

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

**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

**Band:** 13 (1957)

**Artikel:** Schelling und die Kabbala [Fortsetzung]

**Autor:** Schulze, Wilhelm August

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961076>

### 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.

(Fortsetzung)\*

Neben der Ausdeutung des Schöpfungsberichtes bildet die Interpretation der Ezechielschen Thronwagenvision eine Hauptbeschäftigung der Cabballisten<sup>1</sup>. Der Regenbogen von Gen 9, 12 wird kombiniert mit der «Wölbung» von Ezech 1, 26: «Oberhalb der Ausdehnung zu ihren Häuptern wie ein Saphir zu schauen das Gebild eines Thrones.» Und ferner heißt es: «Und ich hörte den Ton ihrer Flügel wie den Ton mächtiger Gewässer, wie die Stimme Schaddais, wenn sie hingingen, die Stimme eines Getöses wie die Stimme eines Heerlagers.» «Das sind die vier mächtigen, himmlischen heiligen Tierwesen, durch welche jene Ausdehnung ihr Heil erfährt, und alle breiten ihre Flügel aus und diese verbinden sich miteinander, um ihre Körper zu bedecken<sup>2</sup>.» Aber nicht nur mit dem Regenbogen, auch mit dem Firmament wird der «Bogen» von Ez 1, 22 verglichen: «Und ein Gebild über den Häupten des Tieres: ein Firmament (Rakiah) wie das furchtbare Eis, ausgespannt über ihre Häupter oben<sup>3</sup>.» Der Löwe, der Stier, der Adler und der Mensch werden ebenfalls mystisch<sup>4</sup> ausgedeutet, wie das schon in Apok 4 erfolgt ist. Das «Gebild über dem Thron wie die Erscheinung eines Menschen» wird auf Gott selbst gedeutet, in Analogie zu Dan 7, 13. Da aber von der Gestalt eines Menschen die Rede ist, finden die Cabballisten hier ebenfalls den Urmenschen,

---

\* Corrigenda zum 1. Teil (S. 65—99):

S. 67, Z. 18: ignominiose statt igno minimose.

S. 82, Anm. 95: XI 510.

<sup>1</sup> Die Merkabah-Mystik schildert Gershon G. Scholem in Encyclop. Judaica IX, 638.

<sup>2</sup> Sohar I, 71 b. Müller S. 77f., vgl. auch den Hymnus II, 4a–b, Müller S. 52f.

<sup>3</sup> Sohar III, 211a, Mü S. 341.

<sup>4</sup> Sohar I, 15a–16a Mü S. 84; I, 71b Mü S. 78; I, 18b Mü S. 81; III, 240—241 Mü S. 235f.

den Adam Kadmon<sup>5</sup>. So werden also aus dieser Thronwagenvision Ezechiels sowohl Schlüsse für die Theologie stricte dicta, wie für die Anthropologie gezogen. Wenn Dan 7, 9 von den brennenden Rädern des göttlichen Thrones die Rede ist, so sagen die Cabballisten — und wahrscheinlich durchaus mit historischem Recht — es sind die Räder des göttlichen Thronwagens von Ezech 1 gemeint<sup>6</sup>. Der Mensch aber, der in den Thron eingeformt ist, ist die Wurzel des Ganzen. Auch die Kombination des Gesichtes des Elia am Horeb (1. Reg 19) mit der Thronwagenvision kommt vor (III 30a)<sup>7</sup>. Der Sohar gibt sich ja als Apokalypse des Elia. Die hier dargebotenen Geheimnisse sollen auf diesen Propheten, der in einem feurigen Wagen gen Himmel fuhr, zurückgehen. Auch eine Art Opfermystik wird aus dem Feuer von Ezech 1 herausgesponnen, die Funken des Opferfeuers springen über auf den göttlichen Thronwagen. Das Erheben und Senken der Flügel dieser mystischen Tiere wurde in Verbindung gebracht mit dem Gebet bzw. dem Thorastudium. Steigt das Gebet empor, dann heben sich die Flügel, unterbleibt es, dann senken sie sich<sup>8</sup>. Diese vier Tiergestalten bilden die «Weiblichkeit Gottes<sup>9</sup>», womit die Verbindung mit der Sophiologie hergestellt ist. Auch dichterische Ausschmückungen kommen vor: «Die Säulen sind alle inwendig hohl. Und wenn sie auf und niedersteigen, gehen von ihnen Flammen aus in den Formen von Äpfeln und Rosen. Oberhalb jeder Säule drei Äpfel, aus denen drei Farben hervorbrechen: Rot, Grün, Weiß. In jeder Farbe brennen ragende

<sup>5</sup> Vgl. S. A. Horowitz in *Encyclopedia Judaica I* (1928), Sp. 783/7. Danach erscheint der Adam Kadmon als der Urmensch des göttlichen Thronwagens, als die geheimnisvolle höchste Krone, als die Seele der ganzen Schöpfung. Er ist der Mensch, den Ezechiel erblickte, der Menschensohn, den Daniel sah (7, 13). Zu ihm hat Gott gesprochen: Lasset uns Menschen machen (Gen 1, 26). Seine Entstehung wird in dem Verse: Es bringe die Erde hervor eine lebendige Seele (Gen 1,24) angedeutet (Sohar II, 42, 76; III, 70, 144).

<sup>6</sup> Sohar III, 16b Mü S. 154.

<sup>7</sup> Müller S. 240.

<sup>8</sup> Sohar III, 30a–b Mü S. 241.

<sup>9</sup> Sohar I 266b Mü S. 283. Vgl. Scholem: «Die Statuierung eines weiblichen Elements in Gott ist natürlich einer der folgenreichsten Schritte, den die Kaballah gemacht und in gnostischer Exegese zu begründen gesucht hat.» Kab. u. Myth. S. 315.

Zeichen aus grünem Feuer, die niemals ruhen und keiner hält still. Wer sah solch Künstlerwerk, wie es der Allheilige an diese Säulen malte? Vier Räder sichtbar an jeder Säule wie Malerwerk. An diesen Rädern weite Hüllen — wenn sie sich drehen, erblickt man goldene Glöcklein und Edelsteine. Während diese sichtbar werden, hört man eine Stimme: «Dies ist das Erbe der Knechte JHWHS und ihr Recht von Mir, spricht JHWH.» An jedem Rade erblickt man zwei Löwen an den beiden Seiten, alle aus grünem Feuer, in der Drehung der Räder einander berührend. Wenn die Säulen aufsteigen, brüllen die Löwen gegeneinander. Und Äpfel schweben in der Luft und fallen wieder zurück, dann fangen die Löwen sie in ihre Pranken. In der Mittagszeit werden zwei Adler an jedem Rade sichtbar, ohne daß man weiß, woher sie kommen, sie schweben über den Häuptern der beiden Löwen. Und wenn die Säulen zur Ruhe kommen und die Räder stehen bleiben, dann fallen die Äpfel in den Mund der Adler, fliegen von Mund zu Mund zwischen ihnen her und zurück — man weiß nicht wohin. Nach anderthalb Stunden erheben die Adler einen sehnsüchtigen Gesang und bergen sich wieder, man weiß nicht wo. Rings um jene Säulen sind Bänder wie Malerwerk. Rotes Feuer und weißes Licht und goldene Fäden ringsum nach allen Seiten und ein Wasserquell<sup>10</sup>.»

Jacob Boehme übernimmt solche Visionen. Er kombiniert die Thronwagenvision mit dem *trochos tes geneseos* aus Jac 3, 6. Darum nennt Oetinger seine sämtlichen Schriften, nicht mit Unrecht, «des ersten und zehnten Buches Ezechiels Commentar<sup>11</sup>». Oetinger selbst deutet die Ezechielschen Visionen ganz bewußt im Sinne Böhmes; sein Soharstudium hat ihn darin nur bestärkt<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Sohar III, 171a Mü S. 384f.

<sup>11</sup> In Aurora 3 vergleicht er Gott mit einer Kugel im Anschluß an Ezechiel, vgl. Schiebler III, 34.

<sup>12</sup> Swedenborg S. 245 (ed. Ehmann). Vgl. auch S. 295: «Die Seele ist proprissime ein Rad der Natur, wie Jacobus seine Grundidee mehr als alle Apostel angibt.» Oetinger ist Luther gram, weil er den Jacobusbrief eine «stroherne Epistel» nannte: «Das Rad der Geburt hat Jacobus wohl eingesehen, Lutherus aber nicht» Bibl. und embl. Wörterbuch S. 147, 288, 315, 547. Chr. H. Weiße zitiert zustimmend das Oetingerwort: «Die Seele ist kein einfach Ding, sondern ein Rad Ezechiels und *trochos tes geneseos*» Philos. Dogmatik II, 176.

Auch für ihn sind die Tiere der Thronwagenvision ein Abbild der «Natur in Gott», auch für ihn sind sie das Weibliche der Gottheit, die Sophia. Auch er sagt, in Gott ist ein Leben, auch ihm ist der göttliche Thronwagen zugleich ein Abbild der Menschenseele. Darum wendet er sich voller Leidenschaft gegen die Monadologie Leibnizens<sup>13</sup>, denn die Seele ist ihm nicht einfach<sup>14</sup>, sondern ein Rad des Lebens, ein Zirkel. Der Glanz des Thronwagens ist Abbild der göttlichen doxa, diese doxa ist zugleich die der himmlischen Leiblichkeit, d. h. des Urmenschen. Für Oetinger steht es felsenfest: «Ezechiels Grundsätze sind eben die Grundsätze, die Jacob Boehm hat<sup>15</sup>.»

Schelling nennt in den Stuttgarter Priv.-Vorl. die Natur den «Thron Gottes», sein Untergeordnetes, aber alles in ihm ist voll Leben<sup>16</sup>. Ebenso liegt die Thronwagenvision zugrunde, wenn Schelling in der Freiheitsschrift sagt: «Gott hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten<sup>17</sup> zuschreibt.» Die Boehme-Oetingersche Ausdeutung von Jac 3, 6 liegt zugrunde, wenn es VII, 391 heißt: «Weil Gott in seiner Existenz nicht gestört, viel weniger aufgehoben werden kann, so wird nach der notwendigen Korrespondenz, die zwischen Gott und seiner Basis (!) stattfindet, eben jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt, so wie im lebendigen Organismus das einzelne Glied oder System, sobald es aus dem ganzen gewichen ist, die Einheit und Konspiration selbst, der es sich entgegensetzt, als Feuer (= Fieber) empfindet und von innerer Glut entzündet wird.» Daß diese Deutung zutreffend ist, ergibt sich aus VIII, 230f.: «Dieß das unermüdliche Feuer

---

<sup>13</sup> Lehre des Propheten Ezechiel von den Seelen und Intelligenzen, Werke ed. Ehmann II, 2, S. 333—365.

