

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und die Gegenwart¹

Zur Erinnerung an seinen hundertsten Todestag (20. August 1954)

Von HANS MEYER

Als der 1775 zu Leonberg (Württbg.) geborene Pfarrerssohn Schelling am 20. August 1854 in Bad Ragaz starb, hat ein persönlich wie wissenschaftlich überaus inhalts- und wandlungsreiches Leben sein Ende gefunden. Vom Tübinger Stift, wo der Siebzehnjährige neben den Jugendfreunden Hegel und Hölderlin das Studium der Philosophie, Philologie und Theologie begann, bis zur Berufung nach Berlin, wo der gefeierte Philosoph nach dem Wunsche Friedrich Wilhelms IV. „die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ ausrotten sollte, ist ein langer Weg, dessen Hauptstationen Jena und München bilden, denen sich Würzburg, Stuttgart und Erlangen als Zwischenstationen unterordnen. Der erste Höhepunkt von Schellings Wirken war Jena, wohin er auf Empfehlung *Goethes* berufen wurde. Hier wirkte er neben *Fichte*, von dessen Wissenschaftslehre er in seinen Jugendschriften den Ausgang nahm, um sie bald in selbständiger Gedankenbewegung zu überbieten. Hier festigte sich die schon in Dresden zu den *Romantikern* geknüpften Beziehung. Unter ihm habilitierte sich der Jugendfreund *Hegel*. Beide machten in gemeinsamen Übungen und durch Gründung des „kritischen Journals der Philosophie“ gleichsam eine gemeinsame Firma des Philosophierens auf. In Jena heiratete er die geistvolle, um 12 Jahre ältere Karoline, verwitwete Böhmer, die geschiedene Gattin Schlegels, eine ebenso gescheite wie mit der besonderen Fähigkeit, die Leute hintereinander zu bringen, ausgestattete Frau. Schiller hat sie als die „Dame Luzifer“ in die Anthropologie eingeführt. Wie dem auch sei, für Schelling war sie der belebende Geist, der mächtige Ansporn seiner unerhörten Schaffenskraft. Als Karoline 1809 plötzlich starb, erlahmte er eine Zeitlang. Alle seine großen Werke liegen vor Karolinens Tod. Schelling war eine schwer zu nehmende Persönlichkeit. Zeit seines Lebens war er in literarische und persönliche Feinden verstrickt. Sie nahmen in Jena ein solches Ausmaß an, daß er 1803 mit Freuden den Ruf an die durch die Säkularisation an Bayern gefallene Universität Würzburg annahm. Schelling hatte auch hier einen großen Lehrerfolg, mußte aber freilich die Feststellung machen, daß die Studierenden nicht dieselbe Aufgeschlossenheit und Interessiertheit wie die Jenenser Studenten an den Tag legten. Bald wurde Schelling auch hier von rechts und von links angegriffen; er nahm die Gelegenheit wahr, das toskanisch gewordene Würzburg 1806 zu verlassen und als Mitglied der Akademie der Wissenschaften wie als Direktor der Akademie der bildenden Künste nach München überzusiedeln. Nach dem Tod Karolinens zog er sich krank und Erholung suchend nach Stutt-

¹ Zur Literatur:

H. Meyer, Abendländische Weltanschauung, Bd. IV. — *E. Becher*, Deutsche Philosophie, 1929. — *H. Fuhrmans*, Schellings letzte Philosophie, 1940. Schellings Philosophie der Weltalter, 1954. — *H. Zeltner*, Schelling (Frommans Klassiker) 1954.

