

Gotthard Günther und Helmut Schelsky

# Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins

## Inhalt

Vorwort

Gotthard Günther : Religion, Metaphysik und transzendentaler Idealismus

Helmut Schelsky : Schellings Philosophie des Willens und der Existenz

**vordenker**  
Herbst-Edition 2004

Erstveröffentlichung: Verlag S. Hirzel (Leipzig), 1937

## VORWORT

Diese hier veröffentlichten Studien sind aus zwei grundsätzlichen Thesen, die von beiden Verfassern gemeinsam vertreten werden, hervorgegangen:

**Erste These:** Die Bewältigung der dem modernen Bewusstsein gestellten philosophischen Probleme und Aufgaben ist nur durch die im deutschen Idealismus der 19. Jahrhundertwende ausgebildete transzendente Methode möglich. In diesem Sinne wird alles künftige Philosophieren am Idealismus sich zu orientieren und durch ihn hindurch zu gehen haben. —

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass in der geistesgeschichtlichen Entwicklung von Kant bis Hegel und Schelling ein heute kaum wieder erreichtes Niveau der philosophischen Fragestellung sich innerhalb einer unerhört erweiterten und zutiefst verwandelten Bewusstseinsverfassung entwickelt hat. Diese neue, alles klassische (griechische und mittelalterliche) Denken weit hinter sich lassende Bewusstseinsverfassung ist, abgesehen von zeitweiligen Verengungen im 19. Jahrhundert, geblieben, ja hat sich sogar noch weiter entwickelt. Der transzendente Idealismus, im sicheren Gefühl, neue Dimensionen des menschlichen Selbstbewusstseins erobern zu haben, hat den Anspruch des aristotelischen "Organon", den totalen Bereich alles überhaupt Denkbaren zu umfassen, für immer entthront. An die Stelle des "Organon" trat die "Große Logik" Hegels. Deshalb muss von allen philosophischen Bemühungen, die dem Idealismus Fehde ansagen, unerbittlich gefordert werden, dass sie den logischen Anspruch des Idealismus, den verbindlichen Bereich des theoretischen Bewusstseins unvergleichlich weit über die durch die klassische Logik gezogenen Grenzen hinaus erweitert und vertieft zu haben, zwingend widerlegen, ehe sie von sich selber reden. Solange eine exakte Widerlegung seiner formalen Prinzipien nicht glückt, muss uns der transzendente Idealismus und die durch ihn erstmalig entwickelte neue theoretische Bewusstseinsverfassung als wissenschaftliche Diskussionsgrundlage aller künftigen philosophischen Entwürfe zu gelten haben.

**Zweite These:** Aber der Idealismus hat selbst den vollen transzendentalen Umfang des neuen Bewusstseins noch nicht beschrieben. Es ist ihm entgangen, dass seine eigene transzendente Theorie des theoretischen Bewusstseins unmittelbar die Fortführung in eine transzendente Theorie des praktischen Bewusstseins fordert. —

Seit dem Tode Hegels sind schließlich 100 Jahre vergangen und ... sehr wesentliche Erfahrungen gemacht worden, die in den von der "Großen Logik" umzirkelten neuen metaphysischen Bereich nicht hineinpassen. Das wird niemand ernsthaft bestreiten, denn gerade das scheint das metaphysische Grunderlebnis unserer Gegenwart zu sein. Und so sehr die Verfasser der hier vorgelegten Entwürfe auf dem Standpunkt stehen, dass alle gegenwärtige Philosophie, sofern sie nicht auf eine vorkantische Problemebene hinuntersinken will, sich die transzendental-metaphysische Methode des Idealismus aneignen oder aber ihre logischen Motive zwingend widerlegen muss, ebenso fest sind sie davon überzeugt, dass der

Anspruch der Hegelschen Logik, eine abschließende Definition des modernen philosophischen Bewusstseins geliefert zu haben, nicht zu Recht besteht.

Wie das gemeint ist, soll in äußerster Kürze dargelegt werden: Jeder Idealismuskennner weiß, dass die Hegelsche Logik eine Analyse aller überhaupt möglichen urphänomenalen Bewusstseinsstrukturen liefern will. Was sie aber tatsächlich entwickelt, ist einzig und allein der transzendente Bereich des Selbstbewusstseins im Denken. Sie vergisst, dass sich dasselbe Bewusstsein ebenso urphänomenal und grundsätzlich in Handlungen, d.h. in Entscheidungen bestimmt. Für die "Große Logik" aber gelten alle nicht-theoretischen Erlebnissituationen als zweitrangig, als metaphysisch belanglos und deshalb als grundsätzlich auflösbar in der tieferen Allgemeinheit des Theoretischen.

Dieser Auffassung der "Großen Logik" treten unsere beiden Arbeiten mit aller Entschiedenheit entgegen und entwickeln die Idee eines zweiten transzendentalen Bereichs, der seinen systematischen Ort jenseits der Hegelschen Logik findet. Es gibt urphänomenale nicht-theoretische Bewusstseinsituationen, die ebenfalls in das Denken gehoben werden können, die aber nie im Denken auflösbar sind. Alle reinen Kategorien der Entscheidung wie Treue, Ehre, Ergebung, Liebe, Angst, Grauen, Hass usw. müssen als ebenso urphänomenal und metaphysisch belangvoll wie die theoretischen Bestimmungen des Selbstbewusstseins betrachtet werden.

Sofern das richtig ist, ergibt sich die Forderung, die transzendente Theorie des theoretischen Bewusstseins ("Große Logik") durch eine transzendente Theorie des sich in Entscheidungen verwirklichenden Bewusstseins zu ergänzen. Das "Organon" des idealistischen Denkens ist somit noch unvollendet und bedarf einer grundsätzlichen Weiterführung: neben die "metaphysische Logik" Hegels hat eine "metaphysische Ethik", d.h., neben die Transzendentallehre des Denkens hat eine Transzendentallehre vom Willen zu treten. —

Beide Arbeiten wollen als erste Versuche die Idee jener neuen transzendentalen Wissenschaft näher bestimmen. Der erste Essay entwickelt den Begriff der "metaphysischen Ethik" an der heute so dringlichen Frage nach der Zukunft des Christentums innerhalb des modernen Bewusstseins, während die zweite Abhandlung zu der Feststellung gelangt, dass schon in den Alterswerken von Schelling der Anspruch der "Großen Logik", den totalen Bereich des transzendentalen Denkens erschöpfend zu definieren, mit Erfolg bestritten und eine Problematik freigelegt wird, die nur mit Hilfe einer transzendentalmetaphysischen Theorie des reinen Willens zu bewältigen ist. Den beide Arbeiten zusammenfassenden Titel haben die Verfasser gewählt, weil beide Abhandlungen ihre Thesen am Durchdenken des Gottesproblems entwickeln und weil die Verfasser glauben, dass hier der Ort im gegenwärtigen Denken ist oder sein wird, an dem die Metaphysik des Willens deutlich über die Metaphysik des Denkens hinausgeht und sich damit endgültig aus einer philosophischen Thematik löst, die sich bisher noch als christlich im Sinne des tradierten kirchlich-christlichen Bewusstseins verstehen konnte, wie es ja die Idealisten Fichte, Hegel und Schelling getan haben.

Leipzig, im November 1936

Gotthard Günther  
Helmut Schelsky

Gotthard Günther [\*]

## Religion, Metaphysik und transzendentaler Idealismus

Zwei metaphysische Probleme ersten Ranges bestimmen die Tiefe und Eigenart der Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Abendlande. Das erste, dessen systematische Wirksamkeit bereits in der patristischen Philosophie zu außerordentlich weittragenden theologischen Spekulationen führt, betrifft das Verhältnis von Religion und Philosophie, d.h. von Heteronomie oder Autonomie des reinen Begriffs. Das zweite, dessen ganze schicksalsschwere Gewalt erst späteren Zeiten in vollem Umfang aufgegangen ist, spitzt sich in der Antithese Geschichte und transzendentes Apriori zu.

Beide Fragestellungen bestimmt im Innersten der Trieb, eine metaphysische Rechtfertigung des menschlich existentiellen Bewusstseins durch eben dieses Bewusstsein selbst zu erreichen; und dieses Streben nach "Rechtfertigung und Versöhnung", das die ganze europäische Religionsgeschichte beherrscht, ist verantwortlich dafür, dass der christliche Glaube – im Gegensatz zu den ostasistischen Weltreligionen – nie unproblematisch-selbstverständliche Realitätserfüllung des metaphysischen Bewusstseins des abendländischen Menschen gewesen ist. Nie war hier die Abkunft aus der Transzendenz Traglose unantastbare Gewissheit, und die weltgeschichtliche Epoche des Christentums wird damit eingeleitet, dass diese Religion sich griechische Philosophie und Rationalität leiht, um ihren Gott und ihren Glauben vor sich selbst und vor den anderen Bekenntnissen zu rechtfertigen.

In der abendländischen Religionsgeschichte erscheint die Wahrheit Gottes nie unmittelbar, sondern stets vermittelt durch das Denken im religiösen Bewusstsein. Niemand kann leugnen, dass das zu einer geistigen Vertiefung des Gottesbegriffes geführt hat, der die asiatischen Religionen nichts Ebenbürtiges entgegenzustellen haben. Aber dieser unerhörte Zwang zur Rechtfertigung Gottes vor der Vernunft und der Vernunft vor Gott, der im Mittelalter die feinsten und tiefsinnigsten Gedanken über das Absolute zum Blühen brachte, hat trotzdem die verhängnisvollsten Folgen gehabt, weil er das christliche Bewusstsein auf dem Weg über den Offenbarungsbegriff zu einer bedingungslosen und radikalen Säkularisation des heiligen Gottes zwang und damit der europäischen Seele auf Jahrhunderte hinaus den Halt im Transzendenten und die selbstsichere Ruhe eines absoluten Gewissens raubte.

Es macht einen erschütternden Eindruck, diesen Prozess der Entheiligung Gottes in der abendländischen Geistesgeschichte zu verfolgen. Zwar galten von Plato und Aristoteles her die rationalen Strukturen des Denkens als adäquate Abbilder des absoluten göttlichen Seins, und bei aller sonstigen Verschiedenheit bejahen auch die Kirchenväter und christlichen Philosophen bis zu Thomas und Duns Scotus

---

\* aus: G. Günther & H. Schelsky, *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins*, S. Hirzel, Leipzig 1937, S. 9-46.

diese Ontologisierung des reinen Begriffs. Das Absolute war unter dieser Voraussetzung beweisbar, und die Theologie als legitime Theorie des Transzendenten behauptete vorerst siegreich den Anspruch, alle Dissonanzen des irdischen Daseins in einer absoluten Sinndeutung harmonisch aufzulösen.

Die ontologische Interpretation des reinen Begriffs bannte so vorerst die im reinen Denken beschlossenen raffinierten Gefahren, die freilich in dem Augenblick akut werden mussten, wo die platonisch-klassische Hypostasierung der rationalen Strukturen durch die Selbstreflexion des Denkens der Auflösung verfiel. Bis dahin jedoch ruhte die Seele, in ihren tiefsten rationalen Sehnsüchten befriedigt und gerechtfertigt, erlöst und mit sich selbst versöhnt im heiligen Willen des allmächtigen, absoluten Gottes.

In der beginnenden Neuzeit aber, also etwa seit Descartes, beginnt die selbstgewisse Sicherheit dieser metaphysischen Bewusstseinslage von innen heraus unaufhaltsam zu zerfallen. In anfangs noch recht tragem Tempo, später aber in gepeinigter Hast setzt eine Entwicklung ein, deren sachliche Voraussetzungen wie ein giftiger Keim bereits in den theoretischen Fragestellungen von Plato und Aristoteles selbst gegeben waren. Denken bedeutet dem griechischen Geiste Autonomie. Diese Autonomie aber soll zugleich die Idee des Guten realisieren. Damit war das Schicksal des Denkens, nach göttlichem Range zu streben, heraufbeschworen; heraufbeschworen auch um den Preis, der Seele, die jenem Denken die Heimat gab, den Frieden und die Gewissensruhe zu rauben. Dieses Schicksal vollzog sich von Descartes bis Kant und ist in seinen beunruhigenden Konsequenzen auch heute noch nicht abgeschlossen. Wie stark freilich die Kräfte des Gemüts diesem unabwendbaren Fatum entgegengearbeitet haben, ersieht man daraus, dass trotz aller Angriffe eines empiristischen Skeptizismus der theologisch-dogmatische Rationalismus noch in der Person von Leibniz mit der ganzen Wucht seiner imponierenden Gedankenführung aufrecht steht. In Kant endlich bricht die lang vorbereitete "Revolution der Denkart", mit deren moralisch-existentialen Folgen wir uns heute auf politischem Boden auseinanderzusetzen haben, endlich ungefesselt aus.

Man kann die seelische Wirkung der Vernunftkritik auf das moralische und religiöse Bewusstsein gar nicht hoch genug einschätzen. Die erbarmungslose Aufdeckung der "nur" regulativen Struktur der klassisch-philosophischen Gottesidee und der ganzen Fragwürdigkeit ihres Realitätswertes, die Einsicht, dass in den Begriffen Freiheit, Seele, Gott die metaphysische Existenz des Menschen nicht gegeben, sondern nur gefordert sei, brach die letzten Fundamente des religiösen Bewusstseins auseinander. Die metaphysische Dimension als der Grund und Ursprung des wahrhaftigen Daseins des Menschen hatte sich wie eine Fata Morgana aufgelöst. Nur einige harmlose Wölkchen am Himmel des 19. Jahrhunderts – etwa die metaphysischen Konzeptionen Schopenhauers und Ed. v. Hartmanns – zeugen von den prachtvollen theologischen Gewitterentladungen des Geistes in entschwindenen und nie wiederkehrenden Zeiten.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das theologische Resultat der Kritik der "reinen Vernunft" unaufhebbar und nicht mehr rückgängig zu machen ist. In der transzendentalen Dialektik ist die metaphysische Existenz des klassischen Menschen endgültig entschleiert, begriffen und in diesem Begreifen hoffnungslos ent-

göttert. Aber diese philosophische Bilderstürmerei realisiert und expliziert zum ersten Mal eine Bewusstseinslage, die dem religiösen Menschen klassischer Tradition schlechthin überlegen ist, weil sie ihn samt den Motiven seines sittlich religiösen Daseins begreift und in diesem Begreifen seinen Unbedingtheitsanspruch mitleidlos entwertet.

Betrachtet man die europäische Geistesgeschichte von der Antike bis Kant im Lichte der Fragestellung: Was hat es für das Schicksal des menschlichen Bewusstseins für Folgen gehabt, dass Plato die metaphysische Existenz des Menschen identisch mit der rationalen Struktur eben dieses selben Bewusstseins setzt? So ist jetzt sinngemäß angesichts der Kr.d.r.V. das gleiche Problem dahingehend zu formulieren: worin sieht ein Bewusstsein, das mit untrüglicher Sicherheit erkannt hat, dass das Verhältnis von Gott und Welt durch das Schema keiner Ontologie des reinen Begriffs verstanden werden kann, den metaphysischen Grund seiner eigenen Existenz?

Die Erkenntnis, dass das Verhältnis der Seele zum metaphysischen Rechts- und Wahrheitsgrund ihrer Existenz kein starrer von Ewigkeit her notwendig festgelegter Seinszusammenhang ist, lässt das Prinzip der neuen Lösung, wie es in flüchtigsten Umrissen schon bei Kant selbst erscheint, leidlich erraten. Voraussetzung allerdings ist, dass man die philosophischen Konsequenzen der Antinomienlehre im Rahmen der transzendentalen Dialektik in ihrer ganzen theoretischen Tragweite begriffen hat. Aus dem Antinomienproblem resultiert folgende transzendente Einsicht in das Wesen des Denkens: Das theoretische Bewusstsein legt sich selbst in zwei ebenbürtigen Prämissen gegenüber dem Sein aus. Entweder kann das urphänomenale Grundverhältnis von Denken und Sein, von Form und Inhalt, von εἶδος und μορφή, von Möglichkeit und Wirklichkeit in jeder positiven Begriffsbestimmung u n e n t s c h i e d e n bleiben, dann ist der Begriff des Subjektes ebenso vieldeutig und beliebiger Interpretation unterworfen wie der des Objektes. Alle positiven und besonderen Seinsbestimmungen aber haben demgemäß den Charakter der Relativität und Vorläufigkeit. Die Welt wird dann als anfangslos, ohne Ende, bis ins Unendliche teilbar und in allen positiven Momenten als determiniert begriffen. Der metaphysische Grund des Seins löst sich in einen nie endenden Prozess auf, und die ehemals tröstende Nähe Gottes verliert sich in unfassbaren Fernen. Wird aber umgekehrt das urphänomenale Grundverhältnis des Bewusstseins als e n t s c h i e d e n und eindeutig fixiert vorausgesetzt, dann gibt es keine relativen Begriffe mehr. Es gibt ein Größtes, den Weltumfang, und ebenso muss ein Kleinstes gedacht werden. Das Sein ist also nicht ins Unendliche teilbar und innerhalb des Seins gilt dann notwendig eine Sinnbestimmung, als unüberbietbar und absolut allgemeinste; d.h. ein oberster göttlicher Wille regiert. Der Schatten Gottes wächst riesengroß über die Welt, und alle Existenz sinkt zur elenden Kreatürlichkeit herab.

Die Erfahrung, die das theoretische Bewusstsein im Antinomienproblem im Hinblick auf die Religion macht, lässt sich deshalb etwa, wie folgt, charakterisieren: Das Problem der Religion, des metaphysischen Existenzgrundes des Menschen, ist auf dem Boden keiner theoretischen Logik formulierbar, weil sich der gesamte Problemgehalt auf zwei durchaus ebenbürtige Fundamentalverhältnisse des Denkens verteilt. Das Denken aber macht noch eine zweite, viel tiefer gehende Entde-



ckung: Bleibt das Fundamentalverhältnis von Denken und Gedachtem unentschieden, so dass theoretisch alles zur Existenz des Ichs geschlagen werden kann – "Seele nur ist dieses Weltall", formuliert die Chandogya-upanisad diesen Sachverhalt –, so verflüchtigt sich das religiöse Problem (wenigstens für das europäische Bewusstsein) gänzlich in der gemütslosen Nebelwüste endloser Iterationen des abstrakten Begriffes. Wird aber umgekehrt das urphänomenale Grundverhältnis von Denken und Gedachtem definitiv festgelegt, das Ich also von allen Positivitäten entleert, gibt das Bewusstsein jeden Halt im Felde des Seins preis, so steigt notwendig die Gestalt Gottes aus den Schleiern des Nichts.

Das Selbstbewusstsein macht deshalb die Erfahrung: freiwillige Aufgabe seiner selbst führt zu Gott, wogegen die Behauptung des Ichs im Sein das religiöse Problem schlechterdings und radikal auflöst. Das Ich entdeckt hier die Existenz Gottes als identisch mit dem metaphysischen Problem seines eigenen Willens. "Alles, was der göttlichen Natur eigen ist", spricht der Häretiker Eckehart, "das ist gänzlich auch dem gerechten und göttlichen Menschen eigen; darum wirkt auch ein solcher Mensch alles, was Gott wirkt, und er hat mit Gott zusammen Himmel und Erde erschaffen, und er ist Zeuger des ewigen Wortes, und Gott wüsste ohne diesen Menschen nicht was tun."

Damit hat sich in der abendländischen Religionsgeschichte eine ganz neue und unerhörte Situation entwickelt. Das Bewusstsein macht die Erfahrung, dass es in die Freiheit des Menschen gelegt ist, Religion als metaphysischen Existenzgrund seines Daseins anzuerkennen oder abzulehnen. Der göttliche Geist steigt aus seinen transzendenten Regionen hernieder und inkarniert sich als die Existenz der absoluten Freiheit des Menschen. "Nos transformamur totaliter in deum et convertimur in eum", lautet einer der von der Kirche verworfenen Eckehartschen Sätze.

Ein allem klassisch-christlichem Bewusstsein unsagbar fremdes Lebensgefühl steht hinter diesen Worten auf. Die flammenden Leidenschaften mittelalterlicher Frömmigkeit verglühn in der Abendstimmung einer resignierenden Seele. Einst sprach aus der Stille des Alls die gütige Stimme des einen Vaters zu seinen Kindern und füllte ihre Herzen mit andächtigem Vertrauen; aber schon in der Renaissance ist der magische Zauberkreis endgültig zerbrochen; und aus der gemütskalten Atmosphäre bei Descartes und seinen Nachfolgern klingt nirgends mehr der warme und starke Ton einer Kirchenglocke. Im konfessionellen Indifferentismus von Machiavelli, Thomas Morus, Jean Bodin und in dem Katechismus der Toleranzbewegung, dem theologisch-politischen Traktat des Spinoza ruht eine bis in den Tod erschöpfte Seele nach überstandenen Glaubensstürmen aus, ohne freilich noch zu ahnen, zu welcher trostlosen Winterlandschaft sie auf Jahrhunderte hinaus verflucht sei.

Denn es ist nicht zu verkennen: religionsgeschichtlich betrachtet ist auch der Kritizismus vorerst nur die Verzweiflungstat eines gequälten Bewusstseins, das die letzten und dünnsten Fäden zerreißt, welche es noch an die absolute Substanz gebunden haben. Er ist das letzte, endgültige Sichlossagen von Gott und als solcher wesentlich negativ und in der immer mehr zusammenschmelzenden Gemeinde durchaus mit Recht als satanisches Werk empfunden worden. Weshalb es auch verständlich ist, dass die wissenschaftliche Theologie des 19. Jahrhunderts, die

auch in ihrer liberalen Gestalt erstaunlich weitgehend am religiösen Geist der Gemeinde orientiert war, nirgends zu einer positiven und fruchtbaren Stellungnahme gegenüber der idealistischen Kritik der rationalen Ontologie sich durchgefunden hat. Weder Harnack noch Troeltsch, die bedeutendsten theologischen Denker dieser Zeit, wagen, den Idealismus ernsthaft als ein mögliches und vielleicht unabwendbares Schicksal der christlichen Religion zu diskutieren. Bei Helmuth Groos, Wilhelm Lütgert, Emil Brunner, Emanuel Hirsch ist mit entschiedenem Instinkt und schlecht verhehlter Feindseligkeit gegen den Idealismus Partei genommen.

Der unbezweifelbaren geschichtlichen Tatsache, dass die Entwicklung der christlichen Religion unbeirrbar auf die bedingungslose Säkularisation des Ontologieproblems zustrebt, steht die nachidealistische Theologie aller Konfessionen völlig hilflos gegenüber, und nirgends ist auch nur der gute Wille zu dem Versuch, das Eckehartsche: "nos transformamur totaliter in deum et convertimur in eum" geistig zu bewältigen, dem suchenden Blick erkennbar. —

Wir haben das metaphysische Existenzproblem des Menschen, der auch nur durch das erste, von Kant repräsentierte Stadium des idealistischen Bewusstseins hindurchgegangen ist, in der Einsicht entdeckt, dass es in die Freiheit seines Ichs gestellt sei, ob er die Religion als seinen eigenen metaphysischen Existenzgrund anerkennen oder verwerfen will. Für das klassisch-religiöse Empfinden ist diese Vorstellung einfach unvollziehbar, denn zwischen Gott und der Welt besteht ein starrer, unveränderlicher Seinszusammenhang von Ewigkeit her, den kein Wille je berühren oder gar zerstören kann. Der Sturz Luzifers und seiner Engel erzählt uns mythisch von der Hoffnungslosigkeit eines solchen Beginns. Noch weniger war es dem Menschen vergönnt, sich aus den ehernen Gesetzen dieses transzendenten Realitätszusammenhanges, der in der Geschichte der Philosophie meist als alexandrinisches Weltschema bekannt ist, zu befreien, denn eine Leugnung Gottes bedeutet hier notwendig Leugnung des menschlichen Daseins selbst. Wenn Gott nicht ist, ist auch der Mensch ein bloßes Nichts; und wo kein Schöpfer ist, dort kann es auch keine Geschöpfe geben. In jedem Versuche, Gott zu leugnen, leugnet der mittelalterliche Mensch den Realgrund seiner eigenen Existenz, leugnet mithin auch die existentielle Wirklichkeit seines eigenen Atheismus. Es zeugt deshalb von tiefster Einsicht in die theoretische Struktur des klassisch-religiösen Bewusstseins, wenn gelegentlich von scholastischen Logikern darauf hingewiesen wird, dass Aussagen, in denen Gott geleugnet würde, niemals auf eine einwandfreie logische Form gebracht werden könnten. Das sei ganz prinzipiell unmöglich. Die Scholastik hat Recht. Gott, dessen Wesen nur auf eine totale, absolute Logik bezogen werden kann, ist durch die klassische Logik des endlichen lumen naturale nicht negierbar. Atheismus in einer streng verbindlichen und philosophisch irgendwie relevanten Form ist auf dem Boden dieser Bewusstseinsverfassung existentiell nicht zu realisieren. Der Mensch ist hier eben religiös, weil Religiosität die einzige Weise ist, die seinem Dasein echte Realität verleiht.

