

DIE ENTWICKLUNG DES GOTTESBEGRIFFES BEI SCHELLING

VON
DEMETRIUS I. KRISONIS

III. KAPITEL

A. Der Übergang von der Identitätsphilosophie zur theistischen Gottes Auffassung.

Das philosophische System von Schelling ist im allgemeinen kein geschlossenes; Schelling geht vielmehr immer Schritt für Schritt fort; er geht von Fichte aus, geht über die Naturphilosophie, weiter in den «transzendenten Idealismus» und gelangt zur Identitätsphilosophie¹. Er bewahrt die Grundideen des Gottesbegriffes in allen seinen Werken, aber sein System hat einen Entwicklungsgang, in dem sein Gottesbegriff sich bildet. Es handelt sich hier darum, die geschichtlichen Gründe darzustellen, wodurch Schelling getrieben wurde, sich dem Theismus zuzuwenden.

Die theistische Auffassung Gottes bei Schelling, die in der Abhandlung «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände», 1809, ihren Höhepunkt erreicht hat, schliesst in sich die Identitätslehre ein. Die übrigen Abhandlungen und Entwürfe: «Suttgarter Privatvorlesungen», 1810, «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn. Jakobi», 1812, Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Schrift über Freiheit, 1813, die «Weltalter», 1811-1815, sowie auch die «Weltalter» (Fragmente), 1811-1813, die von Manfred Schröter, München, 1946, herausgegeben sind, sind Erklärungen, Verdeutlichung und Interpretationen der Freiheitslehre, die herrlichste idealistische Auffassung von Schellings Werken ist und die einen starken Einfluss auf das Gebiet der Philosophie und der Theologie seiner Zeitgenossen und Nachfolger ausgeübt hat.

Die Philosophie der Mythologie oder die Naturreligion, sowie auch die Philosophie der Offenbarung sind nichts anderes als eine weitere Interpretation der Freiheitslehre; die erste enthält die Offenbarung

1) Vgl. I. Kap. D. 3. S. 45. 46.

der Natur Gottes, die zweite, die Offenbarung der absoluten Persönlichkeit und Liebe Gottes. Die Abhandlung der Freiheitslehre ist die letzte systematische Arbeit Schellings, obwohl er versprochen hat, dass eine Reihe anderer Abhandlungen folgen werden¹. Mit der neuen Auffassung Gottes vollendet Schelling die Freiheitsphilosophie².

Nun hat Schelling die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven als die Indifferenz beider aufgefasst. Der Übergang aus dem Absoluten zur Welt, zum Relativen, aus dem Unendlichen zum Endlichen, tritt durch die Differenzierung des Absoluten ein. Die Differenzierung ist selbst das Universum, die Totalität, worin die Mannigfaltigkeit erscheint. Gott oder die absolute Identität aber ist nicht Ursache des Universums oder des Alls, sondern demselben gleichgesetzt, aber dieses kann nicht umgekehrt sein, d. h. das Universum selbst ist nicht Gott. Das Urteil tritt nicht für den letzten Fall zu.

Die Welt ist an und für sich im Absoluten, aber sie ist nicht mit demselben identisch. Die Gleichsetzung Gottes mit der Welt oder die Einheit des Absoluten mit der Welt, hebt nicht den Unterschied zwischen beiden auf. Zwischen dem Absoluten oder der Identität und der Welt besteht nicht nur ein Unterschied, sondern eine Trennung, ein Gegensatz, ja sogar ein Abgrund, ohne die absolute Identität sich nicht hätte bilden können. Also erscheint die Welt hier unter der Form der Mannigfaltigkeit, der Differenzierung, während die absolute Identität das Eins und das All ist.

Diese Unterscheidung von Indifferenz und Differenz hat Eschenmayer, einer der wichtigsten Anhänger Schellings in seiner Schrift: «Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtsphilosophie», 1803, angegriffen und sie als Dualismus von «Diesseits» und «Jenseits» erklärt. Das diesseitige Sein ist ein zersplittertes und befindet sich zerrissen im Raum und in der Zeit in einem fort dauernden Wechsel von Erscheinungen. Das «Diesseits» der absoluten Welt ist die Welt der Erscheinung, die Welt der Zerrissenheit und eben deswegen nicht die wahre, die absolute Welt. Vor allem gilt die Zerrissenheit und die Zersplitterung für den Menschen; sein Denken ist eine Zerbrochenheit, Bruchstück einer ursprünglichen Einheit von Denken und Sein. Die wahre Welt ist für Eschenmayer: «Jenseits» der Gegensätze, die absolute Identität ist. Gott oder die absolute Identität ist die Einheit der Gegensätze und die diesseitige Welt muss hin streben, sich zu

1) VII, 416.

2) Vgl. K. Jaspers S. 178.

vereinigen. Von dieser Seite aus gesehen, bildet die Welt der Differenzierung und die der Indifferenzierung einen Dualismus.

Dieser Dualismus ist von Philosophie und Religion. Der Bereich der Philosophie ist der «diesseitige», die Welt der Differenz, weil sie (Philosophie) ein Tun des Verstandes ist, der in der Zerbrochenheit liegt. Hingegen der Bereich der Religion der «jenseitige», der phänomenologischen Welt, die absolute Identität. Religion ist Tun des Glaubens und der Ahnung. Daher steht die Religion über der Philosophie und die letzte braucht die Ergänzung der ersten, wodurch das Endliche mit dem Unendlichen zusammengefasst werden kann.

Diese Schrift von Eschenmayer, die Schelling merkwürdig genannt hat¹, hat ihn veranlasst, das Verhältnis des Endlichen und Unendlichen unter einem neuen Licht zu untersuchen. Er schreibt an Eschenmayer: «Ich glaube, dass, so wie Sie mich genommen haben, allerdings noch eine bedeutend höhere Schrift in ein anderes Gebiet geschehen muss»². Schelling schrieb die Abhandlung «Philosophie und Religion» im Jahre 1804, um Eschenmayer eine Antwort geben zu können. In dieser Schrift gibt Schelling die dialektische Methode auf, die Indifferenz des Idealen und Realen aus dem Absoluten hervorzuziehen und vom Absoluten her in den Bereich der Differenz überzugehen. Er sah sich gezwungen, einen neuen Weg zu gehen, zu unerschütterter kräftiger Begründung.

Das religiöse Problem bei Schelling tritt erst in dem Schlusskapitel des «transzendentalen Idealismus» auf. Noch im «Bruno» hat die Naturphilosophie pantheistisch=religiöse Prägung. Die Abhandlung «Philosophie und Religion» ist die Fortsetzung von «Bruno» unter anderer Gestalt, weil die Schrift von Eschenmayer «Bruno» folgt und deswegen sie dem Stoff und dem Inhalt nach auch zu den Identitätsphilosophischen Schriften gehört. Pantheistisch=enthusiastischen und religiösen Charakter hat auch die Abhandlung «Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtischen Lehre», 1806. Schelling hat das religiöse Problem in der Identitätsphilosophie als das Mysterium der Philosophie angesehen. Es ist aber merkwürdig, dass die religiöse Richtung bei Schelling ähnlich wie bei Fichte, nämlich nach dem Ablaufe der Jahre, geschieht.

1) VI, 13.

2) Brief, II, 14.

3) VI, 17.

