

Philosophie der Wiederbringung

Notizen zum Werke von F. W. J. Schelling zu seinem 100. Todestag

Von Ernst Müller

Am 20. August 1854 ist auf dem Weg nach dem schweizerischen Heilbad Pfäfers (demselben, wo auch der mystische Alchimist und Schwabe Paracelsus wirkte) Schelling, im 80. Lebensjahr stehend, in Ragaz gestorben. Ein König errichtete ihm dort ein Denkmal. Für die deutsche Professoren- und Gelehrtenwelt, für das öffentliche Bewußtsein, war er schon längst ein *caput mortuum*, ein Relikt aus den großen Zeiten der deutschen spekulativen Philosophie und der Romantik. Seit 1809 hatte dieser kühnste und selbstbewußteste in der Reihe der Dialektiker, die Kants Erneuerung der Denkweise fortsetzten, nichts mehr veröffentlicht. Sein Hauptwerk „Die Weltalter“ kam bruchstückhaft aus dem Nachlaß in die vom Sohne, dem damaligen Diakonus von Weinsberg veranstaltete Gesamtausgabe (1856–1861 bei Cotta), die Urfassungen von 1811 und 1813 hat Manfred Schröter 1946 herausgegeben, die übrigen Fragmente, ein riesiges Volumen, gingen in der Münchener Universität bei einem Bombenangriff zugrunde. Einzelnen Forschern wie Horst Fuhrmans gelang es, Stücke aus dem handschriftlichen Nachlaß, der seit 1939 zugänglich war, abzuschreiben und zu verwerten. In Abschriften waren auch nur Schellings Vorlesungen in Erlangen, München und Berlin einigen Freunden bekannt, das gedruckte und authentische Werk endete mit den Untersuchungen über die menschliche Freiheit und dem Vortrag über die Gottheiten von Samothrake, also mit Veröffentlichungen, die vor seinem 39. Lebensjahr lagen.

Immer ist um Schelling – und dies scheidet ihn am tiefsten von seinem Dioskurenpartner Hegel – ein kleiner verehrender Kreis gewesen, aber nie eine Schule. Man hat das mit der Wandlungsfähigkeit und Eigenart seines Denkens begründen wollen, doch ist diese etwa von Kuno Fischer und seinen Folgern gemachte Periodisierung (Identitätsphilosophie, mystische Philosophie und späte Religionsphilosophie) nicht nur irreführend, sondern verfehlt in principio das zu allen Schaffenszeiten gleich gebliebene Anliegen seines Philosophierens. Wenn Schelling – genau umgekehrt wie Hegel – mit 35 Jahren bereits eine glänzend begonnene Laufbahn als akademischer Lehrer aufgab (Jena und Würzburg), so waren dafür nicht bloß seine Kämpfe mit Kollegen und Behörden, sein überaus kritischer Stolz, seine vielleicht mit romantischen Essenzen zu begreifende Leidenschaftlichkeit die tiefste Ursache, vielmehr lebte in ihm ein esoterisches Priestertum der Philosophie, ähnlich wie in Goethe, der Schelling sehr hoch schätzte. Schelling hielt sich nicht wie Hegel für den Geschäftsführer des Weltgeistes, eher für einen Propheten aus Urzeiten, der von vergessenen, vordenklichen Mysterien zu künden hatte.

Die Naturphilosophie

Das gilt, wenn man es genau und wörtlich ohne idealistische Voreingenommenheit nimmt, mit der nun einmal jeder Nachfahre Hegels belastet ist, auch schon für den Zwanzigjährigen, der verblüffend Fichtes Gunst gewinnt und zugleich die Aufmerksamkeit des Fichtegegners Goethe auf sich lenkt, als er von der Natur sprach, wie Spinoza und zugleich wie Faust, und plötzlich in der Sprache der wildgewordenen Kantianer einem Proteus unbekannter, aber lebendig gefühlter Größe auf der Spur ist, an den sich weder die Aufklärung noch die kantische Denkart herangewagt hatte aus Furcht, die Natur könnte die dem Menschen und seiner Würde vorbehaltene Größe stürzen, oder man würde sich im Labyrinth geheimnisvoller Kräfte, die man damals mit dem Galvanismus, dem Magnetismus, der Lavoisierschen Chemie entdeckte, gänzlich verlieren. Schelling griff zu, schon als Anfänger, der eben gerade Theologie in Tübingen und privatim etwas Mathematik und Physik aufgeschnappt hatte, ein naiver und doch von gewaltigen Spannungen durchströmter Herkules und Mythenlöser, und sprach aus, aphoristisch, systematisch, hingehauen auf hektographierte Blätter für Studenten, was alle fühlten, daß es gesagt werden konnte: was da aus dem Innersten der Natur hervorbricht, alle die elektrischen und magnetischen und chemischen Kräfte sind das An-sich der Materie, der Erscheinungen, von denen Kant behauptet hat, der menschliche Verstand könne in diese Dunkelwelt nie hineinleuchten, er bewege sich hier an einer Grenze – hier ist das große Ich, das Fichte nur als sittliches Phänomen kennt. Mehr noch: der spekulative Geist des Menschen ist selbst dieses Ich, das nun, wie der Hölderlinsche Hyperion, der zu gleicher Zeit entsteht, mit der Natur ein geheimnisvolles Ganzes faßt, das sich nur der scheidenden Vernunft in seiner ewigen Dynamik in Momente, Kräfte, Perioden, Potenzen, Stufen logisch-spekulativ und in der Konkretheit des Realen zeitlich auseinanderfaltet. Die Erkenntnis bleibt nicht bei den phänomena stehen, sie übersteigt das Sichtbare und experimentell Nachweisbare und steigt hinein oder hinunter in den Grund und die Bedingungen dieses riesenhaften Prozesses und findet sie im Subjekt der Natur selbst und gerade in den Kräften, deren bloßes Gerüste die sichtbare Welt ist. Der transzendente Akt, von dem auch Hölderlin im Anschluß an Fichte spricht, entspringt demselben Bewegungsspiel wie derselben Gegensatz-Dialektik, die auch die Kräfte der Natur bewegen. Beide Prinzipie sind im Wesen identisch, im Erkennenden wird die Materie angeschaut als das, was sie gegenstandslos schon ist. Hölderlin bezog den Erkenntnisakt auf die

