte sie jedoch schon die ganz einfache, wenn auch sonst nirgendher doch aus Plutarch zu lernende Unterscheidung befreien zwischen dem

<sup>38</sup> VIII, 253, vgl. auch VIII, 352. Theodor Böhmerle wiederholt auch diese kabbalistisch-schellingsche Spezialität. Vgl. meine Diss. S. 36.

<sup>39</sup> Vgl. Gershom G. Scholem, *Kabbala und Mythus*, Eranosjahrbuch 1950, 30f.

<sup>40</sup> Einzelnachweise in meiner Abhandlung «Jacob Böhme und die Kabbala», Judaica 1955, S. 12—29. Böhmes These: Das Nichts ist Er selber ist gut kabbalistisch. Scholem: «Jenes Nichts war in Gott selber von jeher vorhanden, nicht außer ihm und nicht von ihm hervorgerufen. Es ist mit der unendlichen Fülle Gottes koexistierender Abgrund in Gott, der in der Schöpfung bewältigt wird und die Rede der Kabbalisten von Gott, der in den Tiefen des Nichts wohnt.» *Kabbala und Mythos* S. 310. Nach Karl Barth ist es gerade für den Mythus typisch, daß die Welt *aus* Gott und nicht *durch* Gott geschaffen ist. KD III, 1, S. 126.

<sup>41</sup> Philosophie der Alten, S. 156ff. Lehrtafel der Antonia, S. 172. *Theologia ex idea vitae deducta*, S. 80f. Swedenborg ed. Ehmann II, S. 206ff., 306ff. Chr. Hermann Weiße nennt — diesmal unter Berufung auf Fichte — den Begriff der *creatio ex nihilo* gänzlich haltlos. Philos. Dogmatik II, 17.

<sup>42</sup> VII, 373, Anm. 2.

<sup>43</sup> VII, 436, vgl. auch VII, 449, 452, ähnlich Weltalter S. 141, 246. Auch Fr. X. von Baader steht in dieser Traditionskette, wenn er den Sinn des *ex nihilo* umdeuten will, indem er erklärt, es solle nur das Wesen der Spontaneität par excellence andeuten, die als kraftschöpfende Ursache aus nichts anderem als aus sich selber schöpfe». Werke III, 241.

nicht Seyn (me einai) und dem nicht Seyend Seyn (me on einai)<sup>44, 45.</sup>» Auch die längere biblisch-theologische Abhandlung über barah in VIII, 332–334 dient der Absicht, sich von der herkömmlichen Auffassung des barah, nämlich als creare ex nihilo, zu distanzieren<sup>46</sup>; auch Oetinger hat für solche Distinktionen viel Scharfsinn aufgewandt. In dem Gespräch «Clara», das in innerer Beziehung mit dem Tod Carolinens steht, heißt es sodann: «Unmöglich ist es zu glauben, daß diese ganze körperliche Welt aus dem Nichts gezogen worden sey, um einst auf ewig in Nichts zurückzugehen und daß nur das geistige Leben ewig dauernd sey<sup>47.</sup>»

Bekanntlich wurde die Lehre von der creatio ex nihilo entwickelt, um den Pantheismus, der sich in der Emanationslehre ausspricht, abzuwehren<sup>48</sup>. Hat also Schelling die Emanation gelehrt? Nach den eingangs gegebenen Belegen muß diese Frage mit Nein beantwortet werden<sup>49</sup>. Boehme ist weithin dem Zauber des Emanationsgedankens erlegen; es ist bei ihm dauernd vom Ausfließen der Geschöpfe aus Gott die Rede<sup>50</sup>, und der Sohar lehrt eindeutig die Emanation<sup>51</sup>. Oetinger aber wollte von der Boehmeschen

---

<sup>44</sup> VII, 221.

<sup>45</sup> Scholem: «Die Kabbalisten seit Ariel von Gerona haben die aristotelische Steresis in das mystische Nichts umgedeutet», Kabb. und Mythus S. 310. Auch Schelling hat wie Böhme «die lautere Gottheit» sehr oft ein Nichts genannt, vgl. Jaspers a. a. O., S. 146.

<sup>46</sup> Vgl. Fuhrmans: «Welt kommt nach Schelling nicht aus dem Nichts», dieses Grundlegende des christlichen Theismus hat Sch. immer abgelehnt. Studia Philos. 173.

<sup>47</sup> Weltalter ed. Schröter, S. 273f., vgl. auch S. 246, 247, 250.

<sup>48</sup> So Karl Barth, KD III, 1, S. 16 u. 113.

<sup>49</sup> Vgl. VII, 347, 355, 373, Anm. 2, 411, ebenso XIII, 292, 306. «Der Kampf gegen die Emanationslehre zieht sich durch Schellings Lebensarbeit», F. Medicus in RGG<sup>2</sup> III, 60. Ähnlich auch Jaspers a. a. O., S. 151.

<sup>50</sup> Z. B.: «Die sichtbare Welt mit ihrem Heer ist nichts anderes als das ausgeflossene Wort, welches sich in die Eigenschaften eingeführt.» Von göttlicher Beschaulichkeit, cap. 3, 14. Weitere Belege bei Ernst Benz, der vollkommene Mensch, S. 30, 62 u. ö.

<sup>51</sup> Sohar I, 22a, vgl. Scholem: «Wo der Sohar ausdrücklich von solchem Nichts handelt, da meint er stets jene innere Seinsweise in Gott selber, die in der Emanation der Sephiroth schöpferisch wird», Kabb. u. Myth. S. 311.

Emanationslehre nichts wissen und hat sie beharrlich bekämpft<sup>52</sup>, zumal als ihn ein Gegner namens Kulenkamp beschuldigt hatte, er lehre das Herausfließen der Geschöpfe aus Gott<sup>53</sup>. Auch Schelling will davon nichts wissen, obwohl er gleich hinzufügt, daß «manches jetzt Emanationslehre heiße, das doch einen ganz anderen Sinn» habe<sup>54</sup>.

Wenn wir Schelling die Frage stellen würden, woher dann die Welt gekommen sei, da er sowohl die Erschaffung aus dem Nichts durch das schaffende Wort der Gottheit wie die Emanationslehre bestreite, dann hätte er — wie Boehme und Oetinger und wie die Kabbalisten geantwortet: Aus der ewigen Natur Gottes. Das hat er schon in der Freiheitslehre ausgesprochen. «Die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen<sup>55</sup>.» Wenn Schelling so sehr den «lebendigen Gott» betont, dann meint er nichts anderes wie die «Natur in Gott»<sup>56</sup>. Schon in den Stuttgarter Privatvorlesungen kombiniert der Humanist Schelling damit Aussagen der klassischen Mythologie: «So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Zentauren abgebildet. Wie hier — vielleicht nur durch jenen wunderbaren Instinkt geleitet, der in allen griechischen Werken ist — hat der Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Äußerste und Entfernteste von Gott noch kräftiges Leben in sich selbst<sup>57</sup>.» Daß diese Deutung zutrifft, ergibt sich aus

---

<sup>52</sup> *Theologia ex id. vit. ded* S. 231: «Emanatio pantheistica mundi refutatur.» Vgl. darüber auch die Ausführungen Auberlens, die *Theosophie Oetingers*, 1847, S. 194, 513 u. ö.

<sup>53</sup> Vgl. meine Dissertation S. 16.

<sup>54</sup> VIII, 257, vgl. XIII, 292.

<sup>55</sup> VII, 358 u. 375, vgl. auch VII, 435: «Es ist allerdings für die gewöhnliche abstrakte Betrachtungsweise auffallend, daß in Gott ein Prinzip seyn sollte, das nicht Gott, das bewußtlos, das geringer ist als er selbst. Wer sich Gott als eine leere Identität denkt, kann dieß freilich nicht begreifen.»

<sup>56</sup> VII, 346, VIII, 238. Ludwig Feuerbach hat bereits erkannt, daß diese Lehre von der Natur in Gott auf Böhme zurückgeht. *Wesen des Christentums*, Kap. X (Reclam S. 168—171). Schelling kann auch sagen: Die ewige Natur ist der Leib der Gottheit, VIII, 264. Vgl. auch S. 269. Chr. Herm. Weiß schlug vor, den schwierigen und mißverständlichen Begriff «Natur in Gott» durch «Welt in Gott» zu ersetzen. *Philos. Dogmatik II*, 9.

<sup>57</sup> VII, 437f.

den Weltalterfragmenten ed Schröter S. 250: «So hat jener hellenische Künstler das äußerste menschliche Schicksal, den Tod der Kinder der Niobe, am Fuße des Thrones gebildet, auf welchem sein olympischer Zeus ruhte und selbst den Schemel des Gottes durch die Vorstellung der Amazonenkämpfe mit kräftigem Leben geschmückt.» Dieselbe Auffassung von der «Natur in Gott», als «Grund» des göttlichen Lebens liegt vor, wenn Sch. hinweist auf den Wagen des Dionysos, der von Panthern und Tigern gezogen war (Weltalter VIII, 337). Denn nach Schellings Meinung kommen die Raubtiere in der «Schöpfungsleiter» dem Menschen am nächsten, sie sind ihm ein sinnfälliger Ausdruck für die «Natur in Gott» XII, 427. Aus diesem Grunde legt er auch so großen Wert auf die Tiersymbole der Götter, den Adler des Zeus, die Taube der Aphrodite, die Nachteule der Athene, auch sie weisen hin auf die «Natur in Gott» XII, 423. Ebenso wertet er die Tiergottheiten der ägyptischen Religion als Momente des theogonischen Prozesses, XII, 423. Nur durch diese Annahme einer «Natur in Gott» werde die Emanationslehre vermieden, VII, 242.