<sup>14</sup> «Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache sein, sagt Leibnitz in seinen Principiis Philosophiae. Es ist aber dieser Schluß nach dem berühmten Herrn Euler falsch, denn er ist bloß aus der Ähnlichkeit der Zahlen genommen», Swedenborg ed. Ehmann, S. 258f.

<sup>15</sup> Swedenborg, ed. Ehmann, S. 358.

<sup>16</sup> VII, 437. Die Interpretation von Karl Jaspers, Schelling 1955, S. 180, weiß von diesen inneren Bezügen nichts.

<sup>17</sup> VII, 356.

(akamaton pyr), durch dessen Dämpfung, wie Heraklit behauptete, das Weltall erschaffen worden, und das als ein in sich selbst laufendes, sich immer rückwärts wiederholendes und wieder vor sich gehendes einem der Propheten (!) im Gesicht gezeigt<sup>18</sup> worden. Der Gegenstand des uralten Magismus und jener Feuerlehre, der zufolge auch noch der jüdische Gesetzgeber seinem Volke hinterlassen: Der Herr, dein Gott ist ein verzehrend Feuer, nämlich nicht seinem Innern und eigentlichen Wesen, wohl aber seiner Natur nach.

Unstreitig ist aber diese unablässig in sich selbst zurückgehende und wieder beginnende Bewegung der wissenschaftliche Begriff (!) von jenem Rad der Geburt, das schon einem der Apostel, den der tiefe Blick in die Natur (!) auszeichnet<sup>19</sup>, und auch später solchen, die aus Gefühl und Schauen geschrieben, als das Innere aller Natur geoffenbart worden.»

In den Weltalterentwürfen, die Schröter edierte, heißt die Parallelstelle: «Gott, der eigentlich Seyende, ist über seinem Seyn, der

---

<sup>18</sup> In der Parallele wird die Verbindung zwischen Bibel und Klassik vollzogen: «So hat jener hellenische Künstler das äußerste menschliche Schicksal, den Tod der Kinder der Niobe am Fuß des Thrones (!) gebildet, auf welchem sein olympischer Zeus ruhte und selbst den Schemel des Gottes durch die Vorstellung der Amazonenkämpfe mit kräftigem Leben geschmückt» (Weltalterentw., ed. Schröter, S. 250).

<sup>19</sup> Das ist also ganz die Oetingersche Bewertung des Jacobus! Vergl. noch Swedenborg, ed. Ehmann, S. 220: «Durch Vergleichung des Seelenfeuers oder des Rades der Natur (Jac 3) mit dem Raum des Zirkels wird die Ähnlichkeit am nächsten getroffen.» Unter den gegenwärtigen Schellingforschern ist Hermann Zeltner der einzige, dem die biblische Herkunft des Schellingschen Rades der Geburt bekannt ist. Er verweist (Schelling 1954, S. 326, Anm.) auf den Kommentar von Martin Dibelius zum Jacobusbrief, wo die antike Herkunft des Rad-Motives (Empedokles, Pythagoräer, Orphiker) betont wird. Daß Schelling aus der Beschäftigung mit diesen Autoren, die er sehr wohl kennt, seine Kenntnis des Rades der Geburt hat, halte ich aber für unerweisbar. Viel näher liegt, daß Oettinger, Jacob Boehme und die Kabbala die Vermittler sind. Eduard von Hartmann (Schellings philosophisches System, Leipzig 1897, S. 25) will den schellingschen Begriff vom Rad des Lebens ebenso wie den des Urmenschen aus F. v. Baader herleiten, so wie er — und in seiner Gefolgschaft so viele Schellingforscher, die Oettinger nicht kennen — allgemein urteilt, Baader habe Schelling vom Wissenschaftlichen zum Phantastischen abgelenkt» (ibid.).

Himmel ist sein Thron (!) und die Erde sein Fußschemel. Aber auch dieß in Bezug auf sein höchstes Wesen Untergeordnete ist so voll Licht und Leben, daß es nach allen Seiten in Lebendiges ausbricht. So erscheint der Ewige im Gesicht des Propheten, wie es Raphael dargestellt hat, nicht von dem Nichts (!), sondern lebendigen Thiergestalten geträgen» (S. 250).

In VIII, 229<sup>20</sup> wird die «erste Natur» definiert als «ein ewig in sich selbst kreisendes Leben, eine Art von Zirkel, da das Unterste immer das Oberste, und das Oberste wieder in das Unterste läuft». Das schon erwähnte «Weltei» von VIII, 240 wird ebenfalls unbedenklich kombiniert mit dem Rad der Geburt: «Es ist jener Moment, den die ahnende Vorwelt durch das Auseinandergehen des Welteis bezeichnete, unter welchem sie eben jenes geschlossene Rad, jene undurchdringliche, nirgends festzuhalten Bewegung andeutete, da zuerst Irdisches und Himmlisches sich schied.» Es liegt in dieser merkwürdigen Kontamination insofern eine gewisse Berechtigung, als die Orphiker sowohl den Mythus vom kosmogonischen Ei, wie den vom *trochos tes geneseos* vertraten. «Also ist jene Potenz nicht bloß in jenen allgemeinen Zustand des Widerspruchs verwickelt, worin wir das Ganze erblicken haben, sondern auch in ihr selbst ist der Widerspruch, und in ihr für sich betrachtet liegt der Grund dieser rotatorischen Bewegung» (VIII, 245). «Die wirbelnde Bewegung scheint überall der Anfang und die erste Erscheinung schöpferischer Kräfte zu seyn» (VIII, 250). «Wie in organischen Körpern, wenn das Untergeordnete so gesteigert wird, daß sein Gegensatz gegen das Höhere und damit die Freiheit des Letzteren aufgehoben ist, Selbstverbrennung eintritt... so lebt das unsterbliche Leben... aus der Asche als ein Phönix wieder auf, und so entsteht der ewige Zirkel, den wir im Vorhergehenden beschrieben haben» (VIII, 251). «Jenes erste wilde Feuer wird zu ruhigem Stoff gedämpft, der jedoch bestimmt ist, in der Folge wieder aufgenommen und in noch höheren Lebensumlauf (!) gesetzt zu werden» (VIII, 253). «Gott ist in einer beständigen Erhebung... alles Rückgängige ist gegen seine Natur. Darum kann er jenes in einem beständigen Zirkel umlaufende Leben nur als eine ewige Vergangenheit in sich haben» (VIII, 261). «Es ist auf-

<sup>20</sup> Vgl. die Parallele bei Schröter, Weltalterfragmente, S. 43.

fallend, daß in der ganzen Natur jedes eigene, besondere Leben von der Umdrehung um die eigene Axe anfängt... im Größten wie im Kleinsten, im Rad der Planeten, wie in den rotatorischen Bewegungen, jener nur dem bewaffneten Auge erkennbaren Welt, die Linné ahndungsvoll das Chaos des Thierreichs nennt» (VIII, 323)<sup>21</sup>. Sehr eindrucksvoll wird der *trochos tes geneseos* beschrieben (VIII, 337)<sup>22</sup>; wo zuerst die Rede war vom Wagen des Dionysos, der von Panthern und Tigern gezogen war: «Jene innere Selbstzerreizung der Natur, jenes wie wahnsinnig in sich selbst laufende Rad der Geburt und die darin wirkenden furchtbaren Kräfte des Umtriebs (!) in anderem schrecklichem Gepräng uralter götterdienstlicher Gebräuche, durch Handlungen einer sich selbst zerfleischenden Wut, wie Selbstentmannung (es sey um die Unerträglichkeit der drückenden Kraft oder ihr Aufhören als zeugender Potenz auszudrücken), durch Herumtragen der zerstückelten Glieder eines zerrissenen Gottes, durch besinnungslose, rasende Tänze, durch den erschütternden Zug der Mutter aller Götter, auf dem Wagen mit ehernen Rädern (!)<sup>23</sup>.»

Da das Gesicht Ezechiels «schrecklich anzusehen ist», nimmt Schelling die Gelegenheit wahr, alles Schreckliche in der Religionsgeschichte<sup>24</sup> (das *mysterium tremendum* Rudolf Ottos) anzuführen,

---

<sup>21/22</sup> Die Parallele bei Schröter a. a. O., S. 38; vgl. auch S. 68f.: «In Kronos sind zwei Vorstellungen verbunden, die der ewig gebährenden, ewig verschlingenden Zeit und des unablässig in sich selbst laufenden Rades der Geburt und die der goldenen Zeit.» Vgl. ferner VIII, 264: «Leib, Seele und Geist sind aneinander gekettet und machen im unfreien, ungeschiedenen Zustand zusammen jenes Rad der Natur aus, das auch im *Menschen das eigentlich Innere* ist.» Oder: «Der Kampf der getrennten Potenzen wird als ein drehendes Rad vorgestellt. Der Herr alles Lebendigen... täuscht alle durch dieses drehende Rat getriebene Lebendige durch seine Magie. Wischnu erscheint... in Abbildungen stets mit diesem drehenden und flammenden Rad, welches man das Rad der drei Eigenschaften nennen kann, worin bald die eine, bald die andere siegt, so daß die ganze Mannichfaltigkeit der Dinge nur durch dieses drehend Rad hervorgebracht wird, das er durch seinen Willen dreht und in unablässige Bewegung setzt, ohne selbst mit diesem Rad begriffen zu seyn (XII, 493).

<sup>23</sup> Vgl. VII, 357.

<sup>24</sup> VIII, 337f., ähnlich XII, 361—363. Vgl. auch XII, 427: «Der Unwille, der Zorn, mit dem das reißende Tier auch das schwache, ganz inoffensive

ebenso aber auch das Wort vom «heiligen Wahnsinn<sup>25</sup>», das in allen seinen Spätwerken<sup>26</sup> vorkommt. Hierher gehört auch das berühmte Wort Schellings, daß die Gottheit über einer Welt voll Schrecken thront<sup>27</sup>, wovon wir aber zum Glück nicht alles wahrnehmen, da es eine gnädige Hand zudeckt<sup>28</sup>. Die wenigsten, die es zitieren, wissen um den tieferen Hintergrund dieses Wortes.

