Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 14 (1954)

Artikel: Die Philosophie der Weltalter

Autor: Fuhrmans, Horst

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883380

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

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

Die Philosophie der Weltalter

von Horst Fuhrmans

Wenn im geistigen Geschehen der damaligen Zeit Schellings Philosophieren bis 1806 einen bedeutsamen Platz eingenommen hat, und wenn heute seine Spätphilosophie (von 1827 an) wieder in den Blick gerückt ist — scheint sie doch vielen eine der wesenhaften Ursprünge der Existenzphilosophie, so fristet Schellings Philosophie der mittleren Zeit (von 1806—1827) ein relativ unbeachtetes Dasein, jene Zeit, in der Schelling weder doziert noch irgendetwas veröffentlicht hat. Als ich darum im Jahre 1940 erstmals auf die bis dahin unbekannten „Weltalter"-drucke von 1811 und 1813 aufmerksam wurde (sie fanden sich in Schellings Münchener Nachlaß), schienen auch mir diese Drucke nicht sonderlich wichtig. Sie erschienen mir verworren und vager theosophischer Spekulation verfallen. Aber als dann Manfred Schröter größere Stücke herausgab (ich hatte nur einen Teil abschreiben können) und ich mich neu mit ihnen befaßte, eröffneten sie sich plötzlich, und ich bin heute überzeugt, daß Schelling in dieser Zeit zu großen Dingen vorgestoßen ist, und daß das in seinen Weltaltern Gewollte ebenbürtig neben das Philosophieren der Frühzeit gestellt werden kann. Wenn es vor dieser Arbeit Schellings ein Bedauern gibt, dann nur dieses, daß er die damals konzipierten Dinge nicht in gleicher Intensität in seiner Spätphilosophie festgehalten hat (denn wenn er sie auch später nie aufgegeben hat, so haben sie doch in der Spätphilosophie ihr ursprüngliches Feuer verloren).

Ich habe von dieser Welt der „Weltalter" in einem umfangreichen Buch, das dieses Jahr erschienen ist, Kunde zu geben versucht, und Sie mögen mir gestatten, daß ich in diesem Vortrag nicht über neue Dinge spreche, sondern Ihnen im Grunde nur ein Referat meines Buches gebe. Es geschieht das darum, weil eine Diskussion über dieses Phase des Schellingschen Philosophierens erst dann sinnvoll erscheint, wenn die in meinem Buch entworfenen Sichten zur Kenntnis genommen worden sind.

Es sei zunächst ein Weniges über das Grundlegende der damaligen Schellingschen Wende gesagt.

Wenn Schelling lange als der sich stetig ändernde Proteus gesehen worden ist, so scheint es mir ein Vorzug des gegenwärtigen Denkens, wenn immer mehr eingesehen wird, wie problematisch das Wort von dem Proteus Schelling ist. Gewiß, es gibt mancherlei Phasen in Schellings Denken. Das Andere der jeweiligen Sprachlichkeit und der jeweiligen Begriffswelt scheidet sie klar. Aber ich bin doch überzeugt, daß es in Schellings ganzem Philosophieren nur eine einzige wirkliche Wendung gegeben hat, jene, die gekennzeichnet ist durch Schellings Eintritt in München im Jahre 1806. Das Wie dieser Wende ist freilich bislang sehr verschieden formuliert worden: als Zusammenbruch des romantischen Weltbildes, als Flucht ins Religiöse, als Hinwendung zum Irrationalen; aber ich glaube, daß all solche Sichten das eigentliche Phänomen verfehlen, das mir genuin nur faßbar scheint als *Rückwende* ins *Christliche*. Dieses Phänomen ist bei vielen Romantikern oft gesehen worden, aber es schien vielen wie eine Flucht ins Objektive, in den Halt der katholischen Kirche etc. In Wirklichkeit ging es um ein viel Tieferes: in der Aufklärung war das Religiöse und Christliche als eigentliches Erlebnisfeld und als Wirklichkeit versunken. In Idealismus und Romantik vollzog sich die große Rückwende ins Religiöse, das als eigener Raum wieder begriffen und in seiner Größe verstanden wurde. Viele führende Geister kehrten von da aus ins Religiöse und in die überkommene Christlichkeit zurück (neben der Konversion gibt es so überall die Rückwende zum ursprünglichen christlichen Bekenntnis: Schleiermacher, selbst Fichte, A. von Arnim, Görres, Brentano). Damals sprang jenes Phänomen auf, das wir so oft nur in seiner Endform als die Restauration kennen, jenes Geschehen, das das deutsche Denken im Grunde bis 1848 beherrscht hat, als dessen Träger sich nicht zuletzt die beiden romantischen Könige Ludwig I. von Bayern und Friedrich Wilhelm IV. von Preußen gesehen haben. In einer großen Wiedergeburt des Religiösen sollte sich die tiefe Überwindung der Aufklärung vollziehen, und in einer Neugeburt des Christlichen sollte sich die Renaissance des Jahrhunderts vollenden. Gerade jene Besinnung, die dem durch Napoleon besiegten Deutschland aufgegeben worden war, hat solche Dinge überaus lebendig werden lassen. Sie gehören einfach zum Signum des Deutschlands der Befreiungskriege.

Diese große geistige Bewegung hat Schelling 1806 ergriffen, als er in München Baader begegnete. Romantisches vermählte sich hier mit

Naturmystik und Theosophie. Die Welt Böhmes, Taulers, Swedenborgs, Oetingers stürmte auf ihn ein, Hamann wurde mächtig, und das alles ließ in Schelling ein kühnes Programm aufbrechen, das er um 1811 zu formulieren versucht hat: „Wiedergeburt der Religion durch die höchste Wissenschaft, dieses eigentlich ist die Aufgabe des deutschen Geistes ... Nach der ... Zeit ... der Entzweiung nehmen wir dieses durch die religiöse Revolution eines früheren Jahrhunderts begonnene Werk an dem Punkt auf, wo es verlassen wurde. Jetzt fängt die Zeit der Vollführung und Vollendung an" (VIII, 9).