Schönheit, Schelling zunächst auf die Natur und ihre Organisation. Wir erinnern uns daran, daß die Tübinger Freunde vom "Ev kai pav schwärmten; aus diesem noch unbestimmten All-Einheitsgefühl dichtete der eine und konstruierte der andere seine Kategorien der Physik. Wir können in diesem Zusammenhang auf Einzelheiten nicht eingehen, was aber den Hyperion in so verwunschene Nähe zu des jungen Schelling Naturphilosophie bringt, ist nicht bloß das Hereinholen spinozistischer Gott-Natur-Methoden oder platonischer Äther- und Weltseele-Lehren, sondern die kaum weiter ableitbare Begeisterung für die Größe und Einheit der Natur, in deren Wonnen die trunkene Seele eintauchen konnte. Das bei jeder dialektischen Operation immer wieder neu zu entdeckende Mysterium von der Verwobenheit eines Geistes in die Stofflichkeit ist dies, daß im All sich immer nur der Eine oder das Eine äußert, daß Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß nur verschiedene Produkte im Unendlichen der Produktion sind, verschiedene Gleichgewichtszustände der Materie auf verschiedenen Stufen. Keine Kraft herrscht allein für sich, sie steht im Dienste der ausgleichenden Harmonie, in dem An-sich, dem Grunde. Als Hölderlin aus Jena geflohen war, schrieb er ein Gedicht „An die Unbekannte“. Der hierin gefaßten Natur als Wesen höherer Art, in dem alle fichtische Ich-Spekulation zuschanden wird, versucht Schelling im Sprachbereich der spekulativen Denkweise Gestalt zu geben. Das Bewußtsein, von dem Kant-Fichte ausgehen, erscheint hier losgerissen von seinem Nährboden in der Gegnerschaft zur Natur, die entweder in den Augen der Idealisten zu einem Ursache-Wirkung-Mechanismus abstrahiert oder als bloßes „Materiale der Pflicht“ zu einer toten Antithese, dem Nicht-Ich herabgewürdigt wird. Sie ist bloßes Phänomen, ohne Realität, bloßes Ausbeutungsobjekt eines selbstherrlich hybriden Geistes. Hölderlin nahm diese ihn tötende Erkenntnis mit aus Jena; Schelling stellt sich dem herrschenden Idealismus zum Kampf, ohne dabei die Methode des Idealismus preiszugeben. Im Mittelpunkt seines Denkens steht das Hölderlinsche Erlebnis der Transzendenz der Natur und ihrer Geschichte, die jedem Menschen eine Vorgeschichte ist. Die Intelligenz des Subjektes Natur umspannt und umgreift auch die menschliche Intelligenz, deren vielleicht höchste Potenz sie ist. In ihrer „Intention“ hat sie menschliches Bewußtsein vorgesehen, in ihrer Produktion in Potenzen niedriger Art vorgebildet. Sie ist nicht das erste Objekt menschlichen Begreifens, sondern in Wahrheit sein höchstes. Dies bedeutet der Satz: „Der Mensch ist nicht nur Idealist in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst.“ Will also ein Denken wahr und objektiv sein, was Schelling dem kantisch-fichtischen Subjektivismus abstreitet, so muß es zuerst seine Vorgeschichte kennen, jene Entwicklung, in der das menschliche Denken selbst noch nicht war. Die Vernunft oder die Wissenschaft, was gleichbedeutend ist, reproduziert ihre eigenen Vorstufen, sie erinnert sich ihres Gewesenseins und erkennt damit Natur. „O Vergangenheit, Abgrund der Gedan-

ken“ heißt eine Stelle in den Weltaltern, und tiefsinnig wird das Denken mit dem Gedächtnis analogisiert und der platonischen Idee, daß alle Philosophie Erinnerung sei, eine im Bereich der idealistischen Philosophie vollkommen neue Wendung gegeben. Eine der großen Aufgaben Schellingischen Denkens heißt nun bis ans Ende „sich erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur.“

„Ein einiges, glühendes Leben ist alles“, so endet Hölderlins Hyperion. Wie stark die Verwandtschaft mit Hyperiongedanken bei Schelling ist, glaube ich mit der Stelle VII, 464 beweisen zu können, wo fast mit den Worten Hölderlins über den Staat geredet wird und die höhere religiöse Erkenntnis der leeren „Hölle“ der staatlichen Abstraktion entgegengesetzt wird.

Die denkerische Grundlegung

Geist als Ichausdruck wirkt und kommt magisch von weiten Fernen und uneinholbaren Tiefen und ist, wenn er im Bewußtsein des Menschen aufleuchtet und konkret wird, nur aus einer niederen, noch gefangenen und verschlossenen Stufe in sein Zentrum gerückt. Kame Geist aus Bewußtsein, so wie auch alle Anschauung, wie könnte er dann sich selbst verstehen oder erkennen? Wäre dann Denken nichts als ein mechanisches Reproduzieren? Schelling stellt mit aller Schärfe die Entscheidungsfrage allen idealistischen Erkennens. Im Absehen vom Ich greift das Denken in seinen Ursprung, bemerkt es erst seine Genesis, ja entdeckt es sein Wichtigstes: die Freiheit im doppelten Wortverstand – als Befreiung vom Zirkeldenken im gefangenen Bewußtsein und als Durchstoß in seine eigene Geschichte, und das ist seine vorbewußte, seine bewußtlose Zeit. Erkenne ich z. B. einen Baum, so ist dieser als Objekt der Anschauung bereits metamorphisiert, er ist im Augenblick seines Objektseins höchste Ichpotenz und hat bereits alle Stadien durchlaufen, die nötig sind, um ihn zum Bewußtsein zu erheben. Genetisches Denken aber, das Schelling im Blick auf den dynamischen Prozeß der Natur selbst erst entdeckt, ist konstruierendes Denken, das am Leitfaden einer simplen Potenzenrechnung von höheren zu reduzierten und ursprünglichen Objekten sich dialektisch bewegt, oder umgekehrt, je nach der systematischen Situation. Jeder Leser von Schellings Werken hat zunächst ein Mißbehagen, wenn ihm der Philosoph es nicht erspart, ein bißchen more geometrico und in Formeln $A = A$, $A = B$, oder in Potenzen A und A oder $(A = B)$ und so weiter zu denken, aber die Mühe wird sich lohnen, die Sprache der Mathesis ist in der Tat die einzig mögliche, um den spekulativ-logischen Gehalt des ganzen Systems im Wesen zu erfassen. Die Matrizenwolken und Zahlentürme der modernen Physik sind gleichfalls nicht willkürlich gewählt. Seit Leibniz ist das Zeichen ein wichtiges philosophisches Ausdrucksmittel, um zur Sache zu kommen, die ausgesagt werden soll. Das Wort hat gleichsam noch erläuternde Funktion oder wie bei Schelling besonders auch kritische im Sinne von Krisis,

Aufzeigen einer Entscheidung, eines Momentes der Verwandlung.