Da das drehende Rad ein häufiges Symbol in der Religionsgeschichte ist, nimmt es Schelling wie oben die Rad- und Wagen-

---

Geschöpf zerreißt, ist der Zorn des seinen eigenen Tod, seinen Untergang fühlenden Prinzips, das letzte Aufflammen seines Grimms.»

<sup>25</sup> VIII, 470, Schröter S. 42. Diese Tatsache ist auch der gegenwärtigen Schellingforschung aufgefallen. Paul Tillich spricht von «dem dämonischen Untergrund der Existenz» (Zeitschr. f. philos. Forschung 1955, S. 201), Allwohn davon, daß der Mythus bei Schelling durchaus als Niederschlag des Numinosen gemeint sei (ibid. S. 178). Hermann Zeltner stellt fest: «Die Naturprodukte sind . . . Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung; und daß wir den Menschen in diesen Zusammenhang verstrickt sehen, löst darum eher ein Gefühl des Grauens als der Geborgenheit in uns aus» (IX, 27—VIII, 322). (Studia Philos., S. 215.) Horst Fuhrmans deutet an, daß Schellings Äußerungen in innerer Verbindung stehen mit Boehmes «Angstqual», wenn er in Bad Ragaz sagte: «Es ist das ‚drehende Rad der Gottheit‘, Aufbruch einer Dimension, in der das numen tremendum Gottes erschreckend offenbar wird» (Stud. Philos., S. 177). Emil Staiger subsu-miert Schellings diesbezügliche Äußerungen unter seine «Schwermut» (Stud. Philos., S. 121), die mit der spätromantischen Freude am Irrationalen parallel gehe. Karl Jaspers spricht (Schelling 1955, S. 339) von «den Erlebnissen des Grauens, des Einstimmens in das Böse, in die Leidenschaft zur Nacht» oder er kann sagen: «Schellings Chiffren erwachsen zum Teil aus dem undurchdringlichen Naturgrunde, der Nacht, der Vergangenheit, dem Unbewußten, dem Schrecklichen und Grauenhaften als solchem. Es wird gesteigert zur ‚Natur in Gott‘, zum Barbarischen in Gott» (S. 220). Die beste Erklärung zu Jaspers Feststellungen gibt G. G. Scholem, wenn er sagt: «Als Weibliches, aber auch als Psyche zeigt die Schechinah zum Teil auch grauenhafte Züge» (Kabb. u. Myth., S. 316). Oder er sagt von den Kabbalisten: «Der Sinn für die Realität des Bösen und für das Grauen des Dämonischen, dem die Kabbalisten zu begegnen strebten, statt ihm, wie die Philosophen, auszuweichen, verband ihre Bestrebungen in einem zentralen Punkte mit den Anliegen des Volksglaubens und all den Gestaltungen des jüdischen Lebens, in denen diese Ängste ihren Ausdruck fanden» (a. a. O., S. 306).

<sup>26</sup> VIII, 338; XIII, 299f.

<sup>27</sup> VIII, 268, Weltalter, ed. Schröter, S. 218.

<sup>28</sup> VIII, 230.

motive der griechischen Religion, begierig auf, er weist hin auf das Radmotiv in der Bhagadvagita<sup>29</sup>, auch in der Philosophie der Offenbarung wird das innergöttliche Leben mehrfach als rotatorisches geschildert (XIII, 273, 276)<sup>30</sup>.

Die These Fuhrmans, daß die Weltalterentwürfe die Entwürfe für die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung darstellen, wird dadurch noch mehr erhärtet, so wie es sich uns jetzt schon ergab, daß das Lebenswerk Schellings viel einheitlicher ist, als die übliche Schellingliteratur es annimmt<sup>31</sup>. Die theosophischen Gedanken sind eine starke Klammer, die Jugend- und Alterswerk miteinander verbinden. Auch die starke Beschäftigung Schellings mit der Physik in mittleren Jahren ist kein Argument dagegen. Denn auch die Beschäftigung mit der Physik steht im Dienst der Theosophie<sup>32</sup>. So wie sich Oettinger mit der Chemie<sup>33</sup>, Philipp Matth. Hahn mit der Mechanik befaßt hat, so Schelling vor allem mit magnetischen und elektrischen Erscheinungen. Das berühmte Wort Schellings aus jener Zeit: «Kommet her zur Physik und erkennet das Ewige<sup>34</sup>», kennzeichnet die innersten Motive der schellingschen Naturwissenschaft. Die bissige Kritik dieses Wortes durch Nic. Bubnoff zeigt, daß ihm diese Motive fremd sind<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> XII, 493.

<sup>30</sup> In XIII, 277 spricht er ähnlich wie in den Weltaltern von der Rotation der Weltkörper.

<sup>31</sup> Dieser These Fuhrmans hat Jaspers in Bad Ragaz ausdrücklich zugestimmt (Stud. Philos., S. 136; vgl. auch Schelling 1955, S. 57ff.). Auch Pleßner stellte in Bad Ragaz fest: «Mythos, Natur, Kunst sind die Themen seines Lebens von seiner Jugend an» (Stud. Philos., S. 77).

<sup>32</sup> Daher der Spott Schellings über alle flache Physik, die in der Natur nur etwas Äußerliches sieht (XII, 581f.). Daher der Vorwurf gegen Fichte («Völliger Totschlag der Natur», VII, 445). Daher auch die Ablehnung der Physik Spinozas, sie sei «ganz mechanisch» (VII, 443). Solche Verwahrungen gegen Spinoza sind auch bei Oettinger vorhanden.

<sup>33</sup> Auch Schelling hat eine Art «Philosophie der Chemie» versucht (II, 257–271). Eine geradezu Oettingersche Deutung chemischer Vorgänge bietet Schelling in XII, 582: «Wer kann sich denken, daß der Schwefel, der stickende Duft der Schwaden und der flüchtigen Metalle oder die unerklärliche Bitterkeit des Meeres nur Folge einer bloß zufälligen chemischen Mischung sey?»

<sup>34</sup> II, 378.

<sup>35</sup> Zeitschr. f. philos. Forschung 1947, S. 544ff. Weil Schelling eine dy-

Zeltner<sup>36</sup> und Fuhrmans<sup>37</sup> wollen das Rotationsprinzip Schellings von Kant herleiten. In der Tat hat sich Schelling mit Kants naturwissenschaftlichen Werken befaßt<sup>38</sup>, wie aus seinen «Ideen zu einer Philosophie der Natur<sup>39</sup>» zu ersehen ist. Aber er hat aus seiner Ablehnung wichtiger Gedanken der Kantischen Kosmologie kein Hehl gemacht und etwa die Kantsche Theorie von der Materie unverblümt als «mangelhaft» bezeichnet<sup>40</sup>. Kants Theorien von der Zentrifugal- und Zentripetalkraft stammen bekanntermaßen von Newton. Newton aber wurde von Schelling zeit seines Lebens fanatisch bekämpft<sup>41</sup>. Das ist um so erstaunlicher, als Oetinger — sonst in so vielen Dingen Schellings Lehrmeister, dem er vor allem in der Freiheitslehre oft bis in den Wortlaut hinein folgt — Newton über alles verehrt. Und zwar einmal wegen seiner Frömmigkeit, dann wegen seiner geistigen Nähe zu Jacob Boehme. Oetinger behauptet immer wieder, daß Newton seine Grundgedanken aus

---

namisch-organische Naturauffassung hat, die sich sowohl von der kantischen wie der heute üblichen unterscheidet (Pleßner in *Studia philosophica*, S. 80), muß er sich von Willy Hellpach vorwerfen lassen, er habe im Gegensatz zu Kant nicht naturwissenschaftlich denken können (Beiträge zur Leibnizforschung 1947, S. 108). Der Mathematiker Hermann Weyl dachte hierüber ganz anders, wenn er unterstreicht, daß Schelling in seinem ersten Entwurf der Naturphilosophie «die moderne Entwicklung vorahnende Gedanken geäußert habe» (*Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaften* 1927, S. 134) oder wenn er feststellt: «An die Stelle des Zweckmäßigen setzten Schelling und neuerdings Driesch den Begriff des Ganzen» (*ibid.* S. 159). Es war darum ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit, wenn in Bad Ragaz Friedrich Sauer die bleibende Bedeutung von Schellings physikalischen Theorien in drei Punkten (Ganzheitsschau des Universums, Elektrizität als Grundwissenschaft, moderne Agenstheorie der Materie) herausgestellt hat (*Studia Philos.*, S. 85f.).

<sup>36</sup> Schelling 1954, S. 116.

<sup>37</sup> Philosophie der Weltalter, S. 256f.; ebenso Karl Vorländer, Gesch. der Philosophie III, Leipzig 1927, 7. Aufl., S. 29.

<sup>38</sup> Vgl. Helmuth Pleßner in *Studia Philos.*, S. 78.

<sup>39</sup> Die Einflüsse Kants auf den jungen Schelling hat Wilhelm Szilasi, mein Lehrer in Philosophicis, in Bad Ragaz dargestellt (*Stud. Philos.*, S. 51—67).

<sup>40</sup> II, 17 und II, 241.

<sup>41</sup> In den Weltalterentwürfen spricht Schelling sehr abschätzig über das von Newton ausgehende und von Kant und Lambert ausgesponnene Gravitationssystem (S. 267). Die ganze Theorie ruhe auf einem falschen Grunde.

Jacob Boehme habe<sup>42</sup>, und die neuere Newtonforschung ist durchaus geneigt, diese These Oetingers zu bejahren<sup>43</sup>.