Aber die Rückwende ins Religiöse und ins Christliche war nicht reaktionär gemeint, sondern sie zielte auf den Neuentwurf einer großen christlichen Philosophie, auf ein alles umfassendes System christlicher Gnosis, in die die ganze Welt der Theosophie aufgenommen werden sollte, all das, was in vergangenen Jahrhunderten von Boehme und vielen andern abseits vom Raum der offiziellen Philosophie ersonnen und ergrübelt worden war. Mehr noch: Schelling war, wie sich bald näher zeigen wird, des Glaubens, daß im idealistischen Denken die Philosophie jene Höhe erreicht habe, die jene weitgespannte, und wie er glaubte, nie erreichte Synthese von Wissen und Glauben ermögliche, — es war ein typisch idealistischer und romantischer Traum, der hier geträumt wurde.

Aus solchem Glauben heraus verkündete Schelling 1812 der überraschten Öffentlichkeit, die gerade in ihm seit Jahren den Inaugurator eines neuen Pantheismus gesehen hatte, als Aufgabe der Zeit den Entwurf einer großen theistischen Philosophie, um zu sagen: „Der Erste, dem auf dem Wege reiner Vernunftforschung als die alles versöhnende Lösung des großen Rätsels der Gedanke in die Seele sprang, daß ein persönliches Wesen Urheber und Lenker der Welt sein möge, war davon unstreitig wie von einem Wunder gerührt .. Es war nicht nur ein kühner, es war schlechthin der kühnste aller Gedanken ... Aber gerade Er, der zu diesem Gedanken durch wissenschaftliche Forschung geleitet war, mußte auch gleich am bestimmtesten erkennen, daß die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz dieses Wesens nur die letzte Frucht der durchgebildetsten, umfassendsten Wissenschaft sein könne. So steht es im Grunde bis diesen Tag. Noch ist die Wirklichkeit eines solchen Wesens und sein Verhältnis zu der Welt Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung" (VIII, 54). Aber es wird der Tag kommen, wo dieses System entworfen ist. Jener Theismus, der alles versöhnt, der — darüber ließ Schelling keinen Zweifel — mehr als aller vergangener

Theismus Ja sagen muß zur Schöpfung und zu allen Mächten der Erde und der Natur. Es war Schellings tiefste Überzeugung, daß der kommende Theismus das Ja neuzeitlichen Denkens zur Erde nicht preisgeben durfte, nicht die Naturmystik der Theosophen und nicht die Goethes, aber auch nicht die erdhafte Christlichkeit Hamanns und das Naturerleben der Romantik und seine eigene Naturphilosophie zumal. Der kommende Theismus dürfe kein „schaler" Theismus sein. Die Mächte der Natur müßten ihre metaphysische Begründung erhalten bis in den Abgrund des Göttlichen hinein.

Und wenn Schellings Schrift von der Freiheit in dieser Richtung ein erster Versuch sein sollte, so sollte die eigentliche Vollendung sich vollziehen durch seine „Weltalter". In diesem Werk, das die großen Alter alles Seins, die vorweltliche Vergangenheit, darin nur Gott ist, Gott in seinem vorweltlichen Werden, — die Gegenwart als den Äon der Welt und ihrer Geschichte, — und die Zukunft als den Äon der Heimkehr der Dinge zu Gott behandeln sollte, sollte das große System des Theismus erstehen. Die „Weltalter" sollten Schellings „klassisches" Buch werden, Ergebnis und Summe all seines Denkens. Der Plan für diese Schrift war also überaus kühn. Daß ihm keine Vollendung beschieden war, sondern daß Schelling, über ein Jahrzehnt über seinen „Weltaltern" grübelnd nicht einmal zur Vollendung des ersten Teils und zu seiner Veröffentlichung gelangte, daß alles Torso blieb — das ist der große Schatten, der auf Schellings Schaffen liegt, der nicht von ihm genommen werden kann. Was später in der Philosophie der Mythologie und Offenbarung gegeben ward, entsprang zwar völlig aus der Konzeption des „Weltalter"-Werks, aber es fehlt im die Glut und die Intensität des einstigen Denkens.

Wie wohl aber Schellings „Weltalter" nur ein Torso sind, so sind doch die Grundlinien des von ihm Gewollten klar sichtbar und sie seien in zwei Formen aufgezeigt, als Aufweis der Ontologie und der Grundstruktur seines ganzen Wurfs.

I.

Wenn Schellings frühe Philosophie immer als Idealismus gefaßt worden ist, so gilt es zu sehen, daß sie von Anfang an *Real*-Idealismus war. Beeinflußt von Kant und von Fichte (Fichtes Ich und Nicht-Ich) war Schellings Philosophie von Anfang an Gegensatzphilosophie. Das Seiende in all seinen Formen, als Anorganisches, Pflanzliches, Tierisches, als Mensch usw., war ihm aus dem Gegeneinander der Mächte des Realen und des Idealen geboren. Diese Position ist seit 1806 nicht auf-

gegeben. Im Gegenteil: sie ist ganz festgehalten, aber ungemein vertieft. Hier lebt nicht mehr rein idealistischer Geist, sondern das ganze Erleben der Spätromantik ist nun eingebrochen, aber auch die Theosophie Böhmes und der Sturm und Drang Hamanns, und das gibt allen überlieferten Formeln eine neue Tiefe, ja eine gefährliche Abgründigkeit. Dabei ist es nicht so sehr das Prinzip des Idealen, das solche Vertiefung erfährt, als vielmehr das Prinzip des Realen, eine Vertiefung, die nicht ohne Konsequenz war. Schellings frühes Philosophieren, das ganz der Natur hingegeben war, hatte seine Aufgabe darin gesehen, immer neu zu betonen, daß das Sein der Natur nicht ohne den Logos sei, ohne die Wirkung des Geistes und der Idee. Seit 1809 steht nicht mehr die Natur in der Mitte seines Denkens, sondern der Mensch. Damit mußten sich die Akzente von selbst verlagern. Hatte Schelling bis dahin immer neu betont, daß die Natur nicht ohne Geist sei, so trat nun jenes Andere in den Vordergrund, daß der Geist nicht ohne Natur ist. Und hier wurde Schellings Hinwendung zur Spätromantik überaus bedeutsam.