Demgegenüber steht die tiefste und folgenschwerste Entdeckung für die abendländische Religionsgeschichte in der Kr.d.r.V., dass der Mensch entscheiden könne, ob Gott der metaphysische Existenzgrund seines Daseins sein soll oder nicht. Damit ist nicht mehr und nicht weniger behauptet als die Einsicht in die metaphysische Freiheit des Menschen gegenüber der Geschichte als Offenbarung eines ein-



deutigen göttlichen Willens. Das ist ohne weiteres verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der klassisch-religiöse Mensch mit seiner wesensnotwendigen Bindung an die christliche Religion dadurch zwangsläufig auch der Geschichte des Christentums wesensmäßig verhaftet ist. Der Traditionsbegriff des Katholizismus trägt diesem Umstand gebührend Rechnung.

Mit dem Idealismus aber beginnt sich das religiöse Bewusstsein aus seiner Geschichtsbefangenheit zu lösen und zum ersten Mal auch fremde Religionen, die gänzlich außerhalb seiner eigenen Erlebnistradition stehen, zum systematischen Aufbau seines eigenen Religionsbegriffes zu verwenden. Dass Hegel als erster europäischer Denker eine Geschichte der absoluten Religion schreibt, die keineswegs mit dem konkreten historischen Geschichtsverlauf zusammenfällt (sie beginnt etwa bei den Eskimos, geht von da über zu den afrikanischen Naturreligionen und schreitet schließlich über Taoismus und Konfuzianismus zu den indischen Religionen fort), ist ein notwendiges Resultat der religiösen Entwicklung der vorangehenden Epoche. Die dort weitgehend vollzogene Auflockerung des klassisch-religiösen Bewusstseins musste notwendig die Traditionsgebundenheit der religionsgeschichtlich orientierten Urteilkraft an ihren Maßstäben irre werden lassen, und schon in der frühen Zeit der Toleranzbewegung lässt Jean Bodin in seinem "Heptaplomeres" "hochgebildete, typisch charakterisierte Vertreter nicht nur der christlichen Konfessionen, sondern auch des Judentums, des Mohammedanismus und des Heidentums eine allen gleich genügende Form der Verehrung Gottes" finden<sup>[1]</sup>. 1757 schreibt schließlich David Hume seine "Natural history of Religion", in der sich die letzten Reste der Traditionsgebundenheit des alten Frömmigkeitstypus endgültig auflösen, und damit ist auch von der historischen Seite her der Weg für einen neuen religiösen Bewusstseinsbegriff frei geworden.

Edv. Lehmann hat in seiner Religionsgeschichte darauf hingewiesen, dass das Auftreten der spekulativen Systeme, die auf die Kr.d.r.V. folgten, von einer lebhaft einsetzenden Tätigkeit auf dem Gebiet der Religionsgeschichte begleitet worden ist<sup>[2]</sup>. Das ist kein bloßer Zufall. Wenn Religion wirklich ihren Ursprung aus der absoluten Freiheit des Geistes nimmt, dann muss das religiöse Selbstbewusstsein, sobald ihm diese Wahrheit aufgeht, sich zu einer Rechtfertigung oder Verdammung seiner historischen Realität vor dem Richterstuhl des absoluten Begriffs genötigt sehen. Der Glaube an die bedingungslose Überlegenheit und unüberbietbare Heilsgewissheit des eigenen Bekenntnisses ist erschüttert, und die im Bannkreis einer echten gläubigen Existenz überhaupt nicht vollziehbare Frage taucht auf: Welche von allen auf Erden erschienenen Religionen darf mit dem Anspruch auftreten, absolute und unüberbietbare Glaubensgewissheit zu vermitteln? Die Antwort, die der Idealismus darauf gibt, ist für alle heute noch lebendige, echte Frömmigkeit im Sinn der klassisch-christlichen Religion niederschmetternd, denn sie lautet: Keine vorhandene Religion genügt diesem Anspruch, und keine wird ihn je erfüllen, weil der metaphysische Sinn geschichtlicher Existenz eine eindeutige Realisation eines absoluten Bewusstseins grundsätzlich ausschließt. Zwar ist die Religion der Offenbarung (gemeint ist das Christentum) die historisch

---

<sup>1</sup> W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1928, S. 359.

<sup>2</sup> Vgl. A. Berthold & Edv. Lehmann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen 1925.

bisher unüberbotene, höchste Form der Religion. Aber, so heißt es in der "Phänomenologie", "der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewusstsein als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewusstsein ist nicht der Gegenstand seines Bewusstseins; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit"<sup>[3]</sup>.

Also auch im Christentum ist nach Hegels Meinung der absolute Existenzgrund des religiösen Bewusstseins noch nicht zum wahren Gehalt des religiösen Erlebnisses geworden. In der Terminologie der spekulativen Logik: Sein wirkliches Selbstbewusstsein ist nicht Gegenstand seines Bewusstseins. Die metaphysische Realität der religiösen Existenz des Menschen fällt auch im christlichen Bewusstsein noch "in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit". D.h. der Gott des Alten und Neuen Testaments, der Gott des Apostels Paulus und der Gott Martin Luthers wird noch radikal ontisch verstanden.

Diese Kritik aber verpflichtet den Idealismus seinerseits, den wahrhaft absoluten Existenzgrund des religiösen Bewusstseins aufzuweisen und die Gestalt der absoluten Religion vor unseren Augen entstehen zu lassen. – Es ist merkwürdig, dass die bedeutendsten Logiker des Idealismus, Fichte und Hegel, vor dieser Aufgabe eigentlich versagt haben. Schelling und die Romantik haben hier wesentlich tiefer gesehen, und speziell Novalis macht mit überraschender Einsicht in die hier vorliegende Problematik, die unter dem Terminus "Hypostase" in seiner magischen Geistlehre auftritt, Fichte den Vorwurf, dass er die an dieser Stelle liegenden philosophischen Aufgaben nicht verstanden hätte. "Die Hypostase versteht Fichte nicht, und darum fehlt ihm die andere Hälfte des schaffenden Geistes", heißt es in den Fragmenten<sup>[4]</sup>. Auch Franz von Baader gehört hierher, ebenso wie Friedrich Schlegel.

Überall gärt es in dieser Zeit um das Problem der Religion, man fühlt, dass ein neues metaphysisches Bewusstsein sich zu formieren im Begriffe ist, und Friedr. Schlegel schreibt an August Wilhelm: "Mit der Religion, lieber Freund, ist es uns keineswegs Scherz, sondern der bitterste Ernst, dass es an der Zeit ist, eine zu stiften. Das ist der Zweck aller Zwecke und der Mittelpunkt. Ja ich sehe die größte Geburt der neuen Zeit schon ans Licht treten, bescheiden wie das alte Christentum, dem man's nicht ansah, dass es bald das Römische Reich verschlingen würde, wie auch jene große Katastrophe in ihren weiten Kreisen die französische Revolution verschlucken wird, deren solidester Wert vielleicht nur darin besteht, sie inziert zu haben." Und an anderer Stelle: "Ich denke eine neue Religion zu stiften oder vielmehr sie verkündigen zu helfen: denn kommen und siegen wird sie auch ohne mich..."<sup>[5]</sup>

Die tiefsten Einblicke in das Existenzproblem des neuen metaphysischen Bewusstseins aber verdanken wir Schelling und seiner "Philosophie der Mythologie und Offenbarung". In diesem genialen Versuch, eine Theorie der Religion auf dem Bo-

---

<sup>3</sup> Hegel II, S. 548.

<sup>4</sup> Novalis, München 1924. III, S. 234, Nr. 621.

<sup>5</sup> Fr. Schlegel, *Fragmente*, Jena, Leipzig 1904, S. 158.

den des Idealismus zu entwickeln, wird zum ersten Mal in ganz unmissverständlicher Weise die Ansicht vertreten, dass das religiöse Bewusstsein der Gegenwart sich innerhalb der Erlebnisdimension des christlichen Glaubens nicht mehr endgültig realisieren könne. Denn, so heißt es in der 10. Vorlesung, "mit dem ausgestoßenen Heidnischen wäre auch alle Realität aus dem Christentum hinweggenommen"<sup>[6]</sup>. Nun ist es offenkundig, dass die historische Tradition des religiösen Bewusstseins im Abendlande mit der Geschichte des Christentums, wie sie sich in Thesen und häretischen Gegenthesen entwickelt hat, im weitesten Sinne identisch ist. Was Schelling behauptet und im Gegensatz zur Hegelschen Religionsphilosophie vertritt, ist also nicht mehr und nicht weniger als die auf dem Boden des Idealismus ganz unerhörte Behauptung, dass das religiöse Bewusstsein, das sich als absolutes begreift, in jedem Moment der Geschichte nicht als Resultat der voraufgegangenen Offenbarung betrachtet werden dürfe, sondern stets mehr als bloß das Schicksal der Religion in der Geschichte umfasse. Einfach ausgedrückt: Die Offenbarungsreligion, das Christentum, hat das Heidentum nicht überwunden, und darum zu wissen ist der Anfang eines neuen religiösen Erlebens und der Quellpunkt einer "philosophischen Religion". Freilich, das Wissen um die Unbesieglichkeit der Götter der ewigen Finsternis und der schwarzen demetrischen Mutter ist ein Resultat des Christentums, weshalb Schelling erklärt: "die philosophische Religion ist demnach durch die geoffenbarte geschichtlich vermittelt". Aber sie ist mehr als jene geschichtliche Vermittlung, denn in ihr schwingt jene Urangst aus den Mythen aller Völker, dass einst eine Zeit kommen könnte, da die Toten mächtig werden würden über die Lebendigen. Das Gilgamesch weiß davon zu berichten, wie die "große Mutter" Ischtar im Zorn droht:

Ich werde heraufführen die Toten, dass sie essen und leben. Dass sie die Lebendigen essen, zu den Lebendigen

Sollen sich scharen die Toten,

Dass mehr als Lebendige der Toten es gebe.

Von dieser Urangst weiß der christliche Glaube nichts. "Denn dazu ist Christus auch gestorben, und auferstanden, und wieder lebendig worden, dass er über Tote und Lebendige Herr sei", heißt es im Römerbrief. Als Sieger über die tellurischen Götter, als Rettung vor dem erstickenden panischen Blühen der chymischen Natur in der brütenden Hitze Helios' wird Christus beim tiefsten Stande der Sonne geboren und weist den Weg in die reine Innerlichkeit des weltüberwindenden Logos. In der Geisteskraft seines Blutes ist Merkur, Sulphur und Sal, die edelste Tinktur der Materie, schal geworden, und die Planetenzeichen sind verblasst. So hat die Gnosis Christum metaphysisch verstanden: als den empyräischen Sieger über die tellurischen Götter, über die kalendarische Wiederkehr des astralen Osiris, als Retter der Seele aus den Händen Pans und als den Gefährten ihrer Heimkehr an der "schwarzen Mutter" und den Planetengöttern vorbei aus der kenomischen Finsternis ins göttliche Pleroma. Darum löst das Blut Christi das Band aller Kreatur und verwandelt als Stein der Weisen alle irdische Stofflichkeit.

Nirgends ist die Antithese: Heidentum und christliche Erlösung so grundsätzlich und überlegen entwickelt wie im gnostischen Verständnis der Passion des bibli-

---

<sup>6</sup> Schelling, II, I, S. 248.

schen Christus. Und nirgends wird die Unversöhnlichkeit zwischen den tellurischen Kräften der großen Mutter und dem fleischgewordenen Logos mit so unbarmherziger Bewusstseinschelle ausgesprochen als in dem ebenfalls gnostischen Bekenntnis, dass erst das apokalyptische Ende aller Zeiten gekommen sein müsse und das Ende der zeitlichen Gottessohnschaft Jesu Christi, ehe der wahre Erlöser, der Herr der Apokalypse, der Saosyant sein Reich antreten werde. Darum lässt das Evangelium Johannis Jesus zu seinen Jüngern von jenem Andern sprechen, der nach ihm kommen wird:

Ich will den Vater bitten, und er soll Euch einen andern Tröster geben, dass er bei Euch bleibe ewiglich<sup>7</sup>.

Aber erst, wenn die Zeit der die Welt überholenden Innerlichkeit des Logos abgelaufen sein wird, kann das Reich des Parakleten anheben, wenn wir dem 16. Kap. Ev. Joh. glauben wollen:

Aber ich sage Euch die Wahrheit: Es ist Euch gut, dass ich hingehe. Denn so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu Euch; so ich aber gehe, will ich ihn zu Euch senden.

[ ... ]

Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird Euch in alle Wahrheit leiten. Denn er wird nicht von ihm selbst reden, sondern was er hören wird, das wird er reden, und was zukünftig ist, wird er Euch verkündigen.

Zwei wesentliche Dinge erfahren wir hier über das künftige Erscheinen des Saośyant. Er wird nicht von sich selber reden, er wird also nicht die unausgesprochene Tiefe einer neuen Innerlichkeit offenbaren. Aber was zukünftig ist, das wird er wissen und verkündigen. Beides trennt sein Wesen von dem des Logos. Denn der Logos hat kein Wissen von dem, was nach ihm ist. Im Rücken des Logos dunkelt die Zukunft in die Finsternis, und die Jünger hören Jesus sagen:

Ich werde nicht mehr viel mit Euch reden; denn es kommt der Fürst dieser Welt, und hat nichts an mir.

Tief verständlich ist, dass sich das erwachende Bewusstsein der christlichen Gemeinde gegen diese Christologie der Gnosis und gegen den Manichäismus und Montanismus, der verkündet, dass der Paraklet leibhaftig erschienen sei, zur Wehr gesetzt hat. Echt metaphysische Existenz im Glauben an die erlösende Kraft des Opfertodes am Kreuz war in der Gemeinde nicht realisierbar, solange für das religiöse Bewusstsein die durch die Gnosis vollzogene philosophische Entwertung der Passion Christi zu Recht bestand. Im Glauben der christlichen Gemeinde galt die Gestalt des gekreuzigten Gottes nicht nur als Symbol einer die Welt überholenden Innerlichkeit und als Ausdruck der innerlichen Existenz des Menschen in der Zeit und gegenüber der satanischen Antithese der tellurischen Mächte. Hier war Christus unendlich viel mehr als das bloße Prinzip der Innerlichkeit gegenüber der breit hingelagerten Macht der stofflich-irdischen "großen Mutter" und den ihr tributären Kräften weißer und schwarzer Magie. Hier erscheint Christus als der Sieger über die untere Welt der Toten und der demetrischen Götter:

---

<sup>7</sup> Ev. Joh. 14, 16.

Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist Dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?

jubelt der Korintherbrief, und der Apostel darf sprechen:

Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.

Für das Glaubenserlebnis der Gemeinde ist gnostische Christologie nicht wahr. Die imitatio Christi führt nicht bloß zur inneren Vergottung, endet nicht in der Magie des Blutes des Gekreuzigten, das die ungebrochenen satanischen Mächte der großen Mutter ins Reich der Finsternis zurückbannt, sondern in der Auferstehung von den Toten ist Christus als der wiedergekommen, welcher das untere Reich wahrhaftig überwunden und seine Macht für immer gebrochen hat. Es war in der Tat so: niemand empfand in der Formierung des ersten christlichen Bewusstseins das Heidentum als eine metaphysisch ebenbürtige Größe, denn wer damals in der jungen Gemeinde die Leidensgeschichte Christi hörte, "wie sie sich kurz vorher begeben hatte: den letzten Zug nach Jerusalem, das letzte bange Abendmahl, die Stunde der Verzweiflung in Gethsemane und den Tod am Kreuz, dem mussten alle Legenden und heiligen Abenteuer von Mitras, Attis und Osiris flach und leer erscheinen"<sup>[8]</sup>.

Um diese inneren Möglichkeiten oder vielleicht Grenzen des Christentums (falls die Gnosis Recht hat) muss man wissen, wenn man Schellings tiefsten Gedanken über das metaphysische Wesen der Religion nachzugehen beabsichtigt. Was das Christentum geschichtlich geleistet, ist nach seiner Auffassung die Hegelsche "Offenbarung der Tiefe" des erschienenen Logos, der in der absoluten Logik des spekulativen Begriffs zum endgültigen Bewusstsein seiner selbst gekommen ist. Es mag sein, dass der urchristliche Glaube nicht nur den Logos, sondern über ihn hinaus den Parakleten intendiert habe; was aber die Geschichte des christlichen Bewusstseins tatsächlich religiös substantiell hervorgebracht hat, ist einzig und allein die Offenbarung des inneren Logos im Fleische, die dort ihr Ende fand, wo sie von einem Spekulant (Hegel) endgültig begriffen wurde, wo das Leiden des Gekreuzigten zur verstandenen Wahrheit der abendländischen Geschichte wurde und wo für die Helle eines seine eigenen religiösen Existenzgründe freilegenden Bewusstseins der Sinn des geschichtlichen Daseins die einzig mögliche Antwort auf die Frage nach dem heiligen Willen Gottes geben kann. Mit tiefem religiösen Instinkt hat Kierkegaard gefühlt, dass im spekulativen Idealismus sich der Säkularisierungsprozess des religiösen Bewusstseins des geschichtlichen Christentums vollendet hat. Ein religiöses Bewusstsein aber, das endgültig säkularisiert ist und das auf die Frage:

Meister, was muss ich tun, dass ich das ewige Leben erwerbe, die ganze konkrete Fülle der Welt als Antwort aufbürdet, hat aufgehört, religiöses Bewusstsein zu sein. Gott ist hier endgültig seiner heiligen Transzendenz beraubt und in den allumfassenden Umkreis eines weltlich-enzyklopädischen Bewusstseins verbannt. Gott hat sich jetzt der Innerlichkeit des Menschen vollkommen offenbart. Die Geschichte der christlichen Religion, als der Offenbarung des Logos im Fleisch, ist damit unwiderruflich beendet. Und das düstere Feuer der verbrennenden Seelen der Kierkegaard und Nietzsche leuchtet auf den Trümmern eines Glaubens, der in

---

<sup>8</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, II, S. 256.



dem Augenblick sterben musste, als seine göttliche Wahrheit zeitlich vollkommen begriffen und unverlierbares Eigentum menschlicher Existenz geworden war.

Die Geschichte der christlichen Religion als der Offenbarung des fleischgewordenen Logos ist mit der Hegelschen Logik als der "Darstellung Gottes" und seiner "Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist"<sup>9</sup>], ohne jede Frage abgeschlossen. Im total begriffenen Glauben ist der Mensch Gott gleich geworden, der ewige Ratschluss Gottes ist nicht mehr unerforschlich, und keine Heiligkeit eines transzendenten Willens darf die Kreatur mehr auf die Knie zwingen. In der geschichtlichen Offenbarung des Logos ist der Mensch frei geworden. "Es ist offenbar geworden, was die Natur Gottes sei", erklärt Hegel stolz in seiner Philosophie der Weltgeschichte. Heilige Geschichte und profane Historie fallen hier endgültig in eins zusammen, denn "die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit"<sup>10</sup>]. Und in der absolut begriffenen Offenbarung Gottes ist der Mensch unwiderruflich frei geworden. Damit aber ist die geschichtliche Tradition des religiösen Bewusstseins nicht mehr der notwendige metaphysische Existenzgrund des Menschen. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist nicht mehr ein ontisches Abhängigkeitsverhältnis, das der Mensch nicht verwerfen kann, ohne damit seine metaphysische Existenz zu negieren. Religiöse Existenz kann sich jetzt nur noch auf Freiheit gründen. Der Mensch kann Religion als Ausdruck seines metaphysischen Existenzgrundes anerkennen oder verwerfen.

Aber man wird einwenden: Da das religiöse Bewusstsein der christlichen Offenbarung sich restlos säkularisiert hat, geht doch die Freiheit, Religion als transzendenten Existenzgrund menschlichen Daseins anzuerkennen, verloren, da der Gott der Offenbarung sich total in dem enzyklopädischen Weltbewusstsein Hegels aufgelöst hat.

Hier setzen die tiefsten Gedanken der Schellingschen Religionsphilosophie ein. Schelling erklärt: "... bis auf das Urverhältnis des Menschen zu Gott lässt sich der Begriff der Offenbarung nicht ausdehnen"<sup>11</sup>]. Im Begriff der Freiheit, wie ihn der Idealismus entwickelt hat, liegt eine urphänomenale religiöse Problematik, die durch den christlichen Offenbarungsglauben weder erreicht noch überhaupt intendiert worden ist. Jene neue religiöse Situation wird überhaupt erst durch die Vollendung des christlichen Bewusstseins in der abendländischen Geschichte sichtbar und liegt selbst nicht mehr in der historischen Dimension des Daseins, weil sie erst entdeckt werden kann, wenn das geschichtliche Bewusstsein sich im Freiheitsproblem selbst transzendiert. Den Blick auf jene neue Transzendenz, die im Rücken des fleischgewordenen Logos liegt, nennt Schelling "philosophische" oder auch "freie" Religion. Erst auf dem Boden des endgültig begriffenen Christentums und seiner letzten Offenbarung im absoluten Begriff des spekulativen Karfreitags, öffnet sich die zweite Dimension des Geistes, die Idee der metaphysischen Freiheit. "... die letzte und höchste Offenbarung also, indem sie die ungeistige Religion innerlich überwindet, das Bewusstsein gegen sie in Freiheit setzt, vermittelt auf diese Art selbst die freie Religion, die Religion des Geistes, die,

---

<sup>9</sup> Hegel III, S. 31.

<sup>10</sup> Hegel VIII, S. 22 u. 40.

<sup>11</sup> Hegel VIII, S. 22 u. 40.



weil es ihre Natur ist, nur mit Freiheit gesucht und mit Freiheit gefunden zu werden, nur als philosophische sich vollkommen verwirklichen kann"<sup>[12]</sup>.

Aber diese philosophische Religion "existiert nicht", wie Schelling immer wieder versichert. D.h. sie ist keine geschichtlich mögliche Daseinsform des religiösen Bewusstseins; denn wie das spekulative Denken lehrt, ist die Dimension der Weltgeschichte ja mit der Offenbarung des Logos identisch, also mit jenem Bewusstsein, das sich erst zum Standpunkt der absoluten Freiheit hinentwickelt. In diesem historischen Bewusstseinsraum hat die freie Religion keine Realisationsmöglichkeit. Sie ist vom historischen Bewusstsein her nicht einmal als Problem formulierbar. In der Einleitung in die Philosophie der Mythologie heißt es: "Diese philosophische Religion existiert nicht, und wenn sie, wie wohl niemand in Abrede ziehen wird, nur das letzte Erzeugnis und der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie selbst sein könnte, so dürfen wir wohl fragen, wo die Philosophie sich finde, die imstande wäre, begreiflich zu machen, d.h. als möglich darzutun, was wir in der Mythologie, und mittelbar auch in der Offenbarung, erkannten – ein reales Verhältnis des menschlichen Bewusstseins zu Gott, während die Philosophie nur von Vernunftreligion und nur von einem rationalen Verhältnis zu Gott weiß und alle religiöse Entwicklung nur als eine Entwicklung in der Idee ansieht ..." <sup>[13]</sup>. Schelling sieht sehr richtig: Die spekulative Logik des absoluten Begriffs kennt diese Problematik überhaupt nicht, weil sie nur um Gott als den welterfüllenden Logos weiß, in dem das Christentum, sobald es begriffen worden ist, seine eigene religiöse Realität verliert.

