

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 13 (1957)

Artikel: Schelling und die Kabbala [Schluss]
Autor: Schulze, Wilhelm August
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961079>

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: 23.02.2026

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

SCHELLING UND DIE KABBALA

Von WILHELM AUGUST SCHULZE, Freiburg i. Br.

(Schluß)

Die Kabbalisten entwickeln im Anschluß an Proverbien 8 eine sehr umfassende Sophiologie, die in vielem der der Gnostiker ähnelt. Chochmah erscheint als eine Sefira und gewissermaßen als die Potenz, bei der die schöpferische Wirkung des Absoluten anfängt. Sie wird daher dem Anfang gleichgesetzt, zumal der Text bereschith bara auf aramäisch Bechuchma b'ra auch wiedergegeben werden kann mit: «Mit Weisheit schuf Gott...» Schon Philo setzte die Chochmah mit dem Logos der Griechen gleich. Chochmah wird als weibliches Element in Gott gesehen und stellt zugleich eine demiurgische Potenz dar, sie ist die obere Mutter. Als Urmutter allen Seins ist sie mythisch ganz besonders «geladen», als Psyche trägt sie zum Teil auch grauenhafte Züge, nach dem Urteil von Gershom Gerhard Scholem¹.

Für Jacob Boehmes Sophiologie sei verwiesen auf Ernst Benz: Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme, wo die buntschillernden Ausgestaltungen der Weisheitslehre liebevoll geschildert sind. Fast jedes Wort Boehmes, wie etwa, die Weisheit ist der Leib Gottes, der Spiegel, Kasten, das Passivum, das Weibliche Gottes, könnte mit Soharworten belegt werden².

Oetinger ist sich der kabbalistischen Herkunft der Weisheitslehre voll bewußt. Er legt — da er ja von der Meinung ausgeht, daß der Sohar gleichzeitig wie das NT entstanden sei — alle neutestamentlichen Weisheitsworte in kabbalistischem Sinne aus. Die Weisheit ist ihm die obere Mutter von Gal. 4,26³, die Weisheitsmahnung

¹ Kabb. u. Myth., S. 316.

² Vgl. meinen Aufsatz in Zschr. f. philos. Forschung, 1955, S. 449ff.

³ Vgl. Swedenborg, S. 173: «Die Weisheit ist der reinste Spiegel aller Ideen und Formen. Sie ist das, worin alles potentialiter verborgen ist. Das große Geheimnis aller künftigen Geburten, die *Mutter*, die *droben ist*. Man kann ihr alle Namen geben, die die geschaffenen Dinge haben, wenn man die Unvollkommenheit wegtut.» Ähnlich auch Epistelpredigten, I, 244.

von Jacobus 3,13—18, das Pauluswort, daß in Christus verborgen liegen alle Schätze der Weisheit (Kol. 2,3), oder 1. Kor. 1,30, das synoptische Wort von der Weisheit, die sich rechtfertigen lassen muß von ihren Kindern (Matth. 11,19), das sind Lieblingsworte Oetingerscher Sophiologie im NT, sonst sind es vor allem die Proverbien⁴, die er heranzieht, um Jacob Boehmes Weisheitslehre, die die seine ist, zu stützen.

In diese Linie gehört auch Schelling. Bereits in der Freiheitslehre verweist er auf «die Lehre der alten Mystiker, die die anfängliche Weisheit als das *primum passivum*⁵ in Gott ansehen, in der alle Dinge beisammen sind und doch gesondert», VII, 415⁶. In den «Weltaltern» erscheint die Sophiologie in allen Spielarten. In Anlehnung an Prov. 8 nennt er sie «spielende Lust im ursprünglichen Leben Gottes», «einen Glanz des ewigen Lichts», «einen fleckenlosen Spiegel der göttlichen Kraft» VIII, 296. Allerdings verwahrt sich Schelling bereits hier⁷ dagegen, daß die Weisheit mit dem Logos identifiziert werde, es sei kein Zufall, daß die Morgenländer ihr immer einen weiblichen Namen beilegen. Sie wollen damit andeuten, daß es «gegen ein Höheres nur ein leidendes, empfängliches Wesen» sei. «Die Weisheit spielte — nicht auf der Erde, denn diese

⁴ Er sagt zu Prov. 8, dem locus classicus der Sophiologen: «Unbegreiflich ist es, wie die Geburt des Sohnes Gottes die Regeln der Weisheit in der größten Freiheit Gott vorspiele, das drückt Prov. 8 nach Menschenart aus» (Swedenborg, ed. Ehmann, S. 214; ähnlich auch Wörterbuch, S. 500). Weiße stimmt geradezu einen Hymnus an auf Prov. 8 (Philos. Dogmatik III, 105). Er hält die Proverbien für christlich! (III, 138, vgl. auch noch I, 610—635; II, 124, 129ff.). Schuberts Sophiologie ist entwickelt in der Allgemeinen Naturgeschichte, Erlangen 1826, S. 324 u. 361. Gesch. d. Seele, 1850, I, S. 69 (unter Verwertung von Prov. 8), 364, 370, II, 488.

⁵ Vgl. dazu in bezug auf Boehme: «Überall erscheint die Weisheit als das leidende, weibliche, mütterliche, gebärende Princip, in dem sich die Darstellung, Offenbarung, Zeugung der göttlichen Kraft vollzieht» (Ernst Benz, Der vollkommene Mensch, S. 24). Vgl. dazu bei Oetinger: «Gott reflektiert sich in der himmlischen Weisheit als in *einem passivo*, welches aber in Gott nichts Endliches, nichts Unvollkommenes bedeutet. Diese Weisheit ist das geistliche *Chaos* (!), worin alles Feuer, Licht und was immer Stoff zu den künftigen Geschöpfen heißen kann, formiert» (Swedenborg, ed. Ehmann, S. 270).

⁶ Vgl. auch VII, 398.

⁷ Ebenso XIII, 301.

war noch nicht, sondern — auf der Erde Gottes, auf dem, was Ihm Grund und Boden ist; aber ihre vorzügliche Lust war schon in dieser frühen Zeit jenes Geschöpf, das, weil erstes Band zwischen Natur- und Geisterwelt, eigentlich die Fortpflanzung der anziehenden (!) Bewegung bis ins Höchste vermittelte. Der Mensch ist eigentlich der Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls, und man kann insofern wohl sagen, daß in ihm alles eigentlich ersehen worden. . . » «Jenes spielende Leben, je höher es sich entfaltet, desto inniger ruft es das Unsichtbare an, daß es sich seiner annehme, sich anziehe und erkenne als sein eigen, und die an der Kette der Wesen wie an einer Tonleiter auf- und absteigende Weisheit⁸ klagt verlassen das Los ihrer Geschöpfe, und daß die Kinder ihrer Lust nicht bleiben. . . », VIII, 297. «Der Ewige erblickte in dieser freien, mit sich selbst gleichsam spielenden Lust der ewigen Natur zuerst alles, was einst in der Natur, sodann, was in der Geisterwelt wirklich werden sollte», 289. Schelling spricht ferner «von der künstlerischen Lust, die sich gefällt, das Widerstrebende sanft zu überwinden», VIII, 278. Auch hier ist an die Weisheit gedacht. Zwei Seiten zuvor spricht er wieder von der «spielenden Kunst in der großen Stufenleiter der organischen Wesen», VIII, 276. Auch das ist ein Erbe der schwäbischen Theosophie, die gern von der «güldenen Kette», der «Himmelsleiter der Geschöpfe» schwärmt. VIII, 243 nennt Schelling die Weisheit die «Mutter und Säugamme der ganzen unsichtbaren Welt». Die alte, von Luther abgewiesene Frage, was tat Gott vor der Wertschöpfung? beantwortet Schelling damit, daß er sagt: Er spielte mit der Weisheit: «Die Lehrer helfen sich gewöhnlich damit, daß sie der Frage aus dem Wege gehen. Aber eben das Unbeantwortetlassen solcher Fragen, die, wie gesagt, schon dem Kind auffallen, ist die Ursache des allgemeinen Unglaubens (!). Kennnten sie die Schrift, sie würden wohl Antwort finden, da diese

