

Das Gottesproblem im Spätwerk Schellings

(Ein Beitrag zur Interpretation der Schellingschen Spätphilosophie)

Von Josef Anton Stüttler, Innsbruck

Obleich das Denken des alternden Schelling eigentlich erst in den letzten Jahrzehnten in den Raum des philosophischen Forschens gerückt ist¹, liegen aus dieser Zeit bereits verschiedene Arbeiten über das Schellingsche Spätwerk vor². Diese Tatsache allein zeigt schon, daß Schelling in seiner Altersphilosophie sehr interessante Probleme aufgegriffen hat. Was die Deutung der Spätphilosophie Schellings betrifft, weichen die Ansichten allerdings voneinander ab. Aber trotz der mannigfachen Unterschiede lassen sich heute zwei Gruppen der Schellingforscher klar unterscheiden; ihre verschiedenen Deutungen münden letztlich in das Dilemma ein: Vollendung oder Überwindung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings³.

Welche von diesen beiden Interpretationen das Schellingsche Denken und Wollen richtiger einholt, kann man von verschiedenen Angelpunkten seiner Philosophie aus zu bestimmen versuchen⁴, am besten jedoch von dem zentralen Gottesproblem aus⁵. Dieses Thema greift die vorliegende kurze Untersuchung auf; sie will durch einen Klärungsversuch des Gottesbegriffes beim späten Schelling einen kleinen Beitrag zur Diskussion über seine Altersphilosophie leisten.

¹ Eine der ersten Arbeiten über Schellings Spätphilosophie ist die Untersuchung von Christoph Ertel, *Schellings positive Philosophie* (Freiburg/Schweiz 1933). Hierauf folgen u. a. die Arbeiten von Horst Fuhrmans, und zwar: *Schellings letzte Philosophie* (Berlin 1940); *Schellings Philosophie der Weltalter* (Düsseldorf 1954); *Abhandlung über eine Kollegnachschrift der Münchener Universitätsbibliothek: Blätter für deutsche Philosophie* 14 (1940/41) 265—276; *Schellingbriefe aus Anlaß seiner Berufung nach München im Jahre 1827: PhJb* 64 (195) 272—297; *Dokumente zur Schellingforschung I, Die Stuttgarter Privatvorlesungen: Kantstudien* 47 (1955/56) 182—191; II, *Zu Schellings Spätphilosophie: Schellings Vorlesung zum W.S. 1827/28: ebd.* 273—287 und 378—396. — Weitere Literatur: Ernst Benz, *Schellings theologische Geistesahnen* (Mainz 1955) und: *Schelling: Werden und Wesen seines Wirkens* (Zürich 1955); W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart 1955); E. Coreth, *Die Ernte des Schellingjahres: ZKathTh* 78 (1956) 334—351; ders., *Schellings Weg zu den Weltaltern. Ein problemgeschichtlicher Durchblick: Bijdr* 20 (1959) 398—410.

² Vgl. G. Schneeberger, *Fr. W. v. Schelling, eine Bibliographie* (Bern 1954).

³ Nicht nur eine Vollendung, sondern auch eine deutliche Überwindung in Richtung eines christlichen Realismus vertritt H. Fuhrmans in seinen historisch gut fundierten Untersuchungen über die Spätphilosophie Schellings. W. Schulz hingegen kommt in seiner Habilitationsschrift (vgl. Anm. 1) zu dem Ergebnis, daß auch das Denken des alternden Schelling den idealistischen Rahmen nicht zu sprengen vermöge, sondern nur als die letzte Aufgipfelung des Fichteschen Ansatzes zu interpretieren sei. Freilich gibt auch Fuhrmans idealistisches Gedankengut in Schellings Spätphilosophie zu (vgl. bes. *Schellings Philosophie der Weltalter* 238—247 f.).

⁴ Vgl. dazu H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie*.

⁵ Dieses Problem durchpult schon die Untersuchung über *Philosophie und Religion* (1804), bricht in der *Freiheitsschrift* abermals sehr deutlich durch (1809), ist auch letztlich der Grund, warum die „Weltalter“ nur Fragmente bleiben (1811—14), und trägt gleichfalls die ganze Philosophie der Mythologie und Offenbarung (1827 ff.).

Wenn Schellings Spätphilosophie bezüglich des Gottesproblems nach durchherrschenden Motiven befragt wird, müssen insbesondere zwei tragende Gedanken herausgehoben werden, nämlich: Gott ist der freie Schöpfer und Gott ist der Herr des Seins: „Auf jeden Fall ist der Begriff, — daß nämlich Gott ursprünglich gar nichts anderes sein soll als der das Sein von Natur begrenzende und also besitzende Herr des Seins —⁶, dieser Begriff ist jedenfalls schon ein großer Gewinn und höher als der, nach welchem Gott nur das Sein selbst (τὸ ὄν), das allgemeine Wesen ist.“ Gott ist nach diesem Begriff „ὁ ὄντως ὄν“, d. h. er ist „mehr als das bloß Seiende“, er ist „überseiend“ (X 260)⁷. Diese beiden Thesen: Gott ist die freie Ursache, die das Sein der Natur nach begrenzt und enthält, und: Gott ist der Herr des Seins, werden im Satz von der Personalität Gottes zum krönenden Abschluß geführt⁸; Schelling hat sie mit der ihm eigenen Leidenschaft, selbst unter physischer Anstrengung⁹, in allen seinen Abhandlungen über das Gottesproblem, das seit ca. 1800 sein Denken bestimmt, zu vertiefen und zu gestalten versucht.

1. Gott der freie Schöpfer

1809 setzte sich Schelling erstmalig eingehender mit dem Problem von Gut und Böse auseinander; er stürzte sich hierbei keineswegs dem Manichäismus in die Arme¹⁰, sondern er begründete diese Zweiheit im freien Willen des Menschen. Diese Vertiefung des idealistischen Freiheitsbegriffes war aber nur das erste Aufblitzen des neuen Denkens.

