

9 Friedrich W. J. Schelling: Vom »wirklich Lebendigen« zum Eigennamen der »ewigen Freiheit zu seyn«

In diesem Beitrag wird Schellings Position, der Gott als höchste Persönlichkeit begreift, im Ausgang von den Stuttgarter Privatvorlesungen und der Philosophie der Offenbarung skizziert und exponiert. Gegen eine pantheistische Interpretation der Philosophie Schellings nach 1809 äußerte sich prominent Horst Fuhrmans. Er wies darauf hin, dass – auch wegen des Mangels an Veröffentlichungen und der Suspension der öffentlichen Lehrtätigkeit seitens Schelling – selbst die Freiheitsschrift mit ihren Erneuerungen gegenüber der Identitätsphilosophie tendenziell noch mit der Brille dieser gelesen und wie selbstverständlich von einem Pantheismus Schellings ausgegangen wurde. So habe sich für die meisten der Interpreten Schelling ab 1809 lediglich von einem »statischen, hellen, Pantheismus zu den dunklen Dimensionen eines dynamischen Pantheismus gewandt, wonach Gott sich im dunklen Geschehen der Geschichte in Leiden und Schmerzen emporringt«.¹ Dies legen freilich viele Formulierungen Schellings nahe.² Entsprechend erntete Schelling auch Einwände von theistischer Seite, denen er sich – etwa in den Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) und in den Briefen an Eschenmeyer (1813) – stellte, ohne

¹ H. FUHRMANS, Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954, 220.

² »Es kann kein Zweifel sein – wir sagten es schon einmal –, daß einige der Schellingschen Formulierungen von einer geradezu zwingenden Konsequenz scheinen, ihn als Pantheisten interpretieren zu müssen« (FUHRMANS, Schellings Philosophie der Weltalter [wie Anm. 1], 226). F. W. J. SCHELLING, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, in: T. BUCHHEIM (Hg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Hamburg 2011, 7–88, hier: 87; F. W. J. SCHELLING, Stuttgarterprivatvorlesungen, in: V. MÜLLER-LÜNESCHLOSS, Stuttgarter Privatvorlesungen, Hamburg 2016, 1–68, hier: 68.

diese wirklich widerlegen zu können. Mit der Schrift gegen Jacobi (1812)³ proklamierte Schelling den Theismus als das einzige gültige System. Zugleich versuchte er den Theismus nicht auf einen »fertigen [...] eben darum wahrhaft unlebendigen, toten Gott«⁴ bezogen zu denken.⁵ Laut Fuhrmans strebe Schelling daher bereits ab 1809 eine christliche Philosophie an, bewegt von einem »Wille[n] zum Theismus«⁶ – dies sei aber erst mit der Wiederaufnahme der Vorlesungstätigkeit 1830 deutlich geworden und komme in der Spätphilosophie signifikant zum Vorschein.

Schellings Philosophie zwischen der Freiheitsschrift und den Weltaltern darf hingegen nach Cooper zu den Paradigmen panentheistischer Denkformen gezählt werden.⁷ Spätestens nach diesen unterschiedlichen Zuordnungen wird die Frage virulent, welche Akzente Schellings nach welchen Kriterien beurteilt werden. Grundsätzlich kann von einer Konstellation sich ab 1809 durchhaltender Themen ausgegangen werden, die in der Freiheitsschrift angelegt sind und in der Spätphilosophie mit z. T. erheblichen Modifizierungen entfaltet werden:⁸

Die *freie Schöpfungstat Gottes* als »ontologisches Prinzip der Welt«⁹ und ihres Seins.

Die Unterscheidung *Grund/Existierendes*, die später in der *Potenzlehre* vertieft wird. In diesen Verhältnissen wird die freie Tat begründet.

³ Zur Rekonstruktion: Vgl. G. ESSEN, »Der Theismusstreit (1811/12). Die Kontroverse zwischen Jacobi und Schelling über die ›Göttlichen Dinge‹«, in: G. ESSEN/C. DANZ, Philosophisch-theologische Streitsachen, Darmstadt 2012, 211–257; C. ARNOLD, »Der Gott des Theismus hingegen sey nur ein abgeschmackter Götze, ein die Vernunft entehrendes Hirngespinst« – Schellings Verteidigung seines philosophischen Systems im Denkmal von den göttlichen Dingen gegen F. H. Jacobi, in: C. DANZ/J. STOLZENBERG/V. L. WAIBEL (Hg.) Systemkonzeptionen im Horizont des Theismusstreites (1811–1821), Hamburg 2018, 31–49.

⁴ SW VIII, 81.

⁵ Vgl. FUHRMANS, Schellings Philosophie der Weltalter [wie Anm. 1], 221.

⁶ FUHRMANS, Schellings Philosophie der Weltalter [wie Anm. 1], 223.

⁷ So zählt Cooper Schelling zusammen mit Hegel zu den »Godfathers of Modern Panentheism«. Vgl. J. W. COOPER, Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present, Grand Rapids 2006, 90–119.

⁸ Vgl. ST. GERLACH, Handlung bei Schelling, Zur Fundamentaltheorie von Praxis, Zeit und Religion im mittleren und späten Werk, Frankfurt a. M. 2019, 16.

⁹ ST. GERLACH, Ewigkeit bei Schelling, in: Archiv für Begriffsgeschichte, 2018/2019, Vol. 60/61 (2018/2019), 219–242, hier: 219.

Das Konzept der *Persönlichkeit* Gottes und des Menschen. Implikat dieser Konstellation ist die zentrale Rolle der *Zeithematik*.

Die Rede über Welt und Sein wird konsequent mit dem *Schöpfungs-gedanken* verbunden. Für Schelling bleibt dabei die Annahme leitend, dass das Absolute sich in dem, was ihm gegenüber äußerlich ist, manifestiert, in Welt und Zeit, damit diese aber nicht gänzlich als von Gott ausgeschlossen gedacht werden können. Kontextuell stellt sich die Frage, wie Gott gedacht werden muss, um in Schöpfung und Geschichte sich als er selbst zu manifestieren. Entscheidend ist dafür die Annahme, dass Gott absolutes Leben und reine Lebendigkeit ist. Solches Leben wird von Schelling als Vermittlung von Gegensätzen, konkret als Vermittlung eines dunklen, unbewussten und unförmigen Dranges hin zur Bewusstwerdung, Geistesheile und Gestaltform, mithin als Prozess der »Personalisierung« verstanden.

Der entscheidende Ertrag der *Potenzenlehre* kann in Anlehnung an Kurt Appel und Johann Reikerstorfer dann vor allem durch zwei Aspekte hervorgehoben werden, die für die Panentheismus-Thematik relevant sind:

Mit Reikerstorfer kann behauptet werden, dass die Potenzenlehre die Annahme begründen soll, »dass Gott in freier Schöpfung das Geschaffene, das nicht-göttliche Andere, nicht so aus sich entlassen kann, dass er ihm nicht – gerade in der Schöpfungsdifferenz – verbunden bliebe und in diesem Anderen eine Geschichte haben könnte«,¹⁰ sodass »jede Gottesrede ›Welt‹ einschließt und nur im Weltbezug verbindlich wird«.¹¹

Außerdem steht die Potenzenlehre in Beziehung zur doppelten Einsicht, dass »Freiheit sich erst in den ›durchlittenen‹ Erfahrungen von Verletzlichkeit, Abgründigkeit und (selbst)zerstörerischer Bösartigkeit artikulieren lässt«¹² und »die menschliche Geschichte eine Aneinanderreihung von Sinnwidrigkeiten, Leid und inneren und

¹⁰ J. REIKERSTORFER, Gottes Zeitlichkeit. Die Potenzen-Lehre in der Spätphilosophie Schellings als trinitätstheologische Herausforderung, in: C. DANZ/R. LANGTHALER (Hg.), Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg/München 2006, 217–242, hier: 228. Vgl. K. APPEL, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling, Paderborn 2004, 164.

¹¹ REIKERSTORFER, Gottes Zeitlichkeit [wie Anm. 10], 241.

¹² APPEL, Zeit und Gott [wie Anm. 10], 165.

äußersten Zwängen ist«.¹³ Gott als der unbedingte Sinn für reale Freiheit, der zur realen Überwindung der so geschilderten Zerrissenheit und Dramatik fähig ist, kann selbst durch den »freiheitsleitenden Logos [...] *Überwindung des Abgrunds* der Sinnlosigkeit« sein. Diesen Einsichten entspricht die »Darstellung des theogonischen Prozesses«, als Bewegung einer schon immer überwundenen möglichen Negativität.¹⁴ So stellt die Potenzenlehre in Gott die Voraussetzung oder Bedingung der Möglichkeit für die Freisetzung des Weltdramas dar und benennt für die Überwindung der darin entstehenden Phänomene der Negativität (Übel und Böses). Die Aufwertung der Freiheitsthematik koinzidiert mit der Vorstellung Gottes als höchste *Personalität*.¹⁵ Es ist die menschliche Freiheit, die, sich selbst problematisierend, nach der göttlichen Freiheit fragt, gemäß dem Freiheitscharakter der Welt und der Bewegung »Person sucht Person«.¹⁶ Erst ein Gott als höchste Persönlichkeit kann »rettender Gott« sein. So gehört der rettende Gott für Schelling zur Philosophie und bildet den »Angelpunkt der Philosophie«¹⁷ der späten Jahre.

Schließlich wird die Frage nach der *Zeit* virulent: »Kann der Zeit wirklich *positive*, d. h. bleibende Bedeutung auch vor Gott und für ihn selber zukommen?«¹⁸ ohne dass Gott selbst mit dem zeitlichen Weltprozess identifiziert wird? Welche Rückwirkung hat das Zeitliche auf Gott und wie ist Gott zu denken, damit er des Umgangs mit Zeit fähig sei?

Die folgenden Untersuchungen werden die hier angezeigten Konstellationen berücksichtigen und die Modifikationen von Schellings Denken in der mittleren Phase (Stuttgarter Privatvorlesungen) und in der positiven Philosophie der Spätphase (Philosophie der

¹³ APPEL, Zeit und Gott [wie Anm. 10], 165.

¹⁴ APPEL, Zeit und Gott [wie Anm. 10], 165.

¹⁵ K. APPEL, Personalität und Alleinheit Gottes. Versuch einer Deutung der Schellingschen Vemunftekstasis, in: F. MEIER-HAMIDI/K. MÜLLER (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010, 81–100, hier 81. Dazu auch Magnus Striet: »Die konkrete Subjektivität des Menschen bildet somit den Ausgangspunkt der Philosophie Schellings, die deshalb, weil der einzige und allein auf sich selbst zurückgeworfene und überlassene Mensch sich selbst zum unlösablen Problem wird, nach dem ganzen des Seins und nach dem Grund von Dasein überhaupt fragt« (M. STRIET, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 166).

¹⁶ SW XI, 566.

¹⁷ APPEL, Personalität und Alleinheit Gottes [wie Anm. 15], 82.

¹⁸ REIKERSTORFER, Gottes Zeitlichkeit [wie Anm. 10], 237.

Offenbarung) nachzeichnen. Dabei zeigt sich die mittlere Phase der Stuttgarter Privatvorlesungen als Phase im Übergang mit gewissen Ambivalenzen, weil sie einerseits noch in Rückbindung an die Identitätsphilosophie formuliert ist und Schelling auch auf die kritischen Fragen seines Publikums eingeht, aber andererseits bereits den Paradigmenwechsel der Freiheitsschrift inkludiert und die Potenzenlehre anskizziert, die in der Spätphase noch einmal mit einem freiheits-ontologischen Zuschnitt entfaltet wird.

1. Mit den Stuttgarter Privatvorlesungen

In den *Stuttgarter Privatvorlesungen*¹⁹ formuliert Schelling explizit ein Anliegen, das man dem Einheit-in-Differenz-Denken zuordnen kann. Die zwei »Irrwege« des dogmatischen Theismus und der gemein-pantheistischen Identifizierung von Gott und Welt sollen vermieden werden. Der erste betrachte Gott als »besonderes, abgeschnittenes, einzelnes [...] wodurch die Creatur ganz von ihm *ausgeschlossen* wird«; der zweite »lässt Gott gar kein besonderes, eigenes, für sich bestehendes Daseyn« und »lässt ihn vielmehr in eine allgemeine Substanz auf«.²⁰ Dagegen kommt es für Schelling darauf an, die Kreatur als Eigenständiges und Individuiertes und gleichzeitig als nicht von Gott »ganz Ausgeschlossenes«²¹ aufzufassen.

2. Das innergöttliche Leben

Eine erste Annäherung an die Auffassung Gottes wird mit dem Begriff des Urwesens gesucht. Dieses existiert jenseits der Unterscheidung der Pole des Idealen und Realen bzw. von Subjekt und Objekt. Damit ist zunächst nur der Begriff des Urwesens erreicht, aber nicht seine

¹⁹ Die Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) stellen ein Scharnier- und Übergangswerk dar. Kurz nach der Freiheitsschrift (1809), mit der Schelling die Identitätsphilosophie aufbricht, und kurz vor den Weltaltern (1811–15), mit denen die späte geschichtliche Philosophie eingeleitet wird, versuchen die Vorlesungen ein Systementwurf, greifen dabei Aspekte der Identitätsphilosophie auf, die sie jedoch mit den Einsichten und neuen Fragestellungen der Freiheitsschrift umformulieren.

²⁰ SW VII, 438.

²¹ SW VII, 438.

Aktualität als »wirkliches Wesen«.²² In seiner »absoluten Form« ist das Urwesen (A) die absolute Identität von Subjekt und Objekt oder Selbstidentität $\frac{A}{A} = A$).²³ In seiner Manifestation nach außen werden die zwei A-Termini in der Gleichung unterschieden als Subjekt (A) und als Objekt $\frac{A}{A} = B$. Doch wie ist dieser Übergang möglich? Wie ergeht in Gott die Unter-Scheidung der Prinzipien (die notwendig ist, wenn eine Offenbarung in der von Gott unterschiedenen Welt möglich sein soll)?

2.1 Das Urwesen als der lebendige Gott:

Die Selbstidentität, die Gott ist, fasst Schelling als Leben und das Leben wiederum als dynamische Einheit eines Gegensatzes auf: »Denn was ist das Göttliche? Antwort: das lebendige (einen Gegensatz in sich erhaltende) Band des Idealen und Realen«,²⁴ denn »ohne Gegensatz kein Leben«.²⁵ Darin vollzieht sich eine lebendige Dramatisierung der *coincidentia oppositorum* bei Cusanus und der Einfluss Böhmes und der Kabbala.

Die frühe, an Fichte angelehnte Fassung des Absoluten geschieht nach dem Modell der Selbstidentität qua Tathandlung. Sie wird als »ursprünglich nur sich selbst bewirkendes Handeln« im Sinne einer »der Subjektivität selbst entsprechende[n] Dynamik«²⁶ verstanden. Mit der Freiheitsschrift ist diese Einheit als Komposition zweier Momente konzipiert. Einerseits wird mit dem »Grund der Existenz«

²² SW VII, 424.