⁸ Hier liegt die von der schwäbischen Theosophie so gern gepflegte Theorie von der Schöpfungsleiter zugrunde; sie stellt eine Vorstufe der darwinistischen «Tierstämme» dar. Vgl. Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistes-Ahnen, 1938, S. 127ff. Schelling erwähnt diese «Kette der Geschöpfe» oder die «verkettete Natur» häufig, so z. B. VII, 203, 411, 458ff.; VIII, 290, 291, 296, 297, 298. Vgl. dazu auch Auberlen, a. a. O., S. 206—210.

berichtet, in welcher traulicher Nähe schon in jenen Urzeiten die Weisheit um und bei Gott gewesen, als sein Liebling selbst in dem süßesten Wonnegefühl sich befunden, aber auch ihm Ursache und Freude wurde, da er durch sie in jener Zeit, die ganze künftige Geschichte, das große Bild der Welt und aller Ereignisse in Natur- und Geisterreich voraus erblickte», VIII, 307⁹. Diese künstlerische Weisheit hat die Tiere und Pflanzen erzeugt als mildere Kraft gegenüber der väterlichen allerältesten Kraft, VIII, 331. Diese Sophiologie erscheint ebenfalls in den Spätwerken. In XI, 236 spielt Schelling an auf ein «Urweltliches Weisheitssystem», in XII, 156 umschreibt er den weiblichen Charakter dieses göttlichen Potenz und begründet ihre Persönlichkeit: «Können doch wir selbst, wenn wir von dieser Urmöglichkeit sprechen, die dem Schöpfer sich darstellte, uns nicht enthalten, sie als weibliches Wesen und demnach als persönlich zu denken, um so mehr, als wir sie ja als die Urmöglichkeit, die ihresgleichen nicht hat, gedacht haben, wodurch sie ja schon etwas Individuelles und Persönliches enthält.» In XIII, 276 kündigt er eine nähere Ausführung über Prov. 8 an, die dann S. 292—303 erfolgt; er bezeichnet hier bereits die Sophia als *potentia prima*: «Der Herr (Jehovah) hatte mich am Anfang seines Wegs, d. h. *antequam ex se ipso progrediretur*.» Sophia erscheint in der oben erwähnten Hauptstelle als Mittelglied «zwischen dem seiner Natur nach ewigen Seyn Gottes und der That, durch welche unmittelbar die Spannung der Potenzen, mittelbar die Welt gesetzt ist», S. 292. Nur so könne die Emanationslehre vermieden werden. Diese erste Potenz ist Gegenstand des göttlichen Ergötzens (S. 293), sie ist der «Spiegel», in welchem Gott «alle möglichen Stellungen der Potenzen gegeneinander und daher die Folge der einst möglichen Bildungen, das Vorspiel der ganzen künftigen Welt ersieht» (S. 293). Er identifiziert die alttestamentliche Chochmah mit der *fortuna primogenita* der Römer, in deren Armen der künftige Weltherr Zeus (!) als *Kind* ruht, mit der indischen Maya, «welche die Netze des Scheins ausspannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichsam zu fahen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen» (S. 294)¹⁰.

⁹ Vgl. VII, 398.

¹⁰ Vgl. auch XII, 417, wo die tanzende Hathor ohne Bedenken mit der Chochma-Sophia von Prov. 8 gleichgesetzt wird.

Wenn irgendwo, so ist hier der gnostische Grundcharakter dieser Sophiologie sichtbar, auch die ganze Art der Mythendeutung ist der gnostischen verwandt, gnostisch ist die Grundtendenz der schellingschen Philosophie der Mythologie¹¹, denn auch die alten klassischen Gnostiker versuchten ja ihre «Weisheit» als Inbegriff und tieferen Sinn der religiösen Mythen aller Völker und Zeiten darzustellen. Die Sophia ist ferner das «Princip, das einmal wirklich geworden die ganze Wirklichkeit nach sich zieht» (S. 294), das «alles im Zusammenhang wissende, Anfang, Mittel und Ende begreifende Bewußtseyn» (295). Das hebräische Chochmah wird als *potentia*, Macht, Gewalt gedeutet (196). Jene Potenz ist ursprünglich in Gott *verborgen*, «in seinem Ausgang von Gott ist dieses Princip allerdings das Gott Negierende, es wird aber in seiner Wiederbringung das Gott Setzende und also auch *Wissende*» (196). Diese Potenz wird zum *Unterstand* des göttlichen Seyns» (297), ein anderes Wort für die seither gebrauchten «Grund, Basis, Staffel». Hätte der Mensch nicht vorgezogen, der Anfang einer neuen Bewegung zu werden, dann hätte sich die Sophia im Menschen als der geistige Besitzer, ja als der Beweger gefunden» (297). Das heißt doch nichts anderes, als daß die Sophia den Menschen verließ, als er sündigte, ein Gedankengang, der in der Kabbala¹², bei Boehme¹³ und Oetinger dauernd wiederkehrt. Schelling legt Wert darauf, die Eigenständig-

¹¹ Trotzdem erklärt Chr. Herm. Weiße: «Schelling hat in dem Problem des mythologischen Prozesses das Richtige getroffen und nicht Hegel» (Philos. Dogm. III, 103). Jaspers urteilt genau entgegengesetzt: «Hegel ist in der Erörterung der besonderen historischen Phänomene, auch der Mythen, viel eindringender, sachlich näher im Sinne historischer Richtigkeit. Schelling dagegen, im steten Grübeln und Ringen über die Prinzipien, dringt philosophisch zwar tiefer als Hegel, wird aber, von aller Anschauungskraft verlassen, verloren an vermeintliche Schlüssel der Deutung (!), unergiebig in der Auffassung der historischen Mythen selber» (Schelling, 1955, S. 161).

¹² Vgl. Sohar I, 22a, wo Jesaja 50,1 (Um eurer Frevel willen wurde eure Mutter von dannen geschickt) «sophiologisch» gedeutet wird. Mit der Mutter sei die Sophia gemeint (Müller, S. 105).

¹³ Vgl. Weg zu Christo, I, 49. Sophia sagt: «Ich will mein Perlein in mir behalten und will in deiner verblichenen und jetzt in mir wieder lebendig gemachten inneren Menschheit im Himmel, d. h. in dir wohnen und mein Perlein dem Paradies vorbehalten bis du diese Irdigkeit von dir abgelegt, alsdann will ich dir zum Eigentum geben» (Schiebler, I, 29).

keit von Sophia und Jehovah zu betonen (301). Wohl aus diesem Grunde lehnt er auch, wie wir schon sahen, die christologische Auslegung von Prov. 8 ab. Es ist das eine eigenartige Inkonsistenz Schellings. Denn einmal tritt er damit aus der theosophischen Tradition heraus, die seit Philo von Alexandrien Logos und Sophia identifizierte, zum andern steht er sonst mit der schwäbischen Theosophie sehr stark dafür ein, daß Christus als Schöpfungsmittler anzusehen sei. Schon in den Stuttgarter Privatvorlesungen wirft er der Theologie seiner Zeit vor, daß sie alle Aussagen des NT, die Christus als kosmisch-demiurgische Potenz schildern (Joh. Prolog, Epheser-Kolosser-Hebräerbrief), «proskribiert» habe (VII, 442 und auch XIII, 374)¹⁴.

Die Sophia, die einerseits «Weltamme», «Weltmutter» (S. 294) ist, ist andererseits «Pflegekind Gottes», «Mitaufgezogenes der göttlichen Natur», «Kind, d. h. noch nicht herausgesetzt intimae admissionis noch einheimisch bei Gott, domi quasi habita, der Spiegel, die wahre Allmöglichkeit» (S. 302).

Die gnostisch-kabbalistische Lehre, daß der Mensch Regulator und Zielpunkt der Schöpfung sei, kommt auch in diesem Sophia-Kapitel zu prächtigem Ausdruck: «Ihre vorzügliche Lust war, ihm den zukünftigen Menschen vorzubilden, in dem das ganze Ziel der Schöpfung lag (!), und in dem sie selbst das höchste Ziel, also zugleich ihren wonnigsten Zustand hatte. Denn eben jenes *allgemeine* Subjekt, das alle Phasen und Abwechslungen, alle Wonnen und Schmerzen der Schöpfung getragen hatte, sollte in seiner letzten Wiedererklärung das Princip des menschlichen Bewußtseyns werden, es war bestimmt, im Menschen zu sich zu kommen, und so das Mitwissende der Schöpfung, des ganzen menschlichen Weges zu seyn» (S. 303)¹⁵. Sch. kann sich nicht genug tun im Lobpreis von Prov. 8. Er würde diese Stelle für göttlich inspiriert ansehen,

¹⁴ Ebenso, XIV, 29.