Charakteristik seiner Philosophie

Das Esoterische des Schellingischen Philosophierens lag, wir meinen es, in der Natur der Aufgabe, die sich in einem fast verbissenen und verbohrten, jedenfalls granitharten Denken der Philosoph gestellt hat.

An Problemansätzen, in der Leidenschaft zum Universum, in der Aufnahme der europäischen Tradition und vor allem in der immer stärkeren Beschäftigung mit christlichen Philosophumena ist kein Denker unserer klassischen Zeit reicher gewesen als Schelling. Brachte er es deshalb nie wie etwa Hegel zu einem Abschluß, ändern sich seine Konstruktionen wie die Mondphasen, gibt es für ihn soviel Anfänge, die alle zum selben Telos führen, als es Geistäußerungen gibt, schließen gerade die a principio gefaßten System-Entwürfe immer fragmentarisch, wie zum Beispiel die frühen Entwürfe, die nicht einmal bis zur organischen Formenwelt (Pflanze, Tier) vordringen – dann zeugt das nicht von einem Erlahmen, sondern eher von der Ehrfurcht vor dem Ganzen, eher von einer nimmermüden Lebendigkeit und, man gestatte das Wort, einer „faustischen“ Bessenseinheit, die der Unendlichkeit und der Fülle sich bewußt ist, als von einem romantischen Abgelenkt- und Angeregtwerden von irgendwoher. Wenn schon Romantik, so bildet sich dieser eine Schelling seine Romantik selber, und keiner ist ihm gefolgt, keiner hat ihn verstanden. Im Durchhalten seines bis zum Ende immer gleichen Anliegens – Versuch einer Wiedergeburt der Philosophie, einer reformatorischen Gott-Weltheiligung – ist er dem weniger glücklichen Jugendfreund Hölderlin in etwa doch ähnlich. Die beiden Geburtsstädte Leonberg (Schelling) und Lauffen (Hölderlin) sind nicht nur historisch-politisch, sondern auch geistig Centra, geweihte Stätten des Württembergertums. Schwäbischer Trotz, schwäbisches Selbstbewußtsein, schwäbische Universalität und Frömmigkeit künden sich in seinem Werk in sensu eminentiori an. Und an pathetischen Stellen seiner Reden preist er seine schwäbischen Geistesahnen und besonders seinen größten Vorgänger in der Erkenntnis der Natur, Johannes Kepler. In seiner Unzeitgemäßheit wird er immer nur Wenigen in der Zeit höchste Bewunderung abfordern.

Darstellung der Identität

In den Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) glaube ich die tiefste und geschlossenste Darstellung seines Systems zu finden. System heißt: alles hängt mit allem zusammen. Um zu erkennen, was das ist, was zusammenhängt, ist ein Grundsatz, ein Prinzip notwendig, von dem aus eine Ableitung möglich ist. Schelling besaß dieses Prinzip schon in seiner Naturphilosophie. Er hieß es „absolute Identität“. Es ist die Einheit in aller Vielfalt. In allen Dingen, die wir betasten und wahrnehmen, steckt Identität, genauer gesagt Identität des Realen und Idealen, denn alle

Dinge haben sowohl Körper als Geist. Schelling legt besonderes Gewicht auf diese Einheit von Realem und Idealem (B und A), denn seit Descartes hat man beides getrennt, wodurch ein einseitiger Spiritualismus und ein ebenso einseitiger mechanistischer Materialismus in der Form der dogmatischen Systeme gelehrt worden ist. Nur Spinoza gelang es $A = B$ zu fügen, beide Bestimmungen in der einen und einzigen Substanz gleich wirksam zu erklären. Doch eben das Wirken aufeinander und gegeneinander von Materie und Geist, Ausdehnung und Denken, hat Spinoza nicht zeigen können, er hat nur zusammengefügt, nur Seiendes, aber nicht Werdenendes konstituiert, was seine Natur und seinen Gott vollkommen unbeweglich, ja sogar mechanisch tot macht. Ihm fehlte die Einsicht in den dynamischen Prozeß, in das Gegensatzgeschehen. Leibniz unterdrückt das B, das aber ist eben das Reale, der Stoff. Schelling nennt es auch das Sein oder die Existenz. Bei Fichte gar wird sowohl A als B ausgeschieden, es gibt da nicht einmal ein Intellektuales außer uns, es ist nur das menschliche Geschlecht da, völliger Totschlag der Natur.

Identität ist nur sinnvoll, wenn sie zweiseitig ist, sonst wäre sie ein logisches Paradoxon, eine Einerleiheit. A und B sind Gegensätze, also Unterschiede; das wodurch sie sich unterscheiden, ist ihre Differenz, die nie qualitativ, immer nur quantitativ sein kann. Wenn ich also urteile $A = B$, so meine ich eine Entzweigung in der Art der Formel $\frac{A}{A = B}$, oder mit Worten: A ist das Ganze, das lebendige, aktuelle Urwesen, oder Subjekt, das in $A = B$ sein Objekt, seinen Spiegel hat. Die absolute Identität ist also stets Einheit des Gegensatzes und der Entzweigung.

Hier setzt nun Schellings Potenzenlehre ein. Wenn ich nämlich die obige Formel so schreibe $\frac{A}{A = A}$ so erscheint im Urteilsatz die Copula „ist“, das „Band“, wie Schelling sagt, als die nämliche Identität wie in dem oberen A. Anders angedrückt: Wesen und Form sind bei Gott gleich. Eine Differenz erscheint hier noch nicht. Ich kann nun aber die zwei untergeordneten Formen A und B auch mathematisch als Potenzen darstellen, etwa so: $\left(\frac{A}{A = B}\right)^A$ und $\left(\frac{A}{A = B}\right)^B$; dann haben wir die Differenzierung in die zwei einfachen Faktoren, aber wir haben zugleich auch zwei Einheiten in einer höher entwickelten Einheit. Anders als durch eine solche Aufteilung kann die vollkommene Einbildung des ganzen Urwesens ins Reale und Ideale, also ihr notwendiger Weg zur endlichen Differenzierung nicht verständlich gemacht werden. Wir nennen nun A und B Potenzen; dann ist A der Geist, das Höhere, B die Materie, das Niederere; die Copula sagt aus, daß Materie nie ohne Geist bestehen kann, daß aber auch Geist nicht ohne Leib (Form) denkbar ist. $A = B$ steht in der ersten Potenz, will sich A in die zweite Potenz erheben (A^2), so muß sie idealiter die erste Potenz, also $A = B$ enthalten.