gart und Erlangen zurück, mehr privatim als offiziell mit Vorträgen und Vorlesungen beschäftigt. Zusammen mit der Gründung einer zweiten, kinderreichen Familie erwachte die geistige Regsamkeit in ihm aufs neue. Strebte er doch eine erneute Berufung nach Jena, dann eine solche nach Tübingen und schließlich nach Berlin an. Die Berufung auf den philosophischen Lehrstuhl in Jena wäre wohl zustande gekommen, wenn nicht Schelling zugleich einen Lehrstuhl in der theologischen Fakultät gefordert und eine spekulative Erneuerung der protestantischen Theologie in Aussicht gestellt hätte. Die theologische Fakultät lehnte ab, vor allem war es Goethe, der einstige Freund des jungen Schellings, der sich gegen die Berufung aussprach. Er lehnte die romantisch-theosophische Strömung ab und fürchtete, Schelling könnte unter romantischem Einfluß gar noch katholisch werden. Das zweite große Wirkungsfeld eröffnete sich, als Ludwig I. Schelling 1827 an die von Landshut nach München verlegte Universität berief. Zugleich wurde er zum Präsidenten der Akademie der Wissenschaften und zum Generalkonservator der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates ernannt. Als Schelling noch zum Erzieher des Kronprinzen Max bestellt wurde, trat er dem Throne so nahe wie kein anderer Philosoph zuvor; es öffnete sich ihm ein geistig-kultureller Machtbereich wie keinem Gelehrten vorher. Wenn er in seiner Equipage an der Universität zu seiner Vorlesung vorfuhr oder in der Akademie eine seiner glanzvollen Reden hielt, so waren das Ereignisse für das geistige München. Es konnte nicht anders sein, als daß auch im akademischen Leben sein Einfluß spürbar war. Seine Freundschaft mit dem König gestattete es ihm, der akademischen Freiheit in Sachen der Studienordnung auch gegen Minister zum Siege zu verhelfen.

Nach einer mitternächtlichen Christmette, die der König wieder eingeführt hatte, kam es 1830 zu einem Straßenkonflikt, in dem das Militär gegen die Studenten eingriff. König Ludwig I., unstreitig der geistig bedeutendste Fürst des 19. Jahrhunderts, verstand wenig Späße, wenn er Widerstand gegen seine Anordnungen oder gar gegen seine Person gerichtete Aktionen glaubte vermuten zu dürfen. Er trug sich allen Ernstes mit dem Gedanken, die Universität zu schließen, von München wegzuverlegen und die Studenten zu verbannen. Da war es Schelling, der durch seinen vernünftigen, sachgemäßen Appell die in der Aula versammelten Studenten zur Besinnung brachte und durch seine Beziehungen zum König die Schwierigkeiten beseitigte. An Kämpfen hat es auch in München nicht gefehlt, so wenig wie nach 1841 in Berlin. Dort wurden seine Vorlesungen einerseits die Zielscheibe der Hegelianer, anderseits der evangelischen Orthodoxie. *G. E. Paulus*, der spätere Professor in Heidelberg, veröffentlichte ohne Schellings Wissen und Wollen dessen Vorlesungen und übte hämische Kritik. Als Schelling den angestregten Prozeß gegen seine Widersacher nach mehrjähriger Dauer verlor, zog er sich vom Lehramt zurück.

Es kann nicht die Absicht bestehen, die reichen Wandlungen der Schellingschen Philosophie in ihren Einzelphasen eingehender zu zeichnen oder

die tragenden Grundbegriffe, wie Natur, Geist, „Ich, Gott usw. in ihrem Inhaltsreichtum durch die Phasen der Schellingschen Philosophie hindurchzuverfolgen, wenn auch von diesen Einzelgegenständen her Licht auf das Ganze fiele. Schelling ist nicht der gewaltige Systematiker wie Hegel, wenn er auch die Tendenz zum System besonders in seiner späteren Zeit niemals aus dem Auge verlor. Es ist nicht überflüssig zu betonen, daß in dem sogenannten Proteus des deutschen Idealismus von Anfang an eine Grundkonzeption in allen Wandlungen durchhält. Es ist viel wichtiger, diejenigen Problemgruppen und Gedankengänge herauszuheben, in denen Schelling mit der Gegenwart in unmittelbarer Beziehung steht.