Schon in seiner Jugendschrift: «Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt» (1793) beschuldigt Schelling Newton, daß er seinen chronologischen Hypothesen zulieb versucht habe, die alten Sagen Griechenlands vom Goldenen Zeitalter und den auf dieses gefolgten immer schlimmeren Perioden der Menschen geschichte aus der Geschichte des griechischen Volkes historisch zu deduzieren (I, 55). In den schon erwähnten «Ideen» sucht er Newtons Leistung herunterzusetzen<sup>44</sup> zugunsten seines Landsmannes Johannes Kepler, dieser habe längst vor Newton in poetischen Bildern ausgesprochen, was Newton dann später prosaisch gesagt habe<sup>45</sup>. In den «Weltalterentwürfen» ist eine lange Ausführung gegen Newton enthalten<sup>46</sup>. Im Streit um Goethes Farbenlehre steht Schelling auf Seiten Goethes gegen Newton, wenn aber Erdmann darin das Motiv der Gegnerschaft Schellings gegen

---

<sup>42</sup> Vgl. Swedenborg, ed. Ehmann, S. 198—214, sowie die weiteren von Auberlen S. 12, 67, 94, 101, 115, 136, 186 und 240 angegebenen Stellen. Oetinger konnte sagen: «Newton, der größte Philosoph muß notwendigerweise auch Jacob Boehm aufs Fleißigste geprüft haben, denn er hat zu seiner Attraktionslehre in Jacob Boehm seinen ersten Stoff angetroffen» (Grundweisheit, S. 73). Weiße urteilt: «Oetinger erkannte die theologische Bedeutung der newtonschen Gravitationsmechanik» (Philos. Dogm. I, 219), oder: «Oetinger erfaßte genial das Wahrheitsmoment der Newtonschen Gravitation gegen den mechanischen Spiritualismus, der von Descartes ausgeht, und den er ‚Idealismus‘ nennt» (Philos. Dogmatik II, 62).

<sup>43</sup> K. R. Popp, Boehme und Newton, Leipzig 1935 (Diss. phil.).

<sup>44</sup> «Die magnetische Gravitation sei nicht mechanisch, sondern nur dynamisch erklärbar» (II, 489). Vgl. auch Friedrich Sauer: «Sch. hat die Newtonsche Gravitationstheorie abgelehnt bzw. gering geachtet, weil er die Forderung nach einer Ganzheitsschau des Universums... für unabdingbar hielt» (Stud. Philos., S. 86). Eugen Heuß: «Sch. verwarf den Schritt der Naturwissenschaften von Kepler zu Newtons erklärender Denkweise als schweren Irrtum» (ibid. S. 87).

<sup>45</sup> II, 193. Eine kleine Korrektur bringt dann X, 261: «Ich schlage Newtons Philosophie höher an... als seine Physik, z. B. seine Optik.»

<sup>46</sup> Ed. Schröter, S. 150, 266—72. Auf S. 269 röhmt er den «herrlichen Kepler gegen Newton, auf S. 270 wirft er Newton vor, er habe eine analytische Sophistik in die Mathematik eingeführt.

Newton sieht<sup>47</sup>, dann irrt er; es handelt sich um eine «Erbfeindschaft» aus Jugendtagen.

Wer die vielen Betrachtungen der schwäbischen Theosophie über die Zirkularbewegung<sup>48</sup> kennt, dem sind diese Herleitungen des schellingschen Rotationsprinzips aus Kant völlig abwegig. Zu allem Überfluß sagt es Schelling selber, daß er das Rad des Lebens oder der Geburt Jacob Boehme verdanke (XIII, 123). Nicht verwechselt werden darf das Schellingsche Rotationsprinzip mit dem Kontraktionsprinzip oder mit seiner Lehre von Diastole und Systole<sup>49</sup>, von der Ausdehnung und Zusammenziehung Gottes<sup>50</sup>. Sie geht ebenfalls auf die Kabbala zurück und zwar auf die Lehre vom Zimzum. Erich Bischoff sagt: «Die Kabbalisten wählen das Bild: Gott, ursprünglich das ganze All ausfüllend, habe sich gewissermaßen zusammengezogen, um für die Welt einen leeren Raum zu schaffen, in dem sie nun geschaffen werden konnte, weil in diesem Raum ein Abglanz seines Lichts noch zurückgeblieben war<sup>51</sup>.» Gershom Gerhard Scholem: Zimzum ist ein Akt der Determination, nicht der Emanation<sup>52</sup>. Ein Akt, in dem er sich in sich selbst verschränkt, sich auf sich selbst zurückzieht und anstatt nach außen sein Wesen in eine tiefe Verborgenheit seines eigenen Selbst kontrahiert<sup>53</sup>.»

Oetinger sagt: «Die Herrlichkeit Gottes hat die Eigenschaft, sich in das reine Salz der Natur zu verdicken und daraus das Grünen, Blühen und Weben oder das Band der Kräfte der Natur zu entwickeln. Als ewige Selbstbewegung in der Herrlichkeit gibt sich

---

<sup>47</sup> Grundriß der Gesch. d. Philosophie, 3. Aufl. 1878, S. 500.

<sup>48</sup> Vgl. meine Dissertation, S. 23 ff.

<sup>49</sup> Diese Begriffe dürften ebenfalls von Oetinger stammen, der ja auch Medizin studiert hatte und lange schwankte, ob er nicht Arzt werden sollte anstatt Pfarrer. Oetinger gebraucht diese medizinischen termini häufig. Vgl. Swedenborg, ed. Ehmann, S. 231. Bibl. und emb. Wörterbuch, S. 376.

<sup>50</sup> Vgl. auch VII, 434: «Gott ... kann sich nicht kontrahieren, ohne sich als Ideales zu expandieren, sich nicht als Ideales, als Objekt setzen, ohne sich zugleich als Subjekt zu setzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen) und beides ist ein Akt, beides absolut zugleich, mit seiner wirklichen Kontraktion als Reales ist seine Expansion als Ideales gesetzt.»

<sup>51</sup> A. a. O., S. 20.

<sup>52</sup> Encyclopedia Judaica IX, 1932, S. 694.

<sup>53</sup> Kabb. u. Mythus, S. 322.

Gott durch Zusammenziehung (!) in sich selbst und Wiederausdehnung seines Wesens solche der Kreatur näher kommende Eigenschaften, damit er sich ihr mit seiner Güte mitteilen könne in Geist und Leben<sup>54</sup>.» Auch in der auf Wunsch der Kirchenbehörde verfaßten *theologia ex idea vitae deducta*, die sonst mit «Spezialitäten» sehr zurückhaltend ist, definiert Oetinger den Zimzum: «Nulla neque manifestatio neque creatio fieri potest sine attractione, quod Hebraeis est Zimzum<sup>55</sup>.» Selbst der ungelehrte Michael Hahn hat in seinen «Stunden» die Lehre vom Zimzum traktiert<sup>56</sup>.

Schelling hat in den Stuttgarter Priv.-Vorl. diese Lehre entwickelt<sup>57</sup>. Dort heißt es: «Dadurch, daß sich Gott auf die erste Potenz einschränkt (!) — freiwillig nur eines ist, da er alles sein könnte, dadurch macht er einen Anfang der Zeit... Passive Einschränkung ist Unvollkommenheit... relativer Mangel an Kraft, aber sich selbst einschränken, sich einschließen in einen Punkt, aber diesen auch festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen, bis er zu einer Welt expandiert ist, dies ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt: «Wer Großes will, muß sich zusammenraffen, in der Beschränkung erst zeigt sich der Meister.» In der Kraft, sich einzuschließen, liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In A = B ist eben B selbst das kontrahierende Prinzip, und wenn Gott sich auf die erste Potenz einschränkt, so ist es um so mehr eine Kontraktion zu nennen. VII, 429/30<sup>58</sup>. In den «Welt-

<sup>54</sup> Lehrtafel der Antonia, S. 128.

<sup>55</sup> *Theologia ex idea vitae deducta* ed. Hamberger, S. 268, vgl. auch Elisabeth Zinn, in Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1932, XXXVI, S. 174, 177.

<sup>56</sup> Vgl. meine Dissertation, S. 25.

<sup>57</sup> Gute Darstellung bei Karl Jaspers Schelling 1955, S. 179, jedoch ohne Kenntnis des theosophischen Hintergrundes. Vgl. auch VII, 429. In VIII, 311 wird die Schöpfung selber als ein Akt der Herablassung, Entäußerung Gottes geschildert. Auch für diese Sicht gibt es einen kabbalistischen Vorgang: «Im Ez Chajim... erscheint der Zimzum nicht als eine Urkrise in Gott selbst, sondern als freie Liebestat, die aber... paradox genug, die Gewalten des Gerichts zuerst entfesselt» (Scholem Kabb. u. Mythus, S. 323).

<sup>58</sup> Vgl. auch VII, 432. Zur zugrunde liegenden Vorstellung der Kabballisten: «Der Akt des Zimzum ist für Lurja die einzige Garantie dafür, daß überhaupt ein Weltprozeß existiert, in dem ja erst das Zurückziehen Gottes auf sich selbst, das irgendwo einen pneumatischen Urraum schafft, es er-

altern» kommt die Lehre vom Zimzum zu breiter Entfaltung: «Dies ist das Verhängnis alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich selbst fühlbar zu werden; hernach, wenn es in der Enge ist und sie empfunden hat, wieder zurückverlangt in die Weite und gleich wiederkehren möchte in das stille Nichts... Die Zusammenziehung ruft also ihr gerades Gegenteil hervor und bewirkt nichts anderes als die unaufhörliche Spannung, den Orgasmus aller Kräfte... Also ist hier kein bestehendes Leben, vielmehr ein steter Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung, und ist die oben bezeichnete Einheit (das Ganze dieses Moments) nichts als der erste klopfende Punkt, gleichsam das schlagende Herz der Gottheit<sup>59</sup>, das in nie aufhörender Systole und Diastole Ruhe sucht und nicht findet... Durch jede Zusammenziehung werden die Kräfte wieder wirkend, und der zusammenziehende Wille gibt ihrer Ausbreitungslust nach; kaum aber fühlt er die Scheidung und die anfangende Wirkungslosigkeit, so erschrickt er und fürchtet, daß die Existenz verlorengänge und zieht also aufs neue zusammen... (VIII, 320). Oder: «Alle Entwicklung setzt Einwickelung voraus; in der Anziehung ist der Anfang und die kontrahierende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zusammenziehung an; denn warum schreitet alles vom Kleinen ins Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt sein könnte, wenn es um das bloße Fortschreiten zu tun wäre? Dunkelheit und Verschlossenheit ist das Eigentümliche der Urzeit. Je höher wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto mächtigere Zusammenziehung» (VIII, 311)<sup>60</sup>. «Das Ziel des Prozesses... ist

---

möglich, daß irgend etwas da ist, das nicht ganz und durchaus Gott in seiner reinen Wesenheit ist» (Kabb. u. Mythus, S. 323).