Schelling erkennt an, dass Philosophie und Religion anfänglich zusammengebunden waren und dasselbe Heiligtum gehabt haben; er ist mit Recht der Meinung, dass Philosophie und Religion dieselbe Aufgabe haben, nämlich: die Lehre vom Absoluten, die von der ewigen Geburt der Dinge und die von ihrem Verhältnis zu Gott, darzustellen.

Das Band beider ist zerrissen worden und die Religion wurde exoterisch-Schelling stimmt mit Kant, Herder und Lessing darin überein-während die Philosophie Aufgabe der Schule wurde. Nun versucht Schelling das Gebiet des Glaubens und des Wissens zusammenzubringen; die Aufgabe ist, die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen. Der Punkt, an dem Philosophie und die Religion zusammenfallen müssen, ist die Identitätsphilosophie. Bei dem Versuch, das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu erklären, stösst Schelling an das schwierigste Problem, das vom Ursprung des Bösen und vom Wesen der Willensfreiheit ist. Die Lehre von dem Ursprung der Materie ist das höchste Geheimnis der Philosophie¹.

Die Materie ist entweder von Gott abhängig oder unabhängig. Ist sie unabhängig von ihm, so bildet sich ein unerträglicher Dualismus, was Gott ausschliesst; ist sie abhängig, so ist Gott Urheber des Bösen. Die Abhängigkeit ist entweder mittelbar oder unmittelbar; mittelbar ist die alte Vorstellungsweise der Emanationslehre, wodurch das von Gott Entstandene allmählich zu sein aufhört und in den Stand der Privation übergeht, «wie das Licht zuletzt von der Finsterniss begrenzt wird»²; unmittelbar ist die Materie abhängig, wenn der Gottheit eine regel=und ordnungslose Materie unterlegt wird, die sie mit den Urbildern der Dinge formt³. Der letzte Fall ist die platonische Auffassung von Timäus.

Die Ablehnung des Dualismus fordert eine Erklärung des Endlichen von dem Unendlichen; andererseits fordert die Ablehnung der Emanationslehre einen Abfall, einen Sprung, eine Entfernung von der Absolutheit, «mit Einem Wort vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar»⁴.

Dieser Abfall ist nichts anderes als die Umwandlung des Idea-

1) VI, 47.

2) VI, 36.

3) VI, 36.

4) VI, 38.

len zum Realen, die Entfaltung der Idee des Absoluten, die Selbstverdoppelung, Selbstobjektivierung, das Werden ausser aller Zeit, die wahre transzendente «Theogonie»¹. Schelling spricht in keiner seiner Schriften von der Verdoppelung des Absoluten ausser in dieser Abhandlung, dieses ist hier ein Schritt zur religiösen Anschauung, da er selbst den Fall von dem Absoluten für unerklärlich hält². Der Abfall wird als notwendig erklärt, da sonst das Absolute nicht als solches wäre, und er ist nicht zeitlich, sondern ewig³.

Die Absolutheit aber verleiht dem Gegenbild das Wesen der Selbständigkeit. Der Grund des Abfalls liegt nicht im Absoluten, sondern im Realen, das selbständig und frei ist. Der Grund für die Möglichkeit des Abfalls liegt im Realen, und insofern dies die Umwandlung, Einbildung, des Idealen ist im Absoluten, aber der Grund der Wirklichkeit liegt allein im Abgefallenen selbst⁴. Die Erscheinungswelt, das Endliche, hat kein unmittelbares Verhältnis zum Absoluten; sie entsteht nur durch den Abfall des Absoluten oder durch die Selbstobjektivierung desselben⁵. Das Problem der Endlichkeit tritt hier in eine neue Phase ein; die sichtbare Materie, das räumliche Sein, kann nicht von dem Absoluten abgeleitet werden, sondern von dem Abfall; diese neue platonische Auffassung von Schelling scheint im Widerspruch mit seiner Auffassung in allen früheren Schriften der Identitätsphilosophie zu stehen, in denen er die Endlichkeit ausdrücklich abgelehnt hat.

Der Abfall ist keine «Tatsache», sondern eine «Tathandlung»; er hat den Grund der Wirklichkeit in sich und ihm ist die Freiheit ausgeliehen, als Gegenbild des Absoluten; das Absolute nimmt keinen Teil an ihm. Das Gegenbild ist durch den Abfall ein besonderes Wesen, das für sich sein will. Das Für=sich=selbst=sein, das ausser dem Absoluten an sich ist, erscheint als die höchste Potenz, die Ichheit, die die sinnliche, die endliche Welt ausmacht.

~~Die Ichheit ist das Prinzip der Endlichkeit, die sie selbst erkennt;~~ sie ist der höchste und entfernteste Punkt vom Absoluten und zugleich der Moment der Rückkehr zum Absoluten⁶. Die Ichheit offenbart das Wesen des Endlichen und sie ist zugleich der Punkt an dem die urbild-

1) VI, 35.

2) VI, 41.

3) VI, 41.

4) VI, 40.

5) VI, 41.

6) VI, 42.

liche Welt sich selbst wiederherstellt. Dieses geschieht in Wissenschaft, Kunst und sittlichen Tun.

Die Absicht des Universums und seiner Geschichte ist nichts anderes als die Versöhnung mit Gott und die Wiederauflösung in der Absolutheit. Daher ist der Abfall das Mittel und die Grundbedingung der vollendeten Offenbarung und die Wiederherstellung der Einheit. Die Geschichte ist ein Epos, im Geist Gottes gedichtet und die Natur gehört zum Weltepos. In der Geschichte vollendet sich allmählich die Offenbarung Gottes. Der Grund der Erscheinungswelt ist der Abfall des göttlichen Gegenbildes, das durch seine Freiheit geschehen ist, das aber zur Einheit mit Gott geführt werden muss. Daher die Selbstverschuldung und die notwendige Strafe folgen muss! Daraus geht hervor, dass die ganze endliche Natur und das Leben auf eine Schuld angelegt sind. Das Ziel ist die Reinigung und die Befreiung von der Endlichkeit, dessen Folge das sittliche Streben—dessen Grund die Religion ist—nach der Einheit mit Gott, die Wiederherstellung, die absolute Seligkeit zu gewinnen. Mit der Wiederherstellung der Einheit ist die unmittelbare Erkenntnis des Absoluten erreicht und so fallen nach Schelling Philosophie und Religion in demselben Einheitspunkt, in der Identität, der zwei verschiedenen Welten zusammen, da die absolute Erkenntnis zugleich Erkenntnis des Absoluten ist¹.

Schelling hat im tiefsten anerkannt, dass der Inhalt der Religion rein geistig und in der innigsten Tiefe des menschlichen Lebens verschlossen ist und dass ihr Inhalt die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, die Rückkehr der endlichen Dinge zu Gott, ist. Dieses aber setzt einen Abfall der sinnlichen Welt von dem Absoluten voraus, der auf der Freiheit des göttlichen Gegenbildes beruht. Daraus entsteht auch die Frage nach der Freiheit des Menschen, die Schelling in der Freiheitslehre behandelt.

Damit ist die Antwort Schellings an Eschenmayer gegeben; eine ausführliche Auseinandersetzung der Lehre beider muss wieder zurück auf die Identitätsschriften bezogen werden. Das Identitätsprinzip bleibt hier unveränderlich, da Schelling die Dualität der Prinzipien bewahrt, die in eine ursprüngliche Identität ganz anderer Dimension umgespannt werden.