A = B und A² sind wiederum Eins in der absoluten Einheit, so daß die absolute Identität A = A vollkommen entwickelt geschrieben werden müßte:

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}$$

Auf die Naturspekulation übertragen, hieße B das Erdprinzip, A aber die Keplersche Weltseele oder die Luft und der Äther, das Produzierende wie das Band, das beide verbindet als Tätiger (Äther) und Leidender (Erde), die alchemistische quinta essentia ergebe A = B als erste Potenz oder die Schwerkraft und A² wäre dann der Äther als die der Tiefe entnommene, geläuterte Schwere. Die dritte Potenz als allgemeinstes Lebensprinzip hieße Licht, das sich in allen niederen Potenzen in A³ als Identität aller Lebenserscheinungen zeigt. Licht wiederum ist in der Sphäre Gottes der Geist, die geläuterte Potenz der Materie.

Heißt man nun die absolute, wörtlich die von Existenzen losgelöste Identität Gott, das Urwesen vor allen Wesen, so entsteht die für Schelling im Mittelpunkt seines Philosophierens stehende Kardinalfrage: Wie ist in Gott Scheidung möglich? Wie ist in ihm A und B als Sein gemischt? Wie hängen die – sagen wir endlichen – Identitäten von der absoluten Identität ab? Sind sie emanatio, also Ausfluß aus seinem Wesen, oder haben sie nur eine unselbständige Teilhabe? Kurz: es ist die für Schelling entscheidende Frage des Verhältnisses von Gott und Welt, also eine Frage, die mit seinem naturphilosophischen Denken schon gestellt, aber doch verdächtig in die Nähe eines Systems geraten war, in dem alles Lebendige gott-erfüllt geschieden hatte. Wagte einer von der Natur aus schon den spekulativen Griff nach Gott, dann mußte er sich auch mit den Hauptlehren des Christentums auseinander setzen, dann konnte die neue Philosophie nicht davor zurückschrecken, ihre begrifflichen Allgemeinheiten – etwas anderes ist ja die Identität nicht, sie gehört eigentlich in die Logik – vor den lebendigen Gott der Offenbarung selbst zu bringen.

Schelling hat dies mutvoll und ohne Einschränkung getan. Gegen kirchliche Orthodoxie oder den abstrakten Aufklärergott in einem bloß leeren Jenseits hat er sich dabei ebenso schroff kritisch abgesetzt wie noch mehr – und hier blieb er stets der treue Bundesgenosse Hegels – gegen die, die in Sachen der Religion nur „schwärmen, fühlen und empfinden wollen“ und mit einem „verständnislosen Enthusiasmus“ zu Verächtern der wissenschaftlichen Vernunft geworden sind. Das ist die Sippe der Schlegel und Jacobi, die ihm das Denken verbieten wollten wie die Sippe der E. G. Paulus mit ihrem platten Nützlichkeits-horizont und Tugendgeschwätz (uns Heutigen ist es die Barth'sche Theologie). Hinter Schellings Identitätsformeln und Potenzenlehre öffnet sich die große Vergangenheit europäischer Mystik und christlicher Gnosis bis hinein in die hohen Worte der Schrift, in die paulinischen Weisheiten und die paulinische Erlösungslehre. Riesenhaft, eine denkerische Leistung einzigen und nie mehr versuchten Ranges, eine Schriftauslegung eines Origines würdig, hat

Schelling etwa in den Weltaltern vollbracht: in der Macht des zum Ebenbild gerufenen Denkers Mitwisser der Geheimnisse vor aller Zeit und ehe denn Himmel und Erde war, Deuter des vorweltlichen Gottes zu sein.

Der vorweltliche Gott

„Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet“ – drei Perioden, drei Alter, drei Ewen, nach den drei Horizonten der Zeit gegliedert, so stellt der erste Entwurf das Thema auf: alles Geschehen ins Wissen zu heben von den Kundgebungen des präexistenten Logos bis zu den Tagen der Vollendung, in die alles Endliche nach seiner Sonderung vom Unendlichen eingehen wird. Seit Aristoteles hat man in der Metaphysik vom Endlichen aus über das Ende, den überseienden Gott philosophiert. Schelling setzt das Telos an den Beginn und nennt es den Grund, warum Sein und nicht Nichtsein ist. Es ist nicht schwer, den schwäbischen Prälaten Oetinger zu finden, der Schelling das Stichwort gegeben hat für jenen Vorgang, der die Schöpfung als „Herablassung Gottes“ begreift.

Wie wird Welt? Das zu fragen ist weit erregender und wichtiger als alle Kausalschlüsse von der Welt auf Gott. „Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unsern Kopf noch für unser Herz.“ Aber in jenem Alter des Vergangenen gibt es keine verstandesmäßigen Beweise, die im Raum des Bedingten gelten. Im Unbedingten ist nur demonstratio möglich. Alles Philosophieren ist „eigentlich nur der fortgehende Beweis des Absoluten“, weswegen das Absolute selbst am Anfang ohne Beweis ist. (Damit erledigt Schelling alle Gottesbeweise seit der Scholastik). Hier hilft auch kein Schauen, keine visionäre Verückung, wie sie Augustin beschreibt. Im Weltalter-Entwurf geht Schelling den mühsamsten Weg der demonstratio, indem er das Problem geschichtlich faßt und sich in die Ur-Vergangenheit zurücktastet. Ältestes ist die Identität, jetzt auch Indifferenz geheißen, die früher als Telos-Terminus fungierte.

Vor dem Sein als deus steht die deitas der Mystiker, vor dem Handelnden und Tätigen der „still Sinnende“, die „absolute Unentfaltetheit“, wo weder etwas ist noch Gott von sich selbst weiß. Ältester Zustand zeigt keinen Fertigen, keine Person, sondern, da in Gott alle Mächte vereinigt sind, muß es einen Zustand in ihm geben, wo alles möglich und noch nichts wirklich ist, wo alle Entwicklung (explicatio) als Einwicklung (implicatio) in ihm selbst ruht. Wo sollte die Entwicklung sonst herkommen? Mit der mystischen Tradition heißt Gott auch der Ungrund vor aller Entzweiung, Ungrund wird Grund für das Entfalten und das Wirken einer Persönlichkeit.