Die Romantik ist bis heute ein viel umstrittenes Phänomen. Viel geliebt und viel befeindet, schwankt bislang ihre Deutung und Analyse. Aber in dem Maß, als die beiden Schlegels an Bedeutung für uns verloren haben, scheint sich ihr Wesen immer mehr zu enthüllen: sie war der große Gang zu den Mächten der Tiefe, der Gang zu den „Müttern", war die entscheidende Entdeckung, daß der Mensch nicht nur aus den Mächten des Geistes lebt und des Lichtes, sondern auch aus denen des Blutes und der Nacht, aus Gefühl und Ahnung, daß es nicht nur den Logos gibt und die Ratio, sondern auch die eminent schaffenden, dynamischen Mächte des Irrationalen. Über die Frühromantik hinaus ist es die Spätromantik, die weithin frei von dem Träumerischen der frühen Romantiker vorstieß zu solchen Tiefen. Görres und Baader, Schubert und Carus und manche andere sind die Repräsentanten solchen Denkens. Ich stimme darum Fr. Seifert ganz zu, wenn er sagt: „Die Romantik sei der weitausholende, leidenschaftlich kühne Versuch, gegen die Aufklärung wieder das echte ‚Unter' heraufzurufen, jenes, was gemeint ist mit dem Termini: Erde, Natur, Mutter, Tiefe, Nacht, Unbewußtes . . ." Bei all diesen Denkern könnte man geradezu von einer großen neuen Welle des „Sturm und Drang" sprechen. So erruptiv wurde hier gedacht und so trotzig die „Nachtseite der Natur" betont. Hamann wurde hier überall tief verehrt; aber der, der dieses ganze Denken von seinen Anfängen an entscheidend bestimmt und geleite that, war Böhme, unstreitig der dualistischste Denker, den die Philosophie kennt.

Schelling hat sich in der Begegnung mit Baader dem allen stürmisch geöffnet und seine Ontologie ist letzthin von Böhme her formuliert. Schellings Versuche, das Gegenprinzip des Idealen, das Reale in den Griff zu bekommen, waren dabei überaus vielseitig. Das Reale war ihm irrationale Macht, Begier, Drang, irrationaler Wille, Grund usw. Aber seit 1811 bestimmte Böhme die Formel: es ist das kontrahierende Prinzip, Macht, die sich verschließen kann, Macht, die grimmig ist und voll Strenge, Macht des Zornes und des Feuers.

Es liegt nahe, hier von Irrationalismus zu sprechen. Aber das verschließt den Umfang des Phänomens. Zunächst: Schelling war nicht gewillt, das Ideale aufzugeben. Sein Anliegen war nur, endlich auch der Gegenmacht zum Ausdruck zu verhelfen. Dies, daß es im Sein nicht nur den Logos gibt, sondern auch die Mächte der Leidenschaft, die Mächte des Affektiven, des Triebhaften. Neben der Macht des Logos und der Ratio als Maß und Helle die Mächte der Dynamis und des schaffenden Dunkels. Solche Besinnung war aber zunächst eminent vitalistisch gemeint. Hamann war hier führend. Triebe sind nicht einfach abzutun und minderwertig, sondern sind Antriebe. Sein kann nicht allein leben aus Geist und Vernunft, sondern es bedarf einer Macht des Drängenden, des Schaffenden. Nur auf solcher Basis ist Sein möglich. Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus muß darum das Ziel einer echten Philosophie sein. „Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält", ist ein leeres System. „Idealismus ist zwar Seele der Philosophie; Realismus (aber) ihr Leib; nur beide zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus." In solcher Fassung kämpft Schellings Theismus und sein christliches Philosophieren leidenschaftlich gegen die Sinnenfeindlichkeit des überlieferten christlichen Denkens. Hamanns Pathos und sein Kampf für eine bluthafte Christlichkeit verbindet sich hier mit einer leidenschaftlichen Abwehr gegen das Denken der Aufklärung, eine Abwehr, die in Schelling in dieser Zeit immer wieder stürmisch hervortritt, wenn er das Reale bezeichnet als die „uralte heilige Kraft des Seins", wenn er betont, daß alle Tüchtigkeit und alle Kraft geradezu aus dem inhumanen Prinzip des Seins komme, aus jenem „barbarischen Prinzip . . . , das überwunden, aber nicht vernichtet, die eigentliche Grundlage aller Größe ist". Von da aus zögert Schelling nicht zu sagen: das tiefste Wesen des Geistes sei „Sucht, Begierde, Lust", und der Verstand sei aus dem Verstandlosen geboren, ja, „wirklicher, lebendiger, aktiver Verstand ist . . . eigentlich nichts als geregelter Wahnsinn". Und in seinem Entwurf über das Wesen der deutschen

Wissenschaft hat Schelling in leidenschaftlichem Pathos erklärt: „Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie die Sinne eingesetzt und den Menschen nicht nach dem Muster Eurer Abstraktionen geschaffen; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt ... Ihr bedachtet nicht, daß in Sachen der Wissenschaft, der Religion und der Kunst so wenig als in weltlichen Geschäften je ohne überwiegende Naturkraft etwas Großes vollbracht worden, und daß die erhabendsten Äußerungen der Seele ohne eine kräftige Sinnlichkeit tot und unwirksam ... sind. — Ihr bedachtet nicht, daß, in dem Ihr die Leidenschaften ausrottet, Ihr zugleich der Tugend den Stoff ... die Materie raubt, ohne welche sie keine Äußerung hat". Die Mächte des Realen sind nicht einfach zerstörende Mächte, durch die das Dasein seine Besinnung verliert und dem Bösen verfällt, sondern sie sind An-triebe, Auf-triebe, Mächte, die dem Seienden seine Kraft geben, seine Größe und seine Bewegtheit.

So ist Schellings Hinwendung zur Spätromantik zu einer fundamentalen vitalistischen Besinnung geworden und zu einem leidenschaftlichen innerchristlichen Kampf gegen alle platonisierende Leibfeindlichkeit. Schellings Real-Idealismus erreichte erst faktisch darin seine Höhe.

