

Hans-Joachim Friedrich

Der Ungrund der Freiheit
im Denken von Böhme,
Schelling und Heidegger

Schellingiana

24

frommann-holzboog

Hy bin de. if uas. ne l.
Hy bi de if lō- ve l.
If uas de if lō- ve l.
Hy uas de if lō- ve l.
Hy uas de if lō- ve l.

Schellingiana

Quellen und Abhandlungen zur
Philosophie F.W.J. Schellings

Herausgegeben von Walter E. Ehrhardt
und Jochem Hennigfeld im Auftrag
der Internationalen Schelling-Gesellschaft

Band 24

Hans-Joachim Friedrich

Der Ungrund der Freiheit
im Denken von Böhme,
Schelling und Heidegger

frommann-holzboog

Das handschriftliche Original des Vierzeilers auf Seite 1

Ich bin der ich war.

Ich bin der ich sein werde.

Ich war der ich sein werde.

Ich werde sein der ich bin

aus dem Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der
Wissenschaften, Archiv-Sign.: NL Schelling, 86, S. 20

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
(<http://dnb.d-nb.de>) abrufbar.

ISBN 978-3-7728-2496-8

© frommann-holzboog Verlag e.K. · Eckhart Holzboog

Stuttgart-Bad Cannstatt 2009

www.frommann-holzboog.de

Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster

Druck: Offizin Chr. Scheufele, Stuttgart

Einband: Litges & Dopf, Heppenheim

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

*Meiner lieben Mutter
zum achtzigsten Geburtstag*

Danksagung

Den Herausgebern Herrn Prof. Walter E. Ehrhardt und Herrn Prof. Jochem Hennigfeld danke ich für die Aufnahme dieses Buches in die Reihe der Schellingiana. Herrn Prof. Ehrhardt danke ich insbesondere ganz herzlich für die kritisch fundierte Besprechung dieser Arbeit.

Inhalt

Einleitung	1
1. Vom Ursein des Wollens zum Ungrund der Freiheit	1
2. Die Frage nach dem Anfang (Schelling – Hegel)	35
I. Die Geburt des Willens aus dem Ungrund der Freiheit	45
1. Die Wiedergeburt	45
2. Die Materie des Platon	60
II. Der Ungrund als Nichts	79
1. Der Abyssus der Gnostiker	79
2. Der Streit um die Göttlichen Dinge	92
3. Der Wille im Ungrund	98
4. Der Ungrund und der Satz vom Grund	102
5. Der Ungrund als Selbstbewegungsquelle	113
III. Das Auge im Ungrund (Gottes Auge und Menschen-Blick)	127
1. Imagination und Ereignis	127
2. Die wahre und die falsche Imagination	142
3. Annihilation und Ekstase	157
4. Evolution und Ereignis	172
5. Die ewige Freiheit als Augenblick im Ungrund der Zeiten	183
6. Der Panentheismus als Ungrund der Metaphysik	204

Anhang	209
Der Gegenstand der Freiheitsschrift und die ontologische Differenz	209
Der Gang der Freiheitsschrift (Beilage zu Abschnitt II, 2)	215
1. Der Gang zu den Müttern	215
2. Die Flucht vor dem Weltgeist	220
Siglen- und Literaturverzeichnis	239
1. Siglen	239
2. Werke Heideggers	241
3. Werke Jakob Böhmes	242
4. Andere Werkausgaben	243
5. Sonstige Literatur	246
Personenregister	259

Einleitung

1. Vom Ursein des Wollens zum Ungrund der Freiheit

Gehört die Freiheitsabhandlung Schellings zum deutschen Idealismus? Die Frage ist bis heute – zweihundert Jahre nach ihrem Erscheinen – nicht entschieden. Trotzdem liegt in ihr der Schlüssel zum Verständnis dieser Abhandlung. Der Bruch, der sich hier in Schellings Philosophie vollzog, ist unverkennbar, auch wenn sich nicht leicht sagen läßt, worin dieser Bruch eigentlich liegt, und ob hierbei wirklich mit dem Idealismus *gebrochen* wurde.

Martin Heidegger hat die Frage zuerst in aller Deutlichkeit aufgeworfen. Die Antwort, die er darauf in seinen beiden Schellingvorlesungen von 1936 und 1941 gab und die immer noch als die bedeutendsten Beiträge zur Auslegung der Freiheitsabhandlung gelten, ist eindeutig oder doch fast eindeutig. Denn wenngleich Heidegger sehr wohl sah, daß Schelling „den deutschen Idealismus von innen her über seine eigene Grundstellung hinaustreibt“, und wenn er darin bereits „das Anzeichen des Heraufkommens eines ganz Anderen, das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ vernahm (GA 42, 5f.), so präsentiert die Abhandlung für ihn trotzdem oder gerade deshalb „den Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus“ (GA 49, 1).¹ Warum? Die These wirft eine Reihe von Fragen auf:

1 Das „Wetterleuchten eines neuen Anfangs“ ist für Heidegger noch nicht dieser Anfang selbst, wohl aber das, was sich im „großen Scheitern“ von Schellings ‚Metaphysik‘ als Anzeichen des ganz Anderen ankündigen soll. Die

1. Was versteht Heidegger unter Metaphysik?
2. Inwiefern gehört der deutsche Idealismus (noch) zur Metaphysik?
3. Warum soll gerade in Schellings Freiheitsabhandlung der Gipfel der Metaphysik des Idealismus erreicht worden sein?
4. Welche Absicht verfolgt Heidegger mit dieser These? Und schließlich
5. Wird diese These dem Anliegen Schellings gerecht?

Letztlich geht es dabei um eine *einzig*e Frage; sie ist bisher nur als „Problemanzeige“ von Hans-Michael Baumgartner formuliert worden. Sie bildet den eigentlichen Kern unserer Ausgangsfrage, nämlich:

Ist die Freiheitsabhandlung Schellings wirklich das Paradigma der Metaphysik des Idealismus, worin dieser tatsächlich zu einer Art Vollendungsgestalt gelangt?²

Zu Recht weist Baumgartner darauf hin, daß sich Schelling in dieser Abhandlung bereits von der neuzeitlichen Metaphysik des „Sichselbstwollens“ gelöst hat.³ Unter dem „realen Begriff“ der Freiheit versteht Schelling gerade nicht, wie Heidegger annimmt, das Wollen als „Urseyn“, sondern „ein Vermögen des Guten und des Bösen“ (SW VII, 352). Anhand der genannten Fragen wird deshalb zunächst zu klären sein, ob Schelling mit diesem Begriff der Freiheit die Metaphysik des Idealismus vollendet oder nicht vielmehr bereits durchbrochen hat.

Metapher ist somit nicht Ausdruck einer ambivalenten Metaphysikkritik, wie Konstanze Urban (2006) annimmt.

² Baumgartner (1995), 51; vgl. David (2003).

³ Ebd., 52.

Zu den ersten beiden Fragen: Es mag befremdlich scheinen, wenn von vorneherein von der „*Metaphysik* des Idealismus“ die Rede ist. Gehört der deutsche Idealismus überhaupt zur Metaphysik? Zeichnet er sich nicht gerade dadurch aus, daß er in der Nachfolge Kants die Metaphysik endgültig hinter sich gelassen hat? Erinnert sei in dem Zusammenhang an den Hegel-Kongreß von 1987, wo es um diese Frage ging.⁴ Die Frage, ob es eine „Metaphysik nach Kant“ geben könne, beruht letzten Endes darauf, daß sich Kants eigene Unterscheidung nicht durchgesetzt hat: die Unterscheidung zwischen der Metaphysik als „theoretisch-dogmatischer Doctrin“ übersinnlicher Gegenstände und der Ontologie als *wissenschaftlicher* „Teil der Metaphysik“. Der transzendente Idealismus ist selbst Teil der Metaphysik, sofern er *ontologisch* nach den *kategorialen Bedingungen* des Seienden fragt! Denn auch wenn die transzendente Analytik sich nur noch auf Gegenstände bezieht, die „durch Erfahrung belegt werden können“, so hält sie an der Aristotelischen Grundfrage ausdrücklich fest (vgl. KrV, B 105).⁵ So erscheint zwar bis heute

Kant als ‚Zermalmer der Metaphysik‘; aber er hat nur ein Schein- und Schulgebilde zerschlagen, um die Metaphysik im neuzeitlichen Sinne des ‚subjektiven‘ Idealismus erst eigentlich aufzurichten und der ersten Vollendung der Metaphysik durch den deutschen Idealismus den Grund zu schaffen. (GA 67, 97f.)

Diesen Grund hat Schelling zum Thema der Freiheitsabhandlung gemacht, und zwar durch die Aufstellung (Explikation) der *Unterscheidung von Grund und Existenz*. Allein deshalb sieht Heidegger in dieser Abhandlung einen Höhepunkt der nachkantischen Metaphysik; denn dadurch sei erst deutlich

4 Stegmaier/Hoffmann (1988).

5 Vgl. dazu auch Kant: Fortschritte der Metaphysik, AA XX, 260.

geworden, worauf die Vollendung der abendländischen Metaphysik im transzendentalen und absoluten Idealismus hinzielt, nämlich auf das System eines „absoluten Wissens“ als *Grund der Existenz*:

Unsere eigentliche Absicht geht auf die Metaphysik des deutschen Idealismus, in der sich die abendländische Metaphysik in einer Hinsicht vollendet (Schellings Abhandlung innerhalb dieser Metaphysik). Deshalb wurde bei der Auslegung dieser Abhandlung die allem vorgeifende Frage nach der *Seiendheit* des Seienden gestellt; deshalb wurde zuerst von der ‚Unterscheidung von Grund und Existenz‘ gehandelt. (GA 49, 96)⁶

Nun bezieht Schelling die Unterscheidung aber gar nicht auf den Idealismus, sondern auf die Naturphilosophie:

Die Naturphilosophie unsrer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. (SW VII, 357)

Die Frage ist, warum Schelling die Unterscheidung überhaupt aufgestellt hat. Wollte er damit die wissenschaftliche Begründung des Seins im Idealismus eigens reflektieren? Warum spricht er dann aber von der „Naturphilosophie unserer Zeit“ (damit meint er seine eigene und *nur* sie), die „zuerst“ in der Wissenschaft diese Unterscheidung aufgestellt habe? Sicher wollte Schelling damit nicht sagen, daß die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz erst in seiner eigenen Philosophie vorkomme, was natürlich unsinnig wäre; sie kommt auch nicht erst im transzendentalen und absoluten Idealismus von Kant, Fichte und Hegel vor. Vielmehr kennzeichnet sie das

⁶ Zu Heideggers Auslegung dieser Unterscheidung als „Seynsfuge“ siehe GA 42, 185ff.; 277ff. und GA 49, 11ff.; 83ff.

Wesen der Metaphysik seit ihren Anfängen, d.h. spätestens seit Aristoteles und seiner Frage nach den ersten Gründen und Ursachen des Seienden.⁷ „Diese Unterscheidung ist so alt als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben“ (SW VII, 357). Warum dann aber ihre Aufstellung?

Die *grundstürzende* Antwort darauf sei jetzt schon vorweggenommen. Sie lautet: darum, weil die Unterscheidung in dieser Fragestellung noch gar nicht als solche bedacht worden ist! Der Grund ist selbst etwas Seiendes oder Existierendes, sonst wäre er *nicht*. Wie kann der Grund aber sein, wenn durch ihn *im Unterschied* erst etwas werden soll? In dem, was werden soll, aber *nicht ist*, muß die Ergründung von etwas *Seinwerdendem* und *Seinkönnendem* erst vollzogen werden, und zwar – darin liegt der entscheidende Punkt – im *Ungrund* der Freiheit als „absoluter Indifferenz“, d.h. (Noch-)Un-entschiedenheit dieser Unterscheidung (ebd., 406)!⁸

Schelling hat damit nicht nur ein „Schein- und Schulgebilde“ der Metaphysik zerschlagen wie Kant. Vielmehr hat er damit die Frage der Metaphysik ins Bodenlose, Grund-lose gestürzt. Deutlich wird das, wenn wir daraufhin Schellings eigene zum Teil selbstkritische Auseinandersetzung mit dem Idealismus in Betracht ziehen und diese Kritik mit der seynsgeschichtlichen Auslegung Heideggers vergleichen.

* * *

Der gemeinsame Ansatz von Fichte, Hegel und auch noch vom frühen Schelling liegt darin, Kants Begriff der transzendentalen Subjektivität als Grund des Seins *absolut* zu setzen. Auf diese Weise stellte der Idealismus das Band mit der alten

7 Aristoteles: Metaphysik VI, 1, 1025b.

8 Siehe dazu Duque (1999), 181 ff.

Metaphysik wieder her, das durch Kant abgerissen schien. Das Absolute kehrte zurück, allerdings jetzt nicht mehr in Gestalt eines *Jenseitigen*, „das Gott weiß wo sein sollte“; und auch nicht mehr in Gestalt eines transzendentalen Ideals, von dem man nicht weiß, ob ihm ein Jenseitiges überhaupt entspricht. Vielmehr kehrte das Absolute zurück in Gestalt der *Vernunft* selbst. Darin liegt die Säkularisierung des Absoluten in der nachkantischen Metaphysik. Wofür braucht die Welt noch einen Gott, wenn alles, was in der Welt ist, durch die Vernunft erklärt und begründet werden kann? Und was soll der Name ‚Gott‘ dann noch bedeuten, wenn nicht die Vernunft selbst? In dem Augenblick, in dem sich die Philosophie nur noch durch die Vernunft auf die Wirklichkeit bezieht, ist sie „das *Ergründen des Vernünftigen*“ und „eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen*“: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“⁹ Die Vernunft verwirklicht sich in der Welt als *vernünftige* Wirklichkeit – nirgendwo sonst. Diese vernünftige Wirklichkeit ist zum einen die „moralische Weltordnung“ (Fichte) und zum anderen in ihrer Verwirklichung „der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist“¹⁰. Die Neutralität (Gleichgültigkeit) des modernen Staates gegenüber der Religion zeigt, daß die Welt den Gott nicht mehr braucht. Der Staat ist das wirklich gewordene Jenseits im Diesseits, der Himmel auf Erden. Die „moralische Ordnung“ in Form der Gesetzgebung ist an Gottes Stelle getreten und hat ihn damit überflüssig gemacht:

9 Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, WW 7, 24.

10 Ebd., 403.

Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelt eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben, anzunehmen [...].¹¹

Das sagt Fichte, und es ist kein Zufall, daß er das in jener Schrift sagt, die den *Atheismusstreit* auslösen sollte. In der Freiheitsabhandlung spielt Schelling unmittelbar auf diese Stelle an, um daran deutlich zu machen, daß sich der Gottesbegriff gerade nicht auf ein so „leeres und abgezogenes System“ reduzieren läßt:

Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt. (SW VII, 356; vgl. ebd., 337f.)

Schelling hat diesen neuen Glauben nicht mitvollzogen. Für ihn ist die Vernunft nicht der neue Gott oder das Absolute selbst; wohl aber, sofern die Vernunft sich als ein solches Wesen geriert, „der umgekehrte Gott“, d.i. „ein anderer Geist“, der sich an die Stelle geschwungen hat, „da Gott seyn sollte“, um im Menschen die „falsche Imagination“ zu erzeugen, er könne „selbst schaffender Grund“ werden und als das alleinige Machtzentrum der Welt „über alle Dinge herrschen“ (SW VII, 389ff.).¹² Die Metaphysik ist darum keineswegs verschwunden, wie schon Kant deutlich gemacht hat.

11 Fichte: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, WW 5, 186. Vgl. dazu auch den letzten Abschnitt in der *Philosophie des Rechts*, a. a. O., § 360, 512.

12 Siehe Abschnitt III, 2 Die wahre- und die falsche Imagination.

Vielmehr ist sie dadurch gerade auf eine vermeintlich sichere, weil sich selbst gewisse und d.h. wissenschaftliche Grundlage gestellt worden. Deshalb spricht Fichte von der „Wissenschaftslehre“ und Hegel von der „Wissenschaft der Logik“. Und deshalb entstand im Idealismus der neue wissenschaftlich begründete Glaube, der Mensch könne alles Sein kraft der Vernunft aus sich selbst setzen. Hegels Anbietung an die geoffenbarte Religion als Verbündete der Vernunft ändert daran nichts. Die angebliche Einheit von Vernunft und Glaube ist für Schelling nur „eine Lüge des Systems“ (GPP, 234f.). Denn:

Wenn die Vernunft alles Sein und alles Sein die Vernunft ist, und die Philosophie nichts vermag, als die Vernunft als alles Sein zu betrachten, so ist für einen Gott, der etwas anderes wäre, als die zum Geist gewordene Vernunft, kein Raum mehr übrig. (UPhO, 419; vgl. ebd., 416ff.)

So macht Heidegger darauf aufmerksam, daß dieser neue Glaube an die Vernunft auch als „*Befreiung* des Menschen *zu sich selbst*“ verstanden wurde, d.h. zugleich als Befreiung von der Herrschaft des Kirchlichen Lehramts und seines Machtanspruchs, „erste und eigentliche Quelle der Wahrheit“ zu sein. In *dem* Augenblick, in dem der Mensch alles Sein nur noch als das „an und für sich *Vernünftige*“ betrachtete, trat er aus dem *Gehorsam* im Glauben an Geschöpflichkeit, Sünde und Erlösung heraus (GA 42, 53 ff.). Aber hat sich der Mensch damit wirklich von der Theologie *befreit* und den Weg in die Freiheit gefunden? An die Stelle Gottes setzte Fichte die moralische Weltordnung und Hegel den Staat. Für Hegel gibt es deshalb keine Freiheit des Individuums, sondern nur eine Freiheit (Souveränität) des Staates, und zwar als „absoluter unbewegter Selbstzweck“ der Vernunft. War es *vor* dem Wis-

senschaftsglauben¹³ höchste Pflicht jedes einzelnen, Mitglied der Kirche zu sein, so ist jetzt ihre „*höchste Pflicht*“, „Mitglied des Staats zu sein“. ¹⁴ Aus Gott-Vater wurde Vater Staat, und aus unmündigen Laien folgsame Staatsbürger. Was diese neue Verpflichtung im Dienste des Staates für den einzelnen bedeutet, wird noch zu bedenken sein. ¹⁵ Jedenfalls wurde die Idee des Absoluten im deutschen Idealismus keineswegs aufgegeben. Im Gegenteil: Sie wurde jetzt nur durch ein anderes, nämlich *vernünftiges Prinzip* ersetzt, um die „spekulative Interpretation des Seins“ als streng wissenschaftliche zu begründen und sicherzustellen. Deshalb ist für Schelling auch die „öffentlich geduldete Metaphysik“ des Idealismus noch „auf den Theismus eingeschränkt“, „der nur mit dem Dualismus [von Grund und Existenz] bestehen kann und im Grunde dasselbe mit ihm ist“ (WA, 104):

Dem bloßen Theismus, der über den Begriff Gottes nicht hinausgeht, ist Gott nur das Urseiende, oder Ursein ist der Inhalt des Theismus, sowie Gott in der Theologie immer als supremum, primum ens dargestellt wird [...]. (UPhO, 113)

Genau für diesen Theismus oder Dualismus hat Heidegger den Ausdruck „Onto-theo-logie“ geprägt:

Die spekulativ gefaßte und *also* begründete Interpretation des Seins ist *Ontologie*, aber so, daß das eigentlich Seiende das Absolute,

13 Auch der Glaube an die wissenschaftliche Erklärbarkeit der Welt ist ein Glaube, als solcher nicht weniger ‚metaphysisch‘ als der Glaube an einen göttlichen Schöpfungsgrund. Die Frage ist, ob nicht gerade dieser Glaube dem eigentlichen Wesen der Freiheit widerspricht! Hat die Freiheit überhaupt einen Grund, oder liegt sie nicht vielmehr da, wo das Sein immer von neuem geschichtlich zu ergründen ist?

14 Hegel: Philosophie des Rechts, a.a.O., § 258, 399.

15 Siehe Anhang: Die Flucht vor dem Weltgeist.

θεός, ist. Von dessen Sein aus wird alles Seiende *und der λόγος* bestimmt. Die spekulative Interpretation des Seins ist *Onto-theologie*. (GA 32, 141)

Nun bezieht Heidegger diese Wesensbestimmung der Metaphysik allerdings nicht nur wie hier auf die *Phänomenologie* Hegels, sondern auch auf die Freiheitsabhandlung Schellings. Auch und gerade in dieser Abhandlung werde nach dem eigentlich Seienden oder nach dem Ursein gefragt; nur mit dem Unterschied, daß dieses Sein jetzt nicht primär in Gott gesehen werde oder in der Vernunft oder in der moralischen Weltordnung, sondern im „absoluten Willen“ und seiner Willensfreiheit. Dabei zeige sich gerade hier, in der Befreiung des *eigenen* Willens, die „äußerste und erste Zielsetzung“ der neuzeitlichen Metaphysik, und zwar als eine „auf sich selbst gegründete Bemächtigung des Seyns“ (GA 42, 56). Vernunft und Moralität sind demgegenüber nur die Seinsweisen, in denen sich diese Bemächtigung vollzieht. So werde gerade in dieser Abhandlung deutlich, was die Philosophie von Platons „Idee des Guten“ bis Nietzsches „Willen zur Macht“ als Metaphysik ist:

Jede Philosophie als Metaphysik ist Theologie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne, daß das Begreifen (λόγος) des Seienden im Ganzen nach dem Grunde (d.h. der Ur-sache) des Seyns fragt und dieser Grund θεός, Gott, genannt wird. [...] Und die Schellingsche Abhandlung ist deshalb eines der tiefsten Werke der Philosophie, weil sie in einem einzigartigen Sinne ontologisch und theologisch zugleich ist. (GA 42, 87f.; vgl. ebd., 112ff.)

Heidegger stützt sich dabei auf die berühmte Formel „Wollen ist Urseyn“. In der Tat scheint sie zunächst seine These zu bestätigen:

Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. (SW VII, 350)

Wäre das, was Schelling hier sagt, seine eigene Grundthese, dann hätte Heidegger recht. Die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz würde dann, „wenn anders sie die Wesensbestimmtheit des Seyns angeben soll, im Wesen des Wollens beschlossen liegen“ (GA 42, 189). Und der Wille wäre die „Wurzel“ dieser Unterscheidung. Sie entspränge „aus dem Wollen“, und das „Unterschiedene“ hätte „den Charakter von ‚Wille‘“ (GA 49, 89).¹⁶ *Nur* – ist das auch die Ansicht von Schelling? Sah er im Wollen wirklich die „letzte und höchste Instanz“ allen Seins? Hören wir dazu, was er selbst über diese Formel sagt:

Bis zu diesem Punkt ist die Philosophie zu unsrer Zeit durch den Idealismus gehoben worden: und erst bei diesem können wir eigentlich die Untersuchung unsres Gegenstandes aufnehmen, [...]. Allein der Idealismus selbst, so hoch wir durch ihn in dieser Hinsicht gestellt sind, und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch selbst für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. (SW VII, 350f.)

Die Formel „Wollen ist Urseyn“ nimmt Schelling hier zum Ausgangspunkt, nicht aber macht er sie, wie Heidegger unterstellt, zum Gegenstand seiner Untersuchung. Im Gegenteil! So sehr dieser Begriff der „formellen Freiheit“ durch die Philo-

16 Zu Heideggers Auslegung der Formel „Wollen ist Urseyn“ vgl. GA 42, 163ff. und GA 49, 83ff.

sophie unserer Zeit hervorgehoben worden ist, so „reicht der bloße Idealismus nicht hin“, „die tiefsten Schwierigkeiten, die in dem Begriff der Freiheit liegen“ (SW VII, 352), aufzulösen, und läßt uns völlig ratlos, sobald wir auch nur etwas genauer und bestimmter auf die Lehre der Freiheit eingehen wollen.

Eine radikalere Kritik am Idealismus läßt sich trotz aller Würdigung kaum denken. Die Kritik beruht jetzt allein auf der ungeklärten Unterscheidung zwischen Grund und Existenz im Willen der Ichheit. Dabei wendet sich Schelling sowohl gegen den „subjektiven, sich selbst mißverstehenden Idealismus Fichtes“ als auch gegen Kants „metaphysische Erörterungen seiner Kritik der praktischen Vernunft“ (ebd., 351f.).¹⁷ „Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit“ (ebd., 352). Und das ist der Begriff der Willensfreiheit als *Entscheidungsgrund* der Existenz: Der Wille entscheidet, was werden soll und was nicht. „Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie [die Freiheit] ein Vermögen des Guten und des Bösen sey“ (ebd.). Und das, so Schelling, ist durch die *Willensfreiheit* allein nicht zu erklären.

„Am auffallendsten“ wird das am „Begriff der Immanenz“. Wäre der Wille das absolute Grundprinzip der Freiheit, dann würden das Gute und das Böse zugleich als die zwei Grundbestimmungen des Wollens *in ihm* beschlossen liegen, und zwar

17 Hegel wird nicht erwähnt. Nach den Ausfällen in der *Phänomenologie* ist er nicht mehr Gegner Schellings, sondern sein Widersacher. Deshalb das eisige Schweigen. Die Auseinandersetzung mit Hegel findet auf einer anderen Ebene statt. Auf dieser Ebene geht es um einen unvergleichlichen Richtungskampf. Dieser Kampf ist noch keineswegs entschieden, auch wenn es in der Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jh. so aussah, als ob sich der „Weltgeist“ Hegels durchgesetzt hätte (siehe dazu den folgenden Abschnitt und Anhang: Die Flucht vor dem Weltgeist).

auch und zuerst im Urwillen Gottes. Dadurch kommt es zu folgendem Dilemma: Entweder man macht den Willen Gottes zum Urheber von Gut und Böse und zerstört damit seinen Begriff als den „eines allervollkommensten Wesens“. Oder aber man leugnet die „Realität des Bösen“ und gibt damit den „realen Begriff“ der Freiheit auf, zu der nun einmal auch die Möglichkeit, nicht jedoch die Notwendigkeit gehört, wirklich Böses tun zu können und zu *wollen* (ebd., 353).¹⁸

In einer sehr dichten Analyse zeigt Schelling daraufhin auf, wie wenig es bisher gelungen ist, dieses Dilemma angesichts des einseitigen Begriffs der formellen Willensfreiheit aufzulösen. Sowohl die Emanationslehre des Neuplatonismus als auch die neueren Ansätze von Spinoza, Leibniz, Kant und Fichte werden hierbei einer kritischen Betrachtung unterzogen (ebd., 353–357). Das, was Schelling dieser „ganzen neu-europäischen Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes)“ vorwirft, ist der gemeinschaftliche „Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist, und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt“ (ebd., 356). Die Natur kommt für sie nur als „Nicht-Ich“ oder als immanent-gegenständliche Vorstellung des *subjektiven* Willens vor, nicht aber als „lebendiger Grund“ oder als „Basis“ des Willens selbst! Doch „nur aus den Grundsätzen einer wahren Naturphilosophie“ lasse sich der reale und lebendige Begriff der Freiheit entwickeln (ebd., 357). Denn wenn die Freiheit nicht nur ein Vermögen zum Guten ist, sondern auch „zum

18 So hat Thomas Buchheim sicher recht, wenn er gegenüber Heideggers Deutung der Freiheitsschrift als einer „Metaphysik des Bösen“ (vgl. GA 42, 169) feststellt, daß es bei Schelling eine „Notwendigkeit des Bösen“ nicht gibt (Buchheim (2000), 50ff.). Allerdings ebensowenig gibt es eine Notwendigkeit des Guten! Was es gibt, ist die Notwendigkeit (Nötigung) des Willens, sich entscheiden zu müssen: zum Guten *oder* zum Bösen.

Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben“ (ebd., 354).

Verwunderlich ist es schon, daß Heidegger diese massive Kritik Schellings an der „ganzen neu-europäischen Philosophie“ kaum zur Kenntnis nimmt.¹⁹ Zwar sieht er, daß in Schellings eigenem Ansatz die Natur „als das Mitbestimmende [...] in eine höhere Einheit mit der Freiheit“ rückt (GA 42, 145 f.), doch was er nicht sieht, ist die Absicht, die Schelling damit verfolgt: nämlich die Formel „Wollen ist Urseyn“ als „letzte und höchste Instanz“ gerade aufzubrechen! Hätte Heidegger das gesehen, so hätte er kaum sagen können, daß in der Freiheitsabhandlung der Gipfel der Metaphysik erreicht werde; um im Bild zu bleiben, es wird hier nicht ihr Gipfel erreicht, sondern ihr verborgener Abgrund.²⁰

19 Das ist vor allem deshalb verwunderlich, weil auch Heidegger, und zwar unter ganz ähnlichen Gesichtspunkten, die Philosophie seit Descartes als „europäische“ begreift (vgl. GA 6.2, 299 f.). Als „Metaphysik der unbedingten und vollendeten Subjektivität“ bildet die „europäisch-planetarische Philosophie“ die Vorstufe zur „Weltherrschaft“ oder, wie wir heute sagen, zur „Globalisierung“. Nicht nur die Natur im allgemeinen, sondern auch die Natur des Menschen im besonderen kommt in dieser „Ermächtigung des Willens zur Macht“ nur noch als Rohstoff vor, als „Menschenmaterial“! Die transzendente Subjektivität ist damit keineswegs verschwunden, wohl aber hat sie sich dadurch als *rationales Kalkül* der Weltökonomie vom Cogito unseres Daseins losgelöst. So sprechen wir heute vom ‚Humankapital‘ und von der ‚Ressource Mensch‘. Durch die *formal-technische* Beherrschung seiner „*nackten Natur*“ (Nietzsche) hat sich der Mensch selbst zu einem ‚Produktionsgut‘ gemacht, einem „Gestell“ (Heidegger).

20 In der *Besinnung* (1938/39) wird Heidegger Schelling eher gerecht. Er vergleicht dort Schellings Begriffe der Natur und der Freiheit mit Hegels „absolutem Begriff“ und kommt dabei zu folgendem Schluß: „wenn er [der Geist] sein Wesen in der Freiheit hat, so ist in diese als Vermögen zum Guten und zum Bösen eine Bestimmung verlegt, die Wesentlicheres sagt als Hegels ‚absoluter Begriff‘“ (GA 66, 263). Allein um diese Bestimmung geht es!

Was heißt denn „Wollen ist Urseyn“? Heißt das, daß das Wollen das ursprünglichste, höchste Seiende von allem anderen Seienden ist, das *Ur-seiende* (ὄντως ὄν, *summum ens*)? Oder heißt das, daß es die *Ur-sache* von allem Sein ist, oder gar die „Wurzel“ der Unterscheidung von Grund und Sein? Wenn das Wollen aber die *Ur-sache* von allem Sein ist, wie kann es dann zugleich die „letzte und höchste Instanz“, das *Ur-sein*, sein? Setzt es dann nicht vielmehr das schon voraus, was es in seinem Wollen allererst verursachen soll: das Sein oder die Existenz?

Was ist ur-sprünglicher: das Wollen als *Ur-sache* oder das Wollen als *Ur-sein*?²¹ In der Onto-theo-logie der Metaphysik kreisen die theologische Frage nach dem Grund des Seins und die ontologische Frage nach dem Sein des Seienden um sich selbst. Der Wille erscheint als Grund des Seins, und das Sein erscheint wiederum als Grund des Willens. Und, so sagt Heidegger später in seinem programmatischen Vortrag über *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957):

Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. [...] Dies ist die Ursache als die *Causa sui*. (GA 11, 76f.)

21 Zur Bestimmung des Absoluten als „*Ur-sache*“ und „*Ur-seiendes*“ siehe GA 67, 173. Das Verhältnis zwischen Wille und Sein hat Schelling selbst erst in der *Philosophie der Offenbarung* näher analysiert (UPhO, 24–63). An dieser Analyse wird deutlich, daß Schelling den Willen keineswegs als Ursein oder als Urseiendes begreift: Das ursprüngliche Sein ist nur durch das Wollen möglich. Das Wollen setzt aber den Willen als *potentia existendi* voraus. Demnach ist der Wille selbst (noch) nicht wirklich wollend, somit auch nicht existierend, sondern in der zu treffenden Entscheidung zwischen Wollen und Nicht-wollen *seinkönnend*. In diesem Sein- und Wollenkönnen muß sich der Wille stets erst in ein Wollen bringen, um darin wirklich-wirkend zu werden.

Nun ist Heidegger der Ansicht, daß sich auch Schelling noch in diesem Kreis der onto-theo-logischen Systembildung des Idealismus bewegt (vgl. GA 42, 112f.). An der Idealismuskritik und vor allem an der kritischen Stellungnahme zu Spinoza läßt sich jedoch ablesen, daß Schelling diesen Zirkel bereits klar durchbrochen hat. Denn wenn die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz *eins* deutlich macht, dann die Einsicht, daß Gott oder das „Absolute“ gerade nicht – wie Spinoza sagt²² – Grund seiner Existenz ist: „Jenes lauterste Wesen kann überall nicht sich selbst verwirklichen, denn um dieß zu können, müßte es schon wirkend seyn, sich selbst aufgehoben haben“ (WA, 229). So sieht auch Schelling, daß die Philosophie „den Gott als Causa sui preisgeben muß“ (GA 11, 77), wenn sie der Unterscheidung selbst einen *reellen* Sinn abgewinnen will:

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. (SW VII, 357f.; vgl. ebd., 375 und WA 43 ff.)

Also nicht Gott selbst ist Grund seiner Existenz, sondern die *Natur* in ihm. Was aber ist diese ‚Natur‘? Wenn sie *nur* der Grund ist, durch den Gott als wirklich-wirkendes Wesen zur Existenz kommen soll, was ist dann dieser Grund selbst als das

22 „Per *causam sui* intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens“ (Ethica, Def. I).

nicht existierende und unterschiedene Wesen in Gott? In den *Weltalter*-Entwürfen hat Schelling das Dilemma dieser Frage auf den Punkt gebracht:

Das ganz eigene Wesen der Natur, da sie Grund von Existenz selbst nicht ist, und wiederum selbst nichtseyend doch seyn muß, eben um Grund von Existenz zu seyn, dieses Wesen hat ebenso wie der Begriff des Nichtseyenden von jeher als ein wahrer Proteus die Betrachter geirrt und vielfach in Verwirrung gebracht. (WA, 231)

Es geht eigentlich nur um die Frage: Wie kann ein Wesen Grund von Existenz sein, das selbst *nicht* existent ist? Wenn Heidegger in der Freiheitsschrift den Gipfel der Metaphysik des Idealismus sieht, so sieht er andererseits auch *diese* Fragestellung, durch die der Idealismus über seine eigene metaphysische Grundstellung hinausgetrieben wird. Nicht der Grund selbst, sondern „das Nochnichtexistente des Grundes“ ermöglicht am Ende die Existenz (GA 42, 196). Was aber ist dieses *Noch-nicht-Existente*? Schelling greift hier eine Analogie auf, die er bereits in seinen früheren Schriften zur Naturphilosophie angeführt hatte: Das Verhältnis könne „analogisch“ „durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden“. Die Existenz Gottes verhalte sich demnach zu der ‚Natur in ihm‘ wie das Licht zur Schwerkraft, die ihm als „dessen ewig dunkler Grund“ vorhergehe (SW VII, 358).

Die Analogie gibt Rätsel auf. Fraglich ist nicht nur, wie damit das *causa-sui* Problem gelöst werden soll, fraglich ist auch, wie darin die Dualität von Grund und Existenz in ihrem Unterschied begreiflich werden soll. Was ist der „ewig dunkle Grund“? Und wie kann dieser Grund überhaupt Grund des Lichtes bzw. des Existierenden sein, wenn er „selbst nicht *actu*“, d.h. *nicht existierend* ist. Und was meint die „Schwerkraft“, die als der ewig dunkle Grund „in die Nacht entflieht“,

sobald das Licht in ihr als das Existierende aufgeht?²³ Freilich, was Schelling sagen will, zeichnet sich in diesem Bild wie in vielen anderen Beispielen der Licht-Dunkel-Metaphorik schon ab: Die Schwerkraft ist die *Anziehungskraft* oder Sogkraft des dunklen Grundes, die Nacht. Sie gibt dem Licht erst einen Ort, worin es aufgehen, d. h. *als gründender und existierender Wille* zum Vorschein kommen kann.²⁴ Doch was ist dann der *Sache*, nicht nur dem Bilde nach die Schwerkraft des dunklen Grundes in diesem Verhältnis?

Den Einwendungen von Karl August Eschenmayer ist zu verdanken,²⁵ daß Schelling in einem Antwortschreiben von 1812 noch einmal einige Punkte seiner Freiheitsschrift erläutert

23 Siehe dazu die entsprechende Stelle in der *Darstellung meines Systems*: „In der Schwerkraft mußten wir zwar dem Wesen nach die absolute Identität erkennen, aber nicht als *seyend*, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seyns ist (daselbst)“ (SW IV, 163). Allein, wenn die „absolute Identität“ *nicht seiend* ist, dann kann sie strenggenommen auch nicht Grund ihres Seins sein, weil sie als Grund wieder seiend sein müßte. Deshalb wird die „absolute Identität“ in der Freiheitsschrift zur „absoluten Indifferenz“. In ihr können Grund und Seiendes (Existierendes) „nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn“ (SW VII, 406). Vgl. dazu treffend Gabriel (2006 (II)), 40: „An die Stelle der Identität, die alles ist, tritt die Indifferenz, die nichts ist.“

24 Vgl. dazu die *Würzburger Vorlesungen* (1804). Komplementär zum Licht als dem „väterlichen Princip“ (SW VI, 266) wird hier der „Grund der Schwere“ als das „mütterliche Princip der Dinge“ bezeichnet. Demnach ist die Schwerkraft die Wirk- und Geburtsstätte einer *Zeugung*: „Der Grund der Schwere ist also die unerforschliche Tiefe der Natur selbst, das, was nie selbst an den *Tag* treten kann, weil es das ist, *wodurch* alles andere geboren wird und das Licht des Tages erblickt, die geheimnisvolle Nacht, das Fatum aller Dinge, oder auch, weil in ihr die Dinge als in ihrem Grunde sind, in dem sie empfangen, und aus dem sie geboren werden, das mütterliche Princip der Dinge“ (ebd., 256f.). Zum Verhältnis ‚Licht und Schwere‘ in Schellings Naturphilosophie siehe Rang (2000), 214ff.

25 Eschenmayer an Schelling, SW VIII, 145–160.

hat, so auch diesen.²⁶ Er verweist dabei wiederholt auf eine Stelle im letzten Teil der Freiheitsschrift: S. 497 (= SW VII, 406). Dort habe er das „Urwesen, aus dem Gott selbst erst durch den Akt seiner Manifestation hervortritt, deutlich genug“ bezeichnet (SW VIII, 165; vgl. ebd., 172). An der betreffenden Stelle heißt es:

es muß *vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*? Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es kann daher nicht als die Identität, es kann nur als die absolute *Indifferenz* beider bezeichnet werden. (SW VII, 406)

Es geht also um ein Wesen, aus dem Gott selbst erst hervorgegangen sein soll. Die Frage stellt sich, wie dieses Wesen als solches zu nennen ist: ob als „Urgrund“ oder nicht vielmehr als „Ungrund“? Zunächst scheint es, als ob es hier wieder um einen Grund gehe, um einen ‚Grund des Grundes‘ oder *Ur*-grund, der als solcher die Dualität von Grund und Existenz in ihrem Bezug zueinander begründet. Wenn nun aber dieses Wesen *allen* Gegensätzen vorhergeht, und damit eben auch dem Gegensatz von Grund und Existenz, dann kann in ihm der Grund noch gar nicht von der Existenz unterschieden werden. Folglich kann dieses Wesen nur als „absolute Indifferenz“ beider Bestimmungen angesehen werden oder eben als Ungrund, d.h. als etwas, das noch „*vor* und *über* allem Grunde“ ist (SW VIII, 172). Die „*Natur* – in Gott“ wäre demnach das, was der Unterscheidung von Grund und Existenz *in* Gott selbst als absolute Indifferenz vorhergeht: der *Ungrund*.

26 Antwort auf das voranstehende Schreiben, SW VIII, 161–189.

An der Stelle ist zunächst nur eins zu sehen: die Bruchstelle, wo die Theosophie Jakob Böhmes buchstäblich in die Metaphysik des deutschen Idealismus *eingebrochen* ist! Der Ausdruck „Ungrund“ wird auf Böhme zurückgeführt. Die Theosophie Böhmes gehört selbst nicht in die Geschichte der Metaphysik. Sie ist nicht Theismus oder Onto-theo-logie, sondern, wie Schelling später sagt, eine „eigentliche Theogonie“. In der Theogonie geht es aber zuerst und zunächst nicht um den Grund des Seins (Existenz), sondern um die Wurzel oder den Wesensursprung des Grundes; und das ist für Böhme der Ungrund *oder* „die Freyheit des Abgrundes ausser dem Principio“. In ihr muß sich der Wille von Gott selbst erst noch *in* einem „Circl und Rade“, d.h. in einem ‚Wirkungskreis‘ zu fassen suchen, um Principium von Etwas *zu werden*:

Was ausser dem Circkel und Rade ist, bedeutet die Freyheit des Abgrundes, ausser dem Principio.²⁷

Auch wenn die neuere Schelling-Forschung immer noch der Ansicht sein sollte, „daß die zentrale Stellung Böhmes für die Ausbildung der Schellingschen Philosophie schlicht und einfach eine Legende ist“,²⁸ so ist der Ansatz der Freiheitsschrift

27 Böhme: Psychologia vera, 1, 108.

28 Holz (1970), 7; vgl. ebd., 30–35. Siehe dazu auch die immer wieder angeführte Erklärung von Baumgartner und Korten in ihrem Einleitungsbuch zu Schelling: „Daß sich Schelling nur der bildhaften Sprache Böhmes bedient, nicht aber durch eine Böhme-Rezeption zu einem neuen Ansatz geführt wurde, macht die *Freiheitsschrift* in ihrer Anlage deutlich, in der das gesamte identitätsphilosophische System beschlossen liegt“ (Baumgartner/Korten (1996), 131). Hier wird verkannt, daß Schelling mit dem Begriff des Ungrundes *als* „absolute Indifferenz“ (und *nicht* „Identität“) aller Unterschiede die Identitätsphilosophie ausdrücklich verlassen hat! Dabei geht es keineswegs um „mystisches Gedankengut“ (Hennigfeld (2001), 127ff.), sondern um die Wesensbestimmung der Freiheit selbst: „this ‚nothing‘ that precedes Ground

ohne diesen Freiheitsbegriff Böhmes nicht zu verstehen. Schelling knüpft hier vermutlich an die ersten Abschnitte der Schrift *Von der Gnaden-Wahl* an. Nach Böhmes eigenen Worten ist dieses Spätwerk „eines der klarsten meiner Schriften“ (*Clavis*) und neben der *Morgenröthe* sicher die wirkungsgeschichtlich bedeutendste. Nicht erst Schelling, sondern auch schon Friedrich Oetinger und Franz von Baader haben sich in ihren umfangreichen Böhme-Studien maßgeblich auf diese Schrift bezogen und damit implizit auf Schellings Böhme-Rezeption eingewirkt.²⁹ Böhme stellt hier gleich zu Anfang die These auf, daß Gott als „Ungrund“ oder als „ungründlicher Wille“ noch keine Unterschiede in sich selber habe. Damit bringt er genau das zum Ausdruck, was Schelling die „absolute Indifferenz“ aller Unterschiede nennt:

Denn man kann nicht von GOtt sagen, daß Er dis oder das sey, böse oder gut, daß Er in sich selber Unterscheide habe: Denn Er ist in sich selber Natur-los, sowol Affect- und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor Ihme, darzu Er sich könnte neigen, weder Böses noch Gutes: Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts [...].³⁰

Schelling hat diese Stelle in den *Weltaltern* fast wörtlich übernommen, allerdings mit einer wesentlichen Modifikation. Während Böhme den unentschiedenen (indifferenten) Willen

stands for the ‚absolute indifference‘ qua the abyss of pure Freedom“ (Žižek (1997), 15). Zum Einfluß Böhmes auf Schelling vgl. u.a. Baur (1835), 611 ff.; Leese (1927); Berdjajew (1933); Schneider (1938); Benz (1955); Bruneder (1958); Kile (1965); Brown (1977); Paslick (1985); Buchheim (1997), bes. 161 f.; Jacobs (2001); Okamura (2001).

29 Baader hat dieser Schrift sowohl eine große Vorlesung (1829) als auch einen Kommentar gewidmet (SW 13, 57–158; 237–316).

30 Böhme: *Gnaden-Wahl*, 1, 3.

mit dem „ungründlichen Willen“ des ewigen Vaters gleichsetzt, grenzt Schelling den „nichts wollenden Willen“ ausdrücklich von Gott selbst ab:

Denn unter Gott können wir nur das höchste Gute denken; also einen schon bestimmten Willen; in dem Willen aber, der nichts will, ist weder dieß noch das, weder Gut noch Böses, weder Seyendes noch Seyn, weder Zuneigung noch Abneigung, weder Liebe noch Zorn, und doch die Kraft zu allem. (WA, 134)

Was ist das nun aber für ein Wille, „der nichts will“, der keine Neigung verspürt, etwas zu wollen und der sich deshalb zu nichts entschieden hat: weder zu Gutem noch zu Bösem, noch dazu, ob überhaupt etwas werden soll (Natur und Kreatur) oder nicht vielmehr Nichts bleiben soll (eine ewige Ruhe und Stille)? Und was ist das für ein Wille, der demgemäß noch nicht einmal entschieden hat, ob er sich selbst *als Grund von etwas* will, als grundschaffender Wille? Ist das nicht die völlige Verneinung des Willens als Nichts? Böhme gibt das ausdrücklich zu: Er ist „ein ewig Nichts“. Aber, so fügt er gleich hinzu, gerade weil er nichts will, ist er zugleich „das Nichts und das Alles“. ³¹ Wie das zu verstehen ist, erläutert wiederum Schelling, indem er sich auch hier unmittelbar auf diese Stelle bezieht:

Ein solcher Wille ist Nichts und ist Alles. Er ist Nichts, inwiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist Alles, weil doch von ihm als der ewigen Freyheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird. (WA, 133)

„In diesem Sinne also“ – so fährt Schelling fort – „wollen wir jene lautere Freyheit selber das Nichts nennen, wenn gemeint wird, daß ihr keinerley Wirkungen oder Eigenschaften nach

31 Ebd.

außen beygelegt werden“ (ebd.). Mit anderen Worten, der Wille, der nichts will, von dem aber alle Kraft (Potenz) ausgeht, etwas wollen *zu können*, ist die Freiheit selbst! Und das ist die „Gelassenheit“; das *Seinlassen* dessen, was überhaupt *möglich* ist, das *Seinkönnende*:

Sie ist die reine Freyheit selber, die sich selbst nicht faßt, die Gelassenheit, die an nichts denkt und sich freut ihres Nichtseyens. (WA, 134)

Eigentlich also jene Freyheit Gleichgültigkeit des Könnens *gegen* das Seyn, oder (da diß activ und passiv) Gelassenheit. (WA-Frg. II, 93)

Böhme kennzeichnet diesen Willen als „unanfänglichen“, „ungründlichen Willen“ des Vaters im Unterschied zum „gefundenen, gefaßten, geborenen Willen“ des Sohnes; und Schelling charakterisiert ihn als „nichts wollenden“, „ruhenden“ oder „lauteren Willen“ im Unterschied zum „Willen zur Existenz“. Schelling sagt dann sogar, daß dieser Wille „über Gott ist“. Denn Gott will ja etwas: „das höchste Gute“. Damit aber hat er sich als „schon bestimmter Wille“ in seiner Freiheit gegenüber dem „unbeweglichen, nichts wollenden Willen“ selbst eingeschränkt und festgelegt (WA, 134). Der Wille Gottes könnte auch ein anderer sein, und er könnte *nicht* sein: „Seyn, als wäre man nicht; haben, aber als hätte man nicht; das ist im Menschen, das ist in Gott das Höchste“ (ebd., 132). In dieser Gleichgültigkeit gegenüber dem eigenen Sein und Haben liegt das Wesen der Freiheit. Deshalb heißt es später in der *Philosophie der Offenbarung*: „*Freiheit* ist unser und der Gottheit Höchstes. Diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge“ (UPhO, 79).³²

32 Zur Deutung dieses Satzes im Rückbezug auf die Freiheitsschrift siehe Ehrhardt (1996 (I)).

Allein, wenn die Freiheit das Höchste und die letzte Ursache aller Dinge ist und *nicht* die Gottheit selbst, so hat das seinen Preis: die Möglichkeit des Bösen. Gott kann das Böse nicht verhindern, weil die Freiheit in ihrer „absoluten Indifferenz“ auch das zuläßt, was der Wille des Guten *nicht* will!³³ Für Schelling erledigt sich damit das *Theodizee*-Problem, wie er in Auseinandersetzung mit Leibniz ausführlich darlegt. Im Ungrund der Freiheit ist Gott *nicht* der einzige Grund, somit kann er für das Böse in der Welt nicht verantwortlich gemacht werden (SW VII, 367 ff.; 394 ff.). Was aber ist dann der Grund für die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen? An der Stelle schließt sich Schelling der „Platonischen Ansicht“ an (ebd., 371). Nach einem „Platonischen Wort“ komme das Böse „*aus der alten Natur*“ (ebd., 374).³⁴ Wie das zu verstehen ist, hat Schelling allerdings erst später zu begründen vermocht, und zwar durch seine umfangreichen Untersuchungen zu Plutarchs Auslegung des platonischen Dualismus in der *Philosophie der Mythologie* (SW XII, 364–393). In der Freiheitschrift, so sagt er dort selbst, war ein „bestimmtes Urtheil“ in dem Punkt nicht möglich, da zu der Zeit „dieser Theil der Platonischen Lehre“ noch im Dunkel lag (SW VII, 374).

Plutarch zufolge könnte es das Böse nicht geben, wenn Gott die Ursache von allem wäre. Andererseits könnte es aber auch das Gute nicht geben, wenn Gott nicht die Ursache von Etwas wäre.³⁵ Da nun aber nichts ohne ein ursächliches Prinzip entstehen kann, das Prinzip des Guten aber unmöglich zugleich das Prinzip des Bösen sein könne, müsse die Natur einen *eigenen* Ursprung haben, der sowohl das Prinzip des Guten als

33 Vgl. dazu Berdjajew (1933), 331 f. und Bruneder (1958), 110 ff.

34 Platon: *Politikos*, 273b–c.

35 Plutarch: *De Iside et Osiride*, 369a–b.

auch des Bösen in sich aufnehme.³⁶ Dieser Ursprung liege in dem, was von Platon ‚Amme‘ und ‚allempfangend‘ (τιθήνη καὶ πανδεχῆς) genannt werde.³⁷ Plutarch selbst setzt sie mit der ägyptischen Göttin Isis gleich. Zum einen ist sie das weiblich empfangende Prinzip, das die Zeugung von Gut und Böse, Osiris und Typhon, in sich aufgenommen habe; zum anderen ist sie die Mutter von Horus, dem Weltkind, das aus dieser doppelten Zeugung hervorgegangen sei.³⁸

In dieser Darstellung konnte Schelling das bestätigt finden, was er in der Freiheitsschrift bereits klar erkannt hat: den „einzig rechten Dualismus“, „welcher zugleich eine Einheit zuläßt“ (SW VII, 359 A). Die Einheit ist nicht Gott selbst. Denn:

Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist. (SW VII, 375)

Gott ist nicht die Einheit, sondern was die Einheit in sich hat. Dieses Herausgezogen werden ist auch die 1. Geburt [seines Willens aus der Einheit]. (WA-Frg. II, 27)

Nun ist aber sowohl im Neuplatonismus (Plotin) als auch in der christlichen Theologie das Böse als ‚letzte Emanation‘ bzw. als ‚gefallener Engel‘ durch „seine Abkunft aus Gott“ erklärt worden, was „völlig unbegreiflich bleibt“ (SW VII, 359 A; vgl. ebd., 354f.; 411f.). Denn wie soll das Böse aus dem Guten entstanden sein? Das „wesentlich-böse Princip“ kommt nicht

36 Ebd., 369d.

37 Ebd., 372e. Siehe Platon: *Tīmaios*, 49a; 51a.

38 Ebd., 372–376. Zur Erklärung des Bösen im antiken Platonismus, insbesondere bei Plutarch, siehe Hager (1987), 97ff.

aus dem Guten oder gar aus Gott selbst. Als *Widersacher* hat es seine eigene „Selbstbewegungsquelle“ (ebd., 374)³⁹:

[...] das Böse komme *aus der alten Natur*; denn alles Böse strebt in das Chaos, d.h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. (SW VII, 374)

Die „*alte Natur*“ setzt Schelling hier mit dem „Chaos“ gleich. Nach Hesiod ist das Chaos der Urzustand, aus dem die Welt erst hervorgegangen sein soll. Plutarch versteht darunter ganz im platonischen Sinne die Ortschaft und den Entscheidungsraum (τόπος, χώρα) des Ganzen.⁴⁰ Wenn nun das Böse in diesen anfänglichen Zustand zurückstrebt, so deshalb, weil es die Schöpfung als das Gute, Seinsollende wieder rückgängig und ungeschehen machen will (SW VII, 376 ff.). Deshalb ist im „Kampf gegen das Chaos“, im „fortdauernden Streit des Guten und des Bösen“ immer wieder um ihre Seinsordnung zu kämpfen (ebd., 380). Das Chaos selbst ist jedoch nicht böse, es ist weder gut noch böse; vielmehr ist es die Kluft, die einst in der „noch verstandlosen Sehnsucht“ nach dem Sein aufbrach. Genau dafür hat Böhme den Ausdruck „Ungrund“ geprägt. So spricht er selbst vom Chaos als dem Ungrund, „daraus Böses und Gutes urständet“:

Das erste vorm *Chaos* ist die Lust der Ewigkeit im Ungrunde, die fasset in sich einen Willen zur Selbst-Offenbarung [...].⁴¹

39 Dazu Abschnitt II, 5 Der Ungrund als Selbstbewegungsquelle (zum Guten und Bösen).

40 Plutarch: De Iside, 374c. Zum Verhältnis *Chaos* – *Chora* siehe Derrida (1990), 33 ff.

41 Böhme: De signatura rerum 13, 24.

Dieser Grund wird darum *Mysterium Magnum* genant oder ein *Chaos*, daß daraus Böses und Gutes urständet, als Licht und Finsterniß, Leben und Tod, Freude und Leid, Seligkeit und Verdammniß [...].⁴²

An der Stelle wird jetzt auch deutlich, was Schelling unter dem „Vermögen des Guten und des Bösen“ versteht: nämlich gerade nicht eine autonome Eigenschaft oder Fähigkeit des Willens, sondern eine *Lust*, durch die der Wille erst dazu gebracht wird, sich selbst als erzeugender Wille zu offenbaren. „Vermögen“ kommt von *Mögen*. Nur das vermag der Wille zu wollen, was er *mag*: das Mögende, Begehrende. Das aber ist „die Lust der Ewigkeit im Ungrunde“. Die Lust entspricht hier dem, was Hesiod in der *Theogonie* und Platon im *Symposium* den *ἔρως* nennen, d. i. die Begierde, sich selbst im Ungrund des *möglichen* Seins als Grund von Etwas zu wollen:

dann die Gebärerin im Begehren macht die Anziehung, daß also eine Finsterniß ist, die ewig ist, in welcher die Natur erboren wird.⁴³

In der Freiheitsschrift kennzeichnet Schelling dieses Prinzip als „Materie des Platon“ oder als „Platonische Materie“ (SW VII, 360; 374). Materie kommt von *mater*. Sie ist „das mütterliche Princip der Dinge“ (s. o. 18), das Plutarch mit der Göttin *Isis* gleichsetzt. Als Platoniker hat er sogar versucht, ihren Namen griechisch, d. h. platonisch-aristotelisch, abzuleiten: ἱστίς komme von ἱεσθαί und οὐσία und bedeute die kreißende Bewegung, die das Entstehende zur Anwesenheit bringt.⁴⁴ Als „Mutter“ ist sie die Empfängerin allen Werdens (γενέσεως

42 Böhme: Clavis, 6, 23.

43 Böhme: Vom dreyfachen Leben, 2, 78.

44 Plutarch: De Iside 375d. Siehe dazu Abschnitt I, 2 Die Materie des Platon.

ὑποδοχή)⁴⁵ und die „unbewußte Sehnsucht“ des demiurgischen Willens (Osiris): „sie hat ihn nur empfangen und er selbst hat sich *erzeugt*“ (WA, 137).

