

# Der Mensch in der Philosophie Schellings

Autor(en): **Zeltner, Hermann**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **14 (1954)**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883383>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Der Mensch in der Philosophie Schellings

Von Hermann Zeltner

Wie Schelling die berühmten drei Hauptfragen Kants auf eine völlig neue Weise beantwortet hat, so findet er auch auf die vierte Kantische Frage: „Was ist der Mensch?“ eine eigene Antwort. Von dieser Antwort möchte ich Ihnen in Kürze einen Begriff zu geben versuchen. Was uns dabei vor allem auffallen wird, sind die Weite und der Reichtum der Gesichtspunkte, von denen aus Schelling an die Frage nach dem Wesen des Menschen herangegangen ist. Diese Vielfalt ist andererseits keine Beliebigkeit. Der besondere Wert der Schellingschen Anthropologie scheint mir vielmehr gerade darin zu liegen, daß in ihr eigentlich alle wesentlichen Gedanken über den Menschen, die im Denken des Abendlandes nach- und nebeneinander aufgetreten sind, lebendig werden, um dann in der Ursprünglichkeit seines Denkens eine ganz originale und lebendige Verbindung einzugehen.

Ausdrücklich anthropologische Gedankengänge finden wir allerdings erst beim alten Schelling, und auch da nur ansatzweise. Und gerade die als „Anthropologisches Schema“ bezeichneten Notizen (X, 287 ff.) bestehen im wesentlichen aus Distinktionen psychologischer Art, über die sich zudem in der hier gebotenen Kürze kaum etwas Zureichendes sagen läßt. Aber das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Mensch, „das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie“, wie schon der junge Schelling ihn einmal genannt hat (II, 55), zeitlebens Gegenstand seines Nachdenkens gewesen ist. Nur sucht er dem Wesen des Menschen nicht, wie etwa dem Phänomen der Kunst oder des Staates, unmittelbar und geradezu auf die Spur zu kommen, sondern er versucht, den Menschen zu sehen in seiner Verknüpfung mit den verschiedenen Bereichen des Seins, in seiner Beziehung vor allem zu Natur, Geschichte, Gott.

Aber es gilt auch das Umgekehrte: nur in Beziehung auf den Menschen, so sagt Schelling gerade an der eben angezogenen Stelle, gewinnen wir die richtige Idee der Natur, und nicht anders ist es in der

Geschichts- und in der Religionsphilosophie. Die Analogie von Gott und Mensch hat Schelling später zum Prinzip seiner Gotteslehre erhoben. Wir ersehen daraus die Bedeutung der Anthropologie für Schellings Denken, wir werden aber darum andererseits bei deren Betrachtung notwendig das Ganze seiner Philosophie in den Blick zu nehmen haben.

Eine Anschauung von Schellings Anthropologie läßt sich am leichtesten gewinnen, wenn wir den Denkerfahrungen folgen, die darin nacheinander ihren Niederschlag gefunden haben. Das gilt für Schelling überhaupt, es gilt aber hier noch in besonderem Maße: immer stärker tritt der Mensch ins Blickfeld seiner Betrachtung, und man kann geradezu die zunehmende Reife seines Denkens ablesen an der Intensität, mit der er das Wesen des Menschen zu begreifen sucht. Eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen gegründet ist, proklamiert zwar bereits der junge Schelling (I, 156 ff.). Aber wir hören des weiteren zunächst nur, „daß das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe“. Bisher, so meint Schelling sarkastisch, ist der Mensch in nichts als in seiner Inkonsequenz konsequent. Die Einheit des Wollens und des Handelns soll ihm jedoch so natürlich werden als der Mechanismus seines Körpers und die Einheit seines Selbstbewußtseins. Diese Disparatheit von Wollen und Handeln ist nicht etwa im paulinischen Sinne als die schmerzvoll erfahrene Diskrepanz von Wollen und Vollbringen zu verstehen, aus der dann Gottes Erlösungstat den Menschen befreit. Darüber darf auch der merkwürdige Gleichklang der folgenden Formulierungen mit christlichen Aussagen nicht täuschen. Was dem Menschen zur Einheit seines Wesens fehlt, sagt Schelling weiter, ist das Bewußtsein seiner Freiheit. Nur der Unfreie zittert vor der Gerechtigkeit, der Freie, der Würdige dagegen ist von selbst frei und so mit sich selbst eins. Dieses Bewußtsein der Freiheit zu wecken, ist Aufgabe der Philosophie, und aus dieser Überzeugung entspringt gerade beim jungen Schelling der aristokratische Stolz des philosophischen Menschen.