Aber die Tiefe der Schelling'schen Besinnung war es — und hier führte ihn Böhme über Hamann hinaus — daß diese Rehabilitierung der Macht des Realen zugleich zu einer Besinnung wurde über die Urgründe des weltlichen Seins. Mit Böhme und der ganzen Überlieferung waren ihm die Mächte des Realen nicht nur Mächte des Auftriebs und des Antriebs, sondern das Reale ist natura anceps: doppelsinnige Macht. Gebändigt vom Geist Ursprung der Macht und der Größe, ist es, preisgegeben, und sich selbst überlassen, dem Geist entrissen oder gar über ihn erhoben, zerstörende Macht. Da es aus sich reiner Drang ist, Drang ohne Maß, das aus sich Regellose, wird es zum blinden besinnungslosen Willen, wird es jenes Irrationale, das allen ordo sprengt und alles Vernünftige überrennt. Dasein ruht so — das bricht hier bei Schelling nun durch wie höchstens zuvor bei Böhme — auf gefährlichem Grund. Die Basis des Seins ist keine tragende Macht der Ruhe, sondern eine gefährliche Macht der Dynamis, die, wenn sie mächtig wird, alles zerstört. „Alles Leben muß (darum) durch das Feuer des Widerspruchs gehen; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk". Anders: Leben ist nur als Synthese möglich. Wer den Geist allein will, der verfällt der Unfruchtbarkeit. Wer aber die Mächte des Blutes allein erhebt, verfällt dem Chaos. Nur im Miteinander beider Mächte kann Seiendes sein. Nur wenn der Mensch immer neu die Mächte des Abgrundes bejaht *und*

besteht, nur wenn er immer neu ihre Dämonie bricht, werden sie zu jenem Daimonion, aus dem das Seiende seinen göttlichen Funken hat. Seiendes ist nicht möglich ohne Maß.

Dabei ist Schelling in der Betonung der Notwendigkeit der Mächte des Realen vor keiner Konsequenz zurückgeschreckt. Wenn er einst gegen Descartes mit Spinoza betont hatte — darin ist ihm Spinoza immer führend geblieben — daß Gott nicht nur res cogitans sei, sondern res cogitans und res extensa zugleich, so ist er nun nicht müde geworden, mit Böhme zu betonen: Gott ist nicht nur Geist, sondern er birgt das Leibliche zugleich, was heißt: Gott ist nicht nur Logos und Licht, sondern in ihm ist auch Nacht und Dunkel, Wille und Drang. In Schellings Formulierung: „Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus ... läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt ... Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis enthält, wird ein ... leeres ... System". Der Realismus ist nicht die Seele der Philosophie. „Nie kann der letztere das Prinzip hergeben, aber er muß Grund und Mittel sein, worin jener ... Fleisch und Blut annimmt. Fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament ... so verliert sie sich in jene Systeme, deren abgezogene Begriffe ... mit der Lebenskraft und der Fülle der Wirklichkeit in dem schneidendsten Kontrast stehen."

So verkündete sich „der neue Theismus" Schellings als radikaler Real-Idealismus, — eine These, die als überaus revoluitonär empfunden wurde und heute noch empfunden wird, die aber weniger revolutionär ist, als es den Anschein hat. Denn man könnte sagen: in solcher Wende vollzog sich nicht einfach ein Abfall von der abendländischen Lehre, daß Gott wesenhaft Geist ist, sondern es brach wieder jene Dimension auf, die Gott im Alten Testament gehabt hat, da er nicht nur numen fascinosum war, sondern numen tremendum zugleich, eine Dimension, die bei dem Gott des Aristoteles verlorengegangen war.

In all dem erhellt aber, daß es in Schellings Real-Idealismus nicht nur um eine vitalistische Besinnung ging, obwohl mir das entgegen vielen anderen Auffassungen das Primäre scheint: es vollzog sich hier vielmehr eine entscheidende Änderung der Weltsicht und eine Anbahnung jener Sicht, die uns heute die gemäßere scheint. Hatte sich das abendländische Philosophieren aus hellenistischem Geist bis dahin fast völlig dem Logos und seiner Macht zugewandt, und schien Dasein bis dahin

wesenhaft ordo und Harmonie, so brach nun in Schelling jene Weltsicht entscheidend auf, die die zweite Hälfte des 19. und des 20. Jahrhunderts so fundamental bestimmt: daß Sein nicht nur voll Harmonie ist, sondern auch vom Irrationalen bestimmt, abgründig und voller Gefahr. Daß Schelling beides im Prinzip des realen Begriffs begriff: daß es voller Größe ist und voller Gefahr zugleich, tief doppelsinnig — das scheint mir die Größe seines ontologischen Entwurfs. Und wenn man in diesen Tagen, da wir seines 100. Todestages gedenken, oft verlegen und ein wenig mühsam die Bedeutsamkeit seines Philosophierens aufzuzeigen versucht, so meine ich, sie liegt hier und sie bedarf keiner Übertreibungen, die ein Jubiläum veranlassen könnte. Alle großen metaphysischen Systeme des 19. Jahrhunderts: Schopenhauer und Nietzsche, E. v. Hartmann bis hin zu Max Scheler sind ohne den Schelling der mittleren Zeit undenkbar. Von ihm aus erhielt ihr Denken unmittelbar oder mittelbar ihren Anstoß. Aber sie vereinseitigten, was Schelling als Ganzes festhielt. Sie faßten das Reale pessimistisch (Schopenhauer) oder dionysisch (Nietzche) und gaben damit preis, daß es Schelling beides zugleich war: Prinzip der Größe *und* der Gefahr, Ursprung des Lebens, aber auch Urmöglichkeit des Bösen.

II.

Schellings Philosophie der Weltalter ist also radikaler Real-Idealismus. Logos und Bios, Ratio und Irratio, Geist und Blut, Apollinisches und Dionysisches, oder wie immer man diese Gegensätze fassen will, sind ihm die Urmächte allen Seins. Gründend in Gott, in dem sie ihren Ursprung haben, walten sie in allem Seienden, es sei, was es sei. So bestimmen sie alle Stufen des Seienden, aber auch alle Phasen der Geschichte. Aber wie nun Schelling von da aus sein Gesamtsystem als sich steigerndes Gegeneinander der Mächte konstruiert, erst das führt in die Mitte seines Systems. Und wenn bisher das Ganze sehr antiidealistisch schien, so wird nun entscheidend das Idealistische seines damaligen Denkens sichtbar. Denn das System „der Weltalter" ist völlig aus idealistischem Geist gedacht und konstruiert. Noch hat Schelling den Bruch mit dem Idealismus nicht vollzogen. Sondern er steht ganz zu ihm, ja, er sieht in der Methodik des idealistischen Philosophierens die Höhe philosophischer Methodik schlechthin.