In polemisch-sarkastischer Form entwickelt Schelling diese Lehre in der Kampfschrift gegen Jacobi. «Das sind die traurigsten Gottesgelehrten, die Gott vorschreiben wollen, auf welche Art er gleichsam allein Gott seyn könne, nämlich dann, wenn er gar nichts von einer Natur in sich habe. Sie halten Gott für gerade ebenso beschränkt wie ihre eigenen engherzigen Vorstellungen, und ihren armseligen Theismus verteidigend, geben sie sich den Schein, für die Ehre Gottes zu streiten» VIII, 68. Und VIII, 69: «Unter Naturalismus verstehe ich nicht irgend ein auf die äußere Natur sich beziehendes System, sondern das System, welches eine Natur *in Gott* behauptet.» Er wirft Jacobi Angst vor jeder wirklichen Lebendigkeit (sic!) Gottes vor, er erschrecke vor ihr, wie vor einem Gespenst, weil sich solche Lebendigkeit ohne physischen Grund gar nicht denken lässt» VIII, 70. Solcher «Naturalismus» und Theismus machten erst zusammen ein Lebendiges aus, im umgekehrten Falle wäre ein «Unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur» die unausbleibliche Konsequenz<sup>58</sup>. Ein Wort, das im Hin-

---

<sup>58</sup> Ebenso in XIII, 188f.

blick auf die antitheistische Naturwissenschaft der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts (Haeckel!) eine erschreckende Wahrheit bekommen hat.

In den Weltaltern ed. Schröter finden sich weitere prägnante Formulierungen für die «Natur in Gott»: «Der reinste Wein erzeugt sich eine Hefe; scharfer Essig will eine Mutter haben, in jedem Ey sind zwei Substanzen, wovon die eine nur als Nahrung der höheren dient. So ist es auch mit der göttlichen Natur» S. 239f. Ferner: «Gott muß anfänglich ein Princip haben, das er besiegt. Daß ein solches Princip der göttlichen Natur unwürdig sey, kann schon an sich nicht gesagt werden. Denn wie sollte unwürdig seyn, was nothwendig ist zum Seyn?» (S. 249).

Nach dem religionsgeschichtlichen Grundsatz, daß Protologie und Eschatologie sich entsprechen müssen, erscheint auch wieder die «Natur in Gott» im Eschaton. Im Fragment «Frühling» läßt Schelling «Clara» sagen: «Es ist mir wieder recht innig geworden und ans Herz gedrungen, daß wir Kinder der Natur sind, . . . daß, wenn sie nicht zu Gott gehört (!) auch wir nicht zu ihm gehören können, und wenn sie nicht eins werden kann mit Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder gar unmöglich seyn muß. Ja, nicht wir allein, die ganze Natur (Rö. 8, 19!) sehnt sich in Gott, von dem sie anfänglich genommen ist» S. 274.

Daß diese «Natur» aus der Theosophie stammt, deutet Schelling an in VIII, 204<sup>59</sup>. Er nennt sie bald «Grund», bald «Basis», bald «Staffel»<sup>60</sup>. Oettinger übersetzt den zugrundeliegenden Terminus des Sohar mit «Untergestell», Ernst Müller mit «Piedestal»<sup>61</sup>. Manchmal umschreibt Schelling auch die «Natur Gottes» mit dem «Nothwendigen von Gott»<sup>62</sup>, unter dem Begriff der Natur in Gott subsumiert er nicht nur Körperliches, sondern auch Geistiges, «der moderne Begriff von Natur sei» abgezogen<sup>63</sup>, abstrakt, das ganze Altertum kenne ihn sowenig wie die Schrift. Diese «Natur Gottes» entspricht also seiner «himmlischen Leiblichkeit», über welchen

---

<sup>59</sup> Parallelstelle bei Schröter S. 8.

<sup>60</sup> So VIII, 260 u. VII, 454.

<sup>61</sup> Sohar, 1932, S. 113.

<sup>62</sup> VIII, 244.

<sup>63</sup> VIII, 210.

Terminus wir später noch längere Ausführungen machen müssen. Die ewige Natur, versichert uns Schelling VIII, 264, ist «ein Ganzes aus Leib, Seele und Geist»<sup>64</sup>. Dadurch, daß Gott eine «Natur» zugeschrieben wird, wird aber seine Freiheit nicht in Frage gestellt, wie Schellings Kritiker meinen, denn «ohne eine Natur würde die Freiheit in Gott nicht von der That geschieden werden können, und wäre nicht wirkliche Freiheit»<sup>65</sup>. Einheit des Wesens und des Seyns könnten keineswegs den Begriff des lebendigen Gottes (!) erschöpfen<sup>66</sup>. Aus der ewigen Natur stammt auch die Geisterwelt VIII, 335<sup>67</sup>. Ein wichtiges Thema Schellingscher Spekulation ist damit gegeben.

Damit hängt zusammen die Spekulation vom «Rad der Geburt», doch wollen wir diese Gedankengänge erst darstellen, wenn im III. Teil die Merkabah-Vorstellungen behandelt werden<sup>68</sup>.

Die Kabbalah hat die gnostischen Mythen vom Androgynen übernommen, nachdem schon die Haggada<sup>69</sup> darin vorgegangen war. Nur im Zusammenklang von Männlichem und Weiblichem entsteht Vollkommenheit. «Was darum nicht Männlich *und* Weiblich enthält, wird ein halber Körper genannt. Und es kann kein Segen walten an einem makeligen, mangelhaften Dinge, sondern nur an

<sup>64</sup> VIII, 264.

<sup>65</sup> VIII, 308, ebenso VII, 458.

<sup>66</sup> VIII, 238.

<sup>67</sup> Ähnlich Weltalter S. 156f.

<sup>68</sup> Vgl. Pseudoclem. Homilien XVI, 12, Poimandres 12 u. 15. Irenaeus adv. Haer I, 29, 4; I, 30, 3; Hippolyt Philos. V, 6 (Naassener) V, 7, 9, 14; VI, 18 (Simon Magus) Gregor v. Nazianz Orat 31, 560 (MSG 36, 142 Marcion), Epiphan. Panarion Haer. 31, 5 u. 6 (Valentinianer) Iren. adv. haer. I, 5, 3; I, 11, 5; I, 21, 5 (Markos) I, 18, 2. Androgyn sind auch die Lichtjungfrauen der Manichäer (vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 180, 360, Günther Bornkamm, Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten 1933, S. 105).

<sup>69</sup> Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV, Bd. 1, S. 405ff. Bacher, Aggada der Amoraeer III, 124f., 715, 92. Franz v. Baader schreibt 1796 an Jacobi, daß er beim Studium der Kabbala auf das Androgynenproblem gestoßen sei, Werke 15, 168. Scholem: «Die Kabbalah verlegt die Potentialität von männlich und weiblich auch in Gott hinein: Die Statuierung eines weiblichen Elements in Gott ist natürlich einer der folgenreichsten Schritte, den die Kabbalah gemacht und in gnostischer Exegese zu begründen gesucht hat», Kabb. u. Myth. S. 315.

einem vollkommenen Orte, und nicht an einem halben, denn «halbe Dinge können in Ewigkeit nicht bestehen und in Ewigkeit keinen Segen aufnehmen»<sup>70</sup>. Die himmlische Leiblichkeit muß androgyn sein: «Ein Geistbild, in dem nicht Männlich und Weiblich vereinigt sind, ist nicht himmlischer Art»<sup>71</sup>. Darum muß Adam vor dem Sündenfall doppelgeschlechtlich gewesen sein. Gen. 1, 27 wird so von den Kabbalisten, wie zuvor schon von einem Teil der Rabbinen, ausgelegt. Gott «sägte an ihm und nahm das Weibliche von ihm. Wie es heißt, er nahm eine seiner Rippen. Was bedeutet ‚eine‘? Antwort: seine weibliche Seite.» «Der Mensch der Emanation ist männlich und weiblich zugleich, von der Seite des Vaters und der Mutter ... und zwiegesichtig»<sup>72</sup>. Psalm 139, 5: «Rückwärts und vorwärts hast du mich gebildet», wird im Sinn dieses Kugelmenschenmotivs ausgelegt<sup>73</sup>. Mit dem Menschen in der Schöpfungsgeschichte ist nach kabbalistischer Ansicht «der ganze Mensch gemeint, der Männlich und Weiblich umfaßt»<sup>74</sup>. Bekanntlich hat Jacob Boehme diese androgynen Gedanken breit ausgewalzt in seinen Werken entwickelt<sup>75</sup>. Auch Gottfried Arnold, Pordage, Jane Leade und Oettinger huldigen ihnen; den Stellen, die Ernst Benz darbietet, können allein aus «Swedenborgs irdischer und himmlischer Philosophie» drei markante angefügt werden<sup>76</sup>.

---

<sup>70</sup> Sohar III, 296a.

<sup>71</sup> Sohar II, 55b.

<sup>72</sup> Sohar I, 22a.

<sup>73</sup> Sohar II, 54b.

<sup>74</sup> Sohar III, 46b.

<sup>75</sup> Vgl. Ernst Benz, *der vollkommene Mensch etc.* 1937, sowie meine Dissertation und den Aufsatz: «Jacob Böhme und die Kabbala», *Judaica* 1955, S. 12—29.

<sup>76</sup> Der vollkommene Mensch etc. S. 176—180. Werke ed. Ehmann II, 1, S. 58: «Da dem Adam so große Herrschaft geschenkt war, so hätte er sollen, wie die Bienenkönigin ein ganzes Heer aus sich gebären: Daher war er Männlein und Fräulein zugleich, ehe die Eva geschieden war. In diesem geistlichen, männlich-jungfräulichen Leib lagen alle Grundanfänge künftiger Geburten, als in einer Mutter und diese Vaterschaft hätte können aus ihm sich fortpflanzen.» Oder S. 80: «Adam war ein aus sich selbst gebährendes Wesen und hatte die männliche und weibliche oder Feuer- und Lichtstinktur beisammen, als eine wahre männliche Jungfrau. Er hätte magisch und Engel-artig d. i. durch imaginative Anziehungskraft und keusche Ent-