Der Natur der Sache nach müssen seine 1802 gehaltenen Vorlesungen über die *Methode des akademischen Studiums* an den Anfang gestellt werden. Schelling ist der letzte, der im Entwicklungsgang der abendländischen Wissenschaft die heute wiederum vordringliche Frage nach dem Zusammenhang und der Einheit der Wissenschaften, also das Verhältnis von Universität und Bildungsproblem nachdrücklich gestellt und die Einordnung aller Teilwissenschaften in das Wissenschaftsganze für ein fruchtbares Studium gefordert hat. Er verlangt von jedem akademischen Lehrer Einblick in den lebendigen Wissenszusammenhang, weil er nur dann zur Unterweisung anderer befähigt sei. Man denkt unwillkürlich an die heutige Forderung, das Studium generale müsse zuerst für die Dozenten verwirklicht werden, damit es sich fruchtbar für die Studenten auswirke. Mit Aristoteles verlangt er, daß im Reiche der Wissenschaft nur die Besten herrschen dürfen, und beklagt tief, daß es auch in der Wissenschaft „geschlechtlose Bienen gibt, die, weil ihnen die Produktion versagt ist, durch anorgische Absätze nach außen ihre eigene Geistlosigkeit in Abdrücken vervielfältigen“. Die Königin der Wissenschaften ist ihm die Philosophie. Sie ist die Wissenschaft vom Wissen überhaupt, die Wissenschaft vom Absoluten, von der Idee, wie sie sich in Natur und Geschichte offenbart. Als reiner Vernunftwissenschaft steht der Philosophie die Mathematik am nächsten, die für die abstrakte Begriffsbildung gute Dienste leistet. Als geeignete Vorschule betrachtet Schelling die Beschäftigung mit den alten Sprachen, nicht im Sinne einer schulmäßigen Vermittlung von Sprachkenntnissen, sondern im Sinne einer Einführung in den Geist des klassischen Altertums. Die Kritik, die er an der evangelischen und katholischen Theologie seiner Zeit übt, ist heute noch nicht ganz veraltet. Nach seinem Urteil bedeutet ein Herabsinken zur bloßen Philologie und Auslegekunst den Tiefstand theologischer Wissenschaft. Er verlangt über alles bloß Empirische hinweg eine historische und spekulative Durchdringung der christlichen Glaubenslehren. In der Jurisprudenz bekennt er sich zu Fichtes Lehre vom Naturrecht, mit dem Hegel ausgeräumt und dadurch dem verheerenden Machtradikalismus Tür und Tor geöffnet hat. Was Schelling über die Beziehung der Physik und Psychologie zur Anthropologie sagt, ist zwar richtig, kommt aber nicht im entferntesten an den Ausbau der Anthropologie heran, den er später selber vorgenommen

hat. Auch in der Naturwissenschaft verlangt er als oberstes Ziel die Erforschung der Idee. Die Ideen verhalten sich als die Seele der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in ihren Beziehungen notwendig unendlich, diese endlich. Schelling ist Gegner der mechanischen Naturerklärung. Selbst wenn der Mechanismus durchschaubar wäre, wäre noch kein wahres Verständnis der Natur erreicht. Mechanische Naturlehre ist leerer Formalismus, keine wahre Wissenschaft von der Natur. Seine Urteile über die Ärzte seiner Zeit lauten nicht sehr schmeichelhaft; verlangt er doch auch für die Medizin philosophische Bildung des Geistes. Bei aller Wichtigkeit anatomisch-physiologischer Forschung darf der Blick auf das organische Ganze nicht verlorengehen. Der aufklärerischen entseelenden Verarmung gegenüber schärft er der Heilkunde ein, im Leib das geheimnisvolle Wirken der Seele nicht zu übersehen.

Der verstorbene Münchner Akademiepräsident *Max von Gruber* hat in einem geharnischten Artikel: „Hegel redivivus?“ gegen alle apriorische Spekulation in der Naturwissenschaft Protest erhoben und damit nicht nur Hegel, sondern den ganzen Idealismus treffen wollen. Schelling hat nie verkannt, daß die sauber angelegte empirische Forschung zu gesicherten wertvollen Einzelresultaten führt, aber das genügte ihm nicht. Die Landshuter medizinische Fakultät hat ihn zum Ehrendoktor und die 1808 begründete physikalisch-medizinische Sozietät Erlangen hat ihn zum Ehrenmitglied ernannt. Die Naturforscher und Mediziner der Zeit verlangten selbst aus Ungenügen an Kants Kritizismus eine philosophische Grundlegung auch ihrer Wissenschaft. Mit der Forderung der Erforschung der Idee in den Naturgebilden begegnete sich Schelling mit *Goethe* und *Schopenhauer*, ihre Fortsetzung hat diese Forderung in der *morphologischen* Forschungsrichtung der Gegenwart (*W. Troll*, *H. André* u. a.) erhalten.