Seitdem Fichte die Dialektik zur wesenhaften Methode der Philosophie erhoben und ihr die Aufgabe zugewiesen hatte, die notwendigen Momente des Prozesses aufzuzeigen, in dem das Ich zu sich selbst kommt, hat das Fascinosum der dialektischen Methode alle Idealisten ergriffen.

Nicht nur Hegel, sondern auch Schelling, und zwar ihn von seinen Anfängen an. Die ganze Naturphilosophie hat immer das innerste Ziel gehabt, die einzelnen Formen der Natur als notwendige Momente eines Entwicklungsprozesses zu verstehen, und auch Schellings „transcendentaler Idealismus" war ganz von daher entworfen; ja, der späte Schelling hat es immer als sein Verdienst gesehen, der Philosophie seiner Zeit diese Systematik gewonnen zu haben, darin es ihm gelungen war, alles Seiende als Glieder eines einzigen großen Organismus zu gewinnen, der alles Seiende umspannt und von der niedersten Stufe der Natur aufsteigt bis zur höchsten des Geistes. Solche Methodik war in der Phase seiner Identitätsphilosophie (von 1800 — 1806) weitgehend zurückgetreten. Aber es gehört zum Grundlegenden seiner Wende von 1806, daß vor allem durch die Begegnung mit Böhme und mit Hegel der dynamische Geist seines ursprünglichen Philosophierens wieder aufgebrochen ist. Vor allem Hegels „Phänomenologie des Geistes" hat ihn wohl die Größe der dialektischen Methode neu sehen lassen. Sie schien die eigentliche Methode der Philosophie, Weg, in dem das Seiende der Zufälligkeit entrissen und in seiner Notwendigkeit begriffen wurde, Geschichte aber als großer Prozeß, der nicht aus Willkür und Zufall kommt, sondern einem Telos untersteht, das Stufe um Stufe des Geschehens mit Notwendigkeit erzeugt. So hat Schelling sich um 1810 erneut tief zur Dialektik bekannt, um zu sagen: „Es ist ein Vorzug unserer Zeiten, daß der Wissenschaft das (wahre) Wesen wiedergegeben worden, und zwar ... auf eine Art, daß sie es nicht ... wieder verlieren kann. Es ist nicht zu hart, wenn geurteilt wird, daß nach dem einmal geweckten dynamischen Geist jedes Philosophieren, das *nicht* aus ihm seine Kraft nimmt, nur ... als ein leerer Mißbrauch der edeln Gabe ... zu denken angesehen werden kann" (VIII.199). Die wahre Philosophie kann nur dialektisch sein, kann nur Philosophie der Entwicklung sein, darin alles Seiende aus einer einzigen Gesetzlichkeit Stufe um Stufe als notwendig entspringend begriffen wird. Und es war für Schelling nicht minder wie für Hegel klar: sollte dieses dialektische System von wirklicher Größe sein, dann mußte es im Absoluten beginnen. Erfüllung konnte nur werden, wenn es gelang, aus einer Dialektik des absoluten Seins selbst lückenlos alles Seiende und den ganzen Prozeß der Geschichte zu entwickeln. Wie Schelling formuliert hat: „Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße ... Entwicklung eigener Begriffe ... sei. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich dar-

stellt"; was heißt: die Philosophie hat im Grunde einen einzigen Gegenstand: das Absolute. Sein Sein und seine Geschichte ist die innerste Mitte der Philosophie. Schelling hat darum nicht gezögert zu sagen, Gegenstand der Philosophie sei der Entwicklungsprozeß des Absoluten. Alles Seiende sei im Letzten „Prozeß der *Verwirklichung Gottes*".

Damit scheint aber klar, daß dieser angebliche Theismus in Wirklichkeit dynamischer Pantheismus ist. Die Einheit des Seins und die Dialektik der Geschichte scheint wesentlich diese zu sein, daß alles Stufe und Phase der in der Welt ringenden und zu sich selbst kommenden Gottheit ist. Hier von Theismus zu sprechen, scheint nur insofern möglich, als es am Ende des ganzen Prozesses den zu sich selbst gekommenen Theos gibt. Ich bin der tiefen Überzeugung, daß diese Deutung irrig ist, ja das Eigentliche des Schellingschen Wollens verkennt, und mein ganzes Buch gilt eigentlich diesem Nachweis. Sein als Ganzes und Geschichte in all ihren Phasen ist der Verwirklichungsprozeß des Absoluten. Das gilt für Schelling ohne Zweifel, darüber kann kein Streit sein. Aber es gilt einzusehen, daß nichts dazu zwingt, solche These pantheistisch zu interpretieren. Schellings These ist theistisch gemeint. Was hier gewollt ist, ist wesenhaft dies: Welt nicht das als ganz Andere Gott gegenüber zu fassen, als das Nichtseinmüssende. Welt soll hier vielmehr in all ihren Formen und Geschichte in all ihren Stufen von Gott her verstanden werden, es soll irgendwie einbezogen sein in das göttliche Leben. Dem dient die Grundkategorie der „Verwirklichung". Verwirklichung der Person meint dabei nicht einfach Bewußtwerdung, sondern das weit Darüberhinausgehende, daß Person sich verwirklicht im *Werk*. Das reale Werk ist nicht Abfall von der Idee, sondern ist allererst deren Realisation. Das zuvor „nur" ideal Existierende wird darin Wirklichkeit, es ver-wirklicht sich und gewinnt sichtbare Gestalt. Dieses Grundphänomen ist das Kategorial geworden, von dem aus Schelling Welt und Geschichte von Gott her zu gewinnen versucht hat. Auch von Gott gilt: „Alles Seiende hat den Stachel ... des sich Ausbreitens in sich, Unendliches ist in ihm verschlossen, das es *aussprechen* möchte; denn ein jedes Seiendes verlangt nicht bloß innerlich zu sein, sondern das, was es ist, auch wieder, nämlich *äußerlich* zu sein". Welt ist nicht das ganz Andere Gott gegenüber, das Fremde, das weit hinter dem Göttlichen zurückbleibt. Welt ist auch nicht das in Willkür Gesetzte, das auch nicht sein könnte, sondern Welt ist der wesenhafte Raum, in dem Gottes zuvor verborgene Fülle sich *expliziert*. Welt ist explicatio Dei, Raum, in dem Gottes Fülle sich auffaltet, ist Raum der göttlichen Offenbarung.