Dieser Logos aber ist als das innerliche Geheimnis der Welt die Erlösung des Menschen aus dem tellurischen Schicksal des Seins und insofern – nach gnostischer Interpretation die extreme Antithese zum Heidentum, dessen metaphysische Realität in der Passion Christi vernichtet wird. Schelling aber sieht, dass mit der bloßen Negation des heidnischen Elementes in der Religion auch alle Realität aus dem Christentum hinweggenommen wird. Wenn Gott nur Offenbarung ist, wie Hegel glaubt, dann muss Gott in der vollendeten Offenbarung seine Transzendenz verlieren und selbst verlorengelien. Aber in der Offenbarung des absoluten Begriffs geht nur der Logos, damit der Paraklet kommen kann.

Die freie Religion, von der Schelling träumt, ist die Idee des Reichs des Parakleten. Das erste Reich, das Reich des Ursprungs war das der großen Mutter, der Planetengötter und der tellurisch-astralen Gebundenheit des Menschen. Das zweite Reich gehört dem Sohn, der sich als fleischgewordener Logos offenbart hat. Doch wenn das Reich der Offenbarung zu Ende geht, dann ist die Stunde der Religion der Freiheit gekommen. Erst dann! Denn "das Bewusstsein muss ... wieder von der Offenbarung frei geworden sein, um zu jener (freien Religion) fortzugehen. Es kommt indes", sagt Schelling, "die Zeit, wo nach völliger Überwindung des Heidentums das Christentum seine Spannung gegen dasselbe verliert, und bis dahin

---

<sup>12</sup> Schelling II, I, S. 255.

<sup>13</sup> Schelling II, I, S. 250 f.

Prinzip unfreiwilliger Erkenntnis, nun selbst Gegenstand freiwilliger Erkenntnis und insoweit nun mit dem Heidentum auf die gleiche Linie tritt"<sup>14</sup>].

Eine außerordentlich folgenschwere Behauptung. Nur in der Antithese gegen das Heidentum ist die Offenbarung Prinzip der Erkenntnis, d.h. die allgemeinste Möglichkeit des Bewusstseins der absoluten Wahrheit. Aber echt transzendente Bedingung des Wissens um das Absolute ist die Offenbarungsreligion dennoch nicht, weil sie unfreiwillige Erkenntnis vermittelt. Wir führten diesen Sachverhalt bereits weiter oben aus: Es ist im Christentum nicht in die Freiheit des Menschen gelegt, Religion als den metaphysischen Existenzgrund seiner selbst anzuerkennen oder zu verwerfen. Zwischen Gott und der Welt besteht ein ontisch-faktischer Zusammenhang, dessen Tatsächlichkeit aller existentiellen Bejahung durch den Menschen voraufgeht. Das Verhältnis von Gott und Kreatur ist im Christentum nicht als lebendige Freiheit gedacht. Sein ist nur gewesene Freiheit in Gott. Der Mythos von der Schöpfung drückt diesen Sachverhalt unmittelbar aus. Erschaffung der Welt durch Gott bedeutet: Gott ist der metaphysische Grund der wahrhaftigen Realität des Seins, und alle Existenz hat wahrhaftige Realität in Gott. Deshalb ist, wie bereits bemerkt, auf dem Boden christlicher Bewusstseinsverfassung Atheismus grundsätzlich unmöglich. Denn jede Leugnung Gottes ist zugleich die Leugnung der metaphysischen Realität eines Bewusstseins, das Gott nicht anerkennen will. In diesem Sinne ist die Religion der Offenbarung in der Tat Prinzip der Erkenntnis des Absoluten, aber dieses Prinzip wurzelt nicht in der Freiheit des Menschen. Alle Kreatur ist unfreiwillig an dasselbe gebunden. In diesem Prinzip ist nur Gott als der Schöpfer der Welt frei, und alles Geschöpfliche hat sich demütig unter seinen Willen zu beugen. Weil Gott durch sein Wort (λογος) die 'Welt' geschaffen hat, ist das Erschaffene in seiner ganzen Faktizität die Offenbarung des göttlichen Wortes. Die metaphysische Logik Hegels hat diese Bewusstseinshaltung in letzter philosophischer Reife vollendet. Aber, wie Schelling, sich hier Hegel unendlich überlegen zeigend, sagt: Bis auf das Urverhältnis des Menschen zu Gott lässt sich der Begriff der Offenbarung nicht ausdehnen. Folglich schematisiert der Schöpfungsbegriff das Verhältnis von Gott und Mensch falsch. Nur das religiöse Bewusstsein des Orientalen ist in einer geschichtlichen Religion bis zu dieser Einsicht vorgedrungen. Zwar schematisiert das Frühstadium indischer Religiosität, die Naturreligion der Veden, das Verhältnis von Gott und Welt analog dem christlichen Bewusstsein. Alle Dinge gehen aus dem Schöpfungswort, der Göttin Vāc hervor. Vāc bedeutet Sprache. In einer vedischen Hymne spricht die Göttin:

Ich ging mit der Allmacht schwanger, ich wohne in den Wassern der Tiefe, breite mich aus von dort durch alle Geschöpfe und berühre den Himmel mit meiner Krone. Gleich einem Windhauch brause ich durch alle Kreatur, über die Himmel und über die Erde<sup>15</sup>].

"Angefangen von den sublimeren Grenzen metaphysischer Spekulation, durch alle Seelenschichten hin, bis zu den Praktiken der Hexen und Schamanen, in allen begabteren Rassen der fünf Erdteile und in allen lebensnahen Zeiten steht unerschütterlich das Axiom vom lebendigen Wort. Wortschöpfung ist gleich Welt-

<sup>14</sup> Schelling II, I, S. 259.

<sup>15</sup> Zitiert nach Galahad, *Mütter und Amazonen*, München 1932, S. 6.

schöpfung, Aufruf zur Gestalt doch Bann und Beschwörung auch, somit der Urgrund der Nekromantik wie der Dichtung"[<sup>16</sup>].

Im Buddhismus aber wird die ganze metaphysische Schematik des Schöpfungsbegriffes so radikal wie möglich abgelehnt. Einer der besten Kenner des Buddhismus, der leider zu früh verstorbene Otto Rosenberg, bemerkt dazu: "Der europäische Gedanke hat sich so sehr an die Frage nach dem Anfang gewöhnt, dass sie unvermeidlich scheint. Bei den buddhistischen Völkern sehen wir das Gegenteil; ihnen ist unsere Frage nach dem Anfang, nach der Weltschöpfung, nach der Schöpfung des Menschen vollständig unverständlich"[<sup>17</sup>]. Die Begründung der buddhistischen Religionsphilosophie für die Ablehnung der Schöpfungs-schematik beim Verständnis der metaphysischen Beziehung zwischen dem Absoluten und der Welt geht dabei ungefähr folgenden Weg: Stigma und existentielle Gestalt alles welthaften Seins muss seine Anfangslosigkeit sein, denn keine Auseinandersetzung des religiösen Bewusstseins mit der Welt kann einen absoluten metaphysischen Sinn und echt transzendente Realität haben, wenn dasjenige, womit sich das religiöse Bewusstsein auseinandersetzt, die Gestalt reiner Faktizität hat, und somit sein Sein im metaphysischen Sinne bloß zufällig und willkürlich ist. Die existentielle Gestalt des welthaften Seins kann nur dann endgültig im religiösen Bewusstsein, nur dann in echt metaphysischer Weise überschritten werden, wenn diese Existentialität der Welt selbst schon metaphysisch ist, also nicht bloß eine Faktizität darstellt. Etwas aber, das einen Anfang hat, der notwendig außer ihm liegt, ist transzendent gesehen ein einfaches *factum brutum*.

Deshalb kann die Erlösung vom existentiellen Gehalt der Welt, dem Leiden, nicht ernst genommen werden, wenn die Welt und mit ihr das Leiden nicht absolut anfangslos ist. Nur unter der Voraussetzung der Anfangslosigkeit des Leidens gibt es eine echt metaphysische Erlösung von ihm und ein absolutes Ende des Leidens. Denn hätte die Welt und das Leiden einen Anfang, so könnte jede Erlösung eben nur diesen faktischen Anfang und seine Folgen auslöschen. Aber es kann in der Erlösung dann niemals die Bürgschaft liegen, dass ein neuer ebenso faktischer Anfang nicht eine neue Welt erstehen lässt, womit der metaphysische Sinn der Erlösung illusorisch gemacht wäre. Eine wirkliche Erlösung von der Welt gibt es nur unter der bedingungslosen Voraussetzung ihrer Anfangslosigkeit. Denn nur das Ungeschaffene und Anfangslose ist, wenn es von seinem existentiellen Verhängnis befreit ist, endgültig erlöst. Das Ende der welthaften Existenz ist ein absolutes, denn da zum Wesen dieser Existenz ihre Anfangslosigkeit gehört, kann sie einmal vernichtet nie mehr neu beginnen. Zwischen Gott und der Welt, buddhistisch zwischen *nibbāna* und *samsāra*, besteht kein für das religiöse Bewusstsein des Menschen bloß faktischer Zusammenhang, in dessen Anerkennung er seine Freiheit aufgeben muss und der dabei zum Prinzip unfreiwilliger Erkenntnis wird, wie

---

<sup>16</sup> Galahad, *Mütter* S. 6. Interessant ist übrigens, dass ein Hymnus des *Rgveda* (1, 164, 45) von dem "Wort" (*vāc*) berichtet, dass die Menschen nur ein Viertel des Wortes kennen. Die andern drei Viertel kennen nur die Brahmanen, welche göttliche Weisheit besitzen. Das "Wort" ist also hier auch von höherer geistiger Mächtigkeit als der Umfang des natürlichen Bewusstseins.

<sup>17</sup> O. Rosenberg, *Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten*, Heidelberg 1924, S. 14.

Schelling sagt; dieser Zusammenhang ist vielmehr gemäß der buddhistischen Religionsphilosophie reine Notwendigkeit, wodurch allein das Handeln in der Welt, das dem Menschen freisteht, echte metaphysische Relevanz bekommt.

Mit diesen Überlegungen fernöstlicher Religiosität ist die theologische Schematik des Schöpfungsbegriffes auch in der reifsten und tiefsten Form, der Schöpfung durch das "Wort", also der Logosidee, überwunden. Aus dem Logosgedanken aber fließt der Begriff der Offenbarung und Schelling kann sich hier religionsgeschichtlich tief bestätigt fühlen, wenn er den Begriff der Offenbarung nicht auf das Verhältnis des Menschen zu Gott ausgedehnt wissen will. Mit dieser Einsicht ist das religiöse Bewusstsein bei seiner Selbstinterpretation nicht mehr von der Logoslehre abhängig, und es sieht auf die Religion der Offenbarung als auf eine überwundene Stufe der eigenen Bewusstseinsentwicklung zurück. Aus der Offenbarungsreligion des Christentums ist, um mit Schelling zu reden, aus dem Prinzip unfreiwilliger Erkenntnis ein Gegenstand freiwilliger Erkenntnis geworden, und für den Abendländer, der in die geistige Dimension des Idealismus zureichend hineingewachsen ist, rückt die christliche Offenbarungsreligion aus seinem unmittelbaren religiösen Erleben in sein religionshistorisches Bewusstsein, wo sie eben Gegenstand freiwilliger Erkenntnis wird "und insoweit mit dem Heidentum auf die gleiche Linie tritt."

Resultat der Geschichte des christlichen Bewusstseins von der Urgemeinde in Jerusalem bis hin zum transzendentalen Idealismus ist deshalb die metaphysische Erkenntnis, dass der christliche Glaube in der Person Christi nicht nur den sich dem Menschen offenbarenden Gott tiefster Innerlichkeit, sondern auch das zukünftige Geheimnis des göttlichen Willens in der Gestalt des Parakleten zu umfassen glaubte; aber diesen großartigen religiösen Entwurf hat die Geschichte des Christentums nicht durchzuführen vermocht. Was der christliche Glaube in der Heilsgeschichte der Seele hervorgebracht hat und was in der spekulativen Philosophie des Idealismus unverlierbares Eigentum menschlicher Existenz geworden ist, ist die Realisation des christlichen Logos im säkularen Bewusstsein des Abendlandes. Die Zeit des Logos ist erfüllt, denn im spekulativen Karfreitag des absoluten Begriffes breitet sich die letzte und höchste Helle über die Tiefe der Innerlichkeit des von Gott berufenen Menschen aus. Der Logos ist vollkommen Fleisch geworden und ganz und gar in die untere Welt des Menschen versenkt. Gott hat sich geopfert und ist Mensch geworden, mit ihm überantwortet der Verdammnis des Todes und gekreuzigt. Und aus der zartesten Geschichte der Evangelien klingt der verzweifelte Schrei:

Wir aber hoffeten, er sollte Israel erlösen.

Der Logos aber hat nicht die Kraft, den Menschen vom Tode und aus der Gewalt der dunklen tellurischen Mächte zu erlösen, wie Schellings Religionsphilosophie zum ersten Mal begreift. Der Entwurf des jungchristlichen Glaubens musste deshalb wesensnotwendig scheitern. Die Urangest des Lebens: Dass mehr als Lebendige der Toten es gebe, ist im Logosglauben nur vergessen und zurückgedämmt, aber nicht überwunden. Und wenn der Logos ganz in die Welt eingegangen und deshalb entgöttert ist, wird diese Angst wiederkehren. In der Abhandlung "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" schreibt Schelling: "Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Zentrum, in das er erschaffen worden; denn

dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muss der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast notwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. Daher die allgemeine Notwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muss, um geläutert zu werden<sup>[18]</sup>.

Die absolute Logik des vollendeten Bewusstseins Christi ist dieser notwendige Versuch des geschichtlichen Menschen, die "Ruhe seiner Selbstheit" zu retten. Aber in diesem prometheischen Handeln des Menschen stirbt Gott und steigt selbst zu den Toten hinab. Und damit kommt, wie es bei Schelling heißt, "der Moment, wo die Erde zum zweiten Mal wüst und leer wird". Die Zeit der Apokalypse ist gekommen, und der Mensch begreift, dass auch die Fleischwerdung des Logos die Angst nicht von ihm nehmen kann. Man muss sich der tiefen Worte Baaders hier erinnern, dass derjenige Geist, der die Vermittlung des Stoffes, der Psyche, kurz der Welt braucht, um völlig existentiell zu werden, der Satan selbst ist. Und indem der Geist im absoluten Bewusstsein der Hegelschen Logik die Erfahrung macht, dass sich der Logos nur in der Vermittlung durch das Anderssein realisiert und nur im absolut Anderen zu sich selbst kommt, ist Satan plötzlich Gott geworden. Denn der Logos ist ganz im Reich der Finsternis aufgegangen und der, der einst der "Sohn" war, liegt in der Umarmung der großen Mutter. Wenn aber der "Sohn" und der "Fürst dieser Welt" eins geworden sind, dann ist der spekulative Karfreitag, d.h. die absolute Logik des vollendeten Bewusstseins Jesu Christi erreicht, und in der wortlosen Stille des Sonnabends ist das Licht der Finsternis und die Finsternis dem Licht gleich geworden.

Weshalb auch die Kabbala entgegen dem Glauben an die Ewigkeit der Höllestrafen lehrt: "Es werden keine unreinen Kräfte künftig gänzlich vergehen, sondern sie werden versüßt werden und wieder zur Heiligkeit kommen. Die Hölle wird zur Heiligkeit kommen, wie das Paradies heilig ist, und daselbst werden die Gerechten tanzen, und der heilige gebenedeite Gott wird das Haupt des Tanzes sein. Inskünftig wird der Satan gereinigt und zu einem heiligen Engel, so wird auch die Hölle gesäubert werden und zu den Grenzen des Paradieses getan."

Das "künftig", von dem die Kabbala hier spricht, ist jene metaphysische Dimension, die erst jenseits des spekulativen Karfreitags ihren Anfang nimmt, d.h. nur im Reich des Todes vollendbare Realität des zur Hölle gefahrenen Logos. Die absolute Logik des fleischgewordenen Logos aber muss mit dem spekulativen Karfreitag verstummen, denn ihre Zeit ist erfüllt. Und weil die Zeit mit allem Reichtum der konkreten Existenz jetzt erfüllt ist, hebt mit dem für immer schweigenden Logos die ewige Zukunft des absoluten Begriffs, das Reich des Saošyant, des Parakleten, an, von dem Christus zu seinen Jüngern spricht:

Was zukünftig ist, wird er euch verkündigen.

Aber diese absolute Zukunft des Todes, die jenseits des verstummenden Logos ihr Wesen hat, lässt sich auch in einer vollendeten Logik eines absoluten Begreifens

---

<sup>18</sup> Schelling I, VII, S. 381.



nicht als transzendente Bedingung der metaphysischen Realität menschlichen Existenzbewusstseins verstehen. Für das Wesensproblem des Todes enthält die spekulative Logik schlechthin gar keine transzendentalen Möglichkeiten, was um so erstaunlicher ist, da die Hegelsche Logik des absoluten Begriffs durchaus in der Lage ist, die transzendentalen Bedingungen der Realität des sich offenbarenden Gottes im Denken aufzuweisen. Die Idee des Todes aber ist nicht mehr im Bewusstsein realisierbarer Grenzwert, auch dieser Logik von göttlicher Mächtigkeit. Der Gott der Offenbarung ist selbst dem Tode verfallen, weil sich der Tod tiefer und mächtiger zeigt, als alle Fülle und Tiefe des geoffenbarten Wortes begreifen kann.

Hier hat die *imitatio Christi* notwendig ein Ende. Denn als letztes Resultat der absoluten Logik begreift das philosophische Bewusstsein, dass der Logos, der seine Zeit erfüllt und in ihr sich vollendet hat, nur als metaphysische Realität des Todes verstanden werden kann. Das der menschlichen Existenz verhaftete Bewusstsein aber fragt nach der metaphysischen Realität des Lebens. Und zwar gerade desjenigen Lebens, das sich über den Logos erhebt, weil es weiß, dass der Tod am Kreuz die reelle Grenze des Logos ist, der seine Zeit erfüllt und ausgemessen hat.

Die Frage: Welche metaphysische Realität hat ein Bewusstsein, das in der Einsicht lebt, dass die Zeit der göttlichen Offenbarung vorüber sein muss, weil es weiß, dass es das Schicksal des Logos ist, seine eigene metaphysische Realität nicht in sich selbst, sondern in seiner absoluten Negation, dem Tode, zu finden? Ist der grundsätzliche Ursprung der freien Religion, von der Schelling träumt. Die *imitatio Christi* muss, wie bereits betont, hier ihr Ende finden, weil das fragende Bewusstsein nicht willens ist, mit der zeitlichen Vollendung des absoluten Begriffs und der ausgeschöpften Offenbarung der Tiefe der Innerlichkeit in den Tod zu gehen. Sondern indem es sich von der *imitatio Christi* frei macht, vermisst es sich, den Tod des Logos selbst zu begreifen und in diesem Begriff sich über denselben zu erheben.

Mit diesem Schritt hat das religiöse Bewusstsein den Gott seiner Väter unwider-ruflich verleugnet. Denn wenn der Logos seine metaphysische Realität erst in der Dimension des Todes erreicht, dann kann sich das absolute Bewusstsein des meta-physischen Logikers nicht mehr von Gott angesprochen fühlen, weil für ihn nicht entscheidbar ist, ob der Logos den Tod oder der Tod den Logos überwunden hat, ob Gott aus dem Reich der Toten als Satan oder Satan als Gott auferstehen wird, ob die Hölle zu den Grenzen des Paradieses oder das Paradies zu den Grenzen der Hölle getan wird. Auch das göttliche Bewusstsein des absoluten Begriffs weiß die Frage nicht zu beantworten, ob der Logos im Tode göttliche oder widergöttliche Realität ge-wonnen hat. Was "wahr" ist, darauf bleibt hier die Antwort grund-sätz-lich versagt, weil im Tode des Logos die platonische Identität der Idee des Wahren und des Guten zerbrochen ist. Das ist vielleicht der tiefste metaphysische Sinn des Opfer-todes am Kreuz, dass in diesem Sterben die Identität von Wah-rem und Gu-tem preisgegeben wird, um den Menschen als abso-lute Freiheit zwischen der Idee des Wahren und der Idee des Guten zu bestätigen. Die absolute freie reli-giöse Existenz des Menschen ist seine im Tode des Logos erworbene Kraft, in reiner Wahrheit Gott bejahen oder verleugnen zu dürfen. Weil der Logos auf die Frage, ob im Tode Christi das Licht oder die



Finsternis gesiegt hat, ewig stumm bleibt, hat der Mensch die göttliche Freiheit, sich die Bestimmung seines Absoluten selbst zu wählen.

Diese Freiheit gegen Gott als letzten Existenzgrund des religiösen Bewusstseins, das die Erfahrung des Logos hinter sich hat, lässt die kabbalistische Sage Moses erwerben, der, als er gegen seinen Willen sterben soll, den Engel des Todes mittels des heiligen Gottesnamens vertreibt, und dann Jehova selbst, der vor ihn tritt, ihn nicht begreifend und nicht willens, ihn zu begreifen, mitten ins Angesicht schlägt, ehe er auf den letzten brennenden Wunsch, das gelobte Land selbst zu betreten, zu verzichten die Kraft findet.

Freiheit gegen Gott als letzten und einzig möglichen Existenzgrund des metaphysischen Bewusstseins des Menschen aber gibt nur die Ablösung der religiösen Existenz des Menschen von der Logoslehre, vom offenbar gewordenen Worte Gottes. Diese Ablösung hat der Idealismus – Schelling eingeschlossen – auf keine Weise zu vollziehen vermocht. Im Gegenteil: Der Idealismus macht sich durchaus die orthodox-kirchliche Interpretation des Johannesevangeliums, nach der das reine "Wort" die absolute Wahrheit des wahrhaftigen Gottes ausspreche, zu eigen und behauptet dementsprechend in konsequenter Fortbildung der christlichen Lehre, dass durch das "Wort" als der absoluten Dimension der Ewigkeit die Transzendenz Gottes gänzlich aufgehoben sei. Denn die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem Göttlichen ist die tiefste Erkenntnis, welche der Mensch in der Logoslehre erschwingen kann, weshalb der die absolute Religion als Logoslehre interpretierende Fichte in der neunten Vorlesung der "Anweisung zum seligen Leben" spricht: "Ich sage: Gottes inneres und absolutes Wesen tritt heraus als Schönheit; es tritt heraus als vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur; es tritt heraus als der vollkommene Staat und Staatsverhältnis; es tritt heraus als Wissenschaft: kurz es tritt heraus in demjenigen, was ich die Ideen im strengen und eigentlichen Sinne nenne<sup>19</sup>." Deshalb ist für den johanneischen Christen die Ewigkeit schon in dem metaphysischen Blick auf diese irdische Welt der Natur und Geschichte präsent. Für das Logosbewusstsein schließt sich die Dimension der Ewigkeit schon in dieser zeitverhafteten Wirklichkeit der geistlebendigen Geschichte auf. Weshalb es schon in der vorausgehenden Vorlesung heißt: "Suchtet ihr die Seligkeit da, wo sie allein zu finden ist, rein in Gott und darin, dass er heraustrete, keineswegs aber in der zufälligen Gestalt, in der er heraustrete; so brauchet ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen: Denn Gott ist schon heute, wie er sein wird, in alle Ewigkeit<sup>20</sup>."

Das ist alles noch echt christliche, unbefangene Religion der Offenbarung, die noch nichts vom absoluten Tode des Logos, aus dem allein der Paraklet kommen kann, und die noch nichts von der radikalen Transzendenz des Absoluten jenseits von aller Geschichte weiß, von der Marcion gesprochen hat. Auch Fichte hat sich zu Unrecht, wie alle seine Vorgänger, als der erschienene Paraklet begriffen. Denn er weiß nicht, dass der Paraklet auch als der Herr der wiedererstandenen Toten, als der Saośyant die Erde erst betreten wird, wenn sie in apokalyptischen Schauern

---

<sup>19</sup> Fichte V, S. 526.