Als Schelling über Fichte hinaus zur *Naturphilosophie* fortschritt, kam der organische Einheitsgedanke voll zum Durchbruch. Die Natur ist ein Reich lebendiger Kräfte und inneren Lebens, ein großer einheitlicher Organismus, das Sichemporarbeiten einer unbewußten Intelligenz mit dem Endziel, dem unbewußten Geist zum Bewußtsein zu verhelfen. Für seine dynamische Naturbetrachtung, in der sich der Einheitsgedanke und der Entwicklungsgedanke verbinden, ist der Realgrund der Natur geistiger Art. Der Unterschied vom Anorganischen und Organischen ist gefallen. In der Natur steckt ein Riesegeist, der aus dem engen Panzer herausstrebt und seiner selbst bewußter Geist werden will — „eine Kraft, ein Wechselspiel, ein Weben, ein Trieb, ein Drang nach immer höherem Leben“. Diese allumfassende Lehre vom Leben mit seinem sinnvollen, einheitlichen Entfaltungsplan hat auf die Lebensphilosophie der Gegenwart stark gewirkt. Man denke an *G. Th. Fechner* und an *H. Bergson*. In diesem Entwicklungsprozeß spielt wie bei Goethe das Prinzip der Polarität, des durchgängigen Gegensatzes, eine entscheidende Rolle. Polarität ist nicht Antithetik, weil sich die gegenseitigen Glieder entsprechen, ergänzen, unterstützend zur Höhe führen. In ste-

tiger Stufenfolge durch die anorganische, durch die Pflanzen- und Tier-Welt hindurch ist die Polarität das Prinzip der unbewußt schaffenden Natur, bis es beim Menschen in den selbständigen Polen von Mann und Weib auftritt. So denkt *Carus*¹ im Sinne Schellings weiter, und der Spätromantiker *Bachofen* sieht in den polaren Potenzen des Vater- und Muttertums die Gestaltungskräfte des menschlichen Kulturprozesses. Nicht minder hat Schelling durch die Heraushebung der Bedeutung des Unbewußten auf *Carus*, *Bergson* und die moderne *Tiefenpsychologie* gewirkt.

Diese Naturphilosophie erhält im „System des Transzendentalen Idealismus“ (1800) ihre Ergänzung durch eine Philosophie des Geistes. Im Höhenflug künstlerischer Wesensschau und von optimistisch-seliger Weltbetrachtung durchdrungen, verkündet Schelling: Was in Natur und Geschichte gesondert auftritt, in der Natur das Unbewußte, Notwendige und Gesetzmäßige, in der Geschichte das Geistige, Bewußte und Freiheitliche, ist vereint im Kunstwerk. Das Kunstwerk wird mit innerer Notwendigkeit gestaltet und dennoch frei geschaffen. In der Kunst kommt das Göttliche, das Unendliche im Endlichen in seiner Ganzheit zur Darstellung. Schelling erkennt daher der Kunst den Primat zu. Und weil er das Universum als göttliches Kunstwerk betrachtet, landet er bei einem ästhetischen Idealismus. War Schelling in seiner Gehalts- und Ideenästhetik von der Romantik, besonders von den beiden *Schlegel* beeinflusst, so hat er seinerseits auf die Romantik zurück und über sie hinaus gewirkt. *Martin Deutingers* Ästhetik, der *Ed. von Hartmann* geradezu eine epochemachende Bedeutung zuerkennt, weist deutlich Schellings Einfluß auf.

Es wurde die Behauptung gewagt, Schelling habe sich überlebt. Wäre er als Einunddreißigjähriger oder Vierunddreißigjähriger im Todesjahr Karolins und im Erscheinungsjahr seines Werkes über „Das Wesen der menschlichen Freiheit“ gestorben, dann wäre er die glänzendste Erscheinung unter den Größen der deutschen Philosophie. Diese Sicht ist jedoch irrig. Neuere Schellingforschungen, besonders diejenigen seit der Veröffentlichung von „Schellings Weltalter“, wissen noch viel Positives zu buchen. Hier sei auf die schon genannte entscheidende Untersuchung von *H. Fuhrmans* hingewiesen. Nach Fuhrmans kann man Schellings Schaffen in die beiden Abschnitte der Vormünchener und der Münchener Zeit einteilen. Nach der Übersiedlung nach München wurde Schelling von *Friedrich Schlegels* „Sprache und Weisheit der Inder“ (1808) stark beeindruckt und geriet unter den Einfluß der Spätromantiker, *Ritters* und vor allem *Franz von Baaders* und ihrer Theosophie. Wenn der wissenschaftliche Nachlaß von *Fr. Schlegel*, der bei der Görresgesellschaft ruht, herausgegeben und bearbeitet sein wird, wird neues Licht auf die romantische Bewegung fallen. Während die Naturphilosophie und das unter spinozistischem Einfluß ausgebauten Identitätssystem pantheistisches Gepräge tragen, nimmt jetzt Schelling die Wendung zu einer bewußt *theistischen*, ja *christlichen* Philosophie. Schon im „Wesen der menschlichen Freiheit“ ist die ästhetisch-optimistische Welt-

betrachtung wie das spinozistisch orientierte geschichts- und zeitlose Weltbild gefallen und unter dem Einfluß des Gegensatzphilosophen *Böhme* das Problem des Bösen, das Reich der Geschichte und die darin sich in Freiheit auswirkende Lebenstätigkeit des Menschen in den Vordergrund gerückt.