Welt kommt nach Schelling nicht aus dem Nichts — dieses Grundlegende des christlichen Theismus hat Schelling immer abgelehnt — sie ist vielmehr Entfaltung der Fülle *Gottes*. Es sind *seine* zuvor verborgenen Kräfte, die darin ins Außen treten und existent werden. So hat alles „weltliche" Sein darin seinen Sinn und Geschichte, darin ihr telos, daß in ihnen Gottes Fülle sich *ver*-wirklicht. Gott wäre weniger ohne Welt. Aber in ihrem Sein und in ihrem Geschehen entfalten sich die Schätze seines Grundes und gewinnt seine Herrlichkeit sichtbaren Kontur. Gott ist das ewig und ständig sich manifestierende Sein, aus dessen Manifestation Welt und Geschichte ihren Sinn und ihr telos haben. So kann Schelling sagen: „Das ist die Endabsicht: daß alles so viel möglich figürlich und in sichtbare leibliche Form gebracht werde; *Leiblichkeit ist ... Ziel der Wege Gottes* (finis viarum Dei), der ... räumlich ... wie zeitlich sich offenbaren will ... Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten, in beständigem Plusschlag fortdauert" (VIII 325).

In solchen Formulierungen war nichts Pantheistisches gemeint. Hier suchte vielmehr ein „neuer" Theismus seinen entscheidenden Weg.

Der abendländische Theismus hat durch alle Jahrhunderte vor Schelling von Platos „Timäus" her gedacht und der Weise her, wie dort die μέθεξις des endlichen am göttlichen Sein gefaßt worden war. Endliches Sein existiert danach durch Teilhabe am absoluten Sein. Ist es von daher von Göttlichem erfüllt, so doch nur in endlicher Weise. Teil-habe resultiert aus einer Teil-gabe, die aber zugleich nur *Teil* (zum-Teil)-habe ist. Endliches Sein ist so gering vor der Fülle des Göttlichen, ist nur Schatten und Kopie. Welt muß hier durchaus nicht sein. Wenn sie nicht wäre, fehlte Gott nichts. Welt kommt hier aus dem schenkenden Akt der Gottheit, die teilgibt an ihrer Fülle. So war hier weltliches Sein von Grund auf dialektisches Sein: erfüllt vom Göttlichen war es zugleich gering vor dem göttlichen Glanz. Weltlichem Sein fehlte hier letzter Rang. Es macht das Fundamentale der Schellingschen Denkbemühungen von Anfang an aus, daß er aus neuzeitlichem Erleben von Welt und ihrer Gewichtigkeit heraus nach einem Kategorial suchte, das der Welt größeren Rang gibt, Rang gibt von *Gott* her. Und in solchem Bemühen gab Schelling einem alten Terminus eine neue Nuancierung .Immer schon hatte das christliche Denken Welt als Offenbarung Gottes gesehen, ohne über das Nähere dieser Offenbarung Genaueres zu sagen. Schelling gab dem nun aber die neue Betonung: Wenn Welt Offen-barung des Göttlichen sein soll, dann hat sie primär Bedeutung für Gott selbst. Erst in der Welt

wird dann Gottes zuvor verborgene Fülle *offenbar*. Welt ist kein Gleichgültiges für Gott, und ebenso wenig ihre Geschichte: sondern sie schenken Gott etwas, was ohne ihr Sein nicht wäre. Erst durch sie wird Gottes Fülle ent-faltet, wird sie offenbar. Offenbarung wurde hier ganz und gar als ein Vorgang der Ent-wicklung eines zuvor Unentwickelten gefaßt. Und Schelling konnte so — in alten Termini, aber in neuer Betonung sagen — die Welt in all ihren Formen und ihrer Geschichte sei nichts anderes als die „fortschreitende Offenbarung" des Absoluten. Welt ist Prozeß, in dem das in Gott zuvor verborgene allererst ins Offene tritt. Darin hat Welt ihren Rang und ihre unaufhebbare Bedeutung.

Diese Sicht hat, wie ich glaube, Schelling schon 1800 geleitet, wenn er nicht müde geworden ist, in immer neuen Formeln zu betonen: Gott sei das Ideale, das nie ohne das Reale (die Welt) sei; er sei das Innen, das immer schon ins Außen entfaltet sei; er sei das Wesen, die Welt aber die notwendig zugehörige Form. Welt sei die „ewige Selbstbejahung Gottes", sie komme aus der unendlichen Liebe Gottes zu sich selbst, aus der „unendlichen Lust, sich selbst zu offenbaren". Welt sei die „ewige Geburt Gottes in die Wirklichkeit". Welt sei der Sohn Gottes usw. Hier war, wie ich glaube, nie ein Pantheistisches gemeint, sondern ein eminent Theistisches, darin ein neuer Glaube an die Welt und ihre „Göttlichkeit" gültige Formeln suchte für das Verhältnis von absolutem und endlichem Sein. Welt ist hier immer als explicatio Dei verstanden. Diese Formel, schon zu Beginn der Neuzeit — bei Nicolaus von Cues aufbrechend — war Schellings Leitformel, und er fand sich darin befestigt durch Spinoza: Gott ist nie ohne Welt; er ist nie ohne seine entfaltete Fülle. Gott ist manifestierendes und je immer schon manifestiertes Sein. Welt ist darum nie nicht, sondern immer schon mitgesetzt wie der Schatten mit dem Licht oder wie — was Schelling von Spinoza entnahm — die Tatsache, daß die Summe aller Winkel eines Dreiecks = 2 R ist mit dem Wesen des Dreiecks. Das göttliche Sein ist nie ohne seine entfaltete Fülle, es ist je immer schon umgeben von den tausend Spiegeln seines Seins und ist nie ohne sie. So ist Gott in diesem Sinne je immer schon „verwirklicht".