²³ Zur Notation: Das Glied oberhalb der Linie bezeichnet die Wirklichkeit, um die es geht. Unterhalb der Linie wird das Verhältnis *als* das die jeweilige Wirklichkeit betrachtet wird notiert. Das obere Glied ist die Einheit dieses Verhältnisses.

²⁴ SW VII 440.

²⁵ SW VII 435.

²⁶ GERLACH, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 30. Ausführlicher dort: »[D]ie praktische Terminologie der ›Handlung‹ und ›Tat‹ enthält noch nicht, wie der moderne Handlungsbegriff, einen Aspekt äußerer, physischer Aktivität und ebenso wenig eine kognitive Komponente des Beabsichtigens oder der Einsicht in Handlungsgründe. Sondern das ursprüngliche Tun zeichnet sich dadurch aus, dass es aus sich selbst heraus etwas bewirkt – auch wenn dieses Bewirken nicht kausal als ein Zusammenhang zeitlich früherer Ursachen zu zeitlich späteren Wirkungen verstanden werden darf. Es ist vielmehr ein ursprünglich nur sich selbst bewirkendes Handeln, verstanden als eine der Subjektivität selbst entsprechende Dynamik.«

im absoluten Subjekt ein Moment benannt, das nicht das Subjekt selbst ist. Andererseits wird dadurch eine Dynamik in Gang gesetzt, die als Prozess der subjekthaften Vermittlung des dunklen Dranges nach Leben verstanden wird und im Prozess der Vergeistigung und Subjektivierung zugleich eine geschichtlich und biographisch bestimmte »Personalisierung« verwirklicht.

Was vom Menschen als lebendigem gilt, muss umso mehr für Gott gelten: »In uns sind zwei Prinzipien, ein bewusstloses dunkles, und ein bewusstes« wobei das Leben als Prozess der »Selbstbildung« darin besteht, »das in uns bewusstlos vorhandene zum Bewusstsein zu erheben, das angeborene Dunkel in uns in das Licht zu erheben«.²⁷ Gilt dies auch für Gott, muss es in Gott auch einen »niederen«²⁸ Drang bzw. Grund geben. Beide Prinzipien sind nicht zu scheiden oder das Niedere gar abzustoßen. Vielmehr soll das niedere Prinzip durch das höhere Prinzip erhoben und zur Fülle der Gestaltform gebracht werden. Ist Gott darin absolut, dass er von nichts anderem abhängig ist, »nichts vor oder außer sich hat«, so sind beide Prinzipien in ihm lebendig. Gilt darüber hinaus, dass »alles, was er ist [...] durch sich selbst [ist]«,²⁹ so stellen die Prinzipien Stufen des Prozesses seines Selbstvollzugs dar. Die »Selbstbildung« geschieht so, dass Gott »sich selbst« macht,³⁰ und in dieser lebendigen Selbstbildung absolute sich selbst setzende Selbstidentität ist.

2.2 Die Indifferenz des Urwesens und die Scheidung der Potenzen

Das Urwesen ist in seiner anfänglichen Form als ein Zustand charakterisiert, »in dem noch alles ungetrennt, beisammen ist, was sich hernach einzeln aus ihm evolviert«.³¹ Es ist »[u]nendliche Fülle nicht nur von Gleichartigem sondern auch von Ungleichartigem, aber in völliger Ungeschiedenheit« und darin »stilles Sinnen über sich selbst«.³² Dem entspricht die »Gleichgültigkeit der Potenzen« als absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, des Realen und

²⁷ SW VII, 434.

²⁸ SW VII, 434.

²⁹ SW VII, 432.

³⁰ SW VII, 432.

³¹ SW VII, 433.

³² SW VII, 433. Vgl. Das kabbalistische »En Sof«, »die Gottheit vor ihrer Selbstmanifestation bei der Erschaffung der Welt«. Der Zohar erklärt den Begriff »En

Idealen in der Stille gegenseitiger Indifferenz. Im noch unbewussten Zustand hat Gott beide Prinzipien in sich, ohne sich aber als das eine oder andere Prinzip zu setzen, zu realisieren und sich demgemäß durch die Prinzipien in sich zu unter-scheiden. Hier gilt die Formel des Absoluten ohne weitere Spezifizierung: $\frac{A}{A} = A$.

Der Übergang zur Differenzierung ist als Gott-internes Geschehen zu betrachten, in dem Gott »sich von sich scheidet, sich selber sich entgegensemmt«.³³ Diese differenzierende Selbstidentität entfaltet Schelling zuerst formal-analytisch (im Verhältnis zur Identitätsformel $\frac{A}{A} = A$), um sie später sowohl inhaltlich als auch dynamisch zu explizieren.

Die erste Potenz (notiert als A=B) ist die Setzung des vom absoluten Gott Unterschiedenen. Diese Unterscheidung ist aber stets nur in Bezug auf das Absolute als Einheit zu sagen (deshalb kommt B in der Notierung auch nur innerhalb der Gleichung A=B vor, als zu B gemachtes A): »Gott setzt sich selbst (zum Theil) als erste Potenz, als Bewußtsloses.« Damit geschieht die Unterscheidung in Gott des Pols des Objektes, des Realen und dessen, was Schelling »Seyn« nennt. Das Seyn ist die unvermittelte und bewußtlose Dimension der reinen Möglichkeit. Bereits die Freiheitsschrift spricht vom Seyn als »Natur«³⁴ in Gott. Ontologisch betrachtet ist das Seyn »nur um des Seyenden willen«³⁵ und deshalb als aktualisierte Existenz notwendig. Die Freiheitsschrift spricht von einer »Sehnsucht, die das Ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären«, von einem »Wille[n], in dem kein Verstand ist«.³⁶ Da die Sehnsucht zu sein noch keine Form gewonnen hat, artikuliert sie sich zunächst als eine auf sich gewendete gewendete Kraft oder »Schwerkraft«³⁷, die als Kontraktion

Sof« wie folgt: »Bevor Er der Welt irgendeine Form gab, bevor Er irgendeine Form hervorbrachte, war Er allein, ohne Form und ohne Ähnlichkeit mit etwas anderem. Wer kann also begreifen, wie Er vor der Schöpfung war? Daher ist es verboten, Ihm irgendeine Form oder Ähnlichkeit zu geben oder Ihn auch nur bei seinem heiligen Namen zu nennen oder Ihn durch einen einzigen Buchstaben oder einen einzigen Punkt zu bezeichnen (Zohar, Teil II, 42b).« (K. KOHLER/I. BRODÉ, Art. »En Sof«, Jewish Encyclopedia, New York 1906, 155).

³³ SW VII, 433.

³⁴ SW VII, 358.

³⁵ SW VII, 436.

³⁶ SW VII, 359.

³⁷ SW VII, 358.

und unendliche »egoistische« Trägheit wirkt.³⁸ Wäre nur diese – so Schelling im Anschluss an Böhme –, so wäre Gott ewige Vertiefung in sich, wie ein schwarzes Loch oder ein »verzehrendes Feuer«,³⁹ das ohne Wärme und Licht alles in sich aufsaugt und verzehrt.

Die zweite *Potenz* (notiert als A^2) bezeichnet den Pol des Subjektes und des Idealen in Bezug auf die erste Potenz als ihr Objekt. Durch sie wird das »Seyn« zum »Seyenden« überführt, die unbestimmte Kraft gewinnt Bestimmung und Form und darin Wirklichkeit. Erst durch das Seyende geschieht die Distanzierung und »Befreiung« von der Dimension der Trägheit des stupfen »Seyns«. Während das Seyn Gottes eben nicht Gott ist, ist das Seyende Gott selbst in seiner Aktualität (die Notierung als Potenz von A macht dies deutlich).

Die zweite Potenz verhält sich wiederum zum Egoistischen der ersten Potenz als das allgemeine Prinzip, das die Selbstbezogenheit durch Selbstlosigkeit aufbricht, und in seiner expansiven Dynamik Formung und Bestimmung ermöglicht sowie Ausstrahlung und Kommunikation.⁴⁰ Gegenüber der Selbstbezogenheit der ersten Potenz ist die zweite Potenz als Selbstlosigkeit, Vernünftigkeit und Allgemeinheit durch Liebe gekennzeichnet. Doch hier gilt, dass die zweite Potenz keinen Bestand hätte ohne den Bezug auf die Individuation und Kraft des Selbststandes und der Selbstbezogenheit der ersten Potenz. Diese ist die »Kraft« und »Basis« des Selbststandes und Selbstbezugs, wodurch Liebe als Selbstlosigkeit überhaupt erst sein kann. Ohne die Selbstbezogenheit der ersten Potenz würde die expansive Bewegung der Liebe »zerfließen«. »So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott.«⁴¹

Die *dritte Potenz* (A^3) bezeichnet die Einheit von erster und zweiter Potenz, die geschehene Überführung von B durch A^2 als Entfaltung und Wiedergewinnung der ursprünglichen Einheit, die das Urwesen auf indifferenter Weise ist. So kann die Formel des Urwesens ($\frac{A}{A} = A$) umgeschrieben werden in entfalteter Form als $\frac{A^3}{A^2} = (A = B)$

³⁸ Vgl. SW VII, 438.

³⁹ SW VII, 439.

⁴⁰ Vgl. Auch die Unterscheidung in der Freiheitsschrift zwischen »Particularwille« und »Universalwille« (SW VII, 365).

⁴¹ SW VII, 439. Zur Metaphorik von Feuer und Licht bei Böhme: Vgl. J. BÖHME, Aurora, I, n. 4–9 (= J. BÖHME, Aurora oder Morgenröte im Aufgang. Hg. von G. WEHR, Leipzig 1992, 76–78).

.⁴² Sie ist im eminenten Sinne Geist und Liebe, »Band« und lebendige Einheit der ersten zwei Potenzen. Damit fokussiert die dritte Potenz das Prinzip und den Maßstab der lebendigen Vermittlung. Indem A³ die volle Entfaltung von A, also der Indifferenz des Urwesens ist, erweist sich dieses *ex post* als Einheit in Liebe *ab ovo*. Dem kann die Überlegung der Freiheitsschrift angeschlossen werden: Das, was »vor« der Unterscheidung von erster und zweiter Potenz (Grund und Existenz) ist und dort »Urgrund« oder »Ungrund«⁴³ genannt wird, ist zunächst als »absolute Indifferenz« das, was nach der Unterscheidung der Prinzipien und in der entfalteten Realität die Einheit der lebendigen Liebe ist.

2.3 Die Bewegung der Potenzen: Contraction und Expansion

Die ursprüngliche Einheit der Potenzen besteht darin, dass das Urwesen (A) ganz in beiden Aspekten (erste und zweite Potenz) zu finden ist. Diese Ruhe und Stille in sich selbst wird dadurch in Bewegung gesetzt, dass das Urwesen sich freiwillig auf die erste Potenz einschränkt und diese erste Potenz innerhalb seiner selbst von sich und von allem anderen unterscheidet. So wird die Simultaneität und Indifferenz der Potenzen aufgehoben, nicht jedoch ihre Einheit und ihr »Band«. Wenn die erste Potenz explizit gesetzt wird, werden mit ihr auch notwendigerweise die zweite und die dritte Potenz gesetzt. Die Beschränkung des Urwesens – das die stille Einheit aller Potenzen ist – auf die erste Potenz erzeugt eine Doppelbewegung von Kontraktion oder Selbstbezogenheit und Expansion oder Selbstlosigkeit: Gott »kann sich nicht als Reales contrahieren, ohne sich als Ideales zu expandieren«.⁴⁴ Beides ist als ein Akt zu betrachten, »beides absolut zugleich«.⁴⁵ Die durch Kontraktion gestörte indifferente Einheit erzeugt eine Dynamik des wiederherzustellenden Gleichgewichts von Konzentration (Selbstbezogenheit) und Expansion (Selbstlosigkeit) zur lebendigen Balance und Verbindung von Kontraktion und Expansion.

⁴² Was wiederum heißt, dass das Urwesen auch umgekehrt schon immer als Einheit der Potenzen in absoluter Ruhe verstanden werden kann: Die Potenzen bestehen simultan in Indifferenz und Ununterscheidbarkeit. Vgl. SW VII, 426–428.

⁴³ SW VII, 406.

⁴⁴ SW VII, 433.

⁴⁵ SW VII, 433.

In Bezug auf die Bewegung der Kontraktion sind zwei Aspekte besonders wichtig:

Die selbstgewählte Einschränkung beruht auf höchster Vollkommenheit. Sie ist die Möglichkeit des Absoluten als Absoluten. Mit Anspielung auf das Philipperhymnus wird die Kontraktion kenotisch konnotiert: »Eben die Herablassung Gottes ist das Größte.«⁴⁶

Es handelt sich dabei um eine *freiwillige* Einschränkung. Sofern diese Bewegung die Bedingung für die Setzung der äußerer Wirklichkeit ist, kann dann auch gelten: »Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes.«⁴⁷ Gleichzeitig behauptet Schelling, dass in einer absoluten Freiheit Freiheit intrinsisch mit der Notwendigkeit des eigenen Wesens koinzidiert. Da nämlich eine Handlung absoluter Freiheit keinen anderen Grund haben kann, als sich selbst in Freiheit und auf Freiheit hin zu setzen, wird sie mit sich selbst koinzidieren. Emphatisch betont Schelling: »Wer weiß, was er will, greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht.«⁴⁸

Eine spezifische Schwierigkeit der Schellinginterpretation besteht darin, zu klären, ob die Scheidung und Bewegung der Potenzen das Leben ausmacht, das der lebendige Gott in seinem geschichtlichen Vollzug ist, oder ob sie (auch) die Voraussetzung im inneren Leben Gottes bezeichnet, gleichsam die Bedingung der Möglichkeit von Welt und Geschichte, sofern Gott – gemäß der lebendigen Einheit seines konzentrischen und exzentrischen Charakters – sich in freiwilliger Entscheidung vorbereitet, sich in der Schöpfung zu offenbaren.

Nach E. A. Beach kann diese Bewegung der Potenzen als *Erzeugungsdialektik* gefasst werden.⁴⁹ Sofern diese Interpretation zutrifft, ist Gott in dieser Bewegung des Erzeugens ewig und lebendig. Diese Bewegung wird in der Schöpfung selbst »doubliert«. Mit der Erzeugungsdialektik geht eine Verzeitlichung des Wesens einher: Selbst Gottes ewiges Wesen ist von einer stets neu sich hervorbringenden Bewegung der Erzeugung gekennzeichnet. Das Wesen der Welt hingegen ist unaufhaltbare Produktivität.

⁴⁶ SW VII, 429.

⁴⁷ SW VII, 429.

⁴⁸ SW VII, 429.

⁴⁹ Vgl. E. A. BEACH, The Potencies of God(s). Schelling's Philosophy of Mythology, Albany 1994, 84.