<sup>20</sup> Fichte V, S. 521.

bebt. Ewigkeit heißt für den Idealismus lichterfülltes ewiges Leben. "So jemand mein Wort halten wird, der wird den Tod nicht sehen ewiglich", zitiert Fichte und fügt in tiefster gläubiger Übereinstimmung hinzu, das bedeute: "Er wird nun und nimmermehr sterben ... also, dass man in jedem Momente die ganze Ewigkeit ganz hat und besitzt, und den täuschenden Phänomenen einer Geburt und eines Sterbens in der Zeit durchaus keinen Glauben beimisst, daher auch keiner Auferweckung, als Rettung vor einem Tode, den man nicht glaubt, bedarf<sup>[21]</sup>."

Das Todesproblem als letztes und äußerstes metaphysisches Problem der Religion kennt der transzendente Idealismus weder bei Kant noch bei Fichte und Hegel. Nur Schelling ahnt in seiner Satanologie etwas von den finsternen Abgründen der Transzendenz in Gott, die kein lebendiger Logos je erleuchten wird. In dieser Ohnmacht, das Wesen des Todes im vollendeten Logos zu begreifen, liegt der tiefste Grund dafür, dass es keinem transzendentalen Idealisten gelungen ist, die Metaphysik der geschichtlichen Existenz von der Metaphysik der religiösen Existenz des Menschen zu unterscheiden und dadurch die im Offenbarungsbegriff sich entwickelnde Historisierung und Säkularisierung der religiösen Wahrheiten wieder ins Transzendente zurückzubiegen. "Ewiges Leben": das ist nur Metaphysik der Geschichte. In der Religion aber geht es in erster Linie um jene radikale Transzendenz jenseits des historischen Daseins, in der die in ethische Entscheidungen eines leidenschaftlichen und heißen Lebens hineingespannte Existenz des verantwortungsvoll tätigen Menschen ihre schwärzlichen Schatten auf den kalten und bleichen Hintergrund des Todes wirft.

In jener durch die Vollendung des Logos im Idealismus freigelegte Möglichkeit einer neuen Religion will das metaphysische Bewusstsein des Menschen seinen Existenzgrund nicht mehr in der ewigen Wahrheit des sich offenbarenden Wortes suchen, denn es ist frei von Gott und seinen Offenbarungen geworden. Darum fragt es hier nach den transzendentalen Möglichkeiten der freien Entscheidung für oder gegen Gott. Es sucht nach dem metaphysischen Ursprung der Entscheidung, die jedes konkrete Leben im Guten wie im Bösen realisiert.

Von jener Wahrheit aber, die selber jenseits von Gut und Böse als transzendente Bedingung jeder sittlichen Entscheidung begriffen wird, ist nur im Reich des Totengottes etwas zu erfahren, so berichtet die Kāthaka-upanisad, und der sterbliche Naciketas steigt deshalb in die Unterwelt, wo Yam, der Gott der Gestorbenen, ihn belehrt.

Zwar hat der Idealismus mit dem Gedanken des im ewigen Jetzt vollendeten Logos das metaphysische Bewusstsein des Abendlandes bis an die Idee des absoluten Todes herangeführt. Bewältigt aber hat er diese Idee nicht, denn er spricht nur von der absoluten Logik der Gedanken Gottes. Von der Möglichkeit einer absoluten Ethik der göttlichen Existenz, d.h. von einer Metaphysik des Willens weiß er nichts. Und nirgends (außer in zusammenhanglosen Einfällen Schellings) ist sein Wissen von der Ahnung berührt, dass die durchsichtige Helle des reinen Begriffs, die wie ein sonniges Mittagslicht über dem reellen Leben des konkreten Bewusstseins leuchtet, ihren Ursprung aus der transzendentalen Nacht eines Willens, der

---

<sup>21</sup> Fichte V, S. 437 f.

noch nicht Entscheidung und deshalb noch nicht lebendige, durchleuchtete Wirklichkeit geworden ist, herleitet.

Die abendländische Metaphysik der Religion kennt jene transzendente Dimension, in der der Wille seine radikale, sittliche Freiheit gegen Gott zu finden vermag, überhaupt noch nicht. Der indischen Philosophie jedoch ist sie längst bekannt. Denn der Vedānta spricht zu dem Wissenden, den keine göttlichen Gebote mehr leiten, weil er jene absolute Freiheit besitzt:

Der Vedānta befiehlt nicht, er belehrt nur. Darum werden alle Imperative, auf die Erkenntnis des Brahmanen angewendet, ebenso stumpf wie ein Messer, mit dem man Steine schneiden will. Denn das ist unser Schmuck und Stolz, dass nach Erkenntnis des Brahman alles Tun-Sollen aufhört und alles Getan-Haben.

Diese Dimension der absoluten Freiheit gegenüber Gott, die das durch den Idealismus hindurchgegangene Denken entdeckt, wenn es sich auf seine metaphysischen Existenzgründe besinnt, ist nur in einer Metaphysik des Todes, also einer Lehre von den transzendentalen Möglichkeiten eines absoluten Willens, zu begreifen. Der geschichtliche Idealismus hat uns in der geistigen Entwicklung von Kant bis Hegel nur mit einer Metaphysik des ewigen Lebens im reinen Begriff beschenkt. Unsere nächste Zukunftsaufgabe wird sein, den transzendentalen Idealismus durch eine Metaphysik des absoluten Todes als des Ursprungs des sittlichen Willens fortzusetzen.

---

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <[www.vordenker.de](http://www.vordenker.de)> by E. von Goldammer.

Copyright 2004 vordenker.de

*This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited*  
a printable version may be obtained from [webmaster@vordenker.de](mailto:webmaster@vordenker.de)

---

**vordenker**  
ISSN 1619-9324

Helmut Schelsky

## **Schellings Philosophie des Willens und der Existenz**

### **I.**

Schelling ist in der Geschichte der Philosophie als Idealist deklariert; man pflegt ihn ehrenhalber in der Verbindung Fichte-Schelling-Hegel stets mitzunennen und eine tiefere wissenschaftliche Aufmerksamkeit meist nur seinen beiden Nachbarn zuteil werden zu lassen, in dem Glauben, man habe im Grunde Schelling mitbegriffen, wenn man die philosophische Reichweite von Fichte und Hegel ermessen hat. Mit diesem Urteil, auch wenn es nicht nur ein Vorurteil aus lässigem Nachsprechen ist, gilt es Schluss zu machen. Wir werden heute wieder zu erkennen vermögen, dass Schelling der einzige Idealist war, der den Idealismus überwunden hat, indem er Denkbereiche aufzeigte, die dem sich idealistisch nennenden Denken keinen Zugriff gestatten. Zwar ist eine Überwindung des Idealismus schon häufig behauptet worden, aber bei vielen, allzu vielen, blieb es mit dieser Überwindung beim guten Willen, um nicht zu sagen bei der Einbildung; einzelne Denker sind wohl auch in jene Denkbereiche vorgestoßen, die dem klassischen Idealismus verschlossen bleiben mussten, aber sie haben diesen vermeintlichen Sieg mehr ersprungen als errungen, da sie, wie etwa Kierkegaard und Nietzsche, die Tragweite der idealistischen Erkenntnis mit Willen übersehen oder verkennen mussten, um sich jener anderen Denkwelt überhaupt zu vergewissern und sich ihrer bemächtigen zu können; nur Schelling ist der Fortschritt über den Idealismus hinaus in dem Sinne gelungen, dass er nicht eine Wahrheit strich, um eine andere dafür zu setzen, sondern dass er anerkannte Wahrheiten um neue Erkenntnismöglichkeiten bereicherte. Es ist an uns, zu zeigen, dass diese Bereicherung des Wissens auch der aufgegebene Weg der heutigen Philosophie ist, nicht aber der fruchtlose Versuch ewiger Verbesserung oder grundlegender Neuordnung alter Wahrheiten.

Der Grund, dass man heute vielerorts eine Überwindung des Idealismus fordert und anstrebt, liegt in der zweifellos großen Verschiedenheit der heutigen Denkimpulse und willensmäßigen Antriebe, die zur Philosophie führen, von denen des Idealismus. Die Voraussetzungen der Philosophie haben sich seit den Zeiten Kants und Hegels zutiefst gewandelt. Erhebt man sich aber aus diesen neuen Lebens- und Denkbedingungen wieder zur Sache selbst und versucht, in klarer Arbeit die philosophischen Fragen der Gegenwart bis zu ihren letzten Tiefen und Kompliziertheiten vorwärtszutreiben, so wird man mit Staunen die Entdeckung machen, dass das idealistische Denken aus ganz anderen Impulsen heraus im Grunde dieselben Fragen und schon ein gut Teil ihrer Lösungen geschaffen hat. Es ist die Entdeckung der Philosophie als strenger Wissenschaft. Aber es liegt eine große Gefahr in dieser Entdeckung: da man sich jetzt auf eine lange Strecke seines Denkweges hin des ureigenen Fragens und Selbstdenkens enthoben und auf das Nachdenken beschränkt sieht – denn es ist dem aufrichtigen Geiste unmöglich, Wahrheiten zu ignorieren –, so verliert man oft den eigenen Sucherwillen und nimmt mit den Lösungen des Idealismus auch dessen Denkimpulse mit allen ihren Voraussetzungen und Voreingenommenheiten philosophischen Fragens in sich auf und lässt sich so aus seiner eigenen Wesenheit herausziehen in die einer großen

Vergangenheit. Die Überwindung des Idealismus wird so zu einer Frage des Willens, nämlich zu der Frage, ob man die Ursprünglichkeit des eigenen Denk- und Fragewillens noch durch die schwindelnden Höhen und unergründlichen Tiefen des idealistischen Denkens selbst durchzuhalten und durchzustehen vermag und so den Weg findet, der eng zwischen Überheblichkeit und Epigonentum hindurchführt.

Auch die Verkennung Schellings als des über den Idealismus hinausgehenden Denkers beruht zunächst auf dem Mangel an Denkfreiheit gegenüber einem begriffenen Idealismus, hat aber weiter seinen Grund auch darin, dass die Lehren des späten Schelling, die systematisch den Denkbereich des klassischen Idealismus sprengen, doch noch aus dessen Denkimpulsen entstanden und von seinen uns heute als Vorurteile erscheinenden Wertungen getragen werden. Die dem großen Denken innewohnende Eigenkraft hat Schelling zu philosophischen Folgerungen von weiterer Tragweite veranlasst, als er sie selbst mit Bewusstsein gewollt hat. Wir meinen damit die noch zu beweisende Tatsache, dass der späte Schelling im Durchdenken des Gottesproblems dieses im Grunde als Denkproblem aufhebt oder wenigstens es als ein rein historisches erweist, ein Erfolg, der genau das Gegenteil von dem bedeutet, was das religiös-metaphysisch voreingenommene Denken Schellings erreichen wollte. Seine Religionsphilosophie, die den Beweis der Existenz Gottes zum Ziele hat, birgt bereits die Grundlagen einer Transzendentallehre des Willens und die Aussicht auf eine sich anschließende Wirklichkeitslehre in sich, die eben jenen Gottesbeweis schon als Frage der Philosophie zu einer aufgehobenen Denkstufe machen. Um das zu finden, muss man allerdings die Religionsphilosophie des alten Schelling gerade ihres religionsphilosophischen Fragens entkleiden, die reine Systematik des Denkens herauschälen und so eine Auswahl treffen, die Schelling selbst mit der Unterscheidung eines Systems der positiven Philosophie von dessen Anwendung in einer Philosophie der Mythologie und Offenbarung mehr vorbereitet hat, als die meisten seiner Ausdeuter später beachtet haben. Dieses System der positiven Philosophie bildet bereits eine Lösung des Überganges von der Lehre der transzendentalen Voraussetzungen des Bewusstseins, wie sie mit Kant begonnen und als Lehre vom absoluten Geist mit Hegel vollendet wurde, zu "einer Lehre von den transzendentalen Möglichkeiten eines absoluten Willens", wie sie eben von G. Günther gefordert wird<sup>[1]</sup> und als die einzige legitime Fortführung und Überwindung des nur logischen Idealismus erscheint.

Will man diese "Positive Philosophie" Schellings als seine Lehre vom Willen und von der Existenz herausstellen, so scheint es notwendig, zunächst die Beweggründe und Forderungen aufzudecken, die Schelling veranlassten, sich von der "negativen Philosophie" des logischen Idealismus als totaler Philosophie zu lösen und ihr den Bereich einer "positiven Philosophie" gegenüberzustellen; darin das System dieser "positiven Philosophie" in der Schellingschen Ableitung selbst darzustellen, um darauf in einer kurzen Besprechung und Ausdeutung die Tragweiten, Lösungen und Fehler dieser Konzeption in ihrer Bedeutung für eine gegenwärtige Lehre vom Willen aufzunehmen. —

---

<sup>1</sup> siehe oben.

Wir wollen diese Darstellung mit der Klärung einer Grundunterscheidung des Schellingschen Denkens beginnen, der Unterscheidung von Gegenstand und Prinzip einer Philosophie. Schelling betrachtet den Fortschritt von der mittelalterlichen zur sogenannten neueren Philosophie, die man ja allgemein mit Descartes beginnen lässt, als den Wechsel der Methode, der aus einem Prinzip des Denkens den Gegenstand der Philosophie selbst machte. Die alte, scholastische Philosophie hätte die Erfahrung zum Prinzip ihres Wissens gehabt, "Cartesius war der erste, der einen entschiedenen Zweifel gegen die äußere, sinnliche Erfahrung aussprach und sie eben damit als Prinzip der Erkenntnis aufhob, da sie selbst nun zum Gegenstand wurde" (2 III, 39)<sup>[2]</sup>. Prinzip einer Philosophie ist demnach eine Denkposition, insofern sie nur in der Anwendung sich äußert, jedoch als Denkposition sich nicht mit in die Denkgegenstandsebene hineinnimmt, es ist die unreflektiert stehengebliebene Voraussetzung der Philosophie, die jeweilig unmittelbar im Denkenden da ist. Wird sie nun zum Gegenstand, wie im Schritte des Descartes die Erfahrung, so verschwindet sie als Prinzip, um einem neuen Platz zu machen. Zum Verständnis der Schellingschen Hauptforderung, dass seine "positive Philosophie" dann entstände, wenn man Gott zum Prinzip einer neuen Wissenschaft machte, bedarf es nun noch der Entwicklung des Gottesproblems, so wie es Schelling von Descartes bis zu sich selbst gesehen hat.

Die scholastische Philosophie hat nach Gott als einem Einzelwesen gefragt; die entscheidende Wendung im Gottesproblem bringt die Frage nach Gott als dem Sein selbst, die nach Schelling durch Malebranche vollzogen wird, der Gott als "das Seiende" anspricht ("Dieu est en un mot l'Être"). Erst damit wird Gott zum allgemeinen Wesen, und die Wissenschaft gewinnt ein gerechtes Verhältnis zu ihm. Jetzt steht Gott als der bestimmte Gott da, der durch diese Bestimmung, das Seiende zu sein, allerdings nicht mehr Er selbst ist, sondern die ihm zugeschriebene Bestimmung. "Gott ist das Seiende, sagt nicht: Gott ist; es ist kein Existenzsatz, sondern ein bloßer Attributivsatz. Aber dieses Das-Seiende-sein ist auch ein Sein, nur nicht eben das Sein Gottes überhaupt, sondern eben nur das im reinen Denken gesetzte", d.h. es ist das ihn bestimmende Sein, "wir können es auch das reine Vernunft sein oder das in die Idee eingeschlossene Sein Gottes nennen, denn das Seiende als das schlechthin allgemeine ist nicht eine Idee, sondern die Idee selbst" (2 I, 272/73) .

Hiermit wird Gott zum Inbegriff des gesamten Seins im Denken gesetzt; auch Schelling erkennt an, dass nur so nach den Bestimmungen Gottes, also nach dem, was er ist, gefragt werden kann, zugleich aber stellt er fest, dass damit eben nur nach dem Wesen Gottes gefragt wird. Seine Existenz, die Tatsache, dass er existiert, bleibt außerhalb dieses Fragekreises, da Gott hier ausdrücklich das Sein zugeschrieben wird, was er ist. Um nach der Existenz Gottes zu fragen, müsste man fortgehen von dem Sein, in welchem "Gott nicht als Er selbst, sondern als das schlechthin allgemeine ist, zu dem Sein, in welchem er als Er selbst ist, von dem im Seienden eingewickelten zu dem aus dem Seienden hervorgetretenen, a Deo implicito ad Deum explicitum, von dem nicht mehr zu sagen ist, dass er das Seiende (sei), sondern dass er das ist, was das Seiende ist" (2 I, 274). Mit dieser Frage nach der Existenz Gottes wird also zugleich die Frage nach der Existenz

---

<sup>2</sup> Schelling zitiert nach der Ausgabe von 1856/61 sämtliche Werke in 2. Abteilungen.



des Seins erhoben, die solange nicht aufgeworfen werden konnte, wie das Sein als das im Denken bestimmte und damit im Denken gesetzte angesehen wurde, denn dann konnte nach dem Sein nur als dem Wesen gefragt werden.

Hiermit eröffnen sich uns die Bereiche zweier Philosophien: einer, die nach dem Was des Seienden als nach dem Wesen, und einer, die nach dem Dass des Seienden als nach seiner Existenz fragt. Schelling nennt die erste die "negative" und die zweite die "positive" Philosophie, da ihm zunächst aus einer Selbstverständlichkeit heraus die Existenz überall als das eigentlich Positive erscheint.

Die "negative Philosophie" will erkennen, was das Seiende ist. Da sie dies unabhängig davon tut, ob das jeweilig so bestimmte wirklich existiert oder nicht, so erkennt sie das Sein nur, insoweit es existieren kann. Sie denkt das ganze Sein als Möglichkeit, da ihr Denken nur auf die Notwendigkeit der Bestimmungen des Seienden aus ist. Da die Notwendigkeit dieser Bestimmungen aber nur im Denken selbst zu begründen ist, so denkt sie das Sein als Denken, d.h. das Sein kann seiner Natur oder seinem Wesen nach nur als Geist gedacht werden. Es ist deutlich, dass damit der Bereich der idealistischen Philosophie umrissen ist, die nach Schelling nicht die Aufgabe hat, die Wirklichkeit als existierende, sondern ihre Bestimmtheiten als reine Möglichkeiten oder Potenzen, d.h. in der Idee zu denken.

Diese idealistische oder negative Philosophie musste als solche erst existieren und bis zur vollendeten Erkenntnis über das Wesen des Seienden vorgedrungen sein, ehe eine positive Philosophie sich davon abheben und nun die Frage nach der Existenz des in seinem Sosein erkannten Seins oder Gottes stellen konnte. Ja, die folgerichtig fortgeführte negative Philosophie musste in ihrer Erfüllung oder am Ende ihres Denkweges das Negative ihres Resultates selbst einsehen und auf eine über sie hinausgehende Denkposition verweisen. Damit wird das Verhältnis dieser beiden Philosophien aus einer scheinbaren Nebenordnung herausgenommen, und die negative oder idealistische Philosophie wird als die notwendige Vorstufe einer Philosophie der Existenz anerkannt, denn man kann ja nie nach der Existenz eines Unbestimmten fragen, sondern muss ein Wissen um die Bestimmung in dieser Frage jeweils voraussetzen. Damit ist die Philosophie der Existenz der des Wesens oder der Bestimmungen eindeutig nachgeordnet, da diese in Gleichgültigkeit gegen Existenz oder Nichtexistenz ihres Gegenstandes ihre Fragen nach dem Wesen zu stellen und zu lösen vermag, jene aber nur durch die vollzogene Bestimmung hindurch ihren Fragegegenstand überhaupt erreicht. Wenn sie also nach der Existenz überhaupt fragt – und das ist zunächst ihre allgemeinste Frage –, so kann dies nur bedeuten, dass sie nach der Existenz des ganzen in seinem Wesen erkannten Seins fragt. Als der Inbegriff alles Seienden war aber Gott bestimmt worden, und so geht jetzt die positive Philosophie auf die Erkenntnis der Existenz des durch die negative Philosophie erkannten Gottes aus. Um diese Weiterführung des Fragens über die negative Philosophie hinaus zu ermöglichen, muss diese als Resultat ihres Denkens die Tatsache finden, dass der von ihr erkannte Gott noch nicht der vollkommen erkannte Gott ist. Da der Idealismus, z.B. in der Gestalt Hegels, dies durchaus nicht zugibt, setzt hier im Gottesproblem die Polemik Schellings ein, mit der er die Berechtigung seiner positiven Philosophie zu erweisen gedenkt.

Gott als der Inbegriff des Seienden kann für die negative Philosophie nur der Inbegriff aller Möglichkeiten des Seins sein, für sie taucht Gott als der bestimmte, der er sein soll, erst auf am Ende ihrer Entwicklungsreihe, ja er ist geradezu nichts als dieser Schlussgedanke, der den Denkweg der Bestimmungen noch einmal summierend umgreift oder, wie Schelling sinngemäß oben sagt, er ist die Idee der Ideen. Dass von einem Sein dieses Inbegriffs außerhalb seines Gedachtseins nicht gesprochen werden kann, erscheint logisch, ja die Frage nach der Existenz scheint überhaupt nicht erhoben werden zu können, da Gott dazu aus der Idee des Ganzen erst zu einem Einzelwesen gemacht werden müsste, denn nur von Einzelwesen ist die Aussage der Existenz möglich. Hierin findet sich Schelling nun mit Kant einig, dessen kritische Philosophie er für die sich ihrer Grenzen am vollkommensten bewusste negative Philosophie hält, da sie ebenfalls den Inbegriff aller Möglichkeiten als die Idee Gottes anspricht, aber "gar nicht die Voraussetzung macht, dass der Inbegriff aller Möglichkeiten sei" (2I, 285). "Die ursprüngliche Absicht der Vernunft", sagt Kant, "war bloß und allein, sich die notwendige durchgängige Bestimmtheit der Dinge vorstellen zu können; zu diesem Ende aber reicht der Begriff von aller Realität hin, ohne dass wir berechtigt wären zu verlangen, dass alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache; dieses letztere sei eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideal als einem besonderen Wesen zusammenfassen, ohne alle Befugnis, denn nicht einmal als Hypothese ein solches Wesen anzunehmen sind wir berechtigt". Zwar scheint es wenigstens in der Idee "natürlich, die Vorstellung eines Inbegriffs aller Möglichkeiten zu realisieren, d.h. diesen Inbegriff als existierend uns vorzustellen, ihn ferner zu hypostasieren, d.h. zum einzelnen Ding zuzuspitzen, endlich, weil eine wirkliche Einheit der Erscheinungen doch nur im Verstande ist, durch Personifikation bis zur höchsten Intelligenz zu erheben". "Eigentlich aber ist diese Fortbestimmung doch unser Werk", "hat nichts Objektives an sich, und lässt uns in Ansehung der Existenz eines Wesens von so ausnehmenden Vorzug in völliger Unwissenheit" (Kr.d.r.V. S. 611; zit. Schel. 2 I, 285/86).

Mit diesem Begriffe Gottes als des Endes ist es aber mit Gott zugleich wirklich zu Ende, denn dieser Begriff schließt ja seine Wirklichkeit aus. "Theoretisch war mit diesem negativen Resultat alle wirkliche Religion aufgehoben; denn alle wirkliche Religion kann sich nur auf den wirklichen Gott beziehen" (2 III, 46). Schließt dieser Gott am Ende aber seine Wirklichkeit aus, so darf zugleich die Frage nach seiner Existenz gar nicht erhoben werden, und die Möglichkeit einer positiven Wissenschaft als der Erkenntnis von der Existenz Gottes wird zunichte. Es kommt zu dem Resultat, dass "die Vernunft das wirkliche Sein Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchste Idee, eben darum auch immer nur Ende bleiben müsse, das nie zum Anfang, also zum Prinzip einer Wissenschaft werden könne, oder wie er (Kant) sich ausdrückt, dass die Idee stets nur von regulativen, nie von konstitutiven Gebrauch sei, d.h. dass die Vernunft zwar notwendig nach ihm hinstrebt, alles in diese höchste Idee fortzuführen sucht, ... aber dass sie mit dieser Idee selbst nichts anfangen kann, diese Idee nie zum Anfang eines Wissens machen kann" (2 III, 45). Damit wird Gott ausdrücklich zu einem Wesen erklärt, dem keine Wirklichkeit zukommt, denn "der Gott, sofern er nur Ende ist, wie er in der rein rationalen (negativen) Philosophie nur Ende sein kann, der Gott, der keine Zukunft hat, der nichts anfangen kann, der bloß als Finalursache, auf

keine Weise Prinzip, anfangende, hervorbringende Ursache sein kann, ein solcher Gott ist doch offenbar nur der Natur und dem Wesen nach Geist ... Wie sollte wirklicher (d.h. wirkender und damit in Wirklichkeit existierender) Geist sein, was von dem Ende, an das es gesetzt ist, nicht hinwegkann, das nur die Funktion hat, die vorhergehenden Momente alle unter sich als alles Beschließendes aufzunehmen, aber nicht selbst Anfang und Prinzip von etwas zu sein" (X, 155) !