Fuhrmans hat neuerdings mit Recht die in allen Lehrbüchern noch spukende, sich nahelegende romantische Auffassung bündig widerlegt, als ob der Ungrund nichts sei als der Abgrund und das Absolute, wie Hegel noch Schelling interpretierte, eine schwarze Nacht sei und Gott sich gleichsam bildhaft aus Nächtigen selbst zum Lichte

gebäre. Mindestens von 1810 ab kennt Schelling für die Indifferenz das Bildanalogon der Nacht nicht mehr, und mit dunkler Dionysik ist nichts mehr anzufangen, denn diese „Bewußtlosigkeit“ ohne alle Äußerung hat eher helles, plotinischen Ursprung und ist ein sonnenhelles Oben und keine romantische Hadesnacht, kein Unten. Die „selige Stille“ erschwärmte schon der Tübinger Student im „Ev kai πᾶν, sie hat kaum etwas zu tun mit der Traumnacht des Novalis oder einem chaotischen Dunkel. Aber Fäden lassen sich ziehen zu Hölderlin-Schillers Auffassung von der unschuldigen, die Gegensätze noch bewahrenden Kindheit im Menschen. Auch Schelling möchte hier von der Kindheit Gottes reden, die die unendliche Fülle in sich verschlossen und unakzentuiert völlig ruhend hält. Es ist auch nicht Fichtes Gott der seligen Synthese, der Übergegensätzlichkeit, sondern gerade umgekehrt das Sein vor allen Gegensätzen (Plotins ὑπερόν). Bezeichnend ist eine von den viel bemühten Formulierungen, um diesen status ins Wort zu bannen: die „spielende Gleichgültigkeit“, die freie „reine Froheit in sich selber, die sich selbst nicht kennt.“ Oder fast mit Worten Hölderlins: „die stille Innigkeit, die sich freut ihres noch nicht Seins. Ihr Wesen ist nichts als Huld, Liebe und Einfalt.“ Oder biblisch „der Glanz des unzugänglichen Lichtes, in dem Gott wohnt.“ Ohne Willen, ohne Begierde, ohne Welt.

Das innergöttliche Leben

In einem noch kaum gekannten Ringen versucht dann Schelling in dem Weltalter-Torso den status secundus, den Aufbruch Gottes aus der Gottheit und der Übergotttheit zu „erzählen“, so wie Dante sein Weltbild erzählte. Mit der Differenz beginnt das eigentliche göttliche Leben, die erste Verwirklichung aller Möglichkeiten, das, was wir in der obigen Formel als Spiegel und Objektivation kennengelernt haben. Hier ist auch der Beginn der Offenbarung, jenes Vorgangs, den wir nur in Bezug auf die weltliche Zeit kennen. Mit Fichte-Hegel: das „An-sich-sein“ will zum „Für-sich-sein“ kommen. Schelling genügen die Begriffe hierfür jetzt nicht mehr, er braucht, wie Jakob Böhme, das Bild, und es gilt der Satz aus den Stuttgarter Vorlesungen: „Verlangen wir einen Gott, den wir als ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat.“ Hippokrates wird zitiert, Gott hat mit dem Menschen alles gemein, außer der Abhängigkeit. Demnach regen sich Urelemente, wie die Lust und der Wille (Hölderlins „scherzender Gott“); freilich sind solche Regungen, sobald sie Bewegung werden, etwas viel Tieferes, nämlich Seinsmächte. Schelling nennt das erste Nicht-Göttliche, die erste Objektivierung, mit Platon die Ideen. Freilich im strikten Gegensatz zu Platons Ideen, die Geist und Leib, also eine spirituelle Materie haben, es sind Versichtbarungen seiner Fülle. Und mehr noch ihre Herkunft ist geheimnisvoll: sie werden nicht eigentlich geboren, wie die griechischen Götter,

sondern sind das Produkt eines mystischen Prozesses, der mit Böhme als der Widerstreit des negativen Prinzips, der Egoität oder der Selbsteinschränkung mit der Liebe gilt, die expandieren will, aber nun von der Egoität vergewaltigt, gepreßt, eingengt wird. Vorstellungen und Kategorien, die ohne Zweifel Schelling schon in seiner Naturphilosophie erprobt hatte, und die nun als Leben in Gott eine höhere potentielle Macht gewinnen. Damit Bewegung überhaupt sichtbar wird, bedarf es des dunklen Prozesses der Absonderung und Losreißung, ja der Gegensätze. Wir denken wieder an A und B, die logischen Widersprüche im Identitätssatz, jetzt kehren sie wieder als Widersprüche in Gott selbst; damit Liebe sich verwirklichen, sich zeigen kann, bedarf sie des Dunklen der Kontraktion. „Ohne Widerspruch – hier reicht Schelling Hegel wieder völlig einig die Hand – wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummern aller Kräfte.“

Die Idealrealität der Ideen entsteht dann buchstäblich aus diesem ersten noch leisen Aufbruch der Mächte in die Form einer pneumatischen Existenz. Oetingers Spekulation „Leiblichkeit sind alle Wege Gottes“ war ein besonderes schwäbisches Theologumenon und von Schelling im Unterschied zur reinen Geistdialektik Hegels auch für das göttliche Leben gefordert. In den Ideen fühlt sich der schon objektivierte Gott jetzt als Subjekt-Objekt, aber noch als EIN unteilbares Wesen. Man kann an Schillers „Reich der Schatten“ denken, wenn Schelling das Leben Gottes im Spiegel seiner Ideen mit einem sanften, schwerelosen, kampflosen Wonnereich vergleicht, in dem es nur „spielende Tätigkeit“ gibt in harmonischem Wechsel. In ihnen genießt Gott die Wunder seines eigenen Wesens. Aber neben dem genuin idealistisch-platonischen Einfluß macht sich die Böhme-Oetingersche Mystik bemerkbar, denn die spielende Lust am Anfang des göttlichen Lebens verweist auf die „Sophia“, jene Weisheit, die aus dem Buch Sirach allegorisierend-spekulierend herausgedeutet wurde, von der gesagt wird, daß der „Herr sie am Anfang seiner Wege bei sich gehabt habe.“ Bei den Ideen handelt es sich dann um Gesichte und Gesichter, um visionäre Lichtwesen, die den biblischen Engeln nahestehen. Platon ins Christliche verkehrt, wie das schon Origines getan hatte. Zwischen Gott und die Welt die Ideen zu setzen, hatte für Schelling auch einen systematischen Grund, je mehr Glieder und Mittler, um so größer die Fülle und um so einleuchtender die Differenzen im Stufengang der Potenzen.