1811, also zwei Jahre später, ringt sich Schelling sogar zur Anerkennung der freien Schöpfung durch¹¹, die er in den verschiedenen Weltalterentwürfen philosophisch weiter durchdringt¹². Heute hat sich das Denken schon viel zu sehr vom Bann des Idealismus gelöst, als daß es das Neue dieses mühevollen Durchbruchs voll würdigen könnte. Der ganze Bau jahrzehntelangen Mühens schien von einem seiner eigenen Meister durch Untergrabung des Fundamentes bedroht; der beata necessitas boni¹³, der letzten Triebfeder des deutschen Idealismus, stand plötzlich der freie

⁶ Hier scheint im Text statt der Klammer dieser Gedankenstrich eingeführt.

⁷ Es wäre äußerst aufschlußreich, Schellings Weg nachzugehen, wie er zu dieser Fassung des Gottesbegriffes kommt; dies sprengt jedoch den Rahmen dieser Arbeit. Die Stellenangaben halten sich an die alte Schellingausgabe von 1856 ff.

⁸ „Die Ursache ist frei, das Sein als begrenztes und als unbegrenztes zu setzen“ (X 259). „Die Ursache oder Gott ist also das seiner Natur nach das Sein Begrenzende und Enthaltende“ (a. a. O.).

⁹ K. Martin, Bischof von Paderborn, schreibt in seinen Erinnerungen an Schelling, daß Schelling bei den Vorträgen der Schweiß „buchstäblich von der Stirne“ rann. Vgl. G. Schneeberger, Bibliographie 182.

¹⁰ Vgl. H. Fuhrmans, Schellings letzte Philosophie, 36.

¹¹ Vgl. Fr. W. Schelling, Weltalter. Urfassungen, hrsg. von M. Schröter (München 1946) I 137, 152.

¹² Vgl. a. a. O. 118 und VIII 210 239 265 300. Aus der Fülle der Stellen sei nur eine herausgegriffen: „Jedermann erkennt, daß Gott Wesen außer ihm nicht vermöge einer blinden Notwendigkeit seiner Natur, sondern mit höchster Freiwilligkeit erschaffen. Ja, genauer zu reden, vermöge der bloßen Notwendigkeit Gottes, da sie nur auf sein Dasein als das Seine geht, wäre keine Kreatur. Also durch die Freiheit überwindet Gott die Notwendigkeit, die über die Freiheit kommt“ (VIII 210). Vgl. dazu H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, 355 ff. Fuhrmans zeichnet in umfassender Kleinarbeit den Raum des Schellingschen Denkens jener Zeit sehr gut.

¹³ Die beata necessitas boni ist im System des absoluten Idealismus Hegels das eigentlich treibende Element des gesamten dialektischen Geschehens.

Schöpfungsgott gegenüber. Doch Schelling blieb fest. Und er hat auch in späteren Jahren den freien Schöpfer nie mehr durch ein Absolutes ersetzt, das sich erst in der Welt zum Bewußtsein emporvermittelt.

1827 greift Schelling in seinen Münchener Vorlesungen das Problem der Freiheit Gottes im Zusammenhang mit Descartes abermals auf¹⁴; er bricht hier in einem Versuch, die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit in Gott zu klären, zur Freiheit durch. Gott sei — so schreibt er — mehr als das „bloß notwendige oder blindlings existierende Wesen“ (X 22)¹⁵; er „muß als frei gedacht werden — gegen sein eigenes Sein —, denn sonst könnte es sich nicht bewegen, nicht von sich, d. h. von seinem Sein ausgehen, um ein anderes Sein zu setzen“ (X 23). Somit ist nach Schelling das Absolute, nur unter dem Begriff des notwendig Existierenden gedacht, des Namens Gottes unwürdig. Dieser Begriff muß daher vertieft werden. Das Eigenartige bei dieser Vertiefung des τὸ ὄν (X 21) ist aber, daß Schelling aus all den vielen Möglichkeiten, diesen Begriff aus der „toten“ Leere in die lebendige Fülle herüberzuholen, gerade bei der Freiheit ansetzt. Hierbei schiebt er die Freiheit so weit zurück, daß er Gott sogar seiner eigenen Existenz gegenüber als frei faßt. Daher kann Gott seine Existenz „in ihrer Absolutheit aufheben“ (X 22). Gott muß als freier Gott sein eigenes, notwendiges, von ihm selbst unabhängiges Sein aufheben und in ein zufälliges, nämlich in ein selbstgesetztes verwandeln können, so daß „jenem selbstgesetzten zwar immer das notwendige zu Grunde liegt, ohne daß das effektive, das wirkliche Sein Gottes bloß dieses notwendige wäre“ (X 22). Schelling fordert daher als grundlegendste Eigenschaft des Absoluten die Freiheit. Er fordert diese so umgreifend, daß er sogar die Freiheit Gottes gegen seine eigene Existenz verlangt, denn „was . . . gegen sein eigenes Sein keine Freiheit hat, hat überhaupt keine — ist absolut unfrei“ (X 20). Erst in der Verwirklichung dieser Forderung ist nach Schelling die Möglichkeit der freien Schöpfung der Welt gegeben, die im Vollzug der Erfahrung aus dem hypothetischen Raum der ableitenden Vernunft herübergeholt und als Wirklichkeit aufgezeigt wird. Erst hierdurch wird die „Leere“ des Absoluten endgültig „erfüllt“. Es kann nun auch *philosophisch* Gott genannt werden.