Im Anfang ist also nicht schon der Wille als ewiger und allmächtiger Grund, sondern die ewige Lust des Willens, Grund von etwas *zu werden*: von Gutem und Bösem. Erst dann durch die einmal getroffene Ent-*scheidung*, wirklich wollen-der Grund von etwas zu sein, „teilt sich“ der Ungrund des möglichen gründbaren Seins „in die zwei gleich ewigen Anfänge“, damit etwas durch einen sich wollenden Grund zur Existenz komme:

Das Wesen des Grundes wie das des Existirenden kann nur das *vor* allem Grunde Vorhergehende sein, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. [...] Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, [...] damit Leben und Lieben sey und persönliche Existenz. (SW VII, 407f.)

Vgl. dazu Böhme:

Und können doch nicht sagen, daß das Jah vom Nein [das Sein vom Nichtsein] abgesondert und zwey Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in 2 Anfänge (Principia) und machen zwey Centra, da ein jedes in sich selber wircket, und will.⁴⁶

Die Unterscheidung von Grund und Existenz wird hier auf einen Ursprung zurückgeführt, der selbst kein Grund mehr ist. Damit kommt es zum Bruch in Schellings Philosophie. Und nicht nur das. Letztlich kommt es damit zum Bruch in der Geschichte der Philosophie *als* Geschichte der Metaphysik. Seitdem ist zumindest fraglich geworden, ob die Unter-

45 Platon: *Timaios* 49a.

46 Böhme: *Quaestiones theosophicae*, 3, 3.

scheidung zwischen Grund und Existenz noch als Verhältnis zwischen Grund und Gegründetem begriffen werden kann.

Die Frage nach dem Grund der Existenz erweist sich im wahrsten Sinne des Wortes als grund-*los*. Der Grund kann selbst nichts Seiendes sein, andernfalls würde er das schon voraussetzen, was er allererst ergründen soll. Als etwas, das nicht ist, kann er aber auch nicht Grund sein. Entweder er ist etwas, oder er ist nichts. Mit der Existenz hebt sich der Grund selbst auf. Das Wesen des Grundes kann somit nur etwas sein, das weder Grund ist noch Seiendes, sondern die „absolute Indifferenz“ beider, und d.i. der *Ungrund* des Nichts als die eigentliche Wurzel der Unterscheidung von Grund und Existenz. In ihr muß die Ergründung des Seins durch einen sich wollen- den Grund erst zur Scheidung der ‚zwei Anfänge‘ gebracht werden.

Der Weg in den Ungrund führt als solcher zur Überwindung der Metaphysik. Er geht jetzt nicht mehr *über die Natur* (μετὰ τὰ φυσικά) hinaus auf einen höchsten Grund des Seins (θεός); vielmehr führt er *hinter* die Natur zurück in das, was sowohl der Existenz der Dinge als auch ihrer Ergründung vorausgegangen ist. In diesem Weg oder „Schritt zurück“ liegt das, was Heidegger die „Kehre“ nennt. In ihr *kehrt* das Denken zu dem zurück, „was *vor* dem (wirklichen) Sein ist“. ⁴⁷ Allerdings, das hat Heidegger immer betont: *Ohne* die Metaphysik und *ohne* ihre Vollendung im deutschen Idealismus wäre es nie zu dieser Umkehr gekommen! Die *Kehre* entspringt der *Irre*, d.h. der Einsicht, daß die Metaphysik im Laufe ihrer zweieinhalbtausendjährigen Geschichte *sich verlaufen, verirrt* hat. Zuletzt drehte sie sich nur noch im Kreise ihrer beiden ontotheo-logischen Fragen nach dem Sein des Seienden im Ganzen

47 Zovko (1999), 161; vgl. ebd., 158ff.

und nach dem Grund des Seins (vgl. GA 65, 202ff.). Am deutlichsten wird das bei Hegel. Für ihn ist das „unmittelbare Sein“ je schon durch die „wahrhaft begründete Erkenntnis“ vermittelt: „die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise“. ⁴⁸ Die Frage ist nur, wie in einem solchen Kreis ein Fortschritt noch möglich sein soll, wenn ihr „Resultat“ immer schon feststeht? So bemerkt Schelling in seiner ersten großen Auseinandersetzung mit Hegel in den *Erlanger Vorlesungen*: „Hier ist also ein offenbarer Cirkel. Wir müßten das Resultat der Wissenschaft schon haben, um die Wissenschaft nur anfangen zu können“ (SW IX, 228). Die Philosophie ist jedoch keine „demonstrative Wissenschaft“; sie zeigt nicht auf, was sie schon weiß, sondern

freie Geistes that; ihr erster Schritt ist nicht ein Wissen, sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles Wissens für den Menschen. (ebd.)

Der Anfang aller Wissenschaft liegt in der Erkenntniß seiner Unwissenheit. (SW VIII, 223)

Es wäre schon viel gewonnen, wenn man sich nur recht klar machte, warum uns im höchsten geistigen Thun mehr Suchen nach Wissen zukommt als die Wissenschaft. (WA-Frg. I, 327) ⁴⁹

Denn, so führt Heidegger aus:

von der Wissenschaft her [könne] die Frage nach der Wahrheit überhaupt nicht zureichend begründet werden, da alle Wissenschaft und zumal die neuzeitliche eine entfernte Abart eines bestimmten Wissens ist, das über Wesen und Art der ihm maßgebenden Wahrheit (als Gewißheit) schon entschieden hat. (GA 45, 201)

⁴⁸ Hegel: Wissenschaft der Logik I, 56.

⁴⁹ Vgl. dazu auch *Die Frage nach dem Anfang* bei Schelling und Hegel im nächsten Abschnitt.

Der Schritt zurück hinter die Wissenschaft in das Sokratische „Nichtwissen“ als Anfang des Noch-nicht-Wissens führt indes auf einen Weg, der im Grunde kein Weg mehr ist: auf einen *Holzweg*. Ein Holzweg ist „ein Weg, der in einem Wald [Gehölze] von Holzfuhren gemacht worden und an keinen bestimmten Ort geht“.⁵⁰ Schelling und Heidegger waren auf dem Holzweg. Um im Denken *fortfahren* zu können, brachen sie aus dem Zirkel der Wissenschaft aus. Dazu mußten sie *umkehren*, in den Anfang des Seins *zurückkehren* und im „Gehölze“ (Adelung) des Ungedachten, Unbegangenen eine ganz neue Spur bahnen:

Im wesentlichen Denken sind keine zum voraus abgesteckten Pfade. Erst dort, wo es fährt, *ist* ein Weg; und sein Fahren ist die Er-fahrung des Seyns. Und der Weg hinterläßt kaum eine Spur. (GA 69, 170)

Der Weg zurück *hinter* das Seiende im Ganzen und *hinter* die wissenschaftliche Begründung seines Seiendseins (Existenz) geht indes nicht nur „an keinen bestimmten Ort“; er bricht jäh ab und führt in den Abgrund. Der Abgrund ist die aufbrechende Kluft im Nichts, das Chaos. In der Metaphysik wurde dieser Abgrund seit jeher übersprungen als Abgrund des in ihm erst noch zu ergründenden Seins, des *Seinkönnenden*, *aber Noch-nicht-Seienden*: weder Grund noch Existierendes, weder Gott noch Geschöpf (*ens creatum*), weder „reines Wissen“ noch „einfache Unmittelbarkeit“, sondern – die „Freiheit des Abgrundes“. Deshalb wird im zurückkehrenden Denken von Böhme, Schelling und Heidegger die *Warumfrage* der

50 Adelung: Wörterbuch (1811), Teil II, 1277; zit. nach Schelling (SW XI, 496).

Vgl. dazu den berühmten Leitspruch von Heideggers *Holzwegen* (GA 5): „Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sie heißen Holzwege.“

Metaphysik durch die *Nichtsfrage* abgelöst. Die *erste* Frage kann jetzt nicht mehr lauten (in der Formulierung von Leibniz): Warum ist etwas und nicht vielmehr Nichts? sondern:

Was ist der Abgrund aller Dinge, da kein Geschöpfe ist, als das ungründliche Nichts?⁵¹

Erst daraufhin kann die zweite, *ehemals* metaphysische Frage gestellt werden. Durch die erste Frage nach dem Nichts ist sie jedoch eine ganz andere geworden, nämlich: Wie ist eigentlich zu verstehen, daß sich im „ungründlichen Nichts“ so etwas wie eine willentliche Urkraft (Potenz) erhebt, die sich dazu *entscheidet*, in Abscheidung und im Übergang vom Nichts, *Grund von Etwas zu werden*?⁵²

Denn GOTT hat alle Dinge aus Nichts gemacht, und dasselbe Nichts ist Er selber.⁵³

Vermutlich konnte das nur ein Denker sagen, dem das Licht nicht in den eingefahrenen Bahnen eines Theologie- und Philosophiestudiums aufging, sondern in einer Schusterwerkstatt beim „gählichen Anblick eines Zinnern Gefäßes“⁵⁴. Im dunklen Innern seiner Leere – dem *Nichts* – entdeckte Böhme den *Ungrund*, in welchem „das Licht GOTTes das *Fiat* setzte in die Finsterniß“⁵⁵. „In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen.“⁵⁶ Das „analogische Verhältnis“, von dem Schelling in der Freiheitsabhandlung spricht (SW VII, 358, s. o. 17 f.), findet in dieser Wesensschau seine Auflösung: Die „Freiheit

51 Böhme: Quaestiones theosophicae, 2. Frage.

52 Siehe dazu Abschnitt II, 4 Der Ungrund und der Satz vom Grund, und die *Leitworte* des ‚Übergangs des Seins von Nichts in Etwas‘ im Anhang, 213 f.

53 Böhme: De signatura rerum, 6, 8.

54 Franckenberg: De vita Böhmii, n. 11.

55 Böhme: Drey Principien, 8, 23.

56 Böhme: Morgenröthe, 19, 13. Dazu Abschnitt I, 1 Die Wiedergeburt.

des Abgrundes“ ist die „Schwerkraft“ oder *Anziehungskraft* des Willens „als dessen ewig dunkler Grund“. Deshalb ist der Wille Gottes „ungründlich“ (Böhme), d. h. nicht einmal Gott selbst bekommt die Freiheit zu fassen. Sie ist und bleibt (ewig) die unergründliche Tiefe seines „lauteren Seinkönnens“. In ihr muß sich der Wille durch den „Akt seiner Manifestation“ immer von neuem zu fassen suchen.⁵⁷

Auf derselben Einsicht beruht die „Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“. Nicht nur der Gott der Offenbarung, auch und erst recht die an seine Stelle getretene Vernunft bekommt die „unendliche Potenz des Seins“ nicht zu fassen. Die Vernunft kann sich nur verwirklichen, indem sie im vermeintlichen Fortschritt ihrer Geschichte von Inhalt zu Inhalt *stürzt*.⁵⁸ Deshalb erklärt Schelling in der Weltalterlehre den „Ursprung der Dinge“ nicht mehr wie die Kirchenväter, Neuplatoniker und Idealisten „von oben herabsteigend“ aus den „Ausflüssen der höchsten Urkraft“, sondern *von unten*, „unter dem nichts ist“, „aus dem Blinden, Finstern und Unausprechlichen Gottes“. Darin liegt die „anziehende Kraft, die Mutter und das Behältniß [!] aller sichtbaren Dinge“. Bevor „die Natur in jener großen Entscheidung zur Aussprechlichkeit“ gelangt ist, mußte das ersehnte und gesuchte Wort: *Sein, Existenz, Fiat* – im „mütterlichen Princip“ erst *erzeugt* und zum „Austrag“ (Heidegger) gebracht werden (SW VIII, 244 f.). Der Begriff „Abgrund“ oder „Ungrund“ ist platonisch-gnostischen Ursprungs. Er entspricht dem, was schon Hesiod in seiner *Theogonie* das $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ nennt, Platon die $\mu\eta\tau\eta\rho$ und $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, die Gnostiker den $\beta\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ oder *abyssus* und Heidegger

57 Vgl. dazu auch Schellings eigene Erläuterungen gegenüber Eschenmayer (SW VIII, 172 ff.).

58 Theunissen (1976), bes. 7 ff.

die „abgründigste Zerklüftung“ und „Unerschöpflichkeit des Seyns“ (GA 65, 244). „Das $\chi\acute{o}\varsigma$ als das Aufgähnen ist gleichfalls nicht der Andrang des Leeren, sondern Ab-grund“ (GA 66, 102).

In der Freiheitsabhandlung hat Schelling im Anschluß an Böhme dem Weg in den Abgrund erstmals wieder eine Bahn gebrochen. Wir folgen diesem Weg.⁵⁹ Dabei sind wir uns bewußt, daß ein Holzweg, der in den Abgrund führt, kein Weg mehr ist, auf dem man ruhig und sicher den Begründungen und Thesen einer bestimmten *Lehre* folgen könnte. Eher handelt es sich hier um eine abschüssige Bahn, die plötzlich *vor* einer aufgähnenden *Leere* (Kluft) abbricht. „Auf diesem ‚Weg‘, wenn das Stürzen und Steigen so heißen kann“ (GA 65, 84), kommt das Denken notwendig ins Rutschen und schließlich zum Absturz, indem es *ekstatisch* (durch Angst, Schwindel, Entsetzen, Annihilation) aus der Bahn geworfen und aus dem „Centrum“ seines eigenen Seins „getrieben“ wird (SW VII, 381). Aber das haben unergründliche Tiefen und Abgründe nun einmal so an sich. Hier gibt es keinen festen Grund mehr, so daß man buchstäblich den Boden unter den Füßen verliert und ins Bodenlose fällt. Die Freiheit *ist* grund-los.

59 Der theogonische Weg der Freiheitsschrift ist bisher am klarsten von Werner Marx aufgezeigt worden. In wesentlichen Punkten folgen wir seiner Interpretation, allerdings mit Ausnahme der Teleologie. Das „Leben in Freiheit“ ist gerade nicht teleologisch-entelechiol im Horizont der Aristotelischen Ousiology zu begreifen (Marx (1977), 138ff.). In der Hinsicht unterscheidet sich Schellings Freiheitslehre radikal von einer bestimmten Endzeiterwartung. Auch wenn die „Endabsicht der Schöpfung“ auf ein „zukünftiges Heilsergebnis“ ausgerichtet sein mag, so bleibt das Ende selbst offen, solange es nicht endgültig im Ungrund der Freiheit – im Guten oder im Bösen – zur Entscheidung gebracht ist. Der „Wille des Guten“ ist *nicht* die Freiheit selbst (vgl. SW VII, 403 ff.).

2. Die Frage nach dem Anfang (Schelling – Hegel)

Wir haben oben erwähnt, daß Hegel durch seine Kritik am eintönigen Formalismus der Identitätsphilosophie zu Schellings *Widersacher* wurde (s. o. 12). Was das für die Philosophie *nach* der Vollendung der Metaphysik im deutschen Idealismus bedeutet, können wir jetzt an der Antwort deutlich machen, die Schelling implizit auf diese Kritik hin in seiner Freiheitsabhandlung gegeben hat.

In der „Nacht des Absoluten“ sind *nicht* „alle Kühle schwarz“, sondern noch gar nicht als etwas Bestimmtes und Existierendes gegeben! Die „meisten“ – gemeint sind damit Hegel und seine Anhänger – scheinen das jedoch zu „vergessen“, indem sie die Indifferenz sogleich unter der Hand wieder als „ein Produkt der Gegensätze“ begreifen. In der „absoluten Indifferenz“ des „Weder-Noch“ ist jedoch noch alles dunkel, d. h. wirklich „absolute Nacht“, bevor aus ihr die Dualität der Prinzipien von Grund und Existenz, Licht und Finsternis, Gut und Böse, Reales und Ideales u. s. w. hervorbricht (vgl. SW VII, 406 f.).⁶⁰

60 Zum Bild der Nacht als „absolute Indifferenz“ heißt es in den *Weltaltern*: „Dunkelheit und Verschlossenheit ist der Charakter der Urzeit. Alles Leben wird zuerst und bildet sich in der Nacht; darum wurde diese von den Alten die fruchtbare Mutter der Dinge, ja nebst dem Chaos das älteste Wesen genannt“ (WA, 24). Schelling spielt hier unmittelbar auf die *Theogonie* an: ἐκ Χάος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένετο (Theog. 123). „So ist nach den ältesten Lehren allgemein die Nacht nicht das oberste Wesen (wie diese Lehren heutzutage mißverstanden werden), sondern das erste, das eben darum im Fortgang der Bewegung das unterste wird, und gerade das muß zum Grund der Offenbarung gemacht werden, was alle Offenbarung verneint“ (SW VIII, 223). Dieser ‚Grund‘ ist das Nichts als Ungrund des *Noch-nicht-Seienden*, aber *Seinwerdenden*.

Unmittelbar aus dem Weder-Noch oder der Indifferenz bricht also die Dualität hervor [...] und *ohne* Indifferenz, d.h. *ohne* einen Ungrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. (SW VII, 407)

So gesehen ist die Dualität von Grund und Existenz für Schelling eine „sehr reelle Unterscheidung“ und keineswegs „eine bloß logische, oder nur zur Aushilfe herbeigerufene und am Ende wieder als unächt zu befindende“ (ebd.). Genau das behauptet jedoch Hegel! In der *Logik* heißt es später ausdrücklich, daß die „durch Grund und Bedingung vermittelte und durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische[!] Unmittelbarkeit“ „die *Existenz*“ sei.⁶¹ Wenn demnach einer von der Identitätsphilosophie nicht losgekommen ist, dann ist es Hegel! Sein Vorwurf gegen die Identitätsphilosophie schlug unmittelbar auf ihn selbst zurück, und wer sollte das klarer sehen als Schelling? Noch Jahrzehnte später schoß er damit wie aus der Pistole die „Hegel’sche Philosophie“ auf den Mond:

Man könnte sie mit den Mondkälbern vergleichen. [...] Sie fängt vom logischen an und geht zum realen Werden über und erklärt Letzteres als ein dem logischen Folgendes. Aber im letzten Gedanken wird diese Trennung des realen vom logischen Werden ebenfalls aufgehoben. [...] Alles versinkt in ein farbloses Nichts. (GPP, 236)

Unter „Grund“ versteht Hegel die Totalität der Bedingungen, aus denen *unmittelbar als diese selbst* die Existenz des Realen hervorgehen soll. In der Existenz wäre somit die durch ihre Bedingungen bloß logisch „vermittelte“ Unterscheidung von Grund und Existenz als „*identische* Unmittelbarkeit“ immer schon aufgehoben und damit zum „*Verschwinden des Scheins*“

61 Hegel: Wissenschaft der Logik II, 100; vgl. ebd., 102.

der *Vermittlung*“ gebracht.⁶² Allein, damit wäre auch das zum Verschwinden gebracht, was der Möglichkeit ihrer Gründung vorausgeht, d.i. das Dunkle, noch Unentschiedene oder eben Indifferente vor aller Gründung von etwas durch einen Grund.

Alles fängt im Dunkeln an. D.h. alles fängt damit an, daß das, was werden soll, *noch nicht ist*. Und nicht: Alles fängt damit an, daß es in seiner Existenz je schon zureichend durch die Totalität seiner Bedingungen begründet ist. Der zureichende Grund bzw. die Totalität der Bedingungen als Einheit des Grundes geht nicht schon *a priori* in der Existenz auf. Vielmehr müssen Grund und Existenz sich je erst noch von der voranfänglichen Indifferenz ihres Noch-nicht-Seins loslösen, um sich *dann* als „die zwei gleichen Anfänge“ zur „Seynsfuge“ (Heidegger) einer bestimmten Gründung von etwas Werden-dem zusammenzufügen. So hat Tilliette sicher recht, wenn er in seiner *Schelling-Biographie* schreibt, daß die „Entstehung von Hegels Dialektik“ „in den Werkstätten der Identität geschmiedet worden“ ist.⁶³ Aber eben von dieser „Identität“ hat sich Schelling hier selbst mit und durch Böhmes Begriff des „Ungrundes“ wieder gelöst.⁶⁴ Und wenn Heidegger in sei-

62 Ebd., 99f.

63 Tilliette (2004), 163.

64 So sieht Tilliette in der Hinwendung zur Gnosis und zur Theosophie Böhmes das eigentliche Rätsel von Schellings philosophischer Entwicklung, „als er die Identitätsphilosophie heimlich und allmählich verließ und sich zu den neuen Ufern der Weltalter und der höheren Geschichte begab“ (Tilliette (1988), 265). Das hat auch schon Schopenhauer erkannt. In seinem Handexemplar von Schellings Freiheitsschrift bemerkt er zum Begriff des *Ungrundes*: Dies sei „die beste Übersetzung des Βύθος der Valentinianer, von welchen diese ganze Geschichte herkommt, welche Schelling durch den Jak: Böhm kennt, dem sie irgendwie aus der Ketzergeschichte zu Ohren gekommen seyn muß“ (zit. nach Regehly (2008), 89). Zum Nachweis, daß der Ungrund wirklich vom *Bythos* der Valentinianer abstammt, siehe Abschnitt II, 1. Vgl. dazu auch den

ner Vorlesung bemerkt, daß die Freiheitsabhandlung „Hegels ‚Logik‘ schon *vor* ihrem Erscheinen erschüttert“ habe (GA 42, 168f.), so bezieht sich diese Erschütterung *un-*mittelbar auf die bloß logische Vermittlung der Gegensätze von Sein und Nichts, Grund und Existenz u.s. w. (GA 49, 91). Denn das ist die Frage, um die es in diesem Grundlagenstreit geht: Bewegt sich das Denken immer schon onto-theo-*logisch* im Kreise eines absoluten Wissens, oder muß sich das Denken nicht selbst erst *suchen*, um in der unergründlichen Tiefe und Dunkelheit der Freiheit einen „wahren Anfang“ zu machen? In Bezug auf diese Frage stehen die *Phänomenologie des Geistes* und die *Freiheitsschrift* keineswegs in einem komplementären „Spannungsfeld“. ⁶⁵ Zwischen den beiden nur zwei Jahre auseinanderliegenden Werken verläuft vielmehr der Riß zwischen dem Ende der Geschichte der Metaphysik und dem Anfang einer *neuen* Philosophie. Deshalb hat für Schelling die „Hegel’sche Philosophie etwas völlig Greisenhaftes“. Mit ihrer „Reife“ ist die Metaphysik als „negative Philosophie“ eines in sich abgeschlossenen Wissens „wirklich zu Ende gekommen“ (GPP, 236).

Anfang 1813, mitten in der Arbeit an den *Weltaltern*, notierte Schelling in seinem Tagebuch: „Der Prozeß fängt im Dunkeln, Bewußtlosen an. Licht ist nicht das Erste, sondern Dunkelheit [...]“ (ET, 97). In den *Weltalter*-Entwürfen hat Schelling diesen Ausgangspunkt folgendermaßen verdeutlicht:

ersten bedeutenden Gnosis-Forscher und Zeitgenossen Schellings Ferdinand Christian Baur. Im Schlußteil seines Gnosis-Buches (1835, ND 1967) hat er erstmals Böhmes Theosophie (ebd., 557–611) und Schellings Freiheitsschrift (ebd., 611–626) auf ihre gemeinsamen gnostischen Wurzeln hin untersucht.

65 So die Ansicht von Köhler (2006).

Doch ehe wir den Weg der Zeiten betreten, ist es nöthig, an die Natur alles Geschehens zu erinnern, wie alles im Dunkel anfängt, da man nicht weiß, wohin es zielt und was sich darinn offenbaren will. (WA, 225; vgl. SW VIII, 208)⁶⁶

Schelling bringt hier zunächst zur Erinnerung, wie alles anfängt. Er fordert damit auf, sich gleichsam in den Ursprung oder in den Anfang *des* Anfangs selbst zurückzusetzen: Was war, *bevor* etwas war? *Nichts* war, andernfalls hätte gar nicht erst etwas anfangen können, sondern wäre immer schon – *ohne* Anfang – gewesen. Der „Anfang des Seins“ setzt somit einen Zustand voraus, in dem noch gar nichts angefangen hat zu sein. Dieser Zustand ist der Zustand der absoluten Indifferenz. In ihm ist noch nichts *entschieden* und deshalb *alles dunkel*, was als Anfang eines möglichen und künftigen Seins werden kann und – als sich wollendes Sein – werden soll, aber eben darum *als bloß mögliches und sollendes Sein noch nicht ist*.

Von diesem Zustand ausgesehen kann es nun auch ein *Wissen* vom Anfang nicht geben, und zwar nicht nur deshalb, weil noch gar nichts angefangen hat zu sein, sondern auch und vor allem deshalb, weil der Anfang von etwas, das werden soll, erst *zu suchen und zu ergründen* ist. Selbst Gott – und er zuallererst, weil *vor* seinem eigenen Willen wirklich *nichts* war, nicht einmal er selbst als sich wollender Wille zum Grund – mußte sich demnach in seinem Wollen, d.h. in dem, was er eigentlich wollte, erst *suchen*, um einen „wahren Anfang“ zu machen.

66 Vgl. dazu auch die folgenden Bemerkungen in der Freiheitsschrift: „Die Schwerkraft geht vor dem Licht her als dessen ewig dunkler Grund“ (SW VII, 358). „Ohne dieß vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil“ (ebd., 360). „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht [...]“ (ebd.) u. s. w.

Deshalb liegt für Schelling der Anfang der Schöpfung keineswegs schon im Willen eines „allmächtigen und allwissenden Wesens“, sondern in der „Sehnsucht des Einen“, sich selbst *als* Wille des Grundes „zu gebären“, d.h. hervorzubringen:

Der erste Anfang zur Schöpfung ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. (SW VII, 395; vgl. ebd., 359)⁶⁷

Wer hingegen die „*Darstellung Gottes*“ schon kennt, noch *bevor* sich das Urwesen in der „*Erschaffung der Natur*“ gefunden hatte, macht *nie* einen Anfang. Er tut nur so als ob, indem er – wie Hegel selbst zugibt – die Unmittelbarkeit des Seins als bloßen „Schein des Anfangs“ in das Wissen zurücknimmt, das er im Kreise oder in der Rückkehr der Reflexion immer schon (*a priori*) von der Unmittelbarkeit hatte:

Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, wie er *in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes* ist.⁶⁸

Der ‚Philosoph‘ (Hegel) ist hier mit dem Weltgeist identisch. Nur er weiß, was *vor* der Natur und ihrer Erschaffung war (vgl. GA 67, 171). Die Frage ist, ob Gott das auch schon wußte, *bevor* er die Welt erschuf? Ist der Anfang des Seins nur ein ‚Schein‘, der je schon aus der Rückkehr eines absoluten Wissens hervorgegangen ist?⁶⁹ Oder entsprang er nicht

67 Zur Idee der „Gottesgeburt“ siehe das folgende Kapitel.

68 Hegel: Wissenschaft der Logik I, 31.

69 „Soll aber keine Voraussetzung gemacht, der Anfang selbst *unmittelbar* genommen werden, so bestimmt er sich nur dadurch, daß es der Anfang der Logik, des Denkens für sich, sein soll“ (ebd., 54). „Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und ist dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der durch die Rückkehr negiert wird“ (Wissenschaft der Logik II, 15).

vielmehr einer „dunklen Sehnsucht“ (SW VII, 361), die sich in ihrem Wollen erst *suchen* mußte, um schließlich im Sein das Wort (*fiat*) zu finden, durch das sie sich selbst als „Wille des Grundes“ gebären konnte?⁷⁰ Wenn der Heidegger-Schüler Karl Löwith bemerkt hat, daß „das Problem des Seins in der Gegenbewegung zu Hegel schon bei Schelling an jenen Punkt gelangt, wo es Heidegger wieder aufnahm“, ⁷¹ so hat die Bewegung in dieser Frage ihren Grund:

Das Seyn ist das Nichts, dessen Wesensrang keine Macht erreicht.
So spricht das Gesetz des anderen Anfangs. (GA 66, 59)

Nichts, Nirgend, Nie vor jedem Etwas, allem Dann und Dort.
(ebd., 8)

Der Anfang des Seins ist das Nichts. Denn alles was *ist*, muß sich vom Nichts erst abscheiden, um Etwas zu *werden* (vgl. GA 70, 48 ff.). Wenn Hegel demgegenüber behauptet, daß die „Unmittelbarkeit des Seins“ nur den Schein des Anfangs bildet, so ist das von diesem „anderen Anfang“ ausgesehen selbst ein Schein, der ‚Schein der Wahrheit‘, oder – wie Heidegger sagt – „der Rückschein in die ἀλήθεια, ohne daß diese selbst als solche erfahren und gegründet ist und zum Wesen kommt“ (GA 6.2, 423). So täuscht sich das Denken über sich selbst,

70 „[...] der Anfang darf sich selbst nicht kennen. [...] Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtsein gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet. Wer bey dem Entschluß sich vorbehält, ihn wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang“ (WA, 184). „Der Anfang ist nur Anfang, inwiefern er nicht das ist, das eigentlich seyn soll, das wahrhaft und an sich Seyende. Wenn also Entscheidung ist, so kann nur das zum Anfang gesetzt werden, das durch seine besondere Art sich am meisten zur Natur des nicht *Seyenden* neigt“ (SW VIII, 220f.; vgl. ebd., 224f.).

71 Löwith (1995), 133.

wenn es in der Rückkehr zu sich glaubt, das Sein auf sein eigenes voraussetzendes Tun zurückführen zu können.⁷² Die Entbergung des Seins oder „der erste Uebergang von Nichts in Etwas“ (SW VIII, 225) findet zwar im Denken statt und nur in ihm – deshalb der „Rückschein in die ἀλήθεια“, *als ob* das Denken selbst der im Voraus-setzende-Grund (das *subiectum*) des Seins wäre –, doch mußte sich das Denken hierbei im *un-vor-denkblichen* Nichts erst suchen, um in und mit der Entbergung des Seins zu sich selbst zu kommen, und zwar als etwas, das das Sein *zu denken und zu wollen* hat, um es als Sein von etwas, das werden *soll* – und dazu gehören insbesondere das Denken und das Wollen selbst – *wirklich* werden zu lassen. Nicht das Denken und das Wollen bilden demnach den „ersten Anfang des Seins“, sondern das *Sich-selber-Suchen*:

Alles, das Etwas ist, ohne es doch noch wirklich zu seyn, muß, seiner Natur nach, sich selber suchen, womit jedoch noch nicht gesagt ist, daß es sich selber finde, noch vielweniger aber, daß eine Bewegung oder ein aus-sich-Herausgehen stattfinde. Es ist ein stillschweigendes und völlig bewußtloses Suchen, [...]. (WA, 136 f.; vgl. SW VIII, 263)⁷³

Dasselbe sagt Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie*:

Suchen ist in sich zukünftig und ein In-die-Nähe-kommen zum Sein. Das Suchen bringt den Suchenden erst zu *ihm selbst*, d.h. in

72 Vgl. dazu auch Schellings eigene Kritik an Hegels Seinsbestimmung: „*Das Sein ist bei Hegel als actus, d. h. als Gegenteil der Potenz*“ (PhO-Paul., 126; vgl., ebd. 121 ff.).

73 Deshalb ist es nicht schon das negative und positive Denken selbst, das sich in seinen eigenen „Suchbewegungen“ reflexiv zu fassen bekommt, wie Solberger (1996, 223 f.) meint, sondern genau umgekehrt: Das „völlig bewußtlose Suchen“ (die Sucht) muß sich im Nichts erst finden und fassen, um *als* Denken und Wollen zu sich selber zu kommen.

die Selbstheit des Da-seins, in dem Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht. (GA 65, 398)

Wenn aber alles, was werden soll, sich erst suchen muß, um *als* Etwas – *als* Gott und Mensch, *als* Welt und Erde – zum Sein zu kommen, so heißt das, daß der Einheit des Ganzen ein Zustand vorausgeht, in dem diese Einheit als das Ersehnte und Gesuchte *noch nicht ist*:

Sie [die Sehnsucht] will Gott, d.h. die unergründliche Einheit, gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. (SW VII, 359)⁷⁴

Also ist hier nichts denn ein bodenloser Abgrund der Ewigkeit, da kein Maß anwendbar, kein Ziel und keine Zeit bestimmbar ist; und ist auch jenes Suchen des Anfangs kein anderes, denn ein ewiges, aus sich selbst entspringendes Suchen. (WA, 76)

Das „Suchen des Anfangs“ ist *ursprünglicher* als der Anfang selbst. So muß sich der Wille im Abgrund der Ewigkeit erst finden, um einen wirklichen Anfang zu machen. Allein in dieser Suche liegt die große *pansophische* oder *pantheistische* Einsicht Böhmes, von der Schelling hier ausgeht:

Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; Dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: Und da doch auch Nichts ist, das etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch ein Nichts ist, als bloß eine begehrende Sucht. [...] So dann nun also eine Sucht im Nichts ist, so machet sie ihr selber den Willen zu Etwas: und derselbe Wille

⁷⁴ So liegt die „All-Einheit“ auch nicht schon in der „reinen Selbstbeziehung“ des Geistes, der sich „auf dem Wege von Schelling zu Hegel“ nur noch dieser Einheit bewußt zu werden braucht, wie Dieter Henrich (1982) in sieben Schritten nachweisen wollte. Was Schelling *sucht*, ist nicht dasselbe, was Hegel schon weiß oder zu wissen vorgibt.

ist ein Geist, als ein Gedancke, der gehet aus der Sucht, und ist der Sucht Sucher, dann er findet seine Mutter als die Sucht.⁷⁵

In den *Weltaltern* gibt Schelling diesen pansophischen Ausgangspunkt Böhmes in einem einzigen Satz wieder. Er lautet: „Die unbewußte Sehnsucht ist seine Mutter, aber sie hat ihn [den allmächtigen Willen] nur empfangen und er selbst hat sich *erzeugt*“ (WA, 137; s.o. 27f.). Im folgenden wird zu zeigen sein, wie sich der ewige Wille im Ungrund der Freiheit gesucht hat, um schließlich – im Menschen – einen Ort zu finden, worin er sich als Geist, d.h. als bewußt werdender Wille *erzeugen* konnte. In dem Augenblick fing die Erde erst an, als Geschichte der Welt *zu sein*.

Aber auch das Ewige ist [...] für sich nur der Anfang des Anfangs, noch nicht der wirkliche Anfang. [...] Wirklicher Anfang kann nur von absoluter Freyheit kommen. (WA, 75)

Ohne einen freien Anfang gäbe es keine eigentliche Geschichte der Welt. (SW VIII, 305)

75 Böhme: *Mysterium Pansophicum*, Der Erste- [und] Der Zweite Text. Weitere Quellenhinweise dazu siehe Buchheim (1997), 122f.

I. Die Geburt des Willens aus dem Ungrund der Freiheit

Jetzt ist von uns eine weitere, dritte Gattung zum klaren Begriff zu bringen. [...] schwierig und dunkel beim Versuch, mit Worten sie zu erhellen. Mit welcher Wirkung und welcher Naturanlage begabt ist sie vorzustellen? – Mit derartiger besonders: Allen Werdens Aufnehmerin zu sein, vergleichbar einer Kindswärterin.

(Platon: *Timaios* 48e–49a, Übers. H.G. Zekl)

So wir aber nun wollen reden vom dritten Principio, als vom Anfang (Aufgang) und Geburt dieser Welt, wird betrachtet die Wurzel der Gebälerin.

(Böhme: *Beschreibung der drey Principien*, 5, 8)

Als Weltamme, Weltmutter (denn sie ist ja die Materie der künftigen Welt) war jene Urpotenz auch griechischen Vorstellungen gefeiert.

(Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 294)

1. Die Wiedergeburt

In seiner zweiten Schrift *Beschreibung der drei Principien*, die Böhme nach längerem erzwungenen Schweigen verfaßt hat, heißt es von den ersten Gedanken des „sehnenden Willens“: „das Licht scheinet in der ewigen Finsterniß und machet den sehnen Willen im ewigen Gemüthe, daß der Wille in der Finsterniß gebietet die Gedancken.“¹ Und in der Freiheits-

1 Böhme: *Drey Principien*, 9, 36.

schrift heißt es: „aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken“ (SW VII, 360). Nach dieser Lehre der drei Prinzipien ist die „anfängliche Schöpfung“ „nichts anderes als die Geburt des Lichtes“, worin „das finstere Princip als Grund seyn mußte, damit das Licht aus ihm (als aus der bloßen Potenz zum Actus) erhoben werden könnte“ (ebd., 377).

Die Quall [Quelle] der Finsterniß ist das erste *Principium*, und die Kraft des Lichtes ist das ander Principium, und die Ausgeburt aus der Finsterniß durch des Lichtes Kraft ist das dritte Principium [...].² Denn als das Licht GOTTes das *Fiat* setzte in die Finsterniß, so hat die Finsterniß den Willen GOTTes empfangen, und ist schwanger worden zur Geburt [...].³

Allein, wie kam Böhme zu dieser Lehre, und was hat das mit dem Wesen der Freiheit zu tun? In dem Zusammenhang ist jetzt folgendes zu sehen: Die Lehre von den drei Prinzipien (Finsternis – Licht – Geburt der anfänglichen Schöpfung im Licht aus der Finsternis) weist unmittelbar auf die Wesensschau zurück, die Böhme beim „gählichen Anblick eines Zinnern Gefäßes“ hatte. In seinem Erstlingswerk *Morgenröthe* hat er diese Schau folgendermaßen beschrieben: „alsbald nach etlichen harten Stürmen ist mein Geist durch der Höllen Porten durchgebrochen bis in die innerste Geburt der Gottheit“. Was er hierbei gesehen habe, lasse sich nicht beschreiben, es könne nur verglichen werden „mit deme, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, [...]. In diesem Lichte hat mein Geist alsbald durch alles gesehen“.⁴

2 Ebd., 7, 24.

3 Ebd., 8, 23.

4 Böhme: *Morgenröthe*, 19, 11–13.

Ausgangspunkt dieser Wesensschau bildet keineswegs eine ‚mystische Vision‘, sondern ganz *real* die Erfahrung der eigenen Geburt bzw. ihre innere Vergegenwärtigung *als* „Wiedergeburt“. So ist hier mit dem Tode auch nicht das Ende des Lebens gemeint, sondern vielmehr sein Anfang. Böhme vergleicht ihn mit der „Auferstehung von den Toten“. Denn allein durch die Geburt „mitten im Tode“, d.h. „mitten im Nichtsein *vor* unserer Existenz“, „wissen wir, daß diese Welt, darinnen wir jetzt leben und sind, ist aus dem ewigen Urkunde, in der Zeit durchs reine Element im *Fiat* erboren und geschaffen“⁵.

Dieses Wissen ging jedoch nach Böhmes Tod verloren. Seit Descartes hat sich die Philosophie in das menschliche Bewußtsein eingesponnen wie in einen Kokon, so daß sie nicht mehr sehen konnte oder sehen wollte, daß dieser „Moment des Erwachens, des *Zu-sich-Selber-Kommens*“ (WA, 168) die *unhintergehbare* Voraussetzung unseres Bewußtseins ist. Der Mensch ist zwar „seinem Innern nach nichts anders als *Ichheit, Bewußtsein*, alles Bewußtsein setzt aber ein zu sich selbst Gekommensein voraus“ (SW IX, 227); und das ist nicht wieder durch das Bewußtsein unseres Ich als Selbstbewußtsein zu erklären! Deshalb sagt Heidegger:

Nicht Beschreibung des Bewußtseins des Menschen, sondern begreifende *Erweckung* des *Daseins* im Menschen ist der Weg, auf dem wir wieder zurückfinden zu den wenigen einfachen harten Fragen der Philosophie. (GA 67, 60)

Nun ist freilich bei Böhme nicht nur von der eigenen, d.h. *menschlichen* Geburt die Rede, sondern auch und vor allem von der „Geburt der Gottheit“. Sie sei es, zu der er nach

5 Böhme: Drey Principien 22, 14.

„etlichen harten Stürmen“ in seinem Geiste durchgebrochen sei. Indes handelt es sich hier um einen Unterschied, der keiner ist. Wir werden sehen, daß diese Erfahrung auch schon von Meister Eckhart gemacht und ausgesprochen wurde. In der Wiedererfahrung der *eigenen* Geburt erfuhren die beiden bedeutendsten Denker der ‚christlichen Mystik‘ das menschliche Dasein als einen Ort, worin der „Wille der Ewigkeit“ erst zu sich *selbst* kam, und zwar als „ein erweckt Leben aus Gottes Auge“⁶ oder – wie Schelling in der Freiheitsschrift sagt – als „der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte“ (SW VII, 363).

Ebenso also können wir sagen, in Ansehung des Willens der Ewigkeit, der bis jetzt ruhet, sey dieser Moment, der Moment des Gewährwerdens, dessen was er ist, der Moment des Erwachens, des *Zu-Sich-Selber-Kommens* im eigentlichen Verstande. (WA, 168)

Geburt heißt ‚das Licht der Welt erblicken‘. Denn: „Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht“ (SW VII, 360). Doch erst im Menschen hat das ‚Auge Gottes‘ eine Blickstätte gefunden, worin Er sich selbst als Licht der Welt *gebären* konnte: „Und dar umbe engeruowet der vater niemer, er enjage und entrîbe alle zît dar zuo, daz sîn sun in mir geborn werde.“⁷ „Der erste ewige Wille ist GOtt der Vater, seinen Sohn zu gebären.“⁸ Bei der Verurteilung der Thesen von Meister Eckhart im Jahre 1329 haben die Theologen richtig erkannt, daß mit dem „Sohn in mir“ nicht nur Christus gemeint ist, sondern *jeder* einzelne Mensch als Moment des *Zu-sich-selber-Kommens*. Allein diese Art der Geburt oder „Erweckung“ (SW VII, 361 f.) hat Böhme im Jahre 1600 erfahren, als er

6 Böhme: Psychologia vera, 1, 239.

7 Meister Eckhart: Werke I, Predigt 39, 422; zu Meister Eckhart s. u. 176 ff.

8 Böhme: Vom dreyfachen Leben, 2, 61.

im 25. Jahre seines Alters zum andernmal vom Göttlichen Lichte ergriffen, und mit seinem gestirnten Seelen-Geiste durch einen göhlichen Anblick eines Zinnern Gefässes (als des lieblich Jovialischen Scheins) zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeführet.⁹

Der „Jovialisches Schein“ ist der Blitz des Jupiter (Jovis). In der alchemistischen Symbolsprache wird dieser Schein durch das Metall des Zinn verkörpert. Darin liegt u. a. die symbolische Bedeutung des Zinngefäßes,¹⁰ an dem sich die Wesensschau entzündet hat, und zwar, wie Böhme selber sagt, als *Freiheit*:

sein Metall ist Zinn [...], den der Freyheit Lust in der Begierde aus sich in die Begierde der Strengheit als ins *Fiat* gibt.¹¹

[...] dann die Natur wird in der Schärfe zersprenget, daß die Freyheit erscheinet als ein Blitz. [...] Dann so bald als die Freyheit erscheinet, so verzehret sie die Finsterniß.¹²

9 Franckenberg: De vita Böhmii, n. 11.

10 Auf die Bedeutung des „an sich dunklen Zinngefäßes“ (als Behältnis des Lichtes) hat erstmals der Jugendfreund Nietzsches, Paul Deussen, in einem Vortrag zur Einweihung des Böhme-Denkmal in Görlitz (1897) hingewiesen (Deussen (1911), 9). Und das ist sicher kein Zufall. Denn wer, wenn nicht Nietzsche, hat in seinem *gleichnamigen* Werk – ist das Zufall? – dieselbe Grunderfahrung gemacht wie Böhme und Schelling: Daß nämlich nur derjenige „seine eigne *Morgenröthe*“ haben werde, der zuvor „seine eigne lange Finsternis“, d. i. „sein Unverständliches, Verborgenes, Räthselhaftes“ (Nietzsche, KSA 3, 11) hatte? Vgl. dazu auch die folgende Bemerkung Heideggers in seinen *Aufzeichnungen aus der Werkstatt* (1959): „Das sinnende Denken durchscheint die wesentlichen Erfahrungsbereiche wie Morgenlicht, das die Nacht verwahrt, damit es den Tag ergebe – und alles so, als sei es nichts –“ (GA 13, 153).

11 Böhme: De signatura rerum, 4, 29.

12 Böhme: Vom dreyfachen Leben, 2, 24.

[...] dann in der Finsterniß ist der Blitz, und in der Freyheit das Licht mit der Majestät. Und ist dieses nur das Scheiden, daß die Freyheit ein stilles Nichts ist, welche das Licht annimt.¹³

Betrachten wir daraufhin die folgenden Stellen in der ersten Fassung der *Weltalter*:

[...] die Freyheit geht in der Scheidung als ein Blitz auf. (WA, 36)

Im Verhältniß aber, als die Kräfte im Seyn und damit Seyn und Seyendes selber geschieden werden, bricht aus dem Mittelpunkt derselben die Freyheit oder das Wesen der uranfänglichen Lauterkeit in einem verzehrenden Glanze hervor, nicht anders als [...] in der Scheidung selbst das elektrische Feuer als Blitz erscheint. (ebd., 41)

Die Freiheit erscheint hier als blitzartige Scheidung von Sein und Seiendem. Was ist das für eine „Scheidung“? Liegt darin nicht die „ontologische Differenz“?¹⁴ Auch Heidegger spricht vom „Blitz der Wahrheit des Seyns“:

„Blitzen“ ist dem Wort und der Sache nach: blicken. Im Blick und als Blick tritt das Wesen in sein eigenes Leuchten. [...] Einblick in das was ist – so heißt der Blitz der Wahrheit des Seyns. (GA 79, 74f.)

Hier kommt das zum Ausdruck, was Boehme und Schelling eigentlich meinen, den „Feuer-Blitz im Sehen“, ¹⁵ das Aufleuchten im Blick der Geburt: „der grimme Blitz ist des Lebens Aufwachen“. ¹⁶ Auf einmal ist etwas da, wo zuvor Nichts war, wo noch alles dunkel war in ewiger Finsternis. Der Mensch

13 Böhme: *Psychologia vera*, 1, 50.

14 Zur „ontologischen Differenz“ bei Schelling und Heidegger siehe Anhang, 209ff.

15 Böhme: *De signatura rerum*, 14, 31.

16 Böhme: *Psychologia vera*, 1, 52.

findet sich in diesem Blick als jemand vor, für den das alles auf einmal – wie im Blitz – da ist.¹⁷ In dem Augenblick offenbart sich in ihm die Freiheit als *Scheidung* des Seins von Nichts in Etwas (in Seiendes).

Nun will der Mensch in seiner „finstern Begierde“ nach dem Lichte „selbst den Blitz der Freyheit wohl fassen und sich zu eigen machen, um dadurch frey schaffender und bewußter Wille zu werden“ (WA, 41). Böhme charakterisiert diese Begierde des Fassen- und Haltenwollens der Freiheit als „schießenden Blitz“. Der Blick *schießt* auf das, was in ihm je schon zur Entscheidung gekommen ist. Dabei muß der „blinde Wille“ jedoch feststellen, daß die Freiheit in ihrer Blitzartigkeit gar nicht zu fassen ist:

dann die Freyheit erscheinet in der *Impression* [...] nur als ein Blitz: weil aber die Freyheit unfäßlich, und als ein Nichts, darzu ausser und vor der Impression ist, und keinen Grund hat, so kann sie [die Begierde des Willens] die Impression nicht fassen oder halten [...].¹⁸

Heideggers Lehrer Edmund Husserl hat auf den „Feuer-Blitz im Sehen“ *geschieht*. In seinen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* hat er immer wieder versucht, das „Blitzartige“ der Impression als Urquell des Seins festzuhalten.¹⁹ Dabei mußte er selbst feststellen, daß sich diese „Impression“ oder „Urimpression“ *phänomenologisch*

17 Vgl. hierzu auch Baaders Schrift: *Über den Blitz als Vater des Lichts* (1815), die auf Schelling großen Eindruck machte (SW 2, 27ff.). Explizit auf der Grundlage von Böhmes „Feuer- und Lichttheorie“ legt Baader hier dar, wie sich das Wesen der Freiheit in der Geburt und Wiedergeburt des eigenen Lebens offenbart: als ein „Durchblitzen“ der Finsternis (ebd., 35ff.).

18 Böhme: *De signatura rerum*, 14, 22.

19 Husserl: *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 255.

gar nicht fassen läßt. Der Blitz, der aufleuchtende Blick ist gerade *nicht* der „Jetzt-Gegenwärtigungspunkt“, durch den ich mich selbst in meinem Sein zu vergewissern suche.²⁰ Das „Jetztsein der *cogitatio*“ ist nur ein mathematischer Punkt; als solcher das „reine und strenge Ideal“ für eine „*Mathesis* der Erlebnisse“, ²¹ das dem „schielenden“, d.h. auf sich selbst zurückblickenden, reflektiv-erinnernden Blick durch Approximation untergeschoben wurde. In dem Augenblick, in dem Husserl diese mathematische Substitution aufdeckte, wurde für ihn das Sein der *cogitatio* als Jetztsein fragwürdig:

Man sagt, das Sein der *cogitatio* sei unzweifelhaft. Kann das meinen: das Jetztsein der *cogitatio* im Sinne eines mathematischen Punktes? Ist es weniger evident, daß eine *cogitatio* ihrem Wesen nach, notwendig, eine Zeitlang dauert, als daß sie ist? Und wenn wir Evidenz für eine noch so kleine Dauer haben, haben wir damit nicht schon Evidenz für frische Erinnerung?²²

Husserl hat mit diesen Fragen seine eigene *transzendente Phänomenologie* erschüttert und damit (unabsichtlich) die neuzeitliche Philosophie der Subjektivität zu Ende gebracht. Der Versuch einer phänomenologischen Neubegründung der Transzendentalphilosophie scheiterte nicht zuletzt an der Einsicht, daß die „lebendige Gegenwart“ des *ego cogito* nur eine „*Idee im Kantischen Sinne*“ ist.²³ Als „Vergangenheit, die nie gegenwärtig war,“ verliert sich ihre *Spur* in der unendlichen Aufschiebung, der „*différance*“ (Derrida).²⁴

20 Ebd., 106f.

21 Husserl: Ideen I, Hua III/1, 158.

22 Husserl: Zeitbewußtsein, Hua X, 315.

23 Husserl: Ideen I, Hua III/1, 155.

24 Derrida (1976), 23ff.

„Der Feuer-Blitz im Sehen“ liegt nicht in dem, was ‚Ich sehe‘ oder was ‚Ich *jetzt* sehe‘. Und so liegt auch das Wesen der Freiheit nicht in dem, was ‚Ich will‘ oder was ‚Ich *jetzt* will‘. Der „Blick des Jetzt“ ist nur der *ideelle* Widerschein (Reflex) des Blitzes, durch den ich mich selbst – und zwar durch eine „falsche Imagination“ – in die *scheinbare* Selbstpräsenz des *Cogito* und seines „Eigenwillens“ *hineingebildet* habe.²⁵ Das eigene Sein kann sich auf diesem „hohen und jähren Gipfel“ (SW VII, 374; 381) oder „steilen Felsgrat“²⁶ nicht halten. Deshalb führt der Weg vom *transzendentalen Ich* (Kant, Fichte, Husserl) wie ein *verlöschender Blitz* zum „Sturz in das Nichts des faktischen Lebens“ (Böhme, Schelling, Heidegger):²⁷

Und daß der Blitz also geschwinde verlöschet, ist, daß ihn die Schärfe nicht halten kan, dann er ist von der Natur frey, und wird nur in der Zersprengung erschen.²⁸

Das Wesen der Freiheit liegt „außer und vor der Impression“ in der blitzartigen „Zersprengung der Finsterniß“ (WA, 99). Durch sie bin ich überhaupt erst in mein eigenes Sein hineingekommen. In dieser Zersprengung finde ich mich immer noch vor. Denn noch immer kommt das Sein meiner selbst aus dem Nichts oder Noch-Nichts einer *dunklen* Zukunft auf mich zu. Dabei bleibt mir die Dunkelheit dieser Zukunft selbst verschlossen, eben weil ich stets nur das sehe, was sich in diesem Augenblick als „Schicksal und Notwendigkeit“ meines Seins schon *entschieden hat*, nicht aber das, was ihm als Ursprung

25 Siehe Abschnitt III, 2 Die wahre und die falsche Imagination.

26 Husserl: Cartesianische Meditationen, Hua I, 62f.

27 Zu diesem ‚Sturz‘ siehe Abschnitte II, 5 u. III, 3. Der Weg vom „transzendentalen Ich“ zur „Geworfenheit“ in den „Abgrund des Daseins“ war Thema meiner Dissertation (1993), 100ff.