So abstrakt diese Überlegungen anmuten, sie enthalten doch zwei wichtige Voraussetzungen: einmal die, daß der Mensch nicht von vornherein das, was er seinem Wesen nach sein sollte, auch in Wirklichkeit ist. Andererseits aber ist seine Selbstbefreiung und damit die Gewinnung seiner Wesenseinheit gar nicht primär Aufgabe des Einzelnen als vielmehr der Menschheit im ganzen. *Als Menschheit* ist der Mensch auf dem Wege zu seinem eigentlichen Wesen, steht er im Begriff, das Prinzip der Einheit als konstitutives Gesetz zu realisieren, als Eine voll-

endete Person demselben Gesetz der Freiheit zu gehorchen. Es ist derselbe Enthusiasmus, dieselbe Begeisterung für die Ideale der Menschheit, wie wir sie bei Schiller und beim jungen Hölderlin finden. Von vornherein ist also die Selbstbefreiung, die Emanzipation der Menschheit in einen zunächst freilich noch recht vagen Zusammenhang gebracht mit ihrer Geschichte, vor allem mit der Geschichte der Religion. So proklamiert insbesondere das „Systemprogramm“ die Beseitigung der Priesterherrschaft, den „Umsturz alles Aberglaubens“: nicht mehr außer sich, sondern in sich hat der Mensch Gott und Unsterblichkeit zu suchen.

Diese Wendung führt uns auf den letzten Grund dieser Anthropologie: daß der Mensch frei ist, bedeutet, „daß er kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Sein nach überhaupt kein Objekt“ ist (I, 157). Und weil dem so ist, kann der Mensch sich dann auch ausdrücklich zu dem *machen*, was er seinem Wesen nach ist.

Der Mensch ist also ein freies, ungegenständliches und zugleich ein sich selbst verwirklichendes, sich selbst herstellendes Wesen. Damit nimmt Schelling einen Grundgedanken der Anthropologie von Karl Marx vorweg — wobei wir freilich nicht übersehen dürfen, daß Marx inzwischen von Hegel den bei Schelling noch fehlenden Begriff der *Arbeit* hinzugewonnen hat.

So weit trägt uns die Philosophie des jungen Schelling in der Frage nach dem Wesen des Menschen. Es ist aber die Eigenart des spekulativen Philosophierens, nicht bei der Feststellung phänomenaler Tatbestände stehenzubleiben, sondern diese in ihrem Sinn zu durchleuchten. Darauf zielt die Frage, der wir gerade beim jungen Schelling wiederholt begegnen: wie kommt das Absolute überhaupt dazu, aus sich selbst herauszugehen? Anthropologisch gewendet, besagt das: wie kommt es zu der Diskrepanz zwischen dem eigentlichen Wesen des Menschen und seinem augenblicklichen Status, wie kommt es zu seinem geschichtlichen Sein?

Eine Antwort auf dieses Problem versucht Schelling zu geben, indem er den Menschen in der weiteren Entfaltung seines Denkens begreift im Zusammenhang von Natur und Geschichte. Die philosophische Betrachtung der Natur gibt Schelling sogleich neue Gesichtspunkte auch für das philosophische Verständnis des Menschen an die Hand. Einst besaß der Mensch jene innere Einheit seines Wesens, wie sie ihm heute als Aufgabe gestellt ist: damals nämlich, als er eins war mit der Natur. Als geistbestimmtes Wesen ist er jedoch aus dem Zusammenhang der Natur herausgetreten. Denn das Element des menschlichen Geistes ist Freiheit;