Das Böse in der Natur Gottes

Nun aber gibt die Freiheitsschrift (1809) und der erste Weltalter-Entwurf noch eine andere Entstehung der Selbstbewegung in Gott, die wesentlich dunkler ist vor dem Lichtgrund der Ideengeburt. Mit Böhme vermag auch Schelling die christliche creatio ex nihilo und die Gefallenheit der Schöpfung nicht vom vorweltlichen Leben

Gottes abzuwenden. Dem idealistischen Sieg des Guten und dem Einstieg und Aufstieg des Seins ins Helle und aus dem Hellen steht der Versuch gegenüber, auch das Böse und Dunkle in Gott selbst zu bezeugen. Einmal aus der Stille herausgegangen, ist Gott dem Mächtigstreit, der in ihm lag, auf gewisse Weise verfallen. Er möchte wieder zurück in das stille Nichts, aber er kann das Opfer nicht bringen, würde er doch dadurch sein eigenes Leben zerstören. Sobald die Mächte diese Neigung Gottes fühlen, treten sie gegenseitig um so selbstherrlicher zum Kampfe an. „Der Wechsel von Leben und Sterben, hat sie zur höchsten Heftigkeit erhitzt.“ Als Beispiel für das flammende, dem Chaos zustrebende Leben dient ihm der biblische τροχός τῆς γενήσεως, die sich ständig drehende Bewegung. Das Reale siegt über das Ideale, „nicht gemäßigte, ungeheure Geburten steigen auf“ und zwingen den Geist zur Ohnmacht. In seiner „Philosophie der Mythologie“ entdeckt Schelling diesen vorweltlichen Kampf in den Mythen der Titanen, jenen auch von Hölderlin genannten und ins hymnische Wort gebrachten Abgrundgewalten des Bösen, die eine neue Zeit, den Äon der Gegenwart, ankünden, den Geist der Unruhe verkörpern oder die rohe Natur, nachdem sich Vielgötter aus der Einheit des Einen gelöst und mit der Natur verbunden hatten. Die vorgriechische Epoche der Pelasger (in den „Gottheiten von Samothrake“) ist so eine Urreligion vor Homer und den Olympischen, in der die Dreiheit von Namenlosen und elementarische Gottheiten den Weg bereiten für einen der benannten Vielgötter, die alle noch das Zeichen ihres monotheistischen Ursprungs tragen. Dionysos etwa kann gedeutet werden als jener trunkene, rauschhafte dämonische Abgrund im Widerstreit Gottes, und immer wieder überfällt die Natur und die Welt eine „Ahnung“ des vorweltlichen Dämonenstreites im Schoße Gottes. Wenn das Absolute Ursprung aller Dinge ist, so muß in ihm auch das Dunkle und Böse urständen. Wenn die Schöpfung, wo diese Gegensätze sich offen austragen, gefallene Identität ist, Spiegel ihres Herrn und Schöpfers, dann können Luzifer und sein Gefolge ebensowenig aus dem „Nichts“ kommen wie die lichten Ur- und Vorbilder, die Ideen. „Entwicklungsschmerz“ haftet all dem an, Ahnung, daß dies einst auch bei Gott so war.

Und an dieser Stelle, der gefährlichsten des Systems, setzt Schelling den Gottmenschen ein. Er ist ihm, nicht unähnlich dem Vorgang in Hölderlins späten Hymnen, wesentlich ein leidender Gott, der an Himmel und Erde leidet, um sie, die auseinandergefallen waren, wieder in die Einheit zu integrieren. In der christlichen Trinität indessen sieht Schelling nun, durchaus im Rahmen des kosmischen Widerstreites, die lichten Gegenmächte, die das Chaosrad und seine quälende Bewegung hemmen und bändigen, so daß sich zuletzt das Nichtgeistige dem Geist unterordnet und Gottes Aufstieg „ins Freudenreich“ seinen Anfang nimmt.

Die Freiheit in Gott

Diesen Aufstieg erzählt dann der Entwurf von 1814. Hier wird im Ich Gottes wieder der größte Akzent auf die Freiheit gelegt. Seiner Natur nach handelt Gott notwendig, er braucht den Widerstreit in allen seinen Potenzen. Aber das Ich ist nicht die Natur. Und hier wird Fichtes Anliegen wieder ernst genommen, wie ja nicht bloß bei Hegel, sondern auch hier das Dialektische mehrere Bedeutungen durchläuft, je nach dem Ort im System.

Aus Gottes Natur folgt beständiger Umtrieb, „das notwendige Leben vom Untersten zum Obersten, vom Anfang wieder zurück in den Anfang, unerbittlich, als ewig in sich kreisendes Leben“ (das ist beinahe Nietzsches ewige Wiederkunft), als stetes „Gebären und Wiederverzehren, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnen muß – – – das unermüdliche Feuer, durch dessen Dämpfung das Weltall erschaffen wurde . . . der Gegenstand des uralten Magismus und jener Feuerlehre, der zufolge auch noch Moses seinem Volke hinterlassen hat: der Herr dein Gott ist ein verzehrend Feuer.“

Wie kann Natur und Mensch von jenem Drange erlöst werden? Eben durch die Begegnung der Natur Gottes mit seinem Ich, das ist seine Freiheit. Begegnen, im buchstäblichen Sinne des Wortes, die Mächte der Natur Gottes dem Ich ihres Herrn, dann lernen sie „die ihnen zukommende Stelle“ kennen, das Lebensrad zerbricht und es entsteht gleichsam eine Leiter, eine hieratisch gestufte Ordnung (— A, darüber + A, und über beiden ± A). Dies ist dann im zeitlos entworfenen System der Ort, wo Himmel und Erde sich scheiden als die uns gewohnte Ordnung, die Stelle, wo der Geist über den Wassern schwebt und die „Furcht Gottes der Weisheit Anfang ist“. Jetzt geschieht die Geburt Gottes als Geist, als Bewußtsein, als Persönlichkeit. Es handelt sich, besser gesagt, um ein „Bewußtwerden“ des Bewußtlosen, des Grundes, der Natur.

Zeit im Schoße der Ewigkeit

Gott ist nur so, in dieser Fortschreitung, ein lebendiger Gott. Wirft nun aber ein Christ ein, das sei doch Unsinn, Gott könne doch nicht werden, er „sei ohne Wandel und Wechsel“, so antwortet ihm Schelling, daß dies ganz richtig sei. In dem eben Beschriebenen geht es nicht um ein zeitliches Nebeneinander, sondern nur um die Darstellung eines spekulativ-logischen Sachverhaltes, wie wir ihn in den oben mitgeteilten Formeln dargestellt haben.

Das alles vollzieht sich, um es wieder mit Worten zu sagen, im „Schoße der Ewigkeit“, und gemeint ist „ein ewiges Gewordensein“, in dem freilich auch Zeit ist, das sich aber nicht in der Zeit, das heißt dem Endlich-Vergänglichen, abspielt. Von Gott ist also alle reale Zeit fernzuhalten, nicht die Setzung der Zeit als solcher. Aber das, was bei Gott hinten in der Vergangenheit liegt, kann der Mensch nur in Formeln im Nacheinander erklären.