28 Böhme: Vom dreyfachen Leben, 2, 25.

des Seinkönnens *vorausgeht*, nämlich: die „abgründliche Freiheit“, „die aus dem Unaussprechlichen kommt“, „aus dem, da gar kein Grund ist“. Keiner hat seinen Charakter gewählt, und keiner hat von sich aus entschieden, *ob, wann, wo und wie* er aus der Finsternis des Noch-nicht-Seins ins Dasein kommen will. Die „Urthat, in der sich zuerst die Freiheit eines Menschen entscheidet“, ist *unbegreiflich*:

Also kann man sich das alles nur wie im Blitz geschehen denken, da es als ein Geschehenes inbegriffen ist, ohne doch wirklich (explicite) geschehen zu seyn. (SW VIII, 304)²⁹

Die „große Entscheidung“ hinter allem Geschehenen und doch nie wirklich Geschehenden weist indes auf den Willen eines *anderen* Wesens zurück; eines Wesens, das von sich aus entscheiden konnte und von sich aus entscheiden mußte, ob etwas werden soll oder nicht. Demgemäß mußte dieses Wesen aber auch entscheiden, ob *Es* selbst, durch die Entäußerung seines Willens, in den zu sich selbst kommenden „Partialwillen“ der Menschen – als Blitz- und Scheidepunkt des Seins – zur Existenz kommen will: „das Höchste kann existiren, und es kann auch nicht existiren“ (WA, 131). Es steht ihm *frei*: Es kann existieren, wenn es sich selbst will; es kann aber auch nicht existieren, wenn es sich nicht will. Solange *das* nicht entschieden ist, ist es selbst *weder seiend noch Grund*, sondern nur „die ewige Freiheit gegen das Seyn“ (SW VIII, 305) oder der „mögliche Gott“ (ebd., 326). Denn auch und zualtererst in Gott selbst ist die „Freiheit des Abgrundes“ von seinem eigenen grundschaftenden Willen unterschieden. Den *theogonischen* Ursprung dieses Freiheitsbegriffes hat Schelling allerdings erst offengelegt, nachdem er sich davon wie-

29 Was wir hier vorläufig nur andeuten können, ist Thema von Kapitel III.

der distanzieren wollte.³⁰ Die Idee der Gottesgeburt wurde Schelling zunehmend unheimlich, und zwar deshalb, weil sie nicht zuletzt auch die *Verlorenheit* des göttlichen Willens im Ungrund (*Chaos*) seiner *eigenen* Freiheit vor Augen führte. Darum geht der Geburt des Zeuskindes in der griechischen Mythologie ein schrecklicher Titanenkampf voraus:

Denn dem Menschen hilft der Mensch, hilft selbst Gott; dem Urwesen aber in seiner schrecklichen Einsamkeit kann nichts helfen; es muß diesen chaotischen Zustand allein und für sich durchkämpfen. (WA, 43)

30 Baaders Kritik, daß man „hie und da“ aus den „Vorarbeiten eines Denkers“ schöpfte, gleichzeitig aber die Quelle verschwiege, als ob man sich ihrer zu schämen hätte, ist auf das Verhältnis Schellings zu Böhme gemünzt, und das nicht zu Unrecht (*Fermenta cognitiones*, SW 2, 367f.). Schelling erwähnte den Namen Böhmes erst, als er sich von ihm in gewisser Weise wieder abzugrenzen versuchte, so zuerst in der Vorlesung *System der Weltalter* von 1827/28 (SWA, 67ff.). Er kritisiert dort wie auch in späteren Vorlesungen (vgl. SW XIII, 123f.) einen Ausdruck Böhmes, den er in den *Weltaltern* selbst gebraucht hat: den Ausdruck „Rad der anfänglichen Geburt“ (SW VIII, 337). Die Kritik fällt somit auf ihn selbst zurück. Denn wie Böhme, so kam auch Schelling über das „beständige Wiederholen des Anfangs“ nicht hinaus. Es liegt nun einmal im Wesen des Anfangs, daß er immer wieder wie ein Rad in sich zurücklaufen muß, um von vorne anzufangen. Ohne Wiederholung gäbe es keinen Anfang mehr. Ob demgegenüber mit der „Grundlegung der Positiven Philosophie“ ein wirklicher Durchstoß in der „rotatorischen Bewegung“ erzielt wurde, muß bezweifelt werden. Denn so sehr Schelling die Aufmerksamkeit später wieder auf die „freie Tat“ des Willens lenkte, so holte ihn auch hier das „Rad der Geburt“ not-wendig ein: „Das erste Rad muß Ungrund genannt werden, weil da nirgends Grund ist. Denn da ist kein wahrer (wirklicher) Anfang, wo alles wieder in's Ende läuft [...]“ (WA-Frg. II, 257). Schelling hat hier bereits, wie Karl Löwith (1978, 151ff.) erkannte, Nietzsches Wiederkunftslehre vorweggenommen. Doch schreckte Schelling vor dieser Vorstellung zurück. In der „Wiederbringung aller Dinge“ (SW VII, 405) sah er die „Hölle der Rotation“ (ET, 104). Vgl. dazu auch meine Erzählung *Wiederkehr in Sils* (2000).

In diesem Kampf (den Geburtswehen) geht es darum,

sich um sein eignes Seyn zu bemühen, sich ein Seyn zu geben, sich in ein Seyn zu gebären, wie J. Böhme dieß ausdrückt, der als Inhalt der höchsten Wissenschaft, d.h. der Theosophie, eben die Geburt des göttlichen Wesens, die göttliche Geburt ausspricht, also eine *eigentliche* Theogonie. (SW XIII, 125)

Wenn Schelling an der Stelle nun sagt, daß die „theogonische Natur“ Böhme daran gehindert habe, „sich zur *freien* Weltschöpfung, und eben damit auch zur Freiheit der positiven Philosophie zu erheben“ (ebd., 123), so kann das nicht darüber hinwegtäuschen, daß er selbst, und zwar sowohl in der Freiheitsschrift (SW VII, 379f.) als auch in den *Weltaltern*, die Idee der „Gottesgeburt“ zur Grundlage seiner eigenen Freiheitslehre gemacht hat. In der dritten Fassung der *Weltalter* wird das besonders deutlich: „Denn es ist hier die Rede von der Geburt Gottes auch dem höchsten Selbst nach, oder inwiefern er die ewige Freiheit ist“ (SW VIII, 303). Die Freiheitslehre Böhmes *und* Schellings ist demnach eine (Onto)-theo-gonie, nicht aber eine Onto-theo-logie. Wenn die Geburt Gottes mit der Freiheit zusammenfällt, dann geht ihr (als Anfang seines eigenen Seins) ein Zustand voraus, in dem Gott selbst *noch nicht war*, weder als Seiendes noch als Grund (Schöpfer), sondern nur als „das lautere Seynkönnen“ oder als „die ewige Freiheit *gegen* das Seyn“. Denn eben darin liegt die Freiheit zu seiner eigenen möglichen Geburt:

Das ewige Seyn, da Gott zuerst im Bezug zu der ewigen Natur seyend wird, nannten wir eine ewige Geburt. Aber Gott war in ihr gesetzt nicht als ein Seyendes, sondern als das an sich weder Seyende noch Nichtseyende, als das lautere Seynkönnen, als die ewige Freiheit gegen das Seyn, als der, wenn je wirklich, Grund und Anfang seiner Wirklichkeit nur in sich selbst haben würde,

und wenn je anfangend, doch kein nothwendig und ewig, sondern frei beginnender sein würde. (SW VIII, 305)

Durch die Bestimmung der Geburt als „ewiger Geburt“ versucht Schelling zunächst noch, das Ärgernis oder gar die Häresie einer ‚christlichen *Theogonie*‘ abzuschwächen. Dabei handelt es sich jedoch um ein Zugeständnis, das Schelling sogleich wieder zurücknimmt. Die Bestimmung der „ewigen Geburt“ ist eine *contradictio in adiecto*: Alles kann nur anfangen zu sein, sofern es *vor* seinem Anfang noch nicht war. So sagt Schelling am Ende selbst, daß Gott als anfangender „doch kein ewig, sondern frei beginnender sein würde“. Nicht Gott selbst ist ewig, sondern lediglich seine Freiheit, sein zu können. Das wirkliche Sein Gottes hat einen Anfang. Er liegt in der freien Entscheidung begründet, aus dem Ungrund der *ewigen* Freiheit herauszutreten, um sich in einem Grund zu verwirklichen und zu offenbaren:

Die Gottheit ist die ewige Freyheit ausser aller Natur als der ewige Ungrund, aber sie führet sich selber also in Grund zu ihrer Selbst-Offenbarung, und zur ewigen Weisheit und Wunderthat ein.³¹

31 Böhme: *De signatura rerum*, 14, 33. In einem Brief macht Baader darauf aufmerksam, daß der Begriff Offenbarung „mit jenem des Gebärens zusammenfällt, was auch schon die Wurzel *bar* sagt. [...] Dieser allein richtige Begriff der Offenbarung spricht also jenen einer Transmutation oder Wandlung aus“ (Baader, SW 15, 598). Zum Ausdruck „Transmutation“ siehe auch Böhme und Schelling: „der Proceß der Schöpfung [gehe] nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princip in das Licht“ (SW VII, 362; vgl. ebd., 388). Deshalb ist das dunkle Prinzip nicht bloß Gegensatz, sondern Kehrseite des in seine Helle „gekehrten Lichts“ (ebd.). Die „Transmutation“ ist „ein Schein des Lichts in der Finsterniß“ (*De signatura rerum*, 7, 31). Denn das Licht kann nur in der Finsternis *scheinen*, und zwar als ein „im Dunkel der Tiefe leuchtender Lebensblick“ (SW VII, 361). Dieser Blick ist der Mensch. In ihm leuchtet das Licht der Welt.

In den *Weltaltern* greift Schelling diesen Freiheitsbegriff Böhmes wörtlich auf, um daraus den Schluß zu ziehen, daß die Gottheit als Freiheit noch nicht der wirklich gewordene Wille selber ist, sondern nur die ewige Möglichkeit dazu:

Denn wenn die Gottheit eine ewige Freiheit ist zu seyn, sich zu verwirklichen, zu offenbaren, so kann mit dem ewigen Seyn- oder sich-verwirklichen-Können doch nicht schon das wirkliche Seyn oder sich-Verwirklichen gesetzt seyn. Zwischen der Möglichkeit und der That muß etwas seyn, wenn sie freie That sein soll; [...]. (SW VIII, 306)

Dieses *Zwischen* ist die freie Entscheidung im Ungrund der Freiheit, sich selbst als tätiger Wille von Etwas zu wollen oder auch nicht zu wollen. Das bedeutet jedoch, daß der Entscheidung des Willens ein Zustand vorausgeht, in dem noch *Nichts* ist:

Wir verstehen, daß ausser der Natur eine ewige Stille und Ruhe sey, als das Nichts; und dann verstehen wir, daß in dem ewigen Nichts ein ewiger Wille urstände, das Nichts in Etwas einzuführen, daß sich der Wille finde, fühle und schaue, dann im Nichts wäre der Wille ihme nicht offenbar; [...].³²

„Also ist“ – so sagt Schelling in den *Weltaltern* – „nicht, wie (dem unruhigen Wesen der Zeit gemäß) so oft gemeynt worden, eine That, eine unbedingte Thätigkeit oder Handlung das Erste“ (WA, 132),³³ „denn vor dem sich erzeugenden Willen war die Ewigkeit als ein Nichts und konnte daher auch nichts anderem thätig vorausgehen, noch der Anfang zu etwas seyn“ (ebd., 137).

32 Böhme: *De signatura rerum*, 2, 7.

33 Schelling spielt hier unmittelbar auf die „Tathandlung“ Fichtes an.

Alle Lehren der ältesten Zeit stimmen [deshalb] darinn überein, den dem jetzigen vorausgegangenen Zustand als den einer unendlichen Verslossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit zu schildern. (ebd., 24)

Und doch gibt es eine Lehre, die *nicht* damit übereinstimmt; und sie hat sich letztendlich in der Geschichte der Metaphysik durchgesetzt: die Lehre vom Anfang im *Johannesprolog*. Das *Wort Gottes* weiß nichts von einem Zustand, der ihm vorausgegangen ist! Die Theogonien und Kosmogonien der älteren vorchristlichen Zeit gerieten deshalb in Vergessenheit, allerdings nicht ganz. Denn immerhin führte die gnostisch-theosophische Auslegung der Schöpfungsgeschichte dazu, daß *der Sinn des Anfangs* in dem Punkt revidiert wurde: „Im Anfang“ war nicht schon „das Wort“ (λόγος), sondern eine *ewige* Stille (σιγή) und Tiefe (βύθος) *ohne* Anfang.³⁴ In ihrem Ungrunde mußte das Wort erst ausgesprochen werden, damit

ein ewig Leben in Ihme ist, und nicht mehr ein Nichts, sondern ein Hall oder Stimme der Offenbarung der Ewigkeit.³⁵

Denn Im Anfang heisset alhie der Ewige Anfang im Willen des Ungrundes zum Grunde, als zur Göttlichen Fassung, da sich der Wille ins *Centrum* zu einem Grunde fasset als [...] der Urstand des Worts.³⁶

Deshalb kann, wie Schelling in der Freiheitsschrift sagt, das Licht *nur* „aus dem ewigen Gegensatz des finstern Princip“ begriffen werden. Denn ohne dieses Prinzip könnte das „schaffende Wort“ (*fiat lux*) das Leben gar nicht erst aus der Potenz zum Actus erheben:

34 Siehe dazu Abschnitt II, 1 Der Abyssus der Gnostiker.

35 Böhme: De signatura rerum, 7, 33.

36 Böhme: Gnaden-Wahl, 2, 8.

Das Licht oder das ideale Princip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Principis das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt. (SW VII, 404)

Auch für Heidegger liegt der Anfang nicht schon im Wort, sondern in der „Verborgenheit“ der ἀλήθεια und in der „großen Stille des Seyns“. In ihr kann das Seyn erst zu Wort kommen. „Die Entscheidung fällt im Stillen“ (GA 65, 96f.). „Frage das Seyn! Und in dessen Stille, als dem Anfang des Wortes, antwortet der Gott“ (GA 66, 353).

2. Die Materie des Platon

Was war zuerst: das Wort Gottes *oder* die ewige Stille des Seins als Nichts? Unter diesem Leitpunkt hat Schelling in den *Weltaltern* eine Frage wieder aufgegriffen, mit der sich schon Augustinus im XI. Buch der *Confessiones* bis hin zur Ver zweiflung abgemüht hat. Es ist die Frage:

was denn Gott beschäftigt, eh' er die Welt erschaffen? (SW VIII, 307)

Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram? (Conf. XI, 10, 12; 12, 14)

Vermutlich ist die Frage von seiten der Manichäer gegen den Schöpfungsgedanken erhoben worden. Nur mit knapper Not gelang es Augustinus, die einzigartige Wucht dieser Frage abzuwehren, indem er immer wieder darauf hinwies, daß nichts war, wo etwas hätte werden können, bevor es nicht ins Sein erhoben wurde: „quia non erat, ubi fieret, antequam fieret, ut esset“ (Conf. XI, 5, 7).

Aber was *war* das Nichts? Wenn Schelling nach anderthalb Jahrtausend diese Frage wieder aufgriff, so deshalb, weil die *creatio* ohne das voranfängliche *ex nihilo* nicht gedacht werden kann. Das Nichts *vor* dem Anfang der Welt ist nicht einfach nur nichts (im Sinne des *nihil negativum*), sondern jener „Zustand [...] einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit“, in welchem das Sein erst ausgesprochen werden konnte. Im Nichts liegt somit die eigentliche „Quelle des Seins“, und zwar *als Zukunft* des Noch-nicht-Seienden, aber Sein-Werdenden und Sein-Könnenden:

Die Quelle des Seins ist zu bestimmen als das jetzt noch nicht Seiende, aber als das künftig sein Werdende; ihr Wesen ist Zukunft; das nächste Verhältnis des noch nicht Seienden, aber sein Werdenden, ist das, das sein Könnende zu sein. (UPhO, 26)³⁷

Nun ist im Nicht-Seienden als Quelle des Seins noch alles dunkel, *was, wann, wo, für wen* zum Dasein einer wirklich erscheinenden Welt kommen sollte. Denn eben das ist – oder vielmehr *war* – das „Namenlose“, das erst gesucht und ins „Wort“ gebracht werden mußte:

So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstande sich richtet, den sie noch nicht erkennt, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, [...]. (SW VII, 360)

Heidegger kommentiert diese Stelle so:

Die Sehnsucht ist das Namenlose, aber so gerade das Wort immer Suchende; das Wort ist die Erhebung ins Gelichtete, aber so gerade auf das Dunkel der Sehnsucht bezogen. (GA 42, 221 f.)

37 Im Abschnitt III, 5 werden wir sehen, wie sich Schelling unter diesem Gesichtspunkt in den *Weltaltern* eingehend mit der Augustinischen Zeitlehre auseinandergesetzt hat.

Schelling versteht das „Wort jener Sehnsucht“ in dem Sinne, „wie man sagt: das Wort des Räthsels“ (SW VII, 361). Es bleibt so lange namenlos und ein Rätsel, solange es nicht gelöst und wirklich ausgesprochen wird. Wenn wir nun die Frage wiederholen, was Gott beschäftigte, eh er die Welt erschuf, so müßte die Antwort lauten: Das *Nichts* beschäftigte ihn! Denn es war noch Nichts. Deshalb sagt Böhme an einer Stelle sogar: Gottes Auge sei ein Wille, „das Nichts zu finden“.³⁸ Um das zu suchen, was es noch gar nicht gab und darum keinen Namen hatte, mußte das göttliche Wesen erst einmal *das* finden, *worin* das Wort ausgesprochen werden sollte, damit „im stillen Nichts, als in der Freyheit ein Schall wird“.³⁹

Es sucht gewissermaßen etwas außer sich, findet aber Nichts, nämlich kein Seyendes über sich, sondern nur die ewige Freyheit sich auszusprechen und erblickt sich selbst in dieser Freyheit, d. h. sich selber als frey und spricht sich nun aus. (WA-Frg. II, 57)

Allein, das ist die Frage, die sich sogleich daran anschließt: Wie können wir von dieser Suche überhaupt wissen, wenn das *Sein* in uns selbst je schon als ζῶον λόγον ἔχον gefunden und ausgesprochen ist? Darauf hat Heidegger im *Humanismusbrief* folgende Antwort gegeben: nur so, indem wir wieder lernen, „im Namenlosen zu existieren“ (GA 9, 319). Auf diesem Lernen beruht das, was Schelling in der Einleitung der *Weltalter* die „Mitwissenschaft der Schöpfung“ nennt. Der Mensch hat ein Mitwissen vom Anfang der Schöpfung und ihrer Entstehung. Das deshalb, weil er das einzige Wesen ist, das „von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen, von der Gegenwart an bis in die tieffste Nacht der Ver-

38 Böhme: De signatura rerum, 3, 2; s. u. 130.

39 Ebd., 14, 31.

gangenheit zurück verfolgen“ kann (WA, 4).⁴⁰ Der Rückgang in das „namenlose Gut“ ist hierbei der letzte und radikalste Schritt in das Nichts oder Noch-Nichts „vor dem Anfang der Zeiten“. Möglich ist dieser Rückgang allerdings nur, wenn der Mensch zuvor lernt, sich von allem Seienden zu lösen, dazu gehört insbesondere *das* Seiende, das er selber *geworden ist*: „Selbst der Mensch muß von seinem Sein sich losreißen, um ein freies Sein anzufangen“ (PhO-Paul., 170). „Indem der Mensch sich vom ‚Seienden‘ loswirft, wird er erst Mensch“ (GA 65, 452). In diesem Loswurf von sich selbst liegt jedoch das Schwierigste. Der Mensch vermag kaum von dem abzu-
sehen, was für ihn selbst immer schon da zu sein scheint. So sieht er auch nicht den ungeheuren Widerstreit der Kräfte, in dem das Wort als das Noch-nicht-Gefundene, Namenlose erst erseht und gesucht werden mußte, um schließlich *in ihm selbst* als Sein einer aufgehenden Welt ausgesprochen zu werden: „Denn durch das große Sehnen der Finsterniß nach dem Lichte und [der] Kraft Gottes ist diese Welt aus der Finsterniß erboren.“⁴¹ Zur Mitwissenschaft der Schöpfung durch unsere eigene Geburt bemerkt Böhme selbst folgendes:

Darum ob wir gleich reden von der Schöpfung der Welt, als wären wir darbey gewesen und hätten solches gesehen, des darf sich kein Mensch wundern, und für unmöglich halten: denn der Geist, so in uns ist, [...] siehet es noch im Lichte Gottes, und ist gar nichts fernes, oder unerforschliches: denn die ewige Geburt, so im menschlichen *Centro* verborgen stehet, thut nichts Neues, sie erkennet, wircket und thut eben das, was sie von Ewigkeit gethan hat.⁴²

40 Vgl. dazu Mine (1983), 18: „Schelling versucht damit den Horizont zu eröffnen, wo der Sinn der Geschichte, die mit der menschlichen Freiheit zustandekommt, zum echten Thema der Philosophie werden kann.“

41 Böhme: Drey Principien, 14, 33.

42 Ebd., 7, 6.

... nämlich die Natur oder die Erde in uns selbst als „Lichtblick“ der Welt immer von neuem zu entbergen. Allein von diesem *Blick* aus fällt jetzt ein ganz anderes Licht auf den *Urwillen*. Für sich betrachtet ist das „große Sehnen“ zwar schon ein Wille, „aber [ein] Wille, in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille“, sondern nur „Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahndender Wille“ (SW VII, 359), der „sich ahndend bewegt, als ein wogend wallend Meer, [...] unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden“ (ebd., 360). Auch hier werden die Spuren Böhmes sichtbar. In der *Gnaden-Wahl* heißt es vom „Willen des Ungrundes“: Er ist „blos ein Wille, das ist eine Sciencz ohne Verstand zu Etwas oder in Etwas“, „er ist das Wallen oder Wollen“, „denn er ist keine Bildung, allein in der ewigen Natur urständet die Bildung, und der creatürliche Wille zum Etwas oder zur Vielheit“.⁴³ In den *Weltaltern* macht Schelling daraufhin deutlich, wie wir uns den Anfang dieses „Bildungsprozesses“ aus dem ziellosen herumirrenden Wollen heraus vorstellen müssen. Dabei geht er zunächst wieder von der „Verworrenheit“ in unserem eigenen Inneren aus, dem Namenlosen, um die „neu zu entfachende“ *Gigantomachie* des Seins⁴⁴ noch *vor* seiner eigentlichen *Wortfindung* in uns selbst als „creatürlicher Wille zum Etwas“ begreiflich zu machen:

Alle Verworrenheit, der ganze chaotische Zustand, in dem sich unser Inneres bey jedem Anfang eines neuen Bildungsprozesses befindet, entspringt aus dem Suchen und Nichtfindenkönnen des Anfangs. Der gefundene Anfang ist das gefundene Wort, durch das aller Widerstreit gelöst wird. Dieß gilt auch für jenen Zustand

43 Böhme: Gnaden-Wahl, 4, 38–40.

44 Platon: Sophistes 246a–c; dazu Heidegger in SuZ, 2.

des Widerspruchs und des Streits, in den das Existierende durch die Liebe mit sich selbst gesetzt wird. Darum heißt es: *Im Anfang* war das Wort (WA, 75 f.).⁴⁵

Was Schelling hier sagt, stellt die übliche Vorstellung der Welt-schöpfung auf den Kopf: Was ist das für ein Wille, in dem kein Verstand ist, sondern nur eine „dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen“ (SW VII, 361)? Und was ist das für eine Sehnsucht, die im *Hin-und-Her-Wallen* noch gar nicht weiß, was sie eigentlich will, und deshalb „unvermögend [ist], etwas Dauerndes für sich zu bilden“ (ebd., 360)? Kann und darf dem freischaffenden und allmächtigen Willen eine solche Sehnsucht als sein eigener, ihn ‚gebärender‘ Ursprung unterstellt werden? Wird damit nicht das in Frage gestellt, was gerade die Allmacht und Allwissenheit des freischaffenden Willens ausmacht?⁴⁶

Der Schlüssel zu diesen Fragen liegt im Begriff der „Materie des Platon“ (s.o. 27 f.). Schelling knüpft damit an eine Lehre an, die er sich schon als neunzehnjähriger Student im Tübinger Stift durch seinen ingeniosen Kommentar des *Timaeus* (1794) angeeignet hatte: die Lehre von der „präexistierenden Urmaterie“. Damit knüpft er zugleich an eine Lehre an, die Augustinus in seiner eigenen Auseinandersetzung mit Platon und dem Platonismus seiner Zeit aufs Entschiedenste bekämpft hat. Denn hier geht es in der Tat um die Idee eines Gottes, der zumindest im Anfang der Schöpfung *noch nicht vollkommen*,

45 Was für Schelling die „Verworrenheit“ ist, das ist für Heidegger die „Irre“. Sie geht wesensnotwendig der Erschließung und „Lichtung“ des Seins voraus: „In der Irre selbst lichtet sich verborgen die Verschließung und wesentlich ist durch sie eine Welt“ (GA 69, 150). Deshalb ist die Erde „seynsgeschichtlich der Irrstern“ (GA 7, 96).

46 Auf diesen Fragen beruht im wesentlichen der Anthropomorphismusvorwurf Eschenmayers (SW VIII, 148 ff.).

d.h. allmächtig und allwissend, war!⁴⁷ Erst am Ende der Zeiten wird Gott wissen, was er im Anfang gesucht hat. Dazwischen steht der Mensch als derjenige Anfang, in dem inmitten der „Urmaterie“ das Wort gefunden und ausgesprochen wurde:

Die reinste, herrlichste Idee von Gottes Absicht bei der Welterschöpfung. – Die präexistierende Urmaterie der Welt wird hier vorausgesetzt. Sie wird als etwas unruhiges, ohne Ordnung und Regelmäßigkeit bewegtes dargestellt, weil sie damals noch nicht der Form des Verstandes teilhaftig geworden war. (Timaeus, 27)⁴⁸

In der Freiheitsschrift greift Schelling diese ‚Schöpfungslehre‘ Platons wieder auf, um darzulegen, daß die Materie auch jetzt noch der Welt als das „anfänglich Regellose“ unseres Verstandes zugrunde liegt:

Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Ohne dieß vorausge-

47 Vgl. dazu Abschnitt II, 2 Der Streit um die Göttlichen Dinge (der Jacobi-Streit).

48 Vgl. demgegenüber vor allem das XII. Buch der *Confessiones*. Für Augustinus ist die Materie nicht das schlechthin „Regellose“, Ordnungslose, sondern das formbare „prope nihil“ – das *Beinah-Nichts*. Gott selbst habe es hervorgebracht, um daraus die Welt zu bilden. Sein Einwand gegen die Präexistenz der Materie folgt dem Grundsatz *ex nihilo nihil fit*: „Ubi enim nulla species, nullus ordo, nec venit quicquam nec praeterit“ (Conf. XII, 9, 9).

hende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. (SW VII, 359f.)

Bei dem *Timaeus*-Kommentar von 1794 handelt es sich um eine der ersten philosophischen Studien Schellings überhaupt. Seine Bedeutung für den *eigenen* Denkweg zeichnet sich jedoch erst in der Freiheitsschrift ab. Das wird daran deutlich, daß Schelling im *Timaios* zunächst keineswegs das große Spätwerk Platons sehen wollte. Im Gegenteil! Noch in der Abhandlung *Philosophie und Religion* von 1804 sah er in ihm eine unstatthafte „Combination“ „des platonischen Intellektualismus mit den roheren, kosmogonischen Begriffen, welche vor ihm geherrscht hatten“: Wenn hier „der Gottheit eine Materie, ein regel- und ordnungsloser Stoff unterlegt“ werde, so sei das der „roheste Versuch in der angegebenen Art“, welcher „dem hohen sittlichen Geiste der echteren platonischen Werke, des Phaedo, der Republik u. a. [...] gerade entgegengesetzt“ sei. Wer dem Haupt und Vater der wahren Philosophie eine solche Lehre unterstelle, entweihe seinen Namen (SW VI, 36f.).⁴⁹

Nur fünf Jahre später, in der Freiheitsschrift und dann explizit in den *Weltaltern*, vollzog Schelling in der Hinsicht eine radikale Wende. Der Platon des *Timaios* wurde jetzt emphatisch zum Vordenker eben jenes „rohesten Versuchs“ erklärt. Und nicht nur das. Schelling rief ihn jetzt sogar als Schutzpatron an, um sich mit dieser Lehre des „widerstrebenden Princip“ von denen abzugrenzen, die Platon und ihn selbst (!) noch immer zu den „Idealisten“ zählen:

Wer gedenkt hier nicht überhaupt gern des hohen Platon, der es zuerst gewagt, in der Vorzeit und nicht sowohl neben als vor dem freybesonnenen, geistig ordnenden Wesen einen Zustand wil-

49 Vgl. dazu auch Schellings Brief an Windischmann vom 1.2.1804, wo Schelling behauptet, „daß der Timaios *kein* Werk des Plato“ sei (BuD III, 46).

der Bewegung eines regellosen, der Anordnung widerstrebenden, Princip anzunehmen? und wenn das, was dem ähnlich ist in unserer Ansicht, der Verdammung unserer Zeiten nicht sollte entgegen können, so möge Sein Name uns als Schutz zur Seite stehen, der noch immer gilt, weil sie ihn unter die Idealisten zählen, der ausdrücklichen Erklärung des Seyns als eines originalen, dem Verstand thätig widersprechenden Princip ohngeachtet. (WA, 100)

Darauf folgen einige grundsätzliche Überlegungen zum Begriff der Materie, die eine Ahnung davon geben, welche *Kebre* Schelling hier vollzogen hat:

Wenn Platon von der Materie als einem mit Gott coexistirenden Princip redet: so scheint er jenen Standpunkt vor Augen zu haben, wo Gott von dem Seyn geschieden schon als verkürter Geist über seiner Hülle schwebt. Wenn aber nach einer früheren Einheit gefragt wird, in der Gott und die Materie Eins gewesen, so möchte sie bey ihm schwerlich anderswo, als in jener einst gewesenen Natur zu suchen seyn, mit deren Ueberwindung Gott erst eigentlich Gott wurde. Denn auch Gott mußte aus einem vorhergehenden Zustand, da er noch nicht Gott war, sich erheben, wie der Mensch im ersten Zustand bloß der Möglichkeit nicht aber der Wirklichkeit nach Mensch ist; und schon längst haben wir die Meynung erklärt, daß alles, was jenseits des eigentlichen, persönlichen Seyns der Gottheit liege, Natur zu nennen sey. (ebd.)

Hier ist also der Moment, wo, nach Platon, Gott im Kampf mit einer wilden unbotmäßigen Materie oder Natur gedacht werden kann. Aber der Gott, von dem dieß gesagt werden kann, ist nur der mögliche Gott, oder Gott, sofern er bloß Natur, also nicht wirklich Gott ist. (SW VIII, 326)

Auch an der Stelle geht es um das Prinzip, dessen Gleichursprünglichkeit Augustinus vehement abstreitet. Wenn es am Anfang der *Genesis* heißt: „der Geist Gottes schwebte über den Wassern“, so dürfe das nicht so verstanden werden, als

ob die Urfluten koexistent oder gar gleichewig (*coaeternas*) mit Gott seien, geschweige denn ihm als seine „einst gewesene Natur“ vorhergingen.⁵⁰ Genau das behauptet jedoch Schelling, indem er sich auf Platon beruft! Bevor Gott im Kampf mit einer wilden Materie sich aus ihr herauswand und als ordnender Geist über ihrer Hülle schwebte, sei er mit der Materie *Eins* gewesen. Die „frühere Einheit“ mit der Materie ist „die *Natur* – in Gott“ (SW VII, 358). Und das ist, wie Schelling später in der *Philosophie der Mythologie* erklärt, das *Chaos*:

Hier wäre also der Begriff des Chaos an seiner Stelle gewesen, wenn es dem Griechen wirklich die form- und gestaltlose Materie bedeutet hätte. (SW XII, 597)⁵¹

Statt dessen hat sich jedoch schon in der Aristotelischen Materie-Form-Lehre ein ganz anderer Materie-Begriff durchgesetzt. In der Unterscheidung zwischen εἶδος und ὕλη geht es zwar ebenfalls um ein form- und gestaltloses Prinzip, doch, das macht Schelling an der Stelle deutlich, wird in dieser Unterscheidung sein Sinn gerade verfehlt. Das Form- und Gestaltlose an den Dingen liegt nicht in einem Grundstoff: im Holz, im Erz oder in den vier Elementen, sondern in dem, was das „Offenstehende“ und „Widerstandslose“ in diesen Stoffen ausmacht:

50 „[...] nec ideo ulla sobria doctrina dicere audebit istas aquas coaeternas deo, quia in libro Geneseos commemoratas quidem audimus, ubi autem factae sint, non invenimus“ (Conf. XII, 22, 31).

51 Wilhelm G. Jacobs sieht in Schellings Formel „Natur in Gott“ sowohl das Chaos als auch den dynamischen Naturbegriff Kants (Jacobs (2001), 149ff.). Beide Begriffe sind jedoch strikt zu unterscheiden. Die „Natur in Gott“ ist das Grundlose, Regellose. Erst auf dieser „unergreiflichen Basis“ wird die ‚Natur der Erscheinungen‘ durch das Prinzip der Kausalität zur Ordnung einer durchgängigen Naturnotwendigkeit ‚gerufen‘ (KrV, B 446f.). Zum Chaos-Begriff bei Schelling vgl. auch Gabriel (2006 (I)), 427ff.

In dem Wort, von welchem herkommt, $\chi\acute{\alpha}\omega$, $\chi\alpha\iota\nu\omega$, $\chi\acute{\alpha}\zeta\omega$, liegt der Begriff des Zurückweichens in die Tiefe, des Aufgethanseyns, des Offenstehens [...]. Wegen dieses herrschenden Begriffs, Abwesenheit des Concreten, Widerstandslosigkeit, ist denn freilich späterhin das Wort $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ auch für den *leeren Raum überhaupt* oder insbesondere den *Luftraum* gebraucht worden; ferner überhaupt für das bloß Potentielle, sofern es dem Actuellen, dem schon Bestimmten, Charakterisirten entgegensteht, daher es denn allerdings zuletzt auch die aller Form oder Eigenschaft ermangelnde Materie bedeuten konnte, [...]. (ebd., 596)

... aber eben nicht als Materie *im* Raum: „Was den Raum *erfüllt*, ist nicht die Materie, denn die Materie ist der erfüllte Raum selbst. Was also den Raum erfüllt, kann nicht Materie seyn“ (SW III, 292). Doch, so merkt Schelling an, erst Paracelsus und seinem „Nachfolger“ Jakob Böhme sei dieser Begriff der Materie wieder klar geworden (SW XII, 597 A). Als Beispiel nennt er hier Paracelsus' Buch von den Elementargeistern (*De Nymphis*), wo es von den „Bergmännlein“ oder „Gnommen“ heißt, daß die Erde für sie das Chaos sei; deshalb könnten diese Wesen durch Felsen, Steine und Mauern genauso ungehindert hindurchgehen wie wir durch die Luft. Paracelsus will damit sagen, daß durch das Element der Erde „das Widerstandlose und insofern Offenstehende“ des Raumes sowenig verdrängt wird wie durch das Element der Luft. Die Grundstoffe oder Elemente erfüllen den Raum, aber sie verdrängen ihn nicht, noch heben sie ihn gar auf. Der offene Raum – der Äther oder das Chaos – ist vielmehr das „fünfte Element“, die *qinta essentia*, worin „ein jeglich ding wohnet“.⁵²

52 „Also ists mit den Gnomis inn den Bergen / die Erden ist ihr Lufft unnd ist ihr Chaos: Dann im Chaos lebt ein jeglichs ding / das ist / ein jeglich ding wohnet im Chaos / geht unnd steht darinn. Nun ist die Erden nicht mehr als allein Chaos den Bergmännlein: Dann sie gehnd gantz durch Mawren /

Den Chaos-Begriff von Böhme haben wir bereits in der *Einleitung* kennengelernt (s.o. 26f.). Bei Böhme kann man in der Tat den Eindruck gewinnen, er habe in den Urfluten der *Genesis* das Chaos der *Theogonie* wiederentdeckt: „Das erste vorm *Chaos* ist die Lust der Ewigkeit im Ungrunde, [...] und der Wille fasset in sich, in der Lust, eine Begierde, das ist das *Chaos*.“⁵³ Mit der Lust ist hier nicht etwa die Liebe und Güte eines ‚allmächtigen Vaters‘ gemeint; eher schon das, was Nietzsche mit denselben Worten so ausgedrückt hat: „Doch alle Lust will Ewigkeit –,– will tiefe, tiefe Ewigkeit“ (KSA 4, 286). Durch diese Lust in der Tiefe der Ewigkeit mußte der Wille erst einmal dazu *verlockt* werden, aus der ‚ewigen Ruhe‘ seines Nichtwollens herauszugehen, um etwas zu wollen. Zuerst entstand das Chaos, aber dann die breitbrüstige Gaia und der Eros. Und aus ihnen gingen die Götter hervor:

Allein wer sich recht jene Tiefe der Indifferenz und Verslossenheit in dem Ewigen vergegenwärtigt, wer es eingesehen und verstanden hat, daß sie nicht wirklicher Anfang seyn kann: der wird auch begreifen, daß jenes erste Wirken der Liebe absoluter Anfang ist, indem kein vorhergehendes zu ihm in einem realen Verhältnisse stehen kann. (WA, 76)

Die Liebe aber ist das Höchste. Sie ist das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Existirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, sondern – wie sollen wir es bezeichnen? (SW VII, 406)

durch Felsen / durch Stein / wie ein Geist / drum so seind ihn die ding all nur Chaos / das ist / Nichts: Das ist so vil / als wenig uns der Lufft hindert zu gehn / also wenig werden die gehindert vom Berg / unnd Erden / unnd Felsen“ (Paracelsus: De Nymphis, Basel 1590, ND 1996, 54f.).

53 Böhme: De signatura rerum, 13, 24. Zum Chaos-Begriff bei Böhme vgl. Gaede (2000), 19ff.

Die Frage läßt offen, was an der Stelle Anstoß erregen muß. Die ewige Lust des Wollens (*voluntas*) im Ungrunde ist nicht die Liebe, sondern das, was in der christlichen Morallehre zu den Todsünden gezählt wird: die Wollust (*voluptas*). Zu Recht weist Slavoj Žižek daraufhin, daß in den *Weltaltern* die Zeugung des Seins „in den Begriffen der vormodernen Mythologie eines sexualisierten Universums“ beschrieben werde.⁵⁴ Für den bigotten Anthropomorphismus-Einwand Eschenmayers hat Schelling dagegen nur Spott übrig: „Um Gott ja recht hoch und fern von allem Menschlichen zu stellen, nehmen Sie ihm sorgfältig alle verständigen und verständlichen Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen ab“ (SW VIII, 166). Die Begierde und der Trieb sind nicht bloß Attribute des Geschöpflichen, sondern „das Schaffende selber“ (SW VII, 376). Ohne die Lust gäbe es nichts. Im *Loer*-Fragment bezieht sich Schelling auf eine Stelle bei Böhme, wo das Verhältnis zwischen Wille und Freiheit ganz aus diesem „ersten Wirken der Liebe“ heraus als *hieros gamos* von Verführung (Lust, Begierde, Sucht), Zeugen-Empfangen und Gebären beschrieben wird. Der begehrende Wille verhält sich demnach zur Lust der Freiheit wie die zeugende Potenz zum empfangenden, sich füllenden und gebärenden Mutterleib:

Vielleicht ist die lautere Freyheit im (ersten imaginären) Gegensatz mit dem Willen, da ihr also der Wille fehlt, selbst die Lust [...]. Aber die lautere Freyheit, indem sie so ganz objectiv *Lust* ist, ist dünner als ein Nichts. Der Wille erst energuliert sie, zieht sie zusammen, da *empfangt* sie, wird voll und gleichsam dick und kann nun gebären. (Loer, 35)

Bei Böhme heißt es wörtlich: „daß also aus der dünnen Freyheit, da Nichts ist, eine Finsterniß wird; denn der begehrende

⁵⁴ Žižek (1996), 108.

Wille wird vom Einziehen dicke und voll, da es doch auch Nichts ist als Finsterniß.“⁵⁵ Das Verhältnis zwischen Wille und Freiheit, Grund und Abgrund bestimmt sich somit aus der ewigen Lust zur Zeugung. Und das ist das Existierende als das „Ideale“, *Seinsollende*, das Kind der Lust.

Schelling: überall, wo Lust und Begierde, ist schon an sich eine Art der Freiheit. (SW VII, 376)

Böhme: Aber die Begierde [...] findet sich in allen Dingen, denn sie ist das größte Wesen [!] in der Gottheit: sie führet den Abgrund in Grund, und das Nichts in Etwas.⁵⁶

Schelling: Darum sowie im Ungrund die Dualität [von Grund und Existenz] wird, wird auch die Liebe, welche das Existierende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbindet. (SW VII, 408)

Was hier als zeugende Vereinigung von Wille und Freiheit beschrieben wird, erinnert unmittelbar an das *Penia*-Gleichnis im *Symposion* (203b–e). Schelling macht darauf in der dritten Fassung der *Weltalter* aufmerksam:

Für sich selbst gleicht die Natur jener bei Zeus Gastmahl erscheinenden *Penia*; nach außen Armuth und äußerste Bedürftigkeit, verschließt sie nach innen göttliche Fülle, die sie aber nicht offenbaren kann, bevor sie mit dem Reichthum, mit dem Ueberfluß selbst, jenem überschwenglich und unerschöpflich mittheilsamen Wesen sich vermählt hat. (SW VIII, 244)

Penia ist die „Materie des Platon“. Als „anziehende Kraft“, „Mutter“ und „Behältnis aller sichtbaren Dinge“ (ebd.) verkörpert sie den Schoß alles Werdenden. Anfänglich ist sie in ihrer äußersten Bedürftigkeit und Armut „dünner als Nichts“

55 Böhme: *Sex puncta theosophica* 1, 38; vgl. auch *Vom dreyfachen Leben*, 2, 13.

56 Böhme: *Sex puncta mystica*, 5, 10.

(nicht einmal Nichts), aber dann wird sie durch den Willen „dicke und voll“. Das Nichts kontrahiert, zieht sich wie die Leere eines Behältnisses in sich zusammen, um dem Werden in ihrem Schoß Platz zu machen. Die Verknüpfung dieser mythischen Erzählung mit der Schöpfungslehre ist, wie im folgenden Abschnitt zu zeigen sein wird, gnostischen Ursprungs. Die Wiederentdeckung und Wiederaneignung dieser Idee geht indes auf Paracelsus und Giordano Bruno zurück.

Im Anhang zur zweiten Auflage seines Buches *Über die Lehre des Spinoza* (1789) veröffentlichte Heinrich Friedrich Jacobi in deutscher Übersetzung einen Auszug aus Brunos Schrift *De la causa, principio et Uno* (1584). Dieser Auszug regte Schelling zu seinem *Bruno*-Dialog (1802) an. Bruno selbst wendet sich in seiner Schrift ausdrücklich gegen den Aristotelischen und Augustinischen Begriff der Materie als Privation und *prope nihil*:

Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophien sie haben machen wollen, und darüber mit sich selbst in Widerspruch geraten sind; [...] Wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte: sie gleicht der kreißenden Gebälerin, wenn sie die Frucht aus ihrem Schoße drängt.⁵⁷

In den *Weltaltern* greift Schelling diese Analogie auf:

Wie das Weib gebiert in dem Augenblick, da sie das zu Gebärende in sich verneint, sich in sich zusammenzieht, wie Wasser im Gefrieren unmittelbar fühlbare Wärme verbreitet, also [...] wird in jener ersten Geburt das Wesen erst gleichsam dadurch fühlbar, daß es ausgeschlossen, ausgeschieden wird, daß etwas ist, mit dem es im Gegensatz ist. (WA, 232)

57 Bruno: Von der Ursache, dem Princip und dem Einem; nach Jacobi, Werke IV, 32.

Dieselbe Analogie finden wir im Umkreis von Paracelsus, genauer in einer Schrift, die Paracelsus zugeschrieben wurde, jedoch vermutlich von einem seiner Schüler oder Anhänger verfaßt wurde. Es ist die wegen ihrer Häresie berüchtigte Schrift *Philosophia ad Athenienses*. Schon früh fiel einem Theologen auf, daß der Titel von Böhmes Spätwerk *Mysterium Magnum* auf diese Schrift zurückweist:

Boehme hat nicht nur des öfteren das *Mysterium Magnum* erwähnt, sondern selbst ein besonderes Buch unter diesem Titel geschrieben, um den Schöpfungsbericht Mosis zu erklären. Wer die *Philosophia ad Athenienses* des Paracelsus gelesen hat, [...] der wird von selbst erraten, was ich damit sagen will.⁵⁸

... daß nämlich die Schöpfung in beiden Werken *nicht nur* durch die Tat (*actus purus*) und das Wort Gottes erklärt wird. So sollen

alle geschöpf aus einer materien komen, [...] dise materia aller ding ist mysterium magnum, [...] und ist mysterium magnum ein einige muter aller tötlichen ding, und haben ir ursprung in ir genomen, nicht nach ein ander, sonder in einer schöpfung [...].⁵⁹

Bei Böhme heißt es fast gleichlautend:

Dann alle Dinge so zum Wesen kommen sind, die sind aus der ewigen Gebälerin gegangen, nicht unterschiedlicher Zeit, sondern auf einmal [...].⁶⁰

Nach Erschaffung der hohen Geister hat GOtt diese sichtbare Welt mit Sternen und Elementen, als eine Ausgebärung aus der ewigen

58 Christian Beckmann: *Exercitationes Theologicae*, Amsterdam 1643, zit. n. Gilly (2000), 422.

59 *Philosophia ad Athenienses*; in: Paracelsus: SW I. Abt., 13, 390; vgl. ebd., 387–423.

60 Böhme: *Vom dreyfachen Leben*, 4, 25.

Mutter aller Wesen erschaffen, das alles ist aus dem Ewigen Anfange gegangen, und hat einen zeitlichen Anfang genommen.⁶¹

Es ist Schelling, der an diese platonisch-gnostische Tradition noch einmal anknüpfen sollte. Besonders deutlich wird das in seinen letzten Vorlesungen in Berlin über die *Philosophie der Offenbarung*. Mit geradezu archaischer Wucht kam er hier auf das zurück, von dem er ein halbes Jahrhundert zuvor in seinem *Timaeus*-Kommentar ausgegangen war: auf die Materie als „unsichtbare Mutter aller Dinge“ (*Timaeus*, 58 f.):

Der Begriff der Materie ist der dunkelste der ganzen Philosophie. (PhO-Paul., 387)

Die Materie ist Nichts für sich, wenn sich nicht der *Wille* zu ihr schlägt. Jene ist weiblich, dieser das Männliche. (ebd., 386)

Gott bedient sich jener ersten, zu überwindenden Potenz, der *Materie*, der *mater* aller Dinge – Materie und *mater* sind sprachlich und sachlich verwandt – als des empfänglichen Stoffes, der die göttlichen Ideen in sich aufnimmt. (ebd., 366)

Doch auch in den *Weltaltern* ist schon von der „Mutter und Säugamme der ganzen uns sichtbaren Welt“ (SW VIII, 243) die Rede und dementsprechend von einer „nicht zeugenden, aber gebärenden, sie ins Seyn bringenden – Potenz“. Ohne sie könnte „die Gottheit an und für sich selbst oder als der lauterste Geist“ gar nicht sein, weshalb sie auch „die ewige *Natur* (die gebärende Potenz) von Gott heißt“ (ebd., 269). Die „Zeugung setzt überall keine Wirklichkeit; es fehlt noch die Mutter, die es gebären, d. h. in's Seyn bringen sollte“ (WA-Frg. I, 257; vgl. ebd. 235 ff.). Sie ist die „gebärende Potenz“, die sich in

61 Böhme: *De signatura rerum*, 3, 35.

der Zeugung als *Ungrund* des in ihm werdenden Seins⁶² auf-
tut:

Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr
Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, [...]. (SW VII, 408)⁶³

[...] denn wäre keine *Materia*, so wäre auch kein Geist oder Finden,
der Ungrund findet sich in der herben Finsterniß, der zersprengt
aber die Finsterniß, und gehet aus der herben Finsterniß aus, als
ein Geist [...].⁶⁴

Um sich als Geist einer aufgehenden Welt (*spiritus mundi*) zu
finden und zu *gebären*, mußte sich der Wille der Gottheit von
der „Materie“ *abnabeln*. Der Anfang aller Geburt ist deshalb
die *Scheidung*:

Am anfang aller gebirung ist gewesen die gebirerin und erzeugerin
separatio; dan separatio der philosophien das größte wunder ist.⁶⁵

[...] so kommen wir auf die Scheidung und auf die ewige Mutter
der Gebälerin aller Dinge.⁶⁶

62 Vgl. dazu Kile (1965), 30: „Was Böhme über das Wesen des Ewigen, über
Gott selbst sagt, legt den Grundstein der Lehre Schellings. Der Schelling-
sche Ungrund, der die Grundlage der göttlichen Existenz ist, ist bei Böhme
ein mütterlicher Abgrund, ein Mysterium der Wesenheit Gottes, [...]. Aus
diesem Abgrund geschieht die Gottesgeburt.“ Zu Böhmes Lehre der Got-
tesgeburt siehe Deghaye (1985).

63 Zur Deutung dieser Stelle siehe Ehrhardt (1995), 226: „Indifferenz. Gewollt ist
die Differenz“. Der Ungrund ist demnach die Kluft, die zwischen Indifferenz
(Gleichgültigkeit) und Differenz (Grund – Existenz) aufbricht. Sie bricht
jedoch erst dann auf als Abgrund des möglichen gründbaren Seins, wenn
die Gründung von etwas Seinsollendem in der *Entscheidung* des Willens
wirklich gewollt wird (vgl. ebd., 229f.).

64 Böhme: Menschwerdung, 2. Teil, 5, 4.

65 Paracelsus: Ad Athenienses, a. a. O., 393.

66 Böhme: Drey Principien, 6, 1.

Die erste Wirkung des Verstandes in ihr [in der anfänglich regellosen Natur] ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag, [...]. (SW VII, 361)

Der Ort aber, *worin* die Kräfte (Potenzen) zur Scheidung kommen, ist das Nichts als Abgrund des in ihm zu erzeugenden und zu gebärenden Seins. Und das ist die Freiheit!

II. Der Ungrund als Nichts

Im Nichts wird die ewige Freiheit als der ewige Abgrund der Ewigkeit erreicht.

(Böhme: Von der Menschwerdung Jesu Christi, 3. Teil, 5, 10)

In diesem Sinne also wollen wir jene lautere Freiheit selber das Nichts nennen.

(Schelling: Die Weltalter, Fragmente (1946), 133)

Ja die Freiheit ist nichts anderes als dieser auf das Seyn ansprechende Ab-grund.

(Heidegger: Besinnung, GA 66, 236)

1. Der Abyssus der Gnostiker

Daß es hier um Spekulationen geht, die auf eine platonische oder zumindest platonisierende Umdeutung der biblischen Schöpfungslehre zurückweisen, wurde schon früh erkannt. Ihre Sprengkraft ist deshalb nicht zu verstehen, wenn wir jetzt nicht auch die Reaktionen berücksichtigen, die diese Spekulationen zwangsläufig in der Theologie hervorrufen mußten.