In den „Weltaltern“ (in 20jähriger Arbeit entstanden und nie herausgekommen)² strebt Schelling den Ausbau einer theistisch-christlichen Philosophie an, einen Theismus, der unter dem Einfluß von Baader, Böhme, Ottinger, Hamann steht und in die Linie Plotin, Dionysius Areopagita, Meister Eckehard, Nicolaus Cusanus, Paracelsus, Shaftesbury, Herder, Goethe hineingehört. Das alte Problem des Verhältnisses von Gott und Welt, vom Unendlichen zum Endlichen wird als eine großmächtige explicatio entis gedeutet. Dabei ist diese Entfaltung der Prozeß der *Verwirklichung Gottes* in Wahrheit eine Welterschöpfung, die von Gott ausgeht und wieder zu Gott zurückkehrt. Im göttlichen Wesen wirkt sich eine Realdialektik aus, in deren Gang sich die reale Welt zu immer höheren Seinsformen emporsteigert, aber auch Gott immer mehr seiner bewußt und so zur Person wird. Schelling wollte die in so manchen Formen des Theismus aufgerissene Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrücken und die Welt ihrem ganzen Sein nach im göttlichen Sein verankern, und mit dem Aufweis der Gottnähe auch Wert, Bedeutung und Würde der Welt emporheben. Die Welt gehört zu Gott, und Gott braucht zu seinem Werden, zu seiner Bereicherung die Welt. Der dialektischen Theologie eines *Karl Barth* mit ihrer unüberbrückbaren Kluft von Gott und Welt wäre niemand ablehnender gegenübergestanden als Schelling. Jetzt bekommt auch die Geschichte einen tieferen Sinn. Geschichte ist fortwährende Offenbarung, in der auch die dunklen Kräfte und Mächte zum positiven Aufbau beitragen, und die Menschheit ist der Ort für die Verwirklichung der göttlichen Pläne. Weil die Welt so in Gott verankert ist, weil die Welt nicht ohne Gott, aber auch Gott nicht ohne Welt sein kann, gewinnt das Zeitgeschehen Ewigkeitsbedeutung. Freilich hört Gott damit auf, reine Theoria, Noesis Noeseos, Actus purus zu sein. In seinen Stuttgarter Vorlesungen ist Schelling bestrebt, das göttliche Urwesen als etwas Fertiges, unabänderlich Vorhandenes, abstrakt Unlebendiges abzustreichen und Gott als ein wirklich lebendiges Wesen zu begreifen, dem nicht bloß ewiges Sein, sondern auch ewiges Werden zukommt. Gerade weil es durch sich selbst ist, von sich ausgeht und wieder zu sich zurückkehrt, macht es sich selbst. Der leidende Gott steht bereits bei *Meister Eckehard*, der werdende Gott, der „*dieu se faisant*“, hat bei *Bergson* und in *Max Schellers* Spätperiode Eingang gefunden, und hat Bergson so wenig wie Schelling gehindert, seinen Gottesbegriff im Sinne eines personalen Theismus zu verstehen.

Mit der theistischen Wende verbindet sich bei Schelling eine *positiv-christliche* Glaubenshaltung, die Überzeugung von der Gottheit Christi im Sinne der metaphysischen Gottessohnschaft. Das Eindringen des Platonis-

² Jetzt herausgegeben von *Manfred Schröter*.