kraft dieser Freiheit mußte er sich den Fesseln der Natur und ihrer Vorsorge entwinden und sich dem ungewissen Schicksal seiner eigenen Kräfte überlassen. Der Mensch hat sich damit auf einen Weg voller Gefahren begeben. Das Gleichgewicht der Kräfte, das ihm als Naturwesen eigentlich zukommt, ist zerstört. Das Heraustreten aus der Natur aber und damit der Verlust jener Einheit ist Folge der Reflexion. Und doch ist die Reflexivität, ist seine Geistigkeit gerade das, was den Menschen zum Menschen macht, und darum ist jene ursprüngliche natürliche Einheit nicht die seinem eigentlichen Wesen entsprechende Einheit. Ursprünglich war der Mensch unwissend über sich selbst, nicht reflexiv, nicht in sich selbst seiendes Sein, aber er war damit überhaupt nicht eigentlich Sein — „alles was *ist* (im eigentlichen Sinne des Wortes *ist*), ist nur in der Richtung auf sich selbst“ (I, 369) — nicht frei, sondern Ding. Seine wahre Einheit muß sich der Mensch darum erst erringen. Das ist aber wiederum im Plan der Natur, im Plan des Seins überhaupt so angelegt, und so sucht Schelling den Menschen nunmehr zu begreifen in seinem Zusammenhang mit den einzelnen Bereichen der Natur. Ungesucht ergibt sich ihm dabei der Mensch als die Mitte der Natur. An ihm hat das ganze Weltall mitgewirkt, er ist das eigentliche Ziel des Naturprozesses — so sieht noch der alte Schelling die Stellung des Menschen im Kosmos. Die Leitidee dieser Betrachtungsweise ist wiederum die Idee der Freiheit. In der Reihe der Seinsbereiche beobachten wir ein beständiges Anwachsen von Freiheit und Selbstbewußtsein, feststellbar namentlich in dem Zusammenhang von Bewegung und Spontaneität. Die Kraft des Gestirns ist noch ganz nach außen, aus sich strebende Bewegung. Im Tier erscheint dann ein Prinzip, das nicht bloß überhaupt sich bewegt, sondern sich bewegen und *nicht* bewegen, sein und auch *nicht* sein kann. Das Tier ist also in gewissem Grade schon seiner selbst mächtig, wieviel mehr der Mensch. Das Tier ist „zum Teil, der Mensch aber völlig das überwundene Gestirn“: in ihm wendet die nach außen gewandte Bewegungskraft sich in sich zurück, sie ist *Wille* geworden. Dieser Gedankengang, übrigens ein charakteristisches Beispiel spekulativer Psychologie, bestätigt also auf eine neue Weise die schon immer von Schelling vertretene These: Der Mensch ist — wenigstens seiner Idee nach — das unbedingt seiner selbst Mächtige (X, 385 ff.).

So wird auch aus dem Zusammenhang des Menschen mit der Natur deutlich, daß sich der Mensch erst zu dem erheben muß, was er seiner Bestimmung, seinem Wesen nach ist. Indem er aber so zur Erfüllung seines eigenen Wesens gelangt, führt er nur die in der Natur bereits

vorhandenen Tendenzen ihrer Vollendung entgegen. Wir können also sagen: Der Begriff der Natur, von dem Schelling ausging, als er von der ursprünglichen, nunmehr aber zerstörten Einheit des Menschen mit der Natur sprach, war selbst noch unvollständig und unzureichend. Die menschliche Freiheit ist in der Natur ursprünglich angelegt. Wie aber Schelling auf diesem Wege den Dualismus von Natur und Geist zu überwinden strebt, so führt er damit zugleich über eine nur naturalistische Anthropologie hinaus, ohne im mindesten den Zusammenhang von Mensch und Natur preiszugeben.

Gleichwohl konnte Schelling darin nur eine vorläufige Lösung des Menschenrätsels erblicken. Und so sehen wir denn die Bestimmung des Verhältnisses von Mensch und Natur sich komplizieren durch Gedanken, die zwar in dem ursprünglichen Ansatz mitenthalten sind, die aber später erst in ihrer Bedeutung hervortreten. Vor allem die *metaphysische Bewertung* des Zusammenhangs von Mensch und Natur wird nunmehr eine andere. So meint der alternde Schelling in der Natur das Wirken eines irrationalen Prinzips wahrzunehmen, eine ewige Nacht und Flucht des Lichts, ein ewig ringendes, nie zum wirklichen Sein kommendes Sein. Die Mannigfaltigkeit der Natur ist nicht das Produkt friedlicher Entfaltung, die Naturprodukte sind eher Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung; und daß wir den Menschen in diesen Zusammenhang verstrickt sehen, löst darum eher ein Gefühl des Grauens als der Geborgenheit in uns aus (vgl. IX, 27; VIII, 322). Aber nicht nur dies: der Mensch ist selbst mitschuldig an diesem Sein der Natur. Von seiner Freiheit hing die ganze Erhebung der Natur ab, wie andererseits — und damit erhält der Begriff des Menschen als der Mitte des Kosmos eine entscheidende Vertiefung — der Mensch zum Erlöser der Natur bestimmt ist (vgl. dazu VII, 363; IX, 54).