2.4 Zeit und Gott – Zeit in Gott?

Die beschriebene Bewegung gibt einen Einblick in das Problem der Zeit. Durch die Doppelbewegung von Kontraktion und Expansion ist die Indifferenz und Simultaneität der Potenzen übergegangen in eine »Verkettung«, eine Abfolge von identifizierbaren und unterscheidbaren Aspekten, die das Absolute auf einer ihm eigenen Weise als bewegtes Geschehen zeitigt. Diese eigene Zeit des Absoluten ist schon immer »implicite, als Einheit oder Ewigkeit, in ihm«.⁵⁰ Wie der Akt der Selbstdifferenzierung in Gott »über alle Zeit, [...] seiner Natur nach ewig« ist, so ist es auch die eigene innere Zeitigung: »Gott absolut betrachtet ist [...] absolute Identität von Ewigkeit und Zeit.«⁵¹ Damit modifiziert Schelling die identitätsphilosophische Auffassung einer Einheit von Zeit und Ewigkeit als »Einheit der Zeit *in der Ewigkeit*«,⁵² oder besser, als Einheit der Zeit *als Ewigkeit*, als »wirklich lebendige Ewigkeit«.⁵³ Das Verhältnis zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit in Gott ist dasselbe wie zwischen der Scheidung und »Verkettung« der Potenzen und ihrer stillen Simultaneität: Die freiwillige Bewegung der Konzentration auf die erste Potenz bestimmt daher auch »einen Anfang der Zeit« – jedoch »nicht in der Zeit«,⁵⁴ sondern innerhalb der Ewigkeit Gottes.⁵⁵ Gott als Subjekt oder Seyendes ist der »Brennpunkt oder die Einheit der Zeit«⁵⁶ als Ewigkeit.

Damit wird die Weltzeit nicht in Gott hineingetragen, sondern in der Ewigkeit Gottes der Grund für eine Zeitlichkeit gedacht, die mit

⁵⁰ SW VII, 428.

⁵¹ SW VII, 430.

⁵² GERLACH, Ewigkeit bei Schelling [wie Anm. 9], 228.

⁵³ Vgl. SW VIII, 260. Dabei ist zu beobachten, dass Schelling drei gängige Formen von Ewigkeit ablehnt: Ewigkeit als Zeitlosigkeit, Ewigkeit als unbegrenzte Zeit, Ewigkeit als ewige Gegenwart: »Die Metaphysiker stellen sich zwar an, als gäbe es einen von aller Beimischung der Zeitbegriffe völlig reinen Begriff der Ewigkeit. Sie mögen Recht haben, wenn sie von jener nach außen völlig wirkungslosen Ewigkeit reden, die gegen alles andere, wie wir gezeigt, als ein Nichts ist; von dieser ist der Begriff der Gegenwart so gut als der der Vergangenheit und der Zukunft ausgeschlossen. Aber sobald sie von einer wirklichen lebendigen Ewigkeit reden wollen, wissen sie nichts anderes, als dass sie ein beständiges Nun, eine ewige Gegenwart sei [...]. Aber wenn sich keine Gegenwart denken lässt, die nicht auf einer Vergangenheit ruht, so auch keine ewige Gegenwart, der nicht ewige Vergangenheit zu Grunde liegt« (SW VIII, 259–360). Vgl. GERLACH, Ewigkeit bei Schelling [wie Anm. 9], 230.).

⁵⁴ SW VII, 428.

⁵⁵ Vgl. SW VII, 430.

⁵⁶ Vgl. SW VII, 430.

der Welt als realen Welt zugleich gegeben ist, ohne dass damit Gott selbst in Zeit gesetzt und der Weltzeit untergeordnet wird. Indem Gott die Welt real gibt, gibt er zugleich die Zeit. So hat Gott nicht in sich selbst eine Zeitlichkeit, sondern am anderen seiner selbst.

Doch spricht Schelling auch explizit davon, dass in einem Gott, »den wir als ein ganz Lebendiges, Persönliches ansehen können [...] neben dem *ewigen Seyn* auch ein *ewiges Werden*«⁵⁷ sein muss. In diesem Werden hat Gott zwar »nichts vor oder außer sich [...] Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; es geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich zu endigen«: Er »macht sich selbst«.⁵⁸ Doch »[s]o gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes.«⁵⁹ Gerade solche Stellen stärken die Ambivalenz bezüglich der Frage, ob Schelling hiermit einen Gott intendiert, der in seinem eigenen, ewigen Leben, gerade weil er »sich selbst macht«, auch in sich ein Werden ist, oder ob Gott dieses Werden mit und im Werden der Schöpfung durchläuft. Horst Fuhrmans plädiert dafür, die Rede vom »Werden Gottes« als »explikativen Theismus« zu verstehen.⁶⁰ Demgegenüber ist zu fragen, ob es sich nicht um einen geschichtlich konstituierten Theismus handelt, insofern damit die eschatologische Zurückführung der Welt in Gott gedacht wird.⁶¹

3. Schöpfung und Verhältnis Gottes zur Schöpfung

Gott als das Lebendige wurde als eine Bewegung beschrieben, die einerseits in sich etwas setzt, wovon Gott als kontraktiver, schwerkräf tiger Grund und ursprünglicher Drang unterschieden ist, und die andererseits sich gegenläufig als Expansion und Selbstlosigkeit artikuliert. So ist in Gott eine Art »Platzhalter« gesetzt für etwas ihm gegenüber Anderes. Dieses hat in Gott den Raum und die Bedingung seiner Möglichkeit.

⁵⁷ SW VII, 432.

⁵⁸ SW VII, 432.

⁵⁹ SW VII, 432.

⁶⁰ Vgl. W. A. SCHULZE, Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 11, H. 4 (Oct. – Dec., 1957), 575–593, hier: 580.

⁶¹ Vgl. SCHULZE, Zum Verständnis der Stuttgarter Privatvorlesungen Schellings [wie Anm. 62], 581.

3.1 Schöpfung und Status der Geschöpfe gegenüber Gott

Schöpfung ist – analog zum Geschehen in Gott, nun aber in dem Raum, den Gott gemäß dem Zimzum der Kabbala in sich eröffnet – die Setzung der Dimension des unbewußten Realen, das als Objekt der Kontraktion bedarf und als dunkler Drang lebendig ist, um durch das zweite Prinzip in das Bewusstsein gehoben zu werden und in Subjekthaftigkeit auf ideale Weise verwirklicht zu werden: »Schöpfung besteht daher in dem hervorrufen des höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.«⁶² Genauer: Das Objekt/Reale in Gott (A=B) wird nun als Reales/Objekt außerhalb Gottes gesetzt (und wird nun damit direkt als B notiert). Gott (A) kann aber nicht B von sich ausscheiden, ohne zugleich in ihm dessen Entgegengesetztes (A) von innen zu »erregen«. Somit ist die Natur und das Gesamte der Schöpfung (B) selbst als Spannung zweier Prinzipien (A und B in B) zu betrachten, weshalb die Natur mit der Formel $\frac{B}{A} = B$ beschrieben wird.

Das untere B ist in der Natur das Bewusstlose/Dunkle der stummen Materie. Ihr wird das A (als A in B) entgegengesetzt als zu Geist/Licht erhobene Materie verstanden, das in der Prozessbewegung bereits angelegt ist. Das Erhellende und Lichtvolle in der Schöpfung wirkt gegen die eigene Tendenz der Natur zur »Schwere«, als »Kraft, die alles zwingt«.⁶³ Die Schöpfung ist auf ihre Vergöttlichung hinaus, die deshalb möglich ist, weil die Schöpfung in ihrem Eigenstand nie von Gott getrennt ist.⁶⁴ Die Geschöpfe selbst haben nämlich – wie bereits die Freiheitsschrift behauptet⁶⁵ – ihren Grund (ihr »Seyn«) in Gott: in dem, was in Gott nicht Gott ist. Damit sind sie, ohne selbst Gott zu sein, »in« Gott und haben in Gott den Raum ihrer Möglichkeit.

Diese Beobachtung begründet auch Schellings Modifizierung des Verständnisses der *creatio ex nihilo*. Die Doktrin einer Schöpfung aus dem absoluten Nichts lehnt er ab. Die Geschöpfe seien vielmehr aus der ersten Potenz in Gott, dem Seyn Gottes, das Nichtseyendes ist, geschaffen worden. *Creatio ex nihilo* meine, richtig verstanden, »Schöpfung aus dem Nichtseyenden in Gott«,⁶⁶ also aus dem Grund

⁶² SW VII, 447.

⁶³ SW VII, 447.

⁶⁴ SW VII, 441.

⁶⁵ SW VII, 359.

⁶⁶ So auch Böhme: »[D]as Nichts ist er selber« (J. BÖHME, *De signatura rerum* VI, 8.).

des Existierens Gottes. Zu diesem Grund verhalten sich Gott und Geschöpfe unterschiedlich, jedoch macht genau diese Begründung der Geschöpfe in dem, was in Gott nicht Gott selbst ist, deren potentielle »Göttlichkeit« aus.

3.2 Schöpfung: Selbstoffenbarung zwischen »Doublierung« und »vollendeter Personalisierung«

Weil die Lebendigkeit Gottes bereits in sich auf ihre eigene Manifestation im Anderen ihrer selbst angelegt ist (expansives Moment der Liebe als des existierenden Gottes), und sie die Bewegung der Bewußtwerdung und Personalisierung eines bewusstlosen Anderen ist, trägt sie konstitutiv die Figur eines Anderen ihrer selbst in sich. Geht, so ist hier zu fragen, die Wirklichkeit Gottes nicht mit Notwendigkeit zur Schöpfung über?⁶⁷

Einige Stellen der *Stuttgarter Privatvorlesungen* scheinen dies zu implizieren:

Die Einheit von Idealem und Realem, die das göttliche Urwesen als Indifferenz ist und im Gang der Potenzen ausdifferenziert und wieder in Einheit führt, ist nur »in sich« und nicht »außer sich«, darin aber noch nicht gänzlich realisiert. Dafür muss das Urwesen sich in seinem Gegenteil offenbaren, in der Differenz der Welt. Diese Offenbarung ist nicht der Verlust des Wesens des Urwesens, sondern dessen »Doublierung«. In dieser vollzieht sich in direkter Proportionalität keine Verringerung, sondern eine »Steigerung« der Einheit.⁶⁸ Die endliche Wirklichkeit, selbst ideal-real, geistig-natürlich, ist Manifestation Gottes im Entäußerten zu sich.

Ist Gott lebendig im Prozess der Personalisierung, so ist die höchste Persönlichkeit erst dann erreicht, wenn Gott diese Persönlichkeit außer sich im gesetzten Anderen verwirklicht. »Der ganze Prozess der Weltschöpfung« ist »immer fort der Lebensprozess in der Natur

⁶⁷ Darauf, dass diese Frage zumindest aus einer mundanen Perspektive und aus menschlichem Anliegen eventuell überflüssig sei, verweisen die im Eingang erwähnten Reikerstorfer und Appel (vgl. APPEL, Zeit und Gott [wie Anm. 10], 165). Jedoch gibt es gute Gründe, gerade um die Weltfähigkeit Gottes denken zu können, die Frage zu stellen: Erst ein Gott, der sich frei für die Welt entscheidet, ist eines Weltverhältnisses fähig und geht im aktuellen Weltverhältnis nicht auf.

⁶⁸ SW VII, 425.

und Geschichte«! Und dieser ist nichts anderes »als der Prozess der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes«.⁶⁹ Weil in Gott die Dimension des zu erhellenden Bewusstlosen »unendlich« ist, kann nur der gesamte Prozess der Weltgeschöpfung – damit die Geschichte bis zur eschatologischen Vollendung – genügen, um die Unendlichkeit Gottes »auszuschöpfen« und durch die Weltwirklichkeit hindurch zu verwirklichen.⁷⁰

Der Notwendigkeit entspricht der Gedanke, dass Gott intrinsisch »sich selbst mache«, um »zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen«.⁷¹ Entsprechend antizipieren die Potenzen in Gott die »Perioden der Selbstoffenbarung Gottes«.⁷² Doch überwiegt bei Weitem das freiheitsbestimmte Verhältnis Gottes zur Schöpfung, wie es bereits in der durch Freiwilligkeit bestimmten Konzentration auf die erste Potenz vorbereitet war. Bereits in der *Freiheitsschrift* heißt es deutlich und in klarer Absetzung zu Spinoza:

»Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes.«⁷³

Das Prinzip des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung, das gleichzeitig die Einheit der Schöpfungsdifferenz mit Gott begründet, ist »freiwillige Liebe«, die den Eigenstand von Gott und Welt in ihrer Beziehung voraussetzt.⁷⁴

Genauer betrachtet ist daher die Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung in freiwilliger Liebe begründet und vollzieht sich durch die Vergöttlichung der Schöpfung, die durch die anziehende Liebe Gottes ermöglicht wird. In Nähe zu Scotus »Deus vult alios habere condiligentes«⁷⁵ sagt Schelling: »Gott liebt das Niedere, das Geringere, als er selbst ist, die Natur, weil er nur aus ihr sich Ähnliches [...] erzeugen kann«, sodass »die Natur [...] durch Liebe zu Gott gezogen [wird] und [...] sich daher mit unablässiger Emsigkeit

⁶⁹ SW VII, 433.

⁷⁰ SW VII, 434.

⁷¹ SW VII, 432.

⁷² SW VII, 428.

⁷³ SW VII, 396.

⁷⁴ SW VII, 453.

⁷⁵ J. DUNS SCOTUS, Opus Oxoniense III d.32 q.1 n6.

göttliche Früchte hervorzubringen« bestrebt.⁷⁶ Von hier aus scheint es plausibel, eine ewige Selbstvermittlung Gottes hin zu höchster Persönlichkeit von der Vermittlung der Welt hin zu gelungener Personalisierung zu unterscheiden, sodass die zweite in ihrem Gelingen Offenbarung der ersten ist. Allerdings wird dies nicht im Sinne einer Feedbackschleife gedacht.

3.3 Vollendung-Zielführung der Schöpfung: Zweite Offenbarung

Geht man nun von der Idee einer Selbstoffenbarung Gottes im Ganzen der Schöpfung als Wiederholung in und als Welt und Zeit der Bewegung der Differenzierung und Restitution von Einheit als frei vollzogener Liebe aus, die in Gott ewig geschieht, muss die Einholung der Welt in Liebe selbst durch Freiheit vermittelt sein. Solche Vermittlung geschieht durch die endliche Freiheit des Menschen. Ziel der Schöpfung, in dem sie auch vergöttlicht ist, ist die Überwindung ihrer inneren Unter-Scheidung und ihrer zuerst unlebendigen Einheit in der Trägheit der Materie durch eine Vermittlung hin zu einer bewussten und freiwilligen Einheit. Zu erreichen ist »die Einheit freier Wesen«.⁷⁷

Der Mensch ist in der Schöpfung und als Teil der Schöpfung der Punkt, in dem die dunkle, träge, eigenwillige Natur tatsächlich hin zu Bewusstein und Persönlichkeit erhoben werden kann. Im und durch den Menschen besteht die Möglichkeit, die Unterordnung der Natur unter das Prinzip des selbstbezogenen, egozentrischen Eigenwillens umzukehren in eine Unterordnung unter das Prinzip des selbstlosen »Universalwillens«, der das Wohl aller will. Damit soll die Tendenz zur bewussten Personalisierung, die bereits in der Natur angelegt ist, zum Gelingen geführt werden. So kann Schelling in der Freiheitsschrift sagen: »Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott [...] auch die Natur annimmt und zu sich macht.«⁷⁸ Die Vermittlung geschieht im Menschen selbst. Er ist der Ort der möglichen vollkommenen Personalisierung und Selbstbildung der Schöpfung.