¹⁵ Vgl. auch VII, 435: «Gott ruht im Menschen zuerst, sein Hauptzweck ist im Menschen erreicht.» Diese Lehre bildet dann eine Brücke zur idealistischen Hochschätzung des Menschen. Schellings Lehre vom Menschen als der Mitte des Seinskosmos ist der heutigen Schelling-Forschung bekannt, vgl. Jaspers Schelling, 1955, S. 169, und Hermann Zeltner (Studia philos. 214). Aber das Wissen um die theosophische Grundlage fehlt.

auch wenn sie nicht in der Bibel stünde, denn: «Hier sind die wahren ewigen Gedanken, die *ideae aeternae*, die wie die Berge der Urzeit über die Flachheit und Alltäglichkeit einer Zeit sich erheben, in der eine Behandlung der Begriffe, die nichts weiter als eine gemein-pfiffige heißen kann, für tiefe Dialektik¹⁶ gilt» (303).

Zur Weisheitsausstattung des ursprünglichen Menschen gehört auch die Ursprache: «Zweiundsiebzig heilige Buchstaben wurden dem Menschen anvertraut — durch sie ward ihm Erkenntnis aller Weisheit von den heiligen Wesen der Höhe und von denen, deren Aufenthalt hinter der Mühle ist (d. h. den Dämonen), die sich wälzen hinter dem Vorhang der erhabenen Sphären — und erkannte alle Dinge, die kommen sollten über die Menschen bis zu der Zeit, da eine Wolke vom Westen (!) sich erheben und die Welt verdunkeln wird¹⁷.» Das Problem der Ursprache war natürlich durch die Geschichte vom Turmbau zu Babel und der Sprachverwirrung (Gen. 11) gestellt¹⁸. Sehr bezeichnend ist die Auffassung der Kabba-

¹⁶ Das geht natürlich gegen Hegel und seine Schule, einer der vielen, doch recht boshaften Angriffe, die die Berliner Junghegelianer, wie etwa Friedrich Engels, bewogen, «das Grab des Meisters vor Beschimpfungen zu schützen».

¹⁷ Sohar I, 117a, Müller, S. 377. Eigenartig ist die Auffassung, daß dieser Ursprache noch etwas von der schöpferischen Kraft des Urwortes innewohnte: «Weshalb wurde ihre Sprache verwirrt? Weil sie alle in der heiligen Sprache redeten, welche ihnen helfende Kräfte brachte. Denn an dem Werke und Worte des Mundes haftet die Macht, dem Streben des Herzens die Richtung zu geben, und auf diese Weise vermochten sie höheren Beistand zu erwecken für den Bau, den sie errichten wollten. Darum wurde ihre Sprache verwirrt, damit ihr Wille nicht Macht gewinnen könne durch die heilige Sprache. Als sie die Sprache gewechselt hatten, konnten sie in ihren Handlungen keinen Erfolg mehr haben» (Soh. I, 75, Mü., S. 191). Diese Ursprache muß nach dem religionsgeschichtlichen Prinzip, das Ende wird werden wie die heilige Urzeit war, im Eschaton wiedererscheinen: «Dann werde ich verwandeln die Sprache der Völker in eine geläuterte (Zephanja 3, 9). ... Was heißt ‚dann‘? Zu jener Zeit, da die Gemeinschaft Israels aus dem Staube erstehen, da der Heilige sie aufrichten wird. Wie es heißt: Ich werde verwandeln die Sprache der Völker in eine geläuterte, daß sie alle anrufen werden den Namen JHVHS und Schulter an Schulter ihm dienen» (Sohar 118a, Mü., S. 378.)

¹⁸ Vgl. Jacob Boehmes lange Ausführungen über die Ursprache in Myst. Magn. 35, 48–63 (Schiebler V, 259–263). B. nennt die Ursprache merk-

listen, daß dieser Ursprache — obwohl sie doch in einer schon «gefallenen» Welt gesprochen wurde — noch etwas von der schöpferischen Kraft des Ur-Wortes anhaftete: «Weshalb wurde ihre Sprache verwirrt?» Antwort: «Weil sie alle in der heiligen Sprache redeten, welche ihnen helfende Kräfte brachte. Denn an dem Werke und Worte des Mundes haftet die Macht, dem Streben des Herzens die Richtung zu geben und auf diese Weise vermochten sie höheren Beistand zu erwecken für den Bau, den sie errichten wollten. Darum wurde ihre Sprache verwirrt, damit ihr Wille nicht Macht gewinnen konnte durch die heilige Sprache. Als sie die Sprache gewechselt hatten, konnten sie in ihren Handlungen keinen Erfolg mehr haben», Sohar I, 75b.

Schelling hat sich mit dem Problem der Ursprachen schon in Jugendtagen befaßt. Plitt, der mit einer Enkelin Schellings verheiratet war, berichtet uns, daß der fünfzehnjährige bereits lebhaften Anteil nahm an wissenschaftlichen Kontroversen, in die sein Vater eben wegen des Problems der Ursprache verwickelt war. Während zahlreiche Gelehrte der damaligen Zeit¹⁹ die Ansicht vertraten, daß das Chaldäische diese Ursprache darstelle, vertrat der Vater Schellings mit der theosophischen Tradition die Ansicht, daß es nur die hebräische gewesen sein könne. Der Sohn sekundierte dem Vater in einem schwungvollen lateinischen Gedicht vom 28. Mai 1790, das Plitt mitteilt²⁰.

Schelling gibt uns eine ausführliche Interpretation von Gen. 11²¹. Dort schon stellt er die These auf, daß Sprachverwirrung und Polytheismus parallel gingen. Er legt großen Wert darauf, daß nach parsischer Eschatologie nach der Besiegung Ahrimans auch die Einheit der Sprachen wiederhergestellt werden solle²². Das ist

würdigerweise die sensualische Sprache. An ihre Stelle traten zunächst die 5 heiligen (= mentalen) Sprachen und dann die 72 (!) Hauptsprachen. Vgl. auch meinen Aufsatz in Zschr. f. philos. Forschung, 1955, S. 454ff.

¹⁹ Bekanntlich hat sich auch Hamann mit dem Problem der Ursprache befaßt; seine Kenntnis von Oetingers Schriften ist nachweisbar. Der Schelling-Freund Schubert bekennt sich zur Ursprachentheorie in seiner Allgemeinen Gesch. d. Natur, Erl. 1826, S. 326.

²⁰ I, 19f.

²¹ XI, 94–118, 132ff.

²² XI, 109, Anm.

übrigens auch kabbalistische Überzeugung. Im Anschluß an Zephania 3,9: Ich werde dann verwandeln die Sprache in eine geläuterte» erklären sie, das gehe auf die Endzeit: «Da die Gemeinschaft Israels aus dem Staube erstehen, da der Allheilige sie wieder aufrichten wird. Wie es heißt: Ich werde verwandeln die Sprache der Völker in eine geläuterte, daß sie alle anrufen den Namen JHWHs und Schulter an Schulter ihm dienen» (Sohar 188a). Der alte Schelling wendet sich gegen die Indologen, die das Sanskrit zur Ursprache deklarieren wollen. Darum betont es Schelling sehr, daß der Name Abraham sprachlich nicht mit Brahma zusammenhänge (XII, 444). Damit stimmt überein, daß es Schelling ablehnt, daß die Genesis mit Hilfe indologischer Argumente ausgelegt werde (XI, 22). So geht er dazu über, umgekehrt indische Namen aus dem Hebräischen herzuleiten. So soll Buddha vom hebräischen bad = solus herkommen (XII, 500). Brahma soll mit barah = creare und Wischnu mit teschuah = Erkenntnis zusammenhängen (XII, 543). Sanskrit ist nach Schelling keinesfalls älter als Hebräisch (XII, 453).