Im Verlangen Schellings, die Freiheit des Absoluten auch gegen seine eigene Existenz zu sichern, scheint allerdings das „Daß“ des τὸ ὄν durch eine seiner washeitlichen Bestimmungen bedroht zu werden. Schelling vollzieht dies aber nur, um dann das „Daß“ in noch hellerem Lichte erstrahlen zu lassen. Es ist dies freilich ein Bemühen, an dem die mitunter etwas sprunghaften Beweise jäh zusammenbrechen oder in sinnlose Tautologien ausarten. Daher muß gegen Schelling betont werden: Der actus purus (XIV 349) kann sich nicht nicht wollen, er muß sein Sein sein, und er ist trotzdem zugleich das freieste Wesen, frei in der Setzung eines Seins. Um die Möglichkeit dieser Seinssetzung zu begründen, ist nicht gefordert, daß das Sein selbst gegen sein eigenes Sein frei ist. Aber warum hat Schelling den Möglichkeitsgrund der freien Schöpfung mit der Freiheit Gottes gegenüber seiner eigenen Existenz gekoppelt? Hier wird unser analysierendes Denken durch Vermutungen abgelöst: Vielleicht war es Schellings ungebrochener Wille, Notwendigkeit und Freiheit in Gott harmonisch zu einen. Oder vielleicht bemühte er sich sogar, diese beide auf eine einheitliche Basis zurückzuführen. Vielleicht war es auch nur die spekulative Begründung seiner ablehnenden Haltung zur creatio ex nihilo. Daß Schelling als den Möglichkeitsgrund der freien Schöpfung die Freiheit Gottes gegen seine eigene Exi-

¹⁴ Vgl. X 22.

¹⁵ Vgl. X 20f. „Der bloße Begriff des notwendig Seienden würde . . . nicht auf den lebendigen, sondern auf den toten Gott führen“ (X 22). Der Sinn des Begriffes ist nicht, daß Gott „das notwendig seiende Wesen, sondern daß er notwendig das Seiende — nämlich das *bloß* Seiende selbst ist“ (X 65).

stenz forderte, scheint u. a. auch in seiner damaligen Geringschätzung einer Philosophie des ens absolutum zu gründen. Schelling hatte sich trotz allem nicht so weit zur Freiheit befreit, daß er wirklich in Freiheit über die Freiheit Gottes hätte philosophieren können.

In anderen Zusammenhängen setzt sich Schelling allerdings von dieser Folgerung selbst ab, indem er sie entweder stillschweigend übergeht oder den Möglichkeitsgrund der freien Schöpfung anders zu fassen sucht. Einen derartigen, sehr originellen, im Gesamten seines Spätwerkes aber durchaus harmonisch eingefügten Ansatz bringt Schelling auf den letzten Seiten des „Philosophischen Empirismus“ (1836) im Anschluß an eine abermalige sehr eingehende, wenn auch nicht besonders klar geführte Abhandlung über die Potenzen in Gott¹⁶. Schelling vertritt hier die Ansicht, daß die Welt auch nicht in den Potenzen begründet sein könne, da diese „Möglichkeiten eines anderen Seins“ als „transitive Möglichkeiten“ (X 286) bereits mit Notwendigkeit zur „Anwendung dieser Potenzen, zur Hervorbringung eines von Gott verschiedenen Seins“, drängen (X 282). Sie entbehrten somit nach Schelling jeglicher Teleologie, wenn sie nicht als verwirklichtbare und tatsächlich zu verwirklichende in Gott wären. Daher schiebt Schelling die freie Schöpfung sogar bis in den Raum der Potenzen zurück, indem er diese Möglichkeiten als Folgen des göttlichen Willens faßt (a. a. O.): Gott bringt in freiem schöpferischem Tun die Potenzen des künftigen Seins hervor, die dann auf Grund ihrer immanenten Teleologie selbst zum Sein hindrängen. Dieses Problem formuliert Schelling wie folgt: „Damit ist allerdings nur gesagt, daß sie (die Möglichkeiten des künftigen Seins) nicht als Potenzen (ursprünglich unabhängig von seinem Wollen) in ihm sind. Aber es ist nicht gesagt, daß sie nicht als Nichtpotenzen in ihm sind, als Unterschiede überhaupt, die er nur freiwillig, nur weil es ihm so gefällt, als Potenzen (als Möglichkeiten eines anderen Seins) ansieht und behandelt. Zu Potenzen macht er sie erst, sie sind es nicht“ (X 286).

Hier drängt sich ein Vergleich der Possibilen der Scholastik mit Schellings Potenzen auf. Während die Possibilen a) von Ewigkeit her in Gott sind und b) zumeist als notwendig aus der göttlichen Erkenntnis folgend aufgefaßt werden, fordert Schelling für seine Potenzen einen eigenen freien Schöpferakt Gottes¹⁷. Die freie Schöpfung wird also an verschiedener Stelle angesetzt: im christlich-scholastischen Raume wird die freie Erhöhung der Possibilen in die Wirklichkeit als die eigentliche Schöpfertat Gottes gewertet, während Schelling in seiner Spätphilosophie¹⁸ die Freiheit der Schöpfung im freien Hervorbringen der Potenzen in Gott verankert, denen dann „gewissermaßen (als) Notwendigkeit“ (X 282) die Erhöhung ins Sein folgt¹⁹. Trotz dieses verschiedenen Ansatzes von Possibilen und Potenzen ist aber auch die Übereinstimmung im wesentlichsten Punkte offenbar: Die Welt ist im letzten als Folge des *freien* schöpferischen Tuns Gottes und nicht als die Ortschaft des göttlichen Zu-sich-selbst-Kommens, nicht als die Stätte der steten Geburt Gottes zu verstehen. Die letztere Auffassung, die nach der herrschenden Interpretation den

¹⁶ Die Potenzen sind „Möglichkeiten eines künftigen Seins“ (X 282).

¹⁷ Der Grund dieser Forderung ist letztlich die sich bereits hier vorbereitende Verdoppelung des schöpferischen Tuns Gottes in eine immanente und eine gott-transzendente Schöpfung.

¹⁸ Vgl. X 282.

¹⁹ Vgl. X 282. Diese immanente Teleologie aber ist für eine Realisierung letztlich doch wieder unzureichend, wenn auch Schelling in dieser Zeit noch schwankt. Daß hierzu noch der freie Wille des Menschen, der von Gott abfällt, wesentlich erfordert sei, stellt Schelling erst in der Philosophie der Offenbarung in aller Deutlichkeit heraus. Durch diese Deutung der realen Welt werden aber in „Philosophie und Religion“ gewonnene Einsichten wieder aufgegeben.

ganzen späteren deutschen Idealismus durchpulst, wird also vom alten Schelling aufgegeben; in seinem Spätwerk bezeichnet Schelling diese Lehre von dem zur Welt und in der Welt werdenden Gott stets als idealistische Verstiegtheit und fordert, daß die Welt als eine in *Freiheit* geschaffene zu fassen sei. Schelling hat somit wenigstens sein Wollen klar umrissen, wenn er auch dieses Wollen nicht immer und in allem rational einholte.