Dieses Gefüge, das keineswegs pantheistisch ist, sondern klar von ihm geschieden, hat Schelling, wie ich glaube, um 1800 gemeint und es war auch die leitende Idee der Weltalter. Aber was in der Identitätsphilosophie rein statisch gefaßt war (Welt als das von Ewigkeit Mitgesetzte, darin Gott immer schon „verwirklicht" ist), das entwarf er seit 1809 unter dem Eindruck Böhmes und Hegels als einen großen dynamischen

Prozeß. Gott war ihm seitdem nicht der immer schon verwirklichte, sondern jener, der im Werden der Welt in einem dunkel-abgründigen Prozeß, der voll Mühe und Kampf ist, fortschreitend seine Fülle entfaltet und damit seiner „Verwirklichung" entgegenschreitet. Geschichte hat darum dann ihr Ende erreicht, wenn alles zuvor in Gott Verborgene Wirklichkeit geworden ist. Dann wird alles heimkehren zu Gott und mit ihm vereinigt werden, „so daß die Früchte verschiedener Zeiten (dann) in Einer Zeit zusammenleben und in konzentrischer Stellung wie Blätter . . . Einer und der nämlichen Blüte, um Einen Mittelpunkt versammelt sind". Dann hat die alles umgreifende Dialektik der Verwirklichung ihr Ziel erreicht. Wenn alle Früchte der Geschichte zu Gott versammelt werden, dann ist Gott —, und zwar dann erst — „Alles in Allem". Das Sein als Ganzes war so von Schelling als ein einziger Prozeß konzipiert, der in den Tiefen Gottes anfängt und auch sein Ende findet in ihm. Dies, wie die Mächte im Anfang ganz noch in Gott schlummern, wie sie dann in ihm aufbrechen und in einem Ansturm voll Chaos, gebändigt eine ganze Welt in Gott gebären: die Welt der Ideen; wie Gott sie dann freigibt zu eigenem Schaffen, darin sie in einer Geschichte voll Sturm und Mühe das Sein in all seinen Formen gebären und das Reich der Geschichte, und wie am Ende alles heimkehrt zu Gott, dieser plotinische Kreis, des von-Gott, mit-Gott, zu-Gott wurde für Schelling zur innersten Geschichte des Seins. Der Wille zu einem neuen, alle Abgründe des göttlichen und des weltlichen Seins überspannenden Theismus, idealistische Methodik und spätromantisches Offensein für die dunklen Dimensionen des Seins verbanden sich so hier zu einem kühnen Entwurf, der nicht ohne Größe ist. Alles Seiende fand sich in der *einen* Formel zusammen: es sei Phase und Form der „Verwirklichung Gottes". Theistisch gemeint, konnte so Schelling formulieren: „Es ist ein großer und notwendiger Gedanke, daß alles Geschehen *Ein* Geschehen ist, daß alles, was ist und sich begibt nur zu *Einer* großen Bewegung gehört, daß es also nur Ein Höchstes ist, das in allem sich verwirklichen, sich offenbaren will — Gott". Der „neue" Theismus fand darin die alles umgreifende, allem Sinn gebende Formel.

III.

Es kann hier nicht versucht werden, alle Stadien dieses großen Entwicklungsprozesses nachzuzeichnen, aber es scheint gut, auf ein paar wesentliche Dinge aufmerksam zu machen.

Wenn Schelling die Philosophie der „Weltalter" als einen einzigen

großen dialektischen Prozeß gewollt hat, der im Absoluten beginnt, um dann Stufe um Stufe mit notwendiger Gesetzlichkeit weiterzuschlagen, so hat er diese Idee mit einer eigenen Radikalität durchzuführen versucht. Soll seine Philosophie wirklich radikale Ent-wicklung sein, dann muß sie auch wirklich vom Sein in seiner *allerersten* Form ausgehen, von der radikalen implicatio. Wenn aber das, dann kann der Anfang nicht die bewußte Gottheit sein. Bewußtsein ist, wie Fichte gezeigt hat, kein primäres Sein. Bewußtsein setzt immer Scheidung und Gegenüber voraus. Der bewußte Gott kann nicht der Anfang einer Philosophie der „Weltalter" sein. Philosophie begänne dann mit einem Posterius. Es muß aber ihr Wille sein, von Anfang an „hinter den großen Prozeß zu kommen", den das Sein durchlaufen hat, sie muß sein — und hier liegt die klarste Formulierung, die Schelling je über die Idee der „Weltalter" gegeben hat — „der innerlich wiederholende und nachbildende Prozeß jenes ungeheuren Prozesses allen Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja, bis zur fernsten Zukunft".

Wenn aber die bewußte Gottheit nicht der Anfang ist, sollte es dann nicht die Nacht der Gottheit sein?, das Dunkel des Urgrundes? Es gilt einzusehen, daß alle Schellinginterpretation hier bislang in die Irre gegangen ist. Schellings vorbewußter Gott ist nicht die Nacht, sondern Gott als *sinnendes* Sein, Gott, der noch selig in sich selbst ist vor allem Aufbruch der Mächte. Die von M. Schröter veröffentlichten Teile zeigen das mit absoluter Klarheit. Viele Formulierungen der Mystik schwingen jetzt bei Schelling mit, um dieses uranfängliche, allererste Sein der Gottheit zu beschreiben. Es ist „das lautere Nichts", die „reine Frohheit", der „Wille der noch nichts will", die „reine Gelassenheit". Es ist geradezu die selige Kindheit Gottes vor aller Bewußtheit und aller Reflexion. Hölderlin fällt einem ein: „Ein König ist der Mensch, wenn er träumt, aber ein Bettler, wenn er nachdenkt". Romantische Vorliebe für das kindhafte, unreflektierte Sein leitet hier Schelling. Nicht also die dunkle Nacht, nicht das Chaos ist der Ausgangspunkt, sondern die sinnende Gottheit. Das ist die neue Fassung der einstigen absoluten Indifferenz, und von hier aus zerbricht von Anfang an jeder Versuch, Schellings System der Weltalter als jenen dunklen Prozeß zu fassen, in dem Gott sich emporringt aus dunkler Nacht zur Klarheit des Lichtes. Schelling hat vielmehr die ganze Dialektik entfaltet vom sinnenden Sein her. Jede Stufe hat dialektische Struktur. Hat sie etwas Bedeutsames zu eigen, so fehlt ihr zugleich ein anderes. Alles ist Gewinn und Verlust zugleich.