Wie steht nun Schelling zu diesen Mythen? Daß er sie gekannt hat, kann gar keine Frage sein. Denn schon in einer Jugendschrift von 1793 führt er die Symposionstelle von den doppelgeschlechtlichen Kugelmenschen der Urzeit als Parallel zu Gen. 1, 27 b an<sup>77</sup>. In VIII, 211 redet Schelling von der Polarität in Gott: «Dies Ja, das sich dem Licht, dies Krumme, das sich dem Geraden, dies Linke, das sich dem Rechten entgegenstellt, und wie man sonst diesen ewigen Gegensatz in Bildern auszudrücken sucht»<sup>78</sup>. Ein Kabbalist würde diese Bilder von Krumm und Gerade, von rechts und links sofort im Sinn des Androgynen deuten<sup>79</sup>. Daß auch Schelling diese Worte so gemeint hat, ergibt sich aus der Fortsetzung: «Daß, wie in allem Lebendigen, so wohl schon im Urlebendigen eine Doppelheit sey, die herabgekommen durch viele Stufen sich zu dem bestimmt habe, was bei uns als Licht und Finsternis, Männliches und Weibliches, Geistiges und Leibliches erscheint» VIII, 212. Echt theosophisch interessiert sich Schelling für Doppelgeschlechtlichkeit bei niederen Lebewesen, um daraus den Schluß zu ziehen: «Von dem ersten Princip alles Daseyns leitet sich die Geschlechtsdoppelheit in der Natur her» XII, 155. Im Anklang an die psychologischen Androgynievorstellungen der schwäbischen Theosophie, die ich in meiner Dissertation geschildert habe, sagt Schelling, daß

---

zündung im Geist des Worts sein Geschlecht propagiert, ohne viele Entwicklungsstufen wie bei der thierischen Geburt in keuscher Umarmung der Sophiae, als der oberen Mutter.» Ferner: «Die himmlische Weisheit destinierte den Adam anfangs, daß er ohne das aus seinem Fleisch genommene Weib, jungfräulich gebähren sollte. Aber Adam in seiner Herrlichkeit war solcher englischen Verfassung nicht lang fähig, deswegen gab ihm Gott eine Gehilfin außer sich. Es blieb aber doch die erste Bewegungsquelle zu dem himmlischen Stand noch in ihm (!), aber ohne Effekt», a. a. O. S. 289.

<sup>77</sup> Werke I, 73.

<sup>78</sup> Parallel bei M. Schröter, Weltalterfragmente S. 50. Vgl. jedoch auch VIII, 367: «Denkt man an die Geschlechtsdoppelheit aller alten Gottheiten, nicht eben daß in einerlei Wesen widernatürlich (!) beide Geschlechter vereinigt waren, sondern daß jede Persönlichkeit oder sozusagen jede Stufe in der Götterfolge durch eine männliche und weibliche Gottheit zugleich bezeichnet war, so entdeckt sich auch hier wieder jene kabirische, sich in Juppiter als Einheit auflösende Siebenzahl.» (Über die Gottheiten von Samothrake.)

<sup>79</sup> Vgl. Sohar I, 244 b.

das Bewußtseyn androgyner Natur sei, Jungfräulichkeit dagegen definiert er als Geschlechtsunterschiedenheit XII, 157. Schelling kennt auch die Geschlechtsumwandlung bei mythologischen Gottesheiten XII, 142<sup>80</sup>, die Tatsache, daß Priester weibliche Kleidung zu Ehren einer Gottheit tragen XII, 250 u. 363, daß sich die Kybelepriester entmannen VII, 357<sup>81</sup>, alles Motive, die etwa P. J. Winthuis für seine Theorie vom «Zweigeschlechterwesen»<sup>82</sup> auswertet. Trotzdem ist Schelling in diesen Dingen sehr zurückhaltend; er deutet mit all diesen zahlreichen Ausführungen nur an, daß er um die Probleme weiß. Aber er hat sich nie expressis verbis zur Androgynie als Ideal bekannt, sehr im Gegensatz zum jungen Görres<sup>83</sup> und zu Franz von Baader<sup>84</sup>, und zu all den Nachfahren der schwäbischen Theosophie, wie Rapp, Wirz, Culmann, Böhmerle<sup>85</sup>. Insofern be-

<sup>80</sup> XI, 7 u. 33; XI, 198; XII, 193, 195, 249, 260, 623ff., XIII, 313.

<sup>81</sup> VIII, 337f., XII, 363 u. ö.

<sup>82</sup> Das Zweigeschlechterwesen, 1928. Einf. i. d. Vorstellungswelt prim. Völker, 1931.

<sup>83</sup> Er — der seine Abhängigkeit von Schelling stets dankbar betont hat — läßt in einer kosmogonischen Vision die Welt aus dem zweigeschlechtlichen Gott hervorgehen. (Exposition der Physiologie — nicht der Psychologie, wie bei Hans Meyer, Gesch. d. abend. Weltanschauung IV, 1950, S. 532 zu lesen — Ges. Schriften II, 2, S. 19, 21, 24, 25, 34; Exposition d'un system sexuel (!) de l'ontologie Ges. Schr. II, 2, S. 201—225 vor allem S. 203; Glauben und Wissen, Ges. Schr. III, S. 11.) Auch der Physiker Ritter, dessen Wünschelrutenexperimente Schelling sehr interessierten, war Anhänger der Androgynenlehre. (Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers, Heidelberg 1810, 188f.) Schellings Freund Schubert deutet den Androgynenmythus an in seiner «Geschichte der Natur», Erlangen 1836, II, 2, S. 270.

<sup>84</sup> Texte bei Ernst Benz, der vollkommene Mensch etc., S. 181—189. Vgl. auch Fritz Giese, Der romantische Charakter I, das Androgynenproblem, 1919, S. 359—387.

<sup>85</sup> Einelnachweise in meiner theolog. Dissertation. Moderne Anhänger des Androgynenmythus sind Ludwig Klages (Vom kosmogonischen Eros 1922, 36, 39, 77, 18 u. ö.) Edgar Dacqué (Schellingianer) Urwelt, Sage u. Menschheit, 1924, 267ff. u. 365). Der schwäbische Missionarsohn Hermann Hesse (Narziß und Goldmund, 1932, S. 228ff.), Grigor Robakidse (Die gemordete Seele, 1933, 113) und die russischen «Böhmisten» und Sophiologen Bulgakov, Florenskiy und Berdajew (Bestimmung des Menschen, 1935, S. 89, 96 u. ö. Philosophie des freien Geistes, S. 238). Seine Theorie lehnt ab Karl Barth KD III, 4, S. 177ff. Viel früher schon Luther in WA 18, 147, welcher diese Exegese von Gen. 1, 27 auf Philo zurückführt.

steht das Urteil von F. Giese zu Recht, daß Schelling Baaders Androgynenlehre fern gelegen habe<sup>86</sup>, obwohl es von der weitverbreiteten irrgen Voraussetzung ausgeht, als ob Schelling von Baaders Gedanken abhänge, während in dieser Hinsicht Heinrich Bornkamm richtiger urteilt, wenn er sagt, daß Schelling Böhme und seine Welt von der heimischen schwäbischen Theosophie her kennt<sup>87</sup> und der Vermittlung F. X. von Baaders hierzu nicht bedurfte.

Daß Schelling aber die Urmensch-Vorstellungen der theosophischen Mystik teilt, ergibt sich schon aus seiner Freiheitsschrift<sup>88</sup>, wo es heißt: «Der höchste Gipfel der Offenbarung ist der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind<sup>89</sup>.» Auf diesen Menschen vor dem Fall bezieht Schelling sogar das Psalmwort: «Er kann schaffen, was er will, das ursprünglich doch von Gott selbst gesagt ist<sup>90</sup>. Zudem versichert

---

<sup>86</sup> A. a. O., S. 361. Giese meint, so wie Baader kein Verständnis gehabt habe für Schellings Polaritätslehre, so Schelling nicht für Baaders Spekulationen vom Androgynen. Giese geht aus von der landläufigen Vorstellung der Abhängigkeit Schellings von Baader, die unhaltbar ist. Schelling war sowohl mit der Polaritäts- wie mit der Androgynenlehre durch Oetinger bekannt. In Oetingers Wort: «Es stehen allezeit zwey Kräften gegen einander und vereinigen sich in der dritten» — Lehrtafel der Antonia S. 37 — steckt schon die Lehre von der Thesis, Antithesis und Synthesis! Ähnlich urteilt auch Karl Jaspers: «Sch. ist bemerkenswert frei von der romantischen Atmosphäre des Erotischen, Perversen, Androgynen und dergleichen», Schelling, 1955, S. 220. Ch. Hermann Weiße hat wohl in Schellings Sinn gesprochen, wenn er im Blick auf Baaders Androgynenlehre sagt: «Wir werden Sorge tragen, uns nicht in derartige symbolische Phantasmagorien zu verirren», Philos. Dogm. II, 19. Trotzdem bleibt Schelling dem Mythos oft recht nahe. Vielleicht ist es bei ihm wie bei Novalis, der nach dem Urteil Gieses den Androgynenmythus «vorgedacht und anempfunden» (a. a. O. S. 348) aber nie expressis verbis ausgesprochen hat.

<sup>87</sup> RGG<sup>2</sup> I, 1169.

<sup>88</sup> Vgl. auch die Ausführungen von Emil L. Falkenheim über den ursprünglichen Menschen, den Menschen-in-Gott bei Schelling in Zschr. f. philos. Forschung 1954, S. 332. Die Mittlerrolle des Menschen nach Schelling hat gut herausgearbeitet Herman Zeltner in seinem Ragazer Vortrag über Schellings Anthropologie Studia Philos. S. 214ff.

<sup>89</sup> VII, 377.

<sup>90</sup> XIII, 357.

uns Gerbrand Dekker, daß von Schelling in der von ihm aufgefundenen Kollegnachschrift aus München noch «ein viel leuchtenderes Bild des ursprünglichen Menschen entworfen war», als in der gedruckten «Philosophie der Mythologie»<sup>91</sup>.

Hier zeigt sich eine echt idealistische Hochschätzung des Menschen<sup>92</sup>, wie auch an anderen Stellen. So etwa in den Stuttgarter Pr.-Vorlesungen: «Im Menschen sind die beiden äußersten Extreme zusammengeknüpft. 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<sup>93</sup>.» In der Ph. d. Myth. heißt es dann gar: «Adam hat nicht nur die Sünde, sondern auch den göttlichen Funken, den Geist der Selbstbestimmung und Freiheit, auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, fortgeerbt<sup>94</sup>.» So sehr also Schelling Kants Lehre vom radikalen Bösen<sup>95</sup> und die christliche Lehre von der Erbsünde bejaht<sup>96</sup>, so sehr auch die vom Erbadel.