Man sieht, wie Schelling mit seinem Bemühen, eine Ansatzstelle für seine Wissenschaft des Dass zu finden, an diesem Punkte des Denkens immer wieder in das Leere stößt, da Gott hier aus seinem Wesen nicht herauszubekommen ist. Der Bereich der Existenz gegenüber dem der Idee konnte erst sichtbar werden, als die Vernunftwissenschaft oder negative Philosophie selbst den Anspruch in sich erzeugte, die Existenz oder die Wirklichkeit zu beweisen, d.h. in diesem Falle den Beweis für die Existenz Gottes zu liefern. Das hing aber davon ab, dass Gott nicht nur als Alles schlechthin gedacht wurde, sondern zugleich als ein Einzelwesen, das sich irgendwie von Allem noch unterschied, – was der summative Begriff des Gottes als Ende nicht tat – denn ein Wesen, das nichts außer sich hat, ist gegen Existenz gleichgültig, daher kann das Ganze nie als solches, sondern stets nur als Einzelnes existieren. Diese Trennung aller möglichen Bestimmungen von dem Inbegriff aller möglichen Bestimmungen erfolgt jedoch erst, wenn man das Zusammen aller möglichen Bestimmungen als einer Entwicklung streng festhält gegenüber einem ruhig seienden Inbegriff von allem und so eine Welt des Werdens dem ewigen Gott entgegensetzt. Da Gott jedoch von der Welt nicht gänzlich geschieden sein soll, sondern im Gegenteil dasselbe Wesen haben soll wie sie, so taucht hier die Frage vom Verhältnis Gottes zur Welt nicht als eine Frage der Wesensverschiedenheit, sondern als eine der Existenzverschiedenheit auf.

Die ersten Schritte in der Lösung dieses Problems, des Verhältnisses Gottes als Einzelwesen zu der Welt, hat bereits die Scholastik getan. Man setzte Gott als das einzige Wesen, dem schon durch seine Wesensbestimmung Existenz zukäme, "cuius essentia involvit existentiam", indem man folgerte: wenn Gott der Inbegriff aller Bestimmungen ist, so muss ihm auch die Bestimmung der Notwendigkeit zukommen, also existiert er notwendig. Jawohl, sagt Schelling, "also existiert er notwendig, wohlzumerken, wenn er existiert; aber dass er existiert, ist keine Folge dieser Argumentation, sondern dabei immer schon vorausgesetzt; ... dem angeblich apodiktischen Argument, dass von der Idee, dem was Gott ist, ausgehend, dessen Existenz, dass er ist, folgert, dem darum ontologisch genannten Argument hat selbst das große Ansehen des berühmten Kirchenlehrers Anselmus keinen Eingang in die herrschende Metaphysik verschaffen können. Die großen Scholastiker, wie Thomas von Aquino, ließen es nicht zu, es blieb bei den Beweisen, von denen die Erfahrung ein Element ist" (2 I, 262) .

Über diesem Versuch, einfach aus der Wesensbestimmung Gottes seine Existenzverschiedenheit gegenüber der Welt zu erschließen, steht nun eine Reihe von Versuchen, die Existenz Gottes zu beweisen, die man mit den Kennwort "Gott als Anfang" bezeichnen könnte. Die bekannteste Argumentation dieser Art ist wohl die sogenannte teleologische: "Wenn eine Welt zufälliger Existenzen, insbesondere eine im ganzen und im einzelnen sich als zweckmäßig erwiesene gegeben ist, so muss eine letzte Ursache und selbst eine intelligente und frei wollende angenommen werden; aber in sich selbst", erklärt Schelling (2 I, 262), "hat diese

Ursache darum keine Notwendigkeit zu existieren", d.h. unabhängig von dem Denkprozess, der auf sie führt, ist jene "letzte Ursache" gar nicht da, wobei auch schon der Begriff "letzte Ursache" uns anzeigt, dass es sich hier wieder um den Gott am Ende handelt, der durch die Anwendung des Begriffspaars Ursache-Wirkung zu einer Existenzverschiedenheit mit der Welt gebracht werden soll. Da es sich hierbei aber um den Prozess der Bestimmungen handelt, dessen "Ursache" Gott sein soll, so liegt hier tatsächlich nur eine Anwendung der Grund-Folge-Bestimmung vor, und die Behauptung Gottes als "letzter Ursache" sagt nichts weiter aus, als dass das Resultat des Denkens zugleich als sein Grund angenommen werden kann, eine Erkenntnis, auf die später bei der Entwicklung des Hegelschen Gottesproblems näher eingegangen werden soll.

Zunächst muss mit der Behauptung des Gottes als Anfangs oder "erster" Ursache einmal Ernst gemacht werden; nach ihr soll Gott Erstursache, Schöpfer der Welt als des Prozesses der Bestimmungen in Wesen und Existenz sein, also muss sie ihn streng der Welt voraussetzen, ihn auch seinem Wesen nach dem Prozess der Bestimmungen des Seins vorauswissen, um aus diesem Wissen vom Wesen Gottes die Bestimmungen des Seienden ursächlich abzuleiten. Das hieße aber, dass Gott seinem Wesen nach nicht das Seiende sein könnte, denn dies soll ja in seinen Bestimmungen erst aus Gott entstehen; damit ist Gott außerhalb seines Wesens gekommen, aber die negative Philosophie weiß nichts damit anzufangen, da ja ihr ein Gott, der außerhalb des Seienden läge, wesenlos und nur ein Wort wäre, von dem keinerlei Bestimmungen ausgehen könnten, wie es eigentlich verlangt wird. Um in der negativen oder rationalen Philosophie Gott als Erstursache denken zu können, müsste vor aller Kenntnis der Bestimmungen der Welt, d.h. vor allen Bestimmungen im Denken selbst, "eine Kenntnis der physischen Möglichkeit des Handelns" dieses Gottes vorhanden sein, also ein Wissen vor dem Denken. Schelling scheint also recht zu haben, dass Gott "in der rationalen Philosophie nur Ende sein kann", denn bei einem ernsthaften Versuch, in der Vernunftphilosophie Gott vor den Bestimmungen zu denken, geht sein Wesen verloren: "Die Natur, das Wesen dieses intelligenten Welturhebers war damit nicht eingesehen, auch er blieb der Philosophie ein bloßes Äußerliches, der Zusammenhang zwischen ihm und der Welt war ein bloß nomineller, bei dem im Grunde nichts gedacht wurde, kein reeller und mit dem eine wirkliche Einsicht verbunden gewesen wäre. Denn wenn ich nicht einsehe, auf welche Weise ein außer der Welt zu denkendes, ein über sie erhabenes Wesen eine von ihm verschiedene und außer ihm gesetzte Welt hervorbringen könne, so kann diese Voraussetzung vielleicht einen Glauben bei mir finden und von Einfluss auf das Leben sein, aber meine Einsicht hat nichts gewonnen als bloße Worte ohne Verstand" (2 III, 42).

Nach der Abweisung der These "Gott als Anfang" gibt es nur noch einen Versuch, bereits in der reinen Vernunftwissenschaft die Existenz Gottes aus seinem Wesen zu folgern: das ist der komplizierte "Gottesbeweis" Hegels, den man, um in unserer Ausdrucksweise zu bleiben, als den Versuch betrachten kann, Gott als Ende und als Anfang zugleich zu denken. Gott ist auch bei ihm zunächst reines Resultat der Logik, er ist absolute Idee als das Ergebnis des Prozesses des Bestimmens im Denken. Diese Idee "entlässt" sich jetzt aber frei in die Wirklichkeit und wiederholt den logischen Prozess als realen oder, wie Hegel sagt: "die Idee in der unendlichen Freiheit, in der Wahrheit ihrer selbst entschließt sich,

sich als Natur oder in der Form des Andersseins aus sich zu entlassen" (Heg. Enzykl. § 244; zit. Schell. X, 153). Dieses zweite Werden hat Gott zur Ursache; als wirkliches Werden läuft es zugleich auf den wirklichen Gott zu und hat ihn jetzt als den absoluten Geist zum Resultat, aber in der Form der Wirklichkeit, so dass durch dieses zweite Werden Gott als existierender Gott geworden und gewonnen ist und mit ihm zugleich die Existenz des ganzen Seienden. "Und ... so wird ... der absolute Geist, der als die konkrete (d.h. bestimmte) und letzte, höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt als am Ende der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und zur Gestalt eines unmittelbaren Seins sich entlassend – zur Schöpfung der Welt sich entschließend, welche (Welt) alles das enthält, was in die Entwicklung fiel, die jenem Resultat vorausgegangen war, so dass alles dieses (alles in der Entwicklung Vorausgegangene) durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfange in ein von dem Resultat als Prinzip Abhängiges verwandelt wird" (Heg. s. o. § 472; Schell. zu X, 156) .

Mit dieser Entwicklung des Gottesproblems wäre ja nun Schellings Forderung erfüllt, dass Gott zum Prinzip einer Wissenschaft würde, die die Existenz und nicht nur das Wesen Gottes und des Seins ableite und beweise, aber Schelling erkennt diese Lösung nicht an. Was hat Hegel mit seiner Erklärung gegenüber den früheren gewonnen? so fragt er und gibt zur Antwort: "Das frühere System kennt nicht ein doppeltes Werden, ein logisches und ein reales ... Hegel dagegen erklärt seine Logik als diejenige Wissenschaft, worin sich die göttliche Idee logisch, d.h. im bloßen Denken, vor aller Wirklichkeit, Natur und Zeit vollendet; hier also hat er die vollendete göttliche Idee schon als logisches Resultat, aber er will sie gleich nachher nochmals als reales Resultat haben. So hat Hegel allerdings vor dem früheren System etwas voraus, nämlich, wie schon gesagt, das doppelte Werden" (X, 146). Ist nun dieses zweite Werden wirklich der Prozess des Wirklichen, des Existierenden? Zunächst ja, denn der Gott, der sich dem Prozess der Bestimmung oder der Notwendigkeit seines Wesens gegenüber frei entschließt und entscheidet, ist von seinem Wesen frei geworden, "die Religion der rein rationalen Wissenschaft ist verlassen, denn jene Entäußerung ist ein frei beschlossener, die bloß logische Folge absolut unterbrechender Akt" (X, 159). Damit ist in der negativen Philosophie die Frage nach einer den Bereich des reinen Denkens überschreitenden Wirklichkeit, nach einem Gott, der frei ist gegenüber der Welt der Bestimmungen, selbst aufgetaucht, und Schelling hat recht, wenn er von der negativen Philosophie aussagt, dass sie an ihrem Ende die positive selbst fordere.

Aber nach Hegel fordert die Vernunftphilosophie nicht nur eine positive, sondern ist es zugleich selbst, da sie die Frage nach der Existenz innerhalb ihrer Grenzen selbst zu lösen vermag. Nun schafft der Gott, der sich in die Wirklichkeit entlässt, diese offensichtlich durch einen freien Entschluss; die Existenz, die er selbst ist und die er den Bestimmungen des Seins jetzt als Wirklichkeit vermittelt, besteht also in der Freiheit gegenüber den Bestimmungen. Es fragt sich nun, ob diese Freiheit in jenem zweiten Werden, das Hegel für das Wirkliche erklärt, auch erhalten ist, ob in jenem Werden tatsächlich die Existenz oder die Wirklichkeit bewiesen wird oder doch nur wieder ihre Bestimmungen. Da zeigt es sich sofort, dass bei Hegel von diesem Prozess der Wirklichkeit doch nur seine Notwendigkeit begriffen, seine Freiheit als bloßes Mittel aber nur behauptet wird und das Denken so in den Bereich des Rationalen wieder zurück muss. "Der absolute Geist



entäußert sich selbst zur Welt, er leidet in der Natur, er gibt sich einem Prozess hin, in dem er gleichsam unrettbar verwickelt ist. Der Gott ist nicht frei von der Welt, sondern mit ihr belastet". Damit "erscheint auch diese Freiheit wieder illusorisch, weil man sich unvermeidlich dennoch am Ende zu dem Gedanken hingedrängt sieht, der alles Geschehensein, alles Geschichtliche wieder aufhebt, weil man sich besinnend, doch wieder ins rein Rationale zurückkehren muss" (X, 159). Folgerung: "Mithin ist die ganze Vorstellung jenes Prozesses und jener Bewegung eine selbst illusorische, es ist eigentlich nichts geschehen, alles ist nur in Gedanken vor sich gegangen und diese Bewegung war eigentlich nur eine Bewegung des Denkens. Dies hätte jene Philosophie ergreifen sollen; damit setzte sie sich außer allen Widerspruch, aber eben damit begab sie sich ihres Anspruches auf Objektivität (Wirklichkeit), d.h. sie musste sich als Wissenschaft bekennen, in der von Existenz, von dem, was wirklich existiert, und also auch von Erkenntnis in diesem Sinne gar nicht die Rede ist, sondern nur von den Verhältnissen, welche die Gegenstände im bloßen Denken annehmen, und da Existenz überall das Positive ist, ... so musste sie sich als rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die Philosophie, welche sich auf die Existenz bezieht, d.h. für die positive Philosophie, außer sich frei lassen, sich nicht für die absolute Philosophie ausgeben, für die Philosophie, die nichts außer sich zurücklässt (X, 124).

Nachdem Schelling so auch der letzten und höchsten Stufe der idealistischen Vernunftphilosophie gegenüber den Anspruch eines neuen philosophischen Anfangens erfolgreich behauptet hat, wäre es an der Zeit, die Grundlagen seines existenziellen Denkens zu entwerfen. Uns erscheint es jedoch angebracht, zunächst noch einmal eine Besinnung darüber anzustellen, an welchem geographischen Ort der Philosophie wir uns mit dem Abschluss jener Gedankenreihe der rationalen Gottesbeweise eigentlich befinden. Zunächst hat der Gott Hegels gegenüber der Gottesidee Kants die Bestimmung voraus, schon im reinen Wesen oder nur im Vernunftsein ein Werden zu sein; der Gott Kants als der Inbegriff aller Möglichkeiten ist ein unbewegtes Etwas, das Alles ist, aber im Idealismus Hegels ist Gott der Prozess des Bestimmens der Vernunft selbst geworden, er erscheint nicht nur als eine oder die höchste Idee des Denkens, sondern als das Denken oder die Vernunft selbst. Zweifellos sind wir damit einen Schritt weiter gekommen in der Philosophie des Wesens, denn auf dem Standpunkt des Kantischen Gottesbegriffes hätte man die Existenzfrage nur als Frage nach der Existenz von Dingen stellen können, erst bei der Annahme der Hegelschen Einsicht vom Wesen Gottes fragt man nicht nur nach der Existenz einer Welt der Dinge, sondern nach der Existenz einer Welt des Geschehens. Darum konnte Schelling oben die Frage nach der Wirklichkeit mit der Frage nach dem Geschehen und dem Geschichtlichen gleichsetzen.

Zugleich hat Hegel gezeigt, dass die Bestimmung, d.h. das Wesen, dieses geschichtlichen Prozesses nur als notwendiges Werden zu denken ist, wenn man von der Existenz dieses wirklichen Prozesses absieht; das besagt erstens, dass der Sinn und das Wesen des Geschichtlichen Notwendigkeit ist, wenn es existiert, weiter aber auch, dass die tiefere Frage nach dem Geschichtlichen als solchem nicht bedeuten kann, nach Sinn und Wesen, sondern nach Existenz und Faktizität zu fragen, eine Frage, die nur durch das Festhalten der Freiheit und der freien Ent-



scheidung dem Wesen gegenüber sich den ihr eigenen Antwortbereich sichert. Wird das Geschichtliche oder die Existenz Gottes als Immanenz der Vernunft gedacht, so ist das Geschichtliche als solches bereits verloren oder noch gar nicht da. Die Philosophie der Wirklichkeit oder des Geschichtlichen" so, wie er (Hegel) sie dargestellt hat, hätte einfach darin zu bestehen gehabt, dass man die Stufen wieder herabgestiegen wäre, die man in der ersten Philosophie hinaufgestiegen war" (X, 157) ; es ist aber nicht mit einer bloßen Umkehrung des Prinzips, der Versetzung des Gottes als Ende zum Gott als Anfang getan, "da in der positiven (Philosophie) vielmehr ein ganz anderer modus progrediendi stattfindet als in der negativen, indem sich hier auch die Form der Entwicklung völlig umkehrt" (2 III, 92). Wir werden bald sehen, welche wesentliche Änderung der Erkenntnismethode Schelling damit im Auge hat.

Der Wichtigkeit halber sei also noch einmal betont, dass der Mangel der Hegelschen Theorie darin gesehen wird, dass er auf keine Weise erklären kann, wie die Vernunftbestimmungen aus ihrem Vernunftsein in das der Wirklichkeit geraten, diese Erklärung liegt nicht in seinem Denkbereich; das ist der "garstige breite Graben", wie Schelling sagt (X, 154), über den die reine Vernunft nicht springen kann; die Wirklichkeit in ihrer Existenz bleibt dem reinen Denken immer ein Wunder. Darum kann Hegel die Wirklichkeit oder das Geschehen auch nicht so denken, wie es uns die Erfahrung gibt, nämlich in der Verwirklichung der Idee voller Zufälle und Sprünge, d.h. voller Freiheit, sondern er muss in das geschichtliche Geschehen die Mechanik der Notwendigkeit hineindenken und die Faktizitäten der Existenz ignorieren. Sein Hauptfehler besteht also darin, nicht erkannt zu haben, dass er nur die Bestimmung der Freiheit gedacht, die Freiheit als solche aber nur behauptet hat. Indem er die Welt des notwendigen Wesens als das, was das Sein oder Gott ist, zugleich zur Existenz dieses Seins oder Gottes selbst erklärt, vollzieht er einerseits am Ende seiner Philosophie eine ungerechtfertigte Gleichsetzung von Denken und Sein, die innerhalb seines Denkens, nämlich der rein logischen Vernunftwissenschaft, jeder Stütze entbehrt, andererseits, aber tut er auch diesen Schritt noch mit einer gewissen Notwendigkeit in seiner Fehlerhaftigkeit, da nur durch diesen von ihr selbst nicht zu rechtfertigenden Anspruch die Vernunftwissenschaft auf eine über sie hinausgehende Wissenschaft hindeutet und so eine sie transzendierende Philosophie der Existenz selbst fordert.

## II.

Die "positive Philosophie" hat zum Ziel, die über alles Denken hinausgehende Existenz zu finden, und zwar, da wir hier Philosophie treiben, im Denken zu finden. Über das Ziel, das erreicht werden soll, sind wir uns also durch die vorhergehende Erörterung im klaren; wo liegt nun aber der Ansatzpunkt dieser Philosophie, der Boden, auf dem sie aufbauen kann? In der rationalen Philosophie, also im reinen Denken selbst, war er nicht zu finden. Nun ist aber dies nicht der einzige Bereich, der bis jetzt im Denken da ist, sondern diese Welt des reinen Denkens ist uns selbst erst entstanden, indem wir über eine Welt der empirischen Gegebenheit transzendiert haben. Vielleicht ist dieser Bereich der gewöhnlichen Erfahrung schon der Boden der positiven Philosophie.

Dies verneint jedoch folgende Überlegung: "Alles Transzendente ist eigentlich ein Relatives, es ist nur in bezug auf etwas, das transzendiert wird" (2 III, 169) ; das reine Denken ist nur da, insofern es zunächst im Erfahrungssein vorgefunden wurde und so als reines Denken auch die Eigenschaft hat, in das Sein stets übergehen zu müssen, weshalb es nur als ein "relatives Prius" dem Erfahrungssein gegenüber gelten kann. Dies hat zur Folge, dass erstens das Erfahrungssein nie ohne Denkbestimmungen aufgenommen werden kann, d.h. niemals außerhalb des Wesens ist und so nicht als Grund der Existenz oder des reinen Seins in Frage kommt, das ja über jedes Wesen hinausgehen soll; und zweitens, dass das reine Denken zwar Prius des Erfahrungsseins ist, insofern dies nur bestimmtes Sein ist, aber als reines Denken doch nur relatives Prius ist, insofern es sich selbst ein Sein überhaupt voraussetzen muss, dem gegenüber es Posterius ist. Dieses Sein überhaupt als das absolute Prius ist der Grund und Boden der positiven Philosophie, denn "dieses Sein außer allem Denken ist nun ebensowohl über aller Erfahrung, als es allem Denken zuvorkommt" – Schelling nennt es daher auch das "unvordenkliche Sein" –, "es ist das schlechterdings transzendente Sein, von dem also die positive Philosophie ausgeht" (2 III, 127).

Indem dieses absolute Prius das Denken überschreitet, hat es nicht mehr wie dies die Notwendigkeit, in das Sein überzugehen; das aber, was nicht in das Sein überzugehen braucht, hat also schon ein Sein oder seine Existenz in sich selbst; da es nun aber als das absolute Prius auch das Denken überschreitet und so jeder Bestimmung los und ledig ist, aber dennoch existiert, so kann es nichts weiter sein als nur Existenz oder das reine Sein.

Damit haben wir im ganzen nun neben dem empirischen Erfahrungssein noch die Welt der reinen Möglichkeiten des Seienden oder die Potenz des Seins, das Wesen des Seins, und als dritten Bereich das unvordenkliche oder das reine Sein. Das heißt, eigentlich haben wir das letzte noch nicht so recht, sondern wir wollen es haben, und damit – das ist aller Windungen und Wendungen überraschende Lösung –, damit, meint Schelling, dass wir es haben wollen, haben wir es auch schon, denn man kann eben zu diesem unvordenklichen Sein nur durch den Willen gelangen, es liegt in seiner Existenz nur dem Willen offen. Diese kopernikanische Wendung der positiven Philosophie gilt es jedoch wohl zu begründen.

Der Denker wird zunächst den Kopf schütteln und sagen: "Nein, das ist kein Grund für eine Philosophie, denn wenn ich nun nicht will, dann ist dieses absolute Prius auch nicht da und mit ihm verschwindet die ganze positive Philosophie. Dieses reine Sein existiert also doch nur zufällig, und auf dem Zufall ist keine Wissenschaft aufzubauen." "Das ist richtig", würde Schelling antworten, "wenn du nicht über das Denken hinausgehen willst, so kann man dich durch Denken wenigstens nicht dazu zwingen, denn das ist es ja gerade, was wir behaupten, dass das Denken nur auf dieses absolute Prius hinweist, es aber nicht erreichen kann". Man kann niemanden zwingen, aus dem reinen Denken herauszugehen, denn man müsste ihn dabei durch Bestimmung seines Willens zu etwas zwingen wollen, was ausdrücklich durch keine Bestimmung zu erreichen ist. "Die positive Philosophie ist die eigentlich freie Philosophie", denn sie ist "nur für die fortschreiten und fortdenken Wollenden" (2 III, 132).

Es fragt sich nur, ob mit der Aufforderung zu diesem Willensentschluss zuviel verlangt ist in Ansehung des Zieles, das wir erreichen wollen, oder ob nicht vielmehr in diesem Anspruch, zu dem unvordenklichen Sein zu gelangen, dieser Anruf an den freien Willen schon mitgedacht ist. Der Weg, den wir gehen wollen, soll aus der Potenz des Seins in die Existenz des Seins, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit führen, d.h. es gilt für Schelling die Existenz Gottes zu beweisen: "die kontemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der Ende, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem aktuellen. Bei diesem bloß ideellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dies ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns lässt sich nicht durchsetzen; es muss gehandelt werden. Sobald aber das tätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle Gott nicht mehr zu" (2 I, 559). Die Quelle unserer Frage oder das Bedürfnis, über das Wesen hinauszugehen in die Existenz, beruht also darin, dass wir selbst schon wirklich sind in einem Leben, in dem "sich das Aufgeben des Handelns nicht durchsetzen lässt" wie im reinen Denken. Wir müssen natürlich in dieser Existenz bleiben, um nach Existenz fragen zu können und sie denken zu wollen; verlieren wir sie, so fallen wir in das reine Wesen, in die Potenz, und der Gegenstand unserer Frage verschwindet aus unseren Augen. Wenn man nach dem Denken fragt, so muss man dabei denken wollen; wenn man nach der Existenz fragt, so muss man existieren wollen; und da wir hier nach dem Bewusstsein der Existenz fragen, so müssen wir sie mit Bewusstsein vollziehen. Nichts anderes aber als der bewusste Existenzvollzug im Denken bedeutet jene Aufforderung, das unvordenkliche Sein oder die Existenz zu wollen, denn nur das Wollen öffnet die Sphäre der Wirklichkeit notwendig, nur wenn man "das Handeln nicht aufgibt", erreicht man das unvordenkliche Sein.