mus ins Christentum betrachtete Schelling als eine Gefahr. In der Schrift gegen Jakobi (1812) hat er seinen Standpunkt über jede Mißdeutung hinausgehoben. Er wirft *Jakobi*, der nicht an die Gottheit Christi glaube, Christus nur als einen großen Menschen betrachte, Halbheit und Heuchelei vor; er (Schelling) sei von der Überzeugung der göttlich geoffenbarten Religion durchdrungen, er schäme sich des Evangeliums Christi nicht, er betrachte Christus als den in Tat und Wahrheit sich offenbarenden wirklichen Sohn Gottes. Sündenfall, Erlösung, Jenseits, Unsterblichkeit gehören jetzt zu Schellings Überzeugung und werden in seine philosophische Spekulation eingebaut. Wir erinnern uns, daß vor gar nicht langer Zeit in deutschen und romanischen Ländern Möglichkeit und Sinn einer christlichen Philosophie erörtert wurde, Erörterungen, die heute noch nicht ausgetragen sind. Für Schelling besteht christliche Philosophie nicht bloß darin, eine mit dem Christentum vereinbare Philosophie, d. h. eine theistisch-teleologische Weltanschauung zu entwerfen, sondern darin, den christlichen Glaubenslehren einen metaphysischen Sinn zu geben und in ein groß angelegtes metaphysisches Weltbild organisch einzuordnen. Die Offenbarung Christi ist die Höhe des offenbarenden Gottes, die Vollendung der Offenbarung, und der Eintritt Gottes in die Schöpfung bedeutet die Krönung der Schöpfung. Die Gestalt des Gottmenschen bedeutet ihm nicht „abstrakte Subjektivität“, „absolutes Fürsichsein des Geistes“ wie bei *Hegel*, sondern persönlich vom Vater ausgegangenen Logos. Das Böse stammt nicht von einer letzten metaphysischen Urmacht, daher ist die Welt nicht ewig dem Bösen unterworfen. Geschichte ist Heilsgeschichte, und die Erlösung betrifft die ganze Welt.

Mit Theismus und Christentum war es Schelling ohne Zweifel ernst. Aber ist der metaphysische Untergrund, sein Gottesbegriff metaphysisch und christlich tragbar? Ist die substanzielle Trennung von Gott und Welt, die Voraussetzung für die Überwindung von Pantheismus, wirklich gelungen? Sind Freiheit und Notwendigkeit im göttlichen Tun befriedigend auseinandergehalten? Existiert nicht in Gottes vorweltlichem Sein ein Potenzfond, dessen aktuelle Auswirkung für Gott selbst eine entscheidende Seinsbedeutung besitzt?

Schelling spürte selber die Schwierigkeit und nahm seit 1827 nochmals eine Schwenkung vor. Macht man mit der Freiheit in Gott ernst, so erscheint die Welt als notwendige Selbstverwirklichung Gottes ausgeschlossen. Das Endliche ist kein Notwendigkeitsprodukt göttlichen Schaffens. Was schon *Augustin* sagte, lehrt jetzt auch Schelling: Die endliche Welt ist, weil Gott sie *wollte* (quia voluit). Damit war eine Gott und die endlichen Dinge umgreifende Dialektik im Sinne *Hegels* unmöglich geworden. Die Welt muß als Tatsache hingenommen werden, ist die Sache einer freien Willenstat. Ausdrücke aus der früheren Zeit dauern noch fort, aber sie bekommen einen anderen Sinn. Eines bleibt: das Christliche. Mag die Welt dunkel und gefallen sein, durch christliche Erlösung ist sie im Prozeß der Heilung. Der Metaphysiker wird in Schelling wirksam, wenn er jetzt die der realen Welt

zugrunde liegenden idealen Kräfte mit Christus gleichsetzt und den im Sein waltenden Logos mit Christus identifiziert. Die alte Logospekulation wird fruchtbar. Wenn Christus Mensch wird, so steigt er nicht vom Himmel herab, sondern er steigt aus den Urgründen des Seins in die Menschengestalt. Die Welt bleibt unter göttlicher Leitung, und die Geschichte bleibt Aufstieg, insofern Christus die Welt zu Gott hinführt. Aus den Antrittsvorlesungen in München wie in Berlin klingt Schellings Überzeugung an die eine Sinngebung der Weltgeschichte deutlich heraus. Von Selbstverwirklichung Gottes ist auch jetzt noch die Rede, aber sie fällt zusammen mit der Entfaltung der göttlichen Personen — Trinitarischer Theismus. Durch die Beschäftigung mit der religiösen Entwicklung der Menschheit ging Schelling — offenbar unter dem Einfluß Platons — ein tiefes Verständnis für die *Mythologie* auf.³ Mythos ist ihm ein wirkliches Werden Gottes im Bewußtsein. Gott ist ihm wie bei *Fr. v. Baader* der Schöpfer und die Substanz des Bewußtseins zugleich. Im Mythos besteht noch keine Unterscheidung und kein Gegenüber von Subjekt und Objekt. Vor dieser Trennung liegt die mythische Erfahrung des Numinosen, des Ergriffen-Seins von göttlichen Mächten. Die Mythen enthalten wahrheitshaltige Aussagen über die Dinge und ihre Beziehungen, nur haben diese Aussagen symbolhaften Charakter und sind auf das Absolute gerichtet. Der homo divinans gehört zur menschlichen Wesensnatur und ist zu allen Zeiten da, und der Mythos umgreift alle Gebiete menschlicher Wesensentfaltung, wenn auch einzelne Gebiete jeweils im Vordergrund stehen. Niemals kann der Mythos auf die Ratio zurückgeführt werden, nur in der Deutung und im existentiellen Nachvollzug kann er verstanden werden. In der modernen protestantischen Theologie, so bei *Paul Tillich*, *Adolf Allwohn*, ist Schellings Nachwirken deutlich spürbar, wie auch bereits *Walter Otto* in seinem Dionysos-Buch Schellings Erbe antritt. Für Schelling sind die neukantischen Ausführungen Ernst Cassirers über das mythische Denken (im zweiten Band der Philosophie der symbolischen Formen 1925) überholt. Vom Schellingschen Mythosbegriff aus gibt es keinen Zugang mehr zu *Bultmanns* Entmythologisierung, der über den rationalen Mythosbegriff der späteren Aufklärung nicht hinausgekommen ist. Bultmanns Gleichsetzung von Entmythologisierung und existentieller Interpretation ist schon deshalb unmöglich, weil die christliche Verkündigung nicht bloß existentiell verstanden werden kann, insofern in ihr, besonders in der Eschatologie, ein Weltbezug vorliegt.