In den Jahren 1690/91 hat der evangelische Theologe Ehre-Gott Daniel Colberg unter dem Titel *Das platonisch-hermetische Christenthum* ein großes zweibändiges Werk verfaßt. Sein Thema ist die „schnöde Vermengung des Christlichen Glaubens mit der Platonischen und Hermetischen Philosophie“. ¹ Bekannt geworden ist dieses polemische Werk

¹ Colberg, Ehre-Gott Daniel: Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christenthum (1690/91), Teil I, Vorrede ohne Seitenangabe.

vor allem durch Kant. In seiner Streitschrift über Platon als „Vater aller Schwärmerei“ bezog er sich unmittelbar auf die von Colberg sogenannten „Grund-Irrthümer der Platonischen Schwärmerei“. ² Colberg ist sicher einer der bedeutendsten und scharfsinnigsten Kritiker von Paracelsus und Böhme. Über sie schreibt er u. a. folgendes:

Sie verunehren Gott mit dem Namen der ewigen Stille und des Ungrundes, welches sie von den Valentinianern entlehnet haben: Sie titulieren ihn das *ewige Nichts*, das ist nihilum divinum, davon Paracelsus de coelo & mundo handelt und deuten dadurch an, daß Gott die prima materia aller Dinge sei. Was ist dieses anders als eine Vorstellung des Platonischen Gottes, der alles aus sich selbst machet? ³

- 2 Ebd., I, 101f. Vgl. dazu Kant: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (AA VIII, 398). Zu Kants Polemik gegen die „vornehme Allgemeinheit der platonischen Begriffe“ nimmt Schelling in der Freiheitsschrift selbst Stellung. Wenn Kant dazu auffordert, statt vor der Weisheit als einem bloßen Idol der Theophanie die Kniee vor dem „moralischen Gesetz“ als einem Ideal unserer Vernunft zu beugen (ebd., 401; 405), so bemerkt Schelling sarkastisch, daß er nicht glaube, „daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey“. Denn „alle Persönlichkeit“ ruhe „auf einem dunkeln Grunde“, worin das „verborgene und bloß potentialiter enthaltene“ erst noch herausgebildet und zum Actus erhoben werden müsse (SW VII, 413f.). Der dunkle Grund ist der Ungrund. „In dem Ungrund oder der Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit“ (ebd., 412). Denn sie – die „Indifferenz“ – ist „die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit“ *das* erst empfangen kann, was nach „dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll“ (ebd., 415). Auf diesem Prozeß der „Selbstbildung“ beruht, wie Schelling ein Jahr später in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* ausführt, im „Höheren und Niederen“ die „Personalisierung“ von Gott und Mensch (ebd., 432ff.). Würde der Mensch statt dessen nur „nach Gründen und sog. Grundsätzen“ handeln, dann würde er „den Willen zum völligen Knecht des Verstandes erniedrigen“ (WA, 94). Siehe dazu Abschnitt II, 3 Der Wille im Ungrund.

- 3 Colberg, a. a. O., Teil II, 99.

Denn da geben sie vor, es sei die heilige Dreifaltigkeit aus dem Ungrunde oder Nichts (dadurch sie Gott vor der Erschaffung der Welt verstehen) hergeflossen.⁴

Jac. Böhm nennet *Gott selbst* das ewige Nichts, in *Mysterio Magno*. [...] Daraus folget, daß durch die Nichtwerdung und durchs Fallen in sein Nicht verstanden werde ein Eingehen in die verlorene Freiheit der Seelen und in das Wesen Gottes. [...] Abermal eine Redens-Art, davon das Wort Gottes nicht weiß und nach dem Platonischen Ungrunde und dem Valentinianischen Abyssso schmecket.⁵

Colberg verweist hier immer wieder auf die Valentinianer. Doch wer waren die Valentinianer überhaupt, und was hat die platonische Schwärmerei von Paracelsus und Böhme mit dieser ‚gnostischen Sekte‘ zu tun? Colberg sieht in ihr einen wesentlichen Grund für den „Phantastischen Mischmasch“: Die Platonische Philosophie sei noch „von den Heiden auf einige christliche Philosophen“ weitergegeben worden; so sei es zu der „schändlichen Vermengung der Philosophischen Lehre und des Wortes Gottes“ gekommen.⁶ In der Tat ist die *Gnosis* nicht zu begreifen ohne den einzigartigen Zusammenprall der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre mit den hellenistischen, insbesondere platonischen Kosmogonien, und dem Versuch, ihre Gegensätze und Widersprüche irgendwie zu überbrücken, wenn nicht gar aufzulösen.⁷ Die *Gnosis* ist deshalb im eigentlichen Sinne weder eine Theologie noch eine Philosophie, sondern eine eigentümliche Mischform dazwischen. Von diesem gnostischen Versuch einer philosophischen Deutung der Offenbarung ist auch noch – oder wieder – die

4 Ebd., II, 108.

5 Ebd., II, 258.

6 Ebd., I, Vorrede ohne Seitenangabe.

7 Zu den ‚heidnischen Quellen der Gnostiker‘ vgl. schon Irenäus von Lyon: *Contra Haereses*, II, c. 14.

Theosophie von Paracelsus und Böhme durchdrungen,⁸ und nicht zuletzt, wie schon der Titel anzeigt, die *Philosophie der Offenbarung* von Schelling.⁹

Mit der Glaubensdogmatik ist diese Deutung nicht in Einklang zu bringen. In neuerer Zeit hat das vor allem der Platon-Forscher Heinrich Dörrie gezeigt: „christliche Theologie darf, ja muß als Antithese zur Theologie des Platonismus begriffen werden“.¹⁰ Wenn der Streit um die „Göttlichen Dinge“ im Pantheismusstreit wieder aufbrach, so liegen seine Wurzeln nicht zuletzt in der *platonischen Gnosis*.¹¹

Erst jüngst konnte nachgewiesen werden, daß der Böhme-Schüler und Biograph Abraham von Franckenberg der Autor einer Schrift ist, die 1629 unter dem Titel *Theophrastia Valentini*ana verfaßt wurde.¹² Die Schrift wurde jedoch erst 74 Jahre später von Gottfried Arnold als Supplement in der zweiten Auflage seiner *Kirchen- und Ketzerhistorie* (1703) veröffentlicht, und auch da nur anonym. Es handelt sich hier um die einzige nachweisbare Apologie der Valentinianischen Gnosis überhaupt.¹³ Zunächst wird in dieser Schrift erwähnt, daß die „Lehre des Valentini“ unmittelbar an „die scripta Theutonici nostri J. B.“ erinnere. Dann heißt es weiter, daß ihre philosophischen Termini „principia Platonica“ seien. Darum: „Wer Platonem verstehet, wird Valentinum wohl kennen.“¹⁴ Darauf folgt der entscheidende Hinweis, daß „Valentinus seine theo-

8 Vgl. hierzu Pagel (1962), bes. 84f.; Gilly (2000).

9 Vgl. Tilliette (1988); Franz (1992), 298ff.; Koslowski, (2001); Rezvykh (2006).

10 Dörrie (1971), 301.

11 Siehe dazu folgenden Abschnitt.

12 Gilly (2000), 431ff.

13 Arnold (1703, ND 1967 der Ausg. von 1729), 1216–1235.

14 Ebd., 1219f.

goniam, wie Hesiodus, voransetzt“. So habe er „die erste wurzel aller wesen“ in dem

unergründlichen abgrunde [...] gefunden, aus welcher realität und geistlichen essenz der ewigkeit, die verbalität oder leibliche accidentia, als die figur aus der wahrheit, und der schatten von seinem körper in die zeit geschaffen [...].¹⁵

Franckenberg spielt hier möglicherweise auf den einzig erhaltenen Hymnus von Valentinus an. Darin heißt es:

aus der Tiefe [βύθος] aber [sehe ich] Früchte hervorgebracht,
aus dem Mutterschoß [μήτρα] aber ein Kind hervorgebracht.¹⁶

Nicht weniger bedeutsam ist in dem Zusammenhang das Fragment eines anonymen Anhängers von Valentinus, wo der Bythos erstmals als „Abgrund der Freiheit“ (βύθος ἐξουσίας) beschrieben wird. Die Freiheit wird dort mit der Tiefe des Meeres verglichen, welche sich durch die Verschmutzungen ihrer Zuflüsse nicht verunreinigen läßt. Die Verschmutzungen der Flüsse sind hier ein Bild für unreine Speisen und diese wiederum ein Synonym für religiös-kulturelle Vorschriften und Gesetze. Daraufhin heißt es weiter: „in denen aber der *Abgrund* der Freiheit ist, die nehmen Alles in sich auf und werden durch Nichts befleckt.“¹⁷ Denn sie (die Pneumatiker) wissen, daß die Freiheit völlig unberührt bleibt von dem, was der Wille tut. Wie die *Sogtiefe* des Meeres nimmt die Freiheit *alles* in sich auf, ganz gleich, ob es gut oder böse ist. In der *Theophrastia Valentiniana* ist dementsprechend davon die Rede, daß man „in die tieffe des meeres der unerforschlichen

15 Ebd., 1221.

16 Valentinus: Frg. 8. Übersetzung, Kommentar und Quellennachweis von Markschies (1994), 244 ff.

17 Porphyrios, Abst. I 42, 2/3; Übersetzung und Kommentar von Bernays (1866, ND 1979), 15 f.

Gottheit, in die ewige nacht sich stürzen“ müsse, um darin „Gottes willen“ zu begreifen.¹⁸ Siehe dazu als älteste Quelle der Gnosis Irenäus von Lyon:

Nacht und Stille nannten sie [die Gnostiker] Bythos und Sige [...]. Der Dichter Homer erblickte in dem Ozean den Ursprung der Götter und in der Thetis ihre Mutter, was diese gleichfalls auf den Bythos und die Sige übertragen haben.¹⁹

Ist es nun Zufall, wenn der Ursprung des Seins auch von Schelling und von Heidegger mit dem Abgrund eines wogenden Meeres verglichen wird?

So also müssen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen [...] als ein wogend wallend Meer [...] unvermögend etwas Dauerndes für sich zu bilden. (SW VII, 360)

Nicht, daß *Seiendes* ist, sondern *daß* das ‚ist‘ west als noch verweigerte Er-eignung, dies wogt als der stille Abgrund der Meerflut reichsten Überströmens [...]. (GA 66, 241)

In seiner Sucht „nach unbekanntem namenlosem Gut“ sehnt sich der stille Abgrund des Meeres nur danach, sich mit etwas zu füllen, das *noch nicht ist*, und d.i. die ‚überströmende Fülle‘ – das πλήρωμα.²⁰

Die Freyheit will nicht ein Nichts seyn, dann darum führet sich die Lust der Freyheit in Natur und Wesen ein, daß sie will in Kraft, Wunder und Wesen offenbar seyn.²¹

Zu dieser Lust bemerkt Schelling:

Hier ist offenbar Etwas, das an sich Nichts ist, weil es unablässig Wesen anzieht, um Etwas zu seyn und das doch nicht Nichts,

18 Arnold, a. a. O., 1231.

19 Irenäus: Contra Haereses, II, c. 14, 1f.

20 Ebd., I, c. 2 u. 3.

21 Böhme: De signatura rerum, 14, 23.

sondern eine wirkende Kraft ist, weil es Wesen anzieht [...]. Dieses ist die innre Leere, die unaufhörlich bestrebt ist, sich zu erfüllen, dieß das verborgne, an jeder Creatur zehrende Feuer. (Loer, 39)²²

Zur Zeit von Augustinus war die Gnosis in Gestalt des *Manichäismus* noch durchaus lebendig. So geht auch Augustinus auf das Bild der Meerestiefe ein (*abyssus aquarum iam visibilibus*); aber nur, um sogleich wieder deutlich zu machen, daß die Urfluten, über welche der Geist Gottes schwebte, *nicht* Nichts sind, sondern das *prope nihil* eines formbaren Urstoffes (s. o. 66). Gott selbst habe es hervorgebracht, um die Welt daraus als das Große, von uns Menschenkindern Bewunderte zu schaffen:

illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur ‚filii hominum‘. (Conf. XII, 8, 8)²³

Die Annahme einer wirkenden Kraft außerhalb Gottes steht im Widerspruch zu seiner Allmacht. Doch *ohne* eine solche Kraft gäbe es keine „individuelle Freiheit“, weil „Absolute Causalität in Einem Wesen [...] allen andern nur unbedingte Passivität übrig“ lassen würde (SW VII, 339). Der Grund der Freiheit muß deshalb in etwas liegen, das *unabhängig* von Gott ist:

22 Vgl. dazu auch den Anfang des Textes NL 84 aus den *Weltalter-Fragmenten*, der zum Teil wörtlich mit dem *Loer*-Fragment übereinstimmt (WA-Frg. I, 279; 281; vgl. ebd., 277 ff. u. Loer, 39 ff.). Zur Anziehungskraft der Freiheit als „magia“ und „imaginatio“ des Willens siehe Abschnitt III, 1.

23 Zur Streitfrage, ob die Materie Grund *oder* Teil der Schöpfung ist, vgl. auch Irenäus, a. a. O., II, c. 10.

Alles, was eine Freyheit gegen Gott hat, muß aus einem von ihm unabhängigen Grunde kommen [...], das in Gott selbst nicht Er selber ist. (WA, 157; vgl. SW VII, 359)

Durch die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet [...]. (SW VII, 339)

Diese Macht ist die „Schwerkraft“ des Nichts, *nicht Nichts sein zu wollen*. Der Schellingforscher und Jesuit Xavier Tilliette wußte, wovon er sprach, als er die Gnosis in Schellings Denken mit seiner „leidenschaftlichen Vertiefung in die Abgründe der Gottheit“ erklärte, welche „das Gefühl des Unwohlseins bei den Theologen leicht hervorruft“. ²⁴ Hier brach das wieder auf, was seit dem Untergang der Gnosis hinter dem *Grundsein des Höchsten* verschüttet lag: das *Tiefgründigste*! ²⁵ Das aber ist – wie Böhme, Schelling und Heidegger an der Stelle übereinstimmend erklären – das Nichts als der *un-erschaffene* und *un-erschöpfliche* Abgrund (*Chaos, Bythos, Abyssus*) der Freiheit:

[...] dann im Nichts wird die ewige Freyheit, als der ewige Abgrund der Ewigkeit erreicht. ²⁶

In diesem Sinne also wollen wir jene lautere Freyheit selber das Nichts nennen [...]. (WA, 133)

24 Tilliette (1988), 271; 273.

25 Unmittelbar im Anschluß an seine Dissertation *De Marcione* (1795) plante Schelling eine Studie über die *Geschichte des Gnosticismus*. In den Entwürfen dazu heißt es, daß mit dem „Sturz des Gnosticismus“ in der Theologie „gar alle Philosophie zernichtet wurde“ (zit. nach Jantzen: Editorischer Bericht, in: Schelling AA 2, 202; vgl. ebd., 199 ff.). Von einem Grund außer (*extra*) und neben (*praeter*) Gott durfte seitdem nicht mehr gesprochen werden, weil dies in der Tat seine Omnipotenz in Frage gestellt hätte.

26 Böhme: *Menschwerdung*, III, 5, 10.

Ja die Freiheit ist nichts anderes als dieser auf das Seyn ansprechende Ab-grund [...]. (GA 66, 236)

Allein, was das für die formelle *Willensfreiheit* bedeutet, wurde schon im letzten Abschnitt deutlich. Das Nichts ist der ewig gebärende Abgrund, die μήτρα, worin sich der Wille als „Geburtshelfer“ des Seins erst erzeugt:

Nun begehret die ewige Gebälerin im ersten Sehnen die Freyheit, verstehe GOtt, und nicht die Finsterniß in sich, [...] welche sich selber im Willen schwängert [...].²⁷

Die Ewigkeit ist schwanger, kann nicht gebären, erwartet noch ihren Geburtshelfer. [...] Im höchsten Orgasmus ist augenblickliches Entwerden. Hier wird Gott seine eigene Unfaßlichkeit klar. (ET, 129f.)

Colberg führt diese „Ehe in Gott“ („sie machen Gott zum Mann und Weibe“) auf die „Valentini Lehr von der Achamoth und dem Demiurgo“ zurück. Die Welt ist demnach aus der Vereinigung des Schöpfer-Willens mit dem „letzten Äon“, der *gefallenen Sophia*, hervorgegangen.²⁸ Deshalb nennt Schelling die Weisheit auch das „*Primum passivum* in Gott“ (SW VII, 415).²⁹ „Die ewige Gebälerin begehret“; „die Ewigkeit ist schwanger“. *Sie* ist das Nichts, das nicht Nichts sein will. Deshalb ‚verführt‘ sie den Willen, um mit seiner Hilfe zu gebären.

27 Böhme: Vom dreyfachen Leben, 2, 79.

28 Colberg, a.a.O., II, 286; vgl. dazu die Äonenlehre der Valentinianer nach Irenäus (Contra Haereses, I, c. 1–7).

29 Vgl. dazu auch schon Oetinger (Swedenborgs Philosophie II, 213): Dadurch, daß „sich der Ungrund oder die Tiefe der Gottheit in einem Grund bezieht, welches die eigene Stätte Gottes ist, [...] macht sich Gott ein *objectivum passivum*, welches ist die Weisheit“. Zu Schellings Weisheitslehre in den *Weltaltern* siehe Anhang, 230ff.

Im *Loer*-Fragment hat Schelling diese Verführung folgendermaßen beschrieben:

So nun, indem die Freyheit sich ihm [dem Willen] vorstellt, wie im Bild einer grundlosen Tiefe und unendlichen Möglichkeit, ihm vorspiegelnd, wie es ihrer sich bemächtigend, ganz auf sich selber stehen, sich selbst Mittelpunkt seyn könne, und mit ihr, die jetzt Nichts, aber wenn der Wille sich zu ihr geselle, allmächtig seyn werde, über alles herrschen möge als eigenes, einziges, alles andere ausschließendes und auch nichts außer sich duldendes Wesen [...]. (Loer, 36)

Auch die Valentinianer sahen in dieser Vorspiegelung eine „Art von Verzauberung“ oder „Verblendung“ (ebd.), die der Demiurg (*vor* seiner Tat) nicht erkennt.³⁰ Denn in dem Augenblick, in dem er „überwältigt von der Lust, zur Begierde nach diesem Seyn“ aus dem bloßen Seinkönnen heraustritt und sich im Schöpfungsprozeß als allmächtiges Wesen verwirklichen will, muß er feststellen, daß die Freiheit in ihrer *grundlosen Tiefe* und *unendlichen Möglichkeit* gar nicht zu fassen ist. „Herausgezogen also von der eignen Lust“ sieht er sich in seinem Wollen getäuscht:

Es meynte sich zu finden *als* die ewige Freyheit, aber *als das*, was es zuvor war, kann es sich nie bekommen. Es will sich verwirklichen und will doch dabey lautere Freyheit bleiben. Es denkt als die ewige Freyheit sich zu finden, und macht doch in eben diesem Wollen sich selbst als Freyheit zunichte. (Loer, 38)

Deshalb erscheint die Schöpfung in der Gnosis als *Fehlschlag* oder als *Fehlgeburt* des Demiurgen.³¹ In der Tiefe (*Bythos*) mußten „die unordentlichen Geburten des Chaos“ immer wieder zur Ordnung gebracht werden (SW VII, 402). Dabei kam es

30 Vgl. Irenäus: *Contra Haereses*, I, c. 5, 3.

31 Ebd., II, c. 4.

in diesem „Kampf gegen das Chaos“ (ebd., 380) zur „Auseinanderspaltung – Gott [wurde] sein eignes Seyn unfasslich – so unendlich“ (WA-Frg. II, 32). Ursache dieser Zerspaltung ist die „Erweckung des Eigenwillens in der Creatur“. Um wirklich-wirkend zu werden, muß sich der Universalwille im „besondern Willen“ der Menschen „particularisieren“. Doch in dieser Zerspaltung entzieht sich die Freiheit sogleich dem Willen als *unendliche* Möglichkeit des Seins. Der „Wille des Grundes“ kommt an kein Ende, solange er sich nicht selbst von dieser „Lust zum Creatürlichen“ wieder „erlöst“ (vgl. SW VII, 381). Deshalb geht es in der Gnosis auch nicht um die Erlösung der Menschen von ihren Sünden, sondern um die Erlösung Gottes von seiner Tat!

Man kann verstehen, warum diese Ansicht gotteslästerlich erscheint. Nicht nur die christliche Heilslehre wird dadurch in Frage gestellt. Was soll der „vornehme Ton“ von einem Willen, der im ‚Abgrund der Äonen‘ zum „Orgasmus“ kommt und in der *Auseinanderspaltung* seines Wollens unfasslich wird? Ist das noch Philosophie³² oder nicht vielmehr eine „*Transcendente* Wollust der Schwärmer“?³³ Die Antwort darauf gab Schelling selbst, und zwar in einer spektakulären Kantdeutung in der *Philosophie der Offenbarung* (SW XIII, 163 ff.). Schelling bezieht sich dort auf jene Stelle in der Widerlegung der Gottesbeweise, wo es vom „letzten Träger aller Dinge“ heißt, er sei der „wahre Abgrund für die menschliche Vernunft“ (KrV, B 641). Kant versteht darunter den unfassbaren Abgrund *für* unser eigenes Erkenntnisvermögen. Schel-

32 Vgl. dazu die treffende Bemerkung über Schellings *Weltalter* von Peter L. Oesterreich (1997), 191: „Der Abgrund der Zeiten enthüllt sich am Ende als der Abgrund der eigenen philosophischen Subjektivität, die das Chaos ihrer scheinbar unendlichen Möglichkeit nicht bewältigen kann.“

33 Novalis: Das Allg. Brouillon n. 958, in: Ders., Schriften, Bd. 3, 451.

ling jedoch sieht darin „*dasjenige* in Gott, vermöge dessen er das grundlos Existierende ist“. Was für Kant nur die äußerste Wissensgrenze der menschlichen Vernunft darstellt, das „transzendente Ideal“, wird bei Schelling zum *Grundlosen in Gott*; und „was ist dies anders als das, wovor die Vernunft stille steht, von dem sie verschlungen wird, dem gegenüber sie zunächst nichts mehr ist, nichts vermag“ (SW XIII, 164)?

Über diese Deutung hat sich Karl Jaspers in seinem Schellingbuch (1955) ereifert. Zu Recht sah er darin „eine Umkehrung der [kritischen] Grundhaltung“, die von der Grenze unseres „tiefsten Nichtwissens“ aus „zu den trüben und beschränkenden Bereichen der Gnosis“ geführt habe.³⁴ Daß diese Lesart Schellings von Kant her gesehen fragwürdig ist, versteht sich von selbst.³⁵ Doch nicht nur Schelling, auch Heidegger hat in „Kants Zurückweichen vor dem von ihm selbst enthüllten Grund, vor der transzendentalen Einbildungskraft,“ jenen Schritt gesehen, der „das Einbrechen des Bodens und damit den Abgrund der Metaphysik offenbart“ (GA 3, 215).³⁶

[...] denn wenn ich bis zum Träger alles Denkens gehen will, so muß ich auch als möglich annehmen, daß überall Nichts ist. Es kann gefragt werden: Warum ist denn nicht Nichts? (UPhO, 65; vgl. SW XIII, 242)

34 Jaspers (²1986), 129f. Zu Jaspers' Gnosis-Vorwurf gegen Schelling siehe auch Anhang, 215f.; 225f.

35 Vgl. dazu jetzt die gründliche Untersuchung von Langthaler (2006), 119ff.; 134ff.

36 Zur „Einbildung“ (*imaginatio*) des Willens im Abgrund der Freiheit siehe Abschnitte II, 5 und III, 1. Daß das „Ich denke“ abgründig ist, hat Kant selbst schon geahnt. Auch er spricht in der *Paralogismuslehre* bereits von demselben „Grund oder Ugrund“ (KrV, B 400; siehe dazu Anhang, 211).

Es könnte auch Nichts sein, dann nämlich, wenn es *nicht* die Entscheidung gäbe, daß etwas sein soll. Nun gibt es etwas und damit die Entscheidung, daß etwas werden sollte. Aber *warum*? Der Grund kann nicht schon im Willen Gottes liegen, denn auch und zuallererst *dieser* Wille mußte sich *zuvor* entscheiden, ob er sein will und sich *im Abgrund* seines eigenen Seinkönnens *als Träger* von etwas Seinsollendem verwirklichen und offenbaren will. Die Entscheidung fiel in der ewigen Stille des Nichts. Das Nichts selbst aber ist „die Lust der Freiheit“, die nicht Nichts sein wollte. Darum zog sie den Willen an sich, um mit seiner Hilfe eine Stätte zu finden, worin sie aus dem Nichts das Sein der Welt *gebären* konnte. Diese Stätte ist der Mensch.

Nun kann der Mensch diesen Moment seiner Geburt allerdings nicht sehen und begreifen, und zwar deshalb, weil er hierbei derjenige *Scheidepunkt* ist, in dem sich das Sein je schon – wie der Blitz in der Finsternis (s. o. 51) – vom Nichts abgeschieden hat: „du bist einmal Mensch geworden, und weißt nicht wie oder warum; und kannst nicht wieder in den Mutterleib gehen, und sehen wie es zugehet“. ³⁷ Trotzdem oder gerade deshalb muß der *Magus* den Weg zu den Müttern immer wieder suchen: „dann er hat Etwas gefunden in dem Nichts, als seine Mutter“. ³⁸ Das Zu-sich-selber-Kommen des Willens im Nichts geht der Geburt und Erweckung des Menschen im Dasein voraus. Deshalb lassen sich die Bedingungen der Möglichkeit des Seins auch nicht a priori auf die Bedingungen der Möglichkeit unserer Erfahrung eingrenzen. Denn ohne die anfängliche Suche im Abgrund des erst noch zu ergründenden

37 Böhme: Drey Principien, 14, 50.

38 Böhme: Mysterium pansophicum, 2. Text. Vgl. dazu im Anhang: Der Gang zu den Müttern.

Seins ist nicht zu verstehen, warum die Natur in unserer Erfahrung überhaupt als etwas Seiendes *zur Erscheinung* gekommen ist: „Die Innigkeit dieser Erzitterung bedarf der abgründigsten Zerklüftung, und in dieser läßt sich die Unerschöpflichkeit des Seyns ahnend erdenken“ (GA 65, 244).

Hier geht es nicht um die neuplatonischen Ahnungen einer „Theatersonne“³⁹, sondern um die *Unvordenklichkeit* einer Finsternis, worin der Willens-Geist des Göttlichen im Menschen erst zu sich selbst kam: „Als der gemeinschaftliche Keim der Götter und der Menschen ist das absolute Chaos Nacht, Finsternis“ (SW V, 394).

2. Der Streit um die Göttlichen Dinge

Unter den Zeitgenossen Schellings gab es nicht wenige, die sich bei solchen Gedanken unwohl fühlten. Bereits 1804 griff der Theologe und Erzrivale Heinrich Eberhard Gottlob Paulus den Gnosis-Vorwurf wieder auf, um Schelling damit als Rattenfänger und Verführer der studentischen Jugend zu diffamieren: „Wenn uns nur jemand diese aus der Uridee aller-nächst abgefallene βύθος καὶ σιγή abnehmen wollte, Alle Welt hat hier die γνώσις satt“. Nur „Bruder Studio“ nicht, der sich von Schelling belehren lasse, „jenes Unbegreifliche“ zu glauben.⁴⁰

Die Frage ist nur, was „jenes Unbegreifliche“ ist? Ist es die Tiefe und ewige Stille des Noch-nicht-Seienden, das Nichts? Oder ist es das Wort Gottes, das *ohne* die abgründliche Tiefe

39 Kant: Von einem vornehmen Ton, AA VIII, 399.

40 Brief an Immanuel Niethammer vom 20. Mai 1804, in: Tilliette (1974), 147, n. 179.

gar nicht als Anfang eines möglichen werdenden Seins begriffen werden kann? Genau diese Frage führte acht Jahre später zu dem berühmten „Streit um die Göttlichen Dinge“. Der Streit, der zwischen Heinrich Friedrich Jacobi und Schelling ausgetragen wurde, ist im Grunde so alt wie das Christentum selbst. Er zeichnete sich schon in der Fangfrage ab, was Gott tat, bevor er Himmel und Erde schuf (s.o. 60f.). So macht dieser letzte bedeutende Streit zwischen Theologie und Philosophie noch einmal in aller Schärfe deutlich, worum es in der Auseinandersetzung zwischen „Christlichem Glauben“ und „Platonischer Philosophie“ (Colberg) geht. Für Jacobi gibt es „nur diese Wahl: entweder alles aus *Einem*, oder alles aus *Nichts* herzuleiten“. ⁴¹ Dementsprechend kann es für ihn auch

nur zwey Hauptclassen von Philosophen geben: solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehn und allmählig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Vollkommenste sey zuerst, und mit ihm und aus ihm beginne alles [...]. ⁴²

Die erste Ansicht ist für Jacobi *eo ipso* Atheismus. Denn indem sie alles aus dem Nichts und dem Unvollkommenen hervorgehen läßt, bestreitet sie zugleich, daß es ein vollkommenes Wesen als erste Ursache gibt. Auch wenn Jacobi Schelling namentlich nicht erwähnt, so war nur zu offensichtlich, zu welcher Hauptklasse er *ihn* zählte:

41 Jacobi, WW III, 233. Der Streit um die Göttlichen Dinge ist allerdings nicht nur ein Streit zwischen Philosophie und Theologie. Durch Hegels Vergötzung des „Weltgeistes“ ist dieser Streit auch zu einem Grundlagenstreit innerhalb der Philosophie geworden (vgl. dazu Anhang: Die Flucht vor dem Weltgeist).

42 Jacobi: Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, WW III, 245–428, 382.

Das leere Chaos, die Ungestalt, das *durchaus Unbestimmte* (Platon und die Pythagoräer nannten es das Unendliche) ist das Unbedingte, das Absolute des *Verstandes*; jenes Phantasm, welches er über das Absolute der Vernunft erhebt, und als das Wesen aller Wesen, das allein wahrhaft objektive *All- und Eine* zu erkennen wähnt.⁴³

In seiner Antwort in der *Denkmalsschrift* (1812) macht Schelling daraufhin deutlich, wohin der Theismus führen muß, wenn er in dem von Jacobi angezeigten Sinn jede philosophische und wissenschaftliche „Erklärung der Natur“ vom Schöpfungsglauben ausschließt und sie als Atheismus, Agnostizismus oder aber – wie Colberg – einfach als „Philosophisches Geschwätz“ abtut.⁴⁴ Gesetzt, es gäbe nur die Wahl zwi-

43 Ebd., 417.

44 „Wer nun so lüstern ist, in die verborgenen Geheimnisse zu schauen und den unbegreiflichen Werken Gottes nachzugrübeln, der wird verblendet [...] und endlich aus der ganzen Christlichen Religion ein Philosophisches Geschwätz machen“ (Colberg, a.a.O., II, 335). Vgl. dazu die Rückfrage, die Schelling in seinem Antwortschreiben auf Eschenmeyers Kritik an der Freiheitsschrift gestellt hat: „Welches Heil läßt sich überhaupt von einer Philosophie erwarten, die, was alles Höhere betrifft, in lauter Negationen besteht und sich wegen der dem Menschen wichtigsten Fragen ins Nichtwissen zurückzieht?“ (SW VIII, 187) Eine ganz ähnliche Frage hat Heidegger gestellt, und zwar unmittelbar in bezug auf den Jacobi-Streit: „Wie will man einen der Gottesleugnung beschuldigen, wenn man selbst erklärt, von Gott nichts wissen zu können?“ (GA 42, 116) Ein Glaube – so Schelling – „mit dem kein Denken und kein Wissen verbunden ist, hebt sich selbst auf“ (SW VIII, 184f.). „Also bleibt es dem Menschen ewig nicht nur verstattet, sondern geboten, daß er suche, die Absichten Gottes, auch die verborgensten, zu erkennen [...]“ (ebd., 185). Unter diesem Gesichtspunkt hat Schelling bereits in seiner Dissertation *De Marcione* (1795) die Neugier und Suche der Gnostiker vor dem Ketzervorwurf der Kirchenväter in Schutz genommen: ‚Wo hört das Suchen und Fragen auf, und wo fängt der Glaube an?‘ (vgl. AA 2, 249) Wer sucht, der glaubt nicht. Und wer glaubt, der sucht nicht. – Von den Großen ist Schelling

schen der Entstehung der Natur aus Nichts *oder* der Schöpfung durch die Tat eines höchsten vollkommenen Wesens, dann könnte es auch keinen Theismus geben (vgl. SW VIII, 62). Denn wie hätte Gott *im Anfang* Himmel und Erde schaffen können, wenn seinem willentlichen Entschluß und seiner Tat nicht ein Zustand vorausgegangen wäre, in dem das *Alles noch nicht war*?

Ein theistisches System, das die Erklärung der Natur ausschließt, verdient gar diesen Namen nicht, weil ohne bestimmten Begriff vom Verhältniß Gottes zu der Natur der Begriff Gottes selber ungewiß bleibt, ganz unvollständig aber alle Erkenntniß der göttlichen Natur, indem die bloße Wissenschaft, daß ein Wesen ist, ohne von seinen Wirkungen oder Verhältnissen etwas einzusehen, die mangelhafteste aller Erkenntnisse ist. (SW VIII, 68)

Der Streit um Theismus und Naturalismus fiel in eine Zeit, in der es nicht mehr nur um den jüdisch-christlichen Glauben ging, sondern zunehmend auch um die *Glaubwürdigkeit* der biblischen Schöpfungs idee. Schelling hat das gewußt und gerade deshalb auf eine natur- und religionsphilosophische Erschließung des Schöpfungsbegriffs hingearbeitet. Die Kluft, die sich heute mehr denn je zwischen Kreationismus einerseits und moderner wissenschaftlicher Kosmologie und

der letzte *Gottsucher*, der die verborgenen Absichten Gottes im Geist der Gnosis zu ergründen versucht hat. Siehe dazu auch den Begriff der „Religiosität“ in der Freiheitsschrift. Schelling versteht darunter nicht den Glauben „im Sinn eines Fürwahrhaltens“ (SW VII, 394), sondern die „klare Erkenntniß“ eines Willens, der sich in uns selbst gefunden und offenbart hat (ebd., 392). Dasselbe sagt Heidegger in den *Beiträgen*. Nicht diejenigen sind die „eigentlich Glaubenden“, die etwas „für-wahr-halten“, sondern die *Fragenden*, die sich *im Wesen der Wahrheit halten*. Dieses Wesen ist der „tragende Abgrund“, worin die Wahrheit des Seins zur „äußersten Entscheidung“ zu bringen ist (GA 65, 368ff.).

Evolutionstheorie andererseits auftritt, ist letztlich nur durch das aufzulösen, was Schelling bereits in den *Weltaltern* (also lange vor Darwin!) den „Keim oder potentiellen Zustand Gottes in der Folge der Evolution“ genannt hat (WA, 44),⁴⁵ d.i. die *keimhafte Entwicklung* seines Wollens in der Natur und in der Geschichte der Welt aus dem potentiellen Zustand des Noch-nicht-Seienden und des Unvollkommenen heraus:

Sie ist der ewige Keim Gottes, der noch nicht ein wirklicher Gott, sondern nur ein Gott den Kräften nach ist; sie ist also der Stand der Möglichkeit (der Potentialität), in den sich Gott selbst freiwillig gesetzt hat, und der nothwendig vor dem wirklichen (in der Wirklichkeit geoffenbarten) Gott hergehen muß, wenn anders in dieser Offenbarung oder Geburt Gottes in die Wirklichkeit ein Werden, eine Folge, eine Stufenmäßigkeit seyn soll. (SW VIII, 315)

Wenn die stufenmäßige Entwicklung der Natur Ausdruck eines sich selbst *suchenden* Willens ist, dann ist nicht nur in der Natur, sondern auch in dem ihr zugrundeliegenden Willen ein Anfang und ein Ende zu unterscheiden:

Ich setze Gott als Erstes und als Letztes, als A und als O, aber als das A ist er nicht, was er als das O ist, und inwiefern er nur als *dieses* – Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne seyn, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der *unentfaltete* Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist. (SW VIII, 81)

Auf die Frage, warum das Vollkommene als Endabsicht der Schöpfung nicht gleich zu Anfang erreicht worden ist, sagt Schelling in der Freiheitsschrift: „weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Seyn. Alles Leben aber hat ein Schicksal, und

45 Zur *Evolution Gottes*, seines *evolvierenden* Willens in der Natur, siehe auch Abschnitt III, 4 Evolution und Ereignis.

ist dem Leiden und Werden unterthan“ (SW VII, 403). Würde die Natur statt dessen Gott verbergen, wie Jacobi behauptet,⁴⁶ dann hätte er gar nicht die Möglichkeit, sich mittels der *Evolution* im Menschen als „Fleischwerdung des Worts“ zu offenbaren; dann wäre er – wie Schelling in Anspielung auf die Valentinianer sagt – in der „ersten Verborgenheit“, im „Stillschweigen“ verblieben, „das einige Gnostiker als den der Zeugung des Worts vorausgegangenen Zustand durch ihre Σιγή personifizierten“ (SW VIII, 114)! Die Natur verbirgt nicht Gott, sondern sich selbst: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (Heraclit, Frg. 123). Deshalb *braucht* die Natur den Menschen, um sich in ihm ins Wort zu bringen. Schelling bezieht sich hier ausdrücklich auf die Freiheitsschrift (SW VIII, 81). Wenn der Mensch derjenige Ort ist, worin die verborgene Natur erst *zu Wort* gekommen ist: *als* ‚Stern‘ und ‚Berg‘, *als* ‚Pflanze‘ und ‚Tier‘, dann konnte sich auch die Gottheit selbst im „ausgesprochenen Wort“ des Menschen erst *als* Geist einer aufgehenden Welt (*spiritus mundi*) actu existierend offenbaren:

Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort. (SW VII, 411)

Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Seyn im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben [...]. (ebd., 410)

Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen.

46 „[M]an glaube an Gott – nicht um der Natur willen, die ihn verberge“ (Jacobi, a. a. O., 424). Dieser Satz Jacobis hat vor allem Goethe verärgert, so daß er sich ausdrücklich mit Schelling gegen Jacobi zum Pantheismus bekannte: „Als Naturforscher bin ich Pantheist!“ Zu den verstreuten Stellungnahmen Goethes zum Jacobi-Streit siehe Jaeschke (1994), 317–326.

Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. *Gott* als actu existierend. (ebd., 363 f.)

3. Der Wille im Ungrund

Für Jacobi gibt es „nur diese Wahl: entweder alles aus *Einem*, oder alles aus *Nichts* herzuleiten“. Für Schelling geht es aber gerade darum, alles aus Einem (*creatio*) und aus Nichts (*ex nihilo*) zu begreifen. Das Nichts ist die All-Einheit (τὸ ἐν τὸ πᾶν) von Allem (Existierendem) und Einem (Grund). Aber was ist das Nichts?

Dem gewöhnlichen Menschen, der die wahre Freyheit nie empfunden, scheint ein Seyendes oder Subject zu seyn überall das Höchste; daher [...] fragt er, was denn über allem Seyn und Seyenden gedacht werden könne? und antwortet sich selbst: das Nichts, oder dem Aehnliches. (WA, 133; vgl. ebd., 14 f.; SW VIII, 234 f.)

Darauf antwortet Schelling:

Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die laute Freyheit ein Nichts ist; wie der Wille, der nichts will, der keiner Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind und der darum von keinem bewegt wird. [...] In diesem Sinne also wollen wir jene lautere Freyheit selber das Nichts nennen, wenn gemeynt wird, daß ihr keinerley Wirkungen oder Eigenschaften nach außen beygelegt werden. (ebd.)

Was Schelling hier sagt, steht zweifellos auch im Widerspruch zu Heideggers Auslegung. Für Schelling ist der sich wollende Wille demnach gerade *nicht* das Höchste. Am Ende seiner Vorlesung gibt Heidegger das sogar selber zu. Noch einmal kommt er dort auf das Verhältnis zurück zwischen der Unterscheidung von Grund und Existenz und dem System als Einheit der Unterscheidung: Wenn die „höchste Einheit“

die des Absoluten ist, dann liegt diese Einheit „noch vor der Zweiheit von Grund und Existenz“. Das aber bedeutet, das in ihr selbst „noch keine Zweiheit unterscheidbar sein [kann]“. „Diese Einheit ist die ‚absolute Indifferenz‘“ (GA 42, 279f; vgl. ebd. 213).

Die Indifferenz [...] ist ein eignes von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das nichts anderes ist als eben das Nichtseyn derselben, und das darum auch kein Prädicat hat als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deßwegen ein Nichts oder ein Unding wäre. (SW VII, 406)

Das einzige Prädikat, das ihr zugesprochen werden kann, ist die Prädikatlosigkeit. Die absolute Indifferenz ist das Nichts in dem Sinn, daß ihr gegenüber jede Seinsaussage nichts ist; aber nicht in dem Sinne, daß das Absolute das Nichtigte und reine Nichtsnutzige ist. (GA 42, 280)

Trotzdem – so Heidegger – habe Schelling auch hier „nicht die Notwendigkeit eines wesentlichen Schrittes“ gesehen. Denn wenn die Einheit des Absoluten die Indifferenz ist, dann könne „das Seyn in Wahrheit vom Absoluten nicht gesagt werden“ (GA 42, 280). Doch sagt Schelling nicht selbst, daß „der Begriff der Indifferenz allerdings der einzige vom Absoluten mögliche ist“ (SW VII, 412), und liegt darin nicht eben die Freiheit als *Nichts*?

Götter und Menschen, die sich der Wesung des Nichts widersetzen, berauben sich des eigenen Wesens und bleiben nur Figuren des Seienden, dem die Wahrheit seiner selbst, die Wahrheit des Seyns, versagt bleibt und nur die Austobung in dem Gemächtebetrieb der Machenschaft übrig gelassen wird. (GA 69, 109)

Mit anderen Worten, was Götter und Menschen in ihrem Wesen sein können, das müssen sie stets erst zur Entscheidung bringen. Andernfalls wären sie in ihrem Wesen nicht *frei*, son-

dern *an das gebunden*, was sie in ihrer äußeren Wirkung als so und so bestimmte „Figuren des Seienden“ je schon wären. Sofern sie sich aber erst entscheiden müssen, was sie in ihrem eigenen Wesen *sein können* und *sein wollen*, sind sie noch nicht eigentlich existierend, sondern frei: „Gott ist nicht *existierend*; dieses wird zugestanden und behauptet“ (SW VIII, 316). So spricht auch Heidegger von der „Leere [...] des Noch-unentschiedenen, zu Entscheidenden“ (GA 65, 382). Wenn diese Leere der Indifferenz das „Ab-gründige“ ist (ebd.), dann hat Ryôsuke Ohashi Recht mit der Behauptung,

daß Heidegger die Freiheitsabhandlung durchaus und nur im Hinblick auf die metaphysische Seynsfuge von Grund und Existenz auslegte, während der ‚Ungrund‘ kein Gott noch ein Seiendes ist, somit zu keiner Onto-Theologie bzw. Metaphysik mehr gehört.⁴⁷

Schon 1965 – also noch vor der Erstveröffentlichung der Schelling-Vorlesung im Jahre 1971 – hat Walter Kasper darauf hingewiesen, daß sich in der Spätphilosophie Schellings die „Überwindung der Onto-Theologie“ bereits ankündigt. Denn, so Kasper: „Gott ist hier nicht mehr die verrechenbare Grundwirklichkeit des Denkens und des im Denken ausgelegten Seienden, sondern er ist Freiheit über allem Sein.“⁴⁸ Ebenso betont Walter E. Ehrhardt, daß der Schellingsche Freiheitsbegriff dem Sein nicht subordiniert werden könne: Nicht der Wille als Ursein, sondern die Freiheit als absolute Indifferenz ist „das Höchste“.⁴⁹ Allein deshalb ist die Einordnung der

47 Ohashi (1995), 248. Vgl. dazu auch Yorikawa (2005), 67ff.

48 Kasper (1965), 109f., vgl. ebd., 107–110. Kasper bezog sich hier auf die 1961 erschienenen Nietzsche-Vorlesungen, wo Heidegger Schelling in eine Reihe mit Hegel, Schopenhauer und Nietzsche in die neuzeitliche Metaphysik des Willens gestellt hat (GA 6.1, 31 ff.).

49 Ehrhardt (1996 (I)), 250f.; s. o. 23.

Freiheitsschrift in die neuzeitliche Metaphysik des Willens in Frage zu stellen.

Ist es wirklich so, daß das Seiende auf einen höchsten Grund zurückgeführt wird, wie Heidegger behauptet, auf das Wollen als das „eigentliche subjectum“?⁵⁰ Oder ist es nicht vielmehr so, daß hier bereits ein ganz *anderer Anfang* im Raume steht: ein Anfang, in dem es weder um die „Existenz“ von Seiendem geht (Ontologie), noch um einen letzten „Grund“ dafür (Theologie), sondern um das, was die Gründung des Seienden in seinem Seiendsein allererst *nötig* und *möglich* macht? Und kündigt sich damit in diesem Begriff des Anfangs nicht schon das an, was Heidegger selbst als *den* „anderen Anfang“ des „seynsgeschichtlichen Denkens“ zu fassen gesucht hat? In der *Philosophie der Offenbarung* spricht Schelling bereits von den „zwei Ansichten von der Welt“: „Die eine leitet alles von bloßer Notwendigkeit ab“, insofern wäre „die Welt nur die notwendige Emanation eines höchsten Prinzips [...], das man nun Gott oder das erste Seiende nennen mag“. Die andere *geschichtliche* Ansicht „dagegen behauptet, daß alles auf Willen, Freiheit und wirklicher Tat beruhe“ (UPhO, 5).⁵¹ Alles, was ist, kann demnach nur sein, sofern es durch Wille und Tat im *Ungrund der Freiheit* zur Entscheidung gebracht wird.

Im Anschluß an einen Vortrag, den Heidegger 1951 in Zürich hielt, wurde er von einem Zuhörer mit der Frage konfrontiert, ob im Begriff des Ungrundes in der Freiheitsschrift nicht bereits die ontologische Differenz bedacht worden sei (GA 15, 435f.). Der Fragesteller (H.-J. Kanitz) hat diese Frage einige

50 „Wenn Seiendheit in aller Metaphysik subjectum (griechisch und neuzeitlich), wenn Ursein aber Wollen, dann muß Wollen das eigentliche subjectum sein, und zwar in der unbedingten Weise: des Sich-wollens“ (GA 49, 90).

51 Vgl. dazu Ehrhardt (1996 (I)), 247f.

Tage später noch einmal in einem Brief an Heidegger erläutert. Heidegger hat diesen Brief mit einigen Anmerkungen versehen und in einem Konvolut von Manuskripten aufbewahrt, in denen er das „Grundlose“ der „ontologischen Differenz“ erörtert.⁵² Hier bestätigt sich das, was Heidegger bereits in der *Besinnung* klar zum Ausdruck gebracht hat: „Ja die Freiheit ist nichts anderes als dieser auf das Seyn ansprechende Ab-grund“ (GA 66, 236). Was das bedeutet, wird jetzt in der Auseinandersetzung mit dem Satz vom Grund deutlich: *Nihil est sine ratione*. Eine Freiheit *ohne* Grund dürfte es demnach gar nicht geben.

4. Der Ungrund und der Satz vom Grund

Heidegger hat das Thema der Freiheit erstmals in seiner Marburger Leibniz-Vorlesung vom Sommersemester 1928 und in der gleichzeitig verfaßten Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* behandelt. Ausgangspunkt bildet hierbei die Auseinandersetzung mit dem *Satz vom Grund*. Bevor etwas werden soll, muß erst einmal entschieden werden, *ob* etwas werden soll. Die Entscheidung liegt nicht schon in einem zureichenden Grund, sondern in der Freiheit des Willens zu einem solchen Grund:

Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde; denn in ihr, der Einheit von Überschwang und Entzug, gründet sich das als ontologische Wahrheit sich ausbildende Begründen. (GA 9, 172)

52 Zur Veröffentlichung vorgesehen in Bd. 73 der Gesamtausgabe. Zum Verhältnis der Unterscheidungen zwischen ‚Grund und Existenz‘ und ‚Sein und Seiendem‘ siehe Anhang, 209ff.

Wenn die Freiheit die „Einheit von Überschwang und Entzug“ ist, von *Fülle und Leere* (s.o. 73f.; 84f.), und wenn die Freiheit als solche der Ursprung des Satzes vom Grunde ist, so ist das „freilich nicht im Sinne einer formalen, endlosen ‚Iteration‘“ zu verstehen. „Das Grund-sein“ hat hier nicht wieder „den Charakter *einer* der Weisen des Gründens“. Als „Grund des Grundes“ ist die Freiheit vielmehr „der *Ab-grund* des Daseins“ (ebd., 174), worin die Begründung des Seienden im Ganzen zur Ausbildung zu bringen ist.

In dem Zusammenhang ist jetzt folgendes bemerkenswert: Die Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* erschien im Jahre 1929 in der Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag. In derselben Festschrift hat der Husserl-Schüler Alexandre Koyré, der später vor allem als Philosophie- und Wissenschaftshistoriker bekannt wurde, einen Abschnitt aus seinem Buch *La Philosophie de Jakob Boehme* veröffentlicht.⁵³ Vergleicht man die beiden Abhandlungen miteinander, so werden erstaunliche Parallelen sichtbar, die kaum auf Zufall beruhen können. Im Ungrund Böhmies sah Koyré dasjenige Wesen, in dem nicht einmal Gott selbst „seinen eigenen Grund“ findet, denn: „der letzte Grund Gottes bleibt Freiheit. Die Philosophie Böhmies ist eine Philosophie der Freiheit“.⁵⁴

53 Koyré (1929, ND 1974), 225–281. Bei der Abhandlung handelt es sich um einen „vollständigen Abschnitt“ aus Koyrés Buch *La Philosophie de Jakob Boehme* (1929), den Hedwig Conrad-Martius für die Husserl-Festschrift ins Deutsche übertragen hat (vgl. Anmerkung der Übersetzerin ebd., 225).

54 Ebd., 252. Vgl. dazu auch Berdjajew (1933). Im Anschluß an seinen russischen Landsmann Koyré vertrat Berdjajew die These, daß Böhme mit seiner Lehre vom Ungrund „vielleicht als erster in der Geschichte des menschlichen Denkens erkannt“ habe, „daß die Grundlage des Seins und vor dem Sein die grundlose Freiheit ist“ (ebd., 325). Bei Schelling und Baader habe diese Erkenntnis entscheidend dazu beigetragen, „den deutschen Idealismus zu überwinden“ (ebd., 330f.).

Heidegger hat die Studie mit Sicherheit gekannt. Die Frage ist, ob und inwieweit seine eigene Abhandlung im Vorfeld der gemeinsamen Veröffentlichung nicht schon durch diese Studie mitgeprägt wurde? Wäre das der Fall, dann hätte der „Ab-grund des Daseins“ *diesselbe* Wurzel wie Schellings Begriff des Ungrundes.

Wie sah nun aber Schelling selbst das Verhältnis zwischen seinem Freiheitsbegriff und dem Satz vom Grund? Hat er dazu überhaupt Stellung genommen?⁵⁵ Um die Frage zu beantworten, müssen wir zunächst wieder einen seiner „theologischen Geistesahnen“ (R. Schneider, E. Benz) in Betracht ziehen: den Religionsphilosophen und Theologen Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782). Wie kein anderer hat er das Verhältnis zwischen Böhme und Leibniz näher untersucht. Neben August Bengel zählt Oetinger zu den „Schwabenvätern“ des südwestdeutschen Pietismus. Durch das schwäbisch-theologische Elternhaus kam Schelling schon früh mit seinen

55 Schellings Unterscheidung zwischen Grund und Existenz legt den Vergleich mit Leibniz von sich aus nahe. Nach Thomas Buchheim soll die „tragende Unterscheidung“ „aus einer vertieften Reflexion Schellings über das Leibnizsche Prinzip des Grundes hervorgegangen“ sein (Buchheim (1996), 228). Der Ansicht widerspricht im selben Sammelband Lothar Knatz, indem er von der These ausgeht, daß Schelling die „wesentliche Bestimmung des Grundes“ darin sieht, „daß er selbst nicht seiend ist und zum Grund erst wird, indem die Folge aus dem Grund seiend wird“ (Knatz (1996), 289). Ähnlich sah es auch schon Dietrich Korsch: Der Grund wird erst zum Grund durch das, was ihn als Grund seiner Existenz hat (Korsch (1980), 131 ff.). Der Ursprung ihrer Dualität liegt im Ungrund. Allein deshalb ist dieser Terminus nicht Ausdruck von Ratlosigkeit, wie Buchheim annimmt (a.a.O., 239), sondern die Wurzel der Scheidung von Grund und Existenz.

Schriften in Berührung.⁵⁶ Auch Oetinger studierte Theologie am Tübinger Stift. Sein Lehrer war der Leibnizianer Georg Bernhard Bilfinger (1693–1750), der zunächst großen Einfluß auf ihn ausübte. In diese Zeit fällt die denkwürdige Begegnung mit dem Pulvermüller von Tübingen, dem „größten Phantasten“, der ihm je begegnet sei und der ihn mit dem verbotenen Werk Böhmes bekannt machte. Oetinger berichtet davon selbst in seiner *Selbstbiographie*. Zum Studium der Theologie und zum Buch der *Morgenröthe* habe dieser ihm folgendes gesagt:

Ihr Kandidaten seid gezwungene Leute, ihr dürft nicht nach der Freiheit in Christus studieren. Ihr müßt studieren, wozu man euch zwingt. [...] Es ist euch doch verboten, in dem allervortrefflichsten Buch nach der Bibel zu lesen!⁵⁷

Die darauf einsetzende Beschäftigung mit dem Werk Böhmes führte dazu, daß Oetinger sich mehr und mehr von der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie distanzierte. Dabei vollzog sich die Abkehr von Leibniz jedoch in einer überaus fruchtbaren Auseinandersetzung zwischen Böhmes Begriff der Freiheit und dem *Satz vom Grund*: Wenn Gott der Grund bzw. der Schöpfer ist, durch den etwas ins Sein gebracht wird, dann ist die Freiheit der Abgrund oder der Ungrund des Grundes. Und das ist, wie Oetinger sagt, ein *Raum*, so daß Gott „seine

56 Zur Bedeutung Oetingers als Vermittler zwischen Böhme und Schelling seien hier die wichtigsten Beiträge genannt: Leese (1927); Schneider (1938); Benz (1955); Schulze (1957).