⁷⁶ SW VII, 454.

⁷⁷ SW VII, 461.

⁷⁸ SW VII, 411.

Dabei betont Schelling die doppelte Unabhängigkeit bei bleibender Verbundenheit des Menschen gegenüber der Natur und Gott: Der Mensch ist das aus dem Nichtseyenden erhobene Seyende und erlangt dadurch seine eigentümliche Freiheit. Er wird aus dem Nicht-Göttlichen in Gott (Grund) zum existierenden Gott (Eksistenz) emporgehoben, wie die Blume von der Sonne aus der Erde. Der Mensch bleibt aber von seiner Wurzel her auch unabhängig vom existierenden Gott – sonst hätte der Mensch keine Freiheit gegenüber Gott. Der Metapher zufolge wäre er sonst keine Blume, die Gott aus Eigenständigkeit heraus entgegenwächst, sondern ein Strahl des Lichtes Gottes.⁷⁹

Wie Gott kann der Mensch Grund und Natur sowie Existenz und Geist zusammenbringen. Allerdings ist diese Einheit – anders als in Gott – im Menschen nicht einfach durch die dritte Potenz als Band der Liebe durch Vollkommenheit verwirklicht. In der Dialektik von Selbstbezogenheit und Selbstlosigkeit kann der Mensch seine zur hellen Gestaltform berufene Existenz der Schwerkraft seiner Natur unterordnen, indem er den selbstzentrierten Eigenwillen über den vernünftigen Allgemeinwillen stellt. Damit überlässt der Mensch sich der Trägheit, der Egoität und der selbstbezogenen Kontraktion. Wo sich diese Selbstbezogenheit mit dem Willen zur Macht verbindet, wird das Böse in den Weltprozess eingefügt und der Universalwille des aufgeklärten Bewusstseins, den Kant im kategorischen Imperativ formuliert hatte, missachtet.⁸⁰ Der Mensch, der seine Vermittlungsposition verfehlt, wird zum »verfinsterte[n] Verklärungspunkt«,⁸¹ und versucht die Vermittlung des natürlich Unmittelbaren durch Mittel der Natur selbst zu leisten.⁸²

⁷⁹ »Die Verteidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, [...] aber keine innere Unabhängigkeit von Gott« (SW VII, 458).

⁸⁰ Vgl. J. HALFWASSEN, Das Böse in Schellings Freiheitsschrift und in der Moderne, in: M. DABAG/A. KAPUST/B. WALDENFELS (Hg.), Gewalt. Strukturen – Formen – Repräsentationen, München 2000, 81–96.

⁸¹ SW VII, 459.

⁸² Mit politisch-theologischer Pointe betrachtet Schelling »den Staat« als den Versuch, jenseits der unvermittelten Einheit in der ersten Natur eine neue Einheit durch Vermittlung der Freiheit zu gewinnen. Die Frage sei dabei, »wie mit der Existenz freier Wesen Einheit vereinbar, also ein Staat möglich sey, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sei«. Ein solcher Staat ist aber ein Ding der Unmöglichkeit (ein »Widerspruch in sich selbst«), denn der Staat erzeuge diese Einheit erneut mit »physischen Mitteln« (Zwang und Gewalt) und damit doch

Die Zielführung der Schöpfung geschieht als Verwirklichung einer Balance von Selbstbezogenheit und Selbstlosigkeit innerhalb der Schöpfung. In der Vermittlung menschlicher Freiheit soll das göttliche Band der Liebe zwischen den Prinzipien der Kontraktion und Selbstbezogenheit bzw. der Expansion und Selbstlosigkeit durch das übergeordnete Prinzip des bewussten und aufgeklärten Logos bestimmt sein. Der ewige Logos ist Gottes Wort über die Schöpfung. Er bezeichnete bereits in der immanenten Bewegung Gottes die ursprüngliche gelungene Personalisierung des ersten Pols. Nun wird es »in die Welt gesprochen«.⁸³ Als der »urbildliche und göttliche Mensch«⁸⁴ leistet der Logos in der Welt die Menschwerdung des Menschen (gegen dessen Selbstverfehlung durch »Selbsttheit«). Dadurch verwirklicht sich die Personalisierung und Universalisierung der Schöpfung im Allgemeinwillen des Gottes wohlgefälligen Menschen. Insofern ist Jesus Christus der Mittler, der den Menschen wieder dazu befähigt, seine eigene Mittlerfunktion anzunehmen.⁸⁵ In Hinblick auf die gelungene Personalisierung der Schöpfung kann gesagt werden, dass »alles [...] durch ihn gemacht«⁸⁶ ist. Dies ist eine logostheologische Version der *creatio in Christo*.⁸⁷ Erst in Bezug auf die Mittlerfunktion der innergöttlichen Zeugung des Wortes kann die Erhebung der Welt zu ihrer eigenen Göttlichkeit gedacht werden, ohne dass diese Göttlichkeit die Schöpfung mit Gott gleich macht und ihr von außen aufoktroyiert ist: »Der Gott, der in der Natur von Gott gezeugt ward, ist nicht der Gott *kat' exochen*, obgleich auch [der existierende] Gott, nur Gott der Sohn«⁸⁸ ist. Zugleich wird betont, dass der Logos in der Welt aus der Welt selbst emporsteigt.

Die Vollendung der Schöpfung weist schließlich den Charakter einer eschatologischen Rückführung der Schöpfung zu Gott auf, die in der Begrifflichkeit von 1 Kor 15,28 ausgedrückt wird: Durch

wieder als Natureinheit. Dagegen gilt: »Für freie Geister reicht keine Natureinheit zu«. Deshalb gilt Schelling der Staat als »Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs« (SW VII, 461–462).

⁸³ SW VII, 377.

⁸⁴ SW VII, 377.

⁸⁵ SW VII, 463.

⁸⁶ SW VII, 454.

⁸⁷ Vgl. SW XIV, 29: »Der Vater hat nicht unmittelbar, sondern durch den Sohn die Welt erschaffen.«

⁸⁸ So Schellings Antwort an von Georgii, in: L. PLITT (Hg.), *Aus Schellings Leben. In Briefen*. Zweiter Band. 1803–1820, Leipzig 1870, 222.

das Wort wird alles »dem Vater überantwortet«; diese Überantwortung koinzidiert aber mit der vollkommenen »Menschwerdung Gottes«, der »Verwirklichung« der Unendlichkeit Gottes im Endlichen »ohne Nachteil seiner Unendlichkeit«, sodass »Gott wirklich Alles in Allem« sei.⁸⁹ Die doppelte Bewegung der Vergöttlichung der Welt als vollkommene Personalisierung (inkarnatorischer Index) und die dadurch mögliche Rückführung der Welt in Gott (eschatologischer Index) begründen das, was Schelling damals als den »wahren Pantheismus« bezeichnete.

Wenn im theogonischen Prozess eine gewisse Immanenz Gottes in sich beschrieben wird, wird diese aber mit der Schöpfung auf die Schöpfung hin aufgebrochen: Gott öffnet sich auf die Schöpfung und wird mit und an der Schöpfung. Somit besteht keine Rückwirkung eines eigenständigen Weltgeschehens auf den in seiner Immanenz betrachteten Gott, sondern vielmehr ein explikatives Werden Gottes an Schöpfung und Geschichte, das von Ewigkeit her auf diese *Zurückführung* ausgerichtet ist. In der ewigen Bewegung Gottes ist die Überwindung der Selbstverfehlung der Welt und die Erhellung des dunklen Prinzips ewig vorweggenommen und *darin* überhaupt der Andersheit des Weltprozesses in Gott Raum gegeben.

4. Das Gott-Welt-Verhältnis in der Philosophie der Offenbarung

Schelling Spätphilosophie vertieft den Bruch mit dem idealistischen Bestreben, eine Einheit von Denken und Sein zur Geltung zu bringen.⁹⁰ Leitend ist dabei weniger eine Figur der Selbstbescheidung der

⁸⁹ SW VII, 484.

⁹⁰ Hiermit wird nicht eine Parteinahme für Fuhrmans gegen Schulz intendiert. Fuhrmans muss zugestanden werden, dass die Suchbewegungen und die neuen Anliegen der Spätphilosophie die frühen Lösungsansätze sprengen. Allerdings bedeutet Schellings Spätphilosophie weder einen Sprung noch eine Hingabe an den Irrationalismus oder eine Ersetzung der Philosophie durch Religion und Offenbarung, wie Fuhrmans behauptet (vgl. H. FUHRMANS, Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940). Sie bleibt – mit Walter Schulz (W. SCHULZ, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart u. a. 1955) – einerseits Philosophie und ist vom idealistischen Anspruch, das Reale einzuholen und Denken wie Wirklichkeit zusammenzubringen, geleitet. Genau dabei mache die Vernunft die Erfahrung »im Versuch

Vernunft hin zu einem bloßen Wissen konstituierter Gegenstände und der apriorischen transzentalen Formen und Operationen, als die Einsicht in die bleibende Überschüssigkeit dessen, was es überhaupt zu denken gilt: wirkliches Sein, Leben, Freiheit. Diese sind nicht mehr unmittelbar vom Denken durch dessen notwendige immanente Bewegung zu erreichen. Und trotzdem ist es das Geschäft der Philosophie, welche »mit dem Leben sich messen kann«, sich als »Weisheit« zu vollziehen.⁹¹

Gegenüber irrationalistischen Deutungen ist zu betonen, dass Schelling den Anspruch der Vernunft nie aufgibt, wenn er die Überschwänglichkeit idealisierter Vernunft kritisiert und die behauptete »reinrationale« bzw. »negative« auf eine »positive« Philosophie überschreitet.⁹² Es ist gerade die kritische Selbsteinschränkung der Vernunft, die dem inneren Drang nach Unbedingtheit folgend, die Überführung der negativen Philosophie in eine neue »positive Philosophie« verlangt, die ihren Anfang in der Wirklichkeit macht und »ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt«.⁹³

konsequenter Letztbegründung, daß sie selbst gesetzt sei. Die Vernunft müsse sich schon immer voraussetzen, wenn sie versuche, sich selbst zu begreifen. Daher erkenne die Vernunft in der Selbstreflexion ihre eigene Vermitteltheit im Sinne eines Daß an, von dem sie ihr Was unterschieden wisse« (vgl. M. D. KRÜGER, Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008, 32, in Bezug auf die Position von Walter Schulz). Dies aber entspreche dem eigentlichen idealistischen Impetus seit Fichte: »Gott als das Andere der Vernunft sei nicht jenseits der Vernunft, sondern befinde sich innerhalb der Bewegung, in der sich die Vernunft vermittelt, nämlich als »die reine Vermittlung selbst« (KRÜGER, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 34).

⁹¹ SW XIII, 203; vgl. F. W. J. SCHELLING, Urfassung der Philosophie der Offenbarung, Hamburg 1992, 73; SW XIII, 256.

⁹² Das Missverständnis, dass es möglich sei, die Existenz notwendig abzuleiten, entstände, wenn man mit den Mitteln reines Denkens das erreichen will, was die »positive Philosophie« nur machen soll und darf. Die Philosophie Hegels, als »logischer Dogmatismus« (SW XIII, 82) bezeichnet, sei demnach für Schelling eine »über ihre Schranken getriebene negative« Philosophie, die »sich zur positiven aufbläht, während sie ihrem letzten Grunde nach nur negativ seyn kann«, denn »sie schließt das positive nicht aus, sondern hat es ihrer Meinung nach in sich, sich unterworfen« (SW XIII, 80). Dagegen gilt, dass »die wahre negative Philosophie, die ihrer selbst bewußt in edler Enthaltsamkeit innerhalb ihrer Schranken sich vollendet [...], die größte Wohltat [...], die dem menschlichen Geiste zunächst wenigstens erteilt werden kann« (SW XIII, 81), ist.

⁹³ SW XIII, 3.

5. Negative Philosophie und die Abschließende Idee der Vernunft

Zuerst vertieft die »negative Philosophie« die Suche nach einer »reinen Vernunftwissenschaft«⁹⁴ gänzlich im Medium des Denkens. Dafür findet sie in sich das apriorische Prinzip,⁹⁵ nach welchem die Seienden nicht in ihrer Existenz (das *quod est*), sondern nur in ihrem Wesen (das *quid est*: das Was des Seienden), erfasst werden, also in dem, was die Möglichkeit der Existenz hat.⁹⁶ Die Vernunft wird von sich selbst so in Bewegung gesetzt, dass sie »alle möglichen Gegenstände«⁹⁷ durchgeht, bis sie zu einem »letzten«, sie abschließenden Inhalt kommt. Dieser »letzte alles abschließende Begriff der Vernunft«⁹⁸ ist der Begriff Gottes, »über welche[n] hinaus sie sich nicht fortsetzen kann«.⁹⁹

Diese Idee weist auf zwei Wegen über die Möglichkeiten des reinen Denkens hinaus.

Der *eine Weg* betrachtet die abschließende Idee der Vernunft in einer Parallele zu Kants Verständnis des transzendentalen Ideals¹⁰⁰ als »omnitudo realitatis« und »Idee in individuo«.¹⁰¹ Die Gottesidee wurde von Kant als »transzendentales Ideal« in Zusammenhang gesetzt mit der Aufgabe der durchgängigen Bestimmung der Gegenstände: Die Konstitution des Gegenstandes verlangt nicht nur dessen Einfügung in einem geordneten Kontext, in dem das Verhältnis des Ganzen und der Teile und aller (möglichen) Teile unter sich (*quantitativ-extensive Totalität*) bestimmt ist, sondern auch die inhaltliche

⁹⁴ SW XIII, 56. Zu den folgenden Ausführungen zur »negativen Philosophie« vgl. J. F. ERULO, Bescheidung, Unterscheidung, Entscheidung. Zur Philosophie als Weisheit in Schellings »Einleitung in die Philosophie der Offenbarung«, in: Aisthema 3 (2016), 1–38.

⁹⁵ »Die Vernunft, sowie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius [...] und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr das Prinzip einer apriorischen Erkenntnis alles Seyenden« (SW XIII, 76).

⁹⁶ SW XIII, 63; vgl. SW XIII, 65. Dabei ist festzuhalten, dass »das Seyn, in welches die Potenz übergeht, [...] das selbst zum Begriff gehörende also auch nur ein Seyn im Begriff« ist.

⁹⁷ SW XIII, 148.

⁹⁸ SW XIII, 62.