Eigenartig wie diese Behauptungen sind etwa folgende: Die durchgängige Einheit der Sprache konnte nur erhalten werden, wenn die freie Entwicklung zu einzelnen Wörtern gehemmt war (XII, 546). Die Ursprache war gleichsam astralisch bewegt (XII, 457). Polysyllabismus der Sprache und Polytheismus seien ebenfalls Parallelerscheinungen (XI, 133 und XII, 547). Auch die Buchstabenschrift sei eine Folge der Veränderung der Ursprache (XII, 551)²³.

Mehrmals versichert Schelling, daß auch das Chinesische²⁴ nicht die Ursprache darstelle (XI, 136 und XII, 546.) Trotzdem sollen sich Züge der Ursprache im monosyllabischen Chinesischen erhalten haben, jedoch nicht das Materielle der Ursprache. Lediglich das

²³ Eigenartig ist Schellings Ausspruch: «Die Ursprache bedarf der grammatischen Formen nicht, sowenig als der Weltkörper der Füße bedarf um zu gehen» (XII, 547). Der Gedanke stammt aus Platons *Timsäus*, Cap. 33/34, vgl. Reclam Nr. 7517/8, S. 44.

²⁴ Spekulationen über die chinesischen Schriftzeichen und ihren Zusammenhang mit den Hieroglyphen Ägyptens spielten schon zu den Zeiten von Leibniz eine Rolle. Der Tübinger Philosoph Georg Bernhard Bilfinger, der Lehrer Oetingers, verfaßte ein *Specimen doctrinae veterum Sinarum* (Frankfurt a. M. 1724) und handelt dort in §§ 16—18 *De Characteribus Sinicis* (R. F. Merkel, *Leibniz und China* 1952, S. 19 u. 35).

Gesetz der Ursprache, die «siderische Kraft» sei noch im Chinesischen vorhanden (XII, 548).

Die Chinesen kommen überhaupt in Schellings Philosophie der Mythologie schlecht weg. Denn sie haben sich — so entnimmt es Schelling seinen Quellen — dem mythologischen Prozeß versagt²⁵. Aus diesem Grunde behandelte sie der Heidelberger Religionshistoriker Creuzer, mit dem sich Schelling laufend auseinandersetzt, überhaupt nicht²⁶. Schelling sieht mit seiner Zeit die chinesische Religiosität nur im Spiegel der areligiösen Morallehren des Konfuzius. Der ganze Groll Schellings gegen einen Rationalismus, der die Religion auf Moral reduzieren will²⁷ — unter diesem Gesichtspunkt wertet Schelling auch die Kantische Religionsphilosophie negativ²⁸ —, bricht gegen die Chinesen los. Sicher zu Unrecht, denn nach unseren Quellen ist die chinesische Religion in Wirklichkeit so «mythologisch» wie nur eine²⁹. Die konfuzianische areligiöse Morallehre ist nie und nimmer ein Spiegelbild chinesischer Religiosität. Auf Grund seiner Ursprachentheorie will Schelling auch den Namen Herakles durch hebräische Etymologien erklären³⁰, ebenso Homer (mit *ha omär* = der Sprechende); er selber muß

²⁵ XII, 521ff., vgl. auch Jaspers Schelling, 1955, S. 161.

²⁶ XII, 558. Die Unterschiede der Creuzerschen und Schellingschen «Mythologie» hat Adolf Allwohne herausgearbeitet. Der Mythos bei Schelling, 1927 (Beiheft zu den Kantstudien), S. 72f.

²⁷ V, 300 u. XII, 540.

²⁸ V, 299f.; XI, 567; XIII, 45 (hier kritisiert Schelling Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises); XIII, 345 (hier optiert Schelling für die Rechtfertigungslehre gegen die kantische Verwerfung derselben. Kant hat dem Moralischen ein Übergewicht über das Religiöse gegeben); XIV, 199. Karl Jaspers verwirft die Schellingsche Kritik an Kant (und Spinoza), da sie aus dem Übermut eines vermeintlichen Besserwissens herkomme (Schelling, 1955, S. 213).

²⁹ Vgl. O. Franke in *Chantepie de la Saussaye*, I⁴, S. 195ff.—229.

³⁰ XII, 334. Und zwar will Sch. eine Beziehung entdecken zu *erech el* = *similitudo Dei*. Damit wird dann ohne jegliches Bedenken die Verbindung mit der *morphe theu* von Phil. 2 aufgenommen, von einer Knechtsgestalt des Herakles gesprochen (XII, 345), ja, Jes. 53 wird auf Herakles gedeutet und schließlich sogar von einer Höllenfahrt des Herakles die Rede (XII, 338). Jaspers lehnt diese sprachphilosophischen Bemühungen Schellings ironisch ab (Schelling, 1955, S. 94f.).

wohl empfunden haben, wie fragwürdig dieses ganze Unternehmen war; er nennt gerade diese Etymologie «gewagt» (XIII, 430).

Im Dienste dieser Ursprachentheorie steht auch die geistvolle Formulierung: «Beinahe ist man versucht zu sagen: Die Sprache selbst sey nur die verblichene Mythologie, in ihr sey nur in abstracten und formellen Unterschieden bewahrt, was die Mythologie noch in lebendigen und concreten bewahre» (XI, 52). «Ist die Verschiedenheit der Völker nicht etwas von jeher Gewesenes, sondern Entstandenes, so muß eben dieß von der Verschiedenheit der Sprachen gelten. Gab es eine Zeit, in der keine Völker, so auch eine, in der keine verschiedenen Sprachen waren, und ist es unvermeidlich, der in Völker zertrennten Menschheit eine unzertrennte vorauszusetzen, so ist es nicht weniger unvermeidlich, den völkertrennenden Sprachen eine der ganzen Menschheit gemeinschaftliche vorausgehen zu lassen» (XI, 101). Dieser Verwirrung der Sprachen muß eine Erschütterung des Bewußtseyns zugrundeliegen (103). Denn die Sprache ist etwas Geistiges. Diese Erschütterung muß nach Schelling durch den Polytheismus hervorgerufen worden sein: «Polytheismus ist also das Scheidungsmittel, das in die homogene Menschheit geworfen wurde» (S. 104). Babel ist ihm nach Jeremia 51, 7 die Stadt des Polytheismus (105). «Babel» wird natürlich vom hebräischen *balal* abgeleitet, was ja schon im AT geschieht, auch «Barbar» wird bei dieser Gelegenheit aus dieser Wurzel abgeleitet unter Hinweis auf 1. Kor. 14, 11 (106). Die Glossolalie der Korintherbriefe wird sodann — wenn auch mit Vorbehalt — als Rückkehr zur Ursprache gedeutet (108). Die Pfingstgeschichte wird als Gegenstück zur Sprachverwirrung von Gen. 11 dargestellt. Hierbei waren sicher Erinnerungen an die schwäbische Heimat wirksam, da es dort in Kirchen bildliche Darstellungen gab, die diese beiden Begebenheiten symbolisch konfrontierten. Da Herodot sagt, alle Götternamen seien den Griechen von den Barbaren gekommen, begründet Schelling damit seine Ableitungen aus dem Hebräischen. Auch das Vorkommen semitischer Wörter im Sanskrit, im Griechischen, wie es scheint im Altägyptischen, sind für Sch. «Übereinstimmungen, die über alle Geschichte hinausgehen» (S. 111).