57 Friedrich Christoph Oetinger: *Selbstbiographie*. Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten, 36.

ewige Freiheit allezeit in einer Art des Raums, d.i. in einer Natur erzeuge, worin er wirkt“.⁵⁸

Wenn aber der Satz des zureichenden Grundes Statt hätte in allen Begebenheiten, so wäre alles determinirt aus dem vorhergehenden, so wäre keine Direction oder Ausführung der Unordnung in die Ordnung, sondern lauter Determination in allem.⁵⁹

Die Unterscheidung zwischen dem Satz vom Grund und der Freiheit als *Wirkraum* Gottes hat Oetinger später in einer Reihe von Thesen zusammengefaßt. Dabei hat er, worauf wir hier nur hinweisen können, den Raum nicht nur mit dem Begriff des Ungrundes in Verbindung gebracht, sondern auch mit dem Raumbegriff Newtons und mit dem *En-Soph* der *Lurianischen Kabbalistik*:⁶⁰

1. NEUTONS *Raum* nennt JAC. BOEHM das ewige *Element* oder den *Ternarium sanctum*, darinn GOTT frey würcket.
2. In dem ewigen Raum ist GOTT *alles in allem*.
3. Principium rationis sufficientis ist allein in der Mechanic.
4. GOTT macht den zureichenden Grund, er setzt ihn nicht voraus.
5. *In GOTT ist nichts*, das *ihn* voraus *bewege*, siehe JACOB BOEHMEN *Gnaden-Wahl* c. 1, § 26.⁶¹ Er handelt aber hernach secundum rationes objectivas.

58 Oetinger: Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie, 2. Teil, (1858, ND 1977), 205.

59 Ebd., 209.

60 Vgl. dazu Häussermann (1968/1969), 241 ff.; 265 ff.

61 An der betreffenden Stelle heißt es: „So denn nichts vor GOTT ist, so mag Ihn auch nichts zu etwas bewegen: denn so ihn etwas bewegte, so wäre dasselbe ehe und mehr als Er selber, [...]“ (Gnaden-Wahl, 1, 26). Oetinger bezieht sich hier mit Böhme auf den aristotelischen Gottesbegriff: Würde Gott durch das Principium rationis *bewegt*, so wäre er von diesem Prinzip abhängig und somit in seinem Handeln als *unbewegter Beweger* nicht frei.

6. Die Freyheit Göttlichen Willens ist über den [sic] Satz des zureichenden Grundes.⁶²

Auf den Sinn der einzelnen Thesen kann und braucht nicht weiter eingegangen werden. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist jetzt allein der Einfluß dieser Thesen auf die Freiheitslehre Schellings. Dazu sei zunächst noch eine Stelle aus einer Privatvorlesung zitiert, die Baader 1833 über Jakob Böhme in München gehalten hat. Offensichtlich im Anschluß an Oetinger legt Baader hier dar, warum die Freiheit des göttlichen Willens *über* dem Satz vom Grunde steht und nicht, wie Leibniz sagt,⁶³ mit ihm zusammenfällt:

Wenn aber Gott, wie die alten Theologen richtig sagten, *actus purissimus* und *totalissimus*, zugleich aber auch *potentia absolutissima* ist, so haben schon die Leibniz-Wolffischen Philosophen dieser absoluten Freiheit Gottes ganz unvermerkt einen Riegel mit ihrem *principio rationis sufficientis* vorgeschoben, indem sie hiemit den absolut Begründenden nicht *vor*, sondern nach seinem Grunde setzten, das *Principium* somit zum *Principiatum* herabsetzten.⁶⁴

Ohne diese fundamentale Kritik am Satz vom Grund ist die *Positive Philosophie* nicht zu verstehen. So ist es kaum ein Zufall, wenn Schelling seine Vorlesungen über deren *Grundlegung* zur selben Zeit in München gehalten hat wie Baader seine Privatvorlesungen über Böhme.

62 Oetinger: Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia (1977), 146. Bei den genannten Thesen handelt es sich um die Punkte 14, 15, 16, 17, 18 und 25 aus der sogenannten „Vergleichung der NEUTONISCHEN Philosophie mit der Cabbalistischen“.

63 „Et cette dernière raison des choses est appellée *Dieu*“ (Leibniz: *Principes*, PS 6, 602).

64 Baader: Böhme's Mysterium Magnum (1833), SW 13, 199.

Auch für Schelling ist Gott zuerst und zunächst das „*wesentlich* Seinkönnende“ (*potentia absolutissima*). Als solches ist er nicht Grund, sondern *wird* erst zum Grund, und das keineswegs notwendig! Er wird erst dann zum Grund, wenn er es *will*. Hingegen: Wäre er das *principium rationis* von allem, so wäre er selbst schon durch sich selbst als Principiatum bedingt und „*müßte* Schöpfer sein, während wir annehmen, daß er dies lediglich nur darum ist, weil er *will*“ (GPP, 379).

Also ist Gott nach jener Theorie selbst eigentlich nur das *wesentlich* Seinkönnende, d.h. Gott ist das Seinkönnende nur so, dass er es sein *kann*, wenn er es sein *will*; nicht aber ist er es, wenn er es nicht sein will. (ebd., 388)

Die Beziehung Gottes zur Welt ist demnach keine „logisch notwendige“, sondern eine „absolut freie“. Deshalb läßt sich die Welt auch nicht allein durch eine „negative Philosophie“ erklären, weil dann alle apriorische und empirische Begründung zuerst und zunächst die freie Entscheidung voraussetzt, ob etwas werden soll (ebd., 387ff.). In dieser Entscheidung bricht die Freiheit auf als Raum des möglichen gründbaren Seins. Deshalb ist die Freiheit selbst auch nicht Teil der Schöpfung, sondern vielmehr der *un-erschöpfliche Ungrund* ihres Seinkönnens und Seinwerdens.

Im Kern finden wir diesen Ansatzpunkt auch schon in der Freiheitsschrift. Auch hier grenzt Schelling bereits das „Gesetz des Grundes“ im Hinblick auf die Freiheit ein: Nach dem „Gesetz des Grundes“ *muß* „das Ewige“ „unmittelbar, und so wie es in sich selbst ist, auch Grund seyn“. Insofern ist es durch sich selbst als begründeter Grund „ein Abhängiges“. „Aber“ – so heißt es weiter – „Abhängigkeit hebt Selbständigkeit, hebt sogar Freiheit nicht auf.“ Denn das Wesen des Grundes sei nur dem „Werden“, nicht aber dem Sein nach abhängig als

gegründetes. Deshalb sage sogar Leibniz, „daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt“ (SW VII, 346). Es ist eben ein Unterschied, ob das, was dem Sein nach Grund werden kann, dann auch wirklich-wirkender Grund wird. Gott wird *erst* dann zum Grund, wenn er sich als solcher erzeugt. Aber eben deshalb ist er nicht schon Grund, sondern hat diese Möglichkeit zunächst nur in sich als seine Natur, Grund-werden-zu-*können*.

Auch Heidegger geht – in einem Exkurs in der zweiten Schelling-Vorlesung – auf das „Verhältnis zu Leibniz“ ein (GA 49, 118–122; 199–203). Als Vergleichspunkt betrachtet er hierbei die Ansicht von Leibniz, daß es leichter und verständlicher zu sein scheint, daß nichts ist als daß etwas ist.⁶⁵ Das Nichts scheint deshalb „leichter und verständlicher“, weil allein die *Tat*-sache, daß etwas ist, „eines Machens bedarf“, einer „Hergestelltheit“. Und es ist nun einmal mühevoller und schwieriger, etwas herzustellen als gar nichts zu tun (als ‚faul und bequem‘ zu sein). „Wie aber“ – so fährt Heidegger fort und knüpft damit an Schellings Willensformel an – „wenn Sein in sich: Wollen, Sichwollen [ist]? Dann ist das Nichts das Schwierigere als *Nichtwollen*“ (GA 49, 121).

Der Vergleich mag zunächst befremden. Was hat das Wollen mit dem Satz vom Grund und der Warumfrage zu tun? Davon ist doch bei Leibniz in dem Zusammenhang gar nicht die Rede? Und wenn schon vom Wollen ausgegangen wird, warum soll dann das Nichts das Schwierigere sein als Nichtwollen? Die Antwort lautet: Darum, weil aller warumhaft zu erfragenden Begründung zuerst und zunächst die freie Entscheidung vorausgeht, ob etwas werden soll! Wer *nichts* will,

65 „Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose“ (Principes, a.a.O., 602).

will nicht einmal *das Nichts*. Die erste Frage kann deshalb nicht lauten: Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts?, sondern: Was ist das Nichts selbst? Und wie ist eigentlich zu verstehen, daß sich im Nichts so etwas wie eine willentliche Urkraft erhebt, die sich dazu entschließt, Grund von etwas (Seiendem) zu werden?

Eben diese Frage hat Leibniz übersprungen. Für ihn ist es je schon die an sich gegebene Existenz der Dinge, welche die Warumfrage als solche erzwingen soll⁶⁶ und nicht das Nichts. Dieses wird vielmehr durch die Tatsache, daß etwas ist, von Anfang an negiert: Das Nichts ist *nicht*. Leibniz setzt damit die zureichende Begründung des Seienden im Ganzen schon voraus, ohne zu berücksichtigen, daß eben diese Begründung selbst durch eine willentliche Entscheidung erst in die Tat zu setzen ist, und zwar im Ausgang und in Abgrenzung vom Nichts! Deshalb sagt Schelling: „wenn ich bis an die Grenze alles Denkens gehen will, so muß ich ja auch als möglich anerkennen, daß überall nichts wäre“ (SW XIII, 242; s.o. 90). Es könnte auch nichts sein. Wenn aber nichts wäre, dann gäbe es keinen Grund. Sowenig wie es eine Existenz gibt ohne Grund (*nihil est sine ratione*), sowenig gibt es einen Grund ohne Existenz.

Nichts anderes sagt Heidegger, wenn er am Schluß seiner Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* erklärt, daß nicht das Sein der Dinge, sondern „das Nichts selbst“ die Warumfrage erzwingen (GA 9, 122). Der warumhaft zu erfragende Grund ist „um des Seyns willen“ – damit überhaupt etwas ins Sein komme – erst zu ergründen. Das bedeutet aber, wie Heidegger zehn Jahre später in der *Besinnung* ausführt, daß

66 „De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, *pourquoy elles doivent exister ainsi*, et non autrement“ (ebd.).

erst einmal zu zeigen ist, „wie aus dem Wesen des Seyns der Ursprung des Nichts sich enthüllt und daß in der Ab-gründigkeit des Seyns der Grund des Grundes (des warumhaft zu Erfragenden) schwebt“ (GA 66, 267). Der Grund des Grundes ist die Potentialität des Willens. In ihr muß der Wille erst noch einen Grund finden, um wirklich-wirkender Grund von etwas zu werden. Solange er einen solchen Grund (Boden, Fundament) nicht gefunden hat, *„schwebt“* sein Geist über den Wassern⁶⁷. Denselben Gedanken finden wir übrigens schon bei Franckenberg: „Die ewige Freyheit ist wie ein Nichts und ist doch alles, und ist der Wille in dem ewigen Nichts [...] und schwebet in der Krafft GÖttes.“⁶⁷

Unter diesem Gesichtspunkt hat Böhme die Frage nach dem Nichts schon gestellt und damit im Prinzip Schellings und Heideggers Auseinandersetzung mit der Warumfrage vorweggenommen: „Was ist der Abgrund aller Dinge, da kein Geschöpfe ist, als das ungründliche Nichts?“⁶⁸ Böhme fragt hier nicht nach dem Grund, sondern nach dem „Abgrund aller Dinge“. Der Abgrund aller Dinge soll als solcher etwas sein, darin nichts ist (kein Geschöpf) außer dem ungründlichen Nichts! Was ist nun aber das „ungründliche Nichts“? Ist es nicht *dasselbe* Nichts, von dem Leibniz neun Jahrzehnte später (1714), und zwar ebenfalls in einer seiner Vermächtnisschriften, unterstellt, daß es bereits durch den zu erfragenden Grund der Warumfrage überwunden und damit aufgehoben ist als *nicht* Nichts? Die Nichts-Frage scheint demnach völlig sinnlos und überflüssig. Es gibt ja etwas und *nicht* nichts. Und

67 Franckenberg: *Nosce te ipsum* (1675), 79.

68 Böhme: *Quaestiones Theosophica*, 2. Frage. Zu Böhmes Neufassung des Begriffs „Nichts“ als Ungrund des Seins siehe Ebbestad Hansen (1995) und Kosian (2001).

es gibt demzufolge auch schon einen Grund dafür, den es als solchen *nur* noch zu erfragen gilt. *Warum* dann aber noch nach dem fragen, was es offensichtlich *nicht* gibt: das Nichts? Was Böhme dazu sagt, ist letztlich nichts anderes als das, was Heidegger im Verhältnis zwischen Leibniz und Schelling als das „Schwierigere“ herausgestellt hat:

Das erste und größte *Mysterium* ist der Abgrund; da sich das Nichts in einen Willen einführet, der Vater heisset, oder der Urstand zum Etwas.⁶⁹

Nicht ‚daß Etwas ist‘, macht demnach das „Schwierigere“, das „erste und größte Mysterium“ aus, sondern daß *zuerst* Nichts ist, und daß sich das Nichts in seiner eigenen Abgründigkeit erst noch in einen Willen einführen muß, um Grund oder „Urstand zum Etwas“ zu *werden*. Das Nichts ist „das Ungeheuerste im *Wesen* des Seyns“ (GA 67, 59). „Denn GOtt hat alle Dinge aus Nichts gemacht und dasselbe Nichts ist er selber.“⁷⁰ Wenn *er* aber das Nichts selber ist, dann muß er auch sich selbst aus Nichts erst gemacht haben, um Grund aller Dinge zu werden. Der erste Grundsatz kann somit nicht lauten: „Nihil est sine ratione“, sondern wie Baader in einer seiner Privatvorlesungen über Böhme sagt: „Causa non efficit sine

69 Böhme: *Psychologia vera*, 1, 120. Mit Bezug auf diese Stelle hat Schmidt-Biggemann bereits auf den entscheidenden Unterschied zwischen Böhmes Nichts-Frage und der Leibnizschen Warum-Frage hingewiesen: „Im Nachhinein weiß man zwar, daß etwas passierte, aber das *daß* selbst, warum Gott in seinem Ungrund sich selbst ermöglicht und warum er sich erkennt und warum er aus seinem Willen schafft, bleibt unergründlich“ (Schmidt-Biggemann (1994), 116f.). Der Satz vom Grund kann diese Entscheidung niemals einholen. Jean Grondin (1999) sieht darin die „befreiende Erfahrung, die Heidegger mit intimer Kongenialität in Schelling entdecken konnte“ (a. a. O., 67). Vgl. dazu auch Iber (1994), 349ff.

70 Böhme: *De signatura rerum*, 6, 8.

ratione [...]. Die causa kann nemlich nicht unmittelbar effectiv werden, sondern muss sich in einen Grund einführen, um effectiv zu werden.“⁷¹ Warum sich nun aber der Wille in einen Grund „einführet“, das ist nicht wieder durch einen Grund zu erklären. Denn eben darin liegt das „Mysterium“ der *freien* Entscheidung im „ungründlichen Nichts“.

5. Der Ungrund als Selbstbewegungsquelle

Folgende Fragen drängen sich nun auf, und zwar auch und gerade, weil es sich hier laut Böhme um ein „Mysterium“ handelt: Wenn sich das Nichts erst in einen Willen einführen muß, um Grund oder „Urstand zum Etwas“ zu werden, wie ist dann diese „Einführung“ zu begreifen, wenn nicht wieder durch einen Grund? Kann es eine grund-lose Entscheidung überhaupt geben? Und wie soll sich das Nichts in einen Grund einführen? Aus Nichts wird nichts – oder doch?⁷²

Nun entstehet eben hier das große Räthsel aller Zeiten, wie doch etwas ausgehen könne von dem, was weder nach außen wirkend, noch auch in sich selber etwas ist. (WA, 135)

An ein Werden oder Anfangen aus dem Vorhergehenden ist hier schlechterdings nicht zu denken: denn vor dem sich erzeugenden Willen war die Ewigkeit als ein Nichts und konnte daher auch nichts anderem thätig vorausgehen, noch der Anfang zu etwas seyn. (ebd., 137)

71 Baader: J. Böhme's Lehre: Von der Gnadenwahl (1829), SW 13, 65.

72 Vgl. dazu Heideggers spektakuläre Umkehrung des alten Satzes *ex nihilo nihil fit* in: „ex nihilo omne ens qua ens fit. Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d. h. in endlicher Weise, zu sich selbst“ (GA 9, 120).

Wenn aber an einen Anfang aus einem vorhergehenden Grunde nicht zu denken ist, wie soll dann der Wille sich jemals aus etwas erzeugen können, das an sich *Nichts* ist? Im Hinblick auf diese Frage hat Friedrich Oetinger wiederum einen entscheidenden Hinweis gegeben. Unter dem Artikel „Anfang, Arche“ sagt er dazu in seinem *Biblischen Wörterbuch* folgendes: Wenn die „Kraft Gottes“ erst dadurch „zu einem Anfang“ wird, „indem diese Kraft sich faßt zum Wirken und Leiden in einem Subjecto“, dann muß dieses Principium

nichts vor sich haben, das wieder ein Principium ist wie das Principium rationis sufficientis, sondern es muß sein, gleich als wenn durch die Kraft aus einem Tod ein Leben würde, das also in sich wirkt und wohnt, und das, darin es wohnt, heißt Natur, Brunn der ewigen Natur, nach PYTHAGORA, worin ein perpetuum fieri ist.⁷³

Oetinger spielt hier zunächst auf Böhmes „Wiedergeburt“ an: Was er gesehen habe, lasse sich „mit nichts vergleichen als nur mit dem dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird“. ⁷⁴ Die Wohn- und Wirkstätte, in der nun aber „mitten im Tode“ das Leben geboren wird, ist die „Natur“ oder „der Brunn der ewigen Natur“. Und das sei das, worin nach Pythagoras ein ewiges Werden und Vergehen (*perpetuum fieri*) stattefinde. Oetinger bezieht sich damit auf den sogenannten *pythagoreischen Eid*. Die Formel dieses Eides ist durch Theon von Smyrna (2. Jh. n. Chr.) und Jamblich (4. Jh.) überliefert. Nach Jamblich soll diese Formel von Pythagoras selbst stammen und einen geheimen Schlüssel zum Verständnis der ganzen Natur und des Kosmos enthalten, so daß die Pythagoräer auf diese Formel zu schwören pflegten:

73 Oetinger: *Biblische und Emblematisches Wörterbuch*, 31.

74 Böhme: *Morgenröthe*, 19, 12; s.o. 46f.

οὐ, μὰ τὸν ἀμετέρας σοφίας εὐρόντα τετρακτύν, παγὰν ἀενάου φύ-
σεως ῥιζώματ' ἔχουσιν.

Nein, bei Ihm, der die ‚Heilige Vier‘ unserer Weisheit erfunden,
Quell der Wurzelkräfte des immerströmenden Werdens.⁷⁵

Auch hier stellen sich zunächst zwei Fragen:

1. Wie kommt Oetinger dazu, die visionäre Wesensschau Böhmes unmittelbar mit Pythagoras und seinem Eid in Verbindung zu bringen? Und
2. Was hat das mit dem Satz vom Grund und der Warumfrage zu tun?

Zur ersten Frage: Die Theosophie Böhmes wurde schon sehr früh mit dieser Eidesformel in Verbindung gebracht, so bereits von Franckenberg: „Diß ist der Brunnen der Weißheit / der Ewigkeit / aus welchem das höchste Gut herfließet / die Δ-Wurtzel / der unbegreiflich- und unbeschreiblichen Tiefe [...]“. ⁷⁶ Franz von Baader, der mehrere Schriften über die *Tetraktys* verfaßt hat, ⁷⁷ vertritt die Ansicht, daß Böhme „über das Quaternar als vierte Naturgestalt und Lichtwurzel“ „die tiefste Einsicht gewonnen hat“. ⁷⁸ Auch diese Einsicht weist wieder auf die Valentinianer zurück, wie durch Irenäus bezeugt wird: Nach ihrer Lehre setze sich die pythagoreische Vierheit aus dem zusammen, was aus der Tiefe (βύθος) in der ewigen Stille des Nichts (σιγή) als Denken (νοῦς) der Wahrheit

75 Jamblichus: *De vita Pythagorica*, XXVIII, 150 (Nauck). Übersetzung von Michael v. Albrecht.

76 Franckenberg: *Nosce te ipsum*, 26. Siehe auch Böhme selbst: „denn der Brunn der Tiefe mag in keinem Geiste, er sey Engel oder Mensch, ergriffen werden“ (Von den drey Principien, 5, 18).

77 Vgl. dazu Grassl (1993).

78 Baader: *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, SW 8, 261.

(ἀλήθεια) hervorgegangen sei.⁷⁹ Und das sei, auf das 1. *Buch Moses* bezogen, die Vierheit von Abgrund, Finsternis, Wasser und dem schwebenden Geist über dem Wasser (Wahrheit).⁸⁰

In der Neuzeit wurde die *Tetraktys* von dem Humanisten und Hebraisten Johannes Reuchlin (1455–1522) wiederentdeckt: „unu & duo cum essentia divina producent quaternitudine illam Tetractyn.“⁸¹ In den *Weltaltern* geht Schelling ausführlich auf diese These ein (SW VIII, 272ff.; vgl. SWA, 181f.). Auch er sieht im unaussprechlichen Tetragramm *Jhvh* „die Vorstellung von einer noch jenseits der Dreiheit der Personen liegenden Zweiheit in der Einheit des göttlichen Wesens“ (ebd., 274). Oetinger hat dafür einen Ausdruck geprägt, den Schelling in der Freiheitsschrift übernommen hat, den Ausdruck einer „eigenen, von der höchsten Gottheit unabhängigen Selbstbewegungsquelle“ (ebd., 277f.):

Es gibt Dinge, die da ausser dem Leben und bewegen GOTTes entstanden, [...] welche aus dem *Brunnen des Abgrundes* als eine Selbst-Bewegungs-Quelle oder als ein Principium der Finsterniß entstanden.⁸²

[...] Ich habe gleich Anfangs gemeldet, daß in GOTTes Selbständigkeit, welche aus der *Tiefe der Gottheit*, aus einem Ungrund in einen Grund gekommen zu seyn muß concipirt werden, eine besondere Selbst-Bewegungs-Quelle seye.⁸³

Wenn Schelling in der Freiheitsschrift sagt, „daß der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene“

79 Irenäus: *Contra Haereses*, I, c. 1, 1.

80 Ebd., I, c. 18, 1.

81 Reuchlin: *De arte cabalistica* (1575, ND 1983), XXXIX (192). Zur *Tetraktys* bei Reuchlin siehe Beierwaltes (1994), 328ff.

82 Oetinger: *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, 172.

83 Ebd., 177.

sei, die Dinge aber ihren Grund nicht schon in Gott selbst hätten, sondern in dem, „was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*“ (SW VII, 358f.), dann ist damit nichts anderes gemeint. Für den Menschen ist dieser Grund „die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen“, denn „was er auch wähle, es wird seine That seyn“ (ebd., 374). Auch in dem Punkt knüpft Schelling unmittelbar an Oetinger an. In dessem *Swedenborg*-Buch heißt es: „Die Seele hat die Selbst-Bewegungs-Quelle zum Guten und Bösen in sich, was sie erwählt, davon wird sie hier wieder erwählt, [...]“.⁸⁴ Oetinger bezieht sich wiederum auf eine Stelle in Böhmes *Apologie wider Tilken*: „Die Seele des Menschen [...] hat das Centrum zum Feuer und Licht in sich, zum Bösen und Guten; was sie erwehlet; vom selbigen wird sie wieder erwehlet und aufgenommen.“⁸⁵ Formal kommt in dieser Wahl bereits der Zirkel der *Existenzialphilosophie* zum Ausdruck: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“ (SuZ, 42; vgl. ebd., 314f.). D. h. der Mensch *wird* erst zu dem, *was* er *ist*, durch das, was er in seiner Existenz (Sein-zu-können) selber *wählt*: „es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist“ (SW VII, 385). Allerdings: Auch das ist jetzt nicht so zu verstehen, als ob der Mensch Grund seiner Existenz wäre! Er kann sich nur zu etwas machen, sofern er die „Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen“, d. h. zum *Seinkönnen* und Seinwollen, schon „in sich“ hat. In der Schrift *Die Philosophie der Alten* (1762) deutet Oetinger diese ‚Quelle der ewigen Natur‘ (παρὰ ἀενάου φύσεως) als eine Quelle von Kräften, die im Streit miteinander liegen:

84 Oetinger: Swedenborgs irdische und himmlische Liebe, 2. Teil, 235.

85 Böhme: *Apologie wider Tilken*, § 102.

Die alte Philosophie concipirt alles, was worden ist, in seinem Innersten, als ein unsichtbares Band der Kräfte, welche in einer Wirkung und Gegenwirkung miteinander streiten, und im innersten Zusammenfluß des Streits, in einer vierfachen Zertheilung, blitzend auseinander gehen, und sich wieder in eben das Centrum, aus welchem sie sich zertheilt, zusammen fügen, und das nennt Pythagoras den Brunnen der ewigen Natur, woraus alles entstehet, was worden ist und werden wird.⁸⁶

Um welche Kräfte es hier geht, wird noch zu fragen sein.⁸⁷ Zunächst sei nur festgehalten, daß auch Schelling den Willen des Menschen als „ein Band von lebendigen Kräften“ ansieht (SW VII, 365). Doch bevor sich diese zu einem Band zusammenfügen, müssen sie erst einmal „blitzend auseinandergehen“. „Die erste Wirkung des Verstandes in ihr [in der anfänglich regellosen Natur] ist die Scheidung der Kräfte [...]“. „Durch sie kommt „die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen“, erst zu sich selbst. Und auf diese Weise findet der Wille in diesem Quellgrund erst „das Wort jener Sehnsucht“ (ebd., 361). Die Frage ist nun, wie der uranfängliche Wille dieses Wort überhaupt finden konnte? Die unerhörte Antwort, die Schelling darauf mit Böhme gibt, lautet: *Nur so*, indem er sich im Menschen *reflektiv* erblickt hat:

Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. (SW VII, 360f.)

86 Oetinger: Philosophie der Alten, 37f.

87 Siehe Abschnitt III, 4 Evolution und Ereignis.

[...] denn des Menschen Leben ist ein wahrhafter Spiegel der Gottheit, da sich GOTT inne schauet. Er gibt seinen Glast und Kraft in den menschlichen Spiegel, und findet sich im Menschen [...].⁸⁸

Der Mensch ist demzufolge „das Erste“, „worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist“ (SW VII, 361). Im Umkehrschluß heißt das nun aber auch, daß Gott *ohne* den Menschen gar nicht existieren könnte: „Der Mensch muß sein, damit der Gott ‚existiere‘“ (GA 42, 207; vgl. ebd., 219f.). Denn erst im Menschen, in der Wahl seiner Tat, hat der göttliche Urwille eine Augenblicksstätte gefunden, worin er sich offenbar werden konnte. Deshalb steht der Mensch am „Scheidepunkt“:

Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien in ihm ist kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That seyn, aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann. (SW VII, 374)

Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen [...]. (ebd., 347)

Auch an der Stelle drängt sich zunächst wieder ein unmittelbarer Vergleich mit Heideggers eigenem Freiheitsbegriff auf. In der Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* ist vom „weltentwerfenden Überstieg“ des Daseins die Rede und von der „Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht“. Ist diese „Urbewegung“ nicht jene „Selbstbewegungsquelle“ in uns selbst, in der das Seinkönnende durch unser Handeln zur *Entscheidung* zu bringen ist?

88 Böhme: *Sex puncta theosophica*, 6, 14.

Aber das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um *sich* aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können. [...] Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit ‚zu verstehen gibt‘, d.h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser, je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins, seine Selbstheit im Handeln trifft. (GA 9, 174)

Jeweils geht es darum, daß der Mensch im existenzialen Zirkel durch die Wahl seiner Tat oder den „Entwurf“ erst zu sich selbst kommt. Was er auch wähle, es wird seine Tat sein und damit *sein* Wille. Der Mensch ist deshalb nicht eigentlich schon auf einen Gipfel gestellt. Da kann er nicht nur nicht bleiben, sondern gar nicht sein, weil er im „weltentwerfenden Überstieg“ über sich selbst hinaus immer schon in den Abgrund seines eigenen *Seinkönnens* eingebrochen ist. In diesem Einbruch (Absturz) liegt die „Geworfenheit in den Abgrund“, der *freie* Fall. Der Mensch *muß* sich entscheiden. „Die Unentschiedenheit ist schlechthin nur der Ausgangspunct“, „um augenblicks von ihm selbst wegzugehen“ (WA-Frg. I, 400). In diesem Weggang liegt die „Urbewegung“, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht, um eine Entscheidung zu erzwingen – zum Guten *oder* Bösen. Denn eben das kann *nur* durch die „Wahl“ unserer *eigenen* Tat geschehen. Deshalb ist im Menschen „die ganze Macht des finstern Principis und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts“, „der tieffste Abgrund und der höchste Himmel“ (SW VII, 363). Im Abgrund der Freiheit selbst hingegen ist noch alles *un-*entschieden und deshalb das Gute *und* das Böse „gleicherweise“ *möglich*. In dieser Bewegung des Vor-die-Wahl-Stellens liegt nun das begründet, was Böhme die „Imagination“, Schelling die „wahre *Ein-Bildung*“ und Heidegger die „weltbildende“

Transzendenz des Daseins nennen. In ihr wird die Welt zum Anblick in ein *Bild* gebracht:

alda ist das Scheide-Ziel des Geistes, da wird er geboren: der ist nun frey, [...] es stehet in seiner Wahl: wo er sich hingiebet, da muß er seyn [...].⁸⁹

Er steht am Scheidepunkt; was er auch wähle, es wird seine That sein. (SW VII, 374)

[...] so entsteht auf diese Art zuerst etwas Begreifliches und Einzelnes, und zwar nicht durch äußere Vorstellung, sondern durch wahre *Ein-Bildung*, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird [...]. (ebd., 361 f.)

„Das Dasein transzendiert“ heißt: es ist im Wesen seines Seins *weltbildend*, und zwar ‚bildend‘ in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt [...]. (GA 9, 158)

Imagination, Ein-Bildung und Weltbildung sagen hier dasselbe: Um zu sich selber zu kommen, muß sich der Mensch durch die Wahl seiner Tat in eine Welt *hineinbilden*. Nun gibt es an der Stelle allerdings auch eine wesentliche Differenz. Schelling unterscheidet hier (wie Böhme) zwischen einer göttlichen und einer menschlichen Imagination.⁹⁰ Demgegenüber bemerkt Heidegger in einer Fußnote, daß „durch die onto-

89 Böhme: Theosophische Punkte, 7, 3.

90 „Allein die göttliche Imagination, welche die Ursache der Specification der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daß sie ihren Schöpfungen bloß idealische Wirklichkeit ertheilt“ (SW VII, 347). Was Gott sich einbildet, das ist nicht nur wie in der menschlichen Imagination als Anblick und als Bild (ἰδέα) *von* der Welt wirklich, sondern als Welt selbst. „Gott schaut die Dinge an sich an“ (ebd.). Dazu müssen die Dinge jedoch in ein Bild gebracht werden; und das ist nur *mittelbar* durch die „Specifikation der Weltwesen“, der Menschen und ihrer idealischen Imagination, möglich. Gleichsam wie das Auge muß die göttliche Imagination erst einen Blickpunkt finden, von

logische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein [...] weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden“ ist (GA 9, 159). Der Mensch weiß nichts von einer göttlichen Urheberschaft, er weiß nur, daß er „*nicht* von ihm selbst in sein Da gebracht“ worden ist (SuZ, 284), „das Woher und Wohin bleiben im Dunkel“ (ebd., 134). Und weil die eigene Herkunft im Dunkel bleibt, ist das Wissen, das der Mensch von seiner Faktizität hat, ein *Nicht-aus-noch-ein-Wissen*: Er weiß nicht, wie er aus seinem Sein herauskommen soll, und so weiß er auch nicht, wie er da überhaupt hineingekommen ist. Darüber kann er nur staunen und in Angst geraten:

Die herrschende und dem Streit der Richtungen im Seyn, da es nicht aus noch ein weiß, entsprechende Empfindung ist die der Angst. (WA, 41)⁹¹

Nicht aus und nicht ein wissend steht das Er-staunen in einem *Zwischen*, zwischen dem Gewöhnlichsten, dem Seienden, und seiner Ungewöhnlichkeit, daß es *,ist‘*. (GA 45, 168)

Allein, im Wissen um das Nichtwissen des eigenen Seins findet der Mensch nun aber doch aus sich heraus, und zwar indem er durch die Angst (Ohnmacht) aus dem „Centrum“ seiner Selbstheit „getrieben“ wird (SW VII, 381). Wir werden darauf zurückkommen. Zunächst sei nur darauf hingewiesen, daß die anfängliche Differenz zwischen Heideggers einseitigem und Schellings zweiseitigem Begriff der Einbildung bzw.

dem aus die Natur *als* Welt offenbar werden kann. Dieser Blickpunkt ist der Mensch.

91 Vgl. dazu auch Baader: „jene beengende Angstunruhe (angustia) als ein Nichtbleibenkönnen und doch nicht von der Stellekönnen, welcher Widerspruch jene sich selbst verschlingende Rotation, jenes *Ixionsrad* gibt, das ich als das Centrum (Lebenscirl) und die Wurzel alles Natur- und Creaturlebens bereits bemerklich machte“ (Über den Blitz, SW 2, 31f.).

Weltbildung von diesem Punkt der Außer-sich-Setzung oder *Ent-setzung* („Ekstase“) her aufzulösen ist.⁹² Der Mensch hat sich nicht selbst in sein Da gebracht. Als Scheidepunkt des Seins ist er schon die Imagination und Artikulation eines *anderen ungründlichen Willens*, der sich in den Menschen, in den Gesichtskreis seines Daseins *hineingebildet* hat, und zwar, wie Schelling jetzt sagt, als „der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte“ (SW VII, 363). Heidegger bemerkt dazu in seiner Schellingvorlesung: „Diese Stelle verstehen, heißt die ganze Abhandlung begreifen“ (GA 42, 93). Bereits in seiner Freiburger Vorlesung vom WS 1929/30 deutet Heidegger an, warum hier der Schlüssel zur ganzen Freiheitsabhandlung liegt:

Der Entwurf *enthüllt das Sein des Seienden*. Darum ist er, wie wir im Anschluß an ein Wort *Schellings* sagen können, der Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende überhaupt. Der Blick ins Licht reißt die Finsternis als solche herbei [...]. (GA 29/30, 529f.)

Der weltbildende „Entwurf“ ist der „Lichtblick“. Doch ohne die Finsternis wäre dieser Blick nicht möglich. Das Licht kann nur in der Finsternis scheinen. Schelling selbst knüpft hier, wie auch schon Böhme, an die hermetische und cusanische Lehre vom „Sehen Gottes“ (Κόρη Κόσμου, *gotes ouge*, *Visio Dei*) an. Die Gottheit verhält sich demnach zum Menschen wie das Auge, das etwas sehen will – als ein „ungründlich Auge“ aber „in nichts stehet oder siehet, dann es ist der Ungrund“⁹³ –, zum *Standort* oder zum *Blickpunkt* des Sehens. Und das ist der Lichtblick *im* Menschen, worin „per medium oculi specularis“ (Cusanus)⁹⁴, wie in einem „Spiegel“ (Böhme) oder einer „inne-

92 Siehe Abschnitt III, 3 Annihilation und Ekstase.

93 Böhme: De signatura rerum, 3, 2.

94 Cusanus: De Visione Dei, Op. VI, 30.

ren reflexiven Vorstellung“ (Schelling) die Natur der Erde erst aufgeschlossen wird.⁹⁵ In den *Weltaltern* bestimmt Schelling das menschliche Wesen deshalb auch als „Blick der lautersten Gottheit“ (WA, 16) und als „Verknüpfungspunkt des ganzen Weltalls“, in dem „eigentlich alles ersehen worden“ (SW VIII, 297).

So also erblickte der Ewige in dem unmittelbaren Gegenbildlichen seines Wesens zuerst alles, was einst in der Natur seyn sollte [...]. (WA, 156)

Gott kann die Welt *nur* mit den Augen des Menschen sehen. Denn erst in ihm, im gelichteten Bezirk *seines* Daseins, hat die „Sehnsucht des Einen“ einen Blickpunkt gefunden, von dem aus die Natur als Sein einer aufgehenden Welt in den Blick treten konnte. Deshalb ist der Mensch *nicht bloß* Geschöpf wie alle anderen Dinge der Natur, sondern das „freie Band der Kräfte“ oder der „Bund“, durch den sich die Gottheit notwendig *mit* der Natur als *Blick-Stätte ihrer Entbergung* verbunden hat: „In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet“ (SW VII, 411). Das bedeutet nun aber auch, wie Heidegger in seiner Schellingvorlesung darlegt, daß der Grund für das Sein der Dinge nicht schon unmittelbar in Gott liegt. Erst im Menschen, in der „aufleuchtenden Helle“

95 Im Stobaios-Exzerpt *Κόρη Κόσμου* aus dem *Corpus Hermeticum* wird die Entstehung der Welt damit erklärt, daß der Demiurg den Göttern mehr Licht schenkte, um in der Finsternis eine Stätte (*οἶκος*) zu finden, von der aus die Natur sichtbar werden konnte (Das Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 1, 420–446). In der Schrift *De Visione Dei* hat Cusanus dieses Verhältnis am Bild eines Allsehenden (*Eicon a cuncta videntis*) demonstriert, das durch jeden einzelnen Betrachter von seinem Blickpunkt aus hindurchzusehen scheint (De Visione Dei, Op. VI, 5 ff.). Vgl. dazu auch schon Meister Eckhart: „min ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht“ (Werke I, Predigt 12, 148).

seines Gesichtskreises, *erblickt* der Gott das, was er „im Dunkel der Sehnsucht“ gesucht hat – einen *Grund* für das Erscheinen der Welt:

Da aber der Grund in Gott zwar nicht er selbst, aber doch von ihm nicht geschieden ist, und da der Grund als Sehnsucht eben das sucht, was der Verstand erblickt, ‚ist‘ dieses Sicherblicken zugleich das Aufleuchten der Helle im Dunkel der Sehnsucht. Gott erblickt sich selbst in der im Dunkel des Grundes aufleuchtenden Helle. (GA 42, 229)

In diesem „Sicherblicken“ liegt das beschlossen, von dem wir in dieser Studie ausgegangen sind: *Die Geburt des Willens aus dem Ungrund der Freiheit im Menschen als Augenblicksstätte der Welt.*

Die geistliche Geburt / die sich in mir eraugt /
Ist eins mit der durch die den Sohn Gott Vatter zeugt.
(Cherubinischer Wandersmann, V, n. 250)

Im folgenden nehmen wir diesen Gedanken wieder auf. Dabei wollen wir insbesondere der Frage nachgehen, inwieweit Heideggers eigenes Denken des „Ereignisses“ als „*Er-äugen*“ des Seins aus diesen *Spekulationen* im eigentlichen Sinne des Wortes (*speculari*) hervorgegangen ist: umherspähen, Ausschau halten nach dem, von wo aus etwas erst in den Blick gelangt, um in der „aufleuchtenden Helle“ *als* Erscheinendes, Seiendes *sichtbar* zu werden.

III. Das Auge im Ungrund (Gottes Auge und Menschen-Blick)

[...] ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungründlich Auge, das in nichts stehet oder siehet, dann es ist der Ungrund.

(Böhme: De signatura rerum, 3, 2)

Der Wille des Menschen ist [...] der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte.

(Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, SW VII, 363)

Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen.

(Heidegger: Der Satz der Identität, GA 11, 45)

1. Imagination und Ereignis

Im selben Jahr, in dem Heidegger seine erste Vorlesung über die Freiheitsabhandlung hielt, also 1936, hatte er mit der Abfassung der *Beiträge zur Philosophie* begonnen. Der in Klammern gesetzte Untertitel der *Beiträge* lautet „Vom Ereignis“. Heidegger unternahm hier erstmals den Versuch, die Seinsfrage vom „Ereignis des Seyns“ aus zu denken. Was darunter zu verstehen ist, wurde allerdings erst zwei Jahrzehnte später in dem Vortrag *Der Satz der Identität* (1957) öffentlich zur Anzeige gebracht:

Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heißt ursprünglich: er-äugen, d. h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen. (GA 11, 45)

Zunächst scheint hier der methodische Grundsatz der *Phänomenologie* durch, von dem Heidegger in *Sein und Zeit* ausgegangen war. In den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* charakterisierte Edmund Husserl die „*originär gebende Anschauung*“ als das „*Prinzip aller Prinzipien*“. Das Prinzip liege darin,

daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuitio‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, [...].¹

Auch im „Ereignis“ geht es wesentlich um das Anschauen oder Erblicken einer Sache: er-eignen heißt er-äugen. Grundsätzlich verschieden ist jedoch die „Sache selbst“, die als solche in den Blick gebracht werden soll.

Für Husserl ist die Sache selbst das gegenständlich Erscheinende (das *Noema*), so wie es sich in den intentionalen Akten der transzendentalen Subjektivität unmittelbar als solches konstituiert. Für Heidegger hingegen ist die Sache selbst die Blickstätte oder das „Dasein“. Das Dasein entspricht hier dem, was Heidegger in seinem *Kantbuch* (1929) erstmals als „Einbildungskraft“ erörtert hat:

Das Dasein ist als die entwerfend-geworfene Gründung die höchste Wirklichkeit im Bereich der Einbildung, gesetzt, daß wir damit nicht nur ein Vermögen der Seele und nicht nur ein transzenden-

1 Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III/1, 51.

tales verstehen (vgl. Kantbuch), sondern das *Ereignis* selbst, worin alle *Verklärung* schwingt. (GA 65, 312)

Durch die „Einbildung“ als *Ereignis* kommt der Mensch erst in sein Da-sein. Das aber bedeutet, daß das Vernehmen des Seienden gerade kein unmittelbares einer *intentio* ist, sondern ein *Eingebildetes*:

Die ‚Einbildung‘ als Geschehnis der *Lichtung* selbst. Nur ist ‚Einbildung‘, imaginatio, der Name, der nennt aus der Blickstellung des unmittelbaren Vernehmens des öv und Seienden. Von da aus gerechnet ist alles Seyn und dessen Eröffnung ein zum vermeintlich Handfesten hinzukommendes *Gebilde*. Aber alles ist hier umgekehrt, ‚eingebildet‘ im gewöhnlichen Sinne ist immer das sogenannte ‚wirkliche‘ Vorhandene, hereingebildet, zum Scheinen gebracht in die *Lichtung*, in das Da. (ebd.)

Der Mensch kann jeweils nur das sehen, *wo* er hineingebildet wurde. Von dieser „Lichtung“ aus stellt sich für ihn die leitende Frage, wie er *da* eigentlich hineingekommen ist:

Wie aber naht ein Geleit, wenn nicht das Ereignis sich lichtet, das rufend, brauchend das Menschenwesen er-äugnet, d.h. er-blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden, dichten- den Bauens bringt? (GA 7, 98)²

Offensichtlich sollte durch den Menschen etwas in den Blick gebracht werden. Darum ist das Verhältnis zwischen „*Göttern und Menschen* eine Geschichte ihres Erblickens“ (GA 66, 246). Doch bevor die Götter im Menschen – in seinem Denken,

2 *Überwindung der Metaphysik* (1936–1946). Eine ganz ähnliche Äußerung finden wir in Baaders Abhandlung *Über den Blitz*: Unser ganzes „Zeitleben“ habe keinen anderen Zweck und Sinn als den, das „Baugerüst“ „der bildenden, bauenden, göttlichen Licht- und Liebe-Region zu werden“ (Baader, SW 2, 42).

Dichten und Bauen – das Sein der Natur ersahen, *war* das Nichts:

Ausser der Natur ist Gott ein *Mysterium*, versteht in dem Nichts, dann ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungründlich Auge, das in nichts stehet oder siehet, dann es ist der Ungrund; und dasselbe Auge ist ein Wille, versteht ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden.³

Der Wille wird hier von Böhme als Auge gedacht, das etwas sehen will. Doch dazu muß das Auge erst einmal *das* finden, *worin* etwas sichtbar werden soll: das Nichts. Das Nichts ist die im Ungrund noch nicht ersahene, sondern nur *ersehnte* Offenbarung im Nichts! Wenn außer der Natur Nichts ist, und wenn auch das „Auge der Ewigkeit“ als ein „ungründlich Auge“ „in nichts stehet oder siehet“, weil es der Ungrund selber ist, dann kann das Seiende nicht schon als *ens creatum* mit der Hervorbringung oder Erschaffung durch eine höchste Wirkursache erklärt werden. Denn sonst müßte das Sein – daß etwas ist und *nicht* Nichts ist – wieder mit dem Sein eines anderen, an sich schon gegeben ‚ewigen‘ und höchsten Seienden (ὄντως ὄν, *summum ens*) erklärt werden. Damit aber bliebe das Eine ungedacht und vergessen im Sinne der „Seins-verlassenheit“, nämlich wie überhaupt etwas in Abscheidung vom Nichts *als* etwas – *als* Gott und Mensch, *als* Welt und Erde – zum Sein kommen soll: „Keine Erklärung des Seienden (durch den Schöpfer und Erlösergott) [...] vermag je das Seyn einzuholen“ (GA 66, 59; vgl. GA 65, 110ff.).⁴ Auch Gott *ist* schon ein *Seiendes*, sofern er als wirklich-wirkender Wille gedacht wird. Als Seiendes steht er nicht *über* dem Sein:

3 Böhme: De signatura rerum, 3, 2.; s. o. 62.

4 Vgl. dazu auch mein Nachwort zu GA 67, 271 f.

Ein Gott, der über das Sein sich erheben möchte oder gar erhoben wird und zur Quelle (Ursache) des Seins (nicht nur des Seienden) gemacht wird, ‚ist‘ kein Gott und kann kein Gott *sein*. Anfänglicher denn *jeder* Gott ist das Seyn. (GA 69, 132)

Es ist also nicht so, daß da zuerst ein allmächtiges ewiges Wesen ‚ist‘, das dann irgendwann Himmel und Erde schuf. Mit dieser kausalen Vorstellung wird gerade das übersprungen, was den Anfang der Schöpfung als Anfang des Seins auszeichnet, d.i. die *creatio ex nihilo* als Übergang des Seins von Nichts in Etwas.⁵ Auch Gott selbst muß hierbei erst ins Sein kommen, um als wirklich-wirkender Wille offenbar zu werden. Andererseits heißt das nun freilich auch, daß das Sein „nie ‚Ursache‘ [ist] für das Seiende, sofern man mit ‚Ursache‘ ein Wirkendes meint, das stets von der Art des Seienden sein muß“ (GA 69, 22). Das Sein ist nicht Ursache für das Seiende, sondern derjenige *Augen-Blick*, in dem etwas zum gegenwärtigen Anwesen *in ein Bild* gebracht wird. Allein, diese *Ein-Bildung* oder *Weltbildung* kann jetzt nur durch „Imagination“ im Menschen geschehen:

Das ist das grosse Wunder-Auge, ohne Ziel und Grund, da alles inne lieget, und ist doch auch ein Nichts; es werde denn im begehrenden Willen zu einem Etwas gemacht, das durch *Imagination* geschieht [...].⁶

Darum lieget es gar an der *Imagination*: was ein Mensch in seine Begierde einlasset, darinn stehet die Bildniß.⁷

In welche Welt sie [die Seele] sich nun eineignet und ergiebet, von derselben bekommt sie Wesen in ihrer *Imagination*.⁸

5 Siehe dazu die *Leitworte* im Anhang, 213f.

6 Böhme: *Menschwerdung*, 2. Teil, 3, 8.

7 Böhme: *Das umgewandte Auge*, n. 21.

8 Böhme: *Sex puncta theosophica*, 7, 20.

Fast scheint es, als ob Böhme intuitiv eine der grundlegendsten Einsichten Heideggers vorweggenommen hätte. Böhme spricht hier von der „Einführung“, „Eineignung“ und „Ergebung“ der Seele in ihrer Imagination; und Heidegger von der „Eignung“, „Zueignung“ und „Übereignung“ des Daseins in seine Zugehörigkeit zum Ereignis: „Sofern das Da-sein *sich* zu-geeignet wird als zugehörig zum Ereignis, kommt es zu sich *selbst*, aber nie so, als wäre das Selbst schon ein vorhandener, nur bisher nicht erreichter Bestand“ (GA 65, 320). Wenn Böhme im selben Sinne sagt, daß die Seele durch die „Eineignung“ erst ihr Wesen bekommt, so steht das grundsätzlich im Widerspruch zu dem, was Descartes zwei Jahrzehnte später behaupten wird. Das *Cogito* findet sich nicht schon in apodiktischer Seinsgewißheit vor; vielmehr kommt es in dieser Eineignung erst zu sich selbst. Böhmes Unterscheidung zwischen den zwei Kräften des „In“ und des „Bei“ erinnert in dem Zusammenhang unmittelbar an die „Existenzialien“ von *Sein und Zeit*:

alsdenn alhier werden nun 2 Wesen verstanden, als die ungeformte Kraft, das ist *In*: Und die geformte Kraft, die heist *Bey*, denn sie ist in das Etwas zur Beweglichkeit getreten; das *In* ist stille, aber das *Bey* ist gefast: und aus diesser Fassung und Scientz urständet Natur und Creatur, samt allem Wesen.⁹

Es geht hier um den „ungründlichen Willen“, der sich erst noch „ins Centrum zu einem Grunde“ fassen muß, um *bei sich* zu sein. In dieser sich formenden Fassung des *In-Sein-Bei* liegt das begründet, was Böhme den „Urstand“ nennt und Heidegger die „Inständigkeit“, d.i. das *In-einer-Welt-zu-stehen-Kommen* als Eigentum des Selbst: „Die Inständigkeit in diesem Geschehnis des Eigentums ermöglicht erst dem Men-

9 Böhme: Gnaden-Wahl, 2, 11. Vgl. dazu SuZ §§ 41; 64.

schen, geschichtlich zu ‚sich‘ zu kommen und bei-sich zu sein“ (GA 65, 320). Schelling sieht im „Urstand“ dieser „göttlichen Bewegung“ das, was „als das letzte vom Weltprozeß stehen blieb“: den *Verstand* (EPh, 126). Von ihm her gesehen ist jetzt das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Auge und Lebensblick primär nicht ein metaphysisch-kreationistisches, sondern ein *magisch*-anziehendes Verhältnis. Deshalb spricht Schelling vom „wahren Guten“, das „nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne“ (SW VII, 391). „Die Welt sollte mittelbar durch den Menschen in Gott aufgenommen sein: er sollte der magische Beweger, der unmittelbare Gott der Natur sein“ (EPh, 140). In seinem Blick sollte „durch wahre *Einbildung* [...] das Entstehende in die Natur hineingebildet“ werden (SW VII, 361 f.).

Nun ist nicht zu bestreiten, daß gerade dieser „spekulativste Gedanke“ Böhmes in der Philosophie den größten Widerstand erfahren hat. Hegel sah darin nicht göttliche Magie, sondern „die Hölle und den Teufel, der durch sich selbst sich in sich hinein imaginiert“. ¹⁰ Wer hier zum Teufel geschickt werden soll, ist klar: „Indem Hegel Böhme die Annahme einer unphilosophischen Darstellungsart philosophischer Inhalte *sui generis* zum Vorwurf macht, will er zielbewußt seinen zeitgenössischen Gegner treffen.“ ¹¹ So sei die ganze Darstellungsart „roh und barbarisch“, weil sie das Sein nicht auf den Begriff bringe, sondern durch irrationale Wirkmächte wie „Qualitäten, Geister, Engel“ usw. zu erklären versuche. ¹² In der Tat liegt hier der strittige Punkt. Ist das, was ist und was

10 Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, WW 20, 109; vgl. ebd., 91–119.

11 Bal (1998), 251.

12 Hegel, a.a.O., 95 ff.; 118.

werden soll, rein begrifflich zu „durchdringen“? ¹³ Franz von Baader drehte den Spieß um, indem er Hegel in der Hinsicht eine jungfräuliche Ahnungslosigkeit bescheinigte:

Unsere Philosophen und Theologen haben sich seit langem sowohl von den Worten: Imagination und Magie, als von deren Verständniss fern und keusch gehalten, wogegen die deutschen Naturphilosophen: *Paracelsus* und *Jacob Böhme* im Verbande der Begriffe der Magia, der Imaginatio und des Magnes den Schlüssel zu aller geistigen und natürlichen Genesis nachwiesen; wie denn das Wort: Magie, mit Macht, machen (ich mag oder vermag), dieselbe Abstammung hat, [...]. ¹⁴

Auch Schelling spricht von „der Grenze zwischen Theosophie und Philosophie, welche der Wissenschaftsliebende keusch zu bewahren“ sucht (WA, 7f.). Er selbst wahrt diese Grenze nicht, zumindest nicht in den *Weltaltern*, wie Wilhelm G. Jacobs meint. ¹⁵ „Denn diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist“ (ebd., 8), während die „ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) diesen gemeinschaftlichen Mangel [hat], daß die Natur für sie nicht vorhanden ist“ (SW VII, 356). Der neueren Philosophie fehlt es „am lebendigen Grunde“ (ebd.). Sie sieht nicht, daß die Natur selbst als *Leben* gar nichts Wissenschaftliches, Begriffliches ist! Wie der wirkliche Gegenstand von seinem künstlichen Bild getrennt bleibt, so bleibt die Natur von der Wissenschaft getrennt. Allein aus dem Grund versteht Schelling unter ‚Wissenschaft‘ etwas ganz anderes, nämlich

¹³ Hegel: Wissenschaft der Logik II, 222.

¹⁴ Baader: Über die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoktrinen des Christenthums, SW 10, 31A.

¹⁵ Jacobs (2001), 145f.

nicht „eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken“, sondern die Kraft eines „lebendigen, wirklichen Wesens“, das sich im Wissen selbst hervorbringt (WA, 3; vgl. ebd., 8f.). Dieses „Urlebendige“ ist die Natur als *Natura naturans*; und das Wissen, das die Natur in ihrem „unablässigen Drang, zu seyn“ hervorbringt (vgl. SW VIII, 231f.), ist *die Macht der Imagination*. Durch sie wird das, was werden soll und als „Entstehendes“ *begreiflich* werden soll, allererst in das Sein hineingebildet: „das Gewußte ist hier kein von Anbeginn fertig daliegendes und vorhandenes, sondern ein aus dem Innern immer erst entstehendes“ (WA, 5). Es handelt sich dabei um eine *magische* Kraft, einen „Trieb“ (ebd., 3), der in der Natur selbst liegt.