⁹⁹ SW XIII, 148.

¹⁰⁰ Vgl. SW XI, 282–194.

¹⁰¹ KrV B 599. Vgl. Zur kritischen Darstellung und Reinterpretation: R. SCHAEFFLER, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg 1995, 134.

Bestimmung aller Gegenstände und ihrer Eigenschaften (*qualitativ-intensive Totalität*). Alles Gedachte und Existierende muss durchgängig begrifflich bestimmt werden, um in seiner Wirklichkeit und in seinem Reichtum erfasst zu werden.¹⁰² Die Idee der »omnitudo realitatis« ist bei Kant zugleich »Idee in individuo«, ein fehlerfreies Ideal als Urbild aller Dinge (»prototypon trascendentale«), als Urwesen (»ens originarium«), höchstes Wesen (»ens sumnum«), Wesen aller Wesen (»ens entium«) und als Grund der Möglichkeit aller Dinge.¹⁰³ Schelling führt die »Idee in individuo« und »res omnimodo determinata« Kants weiter aus, als radikale Singularität, als »Begriff von einem einzelnen Gegenstand [...], der, indem er [...] den ganzen Vorrath des Stoffes für alle möglichen Prädikate der Dinge enthält, diese doch nicht bloß wie ein Allgemeinbegriff unter sich, sondern als Individuum in sich begreift«.¹⁰⁴ Die so gefasste Gottesidee verbürgt die gelungene Beziehung des Subjektes zum Gesamten der Wirklichkeit.

Der *andere Weg* läuft über die Kritik und Wiederaufnahme des ontologischen Arguments: »Symptom« der Grenze des Denkens ist eben der Gedanke einer Entität, in der der Actus der Potenz zuvorkommt, eines Wesens, dessen Begriff die Existenz unmittelbar einzuschließen behauptet. Gerade im ontologischen Argument geschieht der Übergang von Wesen zur Existenz und die Kontinuität zwischen »Denken und Sein« findet ihren Schlussstein im Gottesbegriff, dessen Begriff notwendig dessen Existenz impliziert.¹⁰⁵

¹⁰² Vgl. KrV 583.

¹⁰³ KrV B 599; B 609. Vgl. H. M. BAUMGARTNER, Kants »Kritik der reinen Vernunft«, Freiburg 1985, 114.

¹⁰⁴ SW XI, 285f.; vgl. APPEL, Zeit und Gott [wie Anm. 11], 143.

¹⁰⁵ Die Aufnahme, Kritik und Umdeutung des ontologischen Gottesbeweises seitens Schellings erscheint daher als vorzüglicher Beobachtungspunkt für den Übergang von der negativen zur positiven Philosophie und somit zur näheren Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Sein. So Luigi Pareyson: »Der beste Beobachtungspunkt für das Problem der Kontinuität oder Diskontinuität zwischen negative[r] Philosophie und positive[r] Philosophie ist der Beweis der Existenz Gottes, welcher im Übergang zwischen den beiden Philosophien verortet ist und somit deren Gliederung offenbar macht« (L. PAREYSON, *Ontologia della Libertà*, Turin 2000, 426). Nach Dieter Henrich ist Schellings Theorie des Unterschieds und Verhältnisses von positiver und negativer Philosophie »mit seiner Theorie vom ontologischen Gottesbeweis identisch«; derselbe meint weiter, »der Sinn der positiven Philosophie lasse sich aber nur verstehen, wenn zuvor das Problem der Ontotheologie auf die rechte Weise aufgelöst ist« (D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, 219). Nach Korsch dient der Gedanke

Nach Schelling versetzt die Idee des rein Existierenden die Vernunft in eine paradoxe Situation: Zum einen ist dieser »letzte« Gegenstand ihr eigenster Gegenstand, das, was von Anfang an gewollt war und am meisten würdig ist, gewusst zu sein (das »*maxime cognoscendum*«¹⁰⁶), und das darum mit Notwendigkeit die immanente Bewegung des Denkens anzog. Zum anderen ist dieser »letzte« Gegenstand inhaltlich anderer Art als die dem begrifflichen Verstandesdenken immanenten Gegenstände. Im Unterschied zum potentiell Seienden, das als Mischung von Akt und Potenz in das Sein übergeht, ist dieser letzte Gegenstand »das Seyende Selbst«, »das ganz Seyende«, »nicht Potenz, sondern ganz Actus, reine Wirklichkeit«,¹⁰⁷ (oder, mit der *Urfassung*: »Ursein«¹⁰⁸). Das »Letzte der Vernunft« ist noch Begriff, aber singulärer Art: In diesem Begriff ist das Verhältnis von Akt und Potenz umgekehrt. Die Vernunft muss diese Idee nun »Außer-sich setzen«, um sie als reine Aktualität zu verstehen, aus der noch die Vernunft selbst hervorgegangen ist!

In dieser »Bewegung« ist die Vernunft selbst »außer sich gesetzt, absolut ekstatisch«¹⁰⁹. Der absolut außerhalb des Denkens sich befindende Anfang ist das »schlechterdings transcendentē Seyn«,¹¹⁰ die reine Existenz. Diese kann nun als schlechthin Gegebenes, Notwendiges aufgefasst werden – oder aber so, dass sie keine Notwendigkeit hat, sich in das Sein zu bewegen:

»Geht es in das Seyn über, so kann dies nur Folge einer freien That seyn, einer That, die dann ferner selbst nur etwas rein empirisches, durchaus nur *a posteriori* Erkennbares seyn kann, wie jede That nichts *a priori* Einzusehendes, sondern nur *a posteriori* Erkennbares ist.«¹¹¹

Diese Herleitung ermöglicht es, den Unterschied der Spätphilosophie auch gegenüber Schellings mittlerer Philosophie – wie sie hier anhand

des ontologischen Gottesbeweises als »systematische[r] Angelpunkt für den Begriff der Spätphilosophie Schellings in ihrer Zweigestaltigkeit als negative und positive Philosophie«, sodass die »Konstruktion des Gottesbegriffes« als der »einzig mögliche Ort des Überganges« fungiert (D. KORSCH, Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings, München 1980, 181). Vgl. SW XIII, 156.

¹⁰⁶ SW XIII, 149.

¹⁰⁷ SW XIII, 149.

¹⁰⁸ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 116.

¹⁰⁹ SW XIII, 93.

¹¹⁰ SW XIII, 127.

¹¹¹ SW XIII, 127. Vgl. KRÜGER, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 143.

der Stuttgarter Privatvorlesungen dargestellt wurde – sichtbar zu machen. Jene war noch von der Idee einer Einheit von Subjekt und Objekt, von Vernunft und Realität, als Ausgangspunkt geprägt, andererseits von einer unmittelbaren Verbindung zwischen Gott und Welt. Der Gang der negativen Philosophie hinüber zur positiven Philosophie ist dagegen durch einen doppelten Bruch gekennzeichnet.

Die letzte Idee der Vernunft als »Idee in individuo« kann mit Kurt Appel umschrieben werden als »absolutes Subjekt, absolute Tätigkeit, absolutes Wollen«, als »das absolute sich selbst setzende Ich«, und »Omnitudo realitatis« und »Idee in individuo« zusammen als »absolutes Subjekt, absolutes Objekt, absolutes Subjekt-Objekt«.¹¹² Die Figur der Einheit Subjekt-Objekt wird hier eingeholt, jedoch unter dem Vorzeichen einer radikal freien Subjektivität.

Als »umgekehrte Idee« wird die Idee in *individuo/omnitudo realitatis* weiter als Seinsfülle jenes Anderen bestimmt, das sich aus der eigenen radikalen Freiheit gegenüber allem Seienden und dem Potenz-Akt-Verhältnis zum Seienden verhält. Wenn der schlechthin souveräne Gott als absolute Selbstidentität (Gott=Gott) aufgefasst wird, dann im Sinne einer radikal freien Selbstidentifizierung. Diese ist als Ausgangspunkt nun das konzeptionelle Gegenteil des Identitätssatzes. Denn der Grund der Gleichung verweist auf die absolut freie Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung einer nie einholbaren Subjektivität und ihrer Einheit mit sich.

Die Aufgabe der positiven Philosophie ist es, den »Erweis« nachzuzeichnen, dass das absolute Einzelwesen und das absolut freie Seinkönnen die ultimative Wirklichkeit und den letzten Inhalt der Vernunft darstellen. Dieser Erweis ergeht im Ganzen der Wirklichkeit, einerseits in der Freisetzung von Welt und Geschichte, andererseits in deren durch Freiheit vermittelten Einholung. Schellings Gang zur positiven Philosophie benennt die Unterscheidung zwischen der Idee Gottes (als *ens entium*) und dem Sein als reine und vollkommene Aktualität des *ipsum esse subsistens*.¹¹³ Letzteres ist der Grund für eine Metaphysik der Freiheit.

¹¹² APPEL, Personalität und Alleinheit Gottes [wie Anm. 15], 81–100, hier 89 und ebd. 93; SW II/4, 338.

¹¹³ Vgl. Kapitel 1 in diesem Band. Vgl. zur Verortung in Bezug auf die Panentheismus-Frage: G. BRÜNTRUP, Prozesstheologie und Panentheismus, in: G. BRÜNTRUP/L. JAS-KOLLA/T. MÜLLER (Hg.), Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik (Whiteheads Studien 5), Freiburg/München 2020, 206–228, hier: 214.

6. »Positive Philosophie« und »Philosophie der Offenbarung«

6.1 Gott als »ewige Freiheit zu seyn«

Anders als die negative Philosophie und klassische Metaphysik, die nur das »Was« des Seins erreichen, soll die positive Philosophie die ontologische Frage Leibnizens angehen und das »Dass« des Seins, »das Sein von vornehmerein«¹¹⁴ erklären. Die Erklärung greift auf etwas zurück, was »vor dem Sein«¹¹⁵ zum Stehen kommt. Dieses kann »kein Allgemeines, auch keine bloße Substanz, kein bloßes und blindes Ursein sein«.¹¹⁶ Dies ist Gott als »Herr des Seyn«, »lautere Freiheit zu sein oder nicht zu sein, ein Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen«.¹¹⁷ Gott ist darin also jenseits des Seins (*epekeina tes ousias*) »übersubstanzialer Geist«.¹¹⁸ In den »Weltaltern« heißt es: »Gott in seinem höchsten Selbst nach ist kein nothwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu seyn«¹¹⁹ und dies mache seine »Herrlichkeit« aus. So bestimmt er sich auch frei dazu, »das Seyende-seyn«¹²⁰ (d. h.: das Seiende zu sein), wie es auf der letzten Seite der »Einleitung« heißt. Im Ausdruck erklingen die Worte der Selbstdarstellung Gottes im biblischen Bericht von Ex 3,14, mit denen Gott seine freie, geschichtliche Offenbarung begleitet. Indem diese Worte den »Eigennamen« Gottes sagen, wird betont, dass Gott sein eigen bleibt: »[I]hm Namen ist Er selbst, der einzige, der seines Gleichen nicht hat.«¹²¹ Indem der Inhalt des Namens sich in Bezug zum Seienden sagt, ist Gott in seiner Ursprünglichkeit und Freiheit erkennbar:¹²² »[A]bsolut sein heißt frei sein«.¹²³

¹¹⁴ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 57.

¹¹⁵ SW XIII, 241.

¹¹⁶ A. FRANZ, Der Begriff des Monotheismus in Schellings Spätphilosophie, in: C. DANZ/R. LANGTHALER (Hg.), Kritische und absolute Transzendenz [wie Anm. 10], 200–217, hier: 202.

¹¹⁷ SW XII, 33.

¹¹⁸ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 118.

¹¹⁹ SW VIII, 238.

¹²⁰ SW XIII, 174.

¹²¹ SW XIII, 174.

¹²² SW XIII, 174.

¹²³ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 125.

In Gott geht der Actus aller Potenz voraus, »ist nicht erst möglich und dann wirklich, sondern es ist gleich wirklich«.¹²⁴ Dabei ist zu beachten: »[W]eil die Potenz dem unvordenklichen Seyn nicht vorausging, konnte sie im Actus nicht überwunden seyn«.¹²⁵ Der Actus greift nicht auf eine vorgegebene und festgelegte Potenzialität zurück, sondern setzt Potenzialitäten frei. Daher ist es auch kein Widerspruch, wenn Gottes Wesen/Natur unter dem Primat der reinen Subjektivität als absolutes Können gedacht wird. Darin ist er reiner Wille ohne Orientierung auf ein bestimmtes ihm äußerliches Objekt, reinste Freiheit als Negativität qua »Entzug jeder Gegenständlichkeit«,¹²⁶ die hinter der Unterscheidung Subjekt-Objekt, Potenz-Akt zurückgreift. Schelling geht es dabei nicht um einen Rückzug in reine Ungegenständlichkeit und Negativität, sondern um die Frage nach der radikalen Bedingung für jede Wirklichkeit, jenseits der gegebenen Verfassung und Bestimmung von Wirklichkeit: Diese ist in Gott über das Seyn selbst hinaus zu suchen: als »Herr des Seyns«. Fasst man Gott als reine freie Selbstsetzung eines Subjektes Gott=Gott (nach dem Modell des Ich=Ich), ist im Kern Gottes ein Frei-Sein, aus dem allererst die Selbstsetzung in Freiheit hervorgeht. Tatsächlich ist Gott als Entzug der Gegenständlichkeit in seiner Selbstsetzung noch vor der prädikativ-reflexiven Struktur des Erfassens solcher Selbstsetzung.¹²⁷

6.2 Die Umbestimmung der Potenzen

Versucht man Gott nun reflexiv als »absoluten Geist« zu artikulieren, so ergibt sich eine Bewegung, in der jede versuchte Bestimmung zugleich überwunden werden muss. Dies ist innerhalb der Philosophie der Offenbarung der Zusammenhang, an dem die Potenzen neuinterpretiert werden. Die Potenzenlehre erfährt so eine ontologische Radikalisierung. Sie dient nun als »ontologische Prinzipienwissenschaft«¹²⁸ beziehungsweise als »Transzentalontologie, die nicht mehr die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, sondern von

¹²⁴ XIV, 338.

¹²⁵ XIV, 338.

¹²⁶ APPEL, Personalität und Alleinheit Gottes [wie Anm. 15], 90.

¹²⁷ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 29.

¹²⁸ A. FRANZ, Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings, Amsterdam 1992, 76.

erkennbarem Sein überhaupt untersucht«.¹²⁹ Auf diese Weise gibt sie Rechenschaft für eine Seinslehre, die in der radikalen Freiheit Gottes auch gegenüber allem Seienden gründet. Anderseits lässt sie sich bewusstseinslogisch als Artikulation der Momente eines absoluten Geistes (Wille, Verstand, Geist)¹³⁰ bzw. eines vollkommenen Willensaktes verstehen.¹³¹ Die Potenzen sind Seinsprinzipien, deren »innerste[s] Wesen bloße Möglichkeit ist«.¹³² Sie bewahren in sich damit auch die Möglichkeit »eines künftigen Seins«.¹³³ Gleichzeitig wird der freiheitliche Charakter dieser Ontologie durch die Willens-Metaphorik deutlich, die zur Explikation der Potenzen verwendet wird, um sie als Momente des Willens eines Geistes zu verstehen.