Die Kabbalisten vertreten wie die Gnostiker die Lehre vom

«werdenden Gott». Wir sahen bereits, daß die Eliasvision (1. Reg. 19) von Sohar I, 16a mit der Schöpfungsgeschichte kombiniert wird. Dasselbe erfolgt in Sohar I, 74a–b mit der Erzählung von Salomos Tempelbau. Da dort gesagt ist: «Hämmer und Axt und jegliches Gerät wurden nicht gehört» (1. Reg. 6, 7), wird diese Geschichte der vom Turmbau (Gen. 11) entgegengestellt. Dieser «Hausbau» bekommt mystische Bedeutung, so wie später in der Freimaurerphilosophie und in Rilkes bekannten Versen: «Bergleute sind wir Jünger, Knappen, Meister und bauen dich, du hohes Mittelschiff...³¹. Es gehen von hier Ausstrahlungen bis zu den russischen Gott-erbauern, den bogostroiteli³². Diese mystische Ausdeutung kann sagen: «Als es dem Allheiligen in den Willen kam, Ehre Seiner Ehre zu schaffen, kam aus dem Innern des Gedankens der Wille, sich auszubreiten, und breitete sich von jener Stätte, welche nichts als verborgener Gedanke ist, bis zum Gehäuse der Kehle, einer Stätte, die beständig überströmt vom Geheimnis, dies ist dann der Lebenshauch. Und wenn der Gedanke sich breitet und eintritt in jene Stätte, wird er genannt Elohim Leben, wie es heißt: Und JHWH Elohim ist Wahrheit, Er Elohim Leben» (Jer. 10, 10). Und weiter: «Strebte er nach Ausbreitung und Offenbarung — dann gingen von dort hervor Feuer, Luft und Wasser, in eines gefaßt: hervorging Jakob, der vollendete Mann, das ist Eine Stimme, die hörbar hervorging. Denn von da ab wurde der früher verborgene Gedanke hörbar und offenbar. Und als der Gedanke noch weiter zur Offenbarung sich breitete, stieß er an die Lippen, und hervorging das Wort, das alles vollendet und offenbart. Und doch ist alles nur jener verborgene Gedanke, der im Innern ist, und alles ist eines. Und wenn die Ausbreitung bis dahin gelangt, daß in der Macht der Stimme das Wort sich bildet, davon ist gesagt: «Und das Haus, wenn es sich baut» (1. Reg. 6, 9). Es heißt nicht: «Als es gebaut wurde», sondern, wenn es sich baut, das heißt: «Zu jeder Zeit³³.»

Dieser Bau des Gotteshauses ist also ein ewiger, durch die Zeiten

³¹ Stundenbuch, S. 22.

³² Solche Bogostroiteli sind Lunartscharsky, Gorki und Bazarow. Ihr Atheismus ist kein Widerspruch zu ihrem Gotterbauertum. Gustav Adolf Wetter, *der dial. Materialismus*, 1953, 101.

³³ Sohar I, 74b, Müller, S. 248.

gehender. Denn es ist Grundsatz kabbalistischer Mystik: «Von den Werken der Frommen hienieden geht ein Impuls aus, der die Tätigkeit der höheren Welten anregt³⁴.» Dazu gehört auch das Thorastudium, es steigert die Kraft des Messias, des eschatologischen Prinzips: «Darum wird durch das Verdienst der lernenden Kinder die Kraft des Messias erhöht werden, was geheimnisvoll mit den «Jungen» (Num. 22,6) angedeutet ist. Sollte auch dies nicht möglich sein, dann werden es die Säuglinge tun, die in der Kraft ihrer Mütter stehen. Wovon es heißt: «Die der Milch Entwöhnten, die der Mutterbrust Entzogenen» (Jes. 28,9)³⁵. Ganz ähnlich heißt es Sohar I, 118a: «Wenn aber nahe sein werden die Tage des Messias, werden kleine Kinder Schätze der Weisheit haben und Ziele und Wege darin kennen und allen Menschen werden sie offenbar sein³⁶».

Auch Jacob Boehme hat «den Gedanken einer werdenden Gottheit durch die Lehre vom unseligen Ungrund, der inneren Qual in Gott und dessen Sucht, zu tun und zu begehren, entwickelt^{36a}». Bei den schwäbischen Theosophen findet sich diese Lehre meines Wissens nicht, davor scheuten sie, bei allem sonstigen «Mut zur Heterodoxie» zurück.

Ob Schelling die Idee des werdenden Gottes vertritt, ist eine wichtige Streitfrage gegenwärtiger Schelling-Interpretation³⁷.

³⁴ Sohar I, 35a, Übersetzung von Bischoff, a. a. O., S. 32.

³⁵ Sohar II, 9a, Mü., S. 369.

³⁶ Sohar I, 118a, Mü., S. 378. Diese Stellen werfen ein eigenartiges Licht auf Matth. 21, 15 u. 16!

^{36a} Fritz Joachim von Rintelen, Dämonie des Willens, 1947, 89. Desgl. Hans Meyer, Gesch. d. abendl. Weltanschauung IV, 57.

³⁷ Vgl. die Verhandlungen darüber in Bad Ragaz. F. Medicus bestreitet, daß Schelling überhaupt von einem werdenden Gott rede (Stud. Philos., S. 260). Walter Robert Curti möchte es als ein Mißverständnis von Eschenmaier, Süskind, Franz Anton Staudenmaier, Martin Deutinger erklären, daß es überhaupt zu der Rede kam, Schelling lehre den werdenden Gott (Die Mythopoesie des werdenden Gottes, 1953, Stud. Philos., S. 268ff.). Demgegenüber hat Heinrich Barth betont im Anschluß an XII, 103: «Auf jeder Stufe des mythologischen Prozesses begegnet eine Gestalt des werdenden Gottes» (ibid., S. 230). Trotzdem meint er: «Doch erst jenseits des Werdens hat das Sein Gottes seine Stätte» (S. 236). Kurt Leese, vollends, der in seinen früheren Schriften die Lehre vom werdenden Gott bei Schelling

Fuhrmans³⁸ verneint energisch und will das Gottwerden nur theogonisch, bis zum Beginn der Welterschöpfung, gelten lassen; Kurt Leese ist der Ansicht, daß dieses aGottwerden auch in der Zeit sich vollziehe³⁹, bis zum Eschaton, und alle Anhänger der Lehre vom werdenden Gott, wie Hauer, Schwarz⁴⁰, Kolbenheyer, sehr häufig und ausgiebig behandelt, hat in Bad Ragaz unterschieden zwischen einer immanenten und einer transzendenten Weltwerdung Gottes. Unter einer immanenten versteht er eine solche, bei der Gott der Welt bedürftig ist, um mit ihrer Hilfe zu sich selbst zu kommen. Er verneint es, daß eine solche Ansicht vom «werdenden Gott» bei Schelling vorliege (*Studia philos.*, S. 260). Karl Jaspers sagt in seinem Schellingbuch: «Wenn bei Schelling die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes auch nie völlig verschwindet, so tritt sie doch sehr hinter dem werdenden Gott zurück, so daß dieser letzte der eigentlich Schellingsche zu sein scheint» (a. a. O., S. 217f.).

³⁸ In seiner Ausgabe der «Freiheitslehre» Düsseldorf 1950, S. 105ff., in der Schrift: «Schellings Philosophie der Weltalter», Düsseldorf 1954, S. 292—308, und schließlich in Bad Ragaz (*Studia Philos.*, S. 172ff.). In seiner Dissertation (1940, masch.-schriftl.), S. 106, hatte F. noch die Ansicht vertreten, daß Schelling zwar in seiner Identitäts-Periode den werdenden Gott gelehrt habe, später aber (vgl. X, 124) habe er ihn aufgegeben. Auch Wilhelm Lütgert war durchaus der Meinung, daß Schelling den Entwicklungsgedanken auf Gott selber anwende (*Die Rel. d. Dt. Idealismus und ihr Ende*, II, 126).

³⁹ Ebenso auch Zeltner, Schelling, 1954, S. 249: «Das Ziel der Geschichte ist kein anderes als das der Schöpfung im ganzen», unter Hinweis auf VII, 433ff. Vgl. auch Weltalter, S. 54: «Alles Rückschreitende ist vom Argen und nicht die Freiheit zurückzunehmen, sondern die Kraft, das Angefangene durchzustehen und bis zum Ende hinauszuführen, ist göttlicher Art.»