B. Die Natur in Gott.

Die Form der absoluten Identität fällt in der Identitätsphilosophie mit der quantitativen Indifferenz zusammen, während die Dif-

1) VI, 18. 25. 36.

ferenzierung des Absoluten mit der objektiven Welt zusammenfällt. Nun kann die Indifferenz nur actu sein, wenn die Differenzierung aufgehoben wird. Die Aufhebung aber der Differenzierung, die notwendig da ist, damit die Indifferenzierung bestätigt wird, kann nur als Voraussetzung der letzteren angenommen werden¹. Die Differenzierung von der die subjektive und objektive Reihe der Potenzen ausgeht, fällt völlig mit dem Wesen der Natur zusammen. Daraus folgt, dass die Natur hier der Grund der absoluten Identität oder des Absoluten ist und wenn man von einer Offenbarung des Absoluten sprechen wollte, so wäre die Natur der Offenbarungsgrund des Absoluten. «Wir verstehen unter Natur die absolute Identität überhaupt, sofern sie nicht als seiend, sondern als Grund ihres Seinen betrachtet werde, und wir sehen hieraus vorher, dass wir alles Natur nennen werden, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt»².

Folglich ist hier die Differenzierung, die differenzierte Identität, Grund der Indifferenzierung, die Natur Grund des Geistes, das Unbewusste Grund des Bewussten. In der Abhandlung «Philosophie und Religion» hat das Absolute, wie wir oben gesehen haben, einerseits die Bedingung seiner Aktualität ausser sich selbst, da der Abfall notwendig ist—das Absolute als solches könnte sonst nicht sein—und doch bleibt es andererseits unabhängig. Dieses schwierige Problem ist bei Schelling ungelöst geblieben; er sucht es in der Freiheitslehre zu lösen, wo er den idealen Teil zu konstruieren angefangen hat, während er den realen im Raum der Identitätsphilosophie behandelt hat.

Schelling ist um 1806 nach München versetzt worden, wo er mit Franz Baader Freundschaft schloss, der ihn zum Studium von Jacob Böhme ermunterte. Die Frage nach der Entstehung des Bösen, führt ihn dahin, einen Grund in Gott anzunehmen, der nicht selbst Gott ist. Es handelt sich hier um die neue Fassung des Gottesbegriffes, die das Wesen Gottes in Gott unterscheidet. Daran lehnt Schelling sich in seiner Lehre von der Naturphilosophie an. «Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben»³. Diese Unterscheidung aber existiert als Grundbedingung des schellingschen Systems nicht und wenn Schelling in der Identitätsphilosophie von einer Natur als Grund des Seins

1) IV, 124. 125.

2) IV, 203. 204. Vgl. IV, 151.

3) VII. 357.

des Absoluten spricht, so bleibt es ein unerleuchtetes Problem.

Nun nimmt er hier an, dass das Absolute nicht in sich einfach sein kann, sondern es hat den Grund der Differenzierung in sich und, da alle Existenz Aktualität ist—dieses betrifft sein eigenes Selbst auch—muss es den von ihm unterschiedenen Grund seiner Existenz in sich enthalten. Dieser Grund ist die Natur in Gott; sie ist nicht selbst Gott, insofern Gott actu existiert, aber doch ist sie: «ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen»¹.

Das Verständnis der Natur in Gott hat Schelling von Jacob Böhme übernommen, dem alten deutschen Theosophen². In der Freiheitslehre und in den drei Entwürfen der «Weltalter» steht Schelling unter dem Einfluss von Jacob Böhme und Christ. Oetigen, obwohl er den letzteren nirgends erwähnt. Die meisten neuen Vorstellungsbegriffe und Gedankenformen Schellings in dieser Periode sind von den oben genannten Theosophen übernommen worden. Dazu verweisen wir auf Auberlen und Leese, die speziell darüber gearbeitet haben. Der Einfluss dieser Theosophen auf Schelling hat auf keinen Fall seine Selbstständigkeit auf und zwar in der Freiheitslehre in der die idealistische Fassung Schellings gipfelt. Die Natur in Gott, die Böhme von Gott unterscheidet und in der er die Lebensquellen angesehen hat, ist für Schelling schon ein vorhandenes, aber unklares Problem, bevor er in das Studium Böhmes eingedrungen ist.

Bei Schelling muss die Natur in Gott nicht materialistisch verstanden werden, obwohl er von der Leiblichkeit Gottes spricht³. Alle seine Ausdrücke darüber sind geheimnisvolle Andeutungen; vielmehr ist die Natur in Gott bei ihm an und für sich Wille und Tun⁴. Eine materialistische Auffassung der Natur in Gott hatten auch weder Böhme noch Oetigen angenommen. Schelling ist der Philosoph, der nicht die Natur in Gott als einen blossen leeren Begriff gefasst hat, wie andere, sondern er hat ihr eine wirkliche Realität gegeben. Die Un-

1) VII, 358.

2) Vgl. Morgenröte XLV. 4.

3) VIII, 197.

4) Paul Tillich schreibt; «Dadurch unterscheidet sich Schellings Lehre von der Natur in Gott von den früheren, dass die Natur bei ihm, dem Schöpfer der idealistischen Naturphilosophie, nicht etwas Dinghaftes oder materielles im vorkritischen Sinn ist, sondern Wille und Tat. Vor allem sind daher Vorstellungen wie Körperlichkeit Gottes oder dergl. fern zu halten». Die religionsgeschichtliche Konstruktion..., 1910, S. 23.

terscheidung der Natur in Gott von dem Existierenden liegt im Wesen des Wollens, da Gott bei ihm—Schelling—in der letzten und höchsten Instanz nichts anderes ist als Wollen». Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben, Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung¹. Schelling unterscheidet den Begriff Wollen von dem des Willens, da der erste als der Existierende, nämlich als der entzündere Wille gedacht ist.

Gott, als Wille, ist nichts und alles; er ist nichts, insofern er nicht etwas zu werden begehrt und keine andere Wirklichkeit verlangt; andererseits ist er alles, weil alle Kraft von ihm kommt und er alle Dinge unter sich hat. Das aber, was nichts und alles ist, ist nichts anderes, als die Gleichgültigkeit, die absolute Indifferenz. Der in Gott von ihm unterschiedene Grund kann durch den endlichen Verstand nicht erfasst werden; er kann nur in Gleichnissen dem Menschen fassbar sein. So fasst Schelling die Natur in Gott als die Bedingung Gottes, genau wie das Bewusstlose des Menschen die Bedingung des menschlichen Bewusstseins ist.

Die Sehnsucht, sagt Schelling, in Gott empfindet sich selbst zu gebären, zu offenbaren; die Richtung ist der Verstand. Sehnsucht ist der dunkle Wille, der Wille des Verstandes, selbst die Natur, der den Verstand ahnt; als Verstand bezeichnet Schelling den Willen in dem Willen². Das Ziel der Sehnsucht, des dunklen Willens, ist der Verstand, das «Wort jener Sehnsucht», das Ebenbild Gottes, den die Sehnsucht noch nicht kennt; sie ist die erste Regung göttlichen Daseins und damit tritt der Verstand hervor: «Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen anderen Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbild erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst, sie ist im Anfang bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst³».