(1) Die *erste Potenz* (-A) wiederholt das negative und darin vorantriebende Moment der Seinsherrschaft Gottes gegenüber dem Seienden und benennt nun das reine Können, die absolute Subjektivität. Absolut betrachtet ist sie reine Möglichkeit, *potentia pura*. Sofern sie sich von der Dimension des »über« dem Sein oder jenseits des Seins hin zum möglich-Seienden wendet, ist sie »Ur-Möglichkeit«, die auf das »Real-Mögliche« aus ist: Die freie und überseiende Ur-Möglichkeit befindet sich »auf dem Sprung zum Sein«.¹³⁴ Sie ergeht als expansive Bewegung ohne Halt, ist das »Grenz- und Bestimmungslose«.¹³⁵ An sich selbst ist die erste Potenz der »unendliche Mangel an Sein«,¹³⁶ der einer Begrenzung bedarf, um in Sein überzugehen.

Betrachtet man die zweite Potenz unter der Perspektive des *Willens*, ist die erste Potenz reiner Wille, der seinen Übergang zum Sein wollen kann, »hinausdrängender Eigenwille«.¹³⁷ Der reine Wille ist die Macht »durch sein bloßes Wollen« zu sein, »ohne dass e[s]

¹²⁹ M. GABRIEL, *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“*, Berlin 2006, 41.

¹³⁰ C. DANZ, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes in Schellings „Philosophie der Offenbarung“*, in: T. BUCHHEIM/F. HERMANN (Hg.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, 179–196, hier: 182.188.

¹³¹ GERLACH, *Handlung bei Schelling* [wie Anm. 8], 40.

¹³² SW XI, 387.

¹³³ GERLACH, *Handlung bei Schelling* [wie Anm. 8], 33.

¹³⁴ Vgl. REIKERSTORFER, *Gottes Zeitlichkeit* [wie Anm. 10], 230.

¹³⁵ SW XI, 388. Schelling bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Figur des *Apeiron*.

¹³⁶ SW XI, 325–326.

¹³⁷ GERLACH, *Handlung bei Schelling* [wie Anm. 8], 44.

etwas anderes bedarf, als eben zu wollen«.¹³⁸ Die erste Potenz ist darin gleichzeitig Willen als reines Vermögen und sich ausrichtendes Wollen.¹³⁹

(2) Die *zweite Potenz* (+A) gewährt das Prinzip der Bestimmung und Formung der ungebändigten Möglichkeit der ersten Potenz. Absolut betrachtet ist sie Bestimmung ohne bestimmbaren Gehalt, *actus purus*. In Bezug auf den Übergang zum Sein der ersten Potenz, das als fortwährende Bewegung keinen Halt im Seienden machen würde, bietet sie einen Punkt des Halts, damit es »stehen bleibe«.¹⁴⁰ Die zweite Potenz ist »leere Form eines möglichen Inhalts«. Es ist die zweite Potenz als »rein Seiendes«, die »verhindert«, dass die erste Potenz zu tatsächlichem Sein übergeht. Als Prinzip der Aktualisierung der unbegrenzten Ur-Möglichkeit der ersten Potenz markiert sie gleichzeitig die radikale Kontingenz aller möglichen Bestimmungen und ist das bleibende »ein anderes sein Könnende«¹⁴¹ jeder Bestimmung.

Als Moment eines Willens ist die zweite Potenz als rein Seiendes der Form nach bereits seiend: »willenloses Wollen«,¹⁴² »begierdelos« und »gelassen«,¹⁴³ bzw. nüchtern Verstand, der dem ursprünglichen Willen Konkretion gibt. In ihrer Bestimmungslosigkeit ist die zweite Potenz universal, indem sie das Wollen des Anderen will: hier das Sein-Wollen der ersten Potenz.¹⁴⁴ Damit steht die zweite Potenz nicht in Widerspruch zur ersten, sondern – man könnte sagen – verwirklicht deren Willen.

(3) Die *dritte Potenz* als Subjekt-Objekt leistet das gelungene »Gleichgewicht«¹⁴⁵ der ersten beiden Potenzen und vollzieht gemäß ihrer Zweckgerichtetheit die Bestimmung des Wollens der zweiten

¹³⁸ SW XII, 35.

¹³⁹ Vgl. GERLACH, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 44. Es sei angemerkt: Im Vergleich zu den Stuttgarter Privatvorlesungen und der Freiheitsschrift ist die erste Potenz jetzt zwar weiterhin als ungebändigte Bewegung, unendliche Möglichkeit und Eigenwillie aufgefasst, ihre Richtung ist aber umgekehrt worden: Sie ist nicht länger Trägheit auf sich gerichteter Schwerkraft.

¹⁴⁰ SW XIII, 210.

¹⁴¹ SW XIV, 339.

¹⁴² SW XII, 51.

¹⁴³ SW XIII, 215.

¹⁴⁴ So will die zweite Potenz »nicht Sich als Sich [...], sondern Sich als das Seinkönnde, und demnach als ein anderes« (SW XIII, 215). Vgl. GERLACH, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 47.

¹⁴⁵ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 223.

Potenz in Bezug auf das Können der ersten Potenz. Sie ist darin *das sein Sollende*.¹⁴⁶ In Bezug auf den Übergang zum Sein reflektiert sie den Grund des Übergangs. Sie ist Gottes Wille als Prinzip von dessen Zweckgerichtetheit:¹⁴⁷ Die einzige mögliche, der Unendlichkeit und Unmäßigkeit der Subjektivität Gottes entsprechende Bestimmung ist jene, die ihre *ratio* im übersegenden Ungrund findet, also in der absoluten Freiheit Gottes selbst. In der dritten Potenz ist Gott als »*natura necessaria*« entfaltet als »das absolut freie Wesen«.¹⁴⁸ In Bezug auf die dritte Potenz thematisiert Schelling damit die Freiheit Gottes selbst gegenüber seinen Potenzen: Sie ist frei, das bestimmte Sein bzw. Sein-könnende (zweite Potenz) nicht zu wollen (»denn auch unabhängig von diesem Seyn und ihm voraus ist (existirt) es«), aber auch frei, es zu wollen. Sie ist auch frei gegenüber dem »unvordenlichen Sein« und ist »nicht genötigt, in demselben zu beharren, sondern kann aus ihm hervortreten«.¹⁴⁹ Aus voluntativer Betrachtungsweise ist die dritte Potenz der vollkommene geistige Willensakt, »Wollen, das sich hat«,¹⁵⁰ indem es radikale Selbstursprünglichkeit mit der Bereitschaft für fremden Gehalt verbindet. Daher ist die dritte Potenz Geist in einem eigentlichen Sinne.

Im Gang der Potenzen wird damit nichts anderes beschrieben als die radikale Freiheit der Liebe: Nicht nur frei vom Zwang, sich bestimmen zu müssen, sondern auch frei, sich ohne Zwang bestimmen zu können und – in ihrem radikalen Entzug von jedem Gegenständlichen – sich mit Gegenständlichem zu binden, ohne ihre Transzendenz gegenüber dem Gegebenen zu verlieren. Durch die drei Potenzen artikuliert sich Gott als absoluter Geist, wobei hier gilt, dass »[d]er absolute Geist [...] noch einmal von seiner dritten Gestalt unterschieden [ist]. Als solcher ist der absolute Geist der freie Gott.«¹⁵¹ Auch hier verweist die in der dritten Potenz wiederhergestellte Einheit als vermittelte auf die der Differenzierung der Potenzen vorausgehende Auffassung Gottes als Einheit, die aber in der Spätphilosophie nicht mehr als Indifferenz, sondern als radikale Freiheit verstanden wird: »Er ist der von seinem Geistsein freie Geist [...] diese Freiheit von

¹⁴⁶ SW XI, 395.

¹⁴⁷ Vgl. REIKERSTORFER, Gottes Zeitlichkeit [wie Anm. 10], 230.

¹⁴⁸ SW XIV, 339.

¹⁴⁹ SW XIV, 339.

¹⁵⁰ SW XI, 462.

¹⁵¹ KRÜGER, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 174.

sich selbst gibt ihm erst die überschwängliche Freiheit [...] Der vollkommene Geist ist über alle Arten des Seins; darin besteht seine absolute Transzendenz.«¹⁵²

Schließlich begründet Schelling mit Bezug auf die Potenzen das Unterscheidende zu Spinozas Pantheismus der unendlichen Substanz. Für Spinoza koinzidiert das Sein mit dem, was bei Schelling das unmittelbar Seinkönnende in der ersten Potenz ist, die, ohne den Bezug zur zweiten Potenz, unvermittelt zum Sein übergehen würde. Eine Auffassung vom Sein, die das Sein als schlicht gegeben verstehen würde (»blindes Sein«¹⁵³) und nicht als etwas, das in sich einen »Anfang«¹⁵⁴ hat, identifiziert die Unendlichkeit mit dem Sein selbst und nicht mit dem, was dem Sein Anfang geben kann. Sein und Seinkönnendes würden darin koinzidieren. Schelling schreibt in Absetzung zu Spinoza:

»Wir würden das sein Könnende, als absolut gesetztes, nur noch als ein Sein antreffen, dem wir selbst keinen Anfang mehr wüßten: ja, wir würden das sein Könnende gar nicht mehr als ein sein Könnendes auftreffen, sondern als bloße Substanz, die den Anfang aufgehoben hat.«¹⁵⁵

7. Gott als höchste Persönlichkeit und die trinitarische Auslegung der Potenzen

In der Synthese der Potenzen ist Gott »höchste Persönlichkeit«, Aktualisierung seines Wesens radikaler Freiheit als Artikulation der Momente des Geistes (Wille-Verstand-Geist) und darin bewusst-vermittelte Gestalt seines Wesens *qua* absoluter Geist.¹⁵⁶ Mit Danz kann beobachtet werden, dass »der Begriff der Persönlichkeit Gottes [...] in

¹⁵² SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 78–79.

¹⁵³ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 32.

¹⁵⁴ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 33.

¹⁵⁵ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 33.

¹⁵⁶ Nach Buchheim verlangt Schelling dreifaches von dem, was als Persönlichkeit gezählt werden soll: »erstens Natur; zweitens eine entschiedene Position zu ihr als individuelles Selbst mit dieser Natur; drittens Bewusstsein von ihrem Selbstsein. Persönlichkeit ist eine individuell gehaltene (»selbstsiche«) Natur, die denkt oder Bewusstsein von sich hat« (T. BUCHHEIM, Grundlinien von Schellings Personbegriff, in: T. BUCHHEIM/F. HERMANNI (Hg.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde«. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004, 11–34, hier: 25).

den späten Texten Schellings geradezu als Synonym für den Begriff der Freiheit sowie ihrer geschichtlichen Realisierung¹⁵⁷ gelten kann. Persönlichkeit ist hier auch Realisierung höchster Individualität¹⁵⁸ – damit das Entsprechende der »Idee in individuo« erreicht: »Persönlich nennen wir ein Wesen gerade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, außer der Vernunft nach eigenem Willen zu seyn.«¹⁵⁹ Persönlichkeit bedeutet daher eine individuelle Totalisierung einer Natur.¹⁶⁰ Durch die Modifizierung der Funktion der Potenzen im Innenbezug Gottes und die Auffassung Gottes nicht nur als radikale Freiheit gegenüber und zum Sein,¹⁶¹ sondern auch als Geschehen radikaler Freiheit in sich selbst, wird eine Wirklichkeit, die »nichts als Beziehung und lauter Beziehung« ist, beschreiben, als welche Gott »Herr« überhaupt ist.¹⁶² Damit wird Entscheidendes vom immanenten Leben der Trinität benannt. Als dieses Geschehen von Beziehung in radikaler Freiheit ist Gott sich selbstsetzende Tätigkeit, Subjekt, Objekt und Subjekt-Objekt. Zu klären wäre, unter welchen Bedingungen und wie eine trinitätstheologische Deutung der Potenzen dann legitim ist.

Die sich ergebende potenz-theoretische Trinitätslehre ist dabei klar patrozentrisch strukturiert. Der Vater ist Gott »in vollkommener Persönlichkeit«, die gleichzeitig das »Anhebende, Urhebende«¹⁶³ des innergöttlichen Prozesses ist *und* das, woraufhin die in der Vermittlung des Sohnes geleistete und durch den Geist auf ihr Ziel gerichtete Personalisierung abzielt. Damit umschreibt Schelling den Vater als *arché*/Quelle der Trinität, die die ganze Gottheit den anderen Personen verleiht und gleichzeitig als Woraufhin der innertrinitarischen Bewegung gilt. Dies geschieht, indem »[e]wig, d. h. immerwährend [...] der Vater die Spannung [zwischen den Potenzen] setzt, und er

¹⁵⁷ DANZ, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes [wie Anm. 130], 182.

¹⁵⁸ »So könnte man mit Schelling geradezu definieren: Person ist, was sich in einer Natur als individueller Geist offenbart« (BUCHHEIM, Grundlinien von Schellings Personbegriff [wie Anm. 156], 20).

¹⁵⁹ SW XI, 281.

¹⁶⁰ Vgl. BUCHHEIM, Grundlinien von Schellings Personbegriff [wie Anm. 156], 22.

¹⁶¹ Vgl. KRÜGER, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 173–181.

¹⁶² SW X, 260.

¹⁶³ Vgl. SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 156.

hört nicht auf sie zu setzen, damit ewig, d. h. immerwährend der Sohn geboren werde«.¹⁶⁴

Was auf jeden Fall zu beachten ist, ist die Intention Schellings: Mit den Potenzen will er den Gott denken, der, gerade weil er unbedingter Freiheitsraum und Beziehungsgeschehen in sich ist, Welt und Geschichte freisetzen kann, sodass ihm Geschichte und das Positive in ihr relevant sind und er der Geschichte und des Bezugs zum Positiv-Singulären fähig ist. Damit wird konsequent die Trinitätstheologie als Fortschreibung des Monotheismus verstanden. In seiner Kommunikation nach außen äußert sich Gott gerade im seiner absoluten Persönlichkeit eigenen Charakter der Überschreitung, der sich in der Fähigkeit, Anfänge zu setzen, vollzieht. Darin ist Gott als höchste *personalitas* der Welt zugegen, in Einklang mit der klaren Bestimmung der Trinität als Fortschreibung des jüdischen personalen Monotheismus.¹⁶⁵

»Die Idee der Dreieinigkeit ist eine allgemein menschliche, dem ursprünglichen Bewußtsein selbst einverwachsene, dem menschlichen Geiste einverflochene«.¹⁶⁶ Sie wird dabei mit der »Dreizahl göttlicher Potenzen« verbunden,¹⁶⁷ was einerseits zur grundsätzli-

¹⁶⁴ SW XIII, 324. Wobei dann zu fragen wäre, ob die trinitarischen Personen einen bestimmten Umgang mit den Potenzen implizieren und nicht selbst den einzelnen Potenzen zuzuordnen sind. »Weil Gott als absolute Wirklichkeit gegenüber der Verwirklichung seiner Potenzen frei ist, kann seine Einheit als die absolut vollendete Wirklichkeit angesprochen werden, die das Andere ihrer selbst als allgemein Mögliches in sich birgt. Das eine, freie und unaufhebbare Wesen Gottes ist nicht als eine vorpersonale Einheit, sondern als die ›absolute Persönlichkeit‹ zu begreifen. Diese Persönlichkeit geht über das potentiell in ihr enthaltene Sein als ihre ›Natur‹ hinaus [...] Gottes wesentliche Einheit ist folglich die absolute Persönlichkeit, weil der Begriff der Einheit konstitutiv eine interne Selbstunterscheidung impliziert, die sich als der unhintergehbarer Vollzugsfreier Selbstbestimmung darstellt« (KRÜGER, Göttliche Freiheit [wie Anm. 90], 201).