Sehr eingehend behandelt Schelling die Frage der freien Schöpfung wiederum in der 13. Vorlesung der „Philosophie der Offenbarung“²⁰. In diesen Erörterungen findet er schließlich zu einer Fassung des freien schöpferischen Tuns Gottes hin, die in seiner Welt zwar einerseits nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, andererseits aber auch noch sehr deutlich den Rahmen durchscheinen läßt, in den sein früheres Denken hineingespannt war. Der Rahmen dieses Denkens wurde — sicherlich nicht gegen Schellings eigene Absicht — durch die Anerkennung der freien Schöpfung gesprengt. Gott, der vollkommene Geist, ist nun die jeder Möglichkeit zuvorkommende Wirklichkeit²¹. In ihm zeigt sich von seiner ewigen „und aller Möglichkeit zuvorkommenden Wirklichkeit an“²² die Möglichkeit eines anderen Seins: „Ich sage, daß diese Möglichkeit sich ihm darstelle. Denn gesetzt wird sie eigentlich nicht, gesetzt ist vielmehr das Gegenteil dieser Möglichkeit, sie selbst zeigt sich ihm nur, und erscheint eben auch dadurch als das — nur nicht Auszuschließende, von selbst, d. h. ohne seinen Willen sich Einstellende, Einfindende, als die eigentlich Nichts ist, wenn er sie nicht will, und nur etwas ist, wenn er sie will.“²³ Mit diesen Worten setzt sich Schelling von allen seinen früheren Fassungen ab. Er vertritt zwar keine völlig neue, seinen früheren Lehren der Jahre 1812—27 widersprechende Ansicht, aber er treibt diese doch in neue Dimensionen vor. Nun brechen die Ideen nicht mehr urplötzlich aus Gott hervor; nun entzünden sich diese nicht mehr in jähem Kampfe²⁴. Jetzt sind die Potenzen auch nicht mehr das Werk des göttlichen Willens, die dann auf Grund ihrer immanenten Teleologie ins Sein gehoben werden müssen²⁵, sondern nun sieht Gott in seiner unendlichen, absoluten Geistigkeit von Ewigkeit her in sich die Möglichkeit „eines anderen, also nicht ewigen Seins“ (XIII 263), das vom göttlichen Willen abhängt. Dieses Sein, das Gott in sich sieht, würde daher „nie mehr als bloße Möglichkeit sein . . ., wenn er es nicht wollte“ (XIII 268)²⁶.

Früher hatte Schelling als Möglichkeitsgrund der freien Schöpfung die Freiheit Gottes gegen seine eigene Existenz gefordert, ohne allerdings diese Forderung genauer zu begründen. Nun hat er die Basis geschaffen, auch dieses Problem weiter philosophisch zu durchdringen: Indem sich dem absoluten Geist ein zufälliges, nur von seinem Willen abhängiges Sein zeigt, wird er sich seiner selbst als Willens bewußt. Diese „Erscheinung der ersten Möglichkeit eines von ihm selbst verschiedenen Seins setzt ihn zuerst in Freiheit gegen die Notwendigkeit eines unvordenklichen Seins, das er nicht sich selbst gegeben hat“ (XIII 268). Hiermit hat Schelling zwar frühere Aussagen vertieft. Die früher geforderte Freiheit seiner eigenen Existenz gegenüber scheint hier durch die Notwendigkeit ersetzt, von der sich Gott allerdings zu befreien sucht. Gott ist nun der absolute Geist, der sich schon durch die Sichtung der Möglichkeit des endlichen Seienden, das sich in ihm von Ewigkeit her zeigt, von seiner „unverbrüchlichen Ananke“ (XIII 268) befreit. Doch Schelling

²⁰ XIII 262—290. ²¹ Vgl. XIII 262 f. ²² Ebd.

²³ Vgl. XIII 263. Es muß in diesem Zusammenhang von der detaillierteren Darlegung des gesamten Schöpfungsgeschehens, das Schelling mit Hilfe einer kühnen Version seiner Potenzenlehre im Gesamten umgreift, abgesehen werden; hier gilt es nur jenes Moment festzuhalten und zu analysieren, in dem die Welt von Gott geschaffen wird.

²⁴ Vgl. Fr. W. Schelling, *Weltalter*. Urfassungen, hrsg. von M. Schröter, 14.

²⁵ Vgl. X 286.

²⁶ Dies scheint besonders XIII 268 anzudeuten.

hatte trotz dieser sehr deutlichen Wende zum Christentum noch immer nicht zu einer Fassung der freien Schöpfung hingefunden, die auch vom christlich-katholischen Denken ohne Einschränkung angenommen werden könnte. Sein Schöpfungsbegriff deckt sich trotz der tiefen philosophischen Durchdringung nicht mit dem christlichen; denn Schelling hat auch in seinem Spätwerk u. a. stets die *creatio ex nihilo* in Abrede gestellt. Damit nahm er aber auch die Gefahr der Grenzverwischung zwischen seinem System der Mythologie und Offenbarung und dem dynamischen Pantheismus auf sich²⁷.

Im Gesamtzusammenhang unseres Themas bleibt jedoch von grundlegender Bedeutung, daß nach Schelling der absolute Geist das sich in ihm als Möglichkeit zeigende Seiende auf Grund seines freien Willens annimmt und es bejaht. Mithin: Seiendes gründet auf dem freien Willen des absoluten Geistes „*actu purissimo*“ (XIII 268)²⁸. Schelling faßt dieses Ergebnis in folgende Worte zusammen: „Hier also erst ist Seiendes, das Ist = schlechthin freier Geist = Gott“ (XIII 269). Somit geht Schelling so weit, daß er den Begriff „göttlich“ erst dann anwendet, wenn die Freiheit des absoluten Geistes gesichert ist. Dies ist zugleich der beste Beweis, daß der späte Schelling die Erörterungen über die freie Schöpfung nicht als Abschweifungen faßte, sondern im Gegenteil sie stets zu vertiefen suchte.