Wer an die Freiheit rührt und den Menschen in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit betrachtet, stößt notwendig in den Bereich des *Existentiellen* vor. *Hegel* hat durch die Verlogisierung seiner Philosophie die außerlogische Natur der Existenz nicht recht zu fassen vermocht. Schelling weiß von der Entlogisierung der Wirklichkeit. Er ist betroffen von der Kontin-

³ Vgl. *A. Allwohn*, Der Mythos bei Schelling, 1927 (Ergänzungsh. der Kantst.), und seinen Vortrag auf dem Philosophenkongreß in Stuttgart, 1954 (Auszug im übernächsten Heft der Zeitschrift für philosophische Forschung).

genz, von der Zufälligkeit, vom Entstehen und Vergehen aller Dinge. *Heidegger* hat am Schlusse seiner „Einführung in die Metaphysik“ als die letzte entscheidende metaphysische Frage bezeichnet, warum überhaupt etwas ist, und nicht lieber das Nichts. Die Behauptung, Schelling sei der erste gewesen, der diese Frage aufgeworfen hat, kann nur der wagen, der weder die mittelalterlichen Denker kennt, noch des Aristoteles „*De generatione animalium*“ gelesen hat. Richtig ist, daß Schelling im Vorwort seiner Philosophie der Offenbarung diese Frage wirklich gestellt hat; richtig ist ferner, daß die Existenzphilosophie von der Romantik her Anregung erfahren hat, und daß Kierkegaard durch Schellings Berliner Vorlesungen im Wintersemester 1841/42 für seine Existenzphilosophie entscheidende Anregungen erhalten hat (wie die Tagebuchblätter zeigen). *H. Fuhrmans* hat recht, wenn er zu Schelling bemerkt: Im Tiefsten gesehen kann im idealistischen Raum gar nicht gefragt werden: Warum ist überhaupt Seiendes und warum nicht Nichts? Die Frage kann nur lauten: Warum ist *endliches* Sein und warum ist es nicht nicht? Denn das Absolute war diesem Denken immer gewiß. Die Frage jedoch, warum gibt es neben dem absoluten Sein noch das endliche Seiende — eine analoge Frage bei *Thomas von Aquin* in der theologischen Summa — hat Schelling immer beschäftigt, und die Antwort hat er nur von Gott her geben können.

Schelling war der Auffassung, daß das Christentum seinen Weg über das Petrinische Christentum (Katholizismus), das Paulinische Christentum (Protestantismus) zum Zukunftsreich des Johanneischen Christentums führen wird. Da taucht die *Idee vom Dritten Reich* auf. Sie stammt von dem mittelalterlichen Geschichtsphilosophen *Joachim von Fiori*, der im Zeichen des Trinitätssymbolismus ein Reich des Vaters, des Sohnes, des Heiligen Geistes lehrte. Diese Idee wurde im deutschen Idealismus nach Fichtes Vorarbeit von Schelling, dem Liebling der Slawophilen, propagiert. Zuerst hat er unabhängig von Joachim, dann, durch *Neanders* Kirchengeschichte belehrt, in Übereinstimmung mit ihm die Herrschaft des Geistes vorausgesagt. In Schellings Berliner Vorlesungen saßen Hörer aus allen Ländern, so Engels, Kierkegaard, Alexander Herzen, Bakunin. So begreift sich die Verbreitung dieser Lehre in ganz Europa. In Deutschland ist die Idee des Dritten Reiches durch *Möller van den Bruck* dem Nationalsozialismus zugänglich gemacht worden.