Das Verständnis dieser Gedanken macht es notwendig, daß wir uns nunmehr auch den beiden anderen Problemkreisen, dem Zusammenhang von Mensch und Geschichte und dem Verhältnis von Mensch und Gott zuwenden. Zwar sieht Schelling schon in der Naturphilosophie seine Aufgabe darin, das System der Natur *geschichtlich* zu verstehen, und insbesondere das Verhältnis von Mensch und Natur bot dazu Veranlassung, wie wir gesehen haben. Gerade durch seine Geschichtlichkeit unterscheidet sich andererseits der Mensch von allen Naturwesen. Geschichte ist zunächst einmal Menschengeschichte; gegenüber der Natur, dem Reich der Notwendigkeit, aber ist sie das Reich der Freiheit. Das ist freilich keine einfache Antithese: es ist *dasselbe* Geschehen, das sich

in beiden Bereichen vollzieht — in der Natur mehr im Modus der Notwendigkeit, in der Geschichte mehr im Modus der Freiheit.

Fassen wir kurz in einigen Thesen zusammen, was die Geschichtlichkeit nach Schellings Meinung für das Wesen des Menschen bedeutet:

1. Als geschichtliches Wesen ist der Mensch ein sich wandelndes Wesen; wir können geradezu mit Nietzsche sagen: er ist „das nicht festgestellte Tier“.

2. In der Geschichte erst ist der Mensch wirklich aus Freiheit handelndes, verantwortlich entscheidendes Wesen.

3. Andererseits „ist, daß wir Geschichte haben, Werk unserer Beschränktheit“. So sagt schon der junge Schelling (I, 472), und später gilt ihm die Geschichtlichkeit geradezu als das Signum und die Folge des Abfalls vom Absoluten. Wir können sagen: als geschichtliches Wesen ist der Mensch in besonderem Maße und noch in ganz anderem Sinne als das Tier oder sonst ein Naturwesen ein *endliches* Wesen.

4. Als geschichtlich sich selbst herstellendes Wesen schafft der Mensch sich seine menschliche Welt in Kultur, Staat, Religion. Diese Welt beruht auf Tradition, und Tradition — so sieht es vor allem der junge Schelling (I, 471) — ist eine Art Aushilfe gegenüber dem Mangel an jener Sicherheit, wie sie den bloßen Naturwesen durch die Unterordnung unter Naturgesetze gewährleistet ist. Denn der Mensch ist ein „Mängelwesen“, wie Arnold Gehlen das später genannt hat. Andererseits aber wandelt sich diese menschliche Welt geschichtlich wie der Mensch selbst.

Die Existenz dieser geistig-geschichtlichen Welt hat aber anthropologisch noch eine weitere Bedeutung. Menschliches Handeln ist von der Aktivität des bloßen Naturwesens insbesondere dadurch unterschieden, daß der Mensch berufen ist, damit das Absolute zu realisieren. Diese besondere Fähigkeit des Menschen steht in engstem Zusammenhang mit seiner Vernünftigkeit. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß Vernunft für Schelling nicht in erster Linie ein anthropologischer oder psychologischer Begriff ist. Vernunft ist vielmehr, wie es Schelling besonders in der Identitätsphilosophie, darin Hegel vorgreifend, versteht, das Wesen der Welt. Vernunft faßt aber darum in sich ebenso die Irrationalität der Welt wie das, was uns an ihr begreiflich ist. An dieser Weltvernunft hat der Mensch in besonderer Weise Anteil. Seiner geistigen Natur nach ist er Geist von ihrem Geist, er vermag das Wesen

der Welt zu vernehmen. Und nicht nur dies: er hat auch die Macht, dieses Wesen der Welt zu artikulieren, es auszusprechen und darzustellen. Darin liegt die besondere Würde von Wissenschaft und Kunst. In beiden ist der Mensch schöpferisch tätig, seine Vernunft ist also vernehmende und *als solche* zugleich schöpferische Vernunft, und so ist der Mensch nicht nur Schöpfer seiner Welt, sondern dadurch zugleich Mitschöpfer der Welt im Ganzen, schöpferisch beteiligt an dem Geschehen des Seins selbst, und weil er dies ist, darum ist er im eminenten Sinne geschichtliches Wesen.

Diese ganzen Zusammenhänge haben wir in einer durch die Umstände bedingten Verkürzung wiedergegeben. Aber wir haben sie damit zugleich verharmlost. Wir wollen das wenigstens etwas auszugleichen versuchen, indem wir nunmehr noch den dritten großen Bezug ins Auge fassen, in welchem wir mit Schelling den Menschen zu sehen haben: das Verhältnis von *Mensch und Gott*. Hier erst bekommen die bisher angerührten Probleme ihre volle Schärfe, hier auch finden sie innerhalb der Schellingschen Philosophie zugleich ihre Lösung.