2. Gott ist der Herr des Seins

Zu Beginn dieser Untersuchung stellten wir fest, daß Schelling außer der Freiheit Gottes vor allem Gott als den Herrn des Seins in seine Erörterungen einbezieht²⁹. Auch was diese zweite Aussage betrifft, ist als Frucht einer eingehenden Durchsicht seines Spätwerkes folgendes festzustellen: Anfangs tastet Schelling gleichfalls nur die Oberfläche dieses Problems ab; mit den Jahren jedoch dringt er auch in diesem Punkte tiefer und ringt sich letztlich zu einer Fassung dieser Lehre durch, die dem christlichen Denken nahe steht.

Im „Philosophischen Empirismus“ nennt Schelling noch das Sein ein „notwendiges Correlatum Gottes“ (X 260), denn — so schreibt er — „der Begriff Herr schließt notwendig den Begriff von etwas ein, dessen er Herr ist“ (a. a. O.)³⁰. Schelling sagt zwar an dieser Stelle nicht, wie dieses Sein genauer zu fassen sei; es

²⁷ Sowohl das innertrinitarische als auch das außergöttliche Schöpfungsgeschehen interpretiert Schelling nur als die sich wieder in ihr ursprüngliches An-sich rückvermittelnde Potenz, die nach ihm mit dem Sohn identisch ist (vgl. bes. XIII 15. und 16. Vorlesung). Damit ist aber Schellings Nähe zum Pantheismus unleugbar, wenn er auch sein System der Mythologie und Offenbarung nicht mit dem Pantheismus gleichgesetzt wissen wollte (vgl. hierzu auch die Anm. 9 und 12).

²⁸ Gott ist frei, dieses Sein anzunehmen und zu bejahen; vgl. XIII 270.

²⁹ Vgl. X 260. Dieses Problem steht mit der Schöpfung in engstem Zusammenhang; denn die Welt ist ja das Ergebnis des freien schöpferischen Tuns Gottes. Daher ist Gott der Herr der Schöpfung, ist der Herr des Seins; zunächst allerdings nur des innertrinitarischen Seins. Der innertrinitarische Prozeß wird von dem außergöttlichen Geschehen zu wenig abgehoben. Vgl. Anm. 17 u. 27. Auf den letzten Seiten der 16. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung (XIII 352 ff.) faßt Schelling Gott auch als den Herrn des außertrinitarischen Seins, das allerdings nur auf Grund einer von ihm unabhängigen, wengleich von ihm selbst hervorgebrachten Ursache ist (XIII 354).

³⁰ Nach Schelling ist Gott der „seiner Natur nach das Sein Begrenzende und Enthaltende“ (X 259); hieraus leitet er auch ab, daß Gott Herr des Seins ist. Mit diesem Zwischenglied stützt Schelling damals auch seine weitere Aussage, daß das Sein als das „notwendige Correlatum“ Gottes zu fassen sei (vgl. X 260).

wäre hier vor allem interessant, ob es als ein nur mögliches oder bereits als ein wirkliches Sein zu verstehen ist. Auch Schellings eingehende Auseinandersetzung mit Leibniz' Scholion „Deus est vox relativa“ vermag diesen dunklen Punkt nicht zu erhellen (vgl. X 261). Desgleichen besagen verschiedene weitere Formulierungen noch keine eigentliche Weiterführung und Beantwortung dieser Frage, wie Schelling übrigens gelegentlich selbst anmerkt (a. a. O.). Auch erbringt die in diesem Zusammenhang vollzogene Klärung mit Hilfe der Potenzen keine wirkliche Vertiefung. Gott ist somit nur Gott — wenigstens scheint Schelling seine Ansicht im „Empirismus“ so zusammenzufassen —, wenn das Sein von Welt als unabdingbares Korrelat des göttlichen Seins gefaßt wird³¹.

Obgleich sich Schelling vom Pantheismus seiner Identitätsphilosophie damals weithin gelöst hatte, vermochte er trotzdem das Gott-Welt-Verhältnis noch nicht befriedigend zu klären. Wohl hatte er sich nach hartem Ringen zur freien Schöpfung bekannt. Aber: Der Möglichkeitsgrund dieser Schöpfung war noch nicht endgültig formuliert. Schelling hatte nämlich die Frage noch offengelassen, ob die Welt nur vom göttlichen Willen oder auch vom göttlichen Verstand abhängt. Zudem war der Vollzug der Verwirklichung der möglichen Welt noch nicht geklärt. Die Antwort auf all diese Fragen war noch zu wenig entwickelt, ja teilweise sind überhaupt erst die Ansätze vorhanden; die umgreifende Lösung scheint noch mit dem Systemganzen im Reifen begriffen.

Auf den letzten Seiten der philosophischen Einleitung in die „Philosophie der Mythologie“ bringt Schelling dann ausdrücklich die Abhebung des Seienden in der Idee vom Seienden außer der Idee: Gott wird in „seinem Verhältnis zur Idee begriffen, begriffen als der Herr des Seienden, vorerst aber nur des Seienden, das in der Idee ist (noch nicht des Seienden, das außer der Idee ist). Hierauf handelt es sich erst in zweiter Linie darum, daß er sich auch als Herrn des Seienden, das außer der Idee ist, d. h. des existierenden, empirischen erweise . . . Denn wenn Gott nicht nur ein Verhältnis zum Seienden in der Idee, sondern auch zum Seienden, das außer der Idee ist, d. h. dem existierenden hat (denn was existiert, ist außer der Idee), wenn er diesem ebenso Ursache ist und dem alterierten Sein inwohnend erscheint, wie er Ursache des Seienden in der Idee ist, so zeigt er seine von der Idee unabhängige, also auch mit Aufhebung derselben bestehende Wirklichkeit und offenbart sich also als wirklichen Herrn des Seins“ (XI 570 f., XI 566).