Und nun zum Schlusse: Ein humorvoller Schwabe glaubte sagen zu dürfen:

„Der Schiller und der Hegel, der Schelling und der Hauff
das ist bei uns die Regel, das fällt uns gar nicht auf.“

Und doch fiel selbst den klugen Schwaben auf, daß Schelling nicht die Regel bei ihnen bedeutete. Der dankbare Bayernkönig Max II. hat im Friedhof zu Ragaz seinem Lehrer das Grabdenkmal gesetzt mit der Aufschrift: Dem ersten Denker Deutschlands. Als *Madame de Staël* Deutschland bereiste, glaubte sie in einen geistigen Dom einzutreten. Eine Säule dieses Domes war Schelling, der neben und mit Männern wie Fichte, Hegel, Schiller, Herder,

Goethe, den großen Romantikern Görres, Franz von Baader die Welt von oben her, von der Idee, vom Geiste, von der Vernunft, vom Göttlichen her zu erklären suchte. Ist Fichte der Ethiker und Hegel der große Geschichts- und Kulturphilosoph unter den deutschen Idealisten, so gebührt Schelling in der Ästhetik, in der Religionsphilosophie, in der metaphysischen Natur- und Weltbetrachtung ein besonderer Platz.

Maßstäbe der literarischen Kritik

Von HUBERT BECHER S.J.

Dem Beobachter der literaturwissenschaftlichen Forschung kann nicht verborgen bleiben, daß sich die Gegenstände der Untersuchung im Lauf der Zeit verschoben haben. Besonders auf dem Gebiet der altgermanischen, der alt- und mittelhochdeutschen Dichtung begegnen wir, ohne daß man sich der Übereinstimmung bewußt geworden wäre, dem ernstesten Bemühen, mit der Quellenkritik, der Motivforschung, den Formuntersuchungen, den Sprachbeobachtungen usw. usw. den menschlichen Gehalt, der in dieser Zeit zugleich auch christlicher und katholischer Gehalt ist, zu erfassen, sichtbar zu machen und zu wägen. Dabei sind die Literaturwissenschaftler nicht immer fähig, das Allgemeinbewußtsein jener gläubigen, und zwar in einer bestimmten Weise gläubigen Zeit wahrzunehmen. So kommt es zu manchen Mißverständnissen: zufällige Besonderheiten werden als Wesenszüge aufgefaßt, diese wieder entweder gar nicht oder nicht richtig gesehen. Und doch wird man auch hier sagen müssen, daß in einer durchaus aufrichtigen Weise um das geistige Erbe dieser Zeit gerungen wird.¹ Ähnliches gilt von der wissenschaftlichen Arbeit an der neuen, insbesondere der zeitgenössischen Dichtung. Ob es sich nun um Allgemeindarstellungen oder um die Tageskritik neuerschienener Bücher handelt, man scheut sich nicht mehr, Glauben und Religion zu berücksichtigen. Der Titel eines Buches wie „Dichtung und Glaube“ von Wilhelm Grenzmann (Bonn 1950) wäre vor Jahren unmöglich gewesen. Wenigstens wäre eine solche Arbeit von der wissenschaftlichen Welt entweder nicht beachtet, oder von vornherein abgelehnt worden.

Mit dieser Tatsache ist natürlich auch gegeben, daß der Kampf der Meinungen in der literarischen Kritik wieder deutlicher sichtbar wird und daß der mächtig wieder auflebende weltanschauliche Liberalismus und Neutralismus im Namen der Wissenschaft gegen die neue Beurteilungsweise auftritt. Es erscheint darum geboten, sich Rechenschaft über die Maßstäbe literarischer Kritik zu geben.

¹ Man vergleiche etwa *Helmut de Boor*, Geschichte der deutschen Literatur, Band 1 und 2, München 1951/3, C. H. Beck, der den ungemein großen Bestand an wissenschaftlichen Arbeiten in seinem Werk verarbeitet hat, mit früheren Darstellungen, auch noch *Ehrismanns*. Vgl. diese Zeitschrift, Bd. 154 (1953), S. 320.