Wir sprachen vorhin etwas ungenau davon, daß das Reich der Natur mehr das Reich der Notwendigkeit, das der Geschichte mehr das der Freiheit sei. Die in der Geschichte wirksame Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des menschlichen Handelns besitzt aber ihr notwendiges Komplement in einer überindividuellen Macht, die wir zunächst Schicksal nennen, in der wir aber, wenn wir sie philosophisch wirklich begriffen haben, die Vorsehung Gottes erkennen. Unter diesem Gesichtspunkt hat Schelling über das Verhältnis von Gott und Mensch schon sehr bald nachzudenken begonnen. Das zeigt insbesondere jener großartige Vergleich des geschichtlichen Geschehens mit einem Stegreifspiel, den wir im „System des transzendentalen Idealismus“ finden (III, 602): jeder, der an dem Schauspiel der Geschichte teilhat, dichtet selbst seine Rolle und spielt sie ganz frei nach eigenem Gutdünken, und doch stimmt alles in merkwürdiger und unerwarteter Harmonie zusammen, weil alle in Einem Geist, dem Geist des Dichters, ihre Rolle dichten und spielen. Aber das Wesen des geschichtlichen Geschehens hat noch eine andere Seite: der Dichter, dessen Geist uns zu dieser Stegreifdichtung inspiriert, hat sich ja damit zugleich in unsere Hand gegeben, es liegt an uns, an dem Spiel unserer Freiheit, daß sich sein Drama gestaltet. Er kann sich nur sukzessive durch das Spiel unserer Freiheit selbst enthüllen und offenbaren, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre.

Damit ist in großartiger Paradoxie das Rätsel des Menschenwesens



formuliert, wie es Schelling zeitlebens beschäftigt hat: der Mensch, gelenkt von begrifflich nicht faßbaren, unser Denken übersteigenden Mächten und doch zugleich diesen Mächten in eigentümlicher Freiheit gegenüberstehend und deren Sein mitgestaltend.

Aber versuchen wir zunächst zu zeigen, wie Schelling dieses Rätsel später noch tiefer gesehen hat. Natur und Geschichte, die ontologischen Voraussetzungen dieses eben beschriebenen Verhältnisses von Gott und Mensch, sind die Dinge in ihrem Auseinander- und Nacheinandersein, bestimmt durch Raum und Zeit. Dieses ihr raumzeitliches Dasein gilt Schelling später als eine Folge davon, daß der Mensch sich außer Gott gestellt hat, als eine Folge seines Abfalls von Gott. Was Schelling in jener Paradoxie zu fassen versuchte, ist also zwar das *jetzige* Wesen, aber nicht das *eigentliche* Wesen des Menschen. Ursprünglich, so formuliert es der alte Schelling, ist der Mensch nichts anderes als das Gott zugewandte, das Gott setzende Wesen. Diese Gottzugewandtheit ist Merkmal des Menschen im besonderen, also nicht nur sofern er Naturwesen überhaupt ist, sie hängt zusammen mit seiner Gottebenbildlichkeit. Im Menschen, und nur im Menschen, sagt Schelling, hat Gott die Welt geliebt.

Damit haben wir eine Bestimmung für das Wesen des Menschen aufgegriffen, die in Schellings Denken besonders tief verwurzelt ist. Sie führt zu dem bereits erwähnten, für seine Gotteslehre fundamentalen Prinzip der *Analogie zwischen Gott und Mensch*. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen bedeutet aber auch Ebenbürtigkeit des Menschen mit Gott, und diese wäre unvollständig ohne Freiheit der Entscheidung. Freilich kann dies immer nur eine Freiheit der Entscheidung für Gott sein — eine Entscheidung gegen Gott, so sieht es Schelling nunmehr, ist gleichzusetzen mit Unfreiheit. Nun gilt aber allerdings, daß der Mensch diese Freiheit zu Gott tatsächlich immer schon verwirkt hat: tatsächlich ist der Mensch der vom Absoluten, von Gott abgefallene Mensch. Dies ist nicht nur eine geschichtliche Tatsache, sondern ein das Sein von Natur und Geschichte überhaupt erst begründendes Urfaktum. Aus ihm ergibt sich jene Konstellation, die eine sukzessive Offenbarung Gottes — unter Mitwirkung des Menschen — sowohl möglich wie notwendig macht, eine Konstellation, die in gewisser Weise der Mensch Gott aufgezwungen hat durch seine Entscheidung gegen ihn, in der aber noch viel mehr der Mensch dem Zwang der Mythologie, den Irrationalitäten von Natur und Geschichte sich ausgeliefert sieht. Das Ende dieses großen Prozesses aber kann darum nur ein Zustand sein, in dem der Mensch, nun jedoch

aus freier Entscheidung, wieder das Gott zugewandte Wesen ist, in dem Gott alles in allem ist, in dem aber sowohl die Kategorie der Offenbarung wie die Kategorie der menschlichen Freiheit im herkömmlichen Sinne nicht mehr anwendbar ist. Hier haben Natur und Geschichte ihr Ziel erreicht. Das Auseinander und Nacheinander sind zurückgenommen in die Einheit mit dem Absoluten.