„Magie“ kommt von Mögen, Vermögen. Nur das vermag der Wille zu wollen, was er *mag*. Und das ist das Sein. „Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das ‚Mög-liche‘“, so sagt Heidegger im *Humanismusbrief* (GA 9, 316f.). Durch diese „stille Kraft des Möglichen“ (ebd.) kommt der Wille in seinem Sein- und Wissenwollen, dem „Erkenntniß-“ und dem „Zeugungstrieb“ (SW VII, 414), erst zu sich selbst. Darum ist der *reale und lebendige* Begriff der Freiheit in diesem Mögen ein *Vermögen* des Guten und des Bösen: „gleichsam magisch weckt das Höhere in ihm [im Wollen] das Sehnen nach der Freiheit“ (SW VIII, 239).

Das bedeutet nicht, wie Hegel unterstellt, daß hier als „eine Frage der jetzigen Zeit“ „das Böse im Guten oder der Teufel aus Gott“ begriffen werde.¹⁶ Aus dem Möglich-Mögenden entspringt erst der Gegensatz von Gut und Böse (s.o. 27). Im *Seinwollen* geht es zunächst nur darum, „den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, [...] damit immer ein Grund

16 Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, 96f.

bleibe“ (SW VII, 361) für das, was in diesem Blick zum Vorschein kommen soll: „denn nicht, was ist, sondern was sein soll, wird gewollt“.¹⁷ Das Sollen ist *vor* dem Seienden und d.h. zugleich *vor* dem Guten und dem Bösen zu denken:

Allein, nicht was als Seiendes wirklich, sondern was durch das Seyn notwendig ist, hat wesende (die Götter und den Menschen in den Gegenblick zwingende) Kraft. Das Notwendige aber stammt aus der Not. (GA 66, 247)

Es geht um die Not, etwas ins Sein zu bringen, das *noch nicht ist*. Und das ist jetzt nur durch eine Kraft möglich, die im Menschen etwas in den Blick zu bringen *sucht*. Böhme unterscheidet hierbei zwischen mehreren Kräften der „Sucht“, der „Anziehung“ und des „Hungers“. Er bezog sich dabei auf die „sieben Geister vor Gottes Thron“ im *Buch der Offenbarung* (Off. 1, 4).¹⁸ Schelling wiederum hat diese Kräfte in den griechischen Mysterien-Gottheiten von Samothrake erkennen wollen, den sogenannten *Kabiren*: In ihnen sei „die Vorstellung der Sehnsucht als [des] Anfangs, als [des] ersten Grundes zur Schöpfung“ erstmals verkörpert worden (SW VIII, 354).¹⁹ Bekannt geworden sind diese „Sehnsuchtsvollen Hungerlei-

17 Ehrhardt (1995), 227.

18 Böhme: *Mysterium magnum*, c. 6.

19 Die Abhandlung *Über die Gottheiten von Samothrace* (SW VIII, 345–423) hat Schelling in einer öffentlichen Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München am 12. Oktober 1815 vorgetragen. Sie erschien noch im selben Jahr als „Beilage zu den [unveröffentlichten] *Weltaltern*“ (SW VIII, 345; vgl. ebd. Nachschrift, 423). Später, in den Vorlesungen zur *Philosophie der Mythologie*, hat Schelling selbst zugegeben, welche Quellen seiner „Kabirenlehre“ zugrunde liegen. „Denn“, so heißt es dort nicht ganz ohne Selbstironie, „nach der neueren Wendung der Philosophie wurden auch orientalische Schriften von manchen ebenso wie die Schriften J. Böhmes und anderer okzidentalischer Mystiker gebraucht, nämlich als Quellen benutzt,

der“ durch ihre parodistische Darstellung in der *Klassischen Walpurgisnacht* (Faust II, 8200ff.). Dabei hatte Goethe offenbar nicht nur die *Kabirenschrift* im Blick. Denn, so heißt es in einer bemerkenswerten Studie zum *Faust* und zur Schellingschen Freiheitslehre:

Wenn man die Kabiren mit Schellings Deutung [...] als die Potenzen oder Emanationen des Schöpfers versteht und das ‚Hungerleiden nach dem Unerreichlichen‘ auf das gnostische Mythologem von der ‚Sehnsucht‘ bezieht, ‚die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären‘, so setzt Goethes Kabiren-Parodie eine gründliche Kenntnis von Schellings Freiheits-Schrift von 1809 voraus.²⁰

Die Kabiren leiden „Hunger nach Wesen“ (SW VIII, 355). Das ist jedoch für sie das „Unerreichliche“. Deshalb sind sie „alle noch nicht fertig“ und „wollen immer weiter“. Entsprechend heißt es schon bei Böhme in der Lehre von den „sieben Gestalten der Natur“: „Denn das Nichts hungert nach dem Etwas, und der Hunger ist die Begierde als das erste *Verbum Fiat*“.²¹ Heidegger sieht in dieser Begierde, *sein zu wollen*, die „Not der Götter“:

Die Götter brauchen nicht den Menschen, aber sie benötigen das Seyn, dessen Wahrheit im Da-sein – so der Mensch in dieses er-eignet wird – gegründet werden muß. Das Seyn ist Not der Götter [...]. (GA 66, 255; vgl. GA 65, 437ff.)

Aber gibt es denn ‚Götter‘? Macht Goethes Parodie nicht eben auch deutlich, daß solche Mächte im Zeitalter des Monotheismus, d.h. des *einen* möglichen Grundes, nur eine poetische

aus denen man die höhere Wissenschaft selbst zu schöpfen können meinte“ (SW XII, 477f.).

20 Hofmann (2000), 461A. Vgl. auch Reinecke (1986), 124ff. und Fineron (1998), 101ff.

21 Böhme: *Mysterium Magnum*, 3, 5.

oder allegorische Bedeutung haben? Für welche Begriffe stehen dann die *Kabiren*? Was Heidegger in der Hinsicht über Schelling sagt, könnte er auch über sein eigenes Denken sagen:

Schelling denkt nicht ‚Begriffe‘, er denkt Kräfte und denkt in Willensstellungen, er denkt im Streit von Mächten, die sich nicht durch eine Begriffskunst zum Ausgleich bringen lassen. (GA 42, 193)²²

Auch hier geht es wieder um die Frage, ob sich der Anfang rein logisch *vermitteln* läßt, wie Hegel behauptet:

Logisch ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, *im reinen Wissen* gemacht werden soll. *Vermittelt* ist er hiemit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des *Bewußtseins* ist.²³

Aber was ist denn die „letzte, absolute Wahrheit“? Kann sie als solche auch die *erste, früheste* Wahrheit sein? Hätte Hegel die *Wissenschaft der Logik* auch dann schreiben können, wenn die sehnende Suche des Willens sich *nicht* als „letzte, absolute Wahrheit des *Bewußtseins*“ gefunden hätte?

22 Vgl. auch Tilliette (1975), 101. Werner Marx hat diese Deutung Heideggers allerdings scharf angegriffen. Er sah in diesen ‚Mächten‘ eine *Entmachtung* der moralischen Entscheidungsfreiheit (Marx (1981), 64ff.; vgl. auch die überarbeitete Fassung von 1982). Aber liegt der „Hang zum Bösen“ (SW VII, 386f.) nicht gerade in der *Machtbesessenheit* des Menschen, *selbst* entscheiden zu wollen, was gut und böse ist? Kants Versuch, „das Dogma der Erbsünde in eine Notwendigkeit der praktischen Vernunft umzudeuten“ (Marx, a. a. O., 58), führt gerade dazu, die „Selbstheit“ des Menschen „zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben“ (SW VII, 389). Dadurch wird die Unterscheidung von Gut und Böse dem *Gutdünken* und der Willkür des Menschen überlassen. Die praktische Vernunft kann den Universalwillen nicht ersetzen; auch dann nicht, wenn wir ihn nicht kennen (vgl. ebd., 391ff.).

23 Hegel: *Wissenschaft der Logik* I, 53. Siehe dazu die Frage nach dem Anfang in der Einleitung.

„[...] es läßt sich nimmermehr einsehen“, so sagt Schelling über Hegels *objektive Logik*, „wie es möglich sei, aus dem bloßen Begriff einen Übergang in die Natur wirklich zu finden.“ Die Welt besteht „nicht aus Begriffen“ (EPh, 62; vgl. ebd., 61 ff.). Denn eben das, was *sein soll* und als solches *begreiflich werden soll*, ist das „allgewaltige Seyn“. Es stellt sich dem Denken „von jeher als eine unbezwingliche Kraft“ entgegen. Nun hat der Idealismus, und zwar nicht erst seit „gegenwärtigen Zeiten“, „sondern schon seit mehreren Jahrhunderten“ diese „Urkraft“ geleugnet, indem er das Sein ganz „im Verstand oder auf irgendeine Weise in Vorstellung“ auflösen wollte, doch löste er damit nur die Welt selbst „in Nichts“ auf (WA, 50 ff.; vgl. SW VIII, 212). „Denn nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken“ (SW XIII, 161 A). Bei Heidegger handelt es sich hier um „jene Umkehrung, in der nicht das Seiende vom Menschen her, sondern das Menschsein aus dem Seyn gegründet wird“ (GA 65, 184). Indem der Mensch das Sein in die Offenheit bringt, kommt *er* als denkendes Wesen erst zu sich selbst. Das Denken *gehört* dem Sein als Ort seiner Entbergung.²⁴ Deshalb sind Böhmes „Geister“, Schellings „Kabiren“ und Heideggers „Götter“ nicht bloß Sinnbilder für abstrakte Begriffe, sondern „lebendige Bewegungskräfte“ (vgl. SW VII, 356), durch die das Sein im Abgrund der Freiheit erst ergründet und errungen werden mußte als das ursprünglich Namenlose, Unbekannte, weil Un-vor-denklliche:

Daß ‚die Götter‘ das Seyn brauchen, rückt sie selbst in den Abgrund (die Freiheit) und spricht die Versagung jeglichen Begründens und Beweisens aus. (GA 65, 438)

24 Zur Seinszugehörigkeit des Menschen bei Schelling und Heidegger vgl. Gabriel (2006 (I)), 358 f.

[...] die gebärenden Kräfte liegen nur in der ewigen Freiheit. (SW IX, 239)

Wenn wir nun aber im „für sich seienden Denken“ (Hegel) von Göttern nichts wissen und in der streng wissenschaftlichen ‚keuschen‘ Forderung nach Gründen und Beweisen von solch ‚barbarischen‘ Kräften nichts wissen wollen, so *beweist* das nur eins: daß wir kein Wissen mehr haben von dem „unbekannten Feld“, „an dessen verhangenen Rändern das Grollen ungelöster Kämpfe sich aufmacht. Wir nehmen die Leere für das ‚Nichts‘ im Sinne der bloßen Abwesenheit des Seienden“ (GA 66, 246) und vernehmen nicht den „Stoß des Seyns“, der von jenem „Nichts der Leere“ ausgeht (ebd., 251). Hegel hat ganz recht: „Diese Tiefe, roh und barbarisch, ist ohne Begriff“. ²⁵ Deshalb sieht er darin „das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben [des Unterschiedenen und Bestimmten] in den Abgrund des Leeren“. ²⁶ In ihm aber liegt das verborgen, was die Götter erst ganz am Ende ihrer Kämpfe errungen haben. Darum

sind sie wie Glieder einer vom Tieffsten ins Höchste aufsteigenden Kette, oder wie Sprossen einer Leiter, [...] weil sie dem Menschen Mittler sind zwischen ihm und der höchsten Gottheit und nur Boten, Verkündiger, Herolde des kommenden Gottes. (SW VIII, 359)

Schelling spielt hier vermutlich auf die *Aurea Cateni Homeri* an, die 1723 anonym herauskam und die Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts stark beeinflusste. Durch die *aufsteigende Kette*: ‚Chaos → Natur → Mensch → Welt‘ konnte der

25 Hegel: Geschichte der Philosophie III, 118.

26 Hegel: Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 18.

Urwille überhaupt erst zu sich kommen, um ‚Weltgeist‘ (*spiritus mundi*) zu werden:

Die Ketten Homeri sich also beweiset, Nachdem das Chaos von
sammen sich reißet: Selbe muß schmieden ein flüchtiger Geist,
Spiritus Mundi sein Name heißt [...].²⁷

Da nun aber die Glieder dieser Kette im Menschen immer mehr gebändigt und gebunden wurden als *das einigende Band* dieser Kräfte, verfiel der Mensch selbst dem Schein, und zwar umso älter er in seiner eigenen Geschichte der Bewußtwerdung wurde: Das sei wirklich und *nur* das, was er selbst als das ‚denkende Lebewesen‘ zu sehen und zu fassen bekomme, nicht aber das, was *ihn selbst* allererst in diese Entwicklungskette *hineingebildet* hat, um die Erde im Widerstreit der Kräfte (Götter) zum Anblick einer aufgehenden Welt zu bringen. Solange der Mensch das allerdings nicht sieht und nicht sehen will, solange kann er auch nicht begreifen, warum gerade *für ihn* die Erde zu einer „höheren Welt“ des Geistes geworden ist:

Ohne eine vorausgehende Geschichte der Natur bleibt der Mensch selber ein Räthsel, ja gewissermaßen unzugänglich, wie vielmehr also jene höhere Welt, die keinen unmittelbaren Berührungspunkt mit der Erde als eben den Menschen zu haben scheint. (WA, 254)

27 *Aurea Cateni Homeri* 1723 (ND 1972), IV. Auch Goethe war in seiner Jugend von dieser Schrift stark beeindruckt, wie er in *Dichtung und Wahrheit* bekennt: „Mir wollte besonders die *Aurea Cateni Homeri* gefallen, wodurch die Natur, wenn auch vielleicht auf phantastische Weise, in einer schönen Verknüpfung dargestellt wird“ (Achstes Buch). Bei dieser „Verknüpfung“ handelt es sich um eine der ersten noch rein spekulativen Versuche, die Natur als Entwicklungskette oder als Evolution von ihren einfachsten Formen aus dem Chaos zu erklären. Der Titel der Schrift bezieht sich auf folgenden Topos der *Ilias*: „Hängt ein Seil, ein goldenes, auf, herab vom Himmel, Und alle faßt an, ihr Götter, und alle Göttinnen!“ (Il. VIII, 19f., übers. von Schadewaldt)

In der Freiheitsschrift kennzeichnet Schelling diesen *Schein* als „falsche Imagination“ und als λογισμὸς νόθος (SW VII, 390). Der Ausdruck ist, wie Schelling anmerkt, ein „Platonischer Ausdruck im Timaios“ (Tim. 52b) und bedeutet wörtlich übersetzt der *Bastard-Schluß*. Seitdem der Mensch sich einbildet, der ‚Erzeuger‘ seiner eigenen Vorstellungen von den Dingen zu sein, ist ihm die Welt vom „Geist der Lüge und Falschheit“ (SW VII, 391) wie ein *Bastard* untergeschoben worden.

2. Die wahre und die falsche Imagination

„Unsere ganze Lehre ist“ – so sagt Böhme in den *Theosophischen Puncten* – „anders nichts, als wie der Mensch in ihm [im „tiefsten Abgrunde“] soll GOTTes Licht-Welt entzünden.“²⁸ Die Lehre erinnert unmittelbar an Heraklit (Frg. 26). Nicht ohne Grund wurde Böhme deshalb auch der „deutsche Vorsokratiker“ genannt.²⁹

In der Nacht zündet sich der Mensch ein Licht an. In dem Augenblick erscheint für ihn eine Welt. Doch in dem Augenblick ist er auch schon blind für das, was ihn im tiefsten Dunkel der Nacht in den „Lichtblick“ hineingebildet hat. So kommt es, daß er gleichsam wie im Traum *nur* das sieht, was ihm von seinem je eigenen Blickpunkt aus erscheint. Auf diese Weise wird „jener in der Tiefe des Dunkels auch in jedem einzelnen Menschen leuchtende Lebensblick dem Sünder zum verzehrenden Feuer entflammt“ (SW VII, 391). Sowohl der *promē-*

28 Böhme: *Sex puncta theosophica*, 7, 33.

29 Sánchez de Murillo (2001). Vgl. dazu Berdjajew (1933), 336: „Böhme steht nur Heraklit nahe“; und Ernst Bloch (1959), 1006: „Dergleichen ward seit Heraklit nicht mehr gehört.“

theische Feuerraub als auch die Entfachung des künstlichen Feuers im *Höhlengleichnis* scheinen hier durch. Laut Böhme ist das „verzehrende Feuer“ die „falsche Imagination“, durch die sich der menschliche Wille vom „göttlichen Feuer“ abtrennt und sich wie in eine Höhle in eine „finstere und giftige mercurialische [irrlichternde] Feuerwelt“ eingeschlossen hat:

Aber mit der falschen *Imagination* hat er [Adam] die finstere und giftige mercurialische Feuer-Welt in ihm erwecket und offenbaret.³⁰

Also ist erkenntlich, was Sünde sey, oder wie es Sünde sey: Als nemlich wenn der menschliche Wille sich von GOtt abtrennet in ein Eigenes, und erwecket sein Eigenes, und brennet in eigener Qual; so ist dasselbe eigene Feuer nicht des Göttlichen Feuers fähig.³¹

Was hat das jetzt mit dem oben genannten „Platonischen Ausdruck“ zu tun? Auch hier knüpft Schelling offensichtlich an seinen *Timaeus*-Kommentar von 1794 an. Von der „Materie der Alten“ heißt es dort: Platon beschreibe

die ganze Kenntniß davon als λογισμῶ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, als eine Art von *Traum* (πρὸς δὲ ὁνειροπολοῦμεν βλέποντες), [den] wir unmöglich wegschaffen können, sondern alles, was wir als existierend denken, irgendwo denken müssen, und etwas, was in keinem Ort vorhanden ist, uns überall nicht als vorhanden vorstellen können. (*Timaeus*, 74)

Alles, was ist, kann überhaupt *nur* sein, sofern es irgendwo, irgendwann ist oder der Möglichkeit nach an einem solchen Ort vorgestellt wird. Nun ist aber dieser Ort selbst nicht sichtbar, er ist „μετ’ ἀναισθησίας ἄπτόν, *fühlbar ohne Sinn*

30 Böhme: De signatura rerum, 10, 6.

31 Böhme: Sex puncta mystica, 3, 16.

(Anschauung)“ (ebd.) und deshalb als *eigene* Realität kaum glaubhaft. Eben dies führt jetzt zu dem irrigen Schluß, das sei wirklich und nur das, was wir gerade sehen, und nicht das, *von wo aus* wir das Existierende jeweils zu sehen bekommen. Wir verhalten uns hierbei wie im Traum. Wenn wir z.B. von etwas träumen, das wir irgendwo vor langer Zeit wirklich erlebt haben, so nehmen wir es im Traum so wahr, als ob es *jetzt* wieder gegenwärtig wäre. Der Grund dafür liegt darin, daß wir hierbei nicht bemerken, daß wir im Traum an *den* Ort und in *die* Zeit zurückversetzt werden, von dem aus wir das längst Vergangene einst wirklich erlebt haben. So sehen wir auch im *Wachzustand* nicht den Ort unserer eigenen Existenz, worin die Welt für uns gerade so erscheint, wie sie erscheint. Und so kommt es, daß wir die sichtbare Welt unmittelbar für ein legitimes Kind unserer eigenen Vorstellung halten, obwohl sie in Wahrheit nur ein *Bastard* ist, der uns wie im Traum unserer falschen Einbildung untergeschoben wurde.

In den *Weltaltern* erläutert Schelling diesen Schein am *Penia*-Gleichnis aus dem *Symposion*: Die „Armut und Bedürftigkeit“ des Nichts als Entstehungsraum aller „sichtbaren Dinge“ bleibt im Verborgenen. Das, was „ihrem Schoß sich entwindet“, ist „ein Bastardkind des Bedürfnisses und des Ueberflusses“ (SW VIII, 244). Böhme selbst spricht vom „Hurenkinde“ in der „äußeren Vernunft“: „Die äussere Vernunft meint, wenn das äussere Auge sehe, so sey es gut, es sey sonst kein Sehen mehr.“³² Durch die „Hoffart“ (Hochmut) und durch den „Geiz“ (Selbstsucht) in diesem Sehen habe der Mensch sein Himmelreich auf Erden „zu einem Hurenkinde“ gemacht: „es kann den Himmel nicht besitzen, es hat sein Himmelreich

32 Böhme: *Sex puncta theosophica*, 7, 14.

auf Erden“.³³ Dieses Reich ist die Herrschaft eines *Geistes*, der sich an die Stelle geschwungen hat, „da Gott seyn sollte; der umgekehrte Gott nämlich“. Durch „spiegelhafte Vorstellungen“ entlehnt er „den Schein von dem wahren Seyn, wie die Schlange die Farben vom Licht“ (SW VII, 390).³⁴ Böhme nennt ihn deshalb „Gottes Narr, und des Teufels Gauckler“. Er habe seine Freude daran, „daß er aus Gottes Bild kann ein Narren-Bild machen“.³⁵ Oetinger sieht darin „ein umgekehrtes Bild der Wahrheit“, durch das „Gottes Wahrheit“ in Lügen verwandelt werde.³⁶ Das Böse ist „selbst nicht seyend“, eben weil es den Schein vom Sein nur entlehnt. Doch ist es darum nicht nichts, sondern *der Geist als Widersacher des Seins*:

Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und außer uns zu kämpfen, das Geist ist. (SW VII, 388)

Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles *Seyn*, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben. (ebd., 468)³⁷

Wie, in welcher Weise werden wir nun aber von diesem Geist getäuscht? Und wie können wir ihn überhaupt *als* „Geist des Bösen“ (SW VII, 377; 379) und der „Lüge und Falschheit“ (ebd., 391) durchschauen, wenn er *in uns* ist? Schelling zitiert dazu einen Abschnitt aus Baaders Schrift *Über Starres und Fließendes*.³⁸ Denn, so Schelling, wenn einer den „allein richtigen Begriff des Bösen“ erfaßt und dessen „positive Verkehrt-

33 Ebd., 10, 15.

34 Zum Bild der Schlange als Ursymbol des Bösen siehe SW VII, 376 f.

35 Böhme: *Sex puncta theosophica*, 10, 15.

36 Oetinger: *Biblisches Wörterbuch*, 351.

37 Vgl. dazu Heideggers Kommentar GA 42, 208 f.

38 Baader: *Über Starres und Fließendes* (1808), SW 3, 269 ff.; 275 f.

heit und Umkehrung der Principien“ durch „tieffsinnige physische Analogien“ erläutert hat, dann ist es Baader (ebd., 366).

„[...] an einer einzigen Stelle des Planetensystems“ – so heißt es in dem zitierten Abschnitt – sei das „finstere Naturcentrum verschlossen, latent“, doch eben darum diene es „als Lichtträger dem Eintritt des höheren Systems“. Denn nur dadurch, daß dieses Zentrum noch verschlossen sei, könne „diese Stelle der offene Punkt (Sonne – Herz – Auge) im Systeme“ werden, der „Lichtpunkt“. Dieser Lichtpunkt ist „allgemein die Ichheit, Individualität“. In ihr geschieht die „Aufschließung, Erhebung, Entzündung“ der Welt. Zugleich geschieht in ihr aber auch die Abtrennung von Gottes Wille! Denn in dem Augenblick, in dem der Mensch zu sich selbst kommt und in seine Ichheit eintritt, hört er auch schon auf, um der Entbergung der Welt willen „dienendes Centrum“ zu sein. Statt dessen tritt er jetzt selbst „herrschend in [die] Peripherie“ (ebd., 367 A). Dadurch wird dieser Kreis unmerklich zu dem, was Böhme das „Feuer-Rad“ des Teufels in „Schlangengestalt“ nennt. Unsichtbar wie eine Schlange *ringelt* er sich um die „arme Seele“, und zwar als „mittelpunktloser Ring“ (ebd., 377 A). Denn an sich selbst ist er – der Gesichtskreis oder Horizont – *ohne* Zentrum und selbst nichts Seiendes. Darin liegt seine Täuschung! Durch „spiegelhafte Vorstellungen“ wirft er nur das zurück, was der Mensch im Zentrum dieses Ringes zu sehen und zu fassen bekommt. Das „natürliche Centrum des Creaturlebens“ erscheint in dieser Rückspiegelung (*Reflexion*) als „absolutes Ichzentrum“. Auf diese Weise „brennt es als tantalischer Grimm der Selbstsucht und des Egoismus (der entzündeten Ichheit) in ihr [in der Peripherie]“ (ebd., 367 A) und erweckt dadurch im Menschen die „falsche Imagination“, über alle Dinge zu herrschen. In dieser Verkehrung liegt das Wesen der Erbsünde, denn dadurch hat sich

der Wille des Menschen schon von Geburt an von „Gottes Wahrheit“ losgerissen und verselbständigt:

Als nun die Seele ihren Willen von GOTT abbrach, und ihre Begierde [...] in das Feuer-Rad, in das selbst eigene Vermögen des Gemüths einführete, [...] Da entstand zum ersten eine Lust zur Hoffart, groß, mächtig und gewaltig zu seyn, alles unter sich zu bändigen und mit Gewalt zu beherrschen [...].³⁹

So ist denn der Anfang der Sünde, daß der Mensch aus dem eigentlichen Seyn in das Nichtseyn, aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Licht in die Finsterniß übertritt, um selbst schaffender Grund zu werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge zu herrschen. (SW VII, 390; vgl. ebd., 388ff.)

Was für Böhme die Einführung in das selbst eigene Vermögen ist und für Schelling der Übertritt in die Lüge, das ist für Heidegger die Loslassung des Menschen in den „Schein der Subjektivität“. Dabei geht es metaphysisch, nicht theologisch oder moralisch, um dieselbe Frage, nämlich: „Wie durch die Wahrheit des Seins der Mensch zu ihm selbst losgelassen wird, und zwar in den *Schein der Subjektivität*“ (GA 69, 154). Der Schein ist ein zweifacher: Zum einen zeigt er sich im Seienden selbst als das „das eigentlich Wirkliche, Wirklichkeitsnähe – ‚das Leben‘“. Zum anderen zeigt er sich im „*Erscheinen* des Seienden im Lichte der Vorgestelltheit, so daß der Mensch der Erzeuger und Eigentümer [seiner eigenen Vorstellungen vom Leben] zu sein scheint“ (ebd., 154f.). Was in diesem doppelten Schein ausgeblendet wird, ist das „finstere Naturzentrum“. Heidegger selbst spricht vom Menschen als „Platzhalter des Nichts“ (GA 9, 118). Der Mensch hält dem Sein im Nichts einen Platz frei. Denn nur dadurch kann an dieser Stelle (als *Noch-Nicht* des eigenen Lebens) etwas als etwas zum *Dasein*

39 Böhme: Weg zu Christo, Das siebente Büchlein, n. 14f.

kommen: „Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d. h. in endlicher Weise, zu sich selbst“ (ebd., 120).

So wie nun aber das Seiende im Menschen, in seinem Dasein, zu sich selbst kommt, wird der Mensch auch schon in den „Schein der Subjektivität“ losgelassen. In diesem Schein sieht er nur das, was er „im Lichte der Vorgestelltheit“ zu Gesicht bekommt; nicht aber das, was ihn selbst in sein eigenes Dasein hineinkommen ließ. Mit einem Wort: In dem Augenblick, in dem der Mensch das Licht der Welt erblickt, sieht er das Dunkel nicht, in das er losgelassen wurde, um die Welt von seinem je eigenen *Da* aus zu entzünden (Heraklit).

Seinsgeschichtlich ist die Tragweite dieser Einsicht kaum zu überschätzen. Sollte darin wirklich der Grund liegen für den Schein der Subjektivität, dann würde das bedeuten, daß „der Geist der Lüge und Falschheit“ gerade da seine größten Triumphe gefeiert hat, wo sich Descartes *vor* seinen Täuschungen *am sichersten* glaubte! Der „Geist des Bösen“ ist nichts anderes als der *genius malignus*. Auch Schelling versteht darunter wie Descartes ein Wesen, das den Menschen von Grund auf zu täuschen *versucht*. Aus dieser Täuschung erwächst erst der Wille zum Bösen, weil sie im Menschen die falsche Einbildung erzeugt, an Stelle von Gott selbst schaffender Grund werden zu können.

Nun war Descartes bekanntlich der Überzeugung, sich durch die Selbstgewißheit des *Ich bin* vor den Täuschungen des *genius malignus* absichern zu können: Er mag mich täuschen, so viel er will, so kann er doch eins nicht bewirken, daß ich *nicht* bin. Die Frage ist nun nicht, *ob* er das nicht kann (er kann es wirklich nicht), sondern *warum* er das nicht kann. Warum soll er nicht bewirken können, daß ich nicht bin, oder daß ich mir nur einbilde, daß ich bin, obwohl ich möglicher-

weise gar nicht existiere? Descartes' Antwort darauf lautet: Er kann mich deshalb nicht täuschen, weil ich, solange ich denke, nicht nichts sein kann.⁴⁰ Das ist in der Tat nicht in Zweifel zu ziehen. Würde ich nicht existieren, dann könnte ich das alles gar nicht erst denken. Aber das ist die Frage, um die es jetzt geht: Liegt denn in der eigenen Vergewisserung meines Seins auch schon der *Grund* dafür, daß ich bin? Weshalb finde ich mich denn als Sein eines denkenden Wesens (*res cogitans*) vor? Deshalb, weil ich jetzt denke und mir dabei meines Seins unmittelbar gewiß bin, oder nicht vielmehr deshalb, weil ich durch Geburt und Erweckung meines Daseins erst *in* diese Welt gekommen bin, um als *Cogito bei mir* zu sein (s.o. 132)? Alles Bewußtsein setzt „ein zu sich selbst Gekommensein voraus“ (SW IX, 227), und das ist nicht wieder durch das Bewußtsein zu erklären. Denn wäre ich nicht schon *vor* aller Selbstvergewisserung in mein Bewußtsein gekommen, so hätte ich gar nicht erst die Möglichkeit, mich selbst meines eigenen Seins zu versichern. Mich gäbe es dann gar nicht! Die *Gewißheit*, „daß ich bin, solange *ich* denke“, ist demgegenüber eine „spiegelhafte Vorstellung“. Sie wirft nur das zurück, worin ich mich schon vorfinde. Wenn sie mir dennoch weismachen will, ich sei im Denken auch schon ‚der *Grund* meiner Existenz‘, dann ist sie gerade die raffinierteste und hinterhältigste Täuschung des *genius malignus*:

Denn das Böse ist ja nichts anderes als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisierung strebt, [...]. (SW VII, 378)

In der Transzendentalphilosophie hat der Geist dieses Ziel erreicht. In ihr wurde die Selbstgewißheit zum setzenden und

40 „[E]t fallat quantum potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sine quamdiu ne aliquid esse cogitabo“ (Descartes: Meditationes II, 18).

bestimmenden Grund (*subiectum*) der Existenz. Seitdem bildet der Mensch sich ein, das sei wirklich und *nur* das, was er selbst durch seine *eigene* Vernunft zu sehen und zu fassen bekomme. Darin, in dieser Einbildung, liegt „*der Aufruhr der Verkehrung des Grundes des wesentlichen Willens in die Umkehrung des Gottes*“ (GA 42, 184; vgl. ebd., 247f.). „Aus Uebermuth, alles zu sein“, strebt die Sünde dahin, „das Wort zu brechen, den Grund der Schöpfung anzutasten und das Mysterium zu profanieren“ (SW VII, 391). Denn: „Im Bösen will der Wille der Wille des Grundes sein und den Grund in seinem Willen als dem Universalwillen haben. Im Bösen *ist* der Mensch der Gegen-Gott“ (GA 49, 137).⁴¹ Deshalb sind wir seit der *Kopernikanischen Wende* nicht mehr willens und in der Lage, eine andere Weltordnung anzuerkennen als die, die wir *scheinbar* durch unsere eigene Vernunft geschaffen haben. Die Grenzen unserer Erfahrung (als transzendentaler Horizont) wurden durch diese Umwendung zur Grenze der Welt (ihrer Peripherie) und das transzendente Ich als *ihr einziges* mögliches „Bezugszentrum“ zum „absoluten Ich“. ⁴²

Nun ist aber der Mensch durch diese Wende – darin liegt ihre äußerste Verkehrung und Ironie – in den Anthropozentrismus zurückgefallen, der dem geo-zentrischen Weltbild *vor* Kopernikus zugrunde lag! Die Kopernikanische Wende ist also in gewisser Hinsicht ein Rückfall *hinter* Kopernikus. Seit der *Kritik der reinen Vernunft* drehte sich das „Sternenheer“ wieder um den Menschen, wenn auch nicht empirisch im Raum, so doch in der transzendentalen Anschauung *als* Raum. Wenn der Raum nur eine transzendente Bedingung unseres eigenen Anschauungsvermögens ist, dann steht der Mensch als

41 Zu Heideggers Auslegung des Bösen bei Schelling vgl. Irlenborn (2000), 246 ff.

42 Siehe dazu unsere Vorüberlegungen in der Einleitung, 5 ff.

das vorstellende *subiectum* eben doch in der Mitte der Welt, nur mit dem Unterschied, daß er jetzt *kein* anderes Zentrum mehr kennt und anerkennt als das *eigene* des „Ich denke“. Dabei geht es hier formal um dieselbe „falsche Imagination“. Auch im *Logozentrismus* der Transzendentalphilosophie ist es der Gesichtskreis meiner äußeren Vorstellung, das „Feuer-Rad“ in „Schlangen-Gestalt“, das mich zu dem Bastardschluß verleitet, das sei wirklich und *nur* das, was ich selbst von meiner Subjektivität aus zu sehen und zu fassen bekomme. Dabei verkenne ich gerade auch hier die „wahre *Ein-Bildung*“, durch die ich erst in dieses „Centrum“ *hineingebildet* wurde, um die Natur oder das Weltall vom Standpunkt des „Ich denke“ aus *als* Sein einer um mich herum erscheinenden Erfahrungswelt aufzuschließen. Als Zentrum der Welt erscheint das Ich wie eine Stichflamme, welche die Dunkelheit nicht sieht, in der sie für einen Augenblick aufblitzt und wieder verlischt. Es ist Nietzsche (ausgerechnet er), der genau ein Jahrhundert nach Kants *Kritik* in der *Morgenröthe* diesen ‚transzendenten Schein‘ aufdecken sollte, und zwar als *perspektivischen Schein*:

Centrum. – Jenes Gefühl: ‚ich bin der Mittelpunkt der Welt!‘ tritt sehr stark auf, wenn man plötzlich von der Schande überfallen wird; man steht dann da wie betäubt inmitten einer Brandung und fühlt sich geblendet wie von Einem grossen Auge, das von allen Seiten auf uns und durch uns blickt.⁴³

Es sind nicht *unsere* Perspektiven, in denen wir die Dinge sehen; aber es sind Perspektiven eines Wesens nach unserer Art, eines *größeren: in dessen Bilder wir hineinblicken.*⁴⁴

43 Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, 239, n. 352.

44 Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*, KSA 10, 162.

Nietzsche ist der Philosoph des *Übergangs*. Bei ihm kippt das Ganze wieder um (als Umkehrung der Umkehrung). So hat er einerseits dieses zwiespältige Gefühl als Schande empfunden. Für den Verkünder des „Todes Gottes“ und den Apologeten des „Übermenschen“ war es unerträglich und darum eine Schande, von einem größeren Wesen *durchschaut* zu werden. Andererseits hat er ebenso wie schon Baader und Schelling erkannt, daß das „Gefühl“, *im Mittelpunkt* zu stehen – sei es nun im Mittelpunkt des um mich herumkreisenden Universums oder sei es im Mittelpunkt meiner Vorstellungen von der Welt – auf einem *Wider-Schein* beruht, der reflektiv durch den Gesichtskreis oder den ‚transzendentalen Horizont‘ des eigenen Zentrums bedingt ist. Das „grosse Auge“ hingegen ist nichts anderes als das Cusanische Bild des Allsehenden oder das „ungründliche Auge“. Seine Blickstätte ist „überall das Mittelste“⁴⁵. D.h. *sein* Zentrum ist überall da, wo es sich *in* ein „Centralwesen“ hineinbildet, um von *Da* aus etwas sichtbar werden zu lassen:

Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.⁴⁶

Im Kontext der Freiheitslehre deuten wir diesen Satz aus dem *Buch der vierundzwanzig Philosophen* so: Das Auge im Ungrund als unendliche Sphäre oder als „Philosophische Kugel“ (Böhme) hat kein bestimmtes Zentrum. Sein Zentrum liegt jeweils dort, wo es sich in einen Blickpunkt hineinbildet. Dieser Blickpunkt ist der Mensch. Da nun aber der Mensch in seiner Selbstbezogenheit aus diesem Blickpunkt nicht herauskommt, verfällt er dem Schein, er selbst sei innerhalb seiner

45 Böhme: *Psychologia vera*, 1, 114.

46 Liber XXIV *Philosophorum* (1997), 7. Zur einzigartigen Wirkungsgeschichte des Satzes vgl. Mahnke 1937 (ND 1966).

eigenen Vorstellungssphäre (*sphaera finita*) auch schon das einzig mögliche Zentrum. Damit setzt er seine eigene Endlichkeit absolut. Das bedeutet nicht, wie unlängst behauptet wurde, daß der Mensch als endliches Individuum das „radikale Böse“ sei.⁴⁷ „Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstseyn erhobenen Endlichkeit“ (SW VII, 370 A; vgl. ebd., 399f.). Das „ursprüngliche Böse im Menschen“ liegt in der „Eigenheit und Selbstsucht“, die eigene Endlichkeit „zum Herrschenden und Allwillen zu erheben“ (ebd., 388f.). In dieser Erhebung liegt die Selbsttäuschung des *genius malignus*:

Aber auch in Bezug auf die Natur steht ja der Mensch nicht im Mittelpunkt, und nur von dem einen Theil (des Weltalls) aus, mit dem er in unmittelbarem Bezug steht, kann er hoffen, zu einiger Erkenntniß von dem Ganzen zu gelangen. (WA, 254)

Schauten wir die Dinge wie Gott an, so sähen wir die Welt vorstellenden Substanzen ganz in ihrer Einheit und Innerlichkeit; allein wir sind nun einmal nicht in jenem perspektivischen Mittelpunkt, daher die Verschiebung der Monaden, die verworrene Vorstellung, die Materie. Alles Materielle hat nach ihm die schlafende, die Organische, die träumende Monadenwelt, der Mensch die bei sich selbst seiende Monas. (EPh, 79f.)

Der Mensch steht nicht in der Mitte der Welt, sondern „inmitten einer Brandung“ *zwischen* dem Abgrund des unendlich möglichen Seins, des *Seinkönnenden*, und dem, was in diesem Abgrund *irgendwo, irgendwann* (geschichtlich) als „sich neigender Wille zum Sein“ in einem je eigenen persönlichen Sein „übernommen“ werden muß, um *blitzartig für einen Augenblick* in das „Da“ des jeweils erscheinenden Seienden (der Welt) zu treten:

47 Gabriel (2006 (II)), 32ff.

Der Wille, so wie er nur zum Seyn sich neigt, wird innerlich Nothwendigkeit, [...] ist er doch durch die Mitte zwischen dem Seyenden und dem Seyn, in dem er sich befindet, gebunden. (WA, 95)

Das ‚Da‘ west und als Wesendes muß es zugleich in einem Sein übernommen werden: Da-sein. [...] Deshalb das Da-sein das Zwischen zwischen dem *Seyn* und dem *Seienden*. (GA 65, 342f.)

Nun kann der Mensch allerdings diese *Zwischen*-Stellung *zwischen* dem Sein und dem Seienden nicht von sich aus durchschauen, denn dazu müßte er notwendig aus den perspektivischen Verschiebungen heraustreten, in die er je schon als „bei sich selbst seiende Monas“ *hineingesetzt* ist. Jede reale Gegenwart ist für den einzelnen nur der Widerschein seines eigenen Blickwinkels auf die Welt. Deshalb heißt es in den *Weltaltern*:

Den Menschen hindert das In-sich-gesetzt-seyn; höheres vermag er nur in dem Maß, als er sich außer sich zu setzen – *außer-sich-gesetzt* zu werden vermag [...]. (WA, 164)

In den Erlanger Vorlesungen (1821) wird Schelling noch deutlicher. Indem der Mensch in sein *Ich denke* hineingegangen ist, hat er sich selbst in die *Monas* seiner eigenen Vorstellungen *eingeschlossen*, *eingesperrt*. Dadurch hat er die Freiheit verloren. Andererseits hat sich dadurch aber auch die Freiheit selbst verloren! Deshalb muß der Mensch erst wieder „außer sich gesetzt werden“, um die Freiheit zurückzugewinnen:

Nicht das in sich hinein, das außer sich Gesetztwerden ist dem Menschen Noth. Eben durch das in sich selbst Hineingehen ist er zuerst um das gekommen, was er seyn sollte. Nämlich *Er* war die ewige Freiheit, die sich selbst verloren hatte [...]. (SW IX, 230)

Allein: Wie kann der Mensch sich außer sich setzen? Mit Descartes gefragt: Wie kann er sich selbst als etwas denken, das *außer sich* nicht ist? Hebt er sich damit in seinem Denken nicht

selbst schon auf als ein gar nicht mehr *Daseiendes*? In der Tat: In *seinem Denken* weiß er nicht aus noch ein; weiß er weder, wie er aus sich herauskommen noch wie er in sich hineinkommen soll (s. o. 122). Und weil er das nicht weiß und von sich aus gar nicht wissen kann, ist es auch nicht das eigene Denken, durch das er sich selbst außer sich setzen könnte, sondern die Angst um sein Leben, durch die er als das *Un-denkbare* seines jederzeit möglichen Nicht-mehr-Seins *außer sich gesetzt wird*. Der Mensch weiß zwar, daß der Moment kommen wird, wo er nicht mehr sein wird. Doch diesen Moment kann er selbst nicht denken, weil er dann *als* denkendes Wesen *nicht* mehr ist. Deshalb hat er Angst. Durch diese Angst wird er passiv-leidend, ob er will oder nicht, d.h. auch und gerade *gegen* seinen eigenen Willen, „aus dem Centrum“ des „Ich denke“ *getrieben*:

Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; [...]. (SW VII, 381)

So lautet der berühmte Satz über die Angst in der Freiheitsschrift. Böhme selbst spricht vom „Stachel des Treibers in der Angst, in der Begierde nach der Freyheit“⁴⁸. Die „erste Begierde“ des Willens ist, sich „aus dem Nichts auszuführen, und sich selber zu finden“. Diese Begierde ist mit einer schrecklichen Angst verbunden: „schrecklich zu seyn, sich in sich zu finden, aus dem Nichts in Etwas“.⁴⁹ Der Schrecken

48 Böhme: *De signatura rerum*, 2, 25.

49 Ebd., 2, 28. Schelling erläutert diese Angst-Lust (Schauer) anhand der „alten Fabel“ vom „unwiderstehlichen Sirenengesang“, der „aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen“ (SW VII, 381). Die Sirenen versprechen Odysseus, daß er glücklicher und weiser sein werde, wenn er auf ihre Stimme höre und zu ihnen käme. Denn ihnen sei alles bekannt, was jemals auf der Erde geschehen sei und noch geschehen werde

ist nicht weniger groß als der, sich selbst im Nichts wieder zu verlieren. Jeweils geht es hierbei um die an sich völlig ungreifliche Schwelle des Übergangs von Nichts in Etwas und von Etwas wieder ins Nichts. *Dazwischen* ist das menschliche Leben als das *scheinbar* einzig Wahre, Wirkliche in der Vorgestelltheit des je eigenen Seins vom Leben *eingeschlossen*. Als ob es vorher und nachher *nichts* gäbe. Aber was ist das Nichts? Ist *das* nicht eben der Ungrund der Freiheit, worin die eigene Existenz zur Ent-*scheidung* zu bringen ist?

Im Anschluß an Böhme hat Baader diesen zweifachen Schrecken des Übergangs als „Geburts-“ und „Todesangst“ beschrieben. Das ist zum einen die Angst *vor* und zum anderen die Angst *um* das eigene Leben. Wer sich durch diese zwiefältige Angst klar macht, wie „jener finstere *Wurm* des Lebens einmal *zu Willen gekommen* ist“, der wird sich von den „frechen Selbstständigkeitslehren und moralischen Autonomiesystemen unserer Zeiten“ nicht beirren lassen.⁵⁰ Denn

(Od. XII, 166–200). Doch in dem Augenblick, in dem der Mensch sich auf diese falschen Versprechungen einläßt und in ihre Tiefe stürzt, gerät sein Wille in einen Strudel oder „Umtrieb“. Die unfassliche Tiefe der Willensfreiheit erscheint darin als Hölle: „Der Wille, wenn er zur Wirkung kommt, ist die unerfüllbare Leere, die stets offen stehende Tiefe, unersättlich wie die Hölle“ (Loer, 37). Wer denkt da nicht an Sartre? An Schellings Begriff der Angst knüpft bekanntlich auch Kierkegaard an, wenn er die Angst mit dem schwindelerregenden Blick in die Tiefe der Freiheit vergleicht: „Der, dessen Auge es widerfährt in eine gähnende Tiefe niederzuschauen, er wird schwindlig. [...] Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigne Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt sich daran zu halten“ (Kierkegaard: Der Begriff Angst, 60f.). Vgl. dazu Pocai (1999); Hutter (2003).

50 Baader: Über den Blitz, SW 2, 32f. Wenn der Mensch im Unterschied zum Tod *vor* der Geburt keine Angst *mehr* hat, so nur deshalb, weil sie bereits geschehen ist und er „im frohen Lebensgefühl“ nicht mehr daran denkt,

er weiß um die Selbsttäuschungen des *Cogito* in der transzendentalen Selbstgewißheit. Von der Autonomie des „Ich denke“ aus gesehen sind der Anfang und das Ende des eigenen Seins in der Tat nicht vorstellbar. Weder kann ich mir vorstellen, daß ich *vor* meiner Geburt nicht war, noch, daß ich *nach* dem Tod nicht mehr sein werde. Denn dann *bin ich nicht mehr*, der das von sich aus *spontan* und *autonom* vorstellen könnte. Gerade deshalb, so Schelling in der Freiheitsschrift, sind die Angst vor dem Tode und der Tod selbst notwendig! Denn nur dadurch kann der Mensch aus seiner „Eigenheit“ herausfinden und sich seines Wesensursprungs *außerhalb* seiner selbst ‚bewußt‘ werden:

Daher die allgemeine Nothwendigkeit der Sünde und des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschlicher Wille als ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden. (SW VII, 381)

Im Tod verläßt der Mensch wieder den Eigenwillen, durch den er sich am Anfang seines Lebens in der ‚Erbsünde‘ vom Universalwillen *im* Ungrund der Freiheit losgerissen hat.

3. Annihilation und Ekstase

„Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum.“ In einem Schelling-Seminar hat Heidegger zu der Stelle folgende Bemerkung gemacht: „Nennen Sie mir einen einzigen Satz von Hegel, der diesem Satz an Tiefe gleich-

wie er „auf schreckhafte Weise im Mutterleibe entstanden war“ (UPhO, 284). Böhme kannte indes ihren Schrecken durch seine bewußt vollzogene Wiedergeburt. Auch bei Kleinkindern läßt sich dieser Schrecken gelegentlich an ihren Alpträumen ablesen: als Sturz ins Unbekannte, Ungewisse.

kommt!“⁵¹ Die Aufforderung hat hier keineswegs nur einen rhetorischen Sinn. Wenn es einen solchen Satz von gleicher Tiefe bei Hegel nicht gibt, so deshalb, weil dieser Satz in eine Tiefe zurückreicht, die sich als das *Un-vordenkliche* dem ‚absoluten Wissen‘ entzieht. Heidegger verweist damit zugleich auf das, von dem er selbst in der „Gegenbewegung zu Hegel“ ausgegangen ist (s.o. 41f.).

In der Schelling-Vorlesung wird der Begriff der Angst jedoch nur am Rande erwähnt. Heidegger weist hier auf die eigentümlich widersprüchlichen Folgerungen hin, die der Mensch in der „Angst um sein Selbst“ zieht. Je mehr er aus dem Zentrum seines Lebens herausgetrieben wird, desto mehr versucht er dabei, an der „Besonderung“ seines Daseins „fest zu halten“ (GA 42, 263). Deutlich wird das in der Angst vor dem Bösen, als ob es die *Tod-Sünde* wäre, und nicht der Tod selbst, der uns in unserem Sein bedrohen könnte. Die Angst vor der Nichtswerdung des eigenen Seins wird durch die religiös bedingte Hoffnung auf Vergebung und Erlösung nur verdrängt, nicht jedoch beseitigt.⁵²

Die Seele ist keine Substanz. Die Frage kann deshalb nicht lauten, ob sie ‚unsterblich‘ ist im Sinne einer ewigen Fortdauer über den leiblichen Tod hinaus. Trotzdem behält die Frage, ob wir uns *nach* dem Tod *als dieselben* wiederfinden werden, ihren Sinn. *Wiederauferstehung* ist nicht zu verwechseln mit Unsterblichkeit. Werden wir uns wiedersehen? D.h. werden wir, die wir uns im Tod scheinbar endgültig verloren haben, in der ‚unendlichen Ferne‘ des Nicht-mehr-Seins uns selbst und anderen wiederbegegnen? Es gibt wohl kaum eine

51 Siehe Gadamer (1977), 217.

52 Über Heideggers Aussagen zu „Freiheit und Angst“ im Verhältnis zu Schelling und Kierkegaard siehe Ringleben (2007).

Schrift, in der diese Frage tiefgreifender und erschütternder behandelt worden ist als in derjenigen, die Schelling unmittelbar nach dem Tod von Caroline im Schicksalsjahr 1809 verfaßt hat: *Clara oder der Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*.⁵³ In dieser Schrift bringt Schelling folgendes Bild:

Wüsten, Gebirge, weite Länder und Meere können uns von einem Freunde in diesem Leben trennen; die Entfernung des andern Lebens von diesem ist nicht größer als die der Nacht von dem Tag oder umgekehrt. (SW IX, 18)

Das Bild wird kaum noch verstanden. Heute im modernen Streit des Leib-Seele-Dualismus geht es allein um die Frage, ob und inwiefern das Bewußtsein ein bloßes Epiphänomen unserer Gehirnfunktion ist. Demgemäß wird dann idealistisch oder naturalistisch erklärt, was das Bewußtsein ist und wie wir uns selbst je schon als Selbstbewußtsein von etwas Vor-gestelltem, Bewußtseiendem gegeben sind. Was nicht erklärt wird und in dem Sinne auch gar nicht erklärt werden kann, weder idealistisch noch naturalistisch, weil es unserem faktischen Bewußtseinsleben als solchem je schon *vorausgeht*, ist der *Übergang* von Nichts in Etwas in der Geburt und Erweckung unseres Daseins. Durch diesen Übergang sind wir aber überhaupt erst zu uns selbst in das ‚Bewußtsein‘ gekommen! Der Übergang liegt da, wo Leben und Tod wie Tag und Nacht *ineinander* übergehen:

Gleichwie der Tag in der Nacht, und die Nacht in dem Tage zwey *Centra* sind, und doch ungeschieden [...].⁵⁴

53 Möglicherweise wurde die Schrift aber auch schon viel früher verfaßt, und zwar, wie Ehrhardt (2004) vermutet, 1803 zum Gedenken an Carolines früh verstorbene Tochter Auguste Böhmer († 12. Juli 1800).

54 Böhme: *Quaestiones Theosophica*, 3, 3.

So liegt der Tag in der Nacht verborgen, nur überwältigt durch die Nacht, so die Nacht im Tag, nur niedergehalten vom Tag [...]. (SW VIII, 227)

Heidegger hat die „Miteinanderzusammengehörigkeit“ von Tag und Nacht, Leben und Tod in zweien seiner letzten Privatseminare in Le Thor (Provence) 1966 und 1968 erörtert (da ging er schon auf die Achtzig zu):

Um den Tag zu denken, muß man ihn bis zur Nacht denken und umgekehrt. Die Nacht *ist* der Tag als untergegangener Tag. (GA 15, 276 ff.; vgl. ebd. 301 f.)

Die Nacht ist der Tod. Und: „Der Tod ist der Schrein des Nichts“ (GA 7, 180). Oder: das „Zinnerne Gefäß“, „wo mitten im Tode das Leben geboren wird“. In seinem Behältnis, dem dunklen Innern, liegt das eigene Leben beschlossen, wie der Tag in der Nacht oder wie der Blitz in der Finsternis. Deshalb heißt es in Schellings *Clara* weiter, daß „jene andere Welt [...] um so verborgener ist, je näher sie uns liegt“ (SW IX, 18). Sie ist schon da, nur verborgen und niedergehalten durch unser gegenwärtiges Leben *im Nichts*. Denn:

Das Nichts will aus sich, daß es offenbar sey, und das Etwas will in sich, daß es im Nichts empfindlich sey, auf daß die Einheit in ihm empfindlich werde.⁵⁵

Das menschliche Leben ist demnach ein Sich-Finden und Sich-Verlieren im Nichts als Ungrund seines *möglichen* Seins – *wo* und *wann* auch immer. Nun kann der Mensch der „Verborgenheit“ jener anderen Welt allerdings nur inne werden, „indem er sich selbst wieder jenes Ortes entsetzt“, in den er im *Übergang* seines hiesigen Lebens hineingekommen ist. Der eigentlich adäquate Ausdruck für die Angst, um die es

55 Böhme: *Quaestiones Theosophica*, 3, 9.

hier geht, ist deshalb das „Entsetzen“ oder die „Ekstase“: „jede Entfernung oder Entsetzung von einer Stelle ist Ekstase“ (SW IX, 230). Den Menschen zur Besinnung bringen heißt, ihn zur „Ekstase“ bringen. Die Ekstase hat hier nichts mit Rausch oder Verzückung zu tun, sondern allein mit der Angst oder dem Entsetzen, von *allem* Seienden verlassen zu werden. Nichts anderes sagt auch Heidegger in einer später verfaßten Selbstkritik zu *Was ist Metaphysik?*: „die *Angst* – das *Entsetzen* als Erfahrung der Seinsverlassenheit des Seienden“ (GA 67, 59). In der Angst um das eigene Leben *entsetzt* sich der Mensch des Zentrums, worin er sich selbst je schon inmitten des Seienden als „Eigenwille“ des ‚Ich selbst‘ vorfindet.