<sup>59</sup> Vgl. auch VIII, 326.

<sup>60</sup> Vgl. VIII, 344 sowie VIII, 324, 327, 330. Interessant ist VIII, 285: «Wenn die Materie, wie Milch durch saures Lab zur Gerinnung gebracht worden, so muß es auch eine derselben entgegengesetzte Potenz geben, durch welche, wenn sie in der Hand des Menschen wäre, die Wirkung jener coagulierenden Kraft entweder aufgehoben oder bis zu einem gewissen Grade überwunden werden könnte.» Der Begriff des Koagulierens entstammt der Alchemie; Paracelsus, Boehme, Oettinger und Joh. Michael Hahn gebrauchen ihn dauernd. Die Bezeichnung der Materie als geronnenen Geist geht — wie

also nur eine abwechselnde Bewegung (*motus alternus*), ewiges Ein- und Wiederausathmen. Systole und Diastole, die, wie der erste Moment alles natürlichen Lebens, so auch der Anfang des geistigen Lebens seyn muß» (VIII, 327). Im direkten Anschluß an die Erwähnung von Jac 3,6 heißt es: «Diese Bewegung läßt sich auch als Diastole und Systole vorstellen. Es ist eine völlig unwillkürliche Bewegung, die, einmal angefangen, sich von selber wieder macht. Das Wiederbeginnen, Wiederaufsteigen ist Systole, ist Spannung, die in der dritten Potenz ihre Akme erreicht, das Zurückgehen auf die erste Potenz ist Diastole, Erschlaffung, auf die aber die unmittelbar neue Zusammenziehung folgt. Also ist hier der erste Puls, der Anfang jener durch die ganze sichtbare Natur gehenden alternierenden Bewegung, des ewigen Zusammenziehens und Wiederausbreitens, der allgemeinen Ebbe und Flut (VIII, 231). Dieses theosophische Weltgesetz gilt auch für die Geisterwelt, die nach Ezech 1 (die 7 Geister Gottes!) auch aus der «ewigen Natur» entspringt: «Wie die Natur in der Anziehung vergeistigt werde, so das Prinzip der Geisterwelt verleiblicht. Was in jenem Kontraktion, sei in diesem Expansion und umgekehrt. Auch hier werde in den aus dem Streit der feurigen Kräfte gleichsam als einzelne Wirbel sich losreißenden Geistern durch die fortwirkende Anziehung das Prinzip der Selbsttheit so gesteigert, daß sie endlich dem anziehenden Prozeß das Gleichgewicht halten; auch hier bleibe der Prozeß in einer abwechselnden Bewegung von Systole und Diastole stehen, da die zusammenhaltende Kraft die erweckten Kräfte des Seyns nicht mehr bewältigen kann und abwechselnd siegt und besiegt wird. In Ansehung der Geisterwelt sey diese Zeit die Zeit der ersten, obwohl noch chaotischen, im bloßen Anfang stehen bleibenden Schöpfung jener Urgeister, die in jener eben sind, was in der Natur die Gestirne.» Ähnlich wie in den Stuttgarter Privatvorlesungen wird auch hier betont, daß «die eigentliche Kraft

---

Schelling selber berichtet — auf den Tübinger Philosophen Gottfried Ploucquet zurück (Prof. von 1750—1790), der Nachfolger von Oetingers Lehrer Bilfinger und von Canz war. Oettinger befaßt sich mit Plouquets System kritisch im Swedenborg (ed. Ehmann), S. 266—275. Ploucquet ist aus dem württembergischen Pfarrstand hervorgegangen (H. Hermelink, Gesch. d. ev. Kirche in Wttbg. 1949, S. 249).

mehr in der Beschränkung als in der Ausbreitung liegt, und mehr Stärke dazugehört, sich zu nehmen, als sich zu geben» (VIII, 221)<sup>61</sup>.

Damit hat sich Schelling den Zugang geschaffen zu den christlichen Glaubensgehalten vom Leiden Gottes, von der Selbstentäußerung zu den Gehalten, die man in der Dogmengeschichte unter den Begriffen Kenosis, exinanitio<sup>62</sup>, zusammenfaßt. Ganz besonders eignet sich dazu das Weihnachtsmysterium: Der große Gott wird ein kleines Kind. In diesem Sinne feiert Schelling bereits in den Stuttgarter Privatvorlesungen das Weihnachtswunder<sup>63</sup>. Oetinger folgert aus dem Zimzum die Ubiquität Gottes: Weil der große Gott sich zusammenziehen kann, kann er in allen Kreaturen anwesend sein<sup>64</sup>. Es hätte nahe gelegen, daß Schelling diesen Gedankengang auf die lutherische Abendmahlslehre angewandt hätte; das ist, soviel ich sehe, nicht erfolgt. Aber der Verzicht Gottes auf Herrlichkeit, das Leiden, wird sowohl in obiger Stelle aus VII, 429/30 wie in den Weltaltern stark unterstrichen: «Schmerz ist

<sup>61</sup> Bei Abfassung meiner Abhandlung «Jacob Boehme und die Kabbala» war mir noch nicht deutlich, ob Boehme ebenfalls die Lehre vom Zimzum hat. Inzwischen bin ich auf sie gestoßen. Vgl. Dreifach Leben, I, 35: «Die große Weite ohne Ende begehret die Enge und eine Einfachlichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren. Dann in der Stille und Weite wäre keine Offenbarung. So muß ein Anziehen und ein Einschließen sein, daraus die Offenbarung erscheine.» Vgl. auch II, 12. Als Parallele diene ferner eine Stelle aus Oetingers «Kurzer Auszug der Hauptlehren Jacob Boehms»: «Die Räder Ezechiels sind das Rad der ewigen Natur, weil sie sich in ein unzerstörliches leibliches Wesen endigen, sonst hätten sie keine wachsende Natur, die ihr Ende erreicht; alle Natur wächst, bis sie endlich wird.... Die erste Gestalt des Geistes unter den sieben zielt auf Einheit, auf *Zusammenziehen*, auf *Attraktion*, aufs Zentrum. Die andere auf Ausdehnung der Einheit, auf Zirkumferenz, auf immaterielles Geistwesen. Die dritte heißt Rad, Zirkumkraft, Tiphärät (!) trochos geneseos (!), welches aus Newtons Orbitis deutlich zu verstehen» (ed. Ehmann, Reutlingen 1853, 56). Selbst der Laie Michael Hahn entwickelte in den von ihm gehaltenen Stunden die Theorie vom Zimzum (Belege in meiner Diss., S. 25). Christian Hermann Weiße bekennt sich ebenfalls zur Oetingerschen Zimzum-Lehre (Philos. Dogmatik I, 696).

<sup>62</sup> Weiße beruft sich in Philos. Dogmatik III, 103 auf diese Schellingsche Lehre von der exinanitio.

<sup>63</sup> VII, 463.

<sup>64</sup> Vgl. Auberlen, S. 188.

etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt... zur Freiheit... Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen... so wie es die Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit.» In den Stuttgarter Priv.-Vorl. steht — mitten in der Darlegung der Zimzum-Lehre — das Wort: «Die Herablassung Gottes ist das Größte auch im Christentum» (VII, 429). Diese Herablassung Gottes wird in der dogmengeschichtlichen Tradition der sog. Kenosislehre, an der schwäbische Theologen wie Hafenreffer und Thumm im 17. und Geß im 19. Jahrhundert hervorragenden Anteil haben<sup>65</sup>, dargestellt im Anschluß an Phil 2, 6–11<sup>66</sup>. Schelling zitiert diesen «Christuspsalm» (Lohmeyer) schon in VII, 453. Schelling gibt in der Philosophie der Offenbarung XIV, 39ff u. 157 eine Interpretation dieser Stelle, die er selbst eine «klassische» nennt. Er kommt immer wieder auf diese Stelle zu sprechen. So XIV, 179: «Indem der Logos dem Substantiellen nach sich enttherrlicht, der morphe theou sich beraubt, ... wird das wahre Göttliche, die wahre Herrlichkeit in ihm aufgedeckt, die Hülle abgezogen.» Oder: «Die Menschheit Christi kann als nur durch einen actus continuus der Entäußerung bestehend gedacht werden, denn Christus sagt: Ich habe Macht, mein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen» (XIV, 192f.). Er spottet über die Theologen, die jene Stelle aus dem Philipperbrief nicht verstehen (XIV, 319).

Ich möchte diese Verknüpfung des Kenosisgedankens mit der vom Zimzum, von der Kontraktion Gottes, die soteriologische Variante des ursprünglich kosmologisch gedachten Zimzummotivs nennen. Der Expansion, die auf die Zusammenziehung folgen muß, entsprechen dann Auferstehung und Himmelfahrt Christi, die Schelling in der Tat als Expansion wertet. Schon das Ausspannen

---

<sup>65</sup> Schelling behandelt die Lehre der sog. Kryptiker in XIV, 157.

<sup>66</sup> Sannwald nennt Schellings Auslegung von Phil. 2 «gnostisch» (Calwer Kirchenlexikon II, 843). Auch dem jungen Engels ist die starke Betonung von Phil. 2 bei Schelling aufgefallen (MEGA I, 2, 217). Er stellt die Frage: «Hatte Christus nicht bereits im mythologischen Prozeß die Herrschaft der Welt errungen, was konnte ihm der Teufel dann noch bieten?» (ibid. S. 218).

der Arme am Kreuz wird symbolisch ausgedeutet im Sinne der Spannungslehre (XIV, 198)<sup>67</sup>. Die Auferstehung läßt sehr deutlich die kosmische Grundlage der Schellingschen Christologie<sup>68</sup> erkennen: «Das Geheimnis der Schöpfung ist in Christo für jeden Menschen faßlich und begreiflich, als *unmittelbare* Wahrheit und Wirklichkeit dargestellt» (XIV, 227). Die Lehre von der Himmelfahrt Christi bietet Schelling nicht, da er zu viel voraussetzen bzw. entwickeln müßte. Er deutet aber an, daß sie im Zusammenhang mit einer neuen Lehre vom Raum erfolgen müsse: «Es wäre nötig, die Materie von dem sogenannten unendlichen Raum hier ebenso zu behandeln und auseinanderzusetzen, wie wir früher die Lehre von der unendlichen Zeit behandelt und in einem ganz neuen Lichte dargestellt haben» (XIV, 235)<sup>69</sup>. Da Schelling sehr oft auf die Oetingersche Raumlehre Bezug nimmt<sup>70</sup>, die vor allem im An-

<sup>67</sup> Das ist Engels ebenfalls aufgefallen (MEGA I, 2, S. 221).