Die Kabbalah hat triadische Formeln, die im Sinne der christlichen Trinität gedeutet werden können<sup>97</sup>. So heißt es Sohar II, 43b: «Höre Israel, JHWH, unser Gott JHWH eins.» Es ist alles Einheit und wird darum Eins genannt. Aber es sind doch drei Namen, wie können sie eins sein? Erst in der Erscheinung des heiligen Geistes kann dies gewußt werden, im Schauen des verborgenen Auges, daß

---

<sup>91</sup> Die Rückwendung zum Mythos 1930, S. 110.

<sup>92</sup> Sie liegt schon vor bei dem Böhme-Anhänger Angelus Silesius, dessen Schriften Schelling kannte und schätzte, vgl. Ernst Benz in Stud. Philosophica S. 185, dieser sagt in Cherub. Wandersmann IV, 229: «Mir dient die ganze Welt, ich aber dien allein, der ewgen Majestät, wie edel muß ich sein.»

<sup>93</sup> VII, 484.

<sup>94</sup> XI, 510.

<sup>95</sup> Vgl. XIV, 270: «Nur eine seichte Philosophie kann am radikal Bösen, kann an der Erbsünde zweifeln, eine solche, der selbst die Erfahrungen der gewöhnlichen Menschenkenntnis mangeln.» Es ist daher ganz gewiß nicht im Sinne Schellings, wenn Paul Tillich in seinem Stuttgarter Schellingvortrag gesagt hat, die tragische Welterfahrung habe in der christlichen Erbsündenlehre einen «verhängnisvoll unzulänglichen Ausdruck gefunden» (Zeitschr. f. philos. Forschung 1955, S. 204).

<sup>96</sup> Erich Bischoff, Elemente der Kabbalah, 1913, S. 53—59.

drei eins sind. Dies ist ja auch das Geheimnis der hörbaren Stimme, welche Einheit ist und drei Elemente: Feuer, Luft, Wasser in sich trägt, eins geworden im Geheimnis der Stimme. So auch hier JHWH, unser Gott JHWH, drei Weisen in einer Einheit<sup>98</sup>.» Ähnlich heißt es III, 288 a: «Es ist der Alte der Alten, der Uralte, die obere Krone, mit der alle Diademe und Kronen sich krönen. Von dem alle Leuchten sich erleuchten und erbrennen. Er, die obere, verborgene, nie erkannte Leuchte. Dieser Alte findet sich in drei Häuptern, die in eines zusammengefaßt sind. Er ist das oberste Haupt. Und weil der heilige Alte in die Dreiheit geprägt ist, so sind auch alle übrigen Leuchten, die von ihm ihr Licht empfangen, in dreien zusammengefaßt<sup>99</sup>.» Die christlichen Kabbalisten, Johannes Reuchlin, Pico della Mirandola, Marsiglio Ficino, Knorr von Rosenroth haben diese Formeln begierig aufgegriffen, weil sie darin ein Mittel glaubten gefunden zu haben, um Nichtchristen die christliche Trinität anzudemonstrieren. Diese trinitarischen Spekulationen haben auch die Trinitätslehre Böhmes, Oetingers und Schellings beeinflußt. Böhme bemüht sich krampfhaft, seine Lehre vom dreieinigen Gott in den Formeln der Kirchenlehre zu entwickeln<sup>100</sup>. Denn hier setzte ganz besonders die hämische Kritik von Gregorius Richter<sup>101</sup> ein. Es will aber nicht gelingen, denn die Analogien aus der Astronomie lassen sich nicht zwängen in die Lehre von den Personen und Hypostasen. Das gilt ebenso von Oettinger, der seine Trinitätslehre mit der kabbalistischen Sephirothlehre ausdrücken will: «Die drei ersten Sephiroth, die allerhöchste Krone, die Weisheit und der Verstand, sind unzertrennlich miteinander vereint und bedeuten die Dreiheit der Personen in dem göttlichen Wesen: die höchste Krone ist die oberste höchste Sephirah, nämlich die erste Person in der Gottheit;

---

<sup>98</sup> Ernst Müller a. a. O., S. 309.

<sup>99</sup> Ernst Müller, S. 59.

<sup>100</sup> Vgl. Aurora Cap. 3, Schiebler II, 35. Er vergleicht den Vater dem All, den Sohn mit der Sonne, den hl. Geist mit dem Feuer, S. 36.

<sup>101</sup> Vgl. Oetingers Darstellung: «Als ihn der Primarius Richter, gottloserweise nachgeredt, der Sohn Gottes sei aus Quecksilber, hat er also geantwortet: Herr Primarius, als ich in der Aurora von Salniter und Mercurio geschrieben, damit meinte ich nicht den bloßen, lauteren (!) Gott, ich meinte sein ausgestossenes wesentliches Wort», Werke II, 1, ed. Ehmann, S. 246.

die Weisheit ist die zweite Person, der Sohn Gottes, logos, das Wort, der Verstand ist die dritte Person, der heil. Geist, weilen er die Tiefen der Gottheit als die sog. dritte Person forschet<sup>102</sup>.» Gegen den Terminus «Person» hatte Oetinger immer eine Abneigung, er begründete diese missionstaktisch: «Man muß die Juden nur mit dem Wort Person verschonen und dafür Ausgänge oder Abglänze oder Sephiroth setzen<sup>103</sup>.»

Schelling hat schon in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums im Anschluß an Lessing verlangt, die Trinitätslehre spekulativ zu entwickeln<sup>104</sup>. Denn: «Die Ideen der Dreieinigkeit nicht spekulativ aufgefaßt, sind überhaupt ohne Sinn<sup>105</sup>.» Zwei Seiten weiter bezeichnetet er die Theosophie als das wahre Organ der Theologie<sup>106</sup>. In den Weltalterentwürfen will er zwar Theosophie und Philosophie keusch scheiden<sup>107</sup>, aber wir haben gesehen, daß ihm das nicht so leicht möglich ist. In den Spätwerken

---

<sup>102</sup> Lehrtafel der Antonia, S. 36.

<sup>103</sup> Ibid. S. 394. Bekanntlich teilt diese Abneigung gegen den Personbegriff in der Trinitätslehre auch Karl Barth, KD II, 1, S. 334, jedoch aus anderen Motiven, weil der moderne Personbegriff und der antike, der der Trinitätslehre zugrundeliegt, differieren. Oetinger bezieht sich zustimmend auf Johann August Urlspersers Trinitätslehre in Werke II, 1, ed. Ehmann, S. 72. Er tritt dort wesentlich für eine Offenbarungs-Trinität unter Verzicht auf die Wesens-Trinität ein.

<sup>104</sup> V, 294. Die kirchliche Trinitätslehre ist Schelling zu statisch: «Auch hier ist der lebendigen Einsicht nicht wenig durch die Art geschadet worden, alles dogmatisch hart und schroff satzweise hinzuzustellen, indeß die Offenbarung alles im *Werden* und in der Bewegung darstellt und z. B. nirgends die Idee der Dreieinigkeit als Dogma ausspricht, sondern den Vater in der Zeugung des Sohnes, den Sohn im Gezeugtwerden und im Ausspruch des Vaters, den Geist im Ausgehen von beyden oder doch vom Vater vorstellt», Weltalter, ed. Schröter, S. 71. Über die literarische Bezeugung dieser von Schelling nie veröffentlichten Stelle vgl. Schröter in Studia Philos. 205. Es ist unbedingt Schröter beizustimmen, wenn er sagt: «Dieses Ursymbol der Trinität liegt der Entwicklung der gesamten Schellingschen Metaphysik zugrunde», ibid. nur muß hinzugefügt werden, daß es die theosophische Art der Trinitätslehre ist, die Schelling bewegt. «Spekulativ» heißt also in diesem Zusammenhang bei Schelling immer soviel wie «theosophisch».

<sup>105</sup> V, 297.

<sup>106</sup> V, 299.

<sup>107</sup> VIII, 204, vgl. Weltalter ed. Schröter, S. 207 u. 216.

finden sich viele Verwahrungen gegen den «Theosophismus»<sup>108</sup>, aber es sind künstliche Distinktionen ohne Kraft. In den Weltalterentwürfen betont Schelling zweimal, daß eigentlich von einer Dreiheit in Gott nicht gesprochen werden könne, sondern mehr von einer Zweiheit<sup>109</sup>. So hat er ja auch in der Freiheitslehre von zwei Prinzipien in Gott gesprochen, nämlich Egoität und Liebe, ebenso in den Stuttgarter Pr.-Vorl. Später kommt als drittes Prinzip der Geist<sup>110</sup> hinzu, und so wird es nicht schwer, die Trinität zu entwickeln, aus dem An-Sich, dem Für-Sich und dem An- und Für-Sich Gottes<sup>111</sup>. Liebevoll geht er den vestigia trinitatis in den nichtchristlichen Religionen nach; die indische und altgriechische Religion<sup>112</sup> liefert ihm dazu wertvolle Parallelen: «Diese Dreiheit in ihrer Einheit war der höchste Gegenstand des seligen Anschauens und Begreifens in den heiligsten Mysterien Griechenlands<sup>113</sup>.» In diesem Punkte bleiben sich Schelling und Hegel einig<sup>114</sup>. Auch Hegel hat immer eine spekulative Entwicklung der Trinitätslehre verlangt und in einer berühmten Kritik an Tholuck alle nichtspekulativen theologischen Trinitätslehren verworfen<sup>115</sup>. Darum halten beiden auch die theologischen Kritiker gerade diese spekulative Trinitätslehre vor<sup>116</sup>. Im Falle Schellings ist die Verwandtschaft mit den

<sup>108</sup> X, 183—188, XIII, 121 u. 125.

<sup>109</sup> VIII, 274 u. 299.

<sup>110</sup> Vgl. Kurt Leese, Philosophie und Theologie im Spätidéalismus, S. 211.

<sup>111</sup> XIII, 257, 312—316; 338.

<sup>112</sup> XII, 79; XIII, 223, 238, 310, 312, 337, XIV, 66.

<sup>113</sup> XIII, 490.

<sup>114</sup> Trotzdem hat Schelling XIII, 122 gerade die Hegelsche Trinitätslehre als «theosophisch» verworfen. Zudem sei sie minderwertiger als die Böhmes, gleiche Böhme einem Trunkenen, der aber wirklich trunken sei, so täusche Hegel eine solche «Trunkenheit» nur vor. Ein Beispiel für Schellings Boshaftigkeit gegen den toten Studienfreund, die man nicht aus der Heftigkeit der zeitgenössischen Polemik allein erklären kann, wie das Emil Staiger versucht hat. *Studia Philos*, S. 144.