Das reine Denken freilich empfindet dieses Setzen durch den Willen als Zufall und von hier aus spricht Schelling mit Recht von einem "Urzufall": "dieses erste Seiende, dieses primum existens, ist also das erste Zufällige" (X, 101). Und doch ist auch dieser Gedanke noch verfehlt, weil das reine Denken hier mit dem Begriff "Zufall" etwas zu begreifen versucht, was vor jedem Begriff sein soll. In Wirklichkeit verbirgt sich unter diesem Begriff des "Urzufalls" die "unbedingte, allem Denken vorausgehende Notwendigkeit des Seins", die ein "wahrer Abgrund für die menschliche Vernunft" ist, wie Kant sagt (Kr.d.r.V.; zit. Schell. 2 III, 163), die tiefsinnige Frage des um sein ewiges Wesen Bescheid wissenden Gottes: "Außer mir ist nichts,... aber woher bin ich denn?" (Kr.d.r.V. s.o.). So muss dem reflektierenden Menschen die Wirklichkeit immer das große Wunder bleiben, während es für den wollenden Menschen nichts Gewisseres gibt als die nackte Existenz.

"Nun kann aber allerdings gefragt werden, ... auf welche Weise dieses Letzte existieren kann" (2 III, 155), d.h. wenn ich schon durch mein Denken dieses absolute Prius nicht erzeugen kann, so maß ich doch seine logische Möglichkeit, also die ihm zukommenden Bestimmungen oder die Art, wie es existieren kann, a priori einsehen können, denn ich will es ja schließlich denken. – Diese Argumentation hat zwei Seiten: fordere ich zunächst vom Denken eine logische Einsicht darüber, dass das unvordenkliche Sein überhaupt existieren kann, bevor ich es durch mein Wollen existieren lasse, so fordere ich damit den Begriff oder die Potenz des reinen Seins vor seiner Existenz, ich denke also aprioristisch und ordne

so die Potenz wieder dem Sein vor und damit über, ich lasse das, reine Sein von seiner Möglichkeit abhängen; das reine Sein soll aber das absolute Prius sein, "in welchem die Potenz das Posterius, der Aktus das Prius ist" (2 III, 156), also muss ihm gegenüber das Vernunftdenken völlig Verzicht leisten. Erst nachdem sich die Logik gänzlich aufgegeben und restlos in den Abgrund des Wollens versenkt hat, ersteht dem Menschen das reine Sein in seiner Existenz.

Ein anderes Gesicht bekommt die Argumentation aber, wenn sie nichts als die Forderung sein soll, dass die vollzogene Existenz des unvordenklichen Seins doch irgendeine Beziehung zum Denken haben muss, da ja schließlich eine Philosophie auf ihr aufgebaut werden soll. Hier setzt allerdings die erste wesentliche Überlegung der positiven Philosophie ein: ist das reine Sein das, was seinem Begriffe zuvorkommt, so ist der Begriff ihm gegenüber das Posterius und ihm untergeordnet. Das reine Sein war aber die Existenz überhaupt, sein Posterius ist also der Begriff oder das Wesen überhaupt; dies aber hatte sich als das Denken selbst erwiesen, woraus folgt, dass das Denken sich dem reinen Sein gegenüber aposterioristisch verhält.

Damit haben wir zwar das aufgegebenes Denken wieder erhalten, aber es hat eine völlig umgekehrte Art seines Fortschreitens dabei gewonnen – das ist der früher von Schelling geforderte "ganz andere modus progrediendi" –, denn es ist aus der Selbstgewissheit, die es als rein rationales Denken hatte, in die Abhängigkeit von etwas außer ihm Existierendem geraten und so gewissermaßen wieder Erfahrung geworden. "Der Empirismus als solcher schließt daher keineswegs alle Erkenntnis des Übersinnlichen aus" (2 III, 113); "mit dem a priori Begreiflichen beschäftigt sich die negative Philosophie, die positive mit dem apriori Unbegreiflichen; aber sie beschäftigt sich mit ihm nur, um eben dies a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird a posteriori ein Begreifliches" (2 III, 165); also "durch seine Folge wird das Prius erkannt" (2 III, 129), denn es ist ja selbst erst die Folge einer freien Tat und kann als solche "durchaus nur a posteriori Erkennbares sein, wie jede Tat nichts a priori Einzusehendes, sondern nur a posteriori Erkennbares ist" (2 III, 127).

Grundlage und Methode der positiven Philosophie sind damit gewonnen, und wir können daran gehen, jetzt das System dieser Philosophie selbst zu entwickeln. Schelling wollte durch sie ja die Existenz Gottes oder die Wirklichkeit alles dessen, was das Sein ist, erklären. Bis jetzt haben wir nur die Existenz des reinen Seins und eine Einsicht in die Methode, mit der es gedacht werden kann. Aber wie muss das Denken, das aposterioristisch und nicht aprioristisch oder rein logisch vorgeht, denn dieses Sein denken, wenn es dies nicht als Wesen, d.h. als Denken, denken darf? Was ist das reine Sein, wenn es auf dem umgewendeten Denkwege der positiven Philosophie zurückkehrt in das Reich der Bestimmungen, oder – da wir ja damit keine Wesensfrage, keine eigentliche Was-Frage, stellen wollen, sondern eine nach der Art seiner Existenz – wie muss das reine Sein gedacht werden, wenn es als das absolute Prius des reinen Denkens gedacht werden und auch als solches im aposterioristischen Denken bestehen bleiben soll?

Schelling wollte die Existenz Gottes denken; fragen wir also zunächst geradezu: ist dieses reine Sein schon Gott? Aber Gott war uns geworden als der Inbegriff des Wesens; wir fragen also damit, ob das reine Sein Subjekt des Wesens ist, ob es das

ist, was das reine Wesen ist, und gehen methodisch so doch wieder vom Wesen zum unzweifelhaft Existierenden fort, wir müssen aber "vom Begriff des bloß unbezweifelhaft Existierenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des bloß unzweifelhaft Existierenden beweisen" (2 III, 159). Das reine Sein ist uns bisher nur als das unzweifelhaft Existierende denkbar, das zur Gottheit als dem Wesen noch keine andere Beziehung hat, als ihr voranzugehen. "Das notwendig Existierende ist nicht das notwendig Existierende, weil es Gott ist, denn da wäre es eben nicht das notwendig, das grundlos Existierende, weil im Begriff Gottes ein Grund der notwendigen Existenz gefunden ist. Das notwendig Existierende ist eben das nicht in Folge eines voraufgehenden Begriffs, sondern das von selbst Existierende" (2 III, 168); Gott ist als solcher auch seiner Existenz nach erst a posteriori erkennbar und ist nicht schon das reine Sein.

Damit ist es "Sache der positiven Philosophie, ... vom notwendig Existierenden als noch begriffslosen Prius zum Begriffe, zum Wesen, zu Gott, als Posterius zu gelangen" (2 III, 167), jedoch nicht so, wie wir es jetzt versuchten, nämlich nur in unserem Denken die Verbindung zu vollziehen, sondern das reine Sein muss selbst zum Wesen gelangen, ehe wir diese Verbindung a posteriori erkennen können. Unser Fehler war, dass wir selbst diese Verbindung herstellen wollten und sie so a priori einzusehen gedachten. Die Frage lautet jetzt: wie kommt das reine Sein selbst als solches zum Wesen? Erst damit ist die sachgerechte Grundfrage der positiven Philosophie gestellt, deren Beantwortung das System dieser Philosophie ist, wie es Schelling etwa in der "Philosophie der Offenbarung" entwickelt hat (2 III, 198-290).

Er beginnt dort diese Entwicklung mit der transzendentalen Fragestellung schlechthin: dem Philosophen erscheint das empirische Sein als ein zufällig Gegebenes, er fragt nach dem, was mehr ist als dieses Sein, nach dem "Eigentlichen" der zufälligen Welt. Er fragt nach dem, was vor dem Sein ist. Damit hat er schon seinen Gegenstand: das, was vor dem Sein ist, mag in bezug auf das, was ist, ein Nichts sein, aber es ist zunächst denkbar, nämlich als das Noch-nicht-seiende, als das, was sein wird, das unmittelbar sein Könnende. Damit haben wir das Gebiet der reinen Möglichkeit des Seins, der Potenz, erreicht, das Denken hat sich selbst gefunden, "das, was sein wird, ist also der Begriff par excellence" (2 III, 216).

Nun ist "unter dem unmittelbar sein Könnenden nichts anderes zu denken als das, was, um zu sein, schlechterdings nichts anderes voraussetzt als sich selbst, das, um zu sein, nichts bedarf, als zu wollen, dem zwischen Sein und Nicht-sein nichts in der Mitte steht, als eben dieses Wollen" (2 III, 204). So setzt das Vor-dem-Sein-seiende oder das Sein-könnende, um zu sein, sich noch einmal sich selbst voraus, aber nicht als Potenz oder unmittelbar Sein-könnendes, sondern als Wille oder mittelbar Sein-könnendes. Hier haben wir bereits die Antwort auf unsere erste Frage, wie das unvordenkliche Sein zu denken ist, wenn nicht als Denken: als Wille, und zwar, wie wir gleich sehen werden, als reiner Wille.

Jedoch zunächst noch einmal zurück zum unmittelbar Seinkönnenden, zur Potenz: sie hat als das, was sein wird, das empirische Sein zunächst noch nicht völlig überwunden, denn sie ist ihm gegenüber nicht frei, zu sein oder nicht zu sein, damit ist sie im Grunde das "blindlings Seiende". Sie fällt notwendig in das empiri-



sche Sein zurück und wird im Grunde so nicht gefunden als das, was sein kann, sondern nur als das, was sein konnte. Sie ist als das sein Könnende nicht festzuhalten, da sie es nur immer gewesen sein kann. Nun haben wir im Transzendieren aber gefunden, dass sie das, was sein wird, ist und vor dem empirischen Sein ist, also muss etwas sie von dem blindlings sein Müssen befreit haben, damit wir sie als Potenz finden konnten. Warum kann sie je für sich oder als Potenz sein, "warum ist sie nicht von jeher übergegangen, da es ihr natürlich ist, sich in das Sein zu bewegen, wenn sie nicht durch einen entgegengesetzten Willen davon abgehalten ist" (2 III, 209)! Wir werden also schon mit der Annahme eines für sich seienden Reiches der Potenz zur Weiterfolgerung und Voraussetzung eines dem Wesen oder der Natur der Potenz entgegenstehenden Willens gezwungen, der das eigentliche Sein der Potenz, die insofern ein Nicht-seiendes ist, ausmacht. "Der Sinn oder die Absicht unseres Überganges (auf einen Willen) war also, das Seinkönnende als Seinkönnendes festzuhalten, es vor dem Übertritt in das Sein zu bewahren" (2 III, 210) .

Nun zu diesem Willen: dieser ist dem empirischen Sein gegenüber das mittelbar sein Könnende, "das, in dem kein Können, keine Potenz, das also actus purus ist. Dieses, um a potentia ad actum überzugehen, muss erst in potentiam gesetzt werden, da es von selbst nicht Potenz ist" (2 III, 214). Dadurch aber bestimmt es sich gerade wieder als Wille, denn "wir kennen keinen anderen Übergang a potentia ad actum als im Wollen" (2 III, 205). Um also in die Wirklichkeit zu gelangen, muss der Wille die Potenz auf sich nehmen, er kann nur durch Bestimmungen hindurch wollen. Ein Wille ohne Objekt des Wollens, d.h. ohne Bestimmung durch die Vernunft, ist nicht wirklich. Das ist die Beziehung des Willens auf das empirische Sein; wir wollen ihn jedoch als das Vordem-Sein-seiende und zugleich als das unvordenkliche oder der Potenz vorausgesetzte Sein denken, also müssen wir ihn als Willen ohne Bestimmung, als "purus actus" oder den reinen Willen denken, über dessen Transzendentalität und nicht empirische Wirklichkeit natürlich dann gar kein Zweifel besteht. Der Begriff des reinen Willens ist in diesem transzendentalen Denken, das zugleich aposterioristisch ist, denkbar; das aprioristische Denken hat den Willen nur als zugleich bestimmten denken können; versuchte es, reinen Willen zu denken, so musste es ihm wieder einen Willen vorausdenken, der den ersten bestimmt, und diesem nun wieder einen dritten Willen usw., so dass es in die unendliche Iteration der Willen vor dem Willen hineinkam. Erst das aposterioristische Denken der positiven Philosophie erkennt, dass das Denken mit der Annahme des Willens über sich hinausgeht und daher diesem keine Bestimmung voraus gedacht werden kann, dass der Wille das absolute Prius ist, und nicht die Bestimmung, und so die Iteration des Willensbegriffes nur durch einen unerlaubten Denkschritt und Denkübergriff entsteht; Schelling kennzeichnet daher den reinen Willen auch ausdrücklich "als Wollen, dem kein Wille vorhergeht" (2 III, 219).

Ein reiner Wille, der keine Bestimmung hat, will also nichts, damit aber will er nicht und ist der nichtwollende Wille, d.h. er existiert nicht, denn er bleibt nicht Wille, sondern verschwindet in Nichts, genau wie die Potenz zunächst als solche verschwand, um in das empirische Sein zurückzufallen. Wir sind also gezwungen, um den Willen als reinen Willen zu erhalten, über ihn hinauszugehen oder vielmehr zurückzugehen und ihm sich selbst als Bestimmung nachzuordnen, genau so



wie wir der Potenz, um sie als solche zu erhalten, sich selbst als Wille vorordnen mussten. Es ergibt sich auch hier wieder, dass Wille und Potenz nur gegenseitig da sind, ja, dass sie dasselbe sind, was sich streng gegensätzlich bestimmen muss, um jeweilig sich selbst zu erhalten. Man wird sagen: Gegensätze schließen sich aus, aber bilden keine Identität. Dies gilt jedoch nur im Bereich des Wesens, nicht aber, wenn dies selbst dem rein Seienden entgegengesetzt wird; "gerade dass sie im reinen, nicht im teilweisen Gegensatz miteinander stehen, dass jeder die reine Negation des andern ist" (2 III, 232), macht ihre Identität aus, denn jedes ist, wenn das andere als solches festgehalten wird, ihm gegenüber ein Nichts: dem Wesen als Bestimmung gegenüber ist das rein Seiende nichts, und dem Willen als dem rein Seienden gegenüber ist das Wesen das Nicht-seiende. "Nun schließt aber wohl ein Etwas das andere Etwas von sich aus, aber was selbst nichts ist, kann auch von nichts anderem ausgeschlossen werden. Schon hieraus also erhellt die gegenseitige Nichtausschließlichkeit jener beiden Begriffe, und dass das bloß sein Könnende und das rein Seiende nur Bestimmungen eines und desselben, nicht aber zwei für sich selbst seiende Seiende sind" (2 III, 218).

Wiederum schließen sie sich aber nicht nur nicht aus, sondern erhalten sich als verschiedene jedes nur am andern. Der Wille, insofern er reiner Wille ist, kann sich selbst nicht als solchen wollen, da in seinem reinen Sein keine Bestimmung ist, als welche er sich wollen könnte; er muss erst auf die Potenz als das andere stoßen, um sich auf sich als reinen Willen zurückzubeziehen. Existieren kann aber nur, was irgendeine Beziehung zu sich hat. Ebenso gewinnt die Potenz erst dadurch, dass ein Wollen ihr vorausgeht, auf das hin sie als Möglichkeit erst sein kann, ihr Sein als Sein-Könnendes, denn auf das empirische Sein hin konnte sie nicht Möglichkeit bleiben, sondern ging in dies über.

Nun gilt es noch zu erkennen, dass diese Bestimmungen des identischen Vor-dem-Sein-seienden als Wille und Begriff oder reines Sein und Potenz 1. als sich nicht ausschließend und 2. als sich gegenseitig erhaltend ineinander übergehen, je nachdem ich die Bestimmung oder die Existenz des ganzen Vor-dem-Sein-seienden denken will, denn insofern ich nach der Bestimmung des ganzen transzendentalen Seins frage und sie festhalten will, erhalte ich ihre Nichtausschließlichkeit, frage ich aber nach der Existenz dieses Seins, so erhalte ich seine Gegensätzlichkeit. Doch die Einheit oder Identität ist es sowohl als Nichtausschließlichkeit wie als gegensätzlicher Existenzgrund nur durch die Bestimmung, jeweils die reine Negation seiner selbst zu sein; damit ist nur ein negativer Begriff von diesem ganzen transzendentalen Sein gewonnen.

Um einen positiven zu erreichen, gilt es folgendes zu überlegen: dem empirischen Sein gegenüber konnte weder das Wesen noch der Wille für sich bestehen; das Wesen ging ohne weiteres in das Sein über, und der Wille konnte für sich auch nicht bestehen, sondern ging in Nichts, d.h. in eine Form der Potenz über, die dann in das Sein zurückfiel. So enthüllt sich dem empirischen Sein gegenüber sowohl das Wesen wie auch der Wille als "Potenzen eines künftigen, möglichen Sein", indem sie nur das unmittelbar oder mittelbar sein Könnende sind. Erst wenn ihre Einheit als solche besteht, haben sie in sich selbst Existenz gewonnen und sind dem Sein gegenüber frei. Damit haben wir die positive Bestimmung dieses ganzen transzendentalen Seins auch schon erreicht: es ist das, was dem empirischen Sein gegenüber eine eigene, unabhängige Position hat, "das zu sein und nicht zu

sein erst wirklich Freie" (2 III, 235), das sich damit aus einem transzendenten, d.h. relativen Sein zu dem absolut transzendenten Sein bestimmt. Auch dieses ist, wie Schelling ausdrücklich bemerkt, "noch immer über dem wirklichen Sein" und erklärt dieses noch nicht; im Gegenteil: die Wirklichkeit rückt jetzt in noch unabsehbarere Fernen, da dieses transzendenten Sein seine eigene Existenz unabhängig von der Welt hat, sich damit sogar als ein Prius des Willens und des Wesens erweist, die ihm gegenüber ja beide als Potenzen des wirklichen Seins erscheinen. Hierbei ist zu bemerken, dass die bisherige Gleichsetzung von Potenz und Wesen in unserem Sprachgebrauch nicht mehr erfolgen darf, da sich auch der Wille als Potenz im Fortschritt dieses Gedankengangs erwiesen hat.

Was hat Schelling nun mit diesem transzendenten Sein gewonnen? Nicht mehr und nicht weniger als den existierenden Gott; für ihn ist damit die Existenz Gottes unabhängig von der Welt bewiesen, denn dieses transzendenten Sein ist ja die absolute Vernunft oder der Inbegriff aller Bestimmungen, der jetzt zur Vollkommenheit gekommen ist, indem ihm auch Existenz zukommt, er ist also der vollendete, d.h. der existierende Geist. "Das, was sein wird, als solches gesetzt oder festgehalten, ist Geist, und zwar vollendeter Geist. Der vollendete Geist ist der, welcher nicht mehr nötig hat, aus sich herauszugehen, der in sich ganz vollkommen und beschlossen ist. Insofern kann er auch zunächst nicht mehr als eine mögliche Quelle oder Ursache eines künftigen Seins, er muss vor allem als selbst Seiendes bestimmt werden" (2 III, 240).

Betrachten wir also den vollkommenen Geist erst in bezug auf sich selbst und nicht in bezug auf das mögliche empirische Sein, d.h. betrachten wir Gott als für sich existierenden Gott und nicht als möglichen Schöpfer der Welt. In ihm sind natürlich auch Wille und Vernunft, die "Potenzen", aber "in ihrer Einheit, d.h. im vollendeten Geist betrachtet, sind also alle jene Potenzen nicht mehr Potenzen eines künftigen Seins, d.h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d.h. immanente Bestimmungen des Geistes selbst" (2 III, 241), oder "sie sind in ihm nicht als transitive, sondern als immanente Bestimmungen, nicht in der Hinauswendung gegen ein zukünftiges mögliches Sein, sondern in der Hineinwendung und daher nicht als ein anderes von ihm, sondern als Er selbst" (2 III, 250). Gott ist also auch in sich nur zu denken als ein Werden von Wille als Anfang über Vernunft als Mitte und zugleich Vermittlung zur Vollkommenheit der Identität als Ende; Schelling drückt dies aus, indem er die Stufen des göttlichen Seins so beschreibt: Gott ist zunächst als der an sich seiende Geist, der als für sich seiender Geist sich Gegenstand wird, um in der Einheit als bei sich seiender oder als solcher seiender Geist dann zu sein (2 III, 251-260). In diesem Geschehen ist jedoch nun Anfang, Mitte und Ende in einem und zugleich gesetzt, nicht nacheinander, der Anfang ist ewig und das Ende ist ewig, es ist "ein magischer Kreis" ewigen Geschehens. "Ein ewiges Geschehen ist aber kein Geschehen", sagt Schelling an anderer Stelle (X, 124), womit er abweist, dass Gott als das Geschehen der Wirklichkeit, etwa als Weltprozess, zu denken ist. Dieser Gott ist zwar in sich Werden, aber ewiges, sich selbst gleiches.

Es ist nun zwar unsere Anfangsfrage, wie der Wille zum Wesen kommt, beantwortet, aber ihre Absicht nicht damit erreicht, denn wir wollten ja die Existenz der Wirklichkeit erklärt haben. Die Einlösung dieser Forderung enthüllt sich jetzt als

die neue Frage: wie kommt dieses in sich existente transzendente Sein oder der absolute Geist aus sich heraus und zur Wirklichkeit?

Von vornherein kann gesagt werden, dass dieses transzendente Sein, wenn es in die Wirklichkeit gelangt, gegenüber dem Übergang des bloßen Willens oder des bloßen Wesens einen bedeutenden Vorteil hat: es ist auch als das in das Sein übergegangene diesem gegenüber frei und ihm nicht verfallen, da es auch in ihm noch das ist, was aus sich heraus existieren kann, während Wille und Vernunft der Wirklichkeit gegenüber nur transzendentales Bestehen haben. Diese beiden Prinzipien würden also nur ein schlechthin daseiendes, in sich befriedigtes empirisches Sein erklären; erst durch den Übergang eines transzendent existierenden Seins wird eine Wirklichkeit erklärt, die als solche noch über sich hinausweist, und nicht nur dem Geschehen, sondern der Natur und der grundsätzlichen Existenz nach in sich unvollkommen ist, die in sich selbst eine Bezogenheit auf etwas anderes als sie selbst erkennen und so die Frage des Wozu an sie richten lässt.

Doch wie kommt der vollkommene Geist in die Wirklichkeit? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir zurückverweisen auf die Stelle, wo der vollkommene Geist seine Existenz gewann, indem er sich dem reinen Willen und dem reinen Wesen gegenüber, die als Potenzen des Seins blind in dies übergingen, als das zu sein und nicht zu sein Freie erwies. Indem er beschloss, nicht zu sein, gewann er seine eigene transzendente Existenz; er ist aber nicht nur das nicht zu sein Freie, sondern auch das zu sein Freie, d.h. er ist die Freiheit, Geist zu sein und es nicht zu sein, er kann auch ein anderes als Geist sein. Wenn er also nicht nur Er-selbst sein kann, sondern auch noch das, was sein wird, so verhält er sich auch seinen immanenten Bestimmungen als Geist gegenüber als frei und vermag sie wieder als Potenzen eines zukünftigen Seins zu setzen. Schelling sagt: "Als rein gegenwärtige (ewige), auf nichts Zukünftiges deutende, in sich beschlossene Wirklichkeit haben wir also den Geist zwar dargestellt. Aber wir haben doch zugleich auch erklärt, in dem Geist sei das Zukünftige, das, was sein wird, verborgen. Wie nun aber dies Zukünftige zunächst als ein Mögliches sich zeige oder hervortrete, und wie der Geist in dieser Beziehung auch als die Freiheit, zu sein – nicht bloß als Freiheit, nicht zu sein – nämlich als Freiheit außer sich zu existieren, sich außer sich darzustellen, ein Sein außer sich zu setzen, erscheine, dies zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe" (2 III, 261).