⁴⁰ Vgl. Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Heidelberg 1913, S. 269: «Gott ist überhaupt nicht gegeben, am wenigsten als satte Selbstgenügsamkeit, sondern Gott wacht im erkennenden und liebenden Menschen als logische und sittliche Tat auf, um immer Tat zu werden.» Zwar handelt es sich hier und auf der folgenden Seite um eine Darstellung der Eckehartschen Gotteslehre («Seine Lehre vom werdenden, in der Seele sich geistig setzenden Gott»), aber es ist unschwer zu erkennen, daß der Autor hier von seiner eigenen Gottesvorstellung spricht, besonders wenn man diesen Ausspruch mit denen in den späteren Werken vergleicht. Schwarz verzeichnet hier Eckeharts Lehre von der Gottesgeburt in der Seele (vgl. Erich Seeberg, Meister Eckart, 1934, S. 36, u. ö). Hermann Schwarz hat jedoch immer betont, daß seine theogonischen Thesen sich an Fichte und nicht an Schelling anlehnen. Walter Robert Curti hat in Bad Ragaz mitgeteilt, daß Schwarz in seinen nachgelassenen Werken diese Lehre vom

Scheler⁴¹, Rilke⁴², würden Schellings Worte, die hierfür in Frage kommen, in diesem Sinne deuten.

werdenden Gott widerrufen habe; man darf auf die vom Archiv für genetische Philosophie geplanten Veröffentlichungen gespannt sein (Stud. Philos., S. 269).

⁴¹ Vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, S. 84ff: «Wir leugnen die theistische Voraussetzung eines geistigen, in seiner Geistigkeit allmächtigen, persönlichen Gottes.» Oder: «Es ist der alte Gedanke Spinozas, Hegels und vieler anderer: Das Urseiende τ wird sich im Menschen seiner selber inne in dem selben Akte, in dem sich der Mensch in ihm gegründet schaut. Wir müssen nur diesen bisher viel zu einseitig intellektualistisch vertretenen Gedanken dahin umgestalten, daß dieses sich Gegründetwissen erst eine Folge ist der aktiven Einsetzung unseres Seinszentrums für die ideale Forderung der Deitas und ihres Versuches, sie zu vollstrecken und in dieser Vollstreckung den aus dem «Urgrunde» werdenden Gott als die steigende Durchdringung von Geist und Drang allererst mitzuerzeugen. Der Ort dieser Selbstverwirklichung — das eben ist der Mensch, das menschliche Selbst und das menschliche Herz. Sie sind der einzige Ort der Gottwerdung, der uns zugänglich ist, aber ein wahrer Teil dieses transzendenten Prozesses selbst. . . Von vornherein also ist nach unserer Anschauung Mensch und Gottwerdung gegenseitig aufeinander angewiesen. So wenig der Mensch zu seiner Bestimmung gelangen kann, ohne sich als Glied jener beiden Attribute, des obersten Seins und dieses Seins sich einwohnend zu wissen, so wenig das Ens a se ohne Mitwirkung des Menschen.» Scheler verlangt deshalb «Stützung auf das gesamte Werk der Wertverwirklichung der bisherigen Weltgeschichte, so weit es das Werden der Gottheit zu einem Gotte bereits gefördert hat».

⁴² Rilke vergleicht im Stundenbuch Gott mit noch nicht voll ausgereiftem Wein, der immer süßer wird (S. 82). Mit dem Reifen des Menschen reift auch Gottes Reich (S. 65). Gott ist der «lange noch nicht klare», er muß sich aus dem Jäsen (= dem gärenden Innern) des Menschen destillieren (Die Versuchung, Ges. Werke III, 1930, S. 149). «Siehe Gott, es kommt ein Neuer, an Dir bauen, der gestern noch ein Knabe war» (Stundenbuch, S. 21). Oder er kann sagen: «Wir bauen an Dir mit zitternden Händen und wir türmen Atom auf Atom, aber wer kann dich vollenden du Dom? (ibid., S. 16. Ausgew. Werke, Leipzig 1938, I.) Auch wenn wir nicht wollen, Gott reift (ibid., S. 17). Im Brief des jungen Arbeiters heißt es: «Ich will anwendbar sein an Gott, so wie ich da bin. Was ich hier tue, Arbeit, das will ich weitertun auf ihn zu, ohne daß mir mein Strahl gebrochen wird, wenn ich das so ausdrücken darf, auch nicht in Christus, der einst für viele das Wasser war» (Ausgew. Werke II, S. 307). Oder: «Wir sind Adern im Basalte von Gottes harter Herrlichkeit» (I, 32). Ferner: «Du bist ein Rad (!) an dem ich stehe, von deinen vielen dunkeln Achsen wird immer wieder eine schwer

Welches sind diese Worte? In der Freiheitslehre schon heißt es: «Hat die Schöpfung eine Endabsicht und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich am Anfang? Es gibt darauf keine Antwort, als die schon gegebene: weil Gott ein Leben ist und nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen⁴³, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und finstere Welt schied. Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. Im Seyn freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selbst wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist notwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte (!) unbegreiflich. Auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung und setzt

und dreht sich näher zu mir her und meine willigen Werke wachsen von Wiederkehr zu Wiederkehr» (I, 34). «Je mehr der Tag mit immer schwächern/Gebärden sich nach Abend neigt/Je mehr bist Du mein Gott. Es steigt dein Reich, wie Ruch aus allen Dächern» (I, 77). «Ich geh doch immer auf dich zu/mit meinem ganzen Gehn/Denn wer bin ich und wer bist du/wenn wir uns nicht verstehn?» (I, 39). «Was wirst du tun Gott, wenn ich sterbe? Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?). Ich bin dein Trank? (wenn ich verderbe?). Bin dein Gewand und dein Gewerbe/mit mir verlierst du deinen Sinn» (I, 28). «Gott aber dunkelt tief» (I, 37). Im Tagebuch von Florenz heißt es: «Oft habe ich große Sehnsucht nach mir, ich weiß, der Weg ist noch lang, aber in meinen besten Träumen sehe ich den Tag, da ich mich empfangen werde.» In den «Sonetten an Orpheus» wird gesagt: «Götter, wir planen sie erst in erkühlten Entwürfen, die uns das mürrische Schicksal wieder zerstört.» Oder Rilke vertraut seinem Tagebuch am 4. Okt. 1900 die Worte an: «Gott ist. Jetzt muß er sein Werden nachholen, und wir sinds, die ihm dazu helfen.» Er schreibt am 16. Mai 1911 an die Fürstin von Thurn und Taxis: «Ich kann religiöse Menschen nicht begreifen, die Gott als das Gegebene hinnehmen und nachfühlen, ohne sich an ihm produktiv zu versuchen.» Ebenso hieß es bereits am 23. Dez. 1903: «Welchen Sinn hätten wir, wenn der, nach welchem wir verlangen, schon gewesen wäre?» Und am 14. Febr. 1904: «Nun weiß ich, daß er sein wird... er wird sein und die, welche einsam sind und sich der Zeit entziehen (!) bauen ihn, bauen ihn, mit dem Herzen, dem Hirn und den Händen... Die, welche einsam Schaffende sind und Kunstwerke machen, bauen ihn, fangen ihn an.»

⁴³ Schon der Entschluß zur Welterschöpfung bedeutet ja eine Entäußerung Gottes (VII, 429).

als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott alles in allem, d. h. wo er ganz verwirklicht sein wird» (VII, 403)⁴⁴. Schon aus diesem Text erhellt, daß Fuhrmans These unhaltbar ist, denn das Leiden Gottes erfolgt ja nach biblischer Ansicht in der Zeit, und Schelling weist ja auf die Geschichte hin, die sich bis zum Eschaton erstreckt.

Auch in den Stuttgarter Privat-Vorlesungen spricht Schelling vom Werden Gottes (VII, 431 ff.). Zudem geht auch aus den Stuttgarter Privat-Vorlesungen hervor, daß es sich nicht nur um ein «vorweltliches Werden» in einem «unvordenklichen Sein» handelt, sondern daß in diesem «Werden» sowohl die Weltschöpfung wie die Weltgeschichte mitenthalten sind: «Wir können nun zum voraus sagen, daß der ganze Proceß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensproceß in Natur und Geschichte — daß dieser eigentlich nichts anderes ist, als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes» (VII, 433). Aus Schellings Eschatologie, die er ebenfalls in Stuttgart entwickelt hat, geht ferner hervor, daß für ihn dieses Werden dauert, «bis Gott sein wird. Alles in allem, wo dann der Pantheismus wahr seyn wird» (VII, 484). Fuhrmans hat das in seiner Dissertation von 1940 auch klar zugegeben, um es in den zwei späteren Veröffentlichungen von 1950 und 1954 zugunsten seiner These vom «explikativen Theismus» Schellings zu bestreiten. Schelling lehrt ja eine ewige Weltschöpfung⁴⁵, so wie ihm auch die Zeugung des Logos durch den Vater⁴⁶ oder das Leiden des Messias ein ewiges Leiden ist. Schon Franz von Baader hat Schelling, mit dem es ja nach anfangs sehr herzlichen Beziehungen in München zum Bruch kam, vorge-

⁴⁴ Vgl. auch VII, 484. Auch Hermann Zeltner deutet diese Stellen so (Schelling, 1954, S. 248). Emil L. Falkenheim lehnt ebenso wie Fuhrmans unter Hinweis auf diese Stellen die Annahme eines Schellingschen Pantheismus ab (Zeitschr. f. philos. Forschung, 1955, S. 331). Das räumt Hermann Schwarz selbst in bezug auf Jacob Boehme ein: «Bei allem Anschein von Pantheismus ist er kein Pantheist» (Der Gottesgedanke etc., S. 588). Trotzdem bleibt bei beiden die Nähe zum Pantheismus. Sie ist ja etwa auch bei Herder und Schleiermacher unverkennbar.