Immer schon, seit Urvergangenheit, ist das Lebensrad gelöst und zerbrochen und die Vergangenheit eine „ewige Vergangenheit“, die nicht erst dazu geworden, „die vielmehr gleich uranfänglich und von aller Ewigkeit her Vergangenheit war.“ Und so ist auch von Ewigkeit an die Notwendigkeit der Freiheit untertan.

Und doch kann es sich Schelling nicht versagen, immer wieder darauf hinzuweisen, daß die Gegensätzlichkeit des Lebens – ja im höchsten Sinne des menschlichen Lebens, weil die menschliche Vernunft der göttlichen ebenbürtig ist – wohl in Gott urständet! daß Ordnung und Chaos, Natur und Ich, im Kampfe liegen und beide Kräfte die Möglichkeit haben einander zu besiegen, denn nur, wo Gegensätze sich offenbaren, ist Lebendigkeit. Schließlich, nicht nur der Mensch als Mitte der Indifferenz aller Potenzen, durchleidet und entscheidet diesen göttlichen Widerspruch, sondern auch die ganze Schöpfung, auch sie spürt das Dunkel, und darum seufzt sie nach Erlösung, daß der „Schleier der Schwermut“ von ihr weggenommen werde und sie „nicht mehr vom Bösen überwältigt werden kann“ (Römer 8).

Die Schöpfung als Offenbarung

Doch darum, weil in Gott die expandierende, die sich verschenkende Liebe auf die inständigen Bitten der Ideen hin tätig sein will, geschieht Schöpfung aus Freiheit. Im Augenblick, wo Schöpfung sich aus der Fülle verwirklicht, erfährt sich Gott in seiner Souveränität, er offenbart mit der Schaffung der Welt seine „Herrlichkeit.“ Die Welt ist darum immer, auch in der Gefallenheit, im Losgerissensein, Gottes würdig und keine schlechte Welt. Gott hat keine Wahl gehabt, sonst wäre er nicht frei gewesen, denn Wahl (gegen Leibniz) bedeutet Einschränkung der Freiheit. Notwendig sind die Ideen, bei denen Ideales Reales überwiegt, frei dagegen ist die reale Welt. Die Notwendigkeit geht der Freiheit voran, diese folgt ihr. Die zwingende Analogie bietet der Stufenbau der Schöpfung selbst. Im Bereich des weltlichen Seins herrscht zunächst das Notwendige im Reich der Mineralien, der Pflanzen und der Tiere, das Freie erscheint erst ganz im Menschen. Pflanzen streben bewußtlos zum Licht, der Mensch bewußt. Alles Leben in den höheren Potenzen steigt auf zu Bewußtsein und Freiheit und ist hierin das bestimmteste Analogon zum göttlichen Leben. So ist Schöpfung im Äon der Gegenwart Wendung Gottes ins Außen, aus seiner innergöttlichen Verslossenheit heraus sich entfaltend. Das bedeutet dann auch Uni-Versum. Im Universum wird alles, was vorher nur potentia war, in actu gesetzt. Schöpfung beginnt bei der Natur und hört auf mit dem Geist.

In der Vergeistigung des Realen wird das Eigentliche Gottes immer sichtbar. Das Universum ist geschichtet und gestuft im Sinne von Schellings Potenzenlehre: jede nächste Stufe hat zur Basis die vorhergehende und ist zugleich eine fortschreitende Bewegung zum Absoluten hin, wobei es, wie schon früher gesagt, keine qualitativen,

sondern nur quantitative Differenzen gibt, und auch die Grenzen von sichtbarer und unsichtbarer, von Natur- und Geisterwelt keine wirklichen Grenzen, sondern nur Übergangsstationen sind. Qualitativ sind die Engel und das Mineral einander gleich, weil alles Seiende idealreal ist.

Die Schöpfung in ihrem ständigen zeitlichen Fortschreiten ist aber genau so wenig geworden, wie Gott geworden ist, sondern „in einem magischen Schlage“ ist alles zugleich gesetzt und entfaltet sich nur im Nacheinander als logische explicatio der Prinzipien von Ewigkeit her, weil es realiter keine Zeit gab, in der die Welt nicht mit-gesetzt gewesen ist. Auch hier will Schelling an der alten Lehre von der Ewigkeit der Welt festhalten, wenn auch die Akte der Hervorbringung sukzessive erfolgen, so daß notwendig das Niedere dem Höheren vorangeht, wie in den geologischen Schichten der Erdhülle das Frühere dem Späteren. Aber die zeitliche Sukzession ist kein stetes Fließen, sondern eine sich steigernde, eine Kairos-Zeit, in der alle Stufen und Dinge zu der Zeit reifen und erscheinen, wie es der Organismus fordert. Alles Geschehen, ob in der Natur oder in der Geschichte, hat seinen bestimmten Tag, „nichts fährt kein Nu früher ans Tageslicht“. Verblüffend hier die Verwandtschaft mit Gedanken des Paracelsus über das „Zeitigen“.

Die Wiederbringung

Das gesamte Sein durchwaltet eine Kontinuität, die auch durch den Fall nicht aufgehoben ist, vielmehr durch ihn erst bestätigt wird. Der christliche Sündenfall dient letzten Endes zur Steigerung des Lebens, weil er das Inzitimant des Bösen kräftig zu weiteren Entwicklungen walten läßt. Man erinnere sich an Goethes „... und reizt und wirkt, und muß als Teufel schaffen“. Christus wird innerhalb der Schöpfung das, was er als vorweltlicher Logos schon war, der tiefste Grund der Geburt des Geistes, des Lichtes, das vom Bösen selbst gerufen wird, um die endgültige repristinatio des Lichtes wieder herzustellen als das Ideale schlechthin. Christus ist dann auch innerhalb des Menschlichen der Indifferenzpunkt, er ist der zweite, der göttliche Mensch, der auf dem Höhepunkt des Kampfes zwischen Gut und Böse erschienen ist, wie parallel dazu auf dem Höhepunkt der Naturwerdung Adam in die Welt trat. Für Schelling wird zuletzt alle Geschichte zur Heilsgeschichte, und darin setzt er seine pietistischen schwäbischen Ahnen fort. Geist ist seit Christus der heilige Geist, mit ihm sind Welt und Gott einander nähergekommen; die Macht des Bösen ist entscheidend gebrochen, in Christi Wundern ist der Mensch wieder Herr über die Natur geworden, mit seiner Auferstehung ist die ganze Natur wieder dem Himmlischen zurückgegeben und wird mit dem Menschen auf den Tag warten, wo sie „mit dem Geistigen Ein Wesen ist“.