Müssen die Bestimmungen des in sich seienden Gottes jetzt wieder als Potenzen eines zukünftigen Seins verstanden werden, so sind sie nicht mehr als Ansichsein, Fürsichsein und Beisichsein zu erfassen, was sich auf die Eigenexistenz Gottes bezieht, sondern in bezug auf das zukünftige Sein. Sie müssen in Potenzbestimmungen und nicht in Existenzbestimmungen erscheinen. Das Für-sich-seiende würde wieder zum Wesen werden, zu dem, was seiner Bestimmung nach sein kann, also zu dem unmittelbar Seinkönnenden. Indem das Wesen aber wieder sich als Potenz vom reinen Sein oder dem reinen Willen löst, kann dieser nicht mehr das An-sich-seiende in Gott bleiben, denn ihm fehlt ja jetzt sein Gegenstand. "Das rein Seiende war ja das geradeausgehende, nicht auf sich selbst zurückgehende, es war, wie wir uns ausdrückten, das nur sich gebende, ganz hingeeben und sich gebend eben dem, welches selbst alles eigenen Seins bloß und ledig ist" (dem Wesen) (2 III, 265). Das reine Sein drängt also dem in die Potenz eines zukünftigen Seins versetzten Wesen notwendig nach, es ist das, was gar nicht anders

kann, als in das Zukünftige wirken und sich seines Gegenstandes wieder versichern, es ist das Seinmüssende. Damit ist aber innerhalb dieser Potentialität bereits ein Prozess gesetzt, da das rein Seiende das außer ihm gesetzte Wesen wieder zu erfassen und zu überwinden trachtet. Zugleich wird damit das Beisichsein des Gottes auch zur Potenz, da es jetzt die Potenz jener durch den Prozess erscheinenden Einheit wird. Es ist das, was durch den Prozess von Seinkönnendem und Seinmüssendem im zukünftigen Sein vermittelt wird und letzten Endes, da das Seinkönnende und das Seinmüssende in jenem Prozess sich gegenseitig aufheben, allein sein soll: es ist das Seinsollende, "denn im Begriff des sein Sollenden liegt schon, dass es nicht ein selbstwirkendes ist, das es also, einmal aus dem Sein gesetzt (dem transzendenten), seiner Wiederherstellung in das Sein von der Wirkung einer anderen Potenz erwartet, dass sie ihm nur vermittelt wird" (2 III, 266).

Die Wirklichkeit ist damit in der Potenz schon da, oder, wie Schelling sagen würde, der Plan und die Möglichkeit der Welt als Schöpfung ist in Gott. Wie erscheint nun die Wirklichkeit aus ihrer Möglichkeit? Wie schafft Gott die Welt? Diese beiden Fragen muss man nach der bisherigen Gedankenentwicklung als identisch ansehen. In der Weiterführung der Schellingschen Gedanken vollzieht sich jedoch jetzt ein Bruch, der jene Fragen als völlig verschieden erkennen lässt. Schelling beantwortet nur die Frage, wie Gott die Welt geschaffen habe; er weiß im voraus, dass der transzendente Gott auch durch die bewiesene Wirklichkeit hindurch als das Eigentliche wieder auftauchen wird, er fragt nach der Wirklichkeit nur in Hinblick auf ihre Göttlichkeit, denn er lässt den Gedanken nicht zu, dass Gott in der Wirklichkeit verloren und diese in ihrer Eigenheit grundsätzlich außer-göttlich sein könnte. Wir halten diese Einstellung Schellings für ein religiöses Vorurteil, das in letzter Minute der Philosophie wieder die Autorität der Religion überordnet, anstatt diese restlos mit zum Gegenstand der Philosophie zu machen.

Schelling begründet den Übergang aus den Potenzen in die Wirklichkeit mit Überlegungen über die Beweggründe Gottes, diese Potenzen, denen gegenüber er als transzendentes Sein ja frei ist, nun als wirkliche zu setzen. Gott wäre als transzendentes Sein nur in sich selbst und hätte sein Gegenteil, das Außer-sich-sein, noch nicht als überwundenes hinter sich; darum trete er aus sich heraus, um sich durch seine Zertrennung in der Wiedergewinnung als der Gott, der sein Gegenteil überwunden hat, wieder zu setzen. "Er wird sich inne als der in der Zertrennung selbst nicht zertrennbare, unüberwindlich eine, der eben darum, und nur darum, frei – ist, die Zertrennung zu setzen" (2 III, 269). Damit bleibt das eigentlich Existenzielle der Welt, die eigentliche Wirklichkeit, doch nur der transzendente Gott. Die Potenzen führen in ihrer Verwirklichung nicht auf eine echte, in sich reelle Wirklichkeit, weil Schelling sie nicht als Potenzen streng denkt, sondern den transzendenten Gott wieder in sie mit hineindenkt: "das Reelle in ihnen ist noch immer das Göttliche; das, was an ihnen das nicht Göttliche ist, oder das, wodurch sie bloße Potenzen sind, ist das bloß Akzessorische, ist nicht Wesen, sondern nur Erscheinungsweise. Daher dann freilich, wenn das Erzeugnis dieser Potenzen die Welt ist, auch die Welt nicht Wesen, sondern nur Erscheinung, wiewohl eine göttliche gesetzte Erscheinung ist" (2111, 280). Die Welt als Erscheinung des allein existierenden Gottes, das ist die letzte Weisheit auch der Schellingschen Existenzlehre. Aber damit ist er vom transzendenten Sein nicht weggekommen zu einer anderen Wirklichkeit, sondern nur zu einer "relativ

außergöttlichen" (2 III, 290) ; der ganze Prozess der Welt wird zur Möglichkeit der Existenz Gottes; Gott ist Existenzgrund und Existenzziel der Welt. Damit kommt Schelling aber an dieser Stelle nirgends aus der Möglichkeit heraus, seine Lehre wird keine Wirklichkeitslehre, sondern bleibt "Potenzenlehre". Es sagt dies selbst deutlich: "Wir haben bereits gesehen, wie sich dem vollkommenen Geist an den Gestalten seines Seins zuerst die Potenzen darstellten. Hier werden sie also für ihn Möglichkeiten, Potenzen eines anderen Seins, eines von seinem gegenwärtigen Sein verschiedenen Seins. In dem wirklichen Sein aber, wo sie nun nicht mehr Gestalten des unmittelbar Göttlichen, sondern wirklich eines vom göttlichen verschiedenen Seins sind, verhalten sie sich auch wieder als Potenzen, als Möglichkeiten, nämlich als Potenzen oder Vermittlungen des wiederherzustellenden göttlichen Seins, so dass sie also, innerlich, Potenzen des außergöttlichen, äußerlich geworden, Potenzen des göttlichen Seins sind" (2 III, 272).

Dieser Gedankengang ist falsch; die Frage, wie die Potenzen des Seinkönnenden, Seinmüssenden und Seinsollenden zur Wirklichkeit selbst werden, erfordert eine grundsätzlich andere Fortführung des vorhergegangenen Gedankenweges. Indem nämlich das zu sein oder nicht zu sein Freie sich entschließt, zu sein, verliert es endgültig seine transzendente Existenz, die es ja nur gewonnen hatte unter der Entscheidung, nicht zu sein. Mit der Annahme der Potenzen als solcher rücke ich wieder aus dem Transzendenten in das Transzendente, das seine Wirklichkeit als Prius vor sich hat. Die Einheit des zu sein und nicht zu sein Freien ist also nur die transzendente Sphäre, in der der Mensch sich entschließen kann, in einem eigentlichen Sinne zu sein oder nicht zu sein, um bei jedem Entschluss eine Wirklichkeit zu gewinnen: indem er sich entschließt, nicht zu sein, gewinnt er das transzendente Sein Gottes; indem er sich entschließt, zu sein, erhält er die Wirklichkeit der Welt. Die Potenzen des Seinkönnenden, Seinmüssenden und Seinsollenden sind transzendental und verweisen auf eine Existenz, die sie werden, als ihr existenzielles Prius, das "Reelle in ihnen", um mit Schelling zu sprechen, ist die Wirklichkeit, zu der sie werden.

Die systematische Fortführung dieser Wendung soll hier noch nicht folgen; es galt zunächst nur, den Bruch in Schellings Denken deutlich aufzuweisen. Er beruht vor allem darin, dass der Schellingsche Denkipuls weit weniger wollte, als sein philosophischer Ansatz ergab. Schelling fragte nur nach der Existenz Gottes, obgleich er mit seiner positiven Philosophie grundsätzlich die Frage nach der Existenz überhaupt ansetzte. Aber er wollte die Welt nur als Erscheinung Gottes erklären, und weil sein vorgefasstes Ziel darin bestand, die freie Schöpfung der Welt, ihre Existenz als Schöpfung und Gott als den unabhängigen Herrn der Schöpfung zu beweisen, zu dessen gößerer Ehre und Ruhm der ganze Weltprozess verlaufe, begnügte er sich mit der begriffenen Religion. Unser Denkipuls ist nicht mehr, die Philosophie zur Religion zu machen, daher vermögen wir hier den Bereich einer echten Wirklichkeitslehre zu erblicken, die entscheidende Schritte über die Wahrheit jedes unhäretischen Christentums hinausgeht.



### III.

Wir stehen nun noch vor der Aufgabe, die Bedeutung dieses zunächst nur philosophiegeschichtlich bemerkenswerten Systems für eine Philosophie als strenge Wissenschaft zu begreifen und damit die Fruchtbarkeit dieser Gedanken für unsere gegenwärtigen Denkipulse und Fragestellungen zu erweisen. Zweifellos ist die philosophische Beherrschung der Wirklichkeit das Ziel der gegenwärtigen Philosophie, das an Stelle des Gottesbeweises und der Gotterkenntnis vergangener philosophischer Bemühungen getreten ist. Doch noch gibt es keine Wirklichkeitslehre von großem Format, die jenes Weltgefühl unbedingter Wirklichkeitsnähe, das die Gegenwart zuweilen auszeichnet, in eine große Wissenschaft umzugießen vermochte. Sie sollte auch hier nicht versucht werden, obwohl wir mit dem Schelling'schen System an einer der Nahtstellen der Zeiten stehen, wo ein vergangenes und vergessenes Denken in die Wissenschaft einer Gegenwart als erstaunenswerter Vorausblick künftiger Allgemeingültigkeiten einzufließen vermag. Es soll hier nur noch in einem Ausblick auf einige der wesentlichen Fortschritte dieses Denkens gegenüber dem klassischidealistischen hingewiesen werden, auf Fortschritte, die unabhängig von ihrer systematischen Natur, in der sie hier auftauchen, in ihrer Bedeutung für die Allgemeingültigkeit jeder wissenschaftlichen Philosophie zu beachten sind.

Wir begannen unsere Darstellung mit Schellings Unterscheidung von Gegenstand und Prinzip einer Philosophie. Er sieht die erste wesentliche Wandlung in der Geschichte der Philosophie in der Gewinnung der Erfahrung als Gegenstand der Philosophie; Prinzip dieser Philosophie ist dann das die Erfahrung überschreitende, transzendente Denken. Ein weiterer Fortschritt geschieht nun aber im deutschen Idealismus, wo das reine Denken selbst zum Gegenstand der Philosophie wird und so die Denkhaltung gewinnt, die man mit dem Ausdruck "Reflexion auf die Reflexion" zu bezeichnen pflegt. Hier scheint zum erstenmal Prinzip und Gegenstand der Philosophie nicht mehr zu trennen zu sein, denn es ist ja gerade die Urbehauptung und erste Forderung des Idealismus, dass der Denkende sich gänzlich mit in das Denken als Gegenstand hineinnimmt. Die Reflexion, die denkt, ist dieselbe wie die, die gedacht wird. In dieser Gleichsetzung von Subjekt und Objekt des Denkens liegt die endgültige Abgeschlossenheit denkerischen Fortschreitens für den Idealismus begründet; über diese Gleichsetzung von Prinzip und Gegenstand hinaus gäbe es wirklich keinen echten Denkfortschritt, wenn diese Identifikation vollkommen wäre. Dies ist aber nicht der Fall: zwar ist dem Denkinhalt oder den Bestimmungen nach die erste Reflexion dieselbe wie die zweite, es gibt keinen Unterschied des Wesens zwischen ihnen, wohl aber einen der Existenz. Jede Reflexion geht im Grunde auf ein ihr gegenüberstehendes Objekt; indem das idealistische Denken sich auf sich als Reflexion zurückwendet, unterbricht es einen zwingenden Fluss des Denkens, um sich selbst als Reflexion auf sich selbst festzuhalten. Dieses Festhalten der Reflexion auf sich selbst geschieht aber nur durch einen dauernden Willen, nicht in ein natürlicherweise gegenüberstehendes Denkobjekt zu fallen, d.h. sich nicht im Denken zu vergessen. Die Reflexion, die die Reflexion als Gegenstand festhält, ist der Existenz nach anders als diese: sie ist zugleich Wille. Die in sich reflektierte Denkhaltung des Idealismus ist eine Willensanstrengung großen Stiles, was nicht zuletzt die Ablehnung und die Scheu vor idealistischem Denken erklärt. Fichte hat diese Tatsache, dass die



Reflexion auf sich als festgehaltene Denkhaltung eine Sache des Willens und des freien Entschlusses ist, zuweilen stark betont, ohne jedoch daraus mehr als das gefühlserfüllende Bewusstsein zu ziehen, dass der Idealismus eine Philosophie der Freiheit sei; von systematischen Folgerungen dieser Erkenntnis ist bei allen Idealisten bisher nicht die Rede. Fichte sagt in der "Einleitung in die Wissenschaftslehre": "Jenes Selbstbewusstsein dringt sich nicht auf und kommt nicht von selbst; man muss wirklich frei handeln ... Niemand kann genötigt werden, dieses zu tun ... Mit einem Worte, dieses Bewusstsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen" (I, 429) ; "es ist hier zweierlei zu unterscheiden: der geforderte Denkkakt: dieser wird durch Freiheit vollzogen, und wer ihn nicht mit vollzieht, sieht nichts von dem, was die Wissenschaftslehre aufzeigt; – und die notwendige Weise, wie er zu vollziehen ist; diese ist in der Natur (!) der Intelligenz gegründet und hängt nicht ab von der Willkür; sie ist etwas Notwendiges, das aber nur in und bei einer freien Handlung vorkommt; etwas Gefundenes, dessen Finden aber durch Freiheit bedingt (!) ist" (I, 44,5).

Aus dieser Einsicht folgt zunächst, dass die Philosophie, die sich mit der "notwendigen Weise" oder dem Wesen, der "Natur des Denkens" befasst, genau so auf einem Willensakt fußt wie die positive Philosophie Schellings, wenn diese das absolute Prius des Denkens, den reinen Willen oder die reine Existenz, einfach als unvordenkliches Sein setzt. Die Gegenstände beider Philosophien existieren jeweils in ihrer Art nur durch den Willen, und die Bedenken gegen die Wissenschaftlichkeit der Schellingschen positiven Philosophie können keine anderen sein als die gegen den gesamten Idealismus. Weiter zeigt aber der Ausspruch Fichtes noch, dass sich die idealistische Philosophie nur mit dem notwendigen Wesen, der Natur des Denkens beschäftigt, in der allerdings zwischen subjektiver und objektiver Reflexion kein Unterschied ist; da die vom Subjekt ausgehende oder ausgeübte Reflexion jedoch ein freier Willensakt ist, aber nur seiner Natur nach, nicht jedoch als Willensakt zum Gegenstand im Denken wird, so ist eben jener Wille, der nicht mit zum Wesen des Denkens gehört, das Prinzip der Philosophie der Reflexion auf die Reflexion, das noch nicht zum Gegenstand dieses Denkens erhoben worden ist. Indem ich nun dieses Prinzip der idealistischen Philosophie zum Gegenstand mache, wie es Schelling mit seiner Frage nach dem Dass oder der Existenz tut, gewinnt das Denken einen neuen Bereich, indem es aus der reinen Vernunftwissenschaft oder der Philosophie des Begriffs oder Wesens aufsteigt zu einer Wissenschaft vom Willen oder von der Existenz. Ob auch diese Willenslehre einem Prinzip des Denkens unterliegt, das nicht in ihr Denkbereich einzubeziehen ist, muss erst das Ende einer ausgeführten Willensphilosophie ergeben, wo sich dieses mutmaßliche Prinzip als ein neuer Gegenstand des Denkens enthüllen könnte.

Diese Philosophie des Willens oder der Existenz hat aber zu der Philosophie des Idealismus oder der logischen Vernunftwissenschaft eine durchaus feste Bindung, die nicht nur darin besteht, dass auch eine Willenslehre in Worte gefasst werden und so auf irgendwelche Weise in Begriffe eingehen muss, sondern die in der Struktur des Willens selbst liegt. Der Wille ist für Schelling als reines Sein nur da, insofern er das Seinkönnende oder das Wesen vor sich hat, d.h. der Wille ist nur durch die reine Bestimmung oder das transzendentallogische Denken als absoluter fassbar; indem er dieses als seine reine Negation vor sich hat, kann er nur durch

dasselbe als reiner Wille existieren und erscheint so eindeutig im Denken. Wie die Bestimmung als reine Bestimmung nur war durch den Willen, was wir in der Überlegung über die Reflexion auf die Reflexion gezeigt zu haben glauben, so ist auch der reine Wille nur durch die reine Bestimmung. Die beiden transzendentalen Sphären der Vernunft und des Willens sind nur gegenseitig im Denken da, wenn sich auch der Wille als Prius und die Vernunft als Posterius zu begreifen als notwendig erweist. Schelling hat dieses Verhältnis mit dem Ausdruck der "positiven und negativen Philosophie" sehr glücklich getroffen; er ist sich stets darüber klar gewesen, dass eine metaphysische Logik die wissenschaftliche Voraussetzung seiner Willens- und Existenzlehre ist; dies zeigt sich in seiner Auseinandersetzung mit Hegel, dem er, wenigstens in dieser Hinsicht, vollauf Gerechtigkeit widerfahren lässt: "Obgleich nämlich der Begriff nicht der einzige Inhalt des Denkens sein kann, so könnte wenigstens immer wahr bleiben, was Hegel behauptet, dass die Logik in dem metaphysischen Sinn, den er ihr gibt, die reale Grundlage aller Philosophie sein müsse. Es könnte darum doch wahr sein, was Hegel so oft einschärft, dass alles, was ist, in der Idee oder in dem logischen Begriff ist, und dass folglich die Idee die Wahrheit von allem ist, in welche zugleich alles als in seinen Anfang und in sein Ende eingeht. Was also dieses beständig Wiederholte betrifft, so könnte zugegeben werden, dass alles in der logischen Idee sei, und zwar so sei, dass es außer ihr gar nicht sein könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existieren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloße Negative der Existenz dar, als das, ohne welches nichts existieren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, dass alles auch nur durch dieses existiert. Es kann alles in der logischen Idee sein, ohne dass damit irgend etwas erklärt wäre" (X,143).

Daher gelangen Willenlehren, die den Willen ohne ein vorher erkanntes System der Vernunft zu erfassen glauben, nicht nur zu keiner zwingenden wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit, sondern sie verfehlen geradezu ihren Gegenstand. Entweder machen sie den Willen selbst zu einem transzendenten Sein im Sinne der alten metaphysischen Ontologie, wie es etwa bei Schopenhauer zu sehen ist, der die Transzendentalität des Willens nicht bemerkt, oder sie verfallen in den platten Empirismus einer angeschauten, aber nicht begriffenen Wirklichkeit, den sie mit einem schwungvollen Appell an die, energieerfüllte Innerlichkeit des einzelnen verbinden, wie es die vielen pathetischen Willenlehren zeigen. Nur wenige haben den Willen oder die Existenz als einen eigenen Bereich des Denkens und damit der Philosophie erfasst, zumeist gerade in Gegensätzlichkeit zu dem idealistischen Denken, wie es die Reihe der "Existenzphilosophen" von Kierkegaard über Nietzsche zu Jaspers zeigt. Man gewann den Bereich der Existenz nur unter Aufgabe und Verlust der idealistischen Vernunftlehre und verlor damit sofort den Boden allgemeingültiger Wissenschaft. Die Schwierigkeit der Mitteilung der gewonnenen bloßen Existenzkenntnisse trat ein, da man die Umkehrung, die diese Erkenntnisse im Denken erfahren, nicht systematisch, d.h. wissenschaftlich, in dies Denken hineinzunehmen vermochte. Man versuchte also indirekt mitzuteilen, indem man die Gleichberechtigung der Logik leugnete, sie aber als unvermeidliches, recht eigentlich jedoch ungemäßes Mittel benutzte (Kierkegaard), oder man versuchte sich im direkten Denken mitzuteilen, indem man alle Bestimmungen, die man setzte, wieder aufhob und relativisierte und so durch den Prozess des Denkens, der seine Logik nicht ernst nimmt, diesen über sich hinaustrieb in das

eigentlich Erkannte (Nietzsche). Diese sich von jeder Vernunftwissenschaft scheidende Philosophie der Existenz und des Willens gewinnt so zwar durch den echten philosophischen Gegenstand, den sie hat, die Kraft zu einer allenthalben tief künstlerischen Form der Mitteilung, aber nirgends erfährt sie die Erfüllung ihres Allgemeingültigkeitsanspruches, da sie in sich nicht den Boden findet, auf dem sie sich als systematische Philosophie erheben könnte. Jaspers, der in die Fülle dieser Erkenntnisse eine umfassende beschreibende Ordnung bringt und so eine Art Pseudosystematik der Existenz schafft, erkennt die Vernunftfeindlichkeit dieser Existenzlehren deutlich und macht daraus sogar Grundlage und Prinzip dieses Denkens: "Die Existenzphilosophie kann keine runde Gestalt in einem Werk und keine endgültige Vollendung als Dasein eines Denkers gewinnen" (G. S. 145)<sup>3</sup>, "(sie) kann keine Lösung finden, sondern nur in der Vielfachheit des Denkens aus jeweiligem Ursprung in der Mitteilung vom Einen zum Anderen wirklich werden" (G. S. 146), "(sie) würde sogleich verloren sein, wenn sie wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist ... Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt" (G. S. 146), "Existenzerhellung führt, weil sie gegenstandslos bleibt, zu keinem Ergebnis. Die Klarheit des Bewusstseins enthält den Anspruch, aber bringt nicht Erfüllung. Als Erkennende haben wir uns zu bescheiden. Denn ich bin nicht, was ich erkenne, und erkenne nicht, was ich bin" (G. S. 14?). Zweifellos hält auch diese Philosophie die Einsicht in die Wirklichkeit des Menschen für das einzige Ziel philosophischen Denkens, aber sie resigniert grundsätzlich vor einer wissenschaftlichen Beantwortung dieser Frage, indem sie die Vernunft Einsicht in die Wirklichkeiten des Existierenden zum bloßen Mittel der "Existenzerhellung" des einzelnen macht.

Es ist bezeichnend, wie Jaspers von diesem Standpunkt aus Schelling verkennen musste, der jene unlösliche Gegenseitigkeit von Vernunftwissenschaft und Existenzlehre erkannte und so eine Synthese philosophischer Bereiche vorwegnahm, ehe in der "Existenzphilosophie" von Kierkegaard bis Jaspers die nur existenziale Antithese zu der These des nur vernunftwissenschaftlichen Idealismus überhaupt erschienen war. Jaspers kritisiert daher den Versuch systematischer Philosophie an Schelling: "Aber wie Kierkegaard vergeblich nach einer Mitteilungsmethode suchte und sich mit der Technik der Pseudonyme und seines "psychologischen Experimentierens" half, so begrub Schelling seine echten Impulse und Gesichte in der idealistischen Systematik, die ihm aus seiner Jugend als selbstgeschaffene unüberwindbar anhing" (G. S. 145), "(er) ist gleichsam bewusstlos geblieben und erst entdeckbar, wenn man von Kierkegaard kommt" (G. S. 146).