Mit der Erzeugung Gottes in sich selbst tritt der Begriff des Willens hervor. Der Wille als Grund zur Existenz oder die Sehnsucht

1) VII, 350. Vgl. I, 395. 401. II, 362. III, 353. 354. 540. 541. 542. 557. 580. 581. 633.

2) VII, 359.

3) VII, 360. 361.

strebt danach, das Wesen Gottes von aussen abzuziehen, in der Verschlussenheit zu halten, alles in sich selbst zurückzunehmen, zu verschliessen¹. Während aber der Wille des Grundes dieses versucht, tritt der Wille des Verstandes kraft der ewigen Notwendigkeit seiner Natur diesem entgegen und versucht den Lebensblick hervorzubringen². Die Verschliessung Gottes von aussen ist der erste Übergang von Nicht=Sein zum Etwas=Sein, da das Wesen, das nichts ausser sich hat, nichts anderes als sich selbst wollen kann; daher gründet das Wollen sich in Gott selbst und der erste Anfang zu sein liegt in sich selbst. Mit der Versagung, Verschliessung, des Wesen Gottes ist schon die Offenbarung Gottes gegeben worden, da er vom Nichts zu Etwas geworden ist; diese Offenbarung ist selbst die Verborgenheit des Wesen Gottes, da er sich zunächst als Natur offenbart.

Der Grund der Verschliessung ist das Sein selbst, das noch nicht seiend ist, die Selbstheit oder Seinheit, der sogenannte Egoismus, der die Grundlage der Existenz Gottes ist. Der Egoismus ist Urkraft, die ein besonderes individuelles Wesen ist; er ist Feuer, wo keine Kreatur hätte leben können und wenn ihm kein anderes entgegengesetztes Prinzip wäre, so wäre dann nur eine ewige Verschlussenheit, eine Vertiefung in sich selbst und keine Offenbarung. Allein der Egoismus besteht aber, weil ihm gegenüber die Liebe steht; Gott, als Liebe, ist das Wesen aller Wesen; die Liebe ist ihrer Natur nach nicht für das Wesen aller Wesen; die Liebe ist ihrer Natur nach für sich selbst; sie ist unendlich mittelbar und Gott könnte nicht sein, wenn in ihm nicht eine kontraktive Kraft wäre; Liebe und Egoismus stehen in einer Gleichgültigkeit vor der Offenbarung.

~~Der Wille des Grundes zur Existenz hat eine eigene Wurzel,~~ ebenso wie der des Verstandes oder der Liebe; beide sind unabhängig voneinander und jedes besteht für sich selbst. Diese Selbständigkeit macht den ewigen Widerspruch in Gott aus, der aber als solcher niemals seine Selbständigkeit gewinnen kann, weil in den Inbegriff der Willen, der Einheit, der absoluten Indifferenz, fällt. Doch hätte aber keins von beiden ohne das andere existieren können; keins kann das andere hervorbringen oder aufheben, weil es sonst sich selbst aufgehoben hätte; beide setzen sich gegenseitig. Der Wille des Verstandes oder der Liebe ist ein bewusster Wille, während der des Grundes unbewusster

1) VIII, 224.

2) VII, 361.

ist, obwohl nicht völlig unbewusst ist¹. Beide Willen sind insoweit Eins, insofern jeder für sich selbst wirkt.

Der Widerspruch der Willen beruht auf der Kraft des Urseins (Wollen=Wille bei Jacob Böhme), wodurch es sich selbst ausmacht, da sonst der Widerspruch in einen Zustand eines Seins übergegangen wäre. Mit dem Widerspruch aber verliert der Wille nicht sein Wesen, sondern umgekehrt: das höchste eines Wesens ist da, wo ein Widerspruch ist. Durch den Widerspruch ist der Wille lebendig und seine Existenz bleibt in Ewigkeit eine Tat und ewiges Werden. Jedoch sind bei dem Widerspruch der Willen verschiedene Momente zu unterscheiden. Der Zustand der Gleichgültigkeit kann nicht statisch bleiben. Wäre er statisch, so gäbe es keine Offenbarung und danach keine Kreatur. Am Anfang des Streites herrscht der dunkle Wille oder ist die Kontraktion des Wesens noch weniger überwunden; hier scheint, dass eine ewige Harmonie besteht und Gott noch in seiner Verslossenheit ist; Gott ist aber seiner Natur nach ein notwendiges Wesen sich selbst zu offenbaren, ens manifestativum sui². Und weil Gott an und für sich weder Grund zur Existenz noch das Existierende, sondern beides ist, so überwindet der Wille des Verstandes mit der Dauer des Widerspruches den Willen des Grundes und damit haben wir das Übergewicht, des ersten, nämlich des Verstandes, also die Offenbarung Gottes³.

Diese Überwindung des Willens des Grundes, des Egoismus, durch die Liebe ist eine bewusste und sittliche Tat Gottes; sie ist bewusst, weil der Wille des Verstandes bewusst ist; sie ist sittlich=notwendig, weil Gott wesentlich Liebe und Güte ist⁴. Die Überwindung des Grundes bedeutet keineswegs dessen Aufhebung; vielmehr bleibt der Grund unzerstörbar, damit eine Offenbarung möglich sein kann; deshalb ist der Wille des Grundes eine unaufhörliche Kraft zur Wirkung der Offenbarung⁵. Der Grund bleibt die Grundlage, das Individuelle in Gott, wodurch er seine Existenz ausmacht. Dieses Individuelle in Gott ist die Basis des Allgemeinen, woraus die Kreatur entstanden ist. Wäre der Grund, der Egoismus, nicht, so wäre Gott auch nicht, weil er als Liebe expandiert würde⁶.

Die Offenbarung Gottes ist aber nicht eine ganzliche, sondern

1) VII, 395.

2) VIII, 307.

3) VII, 362. 397.

4) VII, 395.

5) VII, 363. 375. 396. 397.

6) VII. 395. 439.

stufenweise; sie setzt eine Verdorbenheit voraus, da sich Gott im Gegenteil als Liebe und Güte offenbart, nämlich da, wo die Sünde ist¹. Er offenbart sich nicht als ganzer, er ist als Existierender geoffenbart, aber der Grund zur Existenz bleibt in der Verborgeneheit. Gott, als Existierender, hört auch nicht auf verborgen zu sein. Zwischen dem existierenden und dem verborgenen Gott besteht die Einheit, die Seele, die Geist ist, der beide Prinzipien vereinigt².

Wenn aber Gott das Ganze ist, nämlich Grund zur Existenz, das Existierende und die Einheit beider, so bedeutet es nicht, dass es keinen Gott vor der Offenbarung gäbe. Der ganze Gott ist impliziterweise da; er ist in seinem keimlichen Zustand, in seiner Potenzialität, aber noch nicht in der Aktualität, er ist der Deus implizitus, aber noch nicht der Deus explizitus.

Er ist an sich das erste und das letzte, das A und das Ω , aber als das A ist er nicht, was er als Ω ist; deshalb kann er nicht als A Gott im eigentlichen Sinne genannt werden³. Die schwierige Aufgabe der Philosophie ist es, diese Bewegung von A nach Ω zu erklären. Gott ist ein wirkliches Wesen aber noch nicht fertig. Er hat nicht, ausser sich selbst und alles, was ist, ist durch ihn selbst; er muss sich selbst machen: «er geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen»⁴.