Die damit erreichte Wendung scheint mir für das Ganze von Schellings Anthropologie von größter Bedeutung zu sein. Um es kurz zusammenzufassen: alle bisher angeführten, so außerordentlich einleuchtenden Gesichtspunkte dieser Anthropologie sind doch nur vorläufiger, im strengen Sinne transitorischer Natur. Dahinter erst liegt die eigentliche Wirklichkeit des Menschen: der Mensch als das Gott zugewandte, ja schlechthin Gottes bedürftige Wesen. Damit hat Schelling eine alte Wahrheit der christlichen Anthropologie wieder aufgenommen. Aber er hat sie zugleich philosophisch neu verständlich gemacht, indem er sie mit den anderen Weisen, den Menschen philosophisch zu begreifen, in Zusammenhang gebracht hat.

Das gilt nicht nur in der Überdimensionalität der Welt- und Seinsgeschichte, es hat auch seinen schlicht anthropologischen Sinn. Das zeigt sich, wenn Schelling im Gefolge jener Wendung nunmehr das Wesen des Menschen als *Person* zu verstehen sucht. Person ist ihm der Mensch, sofern in ihm ein Prozeß der Selbstbildung und Selbstwerdung sich vollzogen hat und noch vollzieht, in dem das Dunkle und Bewußtlose zu einem bewußten und selbstverantwortlichen Wesen hinaufgebildet wird. Die diesem Prozeß zugrundeliegende Polarität aber ist die Spannung von Selbstsein und Hingabe an das Allgemeine, von Egoität und Liebe. Schelling hat die Behauptung gewagt, daß auch diese Polarität in Gottes Persönlichkeit ihre Entsprechung habe. Gott ist jedoch Person im absoluten Sinne. Es gibt darum zwar auch in ihm eine Heraufbildung dessen, was in ihm nicht er selbst ist, zu dem ihm Gleichen und Ähnlichen. Dieser Vorgang ist seine Schöpfertätigkeit. Dessen unerachtet aber ist seine Person in ihrem Sein aller Fraglichkeit entrückt, und so ist er der *Herr* des Seins, und der Mensch seinerseits kann sich selbst als Person nur verstehen, Person nur werden in der Beziehung zu dieser absoluten Person Gottes.

Um Person zu werden, bedarf der Mensch also Gottes. Aber er bedarf auch des Mitmenschen. Das scheint wenigstens der junge Schelling ganz klar gesehen zu haben: „Individuum bin ich nur, insofern meiner Freiheit eine andere Freiheit entgegengesetzt ist“. Andererseits aber ist Frei-

heit gerade das gemeinschaftliche Medium, wodurch Geister sich verstehen: „Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewußtsein der Freiheit erfüllt ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit anderen, sondern sogar mit ihm selbst; kein Wunder, daß er sich selbst ebensogut als andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eitlen Worten sich ermüdet, denen kein freundlicher Widerhall (aus eigener oder fremder Brust) antwortet“ (I, 251).

Wir finden also den Menschen bei Schelling verstanden einmal in seiner Beziehung zu Gott und andererseits bezogen auf den Mitmenschen. Das ist derselbe Doppelsinn des Personbegriffes, wie er uns heute bei Romano Guardini ebenso wie in der Dialogik Martin Bubers begegnet. Allerdings ist die zweite Linie, das Begreifen des „Individuums in der Rolle des Mitmenschen“ (Löwith), zwar beim jungen Schelling angelegt, aber später nicht weiterentwickelt. Umso nachhaltiger hat er das Selbstverständnis des Menschen aus der Gottesbeziehung bedacht, und was Schelling damit philosophisch gewonnen hat, lehrt ein Rückblick auf die Anthropologie seiner Jugendschriften, von der wir ausgegangen sind. Ihr Grundgedanke war, daß der Mensch frei ist, weil er nicht ein Ding ist, sondern in sich und aus sich selbst existiert. Diese Selbstgewißheit geht dem philosophierenden Menschen in der intellektuellen Anschauung ebenso auf, wie sie ihm andererseits gerade in ihr zu verschwinden droht. An die Stelle dieser unmittelbaren Selbstgewißheit tritt bei Schelling im weiteren Verlauf seines Philosophierens das Selbstverständnis des Menschen aus Natur und Geschichte; aber immer wieder versucht Schelling aus diesem Selbstverständnis mit seiner stets nur relativen Gewißheit den Durchbruch zu einer absoluten Selbstgewißheit in jenem ursprünglichen Sinn, um schließlich in dem Gottesverhältnis des Einzelnen, der menschlichen Person zur Person Gottes die Natur und Geschichte hinter sich lassende adäquate Beschreibung dieser Selbstgewißheit zu finden. Die anderen Weisen des menschlichen Selbstverständnisses: der Mensch als das in Freiheit sich selbst herstellende Wesen, der Mensch als das von der Natur zur Freiheit bestimmte, in der Geschichte sich und die Gottheit ins Dasein bringende Wesen, der Mensch als der Urheber des Abfalls und zugleich als der Erlöser der Welt vom Abfall — alle diese Bestimmungen sind dadurch in keiner Weise widerlegt. Aber sie sind wie Verheißungen, die ihre Erfüllung finden in der menschlichen Gottesgewißheit. Es ist, als ob Schelling in dem großen Stil seines Denkens das Wort Goethes vergegenwärtigt hätte:

Und alles Drängen, alles Ringen  
ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.

Diese Worte aber sind nur die beruhigtere Version eines Bekenntnisses, das in seiner emotionalen Ursprünglichkeit dem Denken des alten Schelling vielleicht noch mehr entspricht, der Worte Augustins:

*Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*

## DISKUSSION

LEO A. ZANDER:

Erlauben Sie mir, einige Worte in Anknüpfung an die Vorträge von Dr. Fuhrmans und Prof. Schröter zu sagen. Während der ganzen Konferenz fühlte ich die peinliche Scheidung zwischen Philosophie und Theologie, diese Scheidung scheint mir übrigens eine Illusion zu sein; deshalb war ich erfreut, wenn ein Versuch einer Überbrückung der beiden Gebiete gemacht wurde. Es schien mir immer, als man rein philosophisch sprach, daß man der Theologie sagen könnte: *de te fabula narratur*; um dies zu illustrieren, möchte ich zu einer Welt greifen, die vielleicht den meisten von ihnen fremd ist. Wir hörten den Vortrag über die Ahnen von Schelling. Ich möchte einige Worte über seine Erben sagen. Ich denke, daß nirgends sein Gedanke so leidenschaftlich lebend ist, daß man nirgends über Entstehung einer neuen Mythopoesie (wir würden sie als Theologumenon bezeichnen) als in der gesamten Schule der russischen Sophiologie. Diese wurde hier gar nicht erwähnt. Zwar befindet sich irgendwo hinten ein Porträt von Vladimir Solovioff. Sie wissen vielleicht nicht, daß für uns — russische Denker — Solovioff, obwohl wir ihn alle für einen Lehrer und „Pädagogen“ halten, doch ein Plusquamperfekt ist; daß seit seinem Tode sehr vieles in russischem Denken geschehen ist. Das Charakteristische in diesem Denken ist gerade nicht nur eine Versöhnung, sondern eine organische Einigkeit, Einheit: Ich würde nicht sagen, der Philosophie und der Theologie, sondern des philosophischen Denkens und der religiösen Erfahrung. Das ist charakteristisch, und in diesem Denken wirkt Schellings Gedanke sehr oft als Katalysator. Das, was wir aus der Theologie als Formel nehmen, wird zur lebendigen Erfahrung, wenn es mit dem Gedanken Schellings trifft. Man könnte den Wendepunkt in dem Buch von Florenski, das 1913 erschienen ist, erblicken. Ich zitiere auswendig nur einen von seinen Sätzen. Er sagt: „Als der Donner der ‚Homusios‘ über die Stadt des Sieges (Nicaea) gedonnert hat, haben sich für das menschliche Denken unendliche neue Möglichkeiten eröffnet“. Wenn ich von dieser etwas künstlichen Sprache Abstraktion mache, so muß es folgenderweise lauten: Wir müssen *immer* und überall (wenn wir trinitarisch denken) die Personen und die Natur unterscheiden. Diese Unterscheidung wird von den späteren Vätern als eine Denkart, als eine „*Epinoia*“ angesehen, aber sie bleibt doch fest, und diese Elemente werden zu den Hauptkategorien des ganzen folgenden Denkens.