¹⁶⁵ Dies ließe sich auch mit THOMAS VON AQUIN sagen: »Circumscripsit per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu nostro una personalitas Dei, ut Judaei intelligunt: ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi« (I Sent 26, 1, 2 sol.).

¹⁶⁶ Vgl. SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91]. Gleichzeitig scheint sich Schelling wiederum des heilsgeschichtlich-soteriogischen Zusammenhangs dann bewusst zu sein, wenn er feststellt: »Die Dreieinigkeitslehre kann wohl auch bloß abstrakt in Begriffen aufgefasst werden; allein mit solch einer abstrakten Auffassung lassen sich jene geschichtlichen Bestimmungen, die mit dieser Lehre in Verbindung stehen, durchaus nicht begreifen« (Urfassung, 152).

¹⁶⁷ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 151.

chen Schwierigkeit einer Übersetzung der Potenzenlehre in die Personen der Trinität führt, anderseits die Frage nach der Vereinbarkeit zwischen der affirmierten historischen Kontingenz des Erweises in der christlichen Offenbarung (i.e., die nicht Ableitbarkeit des Heilsge- schehen) und der »Systematik der Potenzen« aufwirft – wie Korsch beobachtet.¹⁶⁸

8. Der freie Erweis Gottes in Schöpfung und Geschichte

Mit der Auffassung Gottes als »Herr des Seins« versucht sich Schelling von der früheren Tendenz zu emanzipieren, Gott als *ab ovo* auf die Kommunikation seiner Selbst einer Schöpfung gegenüber ausgerichtet aufzufassen. Nun entspricht die Schöpfung Gott als dessen Selbstoffenbarung gerade darin, dass sie als in reiner Freiheit begründet in einem Verhältnis radikaler Kontingenz zu Gott steht. Der Gott, der Herr des Seins ist, ist wiederum von Seite der Schöpfung her betrachtet »zufällig«, weil nicht aus ihr und allem Seienden ableitbar. Gott drückt sein Wesen als radikale Freiheit aber dann gerade in der freien, nichts geschuldetem Akt der Schöpfung aus. Schelling spricht in diesem Zusammenhang explizit von einer »Freiheit Gottes in der Weltschöpfung«,¹⁶⁹ und bestimmt die Schöpfung als »freie Schöpfung«.¹⁷⁰ *Die Schöpfung ist freie »Handlung und Tat«.*¹⁷¹ Konsequent ist der Gedanke einer freien Schöpfung nur mit dem, was er unter Monotheismus auffasst, vereinbar: Nicht ein allgemeiner Begriff Gottes als notwendiges, höchstes Sein, sondern der bestimmte Gott, der Herr seines Seins ist und sich aus dieser Herrschaft frei für das Sein der Welt entscheidet, kann Rechenschaft für eine freie Wirklichkeit tragen: »Der Monotheismus verträgt sich nur mit einem System freier Schöpfung. Jede freie Schöpfung ist einem blinden Entstehen entgegen gesetzt«.¹⁷²

Er fordert dabei, dass »zwischen dem *natura* ewigen Sein Gottes und zwischen dem Entschluß zur Tat etwas in der Mitte sei, ohne wel-

¹⁶⁸ Vgl. KORSCH, *Der Grund der Freiheit* [wie Anm. 105], 293; vgl. KRÜGER, *Göttliche Freiheit* [wie Anm. 90], 61.

¹⁶⁹ SCHELLING, *Urfassung* [wie Anm. 91], 155.

¹⁷⁰ SCHELLING, *Urfassung* [wie Anm. 91].

¹⁷¹ SW VII, 395.

¹⁷² SCHELLING, *Urfassung* [wie Anm. 91], 125.

ches Mittelglied die Welt nur als unmittelbar notwendige Emanation der Gottheit gedacht werden könnte«.¹⁷³ Dieses Mittelglied ist jene »Möglichkeit, welche Gott im an sich Sein seines Wesens ersieht«,¹⁷⁴ die in der ersten Potenz benannt wird und im Verhältnis der Potenzen artikuliert wird.

Im Zusammenhang mit der Potenzenlehre ergeht auch die spezifische Reinterpretation der *creatio ex nihilo* der Spätphilosophie. Gott schafft nicht aus dem absoluten Nichts, sondern aus dem Nichts an festgelegtem Sein, das Gott in sich ist, also *aus der Differenz*¹⁷⁵ gegenüber und zwischen den drei Potenzen in sich (als Momente des Könnens, des Übergangs zum Seienden und deren freien Verbindung). Damit schafft er aus dem Entzug jedes Seienden, der er als Herr des Seins ist: »Es stand in seiner Macht, jenes Prinzip des Anfangs, das nicht in ihm als bloße Möglichkeit war, das ohne seinen Willen nichts war, das er als bloße Möglichkeit in der Tiefe seines Wesens ersah, in enger Verborgenheit zu halten oder außer sich zu setzen, es zur Wirklichkeit zu erheben.«¹⁷⁶ Schöpfer ist »[d]er Gott, dem es frei war, das ansich Sein seines Wesens als das Gegenteil des an sich Seienden, als das von sich Seiende oder außer sich Seiende zu setzen und dadurch Veranlassung zu einem Prozeß zu geben«.¹⁷⁷

Allerdings ist die Schöpfungstat nicht willkürlich. Sie ist in der Entscheidung des personalen Gottes begründet und entspricht seinem Wesen, gemäß Schellings Verständnis von Freiheit. Freiheit ist für Schelling weder Willkürfreiheit, die keinen Grund für ihr Handeln gegeben kann, noch Wahlfreiheit zwischen vorgegebenen Optionen, die ihr wiederum auch gleichgültig gegenüberstehen würden. Anderseits ist Gottes Freiheit mit einem Moment der Entscheidung und des

¹⁷³ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 131.

¹⁷⁴ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 131. »Jene [...] Möglichkeit ist Mittelglied, das wir zwischen dem an sich ewigen Sein Gottes und der Schöpfungstat annehmen müssen« (SW XIII, 303).

¹⁷⁵ Vgl. APPEL, Zeit und Gott [wie Anm. 11], 146: »Gott als der freie Schöpfer schafft nicht aus einem vorausliegenden Nichts, und der Aspekt einer *creatio ex nihilo* hat – wie wir noch in den Ausführungen zur positiven Philosophie sehen werden – hat seinen Sinn darin, als dieses ›aus dem Nichts‹ existentielle Bedeutung (im Sinne des Bestehens der Frage ›Warum überhaupt etwas...‹) gewinnt [...]. Vielmehr schafft Gott aus (der Differenz) Gott(es) selbst.« Mit Verweis auf: Vgl. F. MEIER-HAMIDI, Transzendenz und Wirklichkeit Gotte. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F.W.J. Schellings Spätphilosophie, Regensburg 2004, 256–259.

¹⁷⁶ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 155.

¹⁷⁷ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 155.

Wollens verbunden und nicht bloße Ausführung eines Vorbestimmten. Gottes Entscheidung ist daher gleichzeitig begründet in seinem Wesen (Moment der Notwendigkeit) – und damit nicht beliebig – und reale freie Entscheidung – Moment der Freiheit. Das heißt, mit Gerlach gesprochen:

»Wer frei handelt, der muss um den Inhalt seiner äußeren Handlungsoptionen und um seine inneren Gründe wissen, diese als eigene Handlungen zu wollen oder abzulehnen und er muss aus diesen Gründen zu handeln entschlossen sein; kurz: er muss wissen, was er will.«¹⁷⁸

Dies trifft auf Gott zu, wobei in der Spätphilosophie – wie oben dargestellt – zum Wesen Gottes auch eine »Freiheit von sich selbst«¹⁷⁹ gehört, die aber als konstitutiver Moment der wesentlichen Liebe Gottes zu zählen ist.

Weil in Gottes Wesen und Freiheit begründet, ist die Schöpfung als Ausdruck des Wesens Gottes auch von einer Teleologie gekennzeichnet. Gott kann in sich »das relative Nichtsein seines Wesens zum Sein zu erheben«, weil er in sich schon immer das Prinzip der Überwindung der Trägheit und Entfremdung des Natur-Pols hat, »weil er in dem ursprünglichen Sein seines Wesens das Mittel hat, wodurch er das seiner Natur nach nicht Seiende oder nicht sein Sollende aber eines Zweckes willen Seiende, das außer sich Gewordene wieder zu überwinden« vermag.¹⁸⁰ Die Schöpfung ist zur Personalisierung im Sohn bestimmt und auf diese hin geöffnet.

Daher reproduziert die Schöpfung die Potenzen-Struktur in sich, jedoch so, dass ihre Einheit und ihr Zusammenwirken nicht gesichert ist und als offene Aufgabe der Schöpfung zählt. Die Potenzen lassen sich nun wieder nach dem bereits aus der mittleren Phase bekannten Modell bestimmen: Als *erste Potenz* zählt nun der Aspekt der Materie, die als ungebändigte Kraft ohne Form vorgeht. Als *zweite Potenz* zählt die Einhegung in Form und Bestimmung der unbändigen Kraft. Als *dritte Potenz* zählt die Finalität der ursprünglichen Kraft, auf die die Formierung durch die zweite Potenz abzielt (dritte Potenz als *causa finalis* der Schöpfung). Diese identifiziert Schelling – erneut – als Vergeistigung und Personalisierung der Materie hin dazu, »Ebenbild« Gottes zu werden.

¹⁷⁸ GERLACH, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 102; allgemeiner: ebd., 96–108.

¹⁷⁹ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 78.

¹⁸⁰ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 155.

9. Zeittheorie der Spätphilosophie

In der Spätphilosophie intensiviert sich die Problematik der gleichzeitigen Behauptung (a) einer (Welt-)Zeit eröffnenden Tat aus der Ewigkeit, (b) der Ewigkeit Gottes als das, woher die Schöpfungstat herrührt, und (c) der Lebendigkeit Gottes. Gottes Handeln darf nicht selbst in der Weltzeit sein, sonst wäre Gott selbst der Weltzeit untergeordnet und nicht vorausgehender Ursprung ihrer Eröffnung. Umgekehrt muss gerade die Lebendigkeit Gottes gedacht werden können und das »Geschehen«¹⁸¹ der freien Tat und des Entschlusses zu ihr. Deshalb verortet Schelling die Wahrheit und die Quelle der Zeit in der Ewigkeit Gottes: »Das Wesen oder die eigentliche Kraft der Zeit liegt *im Ewigen*«, das die »Einheit« der Zeit realisiert.¹⁸² Damit wird die Ewigkeit Gottes als zeitträchtig und der Zeit fähig gedacht. Außerdem wird ab den Weltaltern Zeit in Hinblick auf die Zeitmodi und nicht nur, wie noch in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, auf die Sukzession hin gedacht.¹⁸³

Einerseits ist »mit der Schöpfung zuerst und zugleich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – Anfang, Mitte, Ende – gesetzt«. Anderseits »folgt nicht, daß keine Zeit vor der Welt oder der Schöpfung ist«: Gemeint ist hier – aus der Perspektive der Schöpfung –, die einen Anfang hat, dass die ontologisch vorausgesetzte Ewigkeit Gottes der Schöpfung als »Vergangenheit [...] erscheint«. Schelling macht daher deutlich, dass diese »Zeit vor der Welt für sich allein *nicht* Zeit ist«. Allerdings kennzeichnet Schelling die »Ewigkeit« als Grund der Möglichkeit von Zeit.¹⁸⁴

Die Ewigkeit Gottes als *Allgegenwart* geht deshalb zusammen mit der Fähigkeit, sich zur Geschichte im Zusammenspiel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hervorzubringen und sich dazu zu verhalten. Für Gott sind die Sukzession der Zeiten und die Zeitmodi nicht gleichgültig. Vielmehr ist er – in Bezug auf die Weltgeschichte

¹⁸¹ SW X, 124.

¹⁸² Vgl. F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813*, München 1946, 75.

¹⁸³ Vgl. GERLACH, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 146.164. Schelling wendet sich gegen eine Zeitauffassung als bloße mechanische Sukzession, als »rück- und vorwärts ins Endlose auslaufende Kette von Ursachen und Wirkungen« (SCHELLING, *Die Weltalter* [wie Anm. 182], 10), die nicht die den qualitativen Charakter und die gegenseitige Interferenz der Zeitmodi bedenkt.

¹⁸⁴ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 138.

– in der Kontingenz von Sukzessionen und im Zusammenwirken der Zeitmodi anwesend. In Gott bedarf es darum einer Vermittlungsinstanz zwischen der in sich ruhenden Ewigkeit und der äußerlichen Zeit, die den zeiträchtigen Aspekt der Ewigkeit bestimmt.¹⁸⁵

»Wenn man, wie es gewöhnlich ist, sagt, dass die Zeit erst mit der Schöpfung angefangen habe, so muss man demgemäß auch sagen, dass zwischen der absoluten Ewigkeit und der Zeit etwas in der Mitte sei, das sie zugleich trenne und verbinde. Dieses zwischen Ewigkeit und Zeit in der Mitte Stehende kann aber nur das sein, was noch nicht wirklich Zeit und insofern der Ewigkeit gleich ist, inwiefern es aber Möglichkeit der Zeit ist, insofern von der absoluten Ewigkeit unterschieden ist, aber doch in sich selbst noch keine Folge von Zeiten, also eine wahre Ewigkeit ist.«¹⁸⁶

Diese Vermittlungsinstanz ist im Doppelcharakter der Potenzen zu suchen, ihrer Simultaneität und Relationalität, deren Beziehung sich als ewiges Geschehen in der Ewigkeit Gottes vollzieht. In ihrer Bewegung ereignet sich jede mögliche Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, jede mögliche Bestimmung von Seiendem, jedes mögliche Sukzessionsverhältnis. In dieser Weise antizipiert das Beziehungsgeschehen zwischen den Potenzen jedes Zeitverhältnis als Zeitverhältnis in der Ewigkeit Gottes und zwar so, dass es schon immer auf dessen Gelingen gemäß dem Willen Gottes hin komponiert ist, denn in der dritten Potenz wird die ursprüngliche Einheit als vermittelte restituiert: »Gott ist das Ende seines Endes und der Anfang seines Anfangs: Sein Anfang fängt nicht an und sein Ende endet nicht«, ohne dass dabei in Gott »etwas vorausgehe oder folge«.¹⁸⁷

In Bezug auf die mögliche Schöpfung – als ewige Möglichkeit Gottes – eröffnet die »Sukzession« der Potenzen die Möglichkeit der Weltzeit, indem sie antizipierend die »Perioden des Werdens und der Entwicklung« der Welt nachvollzieht,¹⁸⁸ sodass Gott in sich »eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andere als Zukunft«¹⁸⁹

¹⁸⁵ Sodass mit Gerlach von einer »doppelten Ewigkeit« (GERLACH, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 145) gesprochen werden könnte. Wir plädieren dafür, genauer von einen »Doppelcharakter« der Ewigkeit zu sprechen: Es ist dieselbe Ewigkeit, die in sich die Möglichkeit der Setzung von Sein und Zeit hat und damit – das Verhältnis dazu.