Diese Bewegung ist selbst vom Sein zum Seienden, weil er nur als Seiender geoffenbart ist, da er nur als solcher denkbar und erkennbar ist. Im Grunde ist Gott nur der Möglichkeit nach, aber noch nicht der Wirklichkeit; er ist in sich selbst eingewickelt; die ganze Einheit des göttlichen Wesens ist da, aber sie ist unentfaltet⁵. In diesem Zustand der Involution ist Gott freiwillig gesetzt und dieses gehört zum Wesen seines Seins, weil Gott nicht ist, um zu sein, sondern um sich selbst zu überwinden⁶. Daher schliesst die Möglichkeit des Grundes in sich die Wirklichkeit ein, und Gott ist im Stand der Potenzialität der wirkliche Gott, der seine Möglichkeit setzt; also ist das Eigentümliche des Grundes die Macht selbst, das wirkliche Seiende zu setzen. Die Grundauffassung hält Schelling sowohl in der Identitätsphilosophie als auch in der spätesten Philosophie fest.

1) VII, 391.

2) VII, 360. 362. 394. 404. 408.

3) VII, 396. 397. 408. 441. VIII, 81, 315.

4) VII, 432. Vgl. VIII, 263.

5) VII, 359. 361.

6) VIII, 375. X, 276.

Die Dinge entstehen aus dem Grund zur Existenz, der das Notwendige ist. Schelling hält in allen seinen Werken fest, dass Gott der Grund der Dinge ist, aber hier erhellt sich, dass sie von Gott unendlich verschieden, *toto genere*, sind. «Da aber doch nichts ausser Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist»¹. Schelling hat nirgends so klar die Fassung von den Dingen unterschieden wie hier; in seinen früheren Schriften waren sie insgesamt Bedingung der Selbsterkenntnis Gottes, aber hier ist die Unterscheidung entgültig.

In Bezug auf Spinoza geht klar hervor, dass Schelling weit entfernt von ihm ist, wenn er den Unterschied der Prinzipien in Gott macht, während der erstere die Gleichheit der Prinzipien, Attribute, beibehält. Der Unterschied von Spinoza, was die Dinge betrifft, springt vor Augen, wenn sie keine Teilnahme an Gott haben, während sie bei Spinoza Modifikationen der unendlichen Substanz sind.

Die Natur in Gott, das Reale, ist in der letzten Instanz potenzierender Akt, Wille, Freiheit, die die Notwendigkeit ihrer Natur überwindet. So wie die Natur sich zu Gott verhält, so verhält sich auch der Pantheismus zum Theismus. Der Pantheismus ist hier die Grundlage des Theismus oder die Lehre von der Natur in Gott. Die Identifizierung des Begriffes Pantheismus=Naturalismus=Spinozismus ist durch den Streit Jacobi-Schelling entstanden. Die Briefe Jacobis über die Lehre Spinozas, der ganze Pantheismusstreit, betreffen keineswegs die Lehre von Schelling. Jacobi richtete sich in seiner Schrift «Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung», 1811, gegen Schellings Identitätsphilosophie, obwohl er Schellings Name nirgends genannt hat.

Jakobi hat die Identitätsphilosophie von Schelling rein naturalistisch und im Gegensatz zur Religionsphilosophie gefasst, da sie einen pantheistischen Charakter trägt, weil Gott und das Universum in einem Sinne der blossen Natur gleichgesetzt sind, wie bei Jordano Bruno und Spinoza. Das Hauptthema der jakobischen Schrift war das Verhältnis des Naturalismus zum Theismus. Nach dem Verständnis Jacobis muss man entweder Naturalismus oder Theismus wählen. «Entweder überall ein offenes Nichts oder überall ein wahrhafter, allein alles wahrmachender Gott»². Er erklärte den Naturalismus mit dem Spinozismus und bezeichnete ihn konsequenter Weise als Atheismus, während er Platon als Erfinder des Theismus bezeichnete. Das Prinzip des Natura-

1) VII, 359. 429 ff. 441 ff.

2) Jacobi, S. 141.

lismus ist nach Jacobi der Grund, das Wesen, aus dem alles hervorgeht und in dem alles begriffen werden könne. In diesem Grund, der die Allheit ist, herrscht die blinde Notwendigkeit, wodurch keine Vollkommenheit hervorgebracht werden kann. Vom Naturalismus hätte man nicht über Gott, göttliche Dinge, Freiheit, Güte und Böses sprechen können. In ihm besteht keine Wahrheit, keine Religion, keine Geistigkeit, sondern blosser Gottesleugnung. Der Naturalismus ermöglicht keine Offenbarung Gottes und verneint den wahren Gott. Das Prinzip des Theismus ist die Ursache, der Geist, der persönliche Gott, der sich dem Menschen geoffenbart hat. In der Offenbarung Gottes besteht die wahre Religion und die Echtheit des Geistes.

Die Identitätsphilosophie Schellings hat Jacobi nicht vom Spinozismus unterschieden und daher nicht völlig verstanden; dazu wusste er nichts von der Freiheitslehre Schellings, in der alle seine — Jacobi's — Einwendungen aufgelöst wurden. So war der Kampf durch die Schrift Schellings: «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi»; 1812, auf Kosten Jacobi's. Schelling überschätzt Spinoza's Lehre in dieser Schrift in der Weise, dass er sie nicht als Atheismus versteht¹. Die Hauptargumente bringt er von dem allgemeinen Pantheismusstreit und weiterhin versucht er, das Verhältnis des Naturalismus und Theismus wissenschaftlich zu begründen. Er verteidigte die Lehre von Spinoza, insofern der Spinozismus die Grundlage des Theismus ist.

Der Pantheismus ist nach Schelling die gegensatzlose Einheit, aber sie ist damit nicht das Ganze; dazu gehört die Entwicklung des göttlichen Wesens, die Aktualität, der Streit und die Überwindung des Gegensatzes. Gott vollendet sich durch diesen Prozess und darin besteht sein Wesen als höchste Persönlichkeit. Durch den Prozess verwirklicht er sich, nämlich macht er sich aktu, was er früher schon natura war². Der Naturalismus bei Schelling kann nicht mit dem Spinozismus gleichgesetzt werden, da er Intelligenz, Wille, ist, während bei Spinoza nicht davon ausgesprochen werden kann, da er den Willen als ein Ding betrachtet³.

Pantheismus und Theismus sind zwei reale Wesenszustände Gottes — der erste als die All=Einheit vor allen Gegensätzen, der letzte als dieselbe All=Einheit über alle Gegensätze. Sie verhalten sich wie das Niedrige zum Hohen, aber die Vollkommenheit des Wesens Gottes ist in der Aktualität.

1) VIII, 39-53.

2) XII, 108.

3) VII, 349. VIII, 69.

Jacobi betont den Dualismus, die Auseinandersetzung des Naturalismus und Theismus; Schelling dagegen behauptet, dass zwischen beiden kein wirklicher Gegensatz besteht und begründet es damit, dass der Gegensatz des Naturalismus=Theismus dem Gegensatz Natur=Gott entspricht, was nicht angemessen für Gott ist, weil die Erhabenheit und Überlegenheit Gottes über allen Gegensätzen steht¹.