Durch diesen Aufweis Gottes als des Herrn des ideellen Seienden gesteht aber Schelling bereits den freien Schöpferakt zu. In den „Weltaltern“ hat er in langwierigen Überlegungen und Ableitungen allmählich zu dieser Einsicht hingefunden: Im freien schöpferischen Tun erhöht Gott das ideelle Seiende in die Wirklichkeit. Damit nähert sich Schelling weitgehend der christlichen Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses: Gott sieht von Ewigkeit her das Sein der Welt als Möglichkeit in seinem göttlichen Wesen; er hebt es aber erst in der Zeit im freien Schöpferakt in die Wirklichkeit³². Somit ist nicht die wirkliche Welt ewiges Korrelat Gottes. Schelling hat durch diese Einsicht eine weitere Loslösung von seiner pantheisierenden Frühzeit vollzogen: Gott ist nun der freie Schöpfer, der Herr des Seins. In seiner Macht liegt es, die Welt in ihrer Gesamtheit zu schaffen: „Kennen (nosse) ist ohnedies von Können nur durch die spätere Unterscheidung in der Aussprache getrennt worden. Etwas können, sagt man auch für: etwas wissen, verstehen. So ist also, könnte man fortfahren, jenes bloß substantielle Sein eben in seiner Substantialität gleichsam der Zauber, der Gott anzieht und gefesselt hält, so daß er nicht,

³¹ Vgl. X 260.

³² Diese Deutung der freien Schöpfung vertritt Schelling in seinen Weltalterentwürfen. In seinem System der Mythologie und Offenbarung hingegen schränkt er diese Aussagen wieder ein.

d. h. nicht der Herr des Seins — und also der gegen das Sein Freie — sein würde, wenn er nicht diesen Zauber aufheben könnte. Auf solche Weise gewährt diese Vorstellung zugleich einen unmittelbaren Übergang zur Tat, zum wirklichen Geschehen“ (X 265).

Hier muß allerdings all das festgehalten werden, was über das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit in der Schöpfungslehre Schellings gesagt wurde. Denn nach diesem Abschnitt des Schellingschen Denkens, das der christlichen Philosophie sehr nahe steht, scheint eine Zeit des Stillstandes oder gar des Rückschrittes zu folgen. Schelling hält zwar weiterhin an der Freiheit der Schöpfung fest und vertieft diesen Begriff auch philosophisch, jedoch nicht immer in christlichem Sinne. Dies gilt vor allem in bezug auf die von Schelling vollzogene Scheidung des ganzen schöpferischen Tuns in einen innertrinitarischen Prozeß und ein außergöttliches Geschehen. Schelling weist dabei als die Ursache des innergöttlichen Prozesses den freien Schöpferwillen Gottes auf, während nach ihm das Geschehen, das sich „extra Deum“ ereignet, direkt vom Menschen und nur indirekt von Gott verursacht wird (XIII 354). Diese Wendung kann jedoch vom christlichen Denken nicht mitvollzogen werden³³. Damit ist Schelling allerdings keineswegs in den idealistischen Raum zurückgedrängt. Denn die Tatsache der Freiheit der Schöpfung bleibt immer noch. Trotzdem hat Schelling — das muß zugegeben werden — die wahre Fülle und Tiefe seines Wollens nicht erreicht.

3. Gott ist Person

Die letzte Aufgipfelung der Gotteslehre vollzieht Schelling in seiner Spätphilosophie durch die Fassung des Absoluten als Person. Da er die diesbezüglichen Ausführungen zumeist im Zusammenhang der Eigenschaften Gottes entwickelt, sollen hier gleichfalls die wesentlichsten Punkte in wenigen Sätzen eingefangen werden.

Weil der Mensch in seiner Gottferne³⁴ durch den bloßen Nachweis Gottes als des freien Schöpfers und des Herrn des Seins noch nicht befriedigt ist, strebt er danach, über diese abstrakten Begriffe hinaus zur Personalität vorzudringen. Schelling sagt: Der Mensch verlangt nicht nur nach dem transmundanen, sondern nach dem supramundanen Gott. „Denn“ — so schreibt er in aller Kürze — „Person sucht Person“ (XI 566)³⁵.

Gott muß also nach Schelling vor allem deshalb Person sein, weil das Ich in seiner Individualität nicht unter dem Allgemeinen steht, sondern als Individuum dieses an Würde weit überragt (vgl. XI 569). Und in aller Schärfe schleudert Schelling der praktischen Vernunft Kants die Bemerkung entgegen: „Nicht diese . . ., sondern nur das Individuum führt zu Gott. Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt Glückseligkeit, sondern das Individuum“ (a. a. O.).

Schellings Lehre vom persönlichen Gott scheint daher einer der Punkte zu sein, wo sich das realistisch-katholische Philosophieren vom idealistischen Denken trennt. Es kann heute nicht mehr ernstlich bestritten werden, daß Schelling bereits in seinen „Weltaltern“, dann aber auch in seiner „Philosophie der Mythologie und

³³ Dies scheint uns ein entscheidender Punkt, der in den neueren Forschungen nicht immer klar genug herausgearbeitet ist.

³⁴ Das Ich (der Mensch) hat sich nämlich durch seinen in freier Entscheidung vollzogenen Abfall von Gott abgewandt und sich hiermit in Kampf und Tod verstrickt.

³⁵ „So ist es auch das Ich, welches als selbst Persönlichkeit Persönlichkeit sucht, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sei“ (XI 569).