<sup>68</sup> Vgl. auch VII, 442; XIII, 374; XIV, 112. Schelling erklärt im Anschluß an den rabbinischen Traktat Midrasch Kohelet: «Hüte dich, daß du meine Welt bewegest, sie erschütterst, denn, so du sie verderben wirst, wird sie kein Mensch wiederherstellen können, sondern den Heiligen selbst (d. i. den Messias) wirst du in den Tod ziehen.... Das Leiden des Messias fängt nicht, wie man es nach beschränkten menschlichen Vorstellungen annimmt, mit seiner Menschwerdung an. Der Messias leidet von Anfang an...» (XII, 317). Jesaja 53, das «Karfreatagslied des Alten Bundes» wird von Schelling nicht im Sinne eines zukünftigen, sondern eines gegenwärtigen Messiasleidens gedeutet (XII, 317f.). Ein Beispiel für die mythologische Ausdeutung von Christi Tod bietet XIV, 240 in Form einer Interpretation von Plutarchs Schrift *De defectu oraculorum*, cap. 17: «Der große Pan ist das blinde, kosmische Prinzip selbst, das seiner Natur nach ausschließlich während der ganzen Zeit des Heidentums insofern herrschte, als es nicht in seinem Grund aufgehoben war. Zur völligen Expiration wurde es allerdings erst durch den Tod Christi gebracht. In Christo war der große Pan gestorben. Der Tod Christi, indem er die Macht aller außergöttlichen kosmischen Gewalten als solche aufhob, war das gemeinschaftliche Ende des Heidentums und Judentums, welches ebenfalls noch kosmischen Gewalten unterworfen war.»

<sup>69</sup> Werner Gent behandelt meines Wissens diese Stellen nicht in seiner Abhandlung «Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. J. Schelling», *Ztschr. f. philos. Forschung* 1954, S. 353—377.

<sup>70</sup> Vgl. Swedenborg (ed. Ehmann), S. 270f.: «Gott hat eben durch die drei Selbstbewegungsquellen in dem Rakia üsso an sich genommen, daß er in der Ausbreitung seiner konzentrierten Stärke des Feuers und Lichts,

schluß an Psalm 139 und 150 als Makom und Rakia üsso charakterisiert ist, können wir uns denken, wie solche Lehre von der Himmelfahrt Christi ausgehen haben müßte<sup>71</sup>.

In den von Schröter edierten Weltalterentwürfen kommt das Schellingsche Kontraktionsprinzip in beiden Spielarten vor. S. 23 wird über die Frage spekuliert, wie sich «die kontrahierende Kraft zum Mittelpunkt der Existenz machen könne». Denn für Schelling ist «alles Seyn Contraction und die zusammenziehende Grundkraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft der Natur» (S. 24). Er schildert die beiden Kräfte auch «als die still ausfließende, sanft sich mittheilende und die zusammenziehende, der Ausbreitung widerstrebende» (S. 25). In der göttlichen «Lauterkreit», diesem Doppelwesen aus Liebe und Zorn, entsteht ein Widerstreit, ein Wechsel von Expansion und Kontraktion, in welchem die Liebe zur Scheidung, der eigene Wille zur Anziehung treibt» (S. 35). «Expansion ist Vergeistigung, Kontraktion ist Verkörperung» (S. 36). «Die kontrahierende Urkraft ist das Setzende der ersten Dimension», die «ausbreitende, gegen die die anziehende in Freiheit gesetzt und doch von ihr nicht gelassen, zersprengt die Einheit» (S. 38). «Die zusammenziehende Kraft nimmt im Gegensatz mit der andern immer mehr geistige und thätige Eigenschaften an, die andere hingegen, als die reinste Geistigkeit, wird immer mehr ins *Leidende* (!) und Untergeordnete gezogen» (S. 39). Auch die beiden Attribute der Gottnatur, die Spinoza lehrt, die denkende

---

im Rakia üsso, Ps. 150,1, als in einer himmlischen basi, welche Erde, Wasser und alle elementische Kraft zugleich ist, wohnen wolle.» Oder Lehrtafel der Antonia, S. 264: «Die Kraft in der Kreatur ist mit der Kraft außer der Kreatur eine einige unauflösliche, aber nicht untheilbare Kraft. Diese Kraft ist der göttliche Raum (Makom oder Rakia üsso). Dieser Raum ist die wahre Substanz, worin alle Intelligenzen und Geister ihr Bestehen haben, sie ist die Etendue intelligible Malebranches.» Sehr oft zitiert Schelling die Rakia üsso auch hebräisch (vgl. die Nachweise bei Ernst Benz, Schelling 1955, S.71). Manchmal auch deutsch, so etwa Weltalter, S. 231: «Die Schrift nennt Himmel und Erde die Ausbreitung der göttlichen Stärke.» Eigenartig auch Weltalter, S. 85: «Die Entstehung des Raumes, welche das Hervortreten der sichtbaren Dinge aus dem Unsichtbaren begleitet, zeigt sich am natürlichen durch die Erscheinung, die wir in den Gliedern organischer Wesen Turgenszenz nennen.»

<sup>71</sup> Vgl. auch VIII, 324.

und die ausgedehnte, versucht Schelling als ausgedehnte und zusammenziehende zu deuten (S. 45). Die Kraft der Zusammenziehung ist der eigentlich wirkende Anfang jedes Dinges. Nicht von dem leicht Entfalteten, sondern vom Verschlossenen, das nur mit Widerstreben sich zur Entfaltung entschließt, wird die größte Herrlichkeit (!) der Entwicklung erwartet (S. 50). Aus dem Widerstreit von zusammenziehendem und ausbreitendem Willen wird schließlich die Lehre vom Keim Gottes, der Weisheit, als einer von Gott selbst nicht verschiedenen Persönlichkeit Gottes entwickelt (S. 54f.). Dann wird auch die Expansion Gottes mit dem Sohn, die Kontraktion mit dem Vater gleichgesetzt, also christologisch-soteriologisch gewendet (S. 58)<sup>72</sup>. Auf Seite 60 werden Ausführungen über das Verhältnis der kontrahierenden Kraft zum Seienden gemacht. Die «Verwirklichung des Sohnes» wird so beschrieben: «Dadurch, daß das Seyende die zusammenziehende Kraft als Innres oder Subjekt in sich hat, nach außen aber frey ausquellendes Wesen ist, wird es zum selbständigen, selbstbewußten, sich erkennenden Wesen, und mit einem Wort, ins Geistige erhöht» (S. 61). «Ohne die Zusammenziehung des Vaters hört die Natur ganz auf, als das Seyn, das von Anfang an nur in der Contraction und durch sie bestand, mit ihm aber auch das Geistige, das ewig nur wird, indem die kontrahierende Kraft überwunden, und als Inneres gesetzt wird» (S. 62). «In gleichem Verhältnis, wie die zusammenziehende Kraft im Seyenden innerlich gesetzt wird, kann die Liebe als frey sich mittheilende Wesenheit ausfließen» (S. 64)<sup>73</sup>. Der Geist erscheint dann als Indifferenz: «Der Geist ist frey von der contrahierenden Kraft des Vaters und der expandierenden des Sohnes» (S. 82). Aus Expansion und Kontraktion wird auch die Entstehung des Raumes erklärt (S. 85/86). Er entsteht aus einem Widerstreben gegen die Ausbreitung. Dann wird die kontrahierende Kraft zur Vergangenheit (S. 87). Der menschliche Charakter wird sehr geistvoll aus der Kontraktion des Willens hergeleitet (S. 93)<sup>74</sup>. Wie die

<sup>72</sup> Ebenso S. 73, 82, 83, 85.

<sup>73</sup> Vgl. auch VII, 439: «Die bloße Liebe, eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mitteilsam ist, würde zerfließen, wenn nicht eine kontraktive Urkraft in ihr wäre.»

<sup>74</sup> Das war schon in den Stuttgarter Priv.-Vorlesungen ausgesprochen

Urkraft der Zusammenziehung und Verneinung die Stärke Gottes, so der Charakter die eigentliche Stärke des Menschen (S. 94). Die «Aseität» Gottes — der Terminus ist Schelling unsympathisch — wird umschrieben mit «die verzehrende Schärfe der Reinheit, die durch Anziehung der Natur zu einem der Kreatur unnahbaren, unerträglichen Feuersglanz erhöht wird, sie wäre gegen das Geschöpf wie sehrendes Feuer, ewiger Zorn, der nichts duldet; tödliche Zusammenziehung, wenn ihr die Liebe nicht wehrte» (S. 173).

Hier ist die Diktion ganz boehmesch<sup>75</sup>. Kontraktion ist auch das Wesen der Urzeit: «Dunkelheit und Verschlossenheit ist der Charakter der Urzeit» (S. 181). Denn: «alles Leben fängt von Zusammenziehung an» ibid. In der Entfaltung der Welt liegt die Verneinung beschlossen: «Noch jetzt ist die ursprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen Natur.» Denn: «Nur durch Entwicklung entsteht alles, unter dem beständigen Widerspruch einer einhüllenden, einschließenden, zurückdrängenden Macht» (S. 231). Auch der Geburtsakt wird als Kontraktion beschrieben, die sich zu einem neuen Wesen expandiert, so wie Wasser im Gefrieren unmittelbar fühlbare Wärme verbreitet (S. 232). Die Weltenschöpfung wird umschrieben in den Worten: «Als das Ewige sich aus der Verbogenheit entschloß, die Stärke und zusammenziehende Kraft seines Wesens zum Anfang zu setzen» (S. 243). Das Zurücktreten des erst herrschenden kontrahierenden Prinzips in die Vergangenheit führt zum Werden der Materie (S. 258). Der Wechsel von Expansion und Kontraktion führte zur Entstehung der Planeten (S. 264). Auch auf den «mythologischen Prozeß» hat Schelling das Zimzumschema angewandt. Besonders ist das bei der Behandlung des persischen Gottes Mithras der Fall: «Dem Bewußtseyn der Perser blieb ... der Gott die stets lebendige, ewig bewegliche Mitte zwischen Expansion und Kontraktion... er war stets eben-

---

worden: «Der Charakter entsteht durch eine Art von Kontraktion, wodurch wir uns eben eine Bestimmtheit geben, je intensiver dieselbe, desto mehr Charakter» (VII, 322).