<sup>115</sup> In der Vorrede zur 2. Ausgabe der Enzyklopädie Werke ed. Glockner, Bd. 8, S. 19 Anm.

<sup>116</sup> Wilhelm Lütgert, die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, II, 115, Gustav Krüger in RGG<sup>2</sup> I 2020, Kalweit ibid. Sp. 2023. Dabei konnte Schelling die altchristliche Trinitätslehre geradezu hymnisch preisen: «Über alle Vergleichung erhaben und einzige ist aber die christliche Idee, besonders aber in der Art, wie sie die Mehrheit der Personen mit der Einheit

Triadischen Spekulationen der Kabbala nicht so deutlich wie bei Oetinger, aber irgendwie stehen sie doch dahinter. Bekanntlich gibt es bei Oetinger noch eine zweite Darstellungsart der Trinität, wo er auf das Sephirothschema verzichtet<sup>117</sup>; aber der Unterschied ist nur ein formaler. Auberlen ist darum recht zu geben, wenn er feststellt, daß auch diese Bemühungen Oetingers, die Trinität aus der Idee des göttlichen Lebens abzuleiten, genau so wenig im Sinne der Kirchenlehre befriedigend sind<sup>118</sup>. Das gleiche muß auch von den trinitarischen Bemühungen der Oetingerschüler Joh. M. Hahn, Ph. M. Hahn («Von den drei Ichheiten (!) der ewigen Gottheit») sowie von Joh. Aug. Urlsperger (1728—1806) gesagt werden<sup>119</sup>. Ihre spekulativen Versuche sind alle wenig glücklich, das muß auch von dem Schellingschen gesagt werden. Die Kabbala hat eine trichotomische Psychologie. Sie unterscheidet «Seelenodem» (Neschamah), Triebseele (Nefesch) und Geistseele (Ruach)<sup>120</sup>. Diese Trichotomie hängt zusammen mit den «Drei Principien in Gott», wie Jacob Böhme sich ausdrückt. Diese drei Prinzipien wirken sich aus im

---

des Wesens verbindet, indem dadurch offenbar wird, wie jene fortschreitende Bewegung (!) aus demselben durch dasselbe und in dasselbe geht, also nirgends eine Verwandlung des Wesens stattfindet. Vortrefflich sagt schon ein geistvoller Lehrer der ersten Jahrhunderte: Mehrere NATUREN annehmen ist hellenisch, nur eine PERSON glauben jüdisch, aber die *EINE* Natur zur heiligen DREIHEIT entfalten, und die DREIHEIT der PERSONEN wieder in die EINHEIT des WESENS sammeln, ist die RECHTESTE, WAHRHAFTESTE Lehre», Weltalter ed. Schröter, S. 69. Solche Äußerungen, die auch in den Berliner Vorlesungen häufig waren, forderten den Widerspruch von Friedrich Engels heraus: «Man ist erstaunt, über die Kühnheit Schellings, zu behaupten, der alte Widerspruch der Trinität sei gelöst», MEGA I, 2, S. 212. Von den Schellingschülern hat Hamberger versucht, die immanente, also WESENSTRINITÄT festzuhalten, vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie 1867, S. 436. Weiß jedoch legt großen Wert darauf, daß Urlsperger zuerst ontologische und ökonomische Trinität unterschieden habe (Philos. Dogmatik I 1855, S. 413). Auch er ist der Meinung, daß Oetinger in seiner Trinitätslehre den Personbegriff verwirft, wie das auch Böhme tue, (Philos. Dogm. I, S. 434). Auch Weißes Erörterungen kommen auf eine Verwerfung der WESENSTRINITÄT zugunsten der OFFENBARUNGSTRINITÄT hinaus.

<sup>117</sup> Auberlen, die Theosophie Oetingers 1847, S. 167ff.

<sup>118</sup> Auberlen a. a. O., S. 658ff.

<sup>119</sup> Vgl. meine Dissertation S. 19.

<sup>120</sup> Sohar I, 224b ed. Ernst Müller, S. 205.

«Dreifachen Leben des Menschen»<sup>121</sup>. Bekanntlich heißt so eine Schrift Böhmes mit dem Untertitel «Psychologia vera». Die Kabballisten können sagen: «Die Seele des Menschen ist zusammengefaßt in drei Stufen, weshalb ihr drei Namen eignen, gemäß oberem Geheimnis: Nefesch, Ruach, Neschama. Nefesch ist die untere Stufe. Ruach der Bestand, der über der Seele waltet, in allem bestehend in rechter Weise. Neschama, der höhere Bestand waltet über allem — heilige obere Stufe, diese drei Stufen sind im Menschen zusammengefaßt<sup>122</sup>. So ist dann auch der Mensch Bürger nicht zweier, sondern dreier Welten<sup>123</sup>.

Es kann doch kein Zufall sein, daß Schelling in den Stuttgarter Pr.-Vorl. ebenfalls eine trichotomische Psychologie<sup>124</sup> vorträgt. Er unterscheidet dort Gemüt, Geist und Seele. Vom «Gemüth» sagt er, es stehe in Rapport mit der oberen Welt. Das Unpersönliche in der Seele stehe im Rapport mit Gott und mache den Idealismus erst möglich. Jeder dieser «Seelenteile» wird dann noch einmal trichotomisch aufgegliedert<sup>125</sup>. In den Weltalterentwürfen heißt es

---

<sup>121</sup> Alles Ding in der Welt ist nach dem Gleichnis der Dreiheit worden, Aurora cap. 3 ed. Schiebler II, S. 39.

Die Böhmesche Trichotomie hat gut herausgearbeitet Hans Alfred Grunsky, Böhme 1940, S. 41f., so abwegig seine Tendenz ist, Jacob Böhme als Schöpfer einer germanischen (!) Philosophie des Willens zu erweisen. Oetingers Trichotomie tritt uns in der Theologia ex idea vitae deducta §§ 15—17 und im Swedenborg eindrucksvoll entgegen: «Alles, was Gott in drei Prinzipien hat, ist die Seele in ihrer Essenz. Das begehrende Anziehen des Schöpfers hat nach den drei Prinzipien ein Bild geschöpft, worin aus allem, was schon vorher war, durchs Wort des Herrn ein Einiges worden nach dem Bild Gottes», Werke ed. Ehmann II, 1, S. 176.

Auch Chr. Herm. Weiße gibt sich große Mühe, im Anschluß an 1. Thess. 5, 23 eine trichotomische Psychologie zu begründen. Der kirchlichen Tradition ist jedoch die trichotomische Psychologie suspekt, weil die Gnostiker auf eine solche großen Wert legten und wegen Apollinaris von Laodicea, vgl. Karl Barth KD III, 2, 426 f.

<sup>122</sup> Sohar I, 206a, Müller S. 109; vgl. auch I, 83a, Müller 112f.; II, 141b, Müller S. 155f., III, 47a, Müller S. 116.

<sup>123</sup> III, 159b, Müller S. 148.

<sup>124</sup> Die inneren Zusammenhänge zwischen Schellings Trinitätslehre und seiner trichotomischen Psychologie hat beleuchtet Ernst Wilhelm Wende-bour in Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1955, S. 88.

<sup>125</sup> Werke VII, 465—469.

dann: «Das Innere jedes organischen Wesens ruht und besteht in drei Hauptkräften. Die erste (um im bloßen Beispiel kurz zu seyn) wodurch es in sich selbst ist, sich beständig hervorbringt; die zweite, durch die es nach außen strebt, die dritte, welche gewissermaßen die Natur beider vereinigt. Jede derselben ist zum inneren Seyn des Ganzen nothwendig; welche auch hinweggenommen würde, das Ganze wäre aufgehoben<sup>126</sup>.» Schelling knüpft hier die Verbindung mit der überlieferten Lehre von der wachstümlichen, bewegenden und empfindlichen Seele, die auf Aristoteles zurückgeht<sup>127</sup>.

Wie in der gnostischen Überlieferung<sup>128</sup> ist auch in der Kabbala der Mensch ein Mikrokosmos, ein Abbild der großen Welt, und deshalb trägt er alle Bestandteile der Welt in sich. So können die Kabbalisten sagen: «Als Er (sc. Gott) die Welt schuf, betrachtete Er den Menschen, daß er Herrscher würde über Alles, dieweil er das Gleichnis Alles Oberen und Unteren in sich trug. Und Er entsandte ihn in herrlicher Gestalt (!), da sahen ihn die Geschöpfe und traten zu ihm und beugten sich vor ihm, von Furcht und Zittern befallen<sup>129</sup>». Nach dem Sündenfall wird das anders: Jetzt muß der Mensch sich vor den wilden Tieren fürchten. Auch dieses Motiv ist dem Midrasch entnommen, im Testament der XII Patriarchen, Naphtali cap. 8<sup>130</sup> ist diese Ansicht vorausgesetzt, in der sog. Apokalypse des Moses cap. 10<sup>131</sup> und 24<sup>132</sup> wird sie offen ausgesprochen.

---

<sup>126</sup> VIII, 310.

<sup>127</sup> Auch die Kabbalisten haben diese Synthese schon vollzogen.

<sup>128</sup> Sicher gibt es den Mikrokosmosgedanken auch bei den griechischen Kirchenvätern. Die sich an Böhme anschließenden Denker haben ihn aber, wie er, aus der Kabbala übernommen. Bei I. A. Dorner tritt er dann wieder auf im Anschluß an Schelling, vgl. Karl Barth KD III, 2, S. 15.

<sup>129</sup> Sohar II, 54b, Müller S. 106; vgl. II, 23b, Müller S. 170; III, 11 Müller S. 222.

<sup>130</sup> E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT 1900, II, 488.

<sup>131</sup> Kautzsch a. a. O., S. 518.

<sup>132</sup> Kautzsch a. a. O., S. 523. Eigenartigerweise betont auch Schiller in seiner Jenenser Vorlesung über den Sündenfall sehr stark die Feindschaft der Tiere gegen den Menschen. Sie zwang ihn, Waffen zu erfinden, seine Pflanzungen einzuzäunen und sich feste Häuser zu bauen, um nicht von den Tieren im Schlaf überfallen zu werden. Werke ed. Cotta X, 1867, S. 314f. Die These von Arnold Gehlen über den den Tieren unterlegenen Menschen, und den Zwang, Verstandeswesen zu werden, ist hier schon vorweggenommen.