Offenbarung“ eine deutliche Wende zum christlichen Denken hin vollzog. Gerade hier erwies sich unser Ansatz vom Gottesbegriff her als fruchtbar. Aus diesem Grunde muß ein Versuch, dieses Denken doch wieder in den idealistischen Raum einzuengen, als Verkürzung abgelehnt werden. Außer diesem christlichen Einfluß, der in Schelling seit 1804 durchbricht, bewiesen unsere Darlegungen allerdings auch, daß Schelling in der Durchführung seines Systems der Mythologie und Offenbarung öfters sein idealistisches Erbe noch durchscheinen läßt. Auch dies konnte an Hand des Gottesbegriffes klar aufgezeigt werden. Daher scheint eine Deutung der Spätphilosophie, die das idealistische Erbe völlig verwischt oder es zur Gänze in den Raum des christlichen Denkens herüberretten will, ebenfalls keine befriedigende Erklärung der Spätphilosophie Schellings.

4. Die Überwindung des deutschen Idealismus in Schellings „christlicher Spätphilosophie“

Unsere bisherigen Darlegungen versuchten, vom Gottesbegriff des Schelling'schen Spätwerkes aus zum systematischen Kern dieses Denkens hinzufinden. Hierbei sind wir wiederholt auf Anschauungen gestoßen, die für die Deutung und Bewertung der Philosophie der Mythologie und Offenbarung richtungweisende Ansatzpunkte bieten. So stellten wir an Hand von Texten fest, daß Schelling in seiner Spätphilosophie das sich durchhaltende Motiv des ganzen deutschen Idealismus, die Suche nach einem absoluten Anfang und die Erhöhung alles Seienden ins Geistige mittels eines immanenten Vermittlungsprozesses, nicht nur in seine Grenze gewiesen, sondern klar durchbrochen hat. Denn die Freiheit der Schöpfung kann niemals als Endpunkt des idealistischen Denkens, als letzte Aufgipfelung und Krönung jahrzehntelangen Mühens und Suchens innerhalb des idealistischen Rahmens verstanden werden. Freiheit besagt ja im innersten das ganz andere, das ganz Neue, das nie apriorisch abgeleitet werden kann. Die dialektische Notwendigkeit wird durch sie aufgerissen und gesprengt. Und durch diesen Riß strömt neues Gedankengut ein. Dieses neue Denken ist jedoch mit dem Idealismus nicht mehr vereinbar, d. h. aber: Der deutsche *Idealismus* wurde durch den späten Schelling *nicht so sehr vollendet als vielmehr durchbrochen und gesprengt*.

Schelling selbst war erst über den sich zeigenden Riß im Systemganzen überrascht und versuchte, ihn in seinen „Weltaltern“ mit verschiedensten Vorkehrungen zu verdecken und zu schließen. Doch er war ein ehrlicher Denker³⁶. Daher hat er schließlich diesen Einbruch des ganz anderen offen zugegeben. Aus diesem Grunde scheint die Schellingforschung, welche dieses Moment, nämlich die Anerkennung der freien Schöpfung in den „Weltaltern“ und in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung, in Abrede stellt, wesentliche Einsichten dieses Denkens auf die Seite zu schieben.

Hiermit soll aber keineswegs gesagt werden, daß sich Schellings Freiheitsbegriff mit dem christlichen vollkommen deckt. Obschon im Laufe unserer Untersuchung gerade dieser Punkt in der Spätphilosophie wiederholt beleuchtet wurde, scheint doch zum Abschluß eine knappe Zusammenfassung der Lehre von der freien Schöpfung, wie sie im Raume christlicher Philosophie dargestellt wird, erfordert zu sein. Dies deshalb, um einerseits den Unterschied zwischen dem, was Schelling versuchte, und dem, was er tatsächlich in seiner Altersphilosophie erreichte, klar aufzuweisen und um andererseits nochmals sein Verdienst zu würdigen. Das eine muß trotz

³⁶ Vgl. Fr. W. Schelling, *Weltalter*. Urfassungen, hrsg. von M. Schröter, 184 Anm.

verschiedener Unzulänglichkeiten jedenfalls anerkannt werden: Schelling hat die dialektische Notwendigkeit durchbrochen und durch die Anerkennung der freien Schöpfung sich vom Bann des Idealismus befreit.

Sicherlich, Schellings Lehre von der freien Schöpfung kann gewisse prometheische Züge nicht bestreiten: Von den „Weltaltern“, wo die Schöpfung noch als eine freie Erhöhung des idealen Seienden ins Reale gefaßt wird, scheinen die diesbezüglichen Erörterungen des alten Schelling zur Annahme einer bloß immanenten Schöpfung abzuleiten. Ein solches Denken deckt sich aber nicht mehr mit der christlichen Philosophie. Denn nach ihr besagt Schöpfung im engeren Sinne die Hervorbringung eines Dinges seiner ganzen Substanz nach aus nichts (*ex nihilo sui et subjecti*), d. h. jeglicher bereits vorhandene, geschaffene oder ungeschaffene Stoff, jegliche Mitursache ist auszuschließen. Schöpfung im weiteren Sinne hingegen bezeichnet die Gliederung und Ordnung des Weltalls mittels zweiter Ursachen. Gleich hier muß schon auf tiefgreifende Unterschiede zwischen dem Spätwerk Schellings und der christlichen Philosophie hingewiesen werden; Schelling hat sich Zeit seines Lebens aus teilweise sehr oberflächlichen Gründen³⁷ dem „so törichtem Ausdruck der Schöpfung aus Nichts“ (Schröter, *Weltalter* 246) widersetzt und eine Erschaffung der Welt aus dem relativ Nichtseienden verfochten³⁸. Die Freiheit der Schöpfung hingegen — dies gilt es ganz besonders zu betonen — hat Schelling in Abhebung von Hegels Dialektik in seiner Spätphilosophie nie bezweifelt. Daher kann Schellings Stellung zur Schöpfungslehre so zusammengefaßt werden: Die *creatio ex nihilo* wird zwar im Gegensatz zum christlichen Denken im Zusammenhang der Idealismusproblematik verneint, die Freiheit der Schöpfung hingegen parallel zur christlichen Philosophie in Abhebung vom gesamten deutschen Idealismus anerkannt.