⁴⁵ So Hermann Zeltner, Schelling, 1954, S. 241, unter Hinweis auf VII, 162. Ebenso auch Manfred Schröter in Stud. Philos., S. 207.

⁴⁶ XIII, 324. Schelling ist sich klar darüber, hier von der kirchlichen Lehre abzuweichen.

worfen, daß «er Gott im Prozeß der Weltwerdung sich vollenden lasse⁴⁷».

Auch in den Weltalterentwürfen wird das «Werden Gottes» gelehrt. Es wird auf Gott selber der Entwicklungs- und Fortschritts-gedanke angewandt in einer Stelle, die auffällig an Lessings Wort in der «Erziehung des Menschengeschlechts⁴⁸» anklingt, daß es dabei auch scheinbare Rückschritte geben müsse, da es einfach nicht wahr sei, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist. Diese Stelle steht VIII, 313: «Von jetzt ab betreten wir den Weg der Zeiten (!) ... Nun sich Gott entschieden, bloßes Nein zu seyn, tritt er in seine blinde, finstere Natur... So ist also jetzt das Leben auf die Stufe blinder Nothwendigkeit zurückgetreten... Wie reimt sich aber dieß Zurücksinken mit der behaupteten Unmöglichkeit jeder rückgängigen Bewegung? ... Nothwendig ist, so oft das Leben in eine neue Epoche tritt, daß es wieder einen Anfang mache, wo denn unvermeidlich ist, daß dieser Anfang oder diese erste Stufe der neuen Epoche gegen die letzte und höchste der vorhergegangenen als ein Rückschritt erscheine: Potenz mit Potenz verglichen⁴⁹,

⁴⁷ Werke I, 169, 179, 207, 309. Dabei wirft Schelling Hegel seinerseits vor, daß bei ihm Gott hineinverflochten sei in den Prozeß des Geistes, von dem er nicht mehr loskomme, gegen den er keine Freiheit habe (X, 15). Vgl. die Interpretation dieser Stelle bei Walter Schulz in Ztschr. philos. Forschung, 1954, S. 343. Sehr wichtig ist auch Schellings Äußerung in VII, 432: «Entweder ist uns das Urwesen ein mit einem Male fertiges und unveränderlich Vorhandenes. Dieß ist der gewöhnliche Begriff von Gott, der sogenannten Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir den Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit (!), desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinne wie wir lebendiges Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen. Wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Seyn auch ein ewiges Werden ist, daß er — mit einem Wort — ...alles mit den Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit... Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein von Anfang an Fertiges und Vorhandenes, sonst brauchte er sich nicht zu machen.»

⁴⁸ Werke, IV, Leipzig 1869, § 91, S. 289.

⁴⁹ Schellings Potenzenlehre hat Jaspers gut dargestellt (Schelling, 1955, S. 202f.), jedoch ohne den theosophischen Hintergrund zu kennen. Daß

steht die folgende tiefer als die vorhergehende, weil diese in ihrer Zeit (!) nothwendig eine höhere Potenz als jene in der ihren; aber Zeit mit Zeit, Epoche mit Epoche verglichen, steht jene entschieden höher. Solche scheinbaren Rückgänge sind also in der Geschichte (!) des Lebens nothwendig» (VIII, 313). Ferner scheint mir auch die berühmte Stelle vom Schmerz als Durchgangspunkt des Lebens für die Annahme eines Werdens Gottes durch Schelling zu sprechen, da dieses Prinzip auch auf Gott angewandt wird: «Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem (!) Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit... Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen (die erste Möglichkeit des äußerlich offenbaren Gottes), 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. Er führt die menschliche Natur keinen andern Weg, als durch den auch die seinige hindurchgehen muß» (VIII, 335). Die Anspielung auf das Pauluswort: Leiden schafft Herrlichkeit (2. Kor. 4,17), das durchaus eschatologisch gemeint ist, erhebt die Annahme zur Gewißheit, daß auch die Leiden der Gottheit in der Geschichte mit gemeint sind, und daß nicht nur von einem «vorweltlichen» Leiden in der «unvordenklichen» Zeit gesprochen wird. Wie die Kabbala wendet Schelling auch 1. Reg. 19 an auf die Weltschöpfung: «So muß auch in der Offenbarung des Ewigen Macht, Gewalt und Strenge vorausgehen, bis im sanften Wehen der Liebe erst er selbst als Er Selbst erscheinen kann» (VIII, 311). Aber sofort spricht Schelling vom Fortschreiten: «Alle Entwicklung setzt Einwicklung voraus; in der Anziehung ist der Anfang und die contrahierende Kraft die eigentliche Original- und Wurzelkraft alles Lebens. Jedes Leben fängt von Zusammenziehung an; denn dann schreitet (!) alles vom Kleinen ins

Schelling die Methode des Potenzierens für seine eigene Erfindung hielt (Plitt, III, 67), gehört zu den vielen Selbsttäuschungen dieses Mannes. Diese Potenzenlehre hat nicht nur den Spott von Friedrich Engels, sondern auch die bissige Kritik von Kierkegaard herausgefordert: «Seine ganze Lehre von den Potenzen zeigt die größte Impotenz» (Tagebücher, ed. Häcker, 3. Aufl. 1949, S. 139). Ernst Benz hat, wie wir schon erwähnten, mit Recht darauf hingewiesen, daß Schellings Potenzenlehre in der Kabbala wurzelt (Stud. Philos., S. 193).

Große, vom Engen ins Weite fort, da es auch umgekehrt seyn könnte, wenn es um das bloße Fortschreiten zu tun wäre⁵⁰.» Wir haben ja gesehen, daß Schelling das Zimzum-Prinzip nicht nur kosmologisch, sondern auch mythologisch und soteriologisch verwendet, auch diese Tatsache ist ein Argument für Kurt Leese, der gerade in der Verwendung von 1. Reg. 19 durch Schelling die Lehre vom «werdenden Gott» ausgedrückt findet⁵¹. Die Vision Elias wird übrigens von Schelling noch zweimal erwähnt, einmal in XIII, 305. Dort ist sie im selben Sinne gebraucht wie in den «Weltaltern» und kann als wertvolle Epexege bezeichnet werden: «Die Wirkungen jenes Sturmes, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, sehen wir noch in dem Wilden und Ungeheuren der Natur, ebenso die Spuren jenes Feuers und jenes Erzitterns, das der Erde natürlich war, ehe sie auf ihren Grundlagen befestigt wurde. Jener sanftstille Hauch, in dem sich die Gottheit der Natur wieder näherte, wehte über diese, als der Mensch zuerst erschien, denn es ist eine bewiesene und unwidersprechliche Sache, daß der Sturm der Natur erst schwieg, das Feuer erlosch und alle Elemente, Kräfte und Potenzen der Natur ihren Einklang erst fanden, als der Mensch da war». Sowohl diese allegorische Anwendung des Bibelwortes, wie die Auffassung des Menschen als Regulator naturae, die schon in den Weltalterentwürfen vorschwebte (vgl. auch die Gebirge der Urwelt, VIII, 312), ist ganz kabbalistisch. Wie beweglich Schelling in der allegorischen Ausdeutung von Bibelworten ist, zeigt XIV, 325, wo er 1. Reg. 19 verwendet, um die Eigenarten der drei Hauptapostel Petrus, Paulus und Johannes zu charakterisieren. Petrus soll dem Sturm, Paulus dem Feuer und Johannes dem sanften stillen Sausen entsprechen. Etwas Ähnliches war in VIII, 12 übrigens auch schon angedeutet, wo der «stumme Ernst des Ägypters», «die Riesendenkmäler Indiens» und «die stille Größe der erhabenen Ruhe der ältesten hellenischen Werke» im Anschluß an 1. Reg. 19 geschildert werden; auch hier ist die Bezugnahme auf die drei Phasen der Eliasvision: Sturm, Erdbeben und Feuer, sanftes stilles Sausen, deutlich. So kann gerade die Eliasvision nicht zur Stützung der Fuhrmannsschen

⁵⁰ Vgl. die wörtliche Parallele bei Schröter, S. 181.