Jacobi verneinte jede wissenschaftliche Begründung Gottes und begründet den Gegensatz damit, dass entweder das Unvollkommene oder das Vollkommene das erste ist. Da aber nach Jacobi Gott als das erste nicht aus der Unvollkommenheit begründet werden kann, so nimmt er das Vollkommene notwendig als das erste an. Das Argument Jacobis hebt Schelling durch die Behauptung auf, dass es unmöglich ist, von dem Vollkommenen das Unvollkommene abzuleiten. Es kann kein wirklicher Gegensatz sein; das entweder «Grund» oder «Ursache», das Jacobi behauptet, verwandelt Schelling in «sowohl Grund» =«als auch Ursache»; so vereinigt Schelling den Gegensatz, dass das Vollkommene von seiner eigenen Unvollkommenheit erhoben werden muss. Es gibt keinen anderen Weg vom Naturalismus zum Theismus, denn entweder müsste man die Natur in Gott leugnen, wie Fichte, oder eine gottlose Natur annehmen, wie Spinoza².

Es handelt sich um die Evolution Gottes, die aus ihrer Involution herkommt. Jedes lebendige Wesen hat einen Entwicklungszustand, von dem das Leben ausgeht, die Entwicklung folgt³. Daher kann ohne die Natur in Gott, die seine Bedingung ist, keine Selbstentwicklung, keine Offenbarung sein. Der geoffenbarte Gott ist der wirkliche, der lebendige, der erkennbare, der persönliche Gott. Ohne die Lebendigkeit Gottes im Leben gibt es keinen echten Theismus.

C. Die Persönlichkeit Gottes.

~~Der Mittelpunkt Schellings Metaphysik in der Religionsphilosophie ist die Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Er hat die Persönlichkeit Gottes eigentümlich verstanden und es ist merkwürdig, dass in der Geschichte der Philosophie, besonders Asiens und des Abendlandes, kein Philosoph sie angenommen hat. Das menschliche Denken ist von sich aus gezwungen, Gott einerseits zu bejahen, andererseits zu verneinen. Die philosophische Einsicht ist das Absolute, aber der Be-~~

1) VIII, 55.

2) VIII, 70.

3) VII, 441. VIII, 78.

griff des Absoluten und der Persönlichkeit Gottes schliessen sich gegenseitig aus¹.

Der Bezug des Menschen auf das Absolute ist unverständlich, weil es dem menschlichen Denken unzugänglich ist, da es keine wirkliche Realität hat². Der Versuch aber, die Überlegenheit Gott, als das ganz andere als der Mensch, zuzuschreiben, ist die *via negationis* und hebt alle Beziehungen zur endlichen Welt auf und bleibt dem Menschen unverständlich und unbegreiflich. Daher muss Gott menschlich verstanden und angenommen werden. Gott ist Person nur in Bezug auf den Menschen, aber nicht anders. In der Religion aber ist Gott immer als Person gedacht und er ist in allen Religionen als solche geglaubt worden, damit der Mensch mit ihm sprechen kann und persönliche Beziehungen haben kann. Davon, was das Absolute oder Gotte ist, vor seiner Offenbarung, darf man nicht sprechen. «Ehe durch objektive Untersuchung, durch Entwicklung des Urwesens selber, ausgemacht ist, was Gott ist, können wir von Gott so wenig etwas verneinen als bejahen»³.

Mit der Annahme des Anthropomorphismus überträgt Schelling alle menschlichen Kategorien, wie: Bewusstsein, Wille, Persönlichkeit, Vergangenheit, auf Gott und benützt als Argument die Offenbarung Gottes in Christo. «Wenn er nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden?» antwortete Schelling an Eschenmayer⁴.

In der Religionsphilosophie verwendet Schelling statt des Begriffes Identität oder Vernunft den Begriff Ur=Ungrund, die Indifferenz, das Ursein, das Überseiende, die Übergottheit. Der Ungrund ist die gegensatzlose Einheit, die in der Verslossenheit ist. «Es muss vor allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität ein Wesen sein»⁵.

Im Ungrund oder Indifferenz gibt es kein Persönlichkeit Gottes; Gott, als Persönlichkeit, ist die Bewegung innerhalb des Ungrundes oder des Absoluten. Der Ungrund, als die gegensatzlose Einheit, die All-Einheit ist, muss durch den Gegensatz, durch den Prozess, durch die Scheidung der Kräfte verklärt werden, um zu einer neuen Einheit zu gelangen⁶. Daraus geht der Unterschied der Identitätslehre und der Freiheitslehre klar hervor. Eine Verklärung, einen persönlichen Gott,

1) Vgl. Ed. v. Hartmann, Religion des Geistes, S. 155.

2) I, 209.

3) VIII, 168.

4) VIII, 167. Vgl. VII, 432. 438.

5) VII, 406.

6) VII, 359. 361. 408.

eine Aktualisierung Gottes, findet man nicht in den früheren Schriften von Schelling. In seinem Werk «Von Ich als Prinzip der Philosophie» hat er die Persönlichkeit Gottes abgelehnt¹, weil sie dem endlichen Wesen zukommt, da das Absolute keinen Gegenstand hat, um sein Bewusstsein ausmachen zu können. Schelling selbst hat in der Identitätsphilosophie nicht gerade von Gott ausgesprochen, weil er noch implizit war; er verkärt sich jetzt in der Religionsphilosophie zum persönlichen, existierenden Gott².

Der Ungrund ist bei Schelling nicht gleichbedeutend mit der absoluten Indifferenz. Der Begriff Ungrund ist von Jacob Böhme übernommen, aber er ist in der Geschichte der Philosophie durch den russischen Philosoph N. Berdiajew aufgehoben worden³. Die absolute Indifferenz ist hier der Ausgangspunkt beider Prinzipien, nämlich des Grundes zur Existenz und des Existierenden; sie ist der Zustand im Ungrund, wovon beide ausgehen. Schelling gebraucht hier nicht den Begriff Identität, weil die Gegensätze in ihr immer noch gleichgesetzt sind, während sie in der Indifferenz gar nicht gesetzt sind.

Die Indifferenz ist kein Produkt der entgegengesetzten Prinzipien, noch sind diese in ihr implizit, aber das bedeutet nicht, dass sie ein Unding wäre. Die Prinzipien können nicht in der Indifferenz als solche prädiert werden, aber das hindert nicht, dass sie in ihr als Gegensatz nicht hätten prädiert werden können. Dies ist die Eigenschaft der absoluten Indifferenz und ohne sie hätte es keine Dualität, keine Zweierheit der Prinzipien geben können. Die Unterscheidung der Prinzipien ist nicht logisch, sondern vielmehr faktisch anzunehmen⁴.

Schelling fasst den ganzen Aufbau der Persönlichkeit Gottes menschlich. Die Natur in Gott als die Seinheit, Eigenheit, ist die Grundlage des individuellen Wesens, die Bedingung Gottes. Und wie alle lebendigen Wesen, um existieren zu können, eine Bedingung haben müssen, so verhält es sich auch mit Gott, aber seine Bedingung ist nicht eine Gegebenheit, wie der endlichen Wesen, sondern ihm gegenwärtig; er kann diese Bedingung nicht aufheben, da er sonst sich selbst hätte aufheben müssen⁵. Und wie alles Bewusstsein bei der Bewusstlosigkeit anfängt, um bewusst zu werden, so verhält es sich auch mit Gott, weil das Bewusstlose, das dunkle Prinzip, die Finsternis, das notwendige Erbteil

1) I, 200.