Auf dem Grunde dieser Erfahrung haben Schelling und Heidegger – und zwar jeweils in einer Antrittsvorlesung – die These aufgestellt, daß die Philosophie damit anfangen müsse, *alles Seiende zu verlassen*. Schelling hat die These in seiner Erlanger Antrittsvorlesung vom 4. Januar 1821 aufgestellt und Heidegger in seiner Freiburger Antrittsvorlesung vom 24. Juli 1929. Es geht hierbei um das, was Colberg bereits in bezug auf die „Platonischen Christen“ als „Annihilation“ bezeichnet hat und Schelling als „heroischen Annihilationsakt“, ⁵⁶ d. i. die Fähigkeit, vom „Sein absolut *nichts* zu wollen“ (GPP, 391):

Die Gelassenheit wird von den Platonischen Christen gerühmet unter dem Namen der Annihilation, Nichtswerdung, fallen in sein Nichts. Diese Wörter bedeuten ihnen eine Verlassung des etwas,

56 In der *Einleitung in die Philosophie* (1830) ist statt dessen vom „heroischen Anhelationsakt“ die Rede (EPH, 102). Die Anhelation schließt die Annihilation jedoch keineswegs aus, wie Ehrhardt meint (ebd., 150 Anm. 75). Auch das Nichtwollen ist ein Wollen oder ein Streben (*anhelare*), das sogar allem anderen Wollen als eigentliches Endziel zugrunde liegt: „Jede Creatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in den Zustand des Nichtwollens zurück“ (WA, 134).

das ist, des eigenen Willens, Verlangens und alles, was der Mensch durch den Sünden-Fall nach ihrer falschen Theologie überkommen [...] in die durch die Sünde verlorene Freiheit.⁵⁷

Nach dieser (für Colberg häretischen) Ansicht ist die Freiheit das, was der Mensch durch den *eigenen* Willen im Sündenfall gerade verloren hat. So kann er die Freiheit *nur* dadurch zurückgewinnen, indem er nichts mehr will, nicht einmal sich selbst:

Wilst du nun aus dem Selbst-Sterben wieder ausgehen, so must du deine eigene Begierde, welche sich in fremde Wesen einführet, gantz verlassen, und in der Selbstheit und eigenen Begierde werden als ein Nichts, auf daß du nicht mehr dich selber wilst noch begehrest [...].⁵⁸

Um diesen Akt der Annihilation geht es jetzt auch in den beiden großen Antrittsvorlesungen von 1821 und 1929. Nur derjenige könne auf den Grund seiner selbst kommen und die ganze Tiefe des Lebens erkennen, der einmal alles verlassen habe, dem alles versank. Platon habe diesen großen Schritt mit dem Tode verglichen:

Hier muß alles Endliche, alles, was noch ein Seyendes ist, verlassen werden, die letzte Anhänglichkeit schwinden; hier gilt es *alles* zu lassen – nicht bloß, wie man zu reden pflegt, Weib und Kind, sondern was nur *Ist*, selbst *Gott*, denn auch Gott ist auf diesem Standpunkt nur ein Seyendes. [...] Aber nicht bloß die Objekte, auch sich selbst muß der lassen, der sich in jenen freien Aether erschwingen will. (SW IX, 217f.)

Schelling grenzt sich hier ausdrücklich von Fichte ab, der sich noch „an das eigne Ich“ geklammert habe (ebd.). Wer sich in

57 Colberg: Das Platonisch-hermetische Christentum, II, 257.

58 Böhme: De signatura rerum, 15, 9.

den freien Äther schwingen will, müsse *exzentrisch, ekstatisch* aus allem Seienden getrieben werden, insbesondere aus *dem* Seienden, das er selber ist.⁵⁹ – Nach diesen Worten, so vermerkt ein berühmter Zeitzeuge dieser Vorlesung, der Dichter August Platen, „erfolgte eine solche Totenstille, als hätte die ganze Versammlung den Atem an sich angehalten“. ⁶⁰ Von Heideggers Antrittsvorlesung sind ganz ähnliche Reaktionen einer Katharsis überliefert. Der Tod (das Nichts) verschlägt einem den Atem. So betont auch Heidegger, „daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen“, sondern durch die Angst von uns selbst weg in das Nichts „hineingehalten“ werden:

Die Angst offenbart das Nichts. Wir ‚schweben‘ in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, daß wir selbst – die seienden Menschen – inmitten des Seienden uns mitentgleiten. [...] Weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes ‚Ist‘-Sagen. (GA 9, 112)

Im Vergleich mit Schelling ist jetzt folgendes bemerkenswert: Das Entgleiten kennzeichnet Heidegger an der Stelle (noch) als „das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz“. Er bezog sich dabei ausdrücklich auf den Namen „Metaphysik“. Deshalb auch der Titel als Leitfrage. Metaphysik ist das, was „μετά – trans – ‚über‘ das Seiende als solches hinausgeht“ (ebd., 118). Hier geht es jedoch nicht darum, das Seiende auf ein ‚höheres Seiendes‘ hin zu übersteigen, sondern darum, *von allem Seienden* (Weib, Kind, Ich) *verlassen* zu werden, auch vom *höchsten*: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Darin liegt die bitterste Erfahrung des Todes und der Angst.

59 Siehe dazu Duque (1999), 185 ff. und Seubert (2006), 221 ff.

60 August Platen, Erlangen, 11. Januar 1821, in: Tilliette (1974), 260 f.

Nicht zuletzt diese Erfahrung ist es, die wenige Jahre später zur *Überwindung der Metaphysik* geführt hat. Besonders aufschlußreich sind in dem Zusammenhang das Nachwort in der vierten Auflage der Freiburger Antrittsvorlesung von 1943 (ebd., 303–312) und die Einleitung in der fünften Auflage von 1949 (ebd., 365–383). Heidegger spricht dort selbstkritisch von „Hindernissen“, die sich seinem Denken in den Weg gestellt hätten, und zwar als etwas, das „nicht mehr metaphysisch“ ist (ebd., 304).

Wenn das Seiende im Ganzen entgleitet und das Nichts andrängt, dann wird deutlich, was Metaphysik eigentlich ist: nämlich „das *ahnungs-lose Überspringen* (μετά) der φύσις als des anfänglichen Seins“ (GA 67, 39). In der Metaphysik wird das übersprungen, was die Gründung des Seins erst ernötigt: der *Abgrund* des Noch-nicht-Seienden, aber Seinsollenden. Die „Überwindung der Metaphysik“ liegt deshalb darin, „daß die Wahrheit des Seyns als *Ab-grund* erfahren und bestanden wird“ (ebd., 16). Allerdings konnte diese Erfahrung nur gemacht werden durch den Absturz im Steigen über das bereits gegebene und gegründete Seiende hinaus. In einer Vorlesung von 1937/38 hat Heidegger diesen Absturz so beschrieben:

Nur wer wahrhaft steigt, kann abstürzen. Wie, wenn die Abstürzenden den Gipfel, den Berg und sein *Ragen* am tiefsten erfahren möchten, tiefer und einziger als jene, die scheinbar den Gipfel erreichen, wodurch er ihnen alsbald die Höhe verliert: zu einer Ebene und Gewöhnlichkeit wird? (GA 45, 23)

Zum *Sturz* konnte es demnach nur kommen, sofern noch einmal der Versuch gewagt wurde, das Sein auf einen ‚höchsten Grund‘ hin zu übersteigen. Denn nur dadurch konnte dieser Grund auf einmal selbst fragwürdig werden: Kann es einen solchen Grund überhaupt geben? Ist der Grund nicht gerade

das, was in der Höhe *übersprungen* wird als das *Tief*-gründige, *Un*-ergründliche? „*Man muß*“, wie Angelus Silesius, der große Freund Abraham von Franckenbergs, sagt, „*die Tiefe auf der Hoehe betrachten*“:

Ein ungrund ist zwar Gott / doch wem er sich soll zeigen /
Der muß biß auf die Spitz der ewgen berge steigen.⁶¹

Auf der Höhe verliert der Grund seine Grundhaftigkeit:

Ab-grund als wesentliche Verweigerung (Er-eignung) des Grundhaften – Ungrund – der *Grundlose* – wo Grund sein sollte – Scheingrund – so aussehend wie. (GA 67, 64)

Im Allgemeinen ist in Heideggers Schriften ‚nur‘ vom Abgrund die Rede. Umso bemerkenswerter ist, daß gerade an der Stelle der Ausdruck Böhmes und Schellings auftaucht. Was in der Frage nach dem Wesen der Metaphysik zunächst noch aussieht wie ein Grund, erweist sich im Entgleiten alles Seienden *als* „Scheingrund“. Das scheinbar Grundhafte entgleitet hierbei mit. Wo eigentlich ein Grund sein sollte, tut sich ein Ab-grund auf. In ihm enthüllt sich der Scheingrund als Ungrund (Nichtgrund), als Nichts.

Auch in der Freiheitsschrift ist der ‚Grund der Existenz‘ *entglitten*, und zwar durch die Aufstellung ihrer Unterscheidung (SW VII, 357). Dabei kündigte sich auch hier die „Verweigerung des Grundhaften“ zunächst zögernd an, um am Ende mit einem Schlag als Ungrund aufzubrechen: „wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr *Ungrund*?“ (ebd., 406). Die Frage ist keineswegs von vorneherein entschieden. So war wenige Seiten zuvor noch von der „*Natur* – in Gott“ die Rede als „Grund seiner Existenz“ (ebd., 358f.). Fast scheint es, als ob Schelling und Heidegger zunächst gar

61 Cherubinischer Wandersmann, V, n. 29. Vgl. dazu Stenger (1999).

nicht glauben konnten, was sie da sahen. Zu ungeheuerlich erschien ihnen das Ganze in Anbetracht der fast zweieinhalbtausendjährigen Geschichte der Frage nach den ‚letzten Gründen‘ des Seins. Und doch geriet diese Frage in *dem* Augenblick ins Wanken, wo die Frage nach dem Wesen „*vor* allem Grund und *vor* allem Existierenden“ ausdrücklich gestellt wurde. Grund und Existenz sind als „die zwei gleich ewigen Anfänge“ (ebd., 408) *gleichursprünglich*. Was diesen beiden Anfängen vorhergeht, kann somit nicht wieder ein „Grund“ oder ein „Urgrund“ sein. So bemerkt Heidegger schon in *Sein und Zeit*, daß

das Phänomen der *Gleichursprünglichkeit* der konstitutiven Momente in der Ontologie oft mißachtet worden [sei] zufolge einer methodisch ungezügelter Tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen ‚Urgrund‘. (SuZ, 131)

Wie *grundlos* diese Tendenz ist, wurde jedoch erst in dem Moment offenbar, in dem das Phänomen der „*Gleichursprünglichkeit*“ von Grund und Existenz selbst in den Blick trat:

Da es vor allen Gegensätzen vorhergeht, so können diese [Grund und Existierendes] in ihm nicht unterscheidbar noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. (SW VII, 406)

Allein das, was so noch als Grund erscheint, ist vermutlich, wenn es aus ihm selbst erfahren wird, ein Anderes und noch Ungesagtes, demgemäß auch das Wesen der Metaphysik etwas anderes ist als die Metaphysik. (GA 9, 367)

Das „Andere“ und „noch Ungesagte“ im Wesen der Metaphysik ist der Ungrund oder Abgrund. In ihn wird der Wille *geworfen*: „Die *Freiheit zum Grunde* west aus der *Geworfenheit* in den Abgrund“ (GA 67, 62). Von daher gesehen ist jedes weitere „Haftenbleiben in der *Transzendenz* [...] ein Rückfall in die *Metaphysik*“ (ebd., 63). Was werden kann und werden

soll, das ist in der un-ergründlichen Tiefe des Nichts je erst zu ergründen und zur *Entscheidung* zu bringen. Im Ungrund des Nichts selbst gibt es aber (noch) keine Gründe für das Sein! Deshalb *ent-setzt* die Angst den Menschen aus dem „letzten Träger aller Dinge“ in den *Abgrund* der Freiheit (s.o. 89ff.). Schon ein Jahr nach der Antrittsvorlesung, in der Abhandlung *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), ist darum nicht mehr von Transzendenz die Rede, sondern von „Eksistenz“. Damit hat Heidegger de facto Schellings Terminus der „Ekstase“ übernommen:

Eher könnte man für jenes Verhältnis die Bezeichnung *Ekstase* gebrauchen. Nämlich unser Ich wird *außer* sich, d.h. außer seiner Stelle, gesetzt. (SW IX, 229)

Das Sein-lassen, d.h. die Freiheit ist in sich aus-setzend, ek-sistent. [...] Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen. (GA 9, 189)⁶²

In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts haben Walter Schulz und Wolfgang Wieland erstmals versucht, den Begriff der „Ekstase“ in Schellings Erlanger Vorlesung aufzuschlüsseln. Schulz hat den Begriff in der von Hegel herausgearbeiteten Thematik der Vermittlung interpretiert als „Außer-sich-setzung“ der Vernunft.⁶³ Von daher sah er in Schelling einen verkappten „Hegelianer“, der den deutschen Idealismus in der Auseinandersetzung um die „gemeinsame Sache“ vollendet habe.⁶⁴ Weitaus überzeugender ist für uns in der Hinsicht Wieland, der hier bereits Heideggers Analysen der „*Ekstasen*

62 Zu Heideggers Bestimmung der Freiheit als ek-sistente Freiheit vgl. von Herrmann (2002), 114 ff.

63 Schulz (1955, ²1975), 61 ff.; 122 ff.

64 Ebd., 111 f.

der Zeitlichkeit“ angelegt sah.⁶⁵ Was Schulz über Schellings Spätphilosophie sagt, trifft auf Hegel zu. Für Hegel setzt sich das „reine Wissen“ außer sich, um sich seiner unmittelbaren Tätigkeit als Einheit von Subjekt und Objekt bewußt zu werden.⁶⁶ Bei Schelling und Heidegger verhält es sich genau umgekehrt: Für sie kommt das Wissen in der Freiheit erst zu sich selbst. Deshalb muß der Mensch sein ganzes Wissen aufgeben, wenn er in die anfängliche Freiheit des Denkens zurückkehren will:

Alles also fordert den Menschen zu jenem Aufgeben seines Wissens, zu jener Scheidung auf, durch die er zuerst *sich* in völliger Freiheit erblickt, aber auch ihm gegenüber die vorige Freiheit in ihrer uranfänglichen Lauterkeit. (SW IX, 245)

Wenn das Wissende, welches allerwärts dem Seyn unterliegt, d. h. dieses endlich zurückgetrieben wird in seine eigne Tiefe – auf alles Seyn verzichtet – sich in seine Ungründlichkeit sehnend und daß es gar kein Seyn *an sich* hat, [...] dann fühlt es die Kraft, das Seyn zu überwinden. Denn es ist eigentlich Nichts – ist vor allem Seyn – kommt allem Seyn zuvor – hier geht das Wissen an sich, von seinem gegenwärtigen Zustand hinweg – ἐκστάσις, bis Es – *das Wissen* in uns – wieder zu Sich kommt. (WA-Frg. II, 300ff.; vgl. ebd. 309)

Schelling sieht in diesem Von-sich-selbst-weg-Gehen des Wissens das Sokratische Wissen des Nichtwissens begründet (SW IX, 239). Der Anfang des Wissens ist Nichtwissen. Das Nichtwissen meint hier nun aber keineswegs den Mangel oder das Fehlen von Wissen, sondern vielmehr das, was das Wissen erst zu sich kommen läßt: d. i. die Freiheit des *Denkens* als „eigne Tiefe“ des Wissenkönnens. Von Heideggers ekstatischer Zeitlehre ausgesehen ist die Freiheit die Zukunft des Noch-Nicht,

65 Wieland (1956), 10 ff.; 32 ff.; vgl. dazu SuZ, § 65.

66 Hegel: Logik I, 42 f.

in der das Wissen im Denken erst auf sich zu kommt.⁶⁷ Allerdings: Um das zu sehen, muß sich der Mensch erst wieder „von seinem Sein losreißen, um ein freies Sein anzufangen“ (s. o. 63). Der Loswurf erfolgt hierbei in einem *dreifachen Sprung* als:

Entsetzung – Absprung von dem, was ist: vom Seienden im Ganzen.

Nichtssetzung – Rücksprung in das, was war, bevor etwas (Annihilation) wurde: das Nichts oder Noch-Nichts als Freiheit des möglichen Seins, des *Seinkönnenden*. Und

Aussetzung – (Wieder-)Einsprung in das, was in und mit der Geburt und Erweckung des je eigenen Daseins wirklich *geworden* ist.

Allein dieser dreifache „Sprung läßt erst das Da [...] als die Augenblicksstätte des Irgendwo und Wann entspringen“ (GA 65, 236).⁶⁸ In ihm vollzieht sich die „Selbsterkenntnis der ewigen Freiheit“, d. i. die Erkenntnis, daß die Freiheit *ekstatisch, außerhalb* meines eigenen Seinwollens liegt. Die Ekstase ist darum etwas, das „dem Egoisten nicht gefällt“ (WA-Frg. II, 309). Denn je mehr *ich* die Freiheit (gleichsam als Besitz) für mich haben will, desto mehr schließe ich mich damit in den Kreis meines Eigenwillens ein. Und desto mehr schließe ich mich damit von dem aus, durch das ich selbst allererst in diesen Kreis gekommen bin, um *irgendwo, irgendwann als dieser Mensch bei mir zu sein* (vgl. SW IX, 230f.; 244f.). Deshalb sagt Böhme, daß die „eigene Begierde sich in *fremde* Wesen einführet“ (s. o. 162). Je mehr sich der Mensch selbst haben

67 Vgl. SuZ, 329–331. Einen ersten Vergleich ihrer Ekstase-Begriffe hat Ohashi (1975) angestellt.

68 Die drei Kapitel unserer Studie beruhen auf diesem dreifachen Sprung. Siehe auch Anhang: Der Gang zu den Müttern.

will, desto fremder wird er sich; denn der Ursprung seiner Ichheit liegt gerade *außerhalb* ihrer selbst in der *Freiheit* des „zu-sich-selbst-Gekommenseins“ (ebd., 227). Allerdings, so räumt Schelling ein, scheuen die „Meisten“ „vor dieser grundlosen, [nur] durch sich nothwendigen Freyheit“ zurück:

So nah liegt jedem Menschen der Ungrund der Ewigkeit, vor dem er sich entsetzt, wenn er ihm vor's Bewußtsein gebracht wird. (WA, 93)

In der „Entsetzung“ vor dem Ungrund überfällt einen die Grundlosigkeit, Unbegreiflichkeit und nicht zuletzt auch die Fremdheit und Zufälligkeit, das Sich-selbst-zugefallen-Werden oder die „Zuwerfung“ (Heidegger) des eigenen Selbst: Ich hätte auch nicht sein können. Ich hätte auch ein ganz anderer werden können als der, der ich an diesem Ort, in dieser Zeit, als diese Person *geworden* bin. Der einzige Grund für meine Existenz liegt darin, daß die Freiheit in mir, wie in jedem anderen „menschlichen Bewußtsein“ auch, eine Stätte gefunden hat (s.o. 91), worin sie sich selbst als Sein von etwas Erscheinendem, zum Dasein-Kommenden fassen konnte:

Alda ergreift die Freyheit sich selber in sich, und der Tod oder Schrack fällt mit in die Freyheit, als unmächtig, und gibt sich frey.⁶⁹

Deshalb ist es im Grunde auch nicht der Mensch, der zu sich selbst kommt, sondern die Freiheit: „Jedes einzelne menschliche Bewußtseyn ist wieder ein Zusich-kommen der ewigen Freiheit“ (SW IX, 240), da sie „gar keine Stätte hat, wo sie zu sich kommen kann, als in unserm Bewußtseyn“ (ebd., 234). Dasselbe sagt Heidegger, wenn er erklärt, daß die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern als Ursprung unseres Daseins zu begreifen ist:

69 Böhme: *De signatura rerum*, 3, 38.

Der Mensch ‚besitzt‘ die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit, das ek-sistente, entbergende Da-sein besitzt den Menschen und das so ursprünglich, daß einzig *sie* einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt. (GA 9, 190)

Freiheit ist das umgreifende und durchgreifende Wesen, in das zurückversetzt der Mensch erst Mensch wird. Das will sagen: Das Wesen des Menschen gründet in der Freiheit. Die Freiheit selbst aber ist eine alles menschliche Seyn überragende Bestimmung des eigentlichen Seyns überhaupt. (GA 42, 15)

Bevor der Mensch ins Dasein tritt, ist noch alles dunkel, *was, wann, wo, für wen* zum Sein einer je eigenen erscheinenden Welt kommen soll. Denn eben *das* ist *in der Freiheit* zur Entscheidung zu bringen! Freiheit geschieht da, „wo eine Scheidung, Entscheidung statt findet“. Eine Entscheidung kann aber nur da stattfinden, wo ihr „ein Zustand der Ungeschiedenheit“, der „absoluten Indifferenz“ vorausgeht. Das ist „die Nacht, aus der der Mensch erst in das frohe Licht der Freyheit geboren“ (WA, 95) und „im Moment der Aktion der Scheidung selbst in’s Bewußtseyn erhoben wird“. Der Mensch erblickt sich hierbei als ein Wesen, „das nichts hinter sich hat als den Ungrund der Ewigkeit, aus dem es unmittelbar entsprungen“ (ebd., 98). Damit wird ihm selbst „in jener Scheidung der Kräfte, der Zerspaltung der Finsterniß“ erst „ein Blick der Ewigkeit und also auch der Freyheit seines Wesens“ (ebd., 99) gewährt: „freedom is atemporal: a flash of eternity in time“.⁷⁰

⁷⁰ Žižek (1997), 33.

4. Evolution und Ereignis

Wir kommen damit auf das zurück, von dem wir in diesem Kapitel ausgegangen sind: auf die „wahre Imagination“ als „Ereignis“ (s. o. 128f.). Das, was Schelling den Blick der Ewigkeit und der Freiheit des menschlichen Wesens nennt, ist die „Zersprengung der Finsternis“ im *Ereignis*. In dieser Sprengung müssen die Kräfte (Potenzen) im Sein erst auseinandergehen, um sich in unserem Blick als Sein von etwas Seiendem zusammenzufügen:

[...] die Scheidung zwischen Seyn und Seyendem ist bedingt durch die Scheidung im Seyn und beyde fallen zusammen. Durch das Auseinandergehen der Kräfte im Seyn werden sie frei und es entsteht hieraus das erste eigne Leben im Objektiven. (WA, 36)

Als Ereignis (der Unter-*schied*) aber läßt das Seyn erst das Seiende auseinandertreten und so die Lichtung ‚beziehen‘; der *Austrag* ist aber Aus-trag in das Sein *als* Gott und Mensch, als Welt und Erde. (GA 67, 77)

Versuchen wir jetzt den „Austrag“ dieser vier Seinskräfte von Heideggers *Ereignis-Denken* aus näher zu erläutern:

Gott, Mensch, Welt, Erde *gehören* zum „Ereignis“. Als solche *werden* sie erst zu dem, *was* sie sind – an sich selbst und im Verhältnis zueinander –, durch die *sehrende Suche*, etwas (eine sich selbst verborgene Erde) als etwas (als Sein einer aufgehenden Welt) in den Blick eines „ungründlichen Auges“ zu bringen. *Jede* der vier Seinsweisen ist demzufolge *nur* zu verstehen, sofern die jeweils drei anderen Weisen des Seiendseins immer schon aus ihrer inneren Zusammengehörigkeit zum Er-*eignis* des *In-den-Blick-Bringens* (Er-äugens) mitgedacht werden. Soll nun etwas *als* etwas in den Blick treten, so muß Jegliches erst einmal im Abgrund des möglichen Seyns

auseinandertreten. Erst dann kann es im Menschen, in seinem Blick, *die* „Lichtung“ oder *den* „offenen Punkt“ für den „Lichteinstrahl“ beziehen (s.o. 146). Heidegger spricht in dem Zusammenhang vom „kreuzenden Widerspiel“ in der „Entgegnung von Gott und Mensch“ und dem „Streit von Welt und Erde“ (GA 66, 307ff.); und Schelling vom „unmittelbaren Widerspiel“ oder „Widerstreit“ zwischen der „unanfänglichen Ewigkeit“ und der im Menschen, in seinem *Augen-Blick*, „ewig beginnenden Zeit“ (WA, 229f.).

Das „lauterste Wesen“ kann sich nicht selbst verwirklichen, als solches müßte es schon wirklich sein (s.o. 15f.). Um wirklich-wirkend zu werden, muß es aus der Ewigkeit seines „lauteren Seinkönnens“ heraustreten. Und das ist jetzt nur „durch eine von ihm unabhängige Bewegung“ möglich. „Man kann diese Bewegung als den Gegensatz der Ewigkeit die ewige Zeit nennen.“ Die ewige Zeit ist jedoch „nicht die unendliche, anfanglose, sondern vielmehr die ewig beginnende Zeit“ (WA, 229). Als solche ist sie „das unmittelbare Widerspiel der unanfänglichen Ewigkeit“. Das Ewige kann sich nur verwirklichen, indem es in der Zeit als *ewiges Spiel des Lebens* immer von neuem beginnt (ebd., 230; vgl. 234f.).⁷¹ Heidegger nennt das „Widerspiel“ deshalb auch das „Spiegel-Spiel der Welt“. Das „Spiegel-Spiel der Welt“ ist der „Spiegel der Weisheit“ (s.u. 230f.). In ihm spiegelt sich das wider, was der Erde im Menschen, im „Rad seiner Geburt“, immer wieder abzurufen ist als aufgehendes Sein der Welt:

Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wider. [...] Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. (GA 7, 180f.)

71 Zum „ewigen Anfang“ siehe Lawrence (1989), bes. 190f. Zum Verhältnis ‚Ewigkeit und Zeit‘ siehe den folgenden Abschnitt.

In dem berühmten Brief an Ernst Jünger, der unter dem Titel *Zur Seinsfrage* 1956 veröffentlicht wurde, kennzeichnet Heidegger dieses „kreuzende Widerspiel“ durch das Zeichen der kreuzweisen Durchstreichung des ~~Seins~~ im Ereignis. Als solches zeigt es „in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung“ (GA 9, 411). Der „Ort der Durchkreuzung“ ist als solcher der Abgrund des vierfach zu ergründenden Seins des Gevierts – der *Tetraktys*.⁷² Die Unterscheidung der Seynsfuge ist demzufolge nicht bloß eine eindimensionale zwischen Grund (Gott) und Existenz (*ens creatum*), sondern eine zweidimensionale. Um Grund von etwas zu werden, muß sich das Grund-sein-Wollende im Abgrund erst noch in einen Grund hineinbilden. Dieser Grund ist der Mensch als Blick- und Scheidepunkt des Seins. Dabei *durchkreuzt* der Mensch den Plan Gottes, indem er durch die Wahl seiner Tat dem Zwang der kausalen Naturordnung entgegenwirkt:

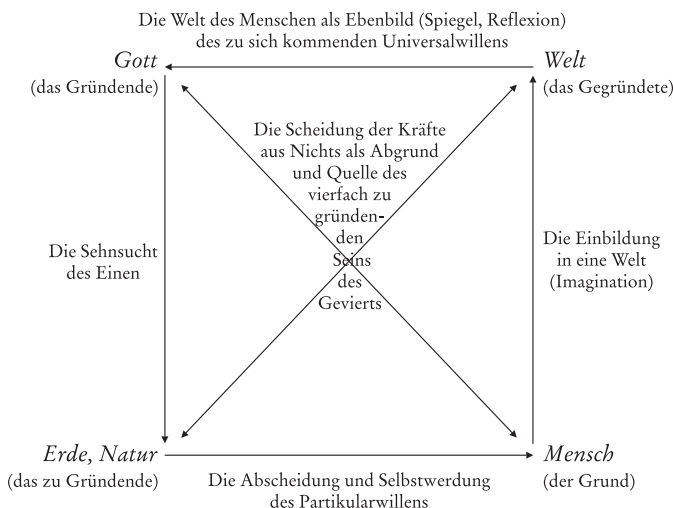
Nur durch eine gegenwirkende, den Zwang der ersten aufhebende und sie brechende Kraft, deren Wirkung die der ersten durchkreuzend, die zweyte Dimension hervorbringt, macht eine Unterscheidbarkeit der Dinge und ein gegenseitig freyes und unabhängiges Leben zwischen den verschiedenen Organen des großen Ganzen möglich. (WA, 38)

Die folgende Darstellung stützt sich auf zwei Schemata, in denen Heidegger die vierfache Scheidung des Seins zur Anzeige gebracht hat (GA 65, 310; GA 69, 27). In dieser Schei-

72 S. o. 114ff. Zum Begriff der „Vierung“ und des „Geviets“ bei Heidegger als *Tetraktys* vgl. Schlegel (2001). Der Ausdruck „Gevierdte“ ist ein alter Ausdruck für die *Tetraktys* (Schulze (1983), 149f.). „Über das [welteröffnende] pythagoreische Quadrat in der Natur und seine vier Weltgegenden“ (1798) spricht auch schon Baader (SW 3, 248–268).

dung oder Sprengung liegt zugleich die „strittige Zugehörigkeit“, das „Band der Kräfte“ im „innersten Zusammenfluß des Streits“ (s.o. 118):

Das sprengende Zwischen *versammelt*, was es ins Offene seiner strittigen und verweigernden Zugehörigkeit rückt, *nach dem Ab-grund zu*, aus dem Jegliches (der Gott, der Mensch, die Welt, die Erde) in sich zurückwest und so dem Seyn die einzige Entschiedenheit der Er-eignung läßt. (GA 65, 485)



Die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz wird hier auf eine *vierfache* Unterscheidung zurückgeführt. In dieser Unterscheidung ist die Gottheit nicht schon ein Grund oder „ein alter Papa mit weißem Bart, der Dinge anfertigt“ (GA 42, 234), sondern *ein sich suchender Wille zum Grund*. In dieser Suche mußte sich der Wille im Abgrund erst finden, um „Grund von etwas Existierendem“ zu werden. Zu diesem „Wer-

den“ bemerkt Heidegger selbst folgendes: Hier komme „die ganze Kühnheit des Schellingschen Denkens ins Spiel“, und zwar nicht als „leeres Gedankenspiel eines übersteigerten Einzelgängers“, sondern als „Mitvollzug einer denkerischen Haltung, die in Meister Eckhart anhebt und bei Jacob Boehme eine einzigartige Entfaltung gewinnt“ (GA 42, 203 f.).⁷³

Auf Meister Eckhart können wir in dem Zusammenhang nicht näher eingehen. Nur soviel: Die Idee vom Werden Gottes ist auch schon in seinem Denken zu finden. So heißt es an einer theologisch noch immer sehr umstrittenen Stelle in den *Deutschen Predigten*: „er [der vater] gebirt mich niht aleine sînen sun, mêt: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sîne natûre.“⁷⁴ Es handelt sich hierbei um eine der Thesen, wegen derer sich Eckhart im Jahre 1327 vor einer Theologie-Kommission in Avignon verantworten mußte und die nach seinem plötzlichen Tod (1328) in der Bulle Johannes XXII. *In agro dominico* (1329) als häretisch oder der Häresie verdächtig verdammt wurden. Der Häresievorwurf

73 Nicht ohne Grund kommt Heidegger in seiner Schelling-Vorlesung immer wieder auf den „werdenden Gott“ zurück (vgl. ebd. 195 ff., 212 ff., 234 ff.). Er entspricht dem, was Heidegger in den *Beiträgen* den „letzten Gott“ nennt: Dieser erscheint erst ganz zuletzt, wenn im „abgründigen ‚Raum‘ des Seyns selbst“ das Ziel seines Wollens erreicht und vollendet ist (GA 65, 416 f.). Zum Begriff des „ewigen Werdens“ bei Schelling vgl. vor allem die folgende Stelle aus einem Entwurf zum Ersten Buch der *Weltalter*: „Ich habe dir schon gesagt, daß mir das Leben Gottes ein ewiges Werden ist. Wenn dann nun aber das Seyn Gottes gleich ist einem (wiewohl ewigen) Werden, so ist es auch gleich einem (wiewohl ewigen) Übergang aus Nichtseyendseyn in Seyendseyn und du mußt Gott setzen als nichtseyend, nicht daß er es je und irgendwann in der That gewesen (denn er ist in einer ewigen Bewegung ins Seyn), sondern nur der Begreiflichkeit halber und damit du jenes Werden verstehen könntest“ (WA, 200).

74 Meister Eckhart: Werke I, Predigt 6, 82.

besteht im Kern darin, daß mit dem „Sohn“ nicht nur Christus gemeint ist, sondern *jeder* edle (*nobilis*) und gute Mensch als „*homo divinus*“.⁷⁵ Die These hängt unmittelbar mit einer anderen zusammen, die in der Bulle ebenfalls als häretisch eingestuft worden ist, mit der These, daß Gott *ohne* den Menschen gar nicht gewußt hätte, etwas zu tun: „Deus sine tali homine nesciret quidquam facere“.⁷⁶ Denn, so Eckhart selbst:

Got wûrket alliu sîniu werk dar umbe, daz wir der eingeborne sun sîn. [...] und tuot rehte, als ob im sîn götlich wesen welle zerbrechen und ze nihte werden an im selben, daz er uns offenbâre allen den abgrunt sîner gotheit und die vûllede sînes wesens und sîner natûre.⁷⁷

Gott tut gerade so, als ob ihm sein Wesen zerbrechen wolle und zunichte werde, wenn der Mensch nicht wäre, dem er „die Fülle seines Wesens und seiner Natur“ im „abgrunt“ mitteilen könnte. Warum der Mensch für die Ergründung des Seins notwendig ist, hat Baader in seinen *Erläuterungen zur Lehre von der Freiheit* (1828) gezeigt. Dabei bezog er sich ausdrücklich auf Meister Eckhart: „In der Lehre vom Grunde ist nemlich allgemein noch übersehen worden, dass der Grund die Mitte des Begründeten und sich Begründenden ist.“⁷⁸ Der Grund fällt *nicht* mit dem Begründenden zusammen; vielmehr ist er in der „Mitte“ *zwischen* dem Begründeten und dem sich Begründenden. Als solche Mitte bildet der Grund denjenigen Ort, worin das „Begründungsstreben“ erst eine Stätte findet,

75 Vgl. dazu die Art. 10–12, 20–22 der Bulle, in: Suárez-Nani (1992), 31–96; 59ff.

76 Art. 13, ebd., 69.

77 Meister Eckhart, a. a. O., Predigt 12, 142/144.

78 Baader: *Spekulative Dogmatik*, SW 8, 179. Die *Erläuterungen* bilden das Schlußstück aus dem *ersten Heft* von Baaders *Vorlesungen über speculative Dogmatik*, ebd., 153–192. Dabei handelt es sich ganz offensichtlich auch um Erläuterungen zu Schellings Freiheitsschrift!

in der es sich *als* Grund des Seins „einerzeugen“ oder „eingebären“ kann:

Das Begründungsstreben ist folglich das Streben, sich die Mitte als Grund des Seins einzuerzeugen oder einzugebären und diese Mitte eines Selbstischseienden, zur Selbheit Bestimmten, ist dessen Genitus [...].⁷⁹

Baader bemerkt dazu, daß nicht die „selbstlose“, sondern nur die „selbstische Creatur“ – also *der Mensch* – eine solche Mitte hat und daß es demzufolge „die Bestimmung der selbstischen Creatur ist, diese Mitte in sich zum positiven Grunde zu erheben und zu fixieren“. ⁸⁰ Darauf folgt der entscheidende Hinweis auf Meister Eckhart. Wenn dieser sagt: „Dass der Vater immer nur dahin treibe und jage, dass sein Sohn geboren werde,“ dann komme darin der „ewige theogonische Process“ zum Ausdruck, „sich in der Lebensgeburt zu vollenden“. ⁸¹ Ein Semester vorher, in der Münchner Vorlesung *System der Weltalter* (1827/28), kam Schelling bereits zu demselben Schluß:

Durch die Erklärung daß der Mensch die volle Geburt des Sohnes war, folgt daß die ganze Natur nur den Verlauf der göttlichen Geburt darstellt, und daß zu dieser Geburt gleichwol schon mit der Grundlegung der Welt der Grund gelegt sein müße. (SWA, 178)

⁷⁹ Ebd., 180.

⁸⁰ Ebd., 179. In der Freiheitsschrift heißt es analog dazu: „Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen außer im Menschen“ (SW VII, 363).

⁸¹ Ebd., 188. Vgl. Meister Eckhart, a.a.O., Predigt 39, 422: „Und dar umbe engeruowet der vater niemer, er enjage und entribe alle zît dar zuo, daz sîn sun in mir geborn werde.“

Mit anderen Worten, wenn Gott *im Anfang* Himmel und Erde schuf und *am Ende* den Menschen, so ist das nach dieser Darstellung Ausdruck eines „theogonischen Prozesses“, worin der Urwille in seinem „Begründungsstreben“ erst zu sich selbst kam. Denn erst im Menschen als „Endabsicht bei der Schöpfung jener Welt“ wurde *der Grund* dafür gelegt, daß die Erde *als* Welt offenbar werden konnte. Auch Schelling verweist hierbei ausdrücklich auf „die herrlichen Stellen in den älteren Mystikern Eckhart, Tauler, Böhme ...“ (ebd., 172). Nun wurde gerade diese These scharf angegriffen, und zwar von Friedrich Heinrich Jacobi und von Friedrich Gottfried Süskind als Idee einer „Evolution Gottes“:

In mehr als Einer Hinsicht ist nemlich die Idee eines durch die Schöpfung sich *ausbreitenden*, aus einem *dunkeln*, ihm *vorhergehenden*, *Grunde*, *Chaos*, *Natur*, aus einem, als solchem, *nicht-intelligenten* und *nicht-sittlichen Princip*, sich erst zum *actu vollkommensten evolvierenden*, erst am Ende der Zeit *ganz persönlich werdenden Gottes*, nach meiner Ueberzeugung das Anstößigste, was ich je in einer Philosophie gefunden habe.⁸²

Warum die Idee so anstößig ist, hat ein Jahrhundert später (1927) der Ideenhistoriker Arthur O. Lovejoy gezeigt. Hier liegt der *Wendepunkt*, wo sich die Zwei-Welten-Lehre „der traditionellen Theologie und Metaphysik in ihr Gegenteil“ verkehrte:

Gott selbst war nun in der Zeit, wurde sogar mit dem Prozeß identifiziert, in dem die gesamte Schöpfung den langsamen und mühseligen Aufstieg auf der Leiter der Möglichkeiten durchmacht; sofern der Name Gottes dem höchsten Punkt dieser Leiter vorbehalten

82 Süskind: Prüfung der Schellingschen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen (1812), 59f. Vgl. dazu oben Abschnitt II, 2 Der Streit um die Göttlichen Dinge.

bleiben sollte, wurde Gott als das noch nicht verwirklichte Endstadium dieses Prozesses aufgefaßt. So wurden die Emanations- und Schöpfungslehre durch eine radikale oder absolute Evolutionslehre (so könnte man sie vielleicht am besten nennen) verdrängt. [...] Dies wird am deutlichsten bei Schelling.⁸³

Wie erwähnt, ist bereits in den *Weltaltern* vom „Keim oder potentielle[n] Zustand Gottes in der Folge der Evolution“ die Rede (WA, 44; s.o. 95f.). Darunter ist freilich noch nicht im engeren biologischen Sinne die Ausdifferenzierung und Höherentwicklung des organischen Lebens zu verstehen. Für Schelling geht es hier rein spekulativ um diejenige Kraft, durch die der Entstehungsprozeß des Lebens erst in Gang gekommen sein soll:

Denn dieses ganze Leben entstand zuerst aus der Sehnsucht der Ewigkeit nach sich selber, in welchem sich-Suchen und doch sich nicht finden-Können auf eine drangvolle Art sich der Wille erzeugte, [...]. (WA, 147)⁸⁴

Im 20. Jahrhundert ist dieser Gedanke vor allem von Bergson, Scheler und Teilhard de Chardin wieder aufgegriffen worden als „*évolution créatrice*“ und als „Einheit von Drang und Geist“. Der Wille hat sich in der Natur *gesucht* – „als ein unablässiges Suchen, eine ewige nie gestillte Sucht zu seyn“

83 Lovejoy (1985), 379f.; vgl. ebd., 380–391. Zur Weltalterlehre als „spekulativer Evolutionsgeschichte“ siehe auch Oesterreich (1985), 74ff.

84 Schelling zitiert hierzu ein „altes Wort“, das er von Oetinger übernommen hat: „*Quaerit se natura, non invenit*“ (SW VIII, 232; vgl. Oetinger: *Philosophie der Alten*, 30). Fraglich ist allerdings, ob Oetinger und Schelling um die Quelle dieses Wortes gewußt haben. Es stammt aus dem *Satyricon* des Petron (V, 24), und dort hat es eine ganz andere, nämlich geradezu obszöne Bedeutung. Gemeint ist dort die unbefriedigte Natur der zahlreichen jungen Kriegsgefangenen, die noch vor ihrer Geschlechtsreife von den Römern kastriert und als Lustsklaven (*scorta*) verschleppt wurden.

(SW VIII, 232), doch erst im Menschen *gefunden*; erst in ihm fand er einen Ort, worin er sich selbst *als* Geist eines sich selbst bewußt werdenden Lebens verwirklichen konnte, und zwar weil

Gott selber nur die höchste Evolution des ewigen Lebens ist, das er selber ist. – [Das] ist der Geist des ewigen Lebens, das aber nur in der vollendeten Evolution dieses Lebens verwirklicht werden kann (zuvor nicht verwirklicht). Ein stetiges Werden – *continua manifestatio*. (WA-Frg. II, 63f.)

Würde man sich auf diese Spekulationen ernsthaft einlassen, dann würde der in den letzten Jahren neu entbrannte Streit zwischen Kreationisten und Neodarwinisten sich von selbst erledigen. Der „Wille Gottes“ steht nicht schon am Anfang, sondern erst am Ende des ganzen Prozesses, als *causa finalis*, nachdem im Laufe der Evolution endlich ein Ort gefunden wurde, worin *Er* sich selbst als „Ort der Gottwerdung“ (Scheler) verwirklicht hat:

Der Ort dieser Selbstverwirklichung, sagen wir: gleichsam jener Selbstvergottung, die das Durch-sich-seiende-Sein sucht und um deren Werden willen es die Welt als eine ‚Geschichte‘ in Kauf nahm – *das eben ist der Mensch*, das menschliche Selbst und das menschliche Herz. Sie sind der einzige Ort der Gottwerdung, der uns zugänglich ist – *aber ein wahrer Teil dieses transzendenten Prozesses selbst*.⁸⁵

In seinem Nachruf auf Max Scheler (vom 21. Mai 1928) hat Heidegger diese Darstellung als „ungeheuer kühn“ gesehene „Idee vom schwachen Gott“ gewürdigt, „der nicht Gott sein kann ohne den Menschen, so daß der Mensch selbst gedacht wird als ‚Miterwirker Gottes‘“ (GA 26, 63). Auch diese Idee

85 Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, GW 9, 70.

weist auf Schelling zurück. In der *Philosophie der Offenbarung* heißt es, daß Gott „die Endlichkeit sucht und nicht ruht, bis er alles in die endlichste Form gebracht hat“. Darin könne man seine „Schwäche gegen den Menschen finden“ (UPhO, 422).⁸⁶ Denn: „Das Wesentliche ist, daß Gott außer dem Seyn bleiben muß, kein Einzelnes werden kann“ (WA-Frg. II, 119). Am Ende der Schellingvorlesung hat Heidegger daraus den einzig möglichen, darum nicht weniger kühnen Schluß gezogen, daß *nur* der Mensch im Sein steht und demgemäß das Wahre als Seiendes erfahren kann:

Wenn das Seyn in Wahrheit vom Absoluten nicht gesagt werden kann, dann liegt darin, daß das Wesen alles Seyns die Endlichkeit ist und daß nur das endlich Existierende das Vorrecht und den Schmerz hat, im Seyn als solchem zu stehen und das Wahre als Seiendes zu erfahren. (GA 42, 280)

Das Wesen des Seins ist die Endlichkeit. Um selbst im „Nun“, in *einem Augenblick*, *sein* zu können, *muß* sich das Absolute verendlichen. Und das ist *nur* in der Existenz des Menschen möglich:

Ich weiß daß ohne mich GOtt nicht ein Nun kan leben /
Werd' ich zu nicht Er muß von Noth den Geist auffgeben.⁸⁷

„Das Seyn ist Not der Götter“ (s.o. 137). Denn nicht im Sein, das immer endlich ist, sondern: „Nur über dem Seyn wohnt die wahre, die ewige Freyheit. Freyheit ist der bejahende Begriff

86 Scheler selbst verweist in seiner zweiten Spätschrift *Idealismus-Realismus* auf „jene Lehre Schellings“, derzufolge „das Realsein der Welt [...] aus einer Sucht nach Realität“ entspringt, „die selbst noch nicht real sei“ (GW 9, 209f.; vgl. 294ff.). Mit Schelling spricht Scheler hier auch vom „Urdrang zum Sein“ (vgl. dazu SW VIII, 220; 231f.; 262ff.). Zu dem komplexen Verhältnis zwischen Schelling, Scheler und Heidegger siehe Pöggeler (1999), 134ff.; 275f.

87 Cherubinischer Wandersmann, I, n. 8. Vgl. dazu Stenger (1987), 71 ff.

der Ewigkeit oder dessen, was über aller Zeit ist“ (WA, 14). Deshalb muß sich der Wille verendlichen, wenn er in der ewigen Freiheit wirklich-wirkend werden will. Die Endlichkeit des Seins aber ist die Zeit.

5. Die ewige Freiheit als Augenblick im Ungrund der Zeiten

In seiner Studie *Die Zeit der Seynsfuge. Heideggers Interesse an der Freiheitsschrift* bemerkt Claus-Artur Scheier folgendes:

Das Tertium comparationis, das Heidegger eigentlich berechtigt, die Dualität als Seynsfuge und so als (metaphysische) Gestalt der ontologischen Differenz zu denken, sind nach allem weder die Begriffe – Grund, Existenz, Sein, Seiendes – noch ihr fragliches logisches Verhältnis – Verschiedenheit, Gegensatz oder Widerspruch –, sondern jene ursprüngliche, d.h. vor-logische Verfassung, die Heidegger in Schellings Wendung vom ‚Cirkel, daraus alles wird‘ (SW VII, 358) entdeckt, nämlich die *ursprüngliche Zeitlichkeit* Gottes.⁸⁸

In ihr als „ewig beginnende Zeit“ liegt die Endlichkeit des Seins (s.o. 173). Sich verwirklichen heißt sich verendlichen. Denn: „Dieß ist das Verhängniß alles Lebens, daß es erst nach der Einschränkung und aus der Weite in die Enge verlangt, um sich faßlich zu werden“ (WA, 34; vgl. SW VIII, 319f.). Böhme kennzeichnet diese Einschränkung als „des Lebens Cirkel, was das Begehren aus der stillen Weite in eine Enge geschlossen hat“.⁸⁹ Als Ursprung von allem Werden hat der Zirkel

⁸⁸ Scheier (1996), 30f.; vgl. 35ff. Zu Heideggers Deutung dieses „Cirkels“ siehe GA 42, 195ff.

⁸⁹ Böhme: Von dem dreyfachen Leben, 2, 15.

einen zwiefältigen Sinn: Zum einen meint er den *existenzialen Zirkel*, durch den sich das Wollen als zu sich kommender „Eigenwille“ in seiner Existenz selbst *wählt* (s.o. 117); zum anderen meint er den zeiträumlichen *Bezirk*, worin sich der Wille durch die Wahl seiner Existenz als sich absondernder Einzelwille oder „Partialwille“ selbst einschränkt und einschließt (s.o. 120f.). Im Zentrum dieses zweifachen Zirkels wird die „ontologische Differenz“, also der Unterschied zwischen der „stillen Weite“ des unendlichen *möglichen* Seins und des in ihm jeweils erscheinenden Seienden, zur Ent-*scheidung* gebracht. Auf diese Weise *verendlicht* und *verwirklicht sich* der „Universalwille“ oder das *Auge* des Absoluten im *Gesichtskreis* des Menschen als den „in sich ergriffenen Lebensblick“ oder *Augen-Blick* der Welt (SW VII, 361).

Die Frage ist nun aber, ob unter diesem Gesichtspunkt die Dualität der „Seynsfuge“ noch als „*metaphysische* Gestalt“ der ontologischen Differenz begriffen werden kann. An diesem Punkt setzt Damir Barbarić an. Barbarić geht hier mit Scheier von der „unbestreitbaren Feststellung“ aus, daß die „behauptete Nachbarschaft des späteren Heidegger zu Schelling“ auf ihrem „gemeinsamen und sie verbindenden Grundgedanken der ‚ursprünglichen Zeitlichkeit‘“ beruht. Das Wesen der Ewigkeit liegt demzufolge nicht im *nunc stans*, sondern im *Augenblick* als ewigem Anfang der Zeit.⁹⁰ Dabei macht Barbarić allerdings deutlich, daß das nicht unmittelbar in Heideggers Schelling-Interpretation nachzuweisen ist.

Die zentralen Themen der Freiheitsschrift, die Heidegger untersucht, sind ‚die Unterscheidung der Seynsfuge von Grund und Existenz‘ und ‚das Problem des Bösen‘. Die enge Verflechtung der Zeitfrage mit diesen Themen blieb hierbei

90 Barbarić (1999), 216 ff.

„fast unbemerkt“. Andererseits hat aber auch Schelling die Zeitfrage noch nicht in der Freiheitsschrift behandelt, sondern erst in den *Weltaltern*, und hier wiederum nur in der ersten Entwurfsfassung von 1811, im Abschnitt über die *Genealogie der Zeit* (WA, 73–87). Nun wurde diese Fassung zusammen mit der zweiten erst 1946 von Manfred Schröter herausgegeben. Heidegger konnte also diesen Text zur Zeit seiner beiden Schellingvorlesungen noch gar nicht kennen. Dennoch geht Barbarić davon aus, „daß Heidegger, gesetzt er wußte vom Text der *Genealogie der Zeit*, bei seinen mühsamen und wirklich bis zum Letzten angestrengten Spekulationen vom Sein als ‚Anfang‘ [...] eben in Schelling den am meisten zu Hilfe kommenden Gesprächspartner gefunden hätte“. ⁹¹

Mittlerweile wissen wir, daß Heidegger von diesem Text nicht bloß wußte! In der Vorbemerkung zu den *Weltalter*-Fragmenten hat der Herausgeber Klaus Grotsch einen Brief von Manfred Schröter aus dem Jahre 1943 veröffentlicht. Aus diesem Brief geht hervor, daß Heidegger ursprünglich an der Herausgabe der *Weltalter*- Fassungen und Entwürfe mitarbeiten sollte und wollte! Zu Heideggers Interesse an diesen Fassungen bemerkt Schröter in dem Brief: Er sei „gleichfalls von der Wichtigkeit dieses Fundes gerade für die heutige Lage [!] nicht nur der Existenzphilosophie, sondern der deutschen philosophischen Arbeit überhaupt durchdrungen“. ⁹² Wie bedeut-

91 Ebd., 219f.

92 Brief vom 21. Dez. 1943 an den Direktor der Preußischen Akademie der Wissenschaften, zit. nach Grotsch (2002), WA-Frg. I, 102f. Anlaß dieses Briefes war die Bitte um Übersendung der *Weltalter*-Manuskripte aus dem Berliner Nachlaß zur Einsichtnahme an die Münchner Universitätsbibliothek. Da der gesamte Schelling-Nachlaß aus Berlin zusammen mit den übrigen Beständen des Deutschen Literaturarchivs bereits in einem Salzbergwerk in Mitteldeutschland sichergestellt worden war, war eine Übersendung nicht

sam Schellings Zeitlehre für Heidegger ist, zeichnet sich jedoch auch schon in seiner Vorlesung ab, und zwar da, wo die Zeitfrage im Hinblick auf das „Werden Gottes“ (GA 42, 192–201) und im Hinblick auf die „Freiheit als Vermögen zum Guten und zum Bösen“ (ebd., 264–270) gestreift wird. Das Verbindende ist hier in der Tat *die Zeitlichkeit des Augenblicks*.

An der ersten Stelle heißt es: Im „Werden des Gottes“ sei alles „gleichzeitig“, allerdings nicht im Sinne einer ständigen Gegenwart, in der sich Vergangenheit und Zukunft aufheben.

Die ursprüngliche Gleich-Zeitigkeit besteht darin, daß Gewesen-sein und Künftigsein sich behaupten und gleichursprünglich mit dem Gegenwärtigsein als die Wesensfülle der Zeit selbst ineinander schlagen. Und dieser Schlag der *eigentlichen Zeitlichkeit*, dieser Augenblick, ‚ist‘ das Wesen der Ewigkeit, nicht aber die bloß stehengebliebene und stehenbleibende Gegenwart, das *nunc stans*. (ebd., 197)

An der zweiten Stelle heißt es: Die „Freiheit als Vermögen zum Guten und zum Bösen“ mache „das Wesen des Menschseins“ aus. Der Mensch könne jedoch nur frei sein, wenn er sich selbst „anfänglich zur Notwendigkeit seines Wesens“ entschieden habe.