<sup>75</sup> Vgl. Dreifach Leben 8, 17: «Die Natur ist eine Schärfe in der Freiheit und will immer die Freiheit in sich fressen, daß sie möchte ganz zur Freiheit werden und kann doch nicht. Die Natur bleibt ein Feuer und die Freiheit ein Licht...»

sowohl der der Kreatur wohlwollende, als der der Kreatur entgegen gesetzte, so daß sein *Weit-Werden* (also der Kreatur Raum geben) stets als ein durchaus freiwilliges, liebevolles und ebendarum preis würdiges, den Dank und Jubel der Geschöpfe erforderndes erschien» (XII, 212). «Diese Mitte zwischen Kontraktion und Expansion, woran jene als das Geschöpfwidrige, diese als dem Geschöpfe Holde erschien... Diese Mitte des Mithras erhellt aus den zu Ehren des Mithras gefeierten Festen und deren Unterschied... Mithras war der Erde zum *Mittler* gegeben, sie *weit* zu machen... Im Reiche des Lichts. Diese Feste, die sich auf die *Expansion* des Mithras in die Natur bezogen, waren Volksfeste... Dieser Mithrastag wird beschrieben als ein Fest der *Ausgelassenheit* (XII, 213). Wie die babylonische Mylitta selbst die *Aus- und Freigelassene*, die Aus flucht aus der ersten ursprünglichen Einheit war, so erschien dem persischen Bewußtseyn die ganze wiederbelebte Natur als ein Mo ment der Entlassung, *Auslassung* aus dem *centralen Seyn*, als eine *Expansion* des Mithras. An diesem Tage der *Ausgelassenheit* allein ziemte es auch dem Könige bis zur Trunkenheit zu trinken... Die Mithrasmysterien wurden im Frühjahr gefeiert um die Zeit, wo Kontraktion und Expansion, Nacht und Tag, Finsternis und Licht gleich gewogen erscheinen... Hieraus erhellt, daß jene höchste Idee des Mithras als Vermittler, als das zwischen Positivem und Negativem, *Expansion* und *Kontraktion* in der Mitte Stehende der Geheimlehre, den Mysterien angehörte» (XII, 213). «Die Frühlings sonne war das Zeichen des wiedererscheinenden Mithras, nämlich des Mithras von der Seite der *Expansion* genommen. Die Sonne machte die Erde nach der Starrheit und Dunkelheit des Winters wieder *weit*... Mithras war der unbesiegliche Gott, weil er aus jeder Verdunkelung — *Kontraktion* — wieder siegreich, in neuer *Expansion* hervortrat. Die Sonne kommt mit ihm, wenn er die Welt wieder *weit* macht (XII, 214).

Mithras ist der Naturgott, so daß er stets in der Mitte ist zwischen *Kontraktion* und *Expansion*, und also die *Kontraktion* immer auch besteht. *Kontraktion* ist zurückgehen in die ursprüngliche, alle Mannigfaltigkeit, also auch das Geschöpf ausschließende Ein heit. *Expansion* dagegen ist der die Mannigfaltigkeit, also auch die Geschöpfe setzende Wille selbst... (XII, 218).

Sehr bezeichnend für die Schellingsche Hermeneutik ist die Interpretation einer Stelle aus dem Zend-Avesta: «Ormuzd und Ahriman, beide gab Zeruane Akherene, die Zeit, die ohne Grenzen ist» (XII, 220). Schelling sagt: «Ehe Zeit überhaupt war, als sich der Gott noch überall nicht ausgesprochen hatte, noch nicht in der Natur, dem Geschöpf *expandiert* hatte, konnte auch die *Kontraktion*, die dem Geschöpfe entgegengesetzte und gleichsam feindliche Kraft noch nicht als solche sich äußern... Mit der Zeit erst war *Expansion* und *Kontraktion* als solche gesetzt... Der vor dem Gegensatz gedachte Gott ist eben der, der sich noch nicht *expandiert* hat, insofern ist er Negation der *Expansion* also *Kontraktion*. Aber der in der *Kontraktion* gedachte ist ebenderselbe, welcher sich in der Folge *expandieren* wird... (XII, 221ff.)<sup>76</sup>.

In XII, 222 wird Nichtexpansion mit der Nacht, Expansion mit dem Licht gleichgesetzt; XII, 223 ist Expansion das göttlich Gewollte, Ormuzd, Nichtexpansion das Widergöttliche, Ahriman; XII, 237, das dem Geschöpf Holde, Kontraktion das ihm Unholde. Die Mythen von der Befreiung und Verklärung des Herakles sind Schellings Beispiele für die *Spannung* des Bewußtseins, die Mythen vom Untergang des Kronos und Uranos schildern ihm die Angst, d. h. *Enge*, die *Kontraktion* des mythologischen Prozesses (XII, 346f.). Auch das Gelächter des Kambyses über den zwergenhaften ägyptischen Gott Phtha, von dem Herodot berichtet, interpretiert Schelling «speculativ». Phtha ist ihm der ägyptische Demiurg, der die Weltkräfte, die bereits auseinandergehenden Potenzen *Ent-*

---

<sup>76</sup> Vgl. auch XII, 501: «Ahriman ist das Prinzip der Nichtexpansion, wo es noch keinen Gegensatz zur Expansion bildet. Erst, indem es dem Prinzip der Expansion, dem Prinzip der Liebe, der Mittheilsamkeit untergeordnet wird, muß es gegen dieses die Natur eines widerstrebenden annehmen. Denn seine fortwährende Wirkung, daß es sich der Materialisierung widersetzt, ist eine zur Schöpfung selbst nothwendige. Solange es selbst keinen Gegensatz hatte, konnte es sich nicht als contrarium, als der Expansion widerstrebenden Egoismus äußern.» Oder XII, 516f.: «Mitra ist in der späteren Doktrin der altpersischen Lehre das *Urwesen Gottes* = Nichtexpansion, das sich ihm darstellt als expansibel, wo es sich + verhält. Aber in seiner unbedingten Expansion ist es außer Gott. Es muß ihm also Ormuz, das begrenzende Prinzip, entgegengesetzt werden.»

*haltende*, also doch noch immer *zusammenhaltende*, sie nicht völlig *auseinanderlassende* Gott. Es ist der erste *turgor vitalis*, die *Spannung* der Weltkräfte, selbst, die der Demiurg noch immer in sich enthält. Der ägyptische Phtha ist der Gott in der *Ausbreitung*, in der *Spannung* der demiurgischen Potenzen, der Gott im Momente der Schöpfung (XII, 397)<sup>77</sup>. Den indischen Gottesnamen Schiwah will Schelling aus der hebräischen Wurzel jaschah = retten, befreien, zum Sieg verhelfen ableiten: «Schiwah wäre demnach, der die Schöpfung aus der Enge ins Weite, in die Mannigfaltigkeit des Seyns führt» (XII, 453).

Das Wort Krischnahs: «Ecce mysterium meum augustum» gibt Schelling mit den Worten wieder: «Siehe da, mein erhabenes, ehrfurchtgebietendes Geheimnis — das Geheimnis meiner Majestät, meiner Herrlichkeit (im eigentlichen Sinn) meiner Schöpferherrlichkeit, die eben nur in der Freiheit besteht, die Potenzen, deren unzerreißbare Einheit Gott selbst ist, auch außereinander und in *Spannung* zu erhalten» (XII, 494). In der Natur des Kronos sollen zwei Vorstellungen enthalten sein: «Die der ewig gebährenden, ewig verschlingenden Zeit, des unablässig in sich selbst laufenden Rades der Geburt (!), und die der goldenen Zeit» (Weltalter, ed. Schröter, S. 68f.). Der Name *Poseidon* soll aus dem Syrischen kommen und soviel wie *expansus* bedeuten. Doch sei diese Etymologie unsicher: «Sicherer indes könnte man sich auf jenes Attribut des Poseidon berufen, das schon Homer ihm beigelegt, eurysthenes, der weit, mit großer Macht sich *Ausbreitende*. Von der bildenden Kunst wird er stets mit weiter, breiter Brust vorgestellt. Das gleiche Prädikat werden wir auch in der Folge finden als andeutend den Moment der *Expansion*, der Materialisierung. Allein das ganze Wesen, die ganze Natur des Gottes spricht für unsere Ansicht, Poseidons Wesen ist das blinde, *seiner selbst nicht mächtige Auseinanderfahren*» (XII, 580f.).

Selbstverständlich wird auch die Gai-Eurysernos von Theog. v. 117 von Schelling im Sinne seines Kontraktionsprinzips ausgelegt. Eurysernos bedeutet Weitwerden. Das setzte ein vorheriges In-Enge-Gewesensein voraus. Die Gaia erhebe sich ins Sein, in

---

<sup>77</sup> Vgl. auch VIII, 364f. (Gottheiten von Samothrake).

dieser Erhebung liegt dann der Anfang des ganzen Prozesses, die erste *Spannung*, da sie sich ins Sein erheben und doch am selben Platz bleiben wolle. Das führe zu einer inneren Enge, d. h. zur Angst. Um sich aus der Enge herauszusetzen, müsse die Gaia heraustreten, sich materialisieren. Gaia komme vom Verbum gao, welches auch durch choreo, Platz, Raum machen, weichen, nachgeben, erklärt werden könne. Die Gai'eurysernos ist «das aus dem Centro gewichene und dadurch selbst peripherisch, weit gewordene reale Prinzip». Da aber eben dieses reale, dem Bewußtseyn zur Gaia gewordene Prinzip der Grund alles Gott-Setzens ist, so wird es eben in diesem *Weitwerden* zum festen Sitz aller Götter, zum theogonischen Grund» (XII, 616).