2) VIII, 81.

3) Von der Bestimmung des Menschen, S. 1935. S. 47.

4) VII, 407.

5) VII, 403.

alles Bewussten, alles Lichts ist¹; alles Leben muss das eigene Sein in sich einschliessen und aus dieser Dunkelheit sich zur Verklärung aufheben².

Gott hat ein niedrigeres und ein höheres Prinzip in sich, genau wie der Mensch, und wie der Mensch das Bewusstlose in sich von sich ausschliesst, nicht aber um es abzulegen, sondern um es allmählich zu erheben, so verhält es sich auch mit Gott³. Gott kann keine Gegenwart haben, wenn keine Vergangenheit vorausgesetzt werden darf. Gegenwart beruht auf einer wirklichen Vergangenheit, weil kein Leben gegeben wird, ohne die Überwindung des Todes⁴. Diese Vergangenheit aber ist selbst Verneinung, die Verschliessung, des göttlichen Wesens.

Die Überwindung der Natur in Gott, von Gott selbst, durch die Liebe, bedeutet keineswegs, dass sie aufgehoben werden muss; sie bleibt, aber sie muss unterworfen und verwandelt werden. Das Unvollkommene, das dunkle Prinzip muss in das Vollkommene, in das Licht, umgewandelt werden; der Egoismus muss durch die Liebe gemildert, die Natur in Gott durch das geistige Prinzip vergeistigt werden. Daher bezeichnet Schelling die Persönlichkeit Gottes als die Erhebung der Natur, der Selbstheit zur Geistigkeit. Diese Erhebung ist die Bewegung des Seins oder der Übergang vom Sein zum Seienden. Die Natur ist Drang zur Erhebung, Verklärung, aber sie geht damit nicht in das Nichts auf; sie ist die Bedingung der göttlichen Persönlichkeit, die frei vom Allgemeinen und für sich ist, nach eigenem Willen zu sein.

Dieses sitzt aber eine verneinende Kraft in sich voraus und es ist unmöglich, ein Wesen mit Bewusstsein zu denken, das keine solche Kraft in sich einschliesst, genau wie kein Kreis ohne Mittelpunkt gegeben werden kann. «Alles Bewusstsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität»⁵. Das Bewusste macht nicht allein die Persönlichkeit Gottes aus, da es nicht ohne seine Bedingung, das Unbewusste, existieren kann, die Er-

1) VII, 360. 433.

2) VIII, 335.

3) VII, 434.

4) VIII, 259-262.

5) VIII, 74. Vgl. VII, 419. 436. 440.

hebung oder die Vergeistigung des letzten bildet die Persönlichkeit Gottes, da sie hier die Verbindung dieser zwei Prinzipien ist.

Das erste Prinzip, die Finsternis oder die Natur, verbindet der Geist mit der Lichtwelt und beide entgegengesetzten Prinzipien ordnen sich zur Verwirklichung und Personalisierung unter¹. Beide Prinzipien sind an sich selbständig, wie wir vorher gesehen haben; es gibt kein erstes und kein letztes sondern beide setzen das andere gegenseitig voraus und keins kann ohne das andere sein.

Folglich ist Gott beides, und deren Einheit ist die Persönlichkeit Gottes, die Schelling als die höchste gezeichnet. «So ist Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existierendes in ihm sich notwendig zu einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit;»².

Wenn diese Prinzipien auseinander gingen oder gegeneinander blieben, so wäre die Persönlichkeit Gottes nicht möglich. Die Persönlichkeit gründet sich allein auf die Verbindung, Vereinigung, der Natur und des Existierenden. So wendet sich Schelling gegen Fichte, weil dieser kein naturalistisches Prinzip annahm und die Persönlichkeit Gottes leugnete. Fichte behauptet, die Persönlichkeit Gott zuzuschreiben, ist ihn (Gott) zum endlichen Wesen herabzuziehen und ihn zu beschränken. Er wendet sich auch andererseits gegen Spinoza, weil er Gott rein naturalistisch annahm und die Substanz nur als Träger der Dinge angesehen hat. Es ist ein Irrtum sagte Schelling, ebensowenig zu glauben, dass Gott mit der Natur identisch ist, als auch, dass das göttliche Leben von aller Natur abgetrennt werden muss. Die Annahme, dass Gott identisch mit der Natur ist, ist der gemeine Pantheismus; andererseits ist die Annahme, Gott ohne Natur, der leere Theismus³.

Schelling fasst die eleatische und heraklitische Auffassung zusammen. Im Absoluten an und für sich ist die eleatische Ruhe des göttlichen Lebens, gerade weil es absolut ist; Gott ist hier Forma Permanentis. Innerhalb aber des Absoluten nimmt Schelling die heraklitische Auffassung an; Gott ist hier kein ruhendes Wesen, sondern ein erneuerter Strom und in seinem ewigen Lauf fließt Gott in Gott heraus; Gott ist hier Forma Fluens. Der Gegensatz in Gott bewirkt die Aufhebung der Stetigkeit und setzt das dynamische Werden. In Gott ist natürlich kein Wandel und kein Wechsel, aber für die Personalisierung Gottes durch Gegensatz besteht notwendig ein Werden.

1) VII, 362. 364. 404.

2) VII, 395.

3) VII, 395. 438. VIII. 67 ff.

Alle geistige Religionen, sagt Schelling mit Recht, haben den Begriff eines menschlich leidenden Gottes und ohne dieses Leiden bleibt die Geschichte unbegreiflich¹.

Die Bewusstwerdung, die Verwirklichung, des Absoluten geschieht im Verlaufe eines Prozesses; der ganze Prozess der Weltschöpfung; der in der Natur und in der Geschichte stattfindet, ist nichts anderes als der Prozess der vollendeten Bewusstwerdung, der Personalisierung Gottes². Aber dieser Prozess der Personalisierung des Absoluten ist nicht in der Zeit, sondern ewig; die Überwindung der Notwendigkeit durch die Freiheit, des Egoismus durch die Liebe ist von Ewigkeit her ein immerwährender Aktus. Gott ist ein dauerndes Leben und Mannigfaltigkeit, darum ist ihm Sein und Werden zuzuschreiben³. Gott verursacht sich selbst nicht, er setzt sich nicht selbst in das Dasein, weil er ewig schlechthin ursachlos ist. Das Absolute entfaltet sich zum vollendeten=Unendlichen, da es in sich alles Endliche gestaltet. Die Personalisierung Gottes setzt notwendig einen Aktus voraus, ohne den sie unverständlich und unbegreiflich bleibt; Gott erreicht im Prozess der Weltschöpfung seinen Hauptzweck im Menschen⁴.

Die Persönlichkeit Gottes ist der alleinige Inhalt der ewigen Selbstoffenbarung Gottes; diese vollzieht sich durch die Freiheit, die die Persönlichkeit ausmacht. Durch seine Freiheit setzt sich Gott selbst gegenüber, da es sonst keine lebendige Selbstsetzung wäre und es ohne diese Selbstsetzung keine vollkommene Freiheit in ihm gäbe. Die Personalisierung Gottes ist nur in dem Schöpfungsprozess möglich und nicht anders als nur so anzunehmen⁵. Überall finden wir die Persönlichkeit Gottes, sagte Schelling, unbegreiflich und auf keine Weise verständlich als in diesem Prozess. Schelling lehnt allerdings die Persönlichkeit Gottes im Absoluten oder im Ungrund ab, aber das bedeutet nicht, dass Gott unbewusst ist. Die Persönlichkeit Gottes ist nur in Bezug auf die Welt begreiflich, wie Schelling mit Recht behauptet. Gäbe es keine Schöpfung, so hätte man nichts von dem, was Gott eigentlich ist. Schelling sagt ausdrücklich: «Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern, eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen. sondern, Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes;

1) VII, 403. VIII. 256.