⁵¹ Krisis und Wende des christl. Geistes, S. 72.

These dienen, daß mit dem Werden Gottes nur ein vorweltliches, vor Beginn der Weltschöpfung, gemeint sei.

Jeder Zweifel wird aber meines Erachtens ausgeschlossen durch die Äußerung Schellings in XIII, 276: «Der Gedanke von einem Weg oder von Wegen Gottes, den Platon in der angeführten Stelle ganz mit den Vorstellungen des Alten Testaments gemein hat, geht ohnedieß durch die ganze Schrift. Man kann Gott aber keinen Weg zuschreiben, ohne ihm eine Bewegung, ohne ihm ein Ausgehen von Sich, oder von da, wo er ursprünglich ist, zugleich zuzugeben.» Vorher hat Schelling zur Auslegung von Hosea 14,9 bzw. Psalm 25, 10: Die Wege des Herrn sind gerade, Joh. 3,8ff. herangezogen und gesagt: «Hier wird ja das Seyn des Geistes mit dem Wehen des Windes insofern verglichen, als in ihm Anfang und Ende nicht zu unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten sind⁵², d. h. auch hier wird die erste oder rotatorische (!) unmittelbare Bewegung des Geistes mit einer rotatorischen, in sich zurücklaufenden verglichen» (XIII, 276)⁵³. Als Parallele für diese Ausdeutung von Joh. 3,8 im Sinne des «werdenden Gottes» kann Weltalter, ed. Schröter, S. 219f., dienen: «Gott ist Alles und Jedes in jener Fortschreitung und ist doch auch nichts davon, nämlich nichts einzeln, stillstehend ... nur in der unaufhaltsamen Bewegung (in actu purissimo)... Gott ist unfäßlich und unbegreiflich, nicht in dem gewöhnlichen Verstand, daß überall kein Begriff von ihm möglich wäre (indem dieß eben auch ein Begriff von Gott ist, daß er das ewige Leben, die ewige Bewegung der Selbsterzeugung ist), sondern nur, daß kein still stehender. Er ist unbegreiflich im wirklichen Verstande, incoercibel, indefinibel, in keine bestimmten Grenzen einzuschließen; wie der Wind, der weht, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißest nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt (weil das Ende immer wieder in den Anfang, der Anfang in das Ende geht), er ist nur der Geist dieses unendlichen Lebens und wohin du kommst, findest du nur schon seine Fußstapfen, nicht ihn selbst, denn er ist der allerbehendeste und gehet durch alles wegen seiner Lauterkeit (!). *Gott ist Geist*; dieß Wort ist die neutestamentliche Auslegung jenes uralten: Gott ist Feuer» (S. 219/220).

⁵² Vgl. dazu Weltalter, S. 219f.

⁵³ Vgl. auch VIII, 261.

Daneben findet sich in den «Weltalterentwürfen» (S. 119/200) noch eine gewichtige Stelle vom «werdenden Gott⁵⁴»: «Kein Leben und Werden und sich Bewegen ist ohne Anfang und Ende. Also auch nicht das Leben Gottes... Es ist nur grob geredet, wenn gesagt wird, Gott sey ohne Anfang und Ende, da man dafür sagen sollte, er sey ohne einen Anfang seines Anfangs und ohne Ende seines Endes, d. h. daß er ewig anfange und ende. Also muß nun Gott, um sein *Werden* zu begreifen, gedacht werden als nicht seyend? Ja wohl, lieber Leser, denn ich muß dich anreden, weil es hier nicht darauf ankommt, daß ich etwas behaupte oder hinsetze, ...sondern daß du dich anstrengest und deinen Kopf daran gebest, es zu verstehen... Ich sage nicht, daß Gott irgendwann und irgend einmal ein Nichtseyendes geworden... Ich habe dir schon gesagt, daß mir das Leben Gottes ein ewiges Werden ist. Wenn dann nun aber das Seyn Gottes gleich ist einem (wiewohl ewigen) Werden, so ist es auch gleich einem (wiewohl ewigen) Übergang⁵⁵ aus Nichtseyendseyn in Seyendseyn und du mußt Gott setzen als nichtseyend, nicht daß er es je und irgendwann in der That gewesen (denn er ist in einer ewigen Bewegung ins Seyn), sondern nur der Begreiflichkeit halber und damit du dieses Werden verstehen könntest.»

Gegen Jacobi hat Schelling erklärt: «Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als O, aber als das A ist er nicht, was er als O ist, und inwiefern er nur als *dieses* — Gott sensu eminenti ist, kann er auch nicht als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch aufs strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sage ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist» (VIII, 81).

Bekanntlich hat gerade diese Stelle Schelling die Antipathie der Jenenser Theologen eingetragen, auf die sie sich beriefen, als Schelling die Befolgung eines Rufes nach Jena von der Erlaubnis

⁵⁴ Daß bei Schelling selbst die Lehre vom werdenden Gott ausgesprochen wird, betonen auch Jakob Hommes (Zwiespältiges Dasein, S. 146) und Hans Meyer (a. a. O., S. 535, Band IV).

⁵⁵ Die Behauptung Knittermeyers, daß der Begriff des «Übergangs» bei Schelling keine bedeutende Rolle spiele (Zschr. f. philos. Forschung, 1947, S. 526f.) ist unzutreffend. Vor allem die Spätwerke reden dauernd vom «Übergang».

abhängig machen wollte, daß er auch in der theologischen Fakultät als Honorarprofessor lesen dürfe⁵⁶.

Schelling verweist in jener Kampfschrift gegen Jacobi ausdrücklich auf seine Freiheitslehre. So zieht sich die Lehre vom «werden- den Gott» wie ein roter Faden durch alle nach der Freiheitslehre folgenden Werke Schellings hindurch — auch in der «Philosophie der Offenbarung» ist sie vorhanden — wie Wilhelm Szilasi in einer Freiburger Universitätsrede⁵⁷ betont hat. Daß im einzelnen die Interpretation dieser Schellingschen Lehre schwierig ist, gibt Schelling ja selber zu. Auch von dieser Lehre gilt, daß «Anfang und Ende nicht zu unterscheiden, nicht auseinanderzuhalten sind».

So gehört auch diese Lehre zum Grundbestand Schellingschen Philosophierens, das — wie wir dargelegt haben — im Grunde, trotz aller gegenteiligen Verwahrungen Schellings, ein Theosophieren ist. Und zwar ein Theosophieren entlang der Leitlinie der theosophischen Mystik eines Boehme und Oetinger, die entscheiden von der gnostisierenden Mystik der Kabbala geprägt ist.

A. F. PETAVEL ET LES AMIS D'ISRAEL DE NEUCHÂTEL

Par PIERRE BOVET, Neuchâtel

«Nous voulons convertir les Juifs au christianisme, c'est à merveille. Commençons par obéir à la loi de l'évangile, en les traitant en frères, en leur assignant une place honorable parmi nous en maintenant leurs droits»

A. F. PETAVEL, Israël ressuscité comme nation.
Paris 1851 p. 8

Le nouveau livre du *Jules Isaac* sur *Les origines de l'antisémitisme*, dont l'admirable érudition accable la conscience du lecteur chrétien

⁵⁶ Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, S. 209. Jaspers, Schelling, 1955, S. 242.

⁵⁷ Gestaltende Kräfte des 19. Jahrhunderts, 1954, S. 138.