Diese Tatsache des Festhaltens an der freien Schöpfung ist allerdings — wie oben schon angedeutet — von der weiteren Frage des Wie der Schöpfung zu scheiden³⁹. In den Weltalterentwürfen nähert sich Schelling durch die Fassung der Schöpfung als der freien Erhöhung des idealen Seienden ins Reale wohl dem christlichen Denken am meisten. Nach der christlichen Philosophie erfaßt Gott in seinem Erkennen nicht nur sich, sondern auch seine Nachahmbarkeit vollkommen, d. h., Gott erkennt in sich die Möglichkeit endlichen Seins in seinen verschiedenen Abstufungen. In dieser Erkenntnis entwirft Gott die Stufen des möglichen Seins. Dies ist eine Seinsordnung, die Gott nicht entgegentritt, wie etwa uns in der Erkenntnis ein Gegenstand gegenübersteht, sondern die gerade in Gottes schöpferischer Erkenntnis *west*.

Eine solche Schau des Seienden in Gott ist selbstverständlich nicht mit dem Nichts identisch. Sie kann aber auch nicht in Anlehnung an Platon etwa in ein Reich zwischen dem Gedachtsein der möglichen Dinge in Gott und ihrer zeitlichen Realität verlegt werden, da dieser Ordnung nur ein ideales Sein im göttlichen Verstand zukommt. Dieses ideale Sein hinwiederum ist letztlich im göttlichen Sein selbst grundgelegt. Wenn Schelling auch in seinen Weltalterentwürfen verschiedentlich das ideale Sein in Gott anders als die christliche Philosophie begründet⁴⁰, so bewegt er sich doch im Rahmen des christlichen Denkens, wenn er die freie Schöpfung mit der freien Realisierung der Ideen durch den Schöpfer gleichsetzt. In der Philosophie der Mythologie und Offenbarung allerdings hat Schelling diese Fassung wieder aufgegeben und das freie schöpferische Tun Gottes auf ein ihm immanentes Geschehen allein eingeschränkt. Die Realität aber zeigt er als eine Folge des

³⁷ Vgl. X 282 f.

³⁸ Vgl. H. Fuhrmanns, in: *Kantstudien* 47 (1955/56) 188.

³⁹ Hier gründen die Ansätze für die tiefgreifenden Unterschiede der Deutung der Schellingschen Spätphilosophie.

⁴⁰ Vgl. dazu besonders die verschiedenen Weltalterentwürfe, hrsg. von M. Schröter (München 1946).

sündigen Menschen auf. Hierin zeigt sich das Janusgesicht der Schellingschen Spätphilosophie in aller Deutlichkeit.

Einerseits faßt Schelling also mit dem deutschen Idealismus im Gegensatz zum christlichen Denken Schöpfung als gottimmanentes Geschehen, andererseits aber hält er gegen die Notwendigkeit idealistischen Denkens mit der christlichen Philosophie an der Freiheit der Schöpfung fest. In welchem Rahmen Schellings Spätwerk gesehen wird, hängt also vor allem von der Betonung des einen oder des anderen dieser beiden Momente ab. *W. Schulz* meint, das idealistische Moment als das dominierende im Denken des alternden Schelling aufgewiesen zu haben, und verkürzt darum das Problem der Freiheit im Gesamten der Schellingschen Altersphilosophie. Gegen diese Deutung des Spätwerkes versuchten wir, an Hand von Texten die zentrale Stellung der freien Schöpfung im Denken Schellings aufzuzeigen. *H. Fuhrmanns* schiebt im Gegensatz zu Schulz den christlichen Einfluß in den Vordergrund und scheint den Ansatz, wie er in der Weltalterproblematik vorliegt, sehr großzügig auf die ganze Spätphilosophie auszudehnen. Uns scheint, daß Fuhrmanns die Philosophie der Mythologie und Offenbarung dadurch zu sehr verchristlicht. So wird das idealistische Erbe des Systems, das nach den Weltaltern trotz der deutlichen Scheidung von negativer und positiver Philosophie wieder durchbricht, anscheinend zu wenig gesehen.

Wenn aber Schellings Weg und Wollen als Grundlage für die Deutung seines Alterswerkes genommen werden⁴¹, dann scheint, daß bei ihm einerseits dem Freiheitsproblem eine sehr zentrale Bedeutung beizumessen ist, daß andererseits aber auch das idealistische Erbe seines Spätwerkes nicht zu sehr mit dem Schleier des Christlichen überdeckt werden darf.

Der ganze Schelling ist weder reiner Idealist noch reiner Realist, sondern der ganze Schelling und darum der wahre Schelling ist der Denker, der *unterwegs* ist, der Denker — und das ist sein Verhängnis —, der *unterwegs bleibt*. Er scheute nicht davor zurück, wegen eines größeren Zieles Großes zu verlassen. Und er verliert dieses Ziel auch dann nicht aus den Augen, wenn er den Weg, auf dem er es erreichen will, als unzureichend erkennt. Die Nachwelt, der eine möglichst sachliche Interpretation dieses Denkens aufgegeben ist, sollte gerade dieses Wollen Schellings nie übersehen. Daher scheint mir, daß die Deutung der Philosophie der Mythologie und Offenbarung als ein sehr bruckstückhafter Versuch eines christlichen Systems der Philosophie sich mit den neuesten Quellenveröffentlichungen am ehesten deckt.

⁴¹ „Das Christentum in seiner Reinheit ist das Urbild, nach dem die Philosophie sich richten muß. Dies sei hier nicht gesagt, um mich gegen jene zu verteidigen, die meine Philosophie unaufrichtig heißen und irreligiös — denn es gibt keine irreligiöse Philosophie, weil Philosophie ohne Religion ein Unding ist —, sondern deswegen sage ich es, weil ich es für nichtswürdige Feigheit halten würde, nicht zu erklären, daß ich gerade aus der Schrift des N. T. meine Beruhigung gezogen habe und — wie ich hoffe — auch andere dieselbe finden sollen. Der eigentlich entscheidende Name für meine Philosophie ist christliche Philosophie, und dieses Entscheidende habe ich mit Ernst ergriffen. Das Christentum ist also die Grundlage der Philosophie“ (aus einer Vorlesung Schellings vom 29. 11. 1827. Vgl. Kantstudien a. a. O. 47 und 280).