Diese Entscheidung ist nicht irgendwann, zu einem Zeitpunkt der Zeitreihe gefallen, sondern sie fällt als Entscheidung zur Zeitlichkeit. Wo daher die Zeitlichkeit eigentlich west, im Augenblick, wo Gewesenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammenschlagen,

mehr möglich. So ist glücklicherweise dieser Teil der Weltalter-Manuskripte vom Brand bei der Zerstörung der Münchner Universität durch die alliierten Luftangriffe vom 11.–14. Juli 1944 verschont geblieben. 2002 wurde dieser Teil erstmals in den Bänden 13.1 und 13.2 der *Schellingiana* von Klaus Grotzsch veröffentlicht. Vgl. dazu die *Vorbemerkung* des Herausgebers ebd., 79–104, 83.

wo dem Menschen sein volles Wesen als dieses seines aufblitzt, da erfährt der Mensch, daß er der, der er ist, immer schon gewesen sein muß, als der, der sich zu diesem bestimmt hat. (ebd., 268)⁹³

Die Analogien sind offensichtlich. Sowohl die Gleichzeitigkeit des werdenden Gottes als auch die Entscheidung des Menschen zur Zeitlichkeit sollen im Wesen des Augenblicks begründet liegen. Der Augenblick soll hierbei jeweils denjenigen Moment bezeichnen, in dem die „Wesensfülle der Zeit“ (Gewesenheit und Zukunft) in der Gegenwart *aufblitzend* „zusammenschlägt“. Folgende Fragen drängen sich an der Stelle auf: Was bedeutet hier ‚Augenblick‘? Wie, in welcher Weise sollen in diesem Augenblick die drei Zeiten zusammenschlagen? Und warum bezieht sich dieser Augenblick sowohl auf das „Werden“ Gottes als auch auf die „Entscheidung“ des Menschen zu seinem *notwendigen* Wesen? Handelt es sich dabei um *denselben* Augenblick? Wenn ja, was macht dann den Unterschied zwischen Gott und Mensch in bezug auf diesen Augenblick aus? Und nicht zuletzt: Was hat das Ganze mit dem Wesen der Freiheit zu tun? Und welche Freiheit ist hier überhaupt gemeint: die göttliche, die menschliche oder die Freiheit von beidem?

Eine erste Antwort auf diese Fragen finden wir in der dritten Fassung der *Weltalter*, die Heidegger freilich kannte und auf die er sich mehrfach bezog, weil sie als einzige vom Sohn Schellings in die *Sämtlichen Werke* aufgenommen wurde.

93 Heidegger bezieht sich hier auf folgende Stellen der Freiheitsschrift: „Weil in der Schöpfung [...] alles in Einem magischen Schlage zugleich geschieht, so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen [...]“ (SW VII, 387). „Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen“ (ebd., 385).

An der betreffenden Stelle geht es um das Verhältnis zwischen der „ewigen Freiheit“ und dem an sich *zeitlichen* Anfang der Schöpfung (SW VIII, 305–308). Dabei setzt sich Schelling implizit mit der Augustinischen Zeitlehre auseinander. Deutlich wird das zunächst daran, daß er hier *die* genannte Frage wieder aufgreift, die Augustinus im XI. Buch der *Confessiones* so zu schaffen machte: „was denn Gott beschäftigt, eh’ er die Welt erschaffen?“ Schelling gibt darauf folgende Antwort:

[...] da Ewigkeit in sich oder an sich keine, nur die Zeit gegen sie eine Dauer hat, so schwindet jene Ewigkeit vor der Welt unmittelbar zu Nichts, oder, was ebenso viel ist, zu einem bloßen Moment zusammen. (ebd., 307)

In dieser Erklärung liegt der Schlüssel zu dem, was Heidegger an den oben genannten Stellen anzeigt: Die „Ewigkeit *vor* der Welt“ ist das Nichts *oder* der bloße Moment, in dem das, was *noch nicht ist*, in Abscheidung vom Nichts zum Anfang einer wirklich erscheinenden Welt gebracht wird. Der Ort aber, wo diese Scheidung geschieht, ist der Mensch. Er ist als solcher derjenige *Augenblick* (in der doppelten Bedeutung von *Sehen* und *Gegenwart*), worin das Gewesene (die sich selbst verborgene Natur, die Erde) *als* „die ganze künftige Geschichte, das große Bild der Welt“ (ebd.), in der Gegenwart seines Daseins *zusammenschlägt*. Auf einmal ist etwas da, wo zuvor nichts war, wo noch alles dunkel war (in ewiger Finsternis). Und der Mensch, der das Licht der Welt erblickt, findet sich darin als jemand vor, *für den* das alles auf einmal *da ist*. In dem Augenblick fängt die Erde an, und zwar in jedem Menschen von neuem (mikrokosmisch), als Geschichte der Welt *zu sein*.

* * *

Bei der von Schelling wieder aufgegriffenen Frage nach dem Wesen Gottes *vor* der Schöpfung handelt es sich um einen Einwand, der vermutlich von seiten der hellenistischen Kosmogonie gegen die biblische Schöpfungslehre erhoben wurde. Demzufolge muß dem Anfang der Welt ein Zustand vorausgegangen sein, in dem die Welt *noch nicht war*; andernfalls hätte sie nicht erst entstehen oder erschaffen werden können. Wenn aber dem Anfang der Welt ein solcher Zustand vorausging, dann stellt sich zugleich die Frage, was denn die „göttliche Natur“ war, *bevor* sie in und mit der Erschaffung der Welt als deren Ursache in Erscheinung trat?

Es ist durchaus möglich, wie Kurt Flasch annimmt, daß die Frage von seiten der Manichäer aufgeworfen wurde,⁹⁴ jener synkretistischen Religion, der Augustinus ursprünglich selbst angehörte. Doch auch Irenäus mußte sich bereits in seinem eigenen Kampf gegen die Valentinianer mit dieser Frage auseinandersetzen. Er wies sie mit der Begründung zurück, daß darüber in der *Schrift* nichts geschrieben steht. Die Antwort entziehe sich somit unserem Verständnis und stehe allein Gott zu.⁹⁵ Die Frage läßt sich dadurch allerdings nicht abschütteln, denn: „Es ist eine Frage, die so natürlich ist, daß schon die Kindheit sie aufwirft“ (SW VIII, 307). So blieb nur die Möglichkeit, sie als Mysterium des Glaubens zu tabuisieren. Das Tabu kommt in Augustins berühmt-berüchtigter Drohung zum Ausdruck, daß Gott zuerst die Hölle schuf, um die dort hineinzuworfen, die solche Geheimnisse ergründen wollen (Conf. XI, 12, 14). Das Tabu gilt im Grunde bis heute. 1981 anlässlich einer Konferenz über Kosmologie im Vatikan äußerte Papst Johannes Paul II. dazu folgendes:

94 Vgl. Flasch (1993), 327ff.

95 Irenäus: *Contra Haereses*, II, c. 28, 3.

Es spreche nichts dagegen, daß wir uns mit der Entwicklung des Universums nach dem Urknall beschäftigen, wir sollten aber nicht den Versuch unternehmen, den Urknall selbst zu erforschen, denn er sei der Augenblick der Schöpfung und damit das Werk Gottes.⁹⁶

Die Frage ist, warum dieser Augenblick nicht erforscht werden soll: deshalb, weil er „das Werk Gottes“ ist, oder nicht vielmehr deshalb, weil er als „Augenblick der Schöpfung“ einen Zustand voraussetzt, in dem das Universum und mit ihm sein eigentlicher ‚Grund‘ *noch nicht waren?* Im „Unbeantwortetlassen solcher Fragen“ sah Schelling „die Ursache des allgemeinen Unglaubens“ (SW VIII, 307). Für die Kirche liegt darin ein Verhängnis, dessen Folgen im Zeitalter der Naturwissenschaften noch gar nicht abzusehen sind. Solange solche Fragen nicht einmal gestellt werden dürfen, bleibt der Schöpfungsbegriff absurd und widersinnig.

Schelling hat diese Fragen *wieder* gestellt. Dabei setzte er sich ausdrücklich mit Augustinus auseinander. Der Anfang des Seins ist das Nichts (s.o. 41; 60ff.). Demzufolge ist die „Schöpfung aus Nichts“ nur zu begreifen, wenn das *ex nihilo* die „positive Bedeutung“ bekommt, die ihm die *hl. Schrift* selbst zugeschrieben habe. Die Bedeutung liegt im „berühmten $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ der Alten“, von dem es bei Paulus heißt, „der Mensch sey $\epsilon\kappa\ \tau\omega\nu\ \mu\eta\ \delta\upsilon\nu\tau\omega\nu$, aus dem, das da nicht ist, geschaffen“ (SW VII, 373 A). Später, in der *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836), hat Schelling diese platonische Bedeutung des Nichts noch schärfer herausgestellt:

Die wahre Lehre der Schöpfung aus nichts kennt also dieses Néant, dieses Nichts, gar wohl auch, aber sie sieht es als ein selbst aus nichts (de rien) Entstandenes an; es ist ihr die unmittelbare Möglichkeit

96 Zit. nach Hawking (1991), 148.

des wirklichen Seyns, aber sie gibt nicht zu, daß diese Potenz voraus auf irgend eine Weise dagewesen sey. (SW X, 285; vgl. WA, 246)

Auch und gerade Augustinus hat *das* nicht zugeben wollen. Denn wäre dem Anfang der Welt eine solche Potenz des Noch-nicht-Seins vorausgegangen, dann wäre auf einmal in Gott ein neuer Antrieb (*motus novus*) und ein neuer Wille (*volunta nova*) entstanden. Dann aber könnte die Aussage nicht wahr sein, daß Gottes Wesen *ewig* sei. Denn dann hätte sich ja sein Wille durch diesen Entschluß mit einem Male geändert (Conf. XI, 10, 12). Folglich muß, so Augustins These, alles, was in der Zeit *nacheinander* geschieht, im Ewigen *zugleich gegenwärtig* sein:

longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum vero tempus totum esse praesens. (Conf. XI, 11, 13)

Allein, genau an dieser Stelle setzt jetzt, zumindest der Sache nach, Schellings kritische Auseinandersetzung mit der Augustinischen Zeitlehre an. Seine Kritik richtet sich hierbei gegen die Aufhebung der „Distanz zwischen Vor und Nach“ in der Gegenwart des Ganzen (*totum esse praesens*):

Aber in der lautern Ewigkeit, worin sie [Augustinus...] Gott denken, ist keine Distanz, kein Vor und Nach, kein Früher und kein Später. Also verliert für sie, die nichts als die lautere Gottheit erkennen wollen, selbst der bloße Gedanke, daß etwas zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit seyn müsse, den Sinn. (SW VIII, 306)

Nun ist aber *Freiheit* gar nicht denkbar ohne die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Wenn die Schöpfung das Werk einer „freien That“ sein soll, dann muß es zwischen der Möglichkeit, etwas tun zu können, und der Tat

eine Entscheidung geben, nämlich die, „innerhalb des bloßen Könnens stehen zu bleiben, oder zur That überzugehen“. Wäre hingegen „die Gottheit ewig wirklich (in dem hinlänglich bestimmten Sinn für äußerlich offenbar), so wäre sie nicht die Macht sich zu verwirklichen“ (ebd.). Denn dann wäre im Voraus alles schon entschieden (s.o. 58). Mit der Freiheit des Sich-verwirklichen-*Könnens* ist diese Vorstellung nicht zu vereinbaren. Eben deshalb ist die wirkliche Offenbarung von der „ewigen Freiheit“ zu unterscheiden:

Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine. (ebd., 308)

Das, was nun aber die „Tat der Verwirklichung“ von der „freien Ewigkeit“ als *unendliche Möglichkeit* des Sich-verwirklichen-Könnens unterscheidet, ist *die Zeit*! Zeit und Ewigkeit sind demnach sehr wohl miteinander vergleichbar. Die Zeit bezeichnet demnach denjenigen Moment der Entscheidung, wo der Urwille aus der Ewigkeit seines „lauteren Seinkönnens“ heraustritt, um „sein höchstes Selbst nach Zeiten zu offenbaren“ (ebd., 307):

Denken wir uns *wirkliche* Ewigkeit, so denken wir uns auch ein ewig Gewesenes, ein ewig Seyendes, und eines, das ewig seyn wird. (WA-Frg. I, 233)

Die Ewigkeit verwirklicht sich in der Zeit als „ewig beginnende Zeit“ (s.o. 173). Genau diese Bewegung des „Widerspiels“ hat Schelling in dem oben genannten Abschnitt über die *Genealogie der Zeit* (WA, 73–87) näher erläutert.

Die Unterscheidung zwischen ewiger Freiheit und Tat wird dort im Rahmen trinitätstheologischer Spekulationen als eine Art Willenskampf zwischen Vater und Sohn gedeutet, d.h. als „ein fortwährendes Ringen zwischen dem das Seyn als vergan-

gen und zwischen dem es als gegenwärtig setzenden Princip“ (ebd., 74).⁹⁷ Durch den Willen des Sohnes als „gegenwärtig setzendes Prinzip“ soll die „Indifferenz“ des Willens des Vaters als „vergangene“ überwunden werden, und in dieser Überwindung soll die Zeit entstehen, und zwar als etwas, das sich „in jedem Augenblick“ als „wirklicher Anfang“ von der „Tiefe der Indifferenz und Verslossenheit in dem Ewigen“ abscheidet: „denn dieser [der Sohn] hat kein andres Wollen oder Verlangen, als dieses, den Vater zu scheiden und also die auf Indifferenz gehende Kraft in ihm zu überwinden“ (ebd., 73). Auch hier knüpft Schelling wieder an Böhme an: an dessen Unterscheidung zwischen dem „ungründlichen Willen“ des Ewigen Vaters und dem „gefundenen, gefassten, gebornen Willen“ des Sohnes, „darinnen sich der Ungrund in Grund fasset“.⁹⁸ Später – in der *Philosophie der Offenbarung* – wird Schelling diese Unterscheidung klar in eins setzen: „Der Anfang der Schöpfung ist auch der Anfang der Zeugung des Sohnes“ (SW XIII, 323; vgl. UPhO, 163). Denn erst im Anfang der Schöpfung hat sich der Wille des Vaters selbst in seinem *Grundseinwollen* gefunden und erzeugt.

Doch warum hat Schelling diese temporale Unterscheidung nur in der ersten Fassung von 1811 behandelt, nicht aber in den Fassungen von 1813 und 1815? Auch wenn es zunächst so aussieht, so wird in den beiden anderen Fassungen die Zeitfrage keineswegs aufgegeben. Die Weltalterlehre ist, wie allein schon die Titel der drei geplanten Bücher anzeigen, in ihrer ganzen Anlage nichts anderes als eine Lehre von der Zeit oder vielmehr eine Lehre von dem System der „drei

97 Vgl. dazu Lanfranchi (1996), 65ff.; Trawny (2002), 146ff.; Krüger (2008), 200ff.

98 Böhme: Gnaden-Wahl, 1, 6.

Zeiten“. Wenn der Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart in den späteren Fassungen nicht mehr auftaucht, so ist das nur damit zu erklären, daß Schelling im Laufe seiner Arbeit an den *Weltaltern* erkannt hat, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Ewigkeit und Zeit nicht schon im Ersten Buch der *Vergangenheit* zu behandeln ist, sondern erst im Zweiten Buch der *Gegenwart*. Im Ersten Buch geht es um das „lautere Seinkönnen“ als ewige Freiheit des Willens *vor* der Tat. Die Zeit wird demnach erst im Zweiten Buch Thema, wo es um den Anfang der Zeit *durch* die Tat geht. Deutlich wird das in der „Einleitung zum Zweiten Buch“, von der glücklicherweise eine Abschrift erhalten geblieben ist.⁹⁹ Die Einleitung beginnt gleich mit dem ersten Satz aus der *Genesis* und der sich daran anschließenden Frage nach der Bedeutung des Anfangs:

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Mit diesen Worten beginnt das älteste Buch der Welt seine einfache Erzählung. Aber der Mensch fragt, was es doch heiße: im Anfang, und was es heiße: er schuf?

Schelling selbst gibt darauf folgende Antwort:

Im Anfang kann aber nichts anderes bedeuten, als in der ersten oder ältesten Zeit, welche mit der folgenden, deren Anfang die Geburt des Lichts bezeichnet, offenbar in Gegensatz gesetzt wird. (WA, 243)

An der Stelle drängt sich zunächst das Kantische Antinomien-Problem auf. Ausdrücklich ist von *zwei Zeiten* die Rede: einer „ersten und ältesten“, in der noch nichts ist oder *war*; und einer auf sie „folgenden Zeit“, deren Anfang die Geburt des Lichtes

99 Manfred Schröter hat diese Einleitung im IV. Teil der *Weltalter* veröffentlicht (WA, 243–255).

dieser Welt bezeichnen soll. Wenn nun dem Anfang der Weltzeit eine ältere Zeit vorausgegangen sein soll, setzt dann nicht diese Zeit wieder eine noch ältere voraus und so *in infinitum*? Mit seiner Antwort darauf hat Schelling bereits den perspektivischen Zeitbegriff von McTaggart (1908) vorweggenommen: „Die Frage, ob die Welt von unendlicher Zeit her, oder ob sie seit einer bestimmten Zeit existiere?“ (WA, 79) ist falsch gestellt. Die Zeit fängt „nicht von der Vergangenheit, nicht von der Gränze, sondern vom Mittelpunkt“ an (ebd., 80). Und das heißt jetzt: Sie fängt jeweils von dem *Augenblick* an, „wo Gewesenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammenschlagen“ (s. o. 186ff.).¹⁰⁰ Wenn die Astrophysiker heute sagen, daß das Universum vor 13–14 Milliarden Jahren mit dem Urknall entstanden sei, so liegt der Grund dieses unvorstellbaren Zeitraumes ja nicht nur in diesem Ereignis selbst, sondern auch in dem *Augen-Blick*, von dem aus wir *jetzt* auf diesen ‚Anfang‘ zurückblicken. Dieser „jäh Augenblick Weltgeschichte“ – so Heidegger – ist „wesenhaft und abgründig anders denn alle ‚Jahrmillionen‘ weltloser Abläufe“ (GA 66, 113). Denn erst in ihm entsteht Zeit: „Der ‚Augenblick‘ ist der Ursprung der ‚Zeit‘ selbst“ (ebd., 114). Deshalb sagt Schelling auch *nicht*, daß „die erste oder älteste Zeit“ der Weltzeit ‚vorhergeht‘, sondern daß sie mit ihr „in Gegensatz gesetzt wird“:

Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andre als Zukunft gesetzt wird;

100 In seinem epochalen Aufsatz *The Unreality of Time* hat John McTaggart (1908) gezeigt, daß die Unterscheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (die „A-Reihe“) nicht in der Folgeordnung der zeitlichen Ereignisse begründet liegt (wie die „B-Reihe“ des Früher – Später), sondern in der Gegenwart als *perspektivischem* Beobachtungspunkt der Zeit. Zum Folgenden vgl. auch Hennigfeld (1993), 412ff.

denn nur in diesem polarischen Auseinanderhalten entsteht jeden Augenblick die Zeit. (WA, 75)

Der Augenblick, von dem nun aber der Anfang der Zeit als Vergangenheit und Zukunft *gesetzt* und damit zur *Entscheidung* gebracht wird, ist der Mensch. Deshalb ist er „in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen“ (SW VII, 385). In ihm fängt die Zeit jedesmal von vorne an. Als *Anfang*, *Mitte* und *Scheidepunkt* zwischen Vergangenheit und Zukunft fällt der Mensch selbst jedoch nicht in die Zeit (in ihre Zeitfolge):

Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. (SW VII, 385)

Denn im Menschen allein ist wieder jene abgründliche Freiheit, er ist mitten in der Zeit nicht in der Zeit, ihm ist verstattet wieder Anfang zu seyn, er ist also der wiederhergestellte Anfang. (SW IX, 227)

Jedes neue Leben fängt eine neue für sich bestehende Zeit an, die unmittelbar an die Ewigkeit geknüpft ist; [...]. (SW VIII, 290)

Mit der „ersten Schöpfung“ ist hier die Erde (Natur) gemeint, sofern sie *noch nicht* durch den Menschen, durch seinen Anfang *als* Geschichte (Zeit) der Welt, gesetzt worden ist.¹⁰¹ Die Frage, auf die nun alles ankommt, ist folgende: Was geschieht, wenn auf einmal durch diese Entscheidung etwas – die „Welt als Element B“ – anfängt, in und mit der Zeit zu sein?¹⁰² Die

101 Vgl. dazu die folgende Eintragung im *Jahreskalender 1813*: „Die Zeit, da die Natur allein war, ist auf ewig ins Nichts beschlossen“ (ET, 102). Denn in ihr hat die Natur noch gar nicht angefangen, als Vergangenheit und Zukunft der Weltgeschichte *zu sein*! Das tat sie erst im Menschen.

102 Die folgenden Überlegungen sind späteren Darstellungen entnommen, da es zum Zweiten Buch der Weltalter nur wenige Zeugnisse gibt (WA, 237–

Antwort lautet: In dem Moment wird das, was „zuvor außer der Zeit war, selbst ein Element der Zeit“, und zwar dadurch, indem es in bezug auf die Zeit der Welt *als* Vorhergehendes in die Folge „A + B“ *gesetzt* wird (SW XIII, 307). Die „Ewigkeit“ (A) an sich selbst betrachtet ist außerhalb aller Zeit, sie ist „Nichtzeit“ bzw. das völlige Abwesen von Zeit. Von ihr läßt sich demzufolge nichts sagen außer im negativen Sinne, daß in ihr noch nichts angefangen hat, in der Zeit zu sein. Denn, so die Begründung: „auch das Ewige ist [...] für sich nur der Anfang des Anfangs, noch nicht der wirkliche Anfang. [...] Wirklicher Anfang kann nur von absoluter Freyheit kommen“ (WA, 75). Erst dann, wenn zur Entscheidung gebracht wird, daß etwas in der Zeit anfangen soll, wird das ‚Ewige‘ in Relation auf diesen Anfang als etwas *gesetzt*, das *vor* dem Anfang der Zeit *war*. Im Hinblick auf diese Setzung kennzeichnet Schelling den Begriff der Ewigkeit als „relative“, „vorweltliche“ oder „vorzeitliche Ewigkeit“ im Unterschied zur „absoluten Ewigkeit“, die als solche (noch) in keinem Bezug zum Anfang der Welt und der Zeit steht.

Was ist nun aber die „relative“ oder „vorweltliche Ewigkeit“ in ihrem Bezug zur Zeit? Dazu sagt Schelling: Sie ist „noch nicht *wirkliche* Zeit, aber doch schon *mögliche* Zeit“ (SW XIII, 307). „Etwas, das ursprünglich nicht Zeit ist, muß zur Zeit werden, indem etwas schlechterdings als Vergangenheit *gesetzt* ist“ (UPhO, 163). An der ‚Augustinisch-Manichäischen Streitfrage‘ können wir diese Setzung jetzt deutlich machen: Was *war*, bevor Gott die Welt schuf? *Nichts* war – weder Welt noch Zeit noch Gott selbst als Grund oder Schöpfer. Das Nichts war aber nicht einfach nur Nichts (im

272). Siehe *System der Weltalter* (1827/28), 202ff. und *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 306ff.; UPhO, 137ff.; 163f.

Sinne des *nihil negativum*), sondern das *Noch-Nicht* dessen, was als Welt einer *möglichen* Zeit wirklich werden konnte, und zwar in dem Augenblick, in dem sich im Nichts aus seiner *ewigen* Stille heraus „das Zeit und Ewigkeit als solche scheidende Wollen“ (ebd.) erhob:

[...] die wirkliche That, also das wirkliche *Wollen* setzt auch jene vorweltliche Ewigkeit voraus, in welcher [...] die Welt nur noch als *Zukunft* in der göttlichen Imagination oder im göttlichen Verstande enthalten ist, und die, wenn es zur wirklichen Welt kommt, selbst ein Glied der Zeit wird, nämlich jener großen Zeit, von welcher die Welt selbst nur Ein Moment oder Element ist. (SW XIII, 308f.)

Die „vorweltliche Ewigkeit“, die mit dem Anfang der Weltzeit als „erste Zeit“ oder als „Vergangenheit“ *gesetzt* wird, ist demnach weder eine unendlich lange Zeit, die *vor* dem Anfang der Weltzeit schon irgendwie abgelaufen ist, noch ist sie – wie Augustinus sagt – eine immerwährende Gegenwart (*semper praesens aeternitas, nunc stans*), in der schon alle Zeiten (die gewesenen wie die noch kommenden) als Ganze enthalten sind (*totum esse praesens*). Vielmehr ist sie das Nichts, in dem als aufbrechender Abgrund des Noch-Nichts alle kommenden Zeiten *potentiell* (nicht aktuell) beschlossen liegen. Die Ewigkeit ist also in ihrem Bezug auf die Zeit nicht nur das Vergangene, sondern als das Vergangene *zugleich* das Zukünftige aller möglichen Zeiten. Allerdings ist in ihr die Zeit noch nicht wirklich gegenwärtig, sondern nur *möglich* und deshalb zunächst nur in der „göttlichen Imagination“ enthalten. Andererseits ist die Möglichkeit der künftigen Zeit aber auch das, was dann im Prozeß der realen Weltzeit gegenwärtigsgeschichtlich durchlaufen wird, und zwar als *vergehende Zukunft*: Das, was war, was nunmehr *vergangen* ist, ist das,

was der wirklich gewordenen Zeit als deren *Zukunft* vorausging. Die „vorweltliche Ewigkeit“ ist demnach die Zukunft der möglichen Zeit, die in dem Augenblick als Vergangenheit in der „großen Zeit“ gesetzt wird, in dem die mögliche Zeit (der Welt) anfängt, wirklich zu werden. Die „große Zeit“ aber ist die Einheit *aller* drei Zeiten, in der sich als solcher dieser Prozeß zwischen Ewigkeit und Zeit vollzieht.

Am Schluß der Vorlesung *System der Weltalter* (SWA, 207 ff.; vgl. UPhO, 208 f.) deutet Schelling an, daß auf dieser Grundlage seine ungeschriebene Lehre von den „3 Zeiten“ der „Weltalter“ beruht: Die „Zeit der Vergangenheit“ (des Vaters) ist die Zukunft der noch nicht wirklichen, sondern in der „göttlichen Imagination“ nur antizipierten Zeit einer kommenden Schöpfung. Die „Zeit der Gegenwart“ (des Sohnes, d.h. des im Menschen wirklich gewordenen und wirkenden Gottes) ist die Zeit unserer Welt, durch die *jetzt* die Zukunft als wirklich gewordene und noch wirklich werdende Zeit *geschichtlich* vollzogen und als Vergangenheit gesetzt wird. Und die „Zeit der Zukunft“ (des Geistes) ist diejenige Zeit, in der sich einst die vorweltliche Ewigkeit als das Ganze der wirklich gewordenen Zeit in der „nachweltlichen Ewigkeit“ erfüllen und vollenden wird.

Nach dem Zeugnis eines dänischen Dichters (Adam Oehlenschläger) hat Schelling 1817 bemerkt, daß er „unter *Ewigkeit* das vollendete *Zukünftige*“ verstehe „und nicht das *Ganze* ohne Anfang und Ende“. ¹⁰³ Schelling hat damit seine Lehre von den *Weltaltern* auf den Punkt gebracht: Als Abgrund der drei Zeiten *erfüllt* sich die Ewigkeit erst am Ende in der „vollendeten Zukunft“, wenn das, was im Anfang noch nicht war, als das Ganze der Geschichte der Welt in der Zeit wirklich

103 In: Tilliette (1974), 235.

geworden ist. Deshalb ist „die Ewigkeit das Kind der Zeit“, *nicht* umgekehrt (WA, 229 f.).

* * *

Kommen wir jetzt auf Heidegger zurück. Warum konnte er gerade in dieser Lehre der *Genealogie der Zeit* in Schelling den am meisten zu Hilfe kommenden Gesprächspartner finden? Die Antwort lautet: darum, weil in dieser Lehre erstmals aufgezeigt wird, daß der Anfang des Seins nicht schon ontotheologisch in einer ‚ersten Ursache‘ liegt, sondern *vor*-anfänglich in einem „vermittelnden Zwischenraum“ (SW XIII, 306; vgl. UPhO, 137). Dieser Raum liegt *zwischen* dem, was *vor* der Tat noch nicht war, und dem, was durch die Tat im Anfang werden sollte, und zwar – wie Heidegger analog dazu in den *Beiträgen* sagt – als Kluft eines sich öffnenden „Zeit-Raumes“. Das „Zeit-raum-hafte der Entscheidung“ ist die „aufbrechende Klüftung des Seyns selbst“ (GA 65, 103). Ohne diese Kluft ist die Schöpfung als einmal entschiedene und noch fortwirkende Tat (*actus purus*) nicht zu begreifen. Denn sie ist der *Entscheidungsraum*, in dem auch jetzt noch zur Entscheidung zu bringen ist, was werden soll und was nicht.¹⁰⁴ Deshalb liegt der Anfang des Seins nicht schon im *Actus* selbst:

Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. (SW VII, 356)

¹⁰⁴ Vgl. dazu Abschnitt n. 242 in den *Beiträgen* (GA 65, 379–388). Heidegger führt dort die *Genealogie der Zeit* auf den „Ab-grund“ dieses „Zeit-Raumes“ zurück. Als solcher gründet er jeweils „in der Weise der Zeitigung und Räumung“ des *Augenblicks* der Entscheidung (ebd., 383 f.).

Bevor etwas werden soll, muß *das* erst als *Vergangenheit* gesetzt werden, was dem wirklichen Sein vorausgeht, das Nichts oder Noch-Nichts. Das gilt auch und zuerst für das Sein des ‚höchsten Seienden‘. Auch:

Gott ist offenbar nicht von Ewigkeit seyend, es geht dem seyenden Gott Etwas und zwar ein chaotischer widerspruchsvoller Zustand der früheren Natur voraus, der erst besänftigt, als *Vergangenheit* gesetzt seyn muß, ehe Gott wirklich da ist. (WA-Frg. I, 226f.)¹⁰⁵

Heideggers Auslegung der Schellingschen Zeitlehre knüpft unmittelbar an diesen *Vor*-Anfang an. *Vor* seinem eigenen Anfang ist Gott weder existierend noch Grund. Er *wird* erst zum Grund, indem er sich dazu entscheidet und dadurch sein eigenes vor-anfängliches Noch-nicht-Sein als Vergangenheit setzt (vgl. dazu GA 42, 195ff.). Daraufhin sagt Heidegger wörtlich:

Jenes Noch-nicht des Grundes verschwindet nicht, nachdem Gott zum Existierenden geworden, und wird nicht als ein bloßes Nicht-mehr abgestoßen, sondern, da es ein Ewiges Werden ist, bleibt das Noch-nicht; es *bleibt* in Gott die ewige Vergangenheit seiner selbst in seinem Grunde. Das ‚nachdem‘ und ‚sobald‘ sind hier in einem ewigen Sinne zu verstehen. (ebd., 203)

Die „ewige Vergangenheit“ ist das, was Schelling die „vorweltliche Ewigkeit“ nennt: das Noch-Nicht *vor* dem Anfang. Die-

105 In der dritten Fassung der *Weltalter* hat Schelling diese These allerdings stark relativiert, indem er hier betont, daß die Scheidung schon *ewig* stattgefunden habe, Gott somit doch „ewig seyend“ sei (SW VIII, 254). Nicht zuletzt durch den Jacobi-Streit wußte Schelling, wie sehr er mit diesem theologischen oder evolutionistischen Ansatz die Glaubensdogmatik herausforderte. Aus dem Grund formulierte er seine Thesen in privaten Entwürfen und Aufzeichnungen noch weitaus radikaler als in seinen Vorlesungen und in seinen zur Veröffentlichung bestimmten Schriften.

ses Nicht verschwindet nicht, nachdem sich Gott einmal durch die Schöpfung offenbart hat. Es wird nicht einfach abgestoßen als etwas, das nicht mehr ist, das ‚nur noch‘ vergangen ist. Vielmehr *bleibt* es in ihm „ein ewiges Werden“. Denn noch immer muß der Wille „den chaotisch widerspruchsvollen Zustand der früheren Natur besänftigen“, damit die Schöpfung nicht wieder in das Nichts zurückfällt (vgl. SW VII, 378). Und noch immer muß der Wille in dieser Vergangenheit einen Grund suchen für das, was *werden* soll:

Die Natur ist ein Abgrund von Vergangenheit, aber das ist das Älteste in ihr, was auch jetzt das Tiefste, das bleibt, wenn auch alles Zufällige und Gewordene hinweggenommen wird. (SW VIII, 243)

Das Älteste und Tiefste im Abgrund der Vergangenheit ist das, was werden sollte. Deshalb ist „das Vergangene als die Zukunft zu lesen“ (WA, 220). Das Vergangene ist die Zukunft des wirklich Gewordenen, das *Noch-Nicht*. Und das vergeht nicht. Das ist vielmehr das, was immer schon war und *ewig* bleiben wird als Abgrund des jeweils kommenden Seins. Damit wird deutlich:

Wie sich aus dem anfänglicheren Wesen der Zeit das Wesen der Ewigkeit anders bestimmt denn in der Metaphysik (ἀεὶ – nunc stans). Das Ewige ist *das Einstige* und zwar in dem wesenhaft-einigen Doppelsinn *des vormalig-gewesenen Anfangs* und *des einstmals Kommenden*. (GA 67, 125)

Im Zeit-Raum *dazwischen* liegt der Abgrund der Freiheit, und zwar als „Grund des Grundes“. Der Wille kann nur Grund von etwas werden, sofern er im Abgrund des Noch-nicht-Seins immer wieder – *ewig* – zum „Grundschaffen“ *genötigt* wird:

Seyn ist Er-eignis und *so* der Ab-grund und *als* dieser der ‚Grund‘ des Grundes und deshalb *Freiheit*. [...] Der Ab-grund aber ist der ‚Grund‘ des Grundes, weil nur er die *Not* der Gründung – des Grundschaftens – sein und die Notwendigkeiten des Gründens bestimmen kann. (GA 66, 101; vgl. ebd., 236)

Ohne die emporhaltende Kraft stürzte die ganze Natur in Unordnung zusammen. Sie ist eben die emporhaltende Kraft aus dem Chaos gerissen. (WA-Frg. II, 41; vgl. SW VII, 378)

Die „denkerische Haltung“, daß das Seyn die Freiheit ist und als solche der Abgrund, das Chaos, aus dem sich der Wille als „emporhaltende Kraft“ immer wieder herausreißen muß, um im Menschen, in der „ewig beginnenden Zeit“ seiner Geburt, einen Grund für das Seinsollende und Seinwerdende zu finden, ist *die* Haltung, die durch Meister Eckhart, Böhme und Schelling bereits zu einer einzigartigen Entfaltung gebracht worden ist. Umso irritierender ist allerdings, daß sich Heidegger auch hier ausdrücklich von Schellings „metaphysischem Freiheitsbegriff“ abgrenzt (GA 66, 101). Allein diese Abgrenzung beruht auf einem Mißverständnis. Denn wenn einer durchschaut hat, daß sich die Freiheit nicht in der formellen Willensfreiheit erschöpft, dann ist es Schelling. Deshalb hat er die Metaphysik auf den *Pantheismus* zurückgeführt als „notwendigen Keim“ des „wahren Theismus“.

6. Der Panentheismus als Ungrund der Metaphysik

Der erste Schellingforscher der Nachkriegszeit, Horst Fuhrmans, hat die These vertreten, daß Schelling „klarer Theist“ gewesen sei.¹⁰⁶ Dazu ist folgendes zu sagen: Schelling war weder klarer Theist noch klarer Pantheist, sondern beides zugleich in einem! Der innere Zusammenhang von Theismus und Pantheismus ergibt sich notwendig aus der Idee vom „Werden Gottes“. In diesem *Werden* tritt der Theismus oder Dualismus von Grund (Gott) und Existenz (Welt) aus der *Alleinheit* des Pan-en-theismus erst heraus. Die Alleinheit ist *nicht* Gott selbst. Somit ist unter Pantheismus auch nicht die Immanenz der Dinge in Gott zu verstehen. Spinozas Lehrsatz: „*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*“ (Ethica I, Prop. XVIII) weist Schelling in scharfer Form zurück: „Zuerst ist der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todes Begriffenseyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden soll“ (SW VII, 358). Das „Werden“ der Dinge liegt gerade in einem von Gott „verschiedenen Grunde“ (ebd., 358 f.; vgl. EPh, 31).

Nicht zuletzt durch den Spinoza- oder Pantheismusstreit wußte Schelling jedoch, daß die „öffentlich geduldete Metaphysik“ seiner Zeit nicht bereit war, dieser Ansicht zu folgen. Denn dazu hätte sie ihre Beschränkung auf den Theismus, „der nur mit dem Dualismus bestehen kann, und im Grunde dasselbe mit ihm ist“, aufgeben müssen (WA, 104). Gleichwohl hat gerade diese Beschränkung dazu geführt, daß die Metaphysik „endlich dahin gekommen ist, sich selbst für unvermögend

106 Fuhrmans (1954), 219–227. Vgl. dazu auch die Einleitung Fuhrmans' zur Ausgabe der Freiheitsabhandlung von 1950, XLVII.

zu erklären und auf ihre Existenz feyerlich Verzicht zu thun“ (ebd.). Aus Gott wurde Vernunft und aus Theismus strenge Wissenschaft. Wenn die Metaphysik sich hierbei selbst aufgegeben hat, so deshalb, weil sie nicht akzeptieren konnte oder wollte,

[...] daß Pantheismus der nothwendige Keim ist, aus welchem allein sich wahrer Theismus, als das eigentlich geschichtliche und der geschichtlichen Zeit angehörige System, entwickeln kann. Hier wird sie übersehen, daß es ebendieses ihr widerwärtige pantheistische Wesen ist, das in Gott verdrungen werden muß, um für das Freye, das Persönliche Raum zu machen (WA, 104).¹⁰⁷

Die „ganze Verschiedenheit dagewesener Systeme“ sah die Metaphysik stets „durch das Festwerden auf Einem Standpunkte“ begründet (ebd., 48). Sie ging dabei von der scheinbar logischen Annahme aus, daß letztlich nur der Standpunkt *eines einzigen Begründungssystems* über alle Zeiten hinweg ‚wahr‘ sein könne. Damit aber übersah sie gerade das, was den freien und persönlichen (einzigartigen) Ergründungen des Seins erst einen *Raum* gegeben hat, in dem sie sich als „geschichtliche und der geschichtlichen Zeit angehörige Systeme“ entfalten konnten.¹⁰⁸ Es gibt demzufolge kein absolutes Begründungssystem, das für alle Zeiten (*ewig*) gültig wäre. Und schon gar nicht gibt es eine „absolute Idee“, aus der sich „die Aufein-

107 Vgl. in dem Zusammenhang die grundlegende Studie von Paslick (1985), 410ff. Sofern Böhme, Schelling und Heidegger die Dualität von Grund und Existenz aus der abgründlichen Indifferenz des stets erst noch zu gründenden Seins heraus denken, kann hier in der Tat mit Paslick von einer „neuen Ontologie der Nicht-Dualität“ gesprochen werden. Siehe dazu auch Barbarić (1996), der in dieser Denkerfahrung „die gesamte abendländische Epoche der Metaphysik“ in Frage gestellt sieht (ebd., 274).

108 Zur Überwindung der Metaphysik in der Weltalteralterlehre vgl. Yamaguchi (2000).

anderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte“ *logisch* ableiten ließe.¹⁰⁹ Gäbe es eine solche Idee, dann gäbe es keine Freiheit, sondern nur eine Abfolge von Systemen, die *notwendig* auf diese eine Idee hin zulaufen müßten. Die Geschichte selbst zeigt jedoch, daß sich die Philosophie von den Anmaßungen solcher „absoluter Ideen“ nicht überwältigen läßt:

Weder Zwang noch Willkür, sondern die Freiheit als Befreiung des Grundes in den Ab-grund ist die Art des seynsgeschichtlichen Entwurfs. (GA 66, 310)

So charakterisiert Heidegger diesen offenen geschichtlichen Prozeß des immer wieder neu zu ergründenden und zu entwerfenden Seins. In der All-Einheit des Abgrundes liegt der Pantheismus, und von ihm sagt Schelling, daß ihm „die unstreitige Priorität vor seinem Gegensatze, dem Idealismus und Dualismus“ zukomme, denn „er sey in Gott selbst das frühere und ältere System“ der „Urzeit“ oder der „ewigen Vergangenheit“ (WA, 53). Deshalb läßt sich in der „urersten Lauterkeit, der reinen Ewigkeit“ auch „keine Handlung, keine Thätigkeit denken“, sondern „nur ein ewig Ausquellen, Ausfließen“ aus dem *Noch-nicht-Seienden*. Zu diesem Moment gehöre daher das „älteste aller Systeme, die Emanationslehre [...] von der ersten Erscheinung im Morgenlande an¹¹⁰ bis auf die jüdische

109 Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, WW 18, 49. Wie unterschiedlich darum der Sinn der Philosophiegeschichte bei Schelling und Hegel ist, hat Walter E. Ehrhardt (1996 (II)) gezeigt.

110 Damit ist nicht die Emanationslehre der Neuplatoniker gemeint, die „von oben herabsteigend den Ursprung der Dinge“ je schon aus den „Ausflüssen der höchsten Urkraft“ erklären wollten. Schelling folgt hier vielmehr der „entgegengesetzten Richtung“, dem Ursprung aus Nichts, „von dem alles beginnt“ (vgl. SW VIII, 244f.). Die Emanation ist als solche eigentlich eine „Evolution“. Zur Unterscheidung zwischen Emanation und Evolution in

Kabbala und die Träume der Gnostiker“ (ebd., 88). Unter Pantheismus versteht Schelling somit gerade nicht den Idealismus selbst als neuzeitliche Ausprägung des Theismus oder Dualismus, wie Heidegger angenommen hat,¹¹¹ sondern den „Keim“ oder die Wurzel des Dualismus:

Wir können uns in der letzten Beziehung zwar einen Pantheismus denken ohne Dualismus, d. h. einen Pantheismus, der Keim geblieben, nicht in Dualismus aufgegangen ist; aber nicht umgekehrt einen Dualismus, der nicht entweder, wie jener anfängliche, stillschweigend die Einheit enthielte, oder der nicht aus dem Pantheismus hervorbräche, und diesen als seine Involution voraussetzte. (WA, 91)

Wenn Heidegger annimmt, daß Schelling an seinem Werk gescheitert sei, weil er trotz der Indifferenz des Ungrundes am Dualismus von Grund und Existenz festgehalten habe (GA 42, 279f.), so trifft das spätestens seit diesen *seynsgeschichtlichen* Überlegungen nicht mehr zu.¹¹² Nicht nur in der „Gegenbewegung zu Hegel“ (Löwith), sondern auch schon in der Gegenbewegung zum Idealismus und zur Metaphysik überhaupt (als Geschichte der Ontotheologie) kam Schelling damit an den Punkt, an dem Heidegger die Frage nach dem

den antiken Kosmogonien als Entstehungsprozeß „von oben nach unten“ bzw. „von unten nach oben“ siehe schon F.C. Baur: Die christliche Gnosis, 29ff.

111 „Jener Pantheismus, d. h. jenes System, das [...] die Freiheit nicht nur nicht leugnet, sondern fordert, gründet in der höheren Denkweise des Idealismus, *ist* Idealismus“ (GA 42, 156; vgl. ebd., 165). Bei Schelling verhält es sich genau umgekehrt: Der Idealismus gründet, gerade weil er die höher entwickelte Denkweise ist, in dem „früheren und älteren System“ des Pantheismus. Deshalb weist Schelling in der Freiheitsschrift auch daraufhin, daß es „ein Irrthum [wäre] zu meinen, daß der Pantheismus durch den Idealismus aufgehoben und vernichtet sey“ (SW VII, 352).

112 Vgl. Yorikawa (2005), 67–81.

Sein und seiner offenen unerschöpflichen Gründbarkeit im „Ab-grund“ der Freiheit wieder aufnahm:

[...] nur wo ‚Freiheit‘, da Wahrheit des Seyns gründbar; nur wo Ab-grund, da Not der Gründung. Hier aber alle ‚Metaphysik‘ und die ‚Unterscheidung‘ [von Grund und Existenz] verlassen. (GA 67, 63)

Anhang

Der Gegenstand der Freiheitsschrift und die ontologische Differenz

Gegenstand der Freiheitsschrift ist die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz, nicht die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem. Allerdings ist die erste Unterscheidung nicht zu begreifen ohne die zweite. Die Unterscheidung zwischen Grund und Existenz beruht auf der Scheidung dieser „zwei gleich ewigen [ontischen] Anfänge“ (SW VII, 408) vom Sein als dem *Nicht-Seienden*. Auch Schelling hat das bereits klar gesehen, wie der Vergleich der folgenden Grundthesen zur „ontologischen Differenz“ deutlich macht:

Die verneinende Kraft ist dem wahren Wesen oder Seyenden das *Seyn*; das *Seyn* kann aber schon dem Begriff nach nicht einerlei mit dem Seyenden seyn, und ist (weil dessen Gegensatz) seiner Natur nach das *Nichtseyende*, darum aber keineswegs das Nichts (wie nach der falschen Übersetzung des griechischen οὐκ ὄν, aus welcher auch der Begriff der Schöpfung aus Nichts entstanden scheint): denn wie sollte das das Nichts seyn, was doch das *Seyn* und die Kraft des Seyn's selber ist? (WA, 141)

Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein. Aber sowenig Sein als das Nicht zum Seienden ein Nichts ist im Sinne des nihil negativum, sowenig ist die Differenz als das Nicht zwischen Seiendem und Sein nur das Gebilde einer Distinktion des Verstandes (ens rationis). (GA 9, 123)

Die Übereinstimmung¹ wird hier (bei allen Differenzen, die es auch gibt) an folgenden Punkten deutlich:

1. Das Sein ist im Unterschied zum Seienden das *Nichtseiende* oder das *Nicht des Seienden*.
2. Das Nichtseiende ist darum aber nicht „nichts“ im Sinne des οὐκ ὄν oder *nihil negativum*, sondern das vom Seienden her erfahrene Sein selbst.
3. Auch in der Freiheitsschrift ist davon die Rede, daß die Scheidung als solche nicht nur eine *distinctio rationis* ist, wohl aber „die erste Wirkung des Verstandes“, welche „die Scheidung der Kräfte“ in der „verborgen liegenden Einheit“ des *Noch-Nicht-Seienden* „zu entfalten vermag“ (vgl. SW VII, 361).

Im Verstand wird die Scheidung zwischen Sein und Seiendem zur „ersten Wirkung“ gebracht, und zwar in der Urteilssetzung des „ist“ als Kopula und als Prädikat der Existenz: Etwas *ist*; und etwas ist so und so bestimmt (vgl. dazu SW VII, 341 f. und Heideggers ausführliche Analyse GA 42, 129–143). D.h. jedoch nicht, wie Kant darlegt, daß diese Scheidung allein aus der Synthesis des reinen Verstandes als *Seinssetzung* oder als „Position eines Dinges“ erklärt werden könnte (KrV, B 626). Denn demzufolge wäre nur *das* in seinem Sein begreifbar und bestimmbar, was der Verstand in Bezug auf die „*Postulate* des empirischen Denkens“ als *möglich*, *wirklich* und *notwendig*

1 Der Text Schellings stammt aus der zweiten Druckfassung des Ersten Buches der *Weltalter* (1813) und wurde erstmals 1946 von Manfred Schröter herausgegeben. Der Text Heideggers stammt aus dem Vorwort zur dritten Auflage der Abhandlung *Vom Wesen des Grundes* von 1949. Da Heidegger anfänglich an der Herausgabe der *Weltalter*- Fassungen mitarbeiten wollte (s.o. 185), ist nicht ganz auszuschließen, daß sich sein Text implizit auf den Schellings bezieht.

setzt (vgl. KrV, B 265ff.); nicht aber das, was der Verstand oder das urteilende „Ich denke“ in seinem Bezug zum Gegenstand der Erfahrung selber *ist*. Auch das Verhältnis des „Ich denke“ zum Gegenstand der Erfahrung ist eine Beziehung *zwischen Seiendem*: zwischen transzendentelem Subjekt und gegenständlich erscheinendem Seienden! Dementsprechend ist auch diese Unterscheidung *ohne* die vorgängige Scheidung vom Sein *nicht* denkbar.²

Nun hat Kant allerdings gesehen, daß das „Ich denke“ nicht wieder Gegenstand einer inneren Erfahrung werden kann, weil es allen seinen Vorstellungen schon *zu Grunde* liegt. Aber das ist die Frage, die sich sogleich daran anschließt: Wie können wir dann überhaupt wissen, daß das *Ich denke* der *Grund* aller unserer Vorstellungen von einem Gegenstande ist, wenn wir vom Ich selbst *keine* objektive Vorstellung haben? Auf diese Frage hat Kant eine Antwort gegeben, deren Abgründigkeit noch kaum beachtet worden ist:

Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: *Ich denke*, erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz schicklich, und der Natur einer Transzendentalphilosophie gemäß, untersuchen können. (KrV, B 400)

Schellings Frage nach dem „Urgrund oder Ungrund“ (SW VII, 406) wird in dem Satz bereits gestreift! Der transzendente Grund könnte auch ein *Ungrund* sein. Denn muß dieses „Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt,“ (KrV, B 404) sich nicht selbst vom *unergründlichen Sein(können)* erst losreißen, um im Verstand zur wirklichen Handlung einer Seinsaussage zu gelangen? Wenn wir vom Ich nicht den mindesten Begriff haben, dann liegt das demzufolge nicht daran, daß wir uns

2 Vgl. dazu Heidegger: Kants These über das Sein (GA 9, 445–480).

in der Vorstellung von uns selbst immer schon „in einem beständigen Zirkel herumdrehen“ (ebd.), sondern daran, daß das Denken im Ungrund erst zu sich selber kommt. Auch darin liegt ein Zirkel, jedoch nicht ein *circulus vitiosus*, sondern ein „Cirkel, daraus alles wird“ (SW VII, 358; s. o. 183 f.).

Das Sein des Verhältnisses zwischen Denken und Seiendem (als dem Gedachten, Vorgestellten oder dem ‚Gegenstand der Erfahrung‘) ereignet sich erst in dem *Augen-Blick*, in dem das Denken das „Wort“ findet und es ausspricht. Erst dadurch rückt es selbst *als* das vorstellende Seiende (*subiectum*) in das *Zentrum* eines *existenzialen Zirkels*, worin das Sein als Sein von Seiendem zur *Entscheidung* gebracht wird. Die Scheidung vollzieht sich als solche in mehreren Schritten. Heidegger hat diese Schritte in einer Reihe von *Leitworten* zusammengefaßt (GA 69, 140). Die einzelnen Schritte sehen wir auch schon in den onto-theo-gonischen Ansätzen von Böhme und Schelling angelegt. Zum Vergleich haben wir deshalb im folgenden den Leitworten Heideggers jeweils deren entsprechenden Leitthesen zur Seite gestellt.

In der Abscheidung vom Sein vollzieht sich *vor*-prädikativ, d. h. noch vor der eigentlichen Urteilssetzung des ‚ist‘, die ontologische Differenz (Sein = Nichts \neq Seiendes) *als* „Uebergang von Nichts in Etwas“ (SW VIII, 225). In diesem Uebergang ist das Sein nicht das Seiende selbst, sondern „nur das im *transitiven* Sinn Seinkönnende“ (SW XIII, 227; vgl. UPhO, 64; 235).³ „Das ‚ist‘ spricht hier transitiv, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Uebergangs zum Seienden“ (GA 11, 71). In diesem „Übergang vom Nochnichtseienden zum Seienden“ (GA 42, 196) kommt das Wort-habende Lebewesen erst zu sich

3 Zu Schellings *transitiver* Bestimmung des Seins im Ausgang von Kants Seins- these (*Position*) siehe Frank (2007), 363 ff.

selbst in den *gelichteten Bezirk* („Lichtung“) seines *Da-seins*, um darin das Sein alles anderen Seienden im urteilenden Bezug des „Ich denke“ zur Vorstellung eines *gegenständlich* erscheinenden Seienden zu bringen: „wo er [der Geist] sich hingiebet, da muß er seyn“. ⁴ Und: „wo der Geist ist, da ist Freyheit“ (WA-Frg. II, 305).

Nur einige Punkte dessen, was hier angezeigt wird, konnte im Rahmen unserer Untersuchung näher untersucht werden wie: das Sein als Nichts; die Verneinung des Nichts (Nichtung) als Sucht des Nicht-Nichts-sein-Wollens; sodann der in der Verneinung des Nichts aufbrechende „Zeit-Raum“ des Noch-nicht-Seienden (das Chaos); die Stimme (Schall, Ton, Laut) im „stillen Nichts“; und schließlich das gefundene und ausgesprochene Wort im Menschen als Scheidepunkt *zwischen* Sein und Seiendem – die „ontologische Differenz“.

Der Übergang des Seins von Nichts in Etwas (*Leitworte*)

Böhme	Schelling	Heidegger (GA 69, 140)
ausser der Natur ist das Nichts (De signatura rerum, 3, 2).	das Seyn [...] ist seiner Natur nach das <i>Nicht-seyende</i> (WA, 141).	Das Sein ist das Nichts.
das Nichts will nicht ein Nichts seyn und kann nicht ein Nichts seyn (De sign., 12, 21).	In der Verneinung liegt der Anfang (SW VIII, 224).	Das Nichts nichtet.

⁴ Böhme: Theosophische Puncte, 7, 3; s.o. 121.

Böhme	Schelling	Heidegger (GA 69, 140)
Der Ungrund ist ein ewig <i>Nichts</i> und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; Dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas (Mysterium pansophicum, 1, 1).	nicht sowohl selbst seyend als der Grund, daß etwas sey (ebd.). und so ist Verneinung überall der erste Übergang von Nichts in Etwas (ebd., 225).	Die Nichtung verweigert, (daß Seiendes aus Seiendem jemals ‚sei‘). Die Verweigerung gewährt (die Lichtung, in der, was wir Seiendes nennen, aus- und eingehen [...] kann).
ein <i>Chaos</i> , darinnen alles liegt