Die Tiere begründen ihren Haß gegen den Menschen mit seiner Übertretung des göttlichen Gebotes. Solche Gedankengänge bilden den Hintergrund zu den eigenartigen Ausführungen Schellings in den Stuttgarter Pr.-Vorl.: «Da der Mensch fällt, d. h. Sünder wird, ist dieser Verklärungspunkt der Natur verfinstert. 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. Diese Kluft kann nicht bleiben, denn sie würde die Existenz Gottes aufheben<sup>133</sup>.» Auch die sehr häufige Anführung von Römer 8, 19f., dem Wort von dem ängstlichen Harren der Kreatur, muß in solchen Anschauungen ihren Grund haben. Auf dies Wort spielt Schelling an in VII, 399, wenn er vom «Schleier der Schwermut» spricht, «der über die ganze Natur ausgebreitet ist, und von der tiefen unzerstörlichen Melancholie alles Lebens»<sup>134</sup>. Das Wort kehrt immer wieder, sowohl in den Stuttgarter Priv.-Vorlesungen<sup>135</sup>, wie in den Weltalterentwürfen<sup>136</sup>, wie in der Phil. d. Offenbarung<sup>137</sup>, es ist ein neutestamentliches Lieblingswort Schellings und seiner Schüler, Hamberger, Schubert<sup>138</sup>, Ch. H. Weiße<sup>139</sup>.

---

<sup>133</sup> VII, 459, 460, 463. Vgl. hierzu Zeltners Ausführungen Stud. Phil., S. 215f. Vgl. dazu auch Scholem: «Der Mensch ist Regulator des großen theosophischen Organismus der Welt, er vermag durch seine Handlungen die Einheit alles himmlischen und irdischen Geschehens zu befördern bzw. zu stören.» Enz. Jud. IX, 700.

<sup>134</sup> Die Verhandlungen des Ragazer Philosophen-Kongresses über Schellings Schwermut (Stud. Philos. S. 126—145) wären sicher ganz anders verlaufen, wenn die biblische Grundlage dieser «Schwermut» bekannt gewesen wäre. Die psychologische bzw. psychiatrische Interpretation dieser «Schwermut» muß man m. E. mit Karl Jaspers unbedingt ablehnen, sie ist metaphysisch bedingt durch den schellingschen Pessimismus des Sündenfalls wie in der ganzen theosophischen Tradition, in der er steht.

<sup>135</sup> VII, 460 u. 482.

<sup>136</sup> VIII, 266, 297, 239, Schröter S. 274, 124, 134, 99.

<sup>137</sup> XIII, 363.

<sup>138</sup> Geschichte der Seele I, 1850 S. 284; Allgemeine Naturgeschichte, Erlangen 1826, S. 328.

<sup>139</sup> Philos. Dogmatik II, 475 und 496. Hier geht F. X. von Baader mit der Schellingschule konform. Werke I, 3, S. 350 u. 381 unter Berufung auf den franz. Böhmen St. Martin.

<sup>140</sup> Vgl. Werke ed. Ehmann II, 1, S. 37 (Cautelen) S. 59 (Grundweisheit) S. 332 (Swedenborg).

Es wird von Oetinger genau so häufig und im selben kosmisch-eschatologischen Sinne gebraucht<sup>140</sup>. Auch bei Jacob Böhme klingt es an<sup>141</sup>. Gewiß ist es in der Kabbala nicht verbaliter nachzuweisen, da es sich ja um ein Pauluswort handelt, aber der Sache nach, dem ganzen Kreatur- und Lebensgefühl nach, ist es vorhanden: «Als der Mensch der Schuld verfiel, zog sich alles wieder aus der Welt, und die Erde wurde verdunkelt. Darum heißt es, verflucht der Erdboden um deinetwillen<sup>142</sup>.» «Wenn nun Adam gesündigt hat, was war dann die Sünde der ganzen Welt? Oder meinst Du etwa, daß alle Geschöpfe von jenem Baum aßen? Es ist dem nicht so. Vielmehr, als der Mensch aufrecht auf seinen Füßen stand, da sahen ihn alle Geschöpfe, zitterten vor ihm und folgten ihm nach, wie Knechte einem König. Und er sprach zu ihnen: Kommet her, wir wollen uns niederwerfen, beten vor JHWH, unsrem Schöpfer, und alle folgten ihm. Als sie aber sahen, daß der Mensch vor *jener* Stätte sich niederwarf und sich ihr verband, folgten sie ihm gleichfalls, und so bewirkte er Tod für sich und für die ganze Welt<sup>143</sup>. Wenn die Menschenkinder der Sünde verfallen, können die wilden Tiere über sie Herrschaft gewinnen, dieweil sie das göttliche Urbild nicht mehr an ihnen schauen<sup>144</sup>.»

Der Sohar hat auch eine eigenartige Ansicht von der Potentialität von Licht und Finsternis: «Beide sind eins, insoferne es kein Licht gibt als in der Finsternis und keine Finsternis als nur im Licht. Und obwohl sie ihrer Art nach unterschieden sind, bilden sie doch auf diese Weise eine Einheit<sup>145</sup>.» Oder Rabbi Jehuda stellt die Frage: Warum wird die Wendung: Und es ward Abend und es ward Morgen, ein Tag, mit jedem Tag wiederholt? Antwort: Damit man erkenne, daß kein Tag ohne Nacht und keine Nacht ohne Tag ist und daß die beiden nicht geschieden sein wollen<sup>146</sup>. «Die beiden im Schöpfungsbericht vorkommenden Worte zäläm und demuth, Bild

---

<sup>141</sup> Weg zu Christo, IV, 13 (Schiebler I, 80), Menschwerdung Jesu Christi II, 4, § 11.

<sup>142</sup> Sohar I, 97b, Müller S. 103.

<sup>143</sup> Sohar III, 107b, Müller S. 129.

<sup>144</sup> Sohar I, 71a, Müller S. 130.

<sup>145</sup> Sohar I, 31b, Müller S. 336.

<sup>146</sup> Sohar I, 46a, Müller S. 92.

und Gleichnis, werden mit Hilfe dieser Lichtmetaphysik auseinandergehalten und verbunden: «Darum heißt es, lasset uns Menschen machen, in unsrem Abbild — das geht auf das Licht — nach unserem Gleichnis — auf die Finsternis, welche das Kleid des Lichtes bildet, wie der Körper das Kleid der Seele<sup>147.</sup>»

Auf diese Licht-Finsternismetaphysik gehen Worte Oetingers zurück wie diese: «In jeder Seele ist eine séparabilité vom Licht möglich. Diese Auflöslichkeit ist der letzte Grund der Finsternis der Seele. Diese séparabilité ist die Potentialfinsternis, welche hernach durch weitere Abirrung der Seelenkräfte in wirkliche Finsternis und Beraubung des Lichts übergeht<sup>148.</sup>» Oder: «Die Seele ist als ein Geschöpf nicht das indissoluble Band der Kräfte, wie Gott in seiner Herrlichkeit, sondern sie muß mit ihrer angeborenen Finsternis limitiert sein, so daß ihre Finsternis ins Licht erhoben werden und ihr Licht wieder in Finsternis zurückgehen kann<sup>149.</sup>»

Von da aus ist das schöne Wort Schellings erst recht verständlich: «Ohne das vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur, Finsternis ist ihr nothwendiges Erbteil<sup>150, 151.</sup>»

Auch die Potentialität von Gut und Böse findet sich bei Schelling: «Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich auftun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsternis begraben seyn sollten, dann erst

---

<sup>147</sup> Sohar I, 22a, Müller S. 106.

<sup>148</sup> Lehrtafel der Antonia, S. 364f.

<sup>149</sup> Werke II, 1, ed. Ehmann S. 155 (Swedenborg).

<sup>150</sup> VII, 360. Demgegenüber legt Karl Barth großen Wert darauf, daß in Gen. 1 nie von der Schaffung der Finsternis die Rede ist und daß es von der Finsternis nicht wie vom Licht heißt: es (bzw. sie) war sehr gut, KD III, 1 S. 136—142. Auf obiges schönes Schellingwort trifft das Verdikt Karl Barths zu: «E tenebris lux, das wäre die ganze, den Rat und die Tat Gottes verkennende Unwahrheit des Mythus», KD III, 1, S. 117. Böhme redet hier vorsichtig: «Gott ist alles, er ist Finsternis und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht. Aber er nennet (!) sich allein einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe», Weg zu Christo IV, 2, 9 (Schiebler I, 88).

<sup>151</sup> Vgl. dazu sehr prägnant Oettinger: «Finsternis und Licht wohnen ineinander, keines begreift das andere und ist doch eines des anderen Arzt durch eine geistliche, imaginative Wirkung. Freiheit beschattet sich mit der Begierde Wesen, daher sind zwei Contraria», Werke II, 1 ed. Ehmann (Swedenborg).

wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen beschaffen ist<sup>152</sup>.» Ferner: «Wie der Gute das Böse in sich niederhält, so bringt umgekehrt der Böse das Gute in sich zum Schweigen, und setzt das, was seinem Wesen nach das Seyende ist, der Tat nach als nicht Seyendes<sup>153</sup>.» Dazu gehört innerlich das Wort aus den Stuttgarter Pr.-Vorl.: «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<sup>154</sup>.»

Hatte Oetinger im Einklang mit der Kabbala erklärt, «die Welt ist microcosmice im Menschen»<sup>155</sup>, so ist auch Schelling dieser Ansicht: «Der Mensch ist nach einem alten und fast abgenutzten Satz die Welt im Kleinen<sup>156</sup>.»

Das Wort: «Lasset uns Menschen machen»<sup>157</sup>, bildet für die Kabballisten ein schweres Problem. Mit wem redet Gott? Die Antwort lautet, mit dem Demiurgen, dem Werkmeister, hat Gott gesprochen: «Als es zur Welt der Spaltung kam, das ist die Welt der unterschiedlichen Dinge, da sprach der Werkmeister zum Bauherrn: «Lasset uns einen Menschen machen in unserem Bilde, nach unserem Gleichnis. Sprach der Bauherr, wohl ist es gut, ihn zu schaffen, aber in Zukunft wird er sündigen vor Dir durch seine Torheit<sup>158</sup>.»

---

<sup>152</sup> VIII, 268.

<sup>153</sup> VIII, 222.

<sup>154</sup> VII, 459. Vgl. dazu Oetinger: «Die philosophische Art, vom Bösen zu reden (Leibniz!) läuft darauf hinaus, das Böse habe den Mangel, nicht ein Wesen zum Grund, Endlichkeit sei die letzte Ursache. Aber diese Gründe geben dem Gewissen kein Genüge. Denn jeder weiß bei sich, daß, was Gott zu Kain gesagt, noch jetzo eintreffe: Bist Du nicht fromm, so setzt sich das Böse vor die Tür des Herzens. Das Böse bricht nicht nur aus dem Nichts herfür, sondern die Lust gebiert sich aus der Erhebung einer Kraft über die andere, die einander die Waage halten sollten», Lehrtafel der Antonia 366.

<sup>155</sup> Wörterbuch S. 398.

<sup>156</sup> VII, 411, 457; VIII, 207.

<sup>157</sup> Gen. 1, 26.

<sup>158</sup> Sohar I, 22a, Müller S. 105. Nach anderer Ansicht sprach Gott mit der Thorah Sohar III, 35b, Müller S. 25. Nach einer weiteren mit dem Urmenschen. S. A. Horowitz, in Encycl. Jud. I, 785.

Dieses Problem wird auch in der theosophischen Mystik erörtert. Jacob Böhme hat ihm nachgesonnen. Seine Auskunft ist: Gott hat mit der Sophia sich unterhalten<sup>159</sup>. Auch diese Antwort ist gut kabbalistisch, denn Demiurg und Sophia sind nach Prov. 8, 30 identisch<sup>160</sup>. Oetinger teilt uns mit, daß Böhme sich dabei gegen den Mystiker Schwenkfeld gewandt habe, der aus Gen. 1, 26 die Trinität<sup>161</sup> herauslesen wollte<sup>162</sup>.

Schelling schneidet die Frage bereits in der «Freiheitslehre» an. Er wendet sich dort gegen Leibniz und seine These von der Wahl zwischen möglichen Welten, die vor Gottes Seele gestanden hätten und weist — ähnlich wie Oetinger<sup>163</sup> — eine solche ab: «Es bleibt die Vorstellung einer Beratschlagung Gottes mit sich selbst oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose und unhaltbare Vorstellung<sup>164</sup>.» Auf die Frage, mit wem hat sich Gott dann beratschlagt, wenn nicht mit sich selbst, gibt Schelling mit der theosophischen Mystik die Antwort: mit der Sophia. Die Sophia ist auch ihm das demiurgische Prinzip, wie wir noch sehen werden. Es ist dazu kein Widerspruch, wenn Schelling in XI, 161 statt Sophia das «Bild Gottes» nennt: «In der Schöpfungs geschichte redet bloß Elohim und spricht: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sey ,denn der schlechthin Eine Gott als solcher ist bildlos‘.»

Wie die klassischen Gnostiker vertreten auch die Kabbalisten die Lehre von der *felix culpa*. Wir wählen zum Beleg eine Stelle

---

<sup>159</sup> Mysterium Magnum Schiebler. Allerdings sagt auch Calvin: «Cum ad hanc imaginem ventum est, velut singulare, specimen editurus sapientiam suam et virtutem advocat et secum cogitat, antequam manum admoveat operi (CR 33, 181, Psychopannychia).

<sup>160</sup> Sohar I, 22a, Müller S. 104.

<sup>161</sup> Damit vertritt Schwenkfeld nur den Standpunkt der altchristlichen Exegese Karl Barth KD III, 1, S. 25.

<sup>162</sup> Hohepriestertum Christi, S. 44.

<sup>163</sup> «Es ist eine unnütze curiosité sur la pluralité des mondes zu rasonnieren. Jesus allein ist der Schlüssel zur basileia tu uranu oder pluralité des mondes», zit. bei Auberlen, S. 483.

<sup>164</sup> VII, 397. Doch Karl Barth findet dieselbe durchaus sachgemäß. Er deutet diese Gottesworte im Selbstgespräch als ein opus ad intra, das dem opus ad extra vorausgeht, KD III, 1, S. 123 u. 214ff.

aus Sohar I 203b, die uns auch einen interessanten Einblick in die Buchstabensymbolik der Kabbala tun läßt: «Als der Allheilige die Welt erschuf, erschuf er sie in den Buchstaben der Thorah. Jeder Buchstabe stieg vor dem Schöpfer auf, bis sie im Zeichen des Beth zur Ständigkeit kamen, und sie wandelten sich in allen möglichen Verbindungen, wodurch die Weltschöpfung ermöglicht wurde. Als aber hierbei der Buchstabe Teth mit dem Resch sich paaren sollte, stellte sich Teth zur Seite und mochte sich nicht beruhigen — bis der Allheilige es zurechtwies und sprach: ,Teth, warum stellst du dich zur Seite und bist mit deinem Platze unzufrieden?‘ Da antwortete der Buchstabe: ,Hast Du mich nicht zum Haupte des Wortes tob (= gut) gemacht?‘ Die Thorah selbst setzt ja in den Urbeginn die Worte: denn es ist gut. Und jetzt soll ich mich jenem Buchstaben, der das Haupt (= den Anfang) des Bösen (hebr. rah) bildet, gesellen? Darauf sprach Gott zu ihm: ,Kehre an deinen Platz zurück, denn du bedarfst des Resch. Denn der Mensch, den ich im Begriffe bin zu schaffen, wird durch *euch beide vollendet als Einheit*, du aber sollst zu seiner Rechten und das Resch zu seiner Linken sein<sup>165</sup>.‘ Das supralapsarische Problem ist also den Kabbalisten schon durchaus geläufig. Auch sie stellen schon die Frage: «Wenn Gott den Fall des Menschen voraussah, warum hat er ihn denn erst erschaffen<sup>166</sup>?»

Diesem Problem sinnt auch der junge Schelling schon nach und sucht es wie Leibniz<sup>167</sup>, Schiller<sup>168</sup> und Hegel<sup>169</sup> zu lösen durch die

---

<sup>165</sup> Müller S. 139f. Ebenso weigert sich eine Seele in den Leib eines bösen Menschen einzugehen, gibt aber auf Gottes Zureden schließlich diesen Widerstand auf, Sohar II, 96b, Müller S. 118.

<sup>166</sup> Sohar III, 159, Müller S. 147, vgl. auch Scholems Zitate aus dem Buche Bahir Kabb. u. Mythus S. 295.

<sup>167</sup> Vgl. Theodicée I, 10 (Werke ed. Gerhardt, Bd. VI (1885), S. 105: «Un general d’armée fait quelque fois une faute heureuse, qui cause le gain d’une grande bataille, et ne chante-t-on pas la veille des Pâques dans les Eglises du rite Romain: O, certe necessarium Adae peccatum, quod morte Christi deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!»

<sup>168</sup> Werke 1838, Bd. X, 389.

<sup>169</sup> Philosophie der Geschichte S. 233, vgl. weitere Belegstellen in meinem Aufsatz Gen. 3 im Deutschen Idealismus, Theol. Zeitschr. Basel 1955, S. 426—430.

Theorie von der *felix culpa*<sup>170</sup>, die ja auch einige Kirchenväter<sup>171</sup> — außer den Gnostikern — vertreten haben. In der Freiheitslehre nimmt es diese Gestalt an: «Wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anderes als die Geburt des Lichtes ist, das finstere Princip als Grund sein mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Aktus) erhoben werden konnte; so muß ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweites Princip der Finsternis sein, das um so viel höher sein muß, als der Geist höher ist, denn das Licht. Dieses Princip ist eben der in der Schöpfung durch Erregung des finsternen Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsternis<sup>172</sup>.»

Im Alterswerk nimmt die *felix culpa* eine hervorragende Stelle ein. In der Form etwas gemildert, aber inhaltlich gleichbedeutend mit dem bekannten Schillerwort ist es, wenn Schelling sagt: «Ohne einen Ausgang aus dem ursprünglichen Paradies gäbe es keine Geschichte, darum ist jener erste Schritt des Menschen das wahre Urereignis, das Ereignis, das erst eine Folge von anderen d. h. Geschichte, möglich machte<sup>173</sup>.» Denn Geschichte, so heißt es im Vordersatze: «als eine neue Welt der Bewegung, könnte gar nicht gesetzt seyn, wenn nicht der Mensch jene Grundlage der Schöpfung, aufs neue bewegt und erschüttert hätte.» So kommt Schelling sogar zu einer Apologie des Teufels, die ihm den Spott von Friedrich Engels eingetragen hat, der ihn den «großen Teufelsbanner»<sup>174</sup> nennt. Die Vorstellung eines gefallenen Engels lehnt Schelling<sup>175</sup>

---

<sup>170</sup> I, 32ff.

<sup>171</sup> Vgl. Augustin: Gott hätte ohne Voraussicht des aus dem Bösen folgenden Guten das Böse nicht zugelassen, Enchiridion 96. Das Böse stört nicht in jeder Hinsicht die Naturordnung: *Malum bene ordinatum et suo loco positum eminentius commendat bona* Enchir. 11. Durch die Strafe, die ihm folgt, durch die Sühne, die es heischt, offenbart es Gottes Gerechtigkeit und dient so der Menschheit und der Weltschöpfung zur Erreichung letzter, höchster Ziele, De Civ. Dei XI, 18 u. 23.

<sup>172</sup> VII, 377.

<sup>173</sup> XIII, 385.

<sup>174</sup> MEGA I, 2, S. 181.

<sup>175</sup> XIV, 262, vgl. auch XIII, 183: «Die Wahrheit ist eine gesteigerte, die einen Irrtum überwunden hat, wie Christus sagt, daß über einen Sünder, der Buße tut, mehr Freude ist im Himmel, als über 99 Gerechte.»

ab. Den Satan selbst böse zu nennen, sei nur ein «subjektives Urteil»: «Wäre der Satan, wie man gewöhnlich sich vorstellt, die an sich böse Natur, wie könnte er im Himmel unter den anderen Söhnen Gottes erscheinen, ja wie könnte Gott selbst ihm gestatten, den Gott eifrig und treu ergebenen Mann auf eine so große Probe zu stellen wie mit Hiob geschah? ... Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, von der Gegenwart Gottes ausgestoßen ist, wie sollte ich genötigt seyn, ihn früher, bei der Versuchung des ersten Menschen schon, als ein verworfenes Wesen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Ökonomie (!) gehöriges und den letzten Absichten Gottes dienendes Princip<sup>176</sup>?» Der Satan ist «das primum movens aller Geschichte»<sup>177</sup>. Er weist hin auf jene gnostische Richtung der Naassener oder Ophiten, die in der Schlange ein agathon daimon verehrten<sup>178</sup>, und auf die arabischen Teufelsanbeter, von denen Niebuhr berichtet, und die sich Jesidier, oder Dawasin, d. h. Wissende<sup>179</sup> nennen. Ein gründlicher, nachhaltiger, fürs Leben ausstattender Unterricht müsse in die Mysterien des Bösen (Offenb. 2, 24) einweihen, damit die Schüler nicht unerfahren in die Welt hereintreten in der Meinung, daß sie bloß mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, damit sie lernen, wie Christus befiehlt, klug seyn wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben<sup>180</sup>.» Da der Satan im AT und auch in einigen Stellen des NT «nicht als ein von

---

<sup>176</sup> XIV, 261.

<sup>177</sup> XIV, 271.

<sup>178</sup> XII, 151. Als Beispiel für Schellings gnostisierende Mytheninterpretation diene XIII, 384: «Die Schlange, die in sich selbst gekrümmt, ein Bild der Ruhe, ja der Ewigkeit ist, wirkt verderbend, sobald sie sich entrollt, sich aufrichtet. Allgemein wurde daher die Schlange als Symbol jener zweideutigen Natur, jener *natura anceps* betrachtet, durch welche, wenn sie sich von innen nach außen wendet, der Umsturz kommt. In den griechischen Mysterien war es Zeus (der Gott der künftigen Zeit), die ohne den Fall der Persephone gar nicht hätte seyn können, der sich der Persephone in Gestalt einer Schlange nähert. Sie, selbst Persephone, wird vorgestellt als in einer unnahbaren Burg (einem unzugänglichen Verwahrsam) gehalten. Zeus nähert sich ihr, um sie zu verleiten, sie aus ihrer Abgeschiedenheit und Jungfräulichkeit herauszulocken, sie zum gebärenden Prinzip eines neuen Prozesses zu machen.»

<sup>179</sup> XIV, 264.

<sup>180</sup> XIV, 272.

Gott schlechthin ausgestoßenes, sondern als selbst allerdings von Gott gelittenes, zu seiner Haushaltung gehöriges, insofern von ihm anerkanntes Princip»<sup>181</sup> erscheint, definiert ihn Schelling: «als allem Starren entgegengesetzten Geist, der insofern freilich als Feind der Creatur erscheint, die sich selbst überlassen zur völligen Unbeweglichkeit erstarrten würde, aber ein die Schöpfung voraussetzender Geist; er ist doch aus dem Geschöpf hervorgegangen, insofern kein unerschaffener Geist, ob er gleich als *Gegensatz* gegen die Schöpfung nicht Geschöpf seyn kann<sup>182</sup>.»

Wenn die Reden Christi vom Satan ganz eindeutig seien, so daß in ihnen von solcher *Ironie* (!)<sup>183</sup>, solcher doppelten Vorstellung<sup>184</sup> keine Rede sei, so hänge das eben mit Christi speziellem Auftrag, die Werke Satans zu zerstören, zusammen. «Wenn uns eine freiere Ansicht dieses Princips vergönnt ist, so haben wir dies jenem Kampf Christi selbst zu danken, der die reale Gewalt desselben so weit gebrochen, daß es nun nicht mehr (wie im Kampf) *einseitig*, sondern von allen Seiten mit vollkommener Geistesfreiheit betrachtet werden kann» XIV 278.

Den Kabbalisten war aufgefallen, daß schon in den Schöpfungsberichten ein Wechsel der Gottesnamen erfolgt. Sie fanden deren noch mehrere und stellten darüber allerlei Lehren auf, denn in der ganzen Antike ist ja Name nicht Schall und Rauch, sondern der

---

<sup>181</sup> XIV, 274, vgl. Sohar II, 163a: «Es ist zu bedenken, daß es keinen größeren Gottesdienst geben kann, als den bösen Trieb zu bändigen und ihn dem Rechttun dienstbar zu machen. In diesem geheimen Sinn (!) wird die Sache von den Sitzenlehrern angeführt, da es sonst unbegreiflich wäre, wie der böse Knecht (= Trieb) es wagen dürfe, Gott in seinem eigenen Reiche Hohn zu bieten, und seinem nur das Gute der Welt bezweckenden Willen entgegenzuwirken, wenn nicht eben das Böse selbst ebenfalls aus Gottes Rat ist. Es ist dies wie bei einem Könige, der die Sittlichkeit seines Sohnes durch die Buhlkünste einer Dirne auf die Probe stellen läßt. Ebenso hat Gott den Verführer zugelassen, damit sich die sittliche Kraft der Frommen bewähre. Denn der Verführer hat von seiner eigenen Tätigkeit gar keinen eigenen Vorteil; er erfüllt nur den Auftrag seines Herrn.» Übersetzung von Bischoff a. a. O., S. 116f.

<sup>182</sup> XIV, 275.

<sup>183</sup> Von der Ironie Gottes redet Schelling im Anschluß an Hamann auch XIV, 24.

<sup>184</sup> XIV, 277/78.

Name bedeutet Macht und der Gottesname erst recht. Der Deus absconditus, En Soph, ist namenlos (Jacob Böhme sagt «Ungrund»), wenn Gott seine Namen mitteilt, ist das ein Herabstieg, eine Offenbarung. «Nachdem Gott das Bild des Wagens (Ezech. 1) erschaffen hatte, darin der obere Mensch herabsteigt, wird er in dieser Bildform JHWH geheißen, daß man Ihn kennen lerne in seinen Eigenschaften und dann nach jeder Einzelnen ihn benenne: El, Elohim, Schaddai, Zebaoth, Ehejeh<sup>185</sup>.» Die Lehre von den Gottesnamen führte zu einer regelrechten Systematisierung; man teilte sie den 10 Sephiroth zu: 1. Ehejeh (Exod. 3, 14), 2. Jah (Jes. 26, 4), 3. JHWH, 4. El, 5. Eloah, 6. Elohim, 7. JHWH Zebaoth, 8. Elohe Zebaoth, 9. El chaj, 10. Adonaj<sup>186</sup>.

Es fällt dem, der mit diesen kabbalistischen Spekulationen vertraut ist, auf, wie wichtig Schelling die verschiedenen Gottesnamen im Pentateuch sind: «Es ist immer aufgefallen, daß das hebräische Volk für seinen Gott zwei Benennungen hat, einen allgemeinen, Elohim, und dann noch einen besonderen, Jehovah. Allein eine vollständige Induction möchte zeigen, daß im Alten Testament und ganz besonders in den mosaischen Schriften der Gott, der der *unmittelbare* Inhalt des Bewußtseins ist, Elohim, der Gott, der als der wahre unterschieden wird, Jehovah genannt wird<sup>187</sup>.» Diesen Plural (Elohim<sup>188</sup>) sucht Schelling zu deuten im Sinne seiner Potenzlehre: «Eine nähere Untersuchung der Stellen zeigt, daß der Pluralis des Verbums nur in besonderen Fällen, also nicht zufällig gesetzt ist, denn so z. B. wenn in der Erzählung vom babylonischen Turm Jehovah redet und spricht: «Fahren wir hernieder und verwirren wir ihre Sprache», so ist der Grund einleuchtend, denn der Gott muß sich vervielfachen, um die Menschheit zu zertrennen<sup>189</sup>.» In XI, 168–170 macht Schelling lange Ausführungen über den El

---

<sup>185</sup> Sohar II, 43a, Müller S. 49.

<sup>186</sup> Vgl. Bischoff a. a. O., S. 181ff.

<sup>167</sup> XI, 145.

<sup>188</sup> In VIII, 272 liest Schelling aus «Elohim» die ewige Natur heraus. In VIII, 273 kombiniert er das Tetragrammaton mit der Tetraktys der Pythagoräer.

<sup>189</sup> XI, 161.

olam und den El Schaddai<sup>190</sup>, in der Philosophie der Offenbarung werden die Bemerkungen zu Elohim und zu JHWH<sup>191</sup> wiederholt, ein Zeichen, wie wichtig sie Schelling waren. Schellings Spekulationen über Exod. 3,14 habe ich in einer besonderen Studie<sup>192</sup> dargestellt.

(*Fortsetzung folgt*)

## RETOUR D'ISRAËL

Par CLAUDE MULLER-DUVERNOY, Neuchâtel

L'auteur des lignes suivantes a passé un an en Israël de Pâques 1955 à Pâques 1956. Il a tenu à se rendre auprès du peuple israélien, en tant que témoin d'un christianisme coupable et repentant. Car si tout chrétien sincère appartient à son Seigneur de Nazareth, il est aussi solidaire des crimes et des erreurs de l'Eglise.

Mr Claude Muller-Duvernoy partagea, plusieurs mois durant, la vie d'un kibbutz religieux de la vallée du Jourdain. Il effectua le reste de son séjour à Jérusalem, centre de toute étude hébraïque. Il est maintenant sur le point d'ouvrir, à Neuchâtel, le secrétariat de langue française du «Témoignage évangélique auprès du peuple d'Israël» (Société des Amis d'Israël).

### *Aventures et méditations israéliennes*

#### *Arrivée*

Baruch ha-ba...! «Béni soit celui qui vient!» Voici ce que proclament dans le vent de la Mer ces larges banderolles, aux portes mêmes d'Israël, aux approches du port de Haifa. Cette unique salutation évoque la salutation messianique par excellence: «Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur!»

<sup>190</sup> Vgl. auch XII, 309, wo El Schaddai als Gott der weiten (!) Natur bezeichnet wird.

<sup>191</sup> XIII, 295, 367 u. ö.

<sup>192</sup> Judaica 1955, S. 209—216.