2) VII. 433.

3) VIII, 256. 269. 281. X, 346.

4) VII, 435.

5) VII, 412. 429. VIII, 311. Vgl. Geiger S. 78.

nach einer abstrakten Notwendigkeit, die wir im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott»¹.

Schelling versucht hier, der christlichen Anschauung eines von der Welt verschiedenen, mit persönlichem Selbstbewusstsein versehenen Gottes sich zu nähern; dieses wird aber von Schelling nicht wirklich erkenntnistheoretisch deduziert, sondern hypothetisch vorausgesetzt, wie in der Theologie. Gott war vor seiner Offenbarung in seiner Weisheit nach der Auffassung der Schrift, sagt Schelling, und sein Entschluss, sich selbst zu offenbaren, kommt aus seiner lautereren Freiheit².

Spinoza hatte die Einheit in der göttlichen Notwendigkeit anerkannt, während Leibniz die Unverbrüchlichkeit von Spinoza verneinte und die Möglichkeit einer Vielheit von Welten angenommen hat. Schelling geht über beide Einsichten hinaus; er vereinigt beide in seiner Lehre von der notwendigen und freien persönlichen Offenbarung Gottes und behauptet, dass nur eine Einsicht möglich ist, wie es auch nur einen Gott gibt; also ist die Welt nicht aus der Notwendigkeit entstanden, sondern, weil Gott sie gewollt hat³.

Schelling wendet sich gegen Spinoza, nicht, weil er die unverbrüchliche Notwendigkeit in Gott behauptet, sondern, weil er die Persönlichkeit Gottes nicht angenommen hat. Schelling hat später in den Münchener Vorlesungen «Zur Geschichte der neueren Philosophie», 1827, Spinoza überschätzt, dass Spinoza die Persönlichkeit Gottes leugnet, weil die Unterscheidung zwischen Gott und Welt im spinozistischen System nicht entschieden ist, da er einerseits Gott als das Wesen alles Wesen behauptet, andererseits die Wirklichkeit der Dinge leugnet, da sie eine endliche Ursache haben; ausserdem, sagte Schelling, ist die Persönlichkeit Gottes wissenschaftlich gesehen unbegreiflich⁴.

Mit der freien Schöpfung ist Gott Herr des Seins und von dieser Seite aus gesehen, ist Gott von Anfang an, vor der Schöpfung persönlich⁵. Wenn Gott nicht persönlich wäre, so sollte er ein gewordenes Wesen sein, aber als solches wäre er nicht von sich selbst bestimmt.

Ein unpersönliches Wesen hätte keine Welt geschaffen und wäre weder gütig, noch gerecht, noch Erlöser. Durch die Annahme, dass

1) VII, 396.

2) VII, 429. VIII, 307.

3) VII, 398. VIII, 307. 159.

4) VII, 395. X, 47.

5) Vgl. Paul Tillich: «Kommt Gott Bewusstsein und Persönlichkeit in Ewigkeit zu, so muss in Gott ein ewiges Bewusstsein stattfinden». Relig. gesch. Konstruktion S. 25.

Gott als persönliches Wesen Schöpfer der Welt ist, kommt Schelling zu einem theistischen Gottesbegriff, da die Persönlichkeit Gottes nur in Bezug auf die Welt als Schöpfer, Lenker und Erlöser der Menchen begriffen werden kann. Otto Braun leugnet, dass Schelling zu einem theistischen Gottesbegriff kommt, weil Schelling die Persönlichkeit Gottes nur in Bezug auf die Welt annimmt¹. Ed. v. Hartmann, Karl Jaspers bestreiten die Persönlichkeit Gottes bei Schelling. Der erste, weil es sich um die Personifikation der drei Prinzipien handelt², der zweite, weil sie eine Übertragung der menschlichen Kategorien ist³.

Gott, als persönliches Wesen, ist der Deus explicitus, der im Gegensatz zum Deus implicitus steht; der letztere ist der Ungrund oder das Absolute, die jenseits der Gegensätze und des Prozesses liegende Einheit. In ihr ist Grund zur Existenz und Existierendes, Finsternis und Licht, in den Zustand der Tautousie gesetzt. Der Ungrund teilt sich in zwei ewige Anfänge, Grund zur Existenz und Existierendes, aber nicht zugleich, sondern sukzessiverweise, damit Leben, Liebe und persönliche Existenz sei; Der Ungrund ist in jedem Prinzip das Ganze und jedes Prinzip ist selbst Gott. Diese beiden Prinzipien sind dem dritten Prinzip, das unabhängig von den anderen ist, und auf dem sie beruhen, dem Geist unterordnet, der sie vereinigt und die höchste Persönlichkeit ausmacht⁴.

Diese Entgegengesetzten, Grund zur Existenz und Existierendes, fangen von einem gegensatzlosen Zustand an, und ihr Gegensatz ist notwendig, damit Leben sei; ihre Einheit durch den Geist nennt Schelling jetzt Identität und sie unterscheidet sich völlig von der absoluten Indifferenz, die der Zustand des Nicht==prädicierenden der Prinzipien ist. Der Geist als das Band oder die Identität des Grundes und des Existierenden ist das übergeordnete Prinzip. Doch ist der Geist nicht das Höchste; über ihn geht der ursprüngliche Urgrund hinaus, aber nach dem Prozess ist der Ungrund weder die ursprüngliche Gleichgültigkeit, noch die Identität der Prinzipien, sondern er ist die unbegreifliche Einheit; er ist die Liebe, die das Geheimnisvoll ist; sie verbindet nicht die Entgegengesetzten, die einer solchen Verbindung bedürfen, sondern sie verbindet solche, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere»⁵.

1) Gottesentwickl. S. 151.

2) S. 220.

3) S. 184.

4) VII, 395. 408.

5) VII, 408. Vgl. VII, 174.

Nach dem Prozess vereinigt die Liebe alle Prinzen; hier ist die Entfaltung des Absoluten vollendet. Das erste und das letzte sind gegensatzlose Einheit. Das erste ist, die vor aller Offenbarung, vor allen Gegensätzen, gegensatzlose Einheit. Im Ungrund besteht kein Gegensatz, sondern Einheit. In der nach dem hervorgetretenen Gegensatz Einheit, sind die Gegensätze überwunden, versöhnt und aufgelöst worden. Die erste gegensatzlose Einheit ist das Absolute, die zweite nach den Gegensätzen, nach der Schöpfung, ist der persönliche Gott, der Liebe ist, die von Anfang an dort war; in der letzten Instanz ist Gott bei Schelling Liebe und offenbart er sich darum als persönliches Wesen¹, weil sie mitteilbares Wesen ist und nicht für sich sein könnte; deswegen hat Gott die Welt geschaffen und sich geoffenbart.

(Fortsetzung folgt)

1) Vgl. John. Evangelium 3, 16.