¹⁸⁶ SW XIII, 306.

¹⁸⁷ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 80.

¹⁸⁸ SCHELLING, Die Weltalter [wie Wie Anm. 182], 25.

¹⁸⁹ SCHELLING, Die Weltalter [wie Wie Anm. 182], 75.

setzt. Es ist dann die tatsächliche Wendung Gottes hin zur Eröffnung der Schöpfung, die die Zeit hervorbringt als Sukzession und als Zusammenwirkung der Zeitmodi.

Die Schöpfung entspringt dem Willen Gottes in seiner vollkommenen, persönlichen Form: in der Komposition vom Willen der ersten Potenz und willenlosem Willen der zweiten. Die mögliche und gewollte Schöpfung ist als zur Personalisierung destiniert, damit bereits auf eine bestimmte Zukunft hin eröffnet. In dieser ewigen Vorbestimmung hat die Welt ihre eigene und eigentliche Zukunft, als Zukunft aus der Ewigkeit Gottes. Die Welt ist »als Zukunft in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verstande enthalten«.¹⁹⁰

Die Weltgeschichte wird damit als offenes Geschehen freigelassen, jedoch in seiner Konstitution mit einer Finalität und Ausrichtung; diese wirkt in Geschichte nicht determinierend, sondern muss als eschatologisch-apokalyptische Einholung der Geschichte aus Gottes Ewigkeit (aus der in Gott verorteten Quelle der Zukunft) gedacht werden. Erst in Bezug auf diese Zukunft hat Geschichte in einem eigentlichen Sinne »Zukunft«. Dadurch, dass die Geschichtszeit ihre wahre, ewige Vergangenheit und Zukunft nicht in sich hat, neigt sie dazu, zu leerer Zeit zu werden, eine »unablässige[n] Wiederholung einer und derselben Zeit«,¹⁹¹ in der Vergangenheit und Zukunft zu bloßen Momenten der Zeit-Sukzession gemacht werden und die Zeit-Sukzession in jedem Augenblick sich wiederholt. So muss Schelling auch die Frage nach einer Rettung der Zeit vor ihrer Gleichgültigkeit und Eintönigkeit, also davor, »dass die Geschichte überhaupt keine wahre Zukunft hat, sondern ein Fortschritt ohne Grenzen [...] darum zugleich sinnloser Fortschritt«¹⁹² sei, stellen.¹⁹³

Aus der Perspektive der Geschichte, in der die Potenzen getrennt auftreten und das Seiende als Notwendiges gegeben ist, sind die

¹⁹⁰ SW XIII, 308–309. Vgl. GERLACH: »Gott, der die Welt will, erzeugt zugleich durch die Aktualisierung dieses Welt-Wollens diejenige Zukunft, in welcher die Welt als Schöpfung realisiert werden kann« (GERLACH, Handlung bei Schelling [wie Anm. 8], 178).

¹⁹¹ Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21, Bonn 1969, 160.

¹⁹² SW XI, 260.

¹⁹³ Die Frage weist eine erstaunliche Nähe zur Frage von J. B. Metz nach der Erlösung der Welt-Zeit von ihrem nihilistischen Charakter der ewigen Wiederkehr, wie u. a. Rudolph Langthaler gezeigt hat. Vgl. R. LANGTHALER, »Gottvermissten« – eine theologische Kritik der reinen Vernunft? Die neue Politische Theologie im Spiegel der Kantischen Religionsphilosophie, Regensburg 2000.

Erwirkung der personalisierenden Einheit und der Erweis einer Freiheit Gottes gegenüber dem Seienden positiv zu leisten. Das bestimmt die philosophische und damit rationale Bedeutung der positiven Philosophie als Philosophie der Offenbarung. Offenbarung offenbart in Einem göttliche Freiheit als Bedingung freien Seins und offenbart zugleich die Realisierung ihrer gelingenden Gestalt:

»Der Inhalt der Offenbarung ist zunächst ein geschichtlicher, aber nicht gemein oder zeitlich geschichtlicher, er ist ein Inhalt, der zwar zu einer bestimmten Zeit offenbar wird, d. h. in die weltliche Erscheinung eingreift, aber der Sache nach, wenn gleich unoffenbar und verborgen, vorhanden und vorbereitet war ›vor Grundlegung der Welt‹.«¹⁹⁴

10. (Trinitarischer) Monotheismus als wahre Alleinheitslehre

10.1 Monotheismus als »Alleinheit«

Explizit grenzt Schelling seinen Ansatz vom Theismus und vom Pantheismus ab. Unter Theismus versteht er die Position Jacobis. »Der Theismus erkennt Gott bloß der Substanz nach, nicht aber der Gottheit nach«.¹⁹⁵ So denke der Theismus formal die Einheit Gottes, nicht aber die Einzigkeit Gottes, wie es im Monotheismus der Fall ist. Gott ist Eins und Einer, weil Gott als der, der er ist, der Einzige ist: Als dieser Gott gilt Gott=Gott. Inhalt des Monotheismus ist damit »nicht Gott überhaupt, sondern der bestimmte Gott [...] den als Gott einzigen«.¹⁹⁶ Der Übergang vom Theismus zum Monotheismus ist durch den Unterschied zwischen Gott als Idee der reinen Vernunft, mithin als einem »notwendig Seyenden« und als *actus purus* gegeben, und der Bestimmung Gottes als Wirklichkeit höchster Freiheit, mithin als Herr seines Seins. Die Frage: Ist Gott als »Ursein [...] geistig frei oder unfrei?«¹⁹⁷ führt sowohl zur Überwindung des Theismus, der Vorstellung eines notwendig höchsten Seienden, des Pantheismus, als auch der Vorstellung einer notwendigen Schöpfung: »Der Pantheismus wird wirklich überwunden nur durch das wirkliche

¹⁹⁴ SW XIII, 142.

¹⁹⁵ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 115.

¹⁹⁶ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 118–119.

¹⁹⁷ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 116.

begreifen einer freien Weltenschöpfung, wie Gott Urheber eines von ihm verschiedenen Seins ist.«¹⁹⁸

Die Überwindung von Theismus und Pantheismus ist mit der Bestimmung Gottes als schlechthinnige Freiheit gegenüber noch dem eigenen Selbstsein oder dem Sein der Schöpfung gegeben. Dadurch radikaliert Schelling den Gedanken seiner Lebendigkeit:

»Der wahre Gott ist der lebendige; lebendig ist, was über sein Sein verfügt; lebendig ist der Gott, der aus eigener Macht aus sich herausgeht, ein Anderes von sich in seinem unvordenklichen Sein wird, verschieden von dem Sein, indem es *a se* ist. Gott ohne diese Macht denken, heißt ihn der Möglichkeit jeder Bewegung berauben. Dann müßten (nach Spinoza) die Dinge aus Gott emanieren (schlechter Pantheismus); oder man müßte mit Voraussetzung eines freien intelligenten Welturhebers versichern: Die Schöpfung sei unbegreiflich! (Schaler Theismus)«.¹⁹⁹

Indem es im Monotheismus um die Einzigkeit Gottes geht, als Prinzip von Einheit und gleichzeitig als Singularität, geht es auch um die Möglichkeit realer Vielheit und Differenz, um die Möglichkeit des Positiven. Diese sei sowohl im Theismus als auch im Pantheismus verwehrt, da sie die Einheit als Substanz denken, die jeweils die Vielheit als irrelevant für die in sich beruhende Unendlichkeit Gottes erklärt oder sie in die alles umfassende Substanz subsumiert.²⁰⁰ Damit sei Theismus »lautere Verneinung« des Positiven, Pantheismus dessen »Nichtwissen« und nur der Monotheismus »lautere Bejahung«.²⁰¹ Vor diesem Hintergrund kann Schelling überaus deutlich formulieren:

»Der bloße Theismus besteht darin, die Einheit ohne Allheit – das bloße *hen* ohne *pan* – zu setzen. Der Pantheismus besteht darin, das *pan* ohne *hen* –, das All ohne geistige Einheit zu setzen. Daher ist es einleuchtend, daß Monotheismus als *Alleinheitslehre* das Vermittelnde beider ist«.²⁰²

Das intendierte *pan* ist dabei die Vielheit der Positivität und von singulärer Persönlichkeit. Insofern ist Schelling ein paradigmatischer Vertreter des Einheit-in-Differenz-Denkens. Die wahre Alleinheits-

¹⁹⁸ Philosophie der Offenbarung 1841/1842, Frankfurt a. M. 1977, 170.

¹⁹⁹ Philosophie der Offenbarung [wie Anm. 198], 170.

²⁰⁰ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 140–141.

²⁰¹ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 142–143.

²⁰² SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 139.

lehre rettet die Positivität der Vielheit und die Personalität in Selbstbewusstsein. So ist der Gott des Monotheismus tatsächlich »persönlich und alles zugleich«.²⁰³

10.2 Monotheismus: Gott als dieser Gott

Zum Ende sei noch einmal der Gang der positiven Philosophie rekonstruiert, um die kardinale Funktion von Monotheismus und Offenbarung herauszustellen. Strikt genommen beginnt die positive Philosophie nicht mit Gott. Ihren Anfang macht sie mit dem Urwesen, absoluter Geist, dessen Wesen Freiheit *gegenüber* und *zum* Sein ist. Dieses Freiheitsverhältnis zum eigenen Sein wird im Gefüge der Potenzen als spezifische Bestimmung des Verhältnisses von Potenzialität (Können) und Aktualität (Sein) nach dem Modell der Willensbestimmung artikuliert. Die Vermittlung des Wesens über die Potenzen hindurch realisiert eine *individuelle* Totalisierung des Seins des Urwesens als Personalität. Sie ist die freie Seinshabe in radikaler Eigenheit des jede Möglichkeit in sich tragenden Wesens. Damit ist die Entsprechung der in der negativen Philosophie erfassten »Idee in individuo« und »omnítulo realitatis« positiv gefasst. Die radikale Freiheit vom Sein und gegenüber dem Sein kann als Liebe verstanden werden, die gerade ihre Unendlichkeit in der Freiheit vom Sein und gleichzeitig in der Freiheit zum Sein als Freiheit zur einschränkenden Bestimmung hat. Das so gefasste Wesen ist »Herr des Seins«.

»Gott« ist im engen Sinne keine Vokabel der Philosophie, sondern stammt als Lexem aus den Religionen.²⁰⁴ Die Verbindung der Vokabel Gott mit dem Gedanken »Herr des Seins« ist darin eine positive: Sie gilt, sofern sich ein möglicher »Herr des Seins« als dieser erweist. Dies dient auch als Kriterium unter den Religionen: Nicht der generische Bezug auf einen Gott, sondern die spezifische »Bestimmung« dessen, was Gott im Unterschied zu Theismus und Pantheismus genannt wird, ist entscheidend. Es ist die jüdische Religion, die sich auf die Selbstpräsentation Gottes als NAME bezieht, daher Gott als radikale Individualität in höchster Persönlichkeit und

²⁰³ Vgl. F. MEIER-HAMIDI/K. MÜLLER (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010.

²⁰⁴ Vgl. SWIII, 603; SW VI, 57; vgl. DANZ, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes [wie Anm. 130], 186.

als »Herr des Seins« begreift.²⁰⁵ So ist das Judentum in eine personale Beziehung mit einem personal bestimmten Gott eingetreten. Die Bestimmtheit des einzigen und einzigartigen Gottes markiert dessen Charakter als Freiheit, Persönlichkeit und Selbstbewusstsein. Aus diesem Freiheitscharakter resultiert die Möglichkeit von Differenz und Positivität.

Die christliche Dreieinigkeit versteht Schelling dabei als Fortschreibung des jüdischen Monotheismus: »Der *dreieinige* Gott ist nur der bestimmte Ausdruck für: der *alleinige* Gott.«²⁰⁶ Die Fortschreibung bezieht sich selbstverständlich auf die nähtere Bestimmung der Schöpfung und der Heilsökonomie. In seiner Offenbarung, die die Schöpfung miteinbezieht, bringt Gott den Menschen als zu Einheit und Persönlichkeit bestimmtes Seiendes hervor *und* gibt sich in freier Persönlichkeit durch geschichtliche Begegnung. Dabei bewahrt Schellings Konzept die doppelte Dimension des christlichen Offenbarungs- und Heilsverständnisses als Selbstmitteilung: als Mitteilung Gottes an den Menschen und als Ent sprechung und Annahme der Mitteilung Gottes *in* seiner Heiligung als Ebenbild Gottes im Prozess der Verebenbildung. So gilt einerseits, dass erst in der Offenbarung Gott dem Menschen als persönlicher Gott sich gibt: »Gott steht dem Menschen wie ein Mensch gegenüber [...]. Er stellt sich dem Menschen, wie eine Person der Person, entgegen.«²⁰⁷ Darin erweist Gott das Sein der Schöpfung als aus Freiheit gewolltes Sein, in Hinblick auf den Menschen. Anderseits vollzieht sich die Offenbarung Gottes in der »Personalisierung« und Erhebung des Menschen zu Gott, die in Christo stattfindet, und der Stiftung als »selbstgesetzte freie Einheit«²⁰⁸ unter den Menschen und mit Gott, die die personale Einheit Gottes in Welt und Geschichte vollzieht.

Schellings Konzept der Selbstvermittlung des Absoluten ohne Feedbackschleife ist dem Einheit-in-Differenz-Denken zuzuordnen und kann als ein durch Freiheit bestimmter personaler und relationaler Theismus gefasst werden, der die Unendlichkeit Gottes als Voraussetzung der Schöpfung ebenso wahrt wie die Unterschiedenheit von Gott und Welt, obgleich die Welt in den Prozess der inneren Selbst-

²⁰⁵ Vgl. SW XI, 165.

²⁰⁶ Vgl. SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 147.

²⁰⁷ SCHELLING, Urfassung [wie Anm. 91], 423.

²⁰⁸ DANZ, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes [wie Anm. 130], 190.

differenzierung sowie der Selbstoffenbarung Gottes eingebunden und integriert ist.