Die große Identität-Indifferenz am Ende der Tage wird zugleich die Synthese des Idealen und Realen bringen, wo alle Materie vom göttlichen Pneuma durchschienen

ist, „wo das Unendliche ganz endlich geworden, ohne Nachteil seiner Unendlichkeit. Es ist der Tag der Wiederbringung aller und auch der Bösen und der völligen Mensch- und Sichtbarwerdung Gottes. Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pan-Theismus wahr“ so der Schluß der Stuttgarter Privatvorlesungen.

Schellings Wirkung

Fragen wir nach Schellings Wirkung bis auf den heutigen Tag, so haben wir das Glück, eine eben im Berner Verlag Francke erschienene Bibliographie mit tausend Nummern (Herausgeber Guido Schneeberger) benützen zu können. Aus ihr wird ersichtlich, daß vor allem die nur durch Vorlesungen bekannte Spätphilosophie die Zeitgenossen (bis 1854) erregt und zu vielen Fragen und Mißdeutungen Anlaß gegeben hat. Von seinen Jenenser Anfängen her galt Schelling seinen Widersachern – und er hatte Gegner in kirchlich-katholischen und in naturwissenschaftlich orientierten Kreisen – als ein Pantheist, ein Spinozist, ein Zerstörer des orthodoxen Glaubens aufgeklärt und römisch-orientierter Christlichkeit. Die Identitätsphilosophie sei für ihn das methodische Rüstzeug gewesen, Gott mit der Natur, und den Geist in die Natur zu verwickeln, er habe die Persönlichkeit Gottes geleugnet und Gott als das im Menschen zu seinem eigentlichen Sein gekommene Bewußtsein aufgefaßt. Die Aufklärer protestantischer Richtung dagegen fanden in seinem Denken zuviel wirre und unnütze Spekulation, er habe die Worte der Bibel künstlich und gnostisch ausgelegt und so einem neuen superstitiösen Wunderglauben das Feld bereitet. Dem Zeitalter schien es völlig unangebracht, die Gegensatz-Dialektik etwa auf die Fragen der Präexistenz Christi anzuwenden und zu versuchen, wie in der „Philosophie der Offenbarung“, altes christliches Gut, wie die Lehre von den Präformationen Christi in den Propheten des Alten Testaments und den großen Denkern des Heidentums, zu erneuern oder gar die Erniedrigung Christi nach Johannes 17, 5 nicht erst von seiner Fleischwerdung in Maria, sondern schon im trinitarischen Leben von der Welterschöpfung beginnen zu lassen. Ferner hat man getadelt, daß er die christlichen Konfessionen überwinden wollte, indem er der Kirche des Petrus (Katholizismus) und der Kirche des Paulus (Protestantismus) die Kirche des Johannes (das neue künftige Weltalter) als letzten Bewußtseinsprozeß im religiösen Leben der Menschheit entgegensetzte. Die orthodoxen Verfechter der christlichen Religion wollten ihm nachweisen, daß in seiner Lehre keine Schöpfungsgeschichte möglich sei und die Welt für ihn von Anfang an mit naturhafter Notwendigkeit als Ausfluß des göttlichen Willens vorhanden gewesen sei. Seine Spätphilosophie sei nichts anderes als ein mit christlichen Redensarten verblümtes Heidentum. Der Streit um die „Gnosis“ der Schellingischen Spätlehre ist bis in die allerneueste Forschung (Leopold Ziegler, Fuhrmans und vor allem Walter Schulz: Der späte Schel-

ling) fortgesetzt und je nach Standpunkt des Forschers entschieden worden. Die von Görres und Konstantin Frantz angeregte katholisierende Forschung hält daran fest, daß Schelling im weiteren Wortverstand nicht unbedingt ketzerisch gedacht habe, man will vor allem bei ihm die Vorstellung von einem persönlichen und freien Gott retten, denn gerade der aus Freiheit handelnde Gott-Schöpfer und Gott-Erlöser und Gott-Vollender ist von ihm mit der „positiven“ Philosophie der „negativen“, das heißt hegelisch rationalen und die Freiheit leugnenden Philosophie entgegengesetzt worden. Freilich steht der Mensch und die Menschwerdung Gottes dabei im Mittelpunkt, denn der Mensch ist Teilhaber und Ebenbild Gottes (im bildlich-realen Sinne und kein bloßer metaphysischer Begriff, der sich zu einem vollkommenen Abstraktum Gott zu verhalten habe), im Menschen wird das Gott-Menschliche in der höchsten geistigsten Potenz offenbar, und vom Menschen aus hat die Rede, die etwa in der Barth'schen protestantischen Dogmatik Gott als den „ganz Anderen“, getrennt von aller Kreatur-Welt, begreift, jeglichen positiven Sinn verloren. Darum nimmt es uns nicht Wunder, wenn die Protestanten des 19. Jahrhunderts und bis auf den heutigen Tag Schellings denkerische Spätleistung entweder als einen Abfall von der immanenten Bewußtseinsdialektik hegelischer Artung oder als einen Rückfall in katholisierende Spekulation aufgefaßt und verworfen haben. Sie haben damit freilich die große gnostische Überlieferung über Bord geworfen und haben mit einem einseitigen „sola fide“ einen naiven Buchstabensinn gefördert, der zu einer „kenosis“ des Glaubens führte, unter der die protestantische Dogmatik bis heute empfindlich leidet. Das von Schelling mit größter Denkanstrengung gestellte Problem lautet nicht, zu fragen, wie Gott über der Welt herrscht und Gnade oder Zorn übt, sondern wie Gott in die Welt sich verschränkt, sich herabläßt und aus seiner unendlichen Fülle immer wieder offenbarend mitteilt.

Begriffen haben diese Frage im engeren Bereich der schwäbischen Theologen nur die Lehrer des schwäbischen Pietismus, wie etwa der bedeutende J. A. Dorner, der gerade Schellings Wiederbringungsgedanken für eine christliche Zukunft ganz positiv und grundsätzlich dem Glauben eingefügt hat, denn Gott der Anfängliche stellt seinen Christus in die Mitte der Zeiten, und kehrt am Ende zu seinem Anfang zurück und mit ihm die Welt in ihrer zwischen Böse und Gut gemischten Natur, wo er dann sein wird „Alles in Allem“. Begriffen haben dies auch die russischen religiösen Philosophen zwischen 1820 und 1830, die das Östliche, die Identität in ihrer absoluten Herrlichkeit und Macht bei Schelling gefunden haben, wie etwa auch die Mandarin Chinas eine innigste Verwandtschaft des Tao mit der Identität Schellings gepriesen haben. In der Tat, die Wiederbringungslehre im christlichen Gewand kommt aus dem Osten, wo nach Novalis die Urreligion zu Hause ist. Schelling als Brücke zwischen Abendland und Morgenland ist das höchste Vermächtnis, das zu fassen uns Heutigen aufgetragen ist.