Besitzt Gott als Urgrund die Seligkeit des sinnenden Seins, so fehlt ihm doch die Klarheit der bewußten Existenz. Sie bricht erst in einer zweiten Phase auf, eine Phase, deren Konstruktion Schelling viel Mühe gemacht hat, ohne daß die Konstruktion jemals wirklich gelang. Idealistische Tradition und die gefährliche Abgründigkeit theosophischer Spekulation trafen hier aufeinander. Böhme stand gegen Plato. Aber im Ganzen ist Schellings Konstruktion klar. Nach Schelling brechen in einer zweiten Phase die bis dahin ruhenden Mächte in Gott auf und ihr Gegeneinander gebiert ein zerreißendes Chaos, das voller Schrecken ist. Mit Böhme muß Gott zuvor einmal die ganze Abgründigkeit der Mächte seines Schoßes erfahren, ehe er sie hinausgibt zur weltlichen Existenz. Es ist das „drehende Rad der Gottheit", Aufbruch einer Dimension, in der das numen tremendum Gottes erschreckend offenbar wird. Spätromantische Freude am Dämonischen des Irrationalen spielt hier unverkennbar bei Schelling mit, aber auch sein neues Weltbild, das sich den Schrecken des Seins stellen will. Aber auch diese Phase drängt ins Weitere. In einem Geschehen, das Böhme als den großen „Schrack" gefaßt hat, in einer gleichsam blitzartigen Entladung, wird das Chaos des göttlichen Schoßes zerbrochen und das dämonische Spiel der Mächte ins Harmonische gewandt, und aus diesem geordneten Spiel der Mächte entsteht nun in Gott eine ganze Welt: die Welt der Ideen; entsteht ein Reich von Bildern und Visionen, in denen Gott die Vor-Bilder möglicher Weltsetzung erschaut und in denen er „die Wunder seines eigenen Wesens begreift". Die platonische Vorstellung vom Reich der Ideen, schon im Frühchristlichen übernommen und als Gedankenreich Gottes begriffen, erfährt so hier eine Renaissance. Und mehr noch geschieht nach Schelling: am Gegenüber zu diesen Ideen *begreift Gott sich selbst,* begreift er sich als Geist, aber zugleich als möglicher Schöpfer und als Herr des Seins, begreift sich Gott in der Souveränität seiner Freiheit. Nach Schelling rufen die Ideen Gott an; sie sind nicht höheres Sein dem Realen gegenüber, sondern sind schwächeres Sein, sie verlangen nach Realität. Die Welt der Ideen ruft nach der realen Welt als dem Ort ihrer explicatio. Es ist in Schellings Denken völlig neu, wenn es nun heißt, Gott könne sich diesem Anruf verschließen. Er sei absolut frei, sie real zu setzen oder ungesetzt zu lassen; was heißt, Welt kommt jetzt für Schelling aus der souveränen Freiheit Gottes, und Welt beginnt wesenhaft in der Zeit. Im Prozeß der vorweltlichen Verwirklichung ist Gott zu sich selbst gekommen, zu seinem eigenen Bewußtsein und zu seiner eigenen Freiheit. Großes und Entscheidendes ist damit erreicht, aber

Großes steht zugleich noch aus. Noch fehlt die Verwirklichung im Realen. Und das ist der Ursprung der Welt: in ihr gibt Gott die erwachten Mächte seines Schoßes wirklich frei, gibt sie aus sich *heraus*. Und so entsteht daraus über das göttliche Sein hinaus ein neues, entsteht Welt, Welt in all ihren Stufen. Entsteht als Letztes der Mensch und aus seiner Tat der Raum der Geschichte. Schelling ordnet hier alles Christliche ein: der Mensch hat die Mächte des Grundes neu erhoben und daraus ist ein neuer Kampf geworden: der Abfall des Menschen von Gott, der Aufbruch des Bösen, aber zugleich die Antwort Gottes: die Menschwerdung seines Sohnes, der ins weltliche Sein eingebrochen ist, um die Macht des Dämonischen zu brechen und das weltliche Sein erlösend heimzuführen zu Gott. Welt geht darum am Ende aus dem Tun Christi ins Ewige ein. Christus wird am Ende alles weltliche Sein dem Vater zu Füßen legen und dann wird Gott „Alles in Allem" sein, der dreifaltige Gott, unendlich bereichert durch das in der Welt und ihrer Geschichte Gewordene. So schließt im Äon der Zukunft die Geschichte des Seins und die Philosophie der „Weltalter".

Es ist ein großes, kühnes Bild, das Schelling so vom Sein als Ganzem gibt. Idealistisches Fasziniertsein vom Sein als Prozeß und das Ergriffensein von der Idee der Dialektik hat hier einen entscheidenden Ausdruck gefunden. Es soll hier nicht gefragt werden, wie weit uns solche Dinge ernsthaft etwas angehen. Dem Philosophieren der Gegenwart kann es nur Hybris sein, in die Tiefen der Gottheit vordringen und von da aus den Seinsprozeß darstellen zu wollen. Unser Denken fragt nicht in solchen Dimensionen. Wenn man aber begreift, wie sehr hier gerungen worden ist um die Rätselhaftigkeit und den Sinn des weltlichen Seins, wie sehr hier versucht worden ist, Größe und Gefahr der Mächte des Abgrundes aufzuzeigen, dann ist klar, wie viel uns dieses Denken angeht. Neben der Größe des Hegelschen Idealismus, sollte die Abgründigkeit des Schellingschen Real-Idealismus nicht übersehen werden. Denn hier erschloß sich das Weltbild tiefer den problematischen Strukturen des Daseins. Wie sehr aber auch die Theologie von solchem Denken angerufen ist, das sollte niemandem verborgen sein, der um die immer neue Gefährdung des Christlichen durch das Platonische weiß.