Gegenüber dieser Ansicht sehen wir in Schellings System gerade die Ansätze zu einer wissenschaftlichen Methode entwickelt, die an Allgemeinverbindlichkeit und wissenschaftlich mitteilbarer Allgemeingültigkeit ihres Denkganges und ihrer Denkergebnisse der reinen Vernunftwissenschaft als Logik nicht nachsteht und dennoch die erarbeiteten Schätze an Einsichten der "reinen" Existenzphilosophie inhaltlich voll auf zu wahren versteht, ja ihnen erst die gemäße Form verleiht. Allerdings darf dabei nicht an die aprioristische Methode der idealistischen Philosophie gedacht werden, die zweifellos der Existenzwissenschaft gegenüber versagt, sondern es muss Ernst gemacht werden mit der Schellingschen Forderung

---

<sup>3</sup> Jaspers: "Die geistige Situation der Zeit", I. Aufl. 1932, zitiert G. S.

nach einem "ganz anderen modus progrediendi", mit dem aposterioristischen Denken. Was kann Schelling darunter verstanden haben? Zunächst nicht die Erfahrung der Außenwelt durch die Sinne, denn in dieser kommt das reine Sein oder der reine Wille nicht vor. Und doch ist schon in der empirischen oder sinnlichen Erfahrung das Prinzip einer über sie hinausweisenden Denkart enthalten, die nicht aprioristisch oder rein rational begründbar ist, da die sinnliche Erfahrung das Was und das Dass, Bestimmung und Existenz eines etwas zusammen erfasst. In dieser Erfahrung liegt also schon der Grund zu einem Denken, das die reine Existenz als transzendentalen oder noch überwirklichen Gegenstand hat. Schelling sagt: "Die tiefste Stufe des Empirismus ist die, wo alle Erkenntnis auf die Erfahrung durch Sinne beschränkt ist, ... eine höhere Stufe des philosophischen Empirismus ist die, dass das Übersinnliche wirklicher Gegenstand einer Erfahrung werden könne, wobei sich dann von selbst versteht, dass diese Erfahrung nicht bloß sinnlicher Art sein kann" (2 III, 115). Dass er damit das Denken des reinen Seins, des durch den Willen gesetzten absoluten Prius, also des Willens selbst meint, zeigt folgendes Zitat: „Es ist leicht einzusehen: nur Entschluss und Tat können eine eigentliche Erfahrung begründen, ... umgekehrt, alles, was nicht durch reines Denken zustande zu bringen ist, d.h. wo ich Erfahrung zulasse, muss durch eine freie Tat Begründetes sein, ... denn eine freie Tat ist etwas mehr, als sich im bloßen Denken erkennen lässt" (2 III, 114). Um die empirische Erfahrung zu erklären, muss ich also nicht nur die Vernunftwissenschaft zulassen, sondern zugleich eine reine Erfahrung, die den reinen Willen zu ihrem Gegenstand hat.

Der reine Wille ist aber nur da als auf die Bestimmungen als auf seinen Gegenstand gehender; eine transzendente Erfahrungswissenschaft muss also die Formen herausstellen, in denen ein der Wirklichkeit gegenüber potenzieller, d.h. möglicher Wille auf die Bestimmungen der Welt als Potenzen, d.h. Möglichkeiten geht, um sie zu seinem Gegenstand zu machen, d.h. zum Objekt eines möglichen Handelns in Wirklichkeit. Die aposterioristische Philosophie des reinen Willens ist eine transzendente Handlungslehre. Diese schließt die Vernunftwissenschaft nicht aus sich aus, da sie ja die Vernunft oder die Potenz des Seins als Gegenstand des Willens annehmen muss, aber sie bezieht sich auf den vorausgesetzten Willen als ihr Prius, indem sie die grundsätzlichen Möglichkeiten seines Wirkens festhält. Auch diese Philosophie ist in ihrem Sinne transzendental, denn sie ist eine Möglichkeitslehre, eine Lehre von dem, was sein kann, wie die reine Vernunftwissenschaft, nur dass in ihr nicht das. Was des Seinkönnens erfasst wird, sondern das Seinkönnen selbst. Damit steht eindeutig fest, dass nicht das Geschehen der Wirklichkeit selbst seinem Inhalt und seiner Existenz nach in dieser Philosophie erzeugt wird – was keine Philosophie kann, sondern was eben getan werden und geschehen muss –, sondern die gedachte Möglichkeit dieses Geschehens, soweit es vom Willen abhängig ist, d.h. der menschlichen Wirklichkeit. "Wir werden also sagen: das Prius, dessen Begriff dieser und dieser, der des Überseienden (des reinen Seins oder Willens) ist, wird eine solche Folge haben können, wir werden nicht sagen: er wird notwendig eine solche Folge haben, denn da fielen wir wieder in die notwendige, d.h. durch den bloßen Begriff bestimmte Bewegung zurück, wir werden nur sagen dürfen, es kann eine solche Folge haben, wenn es will, die Folge ist von seinem Willen abhängig" (2 III, 129).

Mit dieser Philosophie der reinen Erfahrung ist zunächst eine rein transzendente Wissenschaft der Philosophie aufgetaucht, die die Grundlagen und Voraussetzungen der menschlichen Wirklichkeit als reinen Willen und nicht nur als reines Bewusstsein zu denken vermag; zugleich eröffnet diese philosophische Transzendentalwissenschaft aber auch den Ausblick auf eine Reihe von Einzelwissenschaften, die auf ihr als ihrem Prinzip aufbauen, denn die Lehre vom reinen Willen ist jetzt der eigentliche Grund, auf den sich die "Erfahrungswissen schaffen" als auf ihr Prinzip der Wissenschaftlichkeit beziehen, genau so, wie die Vernunftwissenschaften auf einer reinen Vernunft als ihrer wissenschaftlichen Grundlage aufbauen, denn es hat sich ja erwiesen, dass nicht nur die Einsicht in die rationale Bestimmtheit der Welt Wissenschaftlichkeit konstituiert, sondern auch die Einsicht in die willensmäßige Bewältigung der Welt. Wenn die auf dem Prinzip der Vernunftlehre aufbauenden Wissenschaften am besten definiert werden durch das Wort Kants, dass in einer Wissenschaft so viel Allgemeingültigkeit ist, wie Mathematik in ihr ist, so könnte man von den auf der reinen Erfahrung fußenden Wissenschaften in einer Abänderung dieses Wortes sagen, dass sie soviel Allgemeingültigkeit besitzen, wie mitteilbares Können in der willensmäßigen Beherrschung der Welt in ihnen ist.

Doch dieser kurze Ausblick auf einen neuen Wissenschaftsbegriff, der die menschlichen Handlungsmöglichkeiten zu seinem Inhalt hat, führt über Schellings Begriff des rein aposterioristischen Denkens schon weit hinaus und setzt eigentlich schon jene sachgemäße Fortführung seines Existenzsystems in eine Wirklichkeitslehre voraus, die wir am Ende unserer Darstellung schon andeuteten. Um sie kurz und mehr programmäßig als systematisch hier noch zu entwerfen, setzen wir dort noch einmal mit unserem Denken ein. Es gilt vor allem einzusehen, dass die Potenzen des Willens und der Vernunft nur im transzendentalen Bereich des Menschen da sind, indem er sich dort findet als das zu sein oder nicht zu sein Freie. Erst indem er sich entscheidet, gewinnt er aus den Potenzen Wirklichkeiten: in der Entscheidung für sein Nichtsein die Überwirklichkeit Gottes und in der Entscheidung für das Sein die Wirklichkeit der Welt. Beide Wirklichkeiten schließen sich aber als solche streng aus und haben nicht teil aneinander; ihr Zusammentreffen oder ihre Einheit besteht lediglich in den Potenzen jener Transzendentalität, die wahrhaft außer jeder Wirklichkeit liegt.

Wie muss nun die Wirklichkeit gedacht werden, die aus den sich der Welt zuwendenden Potenzen des Seinkönnenden, Seinmüssenden und Seinsollenden entstehen kann, muss oder soll? Auch hier hat Schelling von seinem Standpunkt noch den Weg zur Lösung gewiesen: obwohl die Potenzen nämlich als solche schon voneinander verschieden gedacht werden, so sind sie doch in der Transzendentalität zugleich ein unaufhörliches Beisammen, da das Denken sie alle zugleich umfassen kann und nur ein rein logisches Nacheinander einsieht. Ihre Wirklichkeit beginnt da, wo sie wirklich auseinander sind, wo sie nämlich aus ihrer Transzendentalität in die Zeit treten. Diesen Unterschied sieht Schelling: "Wenn man, wie es gewöhnlich ist, sagt, dass die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen habe, so muss man demgemäß auch sagen, dass zwischen der absoluten Ewigkeit (Gott) und der Zeit (Wirklichkeit) etwas in der Mitte sei, das sie zugleich trenne und verbinde (Transzendentalität). Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte stehende, kann aber nur das sein, was noch nicht wirklich Zeit und insofern der



Ewigkeit gleich ist; inwiefern es aber Möglichkeit der Zeit ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist" (2 III, 306). Damit enthüllt sich das Zeitproblem als die wichtigste Frage einer Wirklichkeitslehre.

Indem die Potenzen in die Zeit treten, sind sie bereits die Wirklichkeit: die Potenz der Vernunft ist die durchgängige Bestimmtheit der Wirklichkeit, die Welt, so wie sie da ist, und insofern der Mensch pures Dasein ist, gehört auch er zu den faktischen Bestimmtheiten der daseienden Welt. Doch insofern sich jetzt auch die Potenz des Willens in der Wirklichkeit befindet, ist eine zweite Wirklichkeit gesetzt, die sich der ersten, der bloß faktischen, in ihrem Sosein daseienden Welt, bemächtigt und sich diese zum Gegenstand macht. Es ist die Wirklichkeit des Menschen, der als Wille über dem bloßen Dasein steht, der innerweltlich und außerweltlich zugleich ist, Geschöpf und Herr der Schöpfung, wie sich Schelling ausdrücken würde. Indem so diese Potenzen gegenseitig als Wirklichkeiten da sind, ist aber ihr sich gegenseitig bedingendes Sein zugleich der Grund zu einem wirklichen Prozess, der ihre Einheit in der Wirklichkeit zu erzeugen trachtet. Auch das sieht Schelling noch: "Anfang, Mittel und Ende (in der Potenz) würde er (Gott) erst in der Tat sich ungleich machen, wenn er die an den drei Gestalten seines Seins erblickten Möglichkeiten zu Wirklichkeiten erhöbe. Denn da sind sie wirklich für sich gegenseitig auseinander und schließen sich voneinander aus, und zwar so, dass jedes gerade nur in dieser Ausschließung und Spannung ist, was es ist. Mit dieser Spannung ist aber zugleich nun eine notwendig von bestimmten Anfang durch bestimmten Mittelpunkt in ein vorbestimmtes Ende fortschreitende, d.h. es ist eine gradlinige Bewegung gegeben" (2 III, 274). Die Wirklichkeit ist also nur als ein eindeutiges, nicht umkehrbares Werden, als Geschichte denkbar, als der Prozess der Bewältigung der daseienden und soseienden Welt durch den Willen des Menschen zum Ziele einer wirklichen Einheit, die, als Potenz des Seinsollenden in die Wirklichkeit gesetzt, das ist, worauf die Wirklichkeit als ihr Ziel und ihr Wozu hinweist, "denn das Seinsollende ist die Endursache, die causa finalis des Prozesses" (2 III, 279).

Dieses Seinsollende aber als Ende und Ursache, d.h. Ziel des wirklichen Prozesses, ist ebenso wirklich wie die Wirklichkeiten der daseienden Welt und des menschlichen Willens, oder besser: sie wird ebenso wirklich sein, denn sie ist ja das zukünftig Wirkliche schlechthin. Auch das weiß Schelling wider Erwarten noch: "Auf solche Weise also wird die unauflösliche Einheit zur Ursache eines Prozesses überhaupt. Denken wir uns zum voraus dessen Erzeugtes, so wird dieses die alle apriorischen Möglichkeiten begreifende Wirklichkeit, es wird ein Pan, ein All, eine Welt sein, die als logische zugleich eine reale ist und als reale zugleich eine logische" (2 IV, 354). Darin steckt eigentlich schon zwingend die Einsicht, dass das Wozu des Prozesses der Wirklichkeit nicht ein über diese Wirklichkeit hinausgehendes, etwa transzendentes Sein, d.h. Gott, sein kann, sondern dass das Ziel der Wirklichkeit streng "diesseitig" gedacht werden muss als die vollendete Einheit von daseiender Welt und menschlichem Willen, als ein Zustand der durch Handeln erfüllten und vollkommenen Welt, als ein Reich der Wirklichkeit, als das Reich schlechthin, auf das die Geschichte zugeht.

Und doch ist es das schlechthin Zukünftige, denn bisher ist die Wirklichkeit noch Prozess von Dasein und Wille, jenen Wirklichkeiten der ersten beiden Potenzen;



aber sie verweist als Wirklichkeit auf eine wirkliche Zukünftigkeit: Wesen und Existenz der Wirklichkeit sind nur zu ergründen als Zukünftigkeit. Hier stehen wir an der tiefsten Einsicht jeder Wirklichkeitslehre: die Wirklichkeit ist das Sein Werdende. Damit wird sie in ihrer Doppelnatur und Doppelsexistenz als das Sein werdende hinsichtlich ihrer Welthaftigkeit und als das sein Werdende hinsichtlich ihrer Willenhaftigkeit begriffen, und indem die Taten der Wirklichkeit, die als Prozess von Wille und Welt geschehen, auf jene zukünftige Wirklichkeit als Einheit verweisen, gewinnt alles Wirkliche für uns nur als Sein Werdendes Existenz und Bedeutung.

Indem wir das Sein der Potenzen in ihrer Transzendentalität bereits als zukünftiges Sein bestimmt haben, als das, was sein wird, behält jetzt die Wirklichkeit dieselbe Bestimmtheit bei, die sie schon in der Potenz gehabt hat – und muss es auch, denn sonst wäre es ja nicht die Potenz der Wirklichkeit, sondern die eines anderen gewesen –, nur dass das zukünftige Sein für die Potenz eben die Wirklichkeit selbst gewesen war als die Zeit, die ihr noch bevorstand, während es in der Zeit, d.h. in der Wirklichkeit, als zukünftiges Sein selbst wirklich wird und die Wirklichkeit ist, die ihr in der Zeit zukünftig noch bevorsteht. Diese zukünftige Wirklichkeit ist in ihrer Existenz und Bestimmtheit als Wirklichkeit für das philosophische Denken aber unerreichbar; sie wird stets nur als das Sein Werdende in einer Einheit von Wille und Welt als Prozess erfasst, d.h. nur negativ eingesehen werden können. Jedes denkerische Erfassen des Reiches als Sein Gewordenen ist unmöglich, da es als das Sein Werdende schon in der Wirklichkeit liegt und von keiner Potenz mehr überholt und vorausgenommen werden kann. Das Denken kann nur den Prozess der Potenzen vollenden, in der sich die ganze Wirklichkeit abstrakt als Zukünftiges zeigt. Über die nun in der Wirklichkeit wirkliche Zukunft aber, über den wirklichen und konkreten Prozess des Geschehens, kommt das Denken nicht hinweg, sondern der muss getan werden, d.h. für den Philosophen muss er geschehen. Die Wirklichkeit in ihrem Ziel vorauszu denken, etwa ihre Bestimmungen zu schildern, ist Phantasie, die die Willenhaftigkeit des Geschehens vergisst. In der Erkenntnis der Wirklichkeit als des Sein Werdenden hat das Denken eine absolute Grenze erreicht. Aber zugleich seine Erfüllung.

Es sollen hier nicht die von Schellings System weit abweichenden Erkenntnisse der Wirklichkeitslehre entwickelt werden; wir wollen zum Schluss nur noch einen Blick werfen auf die Einsichten, die sich aus dieser Entwicklung für das Thema ergeben, das Schelling durch seine Philosophie zu begreifen trachtete: für die Frage nach der Existenz Gottes und nach der Rolle der Religion in der Wirklichkeit. Der Mensch, indem er jenen transzendentalen Bereich des zu sein und nicht zu sein Freien in sich findet, ist in die Entscheidung zwischen Gott und der Welt gestellt. Indem er versucht, als Unentschiedener zu leben, wird ihm das Geschehen der Wirklichkeit, in das er sich geworfen fühlt und in dem er durch seinen Willen umhergetrieben wird, ohne es selbst zu wollen, zu dem Leiden schlechthin; dabei leidet er nur an seiner eignen metaphysischen Unentschiedenheit, worin letzthin alles Leiden besteht. Entscheidet er sich aber in seiner transzendentalen Freiheit für sein Nichtsein, so werden ihm sein Wille und die diesem Gegenstand seiende Welt in ihrer Existenz und ihrem Wesen zunichte; er hat diese Wirklichkeit von sich abgestreift und ist in jenes Nichts zurückgetreten, das Gott ist. Dieses Bekenntnis zu Gott enthebt ihn allen Tuns und belehrt ihn nur über die Nichtigkeit

der Wirklichkeit. Indem nicht er, sondern nur Gott existiert, verschwindet jener Prozess des Werdens, alles Schon-Seiende und noch Sein-Sollende, alles Getan-Haben und alles Tun-Sollen. Es sind dies Worte der Vedānta, wie sie G. Günther zitiert (s S. 20) : "Der Vedānta befiehlt nicht, er belehrt nur. Darum werden alle Imperative, auf die Erkenntnis des Brahman angewendet, ebenso stumpf wie ein Messer, mit dem man Steine schneiden will. Denn das ist unser Schmuck und Stolz, dass nach Erkenntnis des Brahman alles Tun-Sollen aufhört und alles Getan-Haben". Für das bis hierher fortgeschrittene Bewusstsein des Selbstverständnis des Menschen ist Religion nur noch möglich unter Aufgabe der Wirklichkeit; die asiatische Form der Religion scheint als die metaphysisch tiefere aufzutauchen; jedenfalls ist mit dem Erscheinen dieser Bewusstseinsverfassung der geschichtliche Ort erreicht, an dem das Abendland im Begriff steht, alle Formen der Religion, die einen Anspruch machen, die Wirklichkeit zu formen und zu beherrschen, endgültig zu überwinden.

Diese Entscheidung wird getroffen werden mit der Art, wie wir den Tod zu ertragen und zu begreifen vermögen. In einer Existenz metaphysischer Unentschiedenheit enthüllt sich die Angst vor dem Tode als die Quelle jenes Leidens, das dann das Leben des in die Welt geworfenen Menschen ausmacht. Für den Gläubigen aber, der sich für Gott entschieden hat, ist der Tod der endgültige Sieg über sich, der Eingang in jenes transzendente Sein des Ewigen Gottes; sein Tod ist kein Aufhören, sondern ein Anfangen der Wirklichkeit. Für den aber, der sich für das Werden der Wirklichkeit, für das Sein werdende entschieden hat, ist zunächst der Tod noch ein Aufhören, eine anscheinend absolute Grenze der Wirklichkeit, bei deren Anblick die Lebensangst all sein Handeln zu lähmen droht. Und doch ist diese Angst nur ein Rückfall in die metaphysische Unentschlossenheit, die nach der Entscheidung für die Wirklichkeit doch noch die Freiheit haben möchte, sich zuletzt noch einmal für das andere, für das ewig ruhende Nichtsein in Gott, entscheiden zu können. Indem der Mensch das Sein werdende als seine Wirklichkeit wählte, hat er sich dem Werden anheimgegeben und kann seine Wirklichkeit nicht finden in der ruhenden Existenz von Vernunft und Wille, sondern in den Taten und ihrer Weiterwirklichkeit, in denen der Prozess der Bewältigung der Welt durch den Willen besteht. Auch für ihn ist letztlich der Tod belanglos, denn dieser vermag nicht die Weiterwirklichkeit der Taten aufzuheben, in der jeder Mensch weiterlebt, der die Wirklichkeit gemeistert hat; eine Furcht vor dem Tode wäre für ihn eine Furcht vor der dauernden Wirklichkeit, zu der er sich entschieden hat. Die Wirklichkeit des Sein werdenden kennt die Grenze des Todes nicht.

Mit dieser Existenzhaltung einer bejahten Wirklichkeit steigt ein Weltgefühl empor, wie es als restlos "diesseitiges" Menschentum die Griechen schon gelebt haben, das Weltgefühl des *Panta Rei*, des Sein werdenden; zum Unterschied vom Griechentum ist es uns aber nicht ein nur behauptetes und ertragenes, sondern ein erkanntes und gewolltes. Nicht tragisch können wir es nennen, sondern der tiefste Sinn eines heroischen Lebens scheint uns daraus entgegenzuleuchten.

Ein tiefsinniger Mythos des Griechentums scheint dieses Schicksal des Menschen zwischen Gott und Welt schon erfasst zu haben: in der Gestalt des Prometheus wird die Einheit von göttlichem Geist und gottfreiem Willen zum Bilde des "diesseitigen" Menschen. Schelling hat die tiefgründige Übereinstimmung dieses My-

thos mit seinem System gespürt, wie seine Darstellung in der "Einleitung in die Philosophie der Mythologie" beweist (2 I, 481-483), die wir, da sie das Ganze in einem erhabenen Bilde zusammenschaut, zum Schluss hier wiedergeben wollen: "Prometheus, der von der einen Seite nur das Prinzip des Zeus selbst und gegen den Menschen ein Göttliches, das ihm Ursache des Verstandes wird, ... Prometheus ist jenes Prinzip der Menschheit, das wir den Geist genannt haben; den zuvor Geistesschwachen gab er Verstand und Bewusstsein in die Seele; "von Prometheus kommt den Sterblichen jede Wissenschaft", sagt Äschylos. Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus Wille, unüberwindlicher, für Zeus selbst untödlicher, der darum dem Gott zu widerstehen vermag. Prometheus ist in seinem Recht, und doch wird er von Zeus für seine Tat durch unsägliche Qualen, auf unabsehbare Zeit verhängt, heimgesucht. Aber auch Zeus ist in seinem Recht, denn nur um solchen Preis erkaufte sich die Freiheit und Unabhängigkeit von Gott."

"Prometheus ist kein Gedanke, den ein Mensch erfunden, er ist einer der Urgedanken, die sich selbst ins Dasein drängen und folgerecht entwickeln, wenn sie ... in einem tief sinnigen Geist die Stätte dazu finden. Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Inneren hervorgebracht, auf sich selbst zurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewusst wurde, das Unselige des Götterglaubens gefühlt hat."

"Prometheus büßt für die ganze Menschheit und ist in seinem Leiden nur das erhabene Vorbild des Menschen-Ichs, das aus der stillen Gemeinschaft mit Gott sich setzend, dasselbe Schicksal erduldet, mit Klammern eiserner Notwendigkeit an den starren Felsen einer zufälligen aber unentflieharen Wirklichkeit angeschmiedet, und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riss betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Dasein vorausgegangene, darum nimmermehr zurücknehmende, unwiderrufliche Tat entstanden ist. Er selbst verwirft jeden Gedanken an Umkehr und will die jahrtausendelange Zeit durchkämpfen, die Zeit, die nicht anders als mit dem Ende des gegenwärtigen Weltalters aufhören wird, wenn auch die von Urzeiten verstoßenen Titanen wieder aus dem Tartaros befreit sein werden und ein neues Geschlecht Gott und Mensch vermittelnder, weil von Zeus mit sterblichen Müttern erzeugter Göttersöhne entstanden sein wird, deren größter, Herakles, erst auch dem Prometheus zum Befreier bestimmt ist." Mit diesem Blick in die Zukunft, der in der Verheißung eines durch Herakles befreiten Prometheus liegt, brechen wir ab.

The text was originally edited and rendered into PDF file for the e-journal <[www.vordenker.de](http://www.vordenker.de)> by E. von Goldammer.

Copyright 2004 vordenker.de

*This material may be freely copied and reused, provided the author and sources are cited*  
a printable version may be obtained from [webmaster@vordenker.de](mailto:webmaster@vordenker.de)

**vordenker**  
ISSN 1619-9324