Darf ich jetzt zu dem heutigen Thema greifen und folgendes sagen. Wenn die Patristik eine Rezeption der Antike ist, können wir in dem großen System der russischen Philosophie eine neue Rezeption der neueren Philosophie, und zwar des deutschen Idealismus sehen. Aber es wird in einer eigentümlichen Weise gedacht. Alles was mit Fichtes „Ich“ verknüpft ist, ist für unsere Denker

nichts anderes (ich drücke mich sehr schroff und sehr kurz aus) als eine Theologie des Vaters, des absoluten Subjekts, abgesondert vom Logos und vom Pneuma. Alles was mit Hegel verknüpft ist (das Wort „Panlogismus“ zeugt davon), gehört zu einer Philosophie des Logos, aber abgesondert von der Quelle des Lebens — des Vaters und vom Leben selbst — den Heiligen Geist. Und alles, was reiner Spiritualismus ist oder Spiritualismus mit einem Minuszeichen, das heißt Materiellismus ist, ist ein Versuch einer Philosophie des Geistes, aber wieder abgesondert vom Vater und vom Sohn. Alle diese Versuche haben ihren Wert, weil sie uns gewisse Züge für die Dialektik des innertrinitarischen Lebens geben.

Jetzt können wir die folgende Frage stellen: Wie bezeichnen wir von diesem Standpunkte die Philosophie Schellings? Wohin gehört sie, wenn man sie trinitarisch ausdrückt? Die Frage ist nicht einfach; um sie zu lösen, müssen wir zu den Begriffen des „Ussia“ — der Natur Gottes — und der „Sophia“ — der von Gott geschaffenen Natur — greifen. Diese müssen in einer Korrespondenz gedacht werden und diese Korrespondenz des Göttlichen und des Geschaffenen ist gerade das Problem, das hier besprochen wurde, zwar ohne Anknüpfung an die geniale Philosophie von Gregor Palamas, der in diesem Gebiet am meisten geleistet hat. In seinem Denken ist Theologie und Philosophie eins und diese Einstellung kann uns zum richtigen Verständnis von Schellings Bedeutung führen. . . . Ich kann diesen Gedankengang nicht weiter entwickeln. Er ist nur ein Wink auf das Feld der russischen Philosophie (die den Wegen des Gregor Palamas folgt), wo Schellings Gedanken die tiefsten Wurzeln hat und die schönsten Blumen gibt.

Siehe darüber: Sergius Bulkakov. Die Tragödie der Philosophie, Darmstadt 1927.

#### FRITZ MEDICUS:

Herr *Zeltner* hat bedauert, in der ihm gegebenen Zeit sein Thema nur allzu fragmentarisch behandeln zu können. Als Ergänzung sei ein Wort aus den „Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft“ nachgetragen. Es nimmt zu einer von Jacobi aufgeworfenen Frage Stellung und erklärt — hinausführend über die von Kant vertretene Lehre, nach der die Vernunft das Vermögen zu schließen sei: „Die Vernunft ist kein Vermögen, kein Werkzeug und läßt sich nicht brauchen. Überhaupt gibt es keine Vernunft, die wir hätten, sondern nur eine Vernunft, die uns hat“. Schlüsse zu ziehen ist Sache des Verstandes. Die Vernunft aber ist es, die den Menschen zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schön und Häßlich unterscheiden läßt und sein geistiges Leben mit unausweichlicher Macht in diesen Wertgegensätzen festhält. Sie gibt die Möglichkeit frei, das Wertwidrige zu wählen; aber auch wo dies geschieht, bleiben ihre Forderungen unentrinnbar im Bewußtsein (der Lügner ist genötigt, dem Wahren, das er verbirgt, Rechnung zu tragen): die Vernunft *hat uns*. Ihre Ideen des Wahren, des Guten, des Schönen stellen uns unablässig vor Aufgaben und weisen so die Menschheitsgeschichte zu immer neuen Möglichkeiten, neuen Höhen. Gutes verwirklicht sich, wo eine Situation als

das behandelt wird, was sie *in Wahrheit* ist; im Schönen wird *Wahrheit* offenbar, die in Prosa nicht ausgesprochen werden kann: der *Idee des Wahren* kommt umfassende Bedeutung zu. Doch führen auch die ernstesten Bemühungen um Verwirklichung des von der Vernunft Geforderten an kein genüguendes Ende: *das Wahre* bleibt unerreichbar. Im 6. Kapitel des Ersten Briefes an Timotheus ist von Gott gesagt, daß er in unzugänglichem Licht wohne. Schelling läßt dieses Wort außerordentlich oft anklingen, auch ohne es ausdrücklich zu zitieren. Die Vernunft, die uns zwar in allen Regungen unseres Geistes auf das Wahre — und damit letztlich auf Gott — bezieht, enthüllt uns doch nicht das Mysterium seines Seins. Die letzte Tiefe des Wirklichen verharret in unzugänglichem Licht.