Oettinger entwickelt aus dem «Glanz» der Thronwagenvision seine Lehre von der «Herrlichkeit», der göttlichen doxa<sup>78</sup>. Da der

<sup>78</sup> Vgl. Swedenborg (ed. Ehmann), S. 350: «In den Ezechielischen Tieren, Rädern und Augen ist eine solche reine Leiblichkeit und diese ist demnach an solcher auch eine Vollkommenheit. Darum konnte diese reine Leiblichkeit in Christo noch leiblicher werden, das ist, zu noch größerer Vollkommenheit gebracht werden. Also kann auch diese Leiblichkeit mehr oder weniger Gnade haben. Alles dieses scheint den Grundsätzen der rezipierten Welt-Weisheit entgegen, allein die geläuterte Lehre der Heil. Schrift kehrt sich nicht daran.» Ähnlich S. 240f.: «Obschon alles zusammen die Herrlichkeit Gottes genannt wird (Ezech 34, 2. 4), so wird doch insbesondere das eigentlich die Herrlichkeit Gottes genannt, was oben auf dem Thron, abgeteilt von den Tieren und Rädern, zu sehen war (Cap. 10, 18). Dies ist die ursprüngliche Herrlichkeit. Gleichwohl sind die Gestalten der Tiere und Räder mit allem Übrigen gloria derivata. Sie hat alles, was rein, heilig, reell, fortdauernd und unvergänglich in der Kreatur ist, im höchsten Grade in sich...» Ferner: «Das Lichtkleid, das Gott anhat, muß etwas Geistlich-Körperliches sein, Psalm 104.» (Wie man Jacob Boehm mit Vorsicht lesen solle, Werke ed. Ehmann II, 1, S. 72.) In der «Theologia» wird dargelegt: «Gloria Dei est primitiva et derivata. Primitiva in Deo et throno, derivata in rotis et animalibus et in tota Dei vita. Dicuntur ab Ezechiele singula ad gloriam Dei pertinera, potentiae primitivae, prima materia, quae ex nube et igne nascitur est et in chasmal coruscantium trabsit, unde intelligentiae et animae ortum habent, non quasi ex essentia, sed ex originariis Dei potentiis, quae regulas ponunt principiis essendi et fiendi» (S. XXXI).

Christian Hermann Weiße bekennt sich in der Philos. Dogm. I, 168, III, 135 ausdrücklich zur Oetingerschen Lehre von der Herrlichkeit. Auch Boehmes Lehre von der höheren Leiblichkeit bejaht er, er nennt sie einen Lichtblick (Philos. Dogm. II, 332).

Thronwagen zugleich die ewige Natur und den Urmenschen darstellt, eignet auch dem Leib des Urmenschen jene göttliche doxa<sup>79</sup>. Ziel des Erlösungsprozesses ist es, diese himmlische Leiblichkeit wiederherzustellen: Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes<sup>80</sup>. Daß Schelling dieser theosophischen Lehre ebenfalls huldigt, ist auch Forschern mit minimaler Kenntnis der Oetingerschen Theosophie bekannt, da Schelling sich VIII, 325, expressis verbis zu diesem Oettingerwort bekennt, das er allerdings als ein «Wort der Alten» einführt. Es ist das aber nicht das einzige Bekenntnis zur himmlischen Leiblichkeit aus der Feder Schellings. Außer den in meinem Aufsatz in ZRGG angeführten Schellingzitaten, möchte ich noch auf einige Stellen in den «Weltaltern» hinweisen: «Daß die Beschaffenheit der jetzigen körperlichen Materie keine ursprüngliche sei, dafür zeugen Tatsachen in der Evolution der Natur selbst, Erscheinungen der inneren Bildung einzelner Körper, die unter Voraussetzung der jetzt allgemeinen Undurchdringlichkeit<sup>81</sup> unerklärbar sind; dafür zeugt auch die noch fortdauernde Fähigkeit der Materie, in einen Zustand versetzt zu werden, da sie (wie in den bekannten, aber lange nicht genug beachteten Überführungsversuchen) allen körperlichen Eigenschaften nach verschwindet» (VIII, 282). Ein Symbol dafür ist das Gold, das «die fast unendliche

---

<sup>79</sup> Vgl. G. G. Scholem: «Adam war seiner Natur nach eine reine geistige Gestalt, eine große Seele, deren Körper aus einer geistartigen Materie, einem Astral- oder Lichtleib bestand.» Kabb. u. Myth., S. 329.

<sup>80</sup> Vgl. meinen Aufsatz in ZRGG, 1955, 142—154.

<sup>81</sup> Vor dem «Fall» waren nach Jacob Boehme die Körper penetrabel. Belege bei Ernst Benz, der vollkommene Mensch etc., S. 47ff. Darum hätten Geburten stattfinden können utro clauso. Im Eschaton werden wir wieder solche Leiber bekommen. Vgl. Werke ed. Schiebler 5, 145: «Diese gute Kraft des tödtlichen Leibes soll in schöner, durchsichtiger, kristallinischer, materialischer Eigenschaft in geistlichem Fleische und Blute wiederkommen und ewig leben. Wie denn auch die gute Kraft der Erde, da dann die Erde wird auch krystallinisch sein und das göttliche Licht wird in allen Wesen leuchten.» Weiße bekennt sich zur Ansicht von der immateriellen Leiblichkeit des Urmenschen (Philos. Dogmatik II, 350). Ebenso zu Oetingers Wort von der Leiblichkeit als dem Ende der Werke Gottes (Philos. Dogm. III, 141 u. 172). Ebenso auch Schubert (Allgemeine Naturgesch., Erlangen 1826, S. 455).

Ausdehnbarkeit und die Weichheit und fleischähnliche Zartheit, mit der größten Unzerstörlichkeit verbindet, er erscheint dem geistig leiblichen Wesen am verwandtesten» (VIII, 283). «Der Glaube an die allgemeine Fähigkeit der Materie, wieder in geistige Eigenschaften erhöht zu werden, hat sich durch alle Zeitalter mit einer Beständigkeit erhalten, die allein schon auf seinen tiefen Grund schließen ließe, und hängt so mit den letzten und tiefsten Hoffnungen des Menschen zusammen, daß er wohl nie wird vertilgt werden können» (VIII, 285). Gegen idealistische Leibesverachtung<sup>82</sup> sagt Schelling mit der Theosophie: «Was ist es übrigens, das den geistigen Dünkel an der Leiblichkeit beleidigt, daß er sie so gar geringer Herkunft achtet? Aber — das Niedrige ist hoch geachtet in den Augen dessen, nach dessen Urtheil allein Wert und Unwert der Dinge bestimmt ist, daß ihr noch etwas von den Eigenschaften jenes Urstoffes innwohnt, der nach außen leidend, aber in sich Geist und Leben ist» (VIII, 286).

Der Sohar enthält die Idee der himmlischen Leiblichkeit in allen Abwandlungen: «Es hat der Allmächtige den Menschen in dieser Welt erschaffen im Bilde der himmlischen Herrlichkeit. Diese himmlische Herrlichkeit ist Geist dem Geiste und Seele der Seele, bis sie an eine Stätte hinabgelangt, welche Körperlichkeit genannt ist.» Innerhalb desselben Stückes war die Frage gestellt worden anlässlich der Behandlung von Psalm 23,5: Gibt es denn eine Tafel der Seelen in der künftigen Welt? Die Antwort lautet: «Ja, denn sie essen in jener Welt von solcher Speise und Wonnenbefriedigung wie die Engel des Himmels... Von derselben Art war die Ernährung Israels in der Wüste. Und diese Nahrung bildet das Geheimnis des Taues, welcher niedergeht und sich verbreitet aus der Verborgenheit in der künftigen Welt, Lichtnahrung in weiten heiligen Räumen. Von daher ernähren sich die Seelen der Frommen im

---

<sup>82</sup> Oettinger: «Es ist ein Irrtum, als ob leiblich sein eine Unvollkommenheit wäre, da doch ein erlauchter Professor Metaphysics gründlich erwiesen, daß Corpus eine Imago realis Divinitatis sei... Daher hat sich die geistliche intellektuelle Welt in eine sensible herabgelassen, weil körperlich sein keine Unvollkommenheit ist» (Werke ed. Ehmann II, 1, S. 72). Die Körperwelt entsteht also nicht durch den «Fall», sondern durch Gottes Herablassung.

Garten Eden und erfüllen sich mit Freude<sup>83.</sup>» Ebenso spricht Sohar III, 169, vom Lichtleib der Frommen bei Eintritt des Todes: «Nicht ein Haarbreit bleibt dann von den Dingen dieser Welt, sondern alles geht erst unter in jenem Tau, der allen Schmutz hinwegrafft, und es verbleibt nur wie ein Ferment, *woraus ein neuer Leib gebildet* wird... Ist es denn aber auch in dieser Welt möglich, daß ein Mensch in solchem Körper erscheint, in dem ihr in jener Welt bestehet?... Antwort: «Es war am dritten Tage, da bekleidete sich Esther mit Malchuth (Est. 5, 1), das heißt, mit dem Abbilde jener Welt. Malchuth, das ist der Hauch der Heiligkeit, denn es ist damit das Himmelreich gemeint. Da weht ein Hauch von dem Lufthauche jener Welt, mit dem bekleidete sich Esther. Als sie nun vor König Ahaschverosch trat und er dieses Lichtgewand erblickte, erschien es ihm dem eines Gottesengels gleich... und ebenso heißt es von Mordechai: «Und Mordechai zog einher vor dem König in dem Gewande von Malchuth» (Est 8, 15). «Das ist wieder das Abbild jener Welt<sup>84.</sup>» Oder: «Wenn die Seelen an den Ort des Himmels gelangt sind, der ‚das Schatzhaus des Lebens‘ heißt, so erfreuen sie sich an dem Lichte eines glanzvoll leuchtenden Spiegels, der sein Licht vom höchsten Orte her erhält. Dieser Lichtglanz ist so stark, daß ihn die Seele nicht zu ertragen vermöchte, wenn sie da nicht selbst ein eigenes Lichtgewand anhätte. Denn ebenso wie Neschamah, wenn sie zur Erde gesandt wird, eine irdische Hülle erhält, um sich hienieden aufhalten zu können, so empfängt sie auch dort droben eine überirdische Hülle, um ohne Schaden in jenen Spiegel schauen zu können, dessen Licht aus dem Lande des Lebens kommt<sup>85.</sup>»

---

<sup>83</sup> Sohar II, 156b Müller S. 300f.

<sup>84</sup> Müller S. 151.

<sup>85</sup> Sohar 65b, 66a. Bischoff a. a. O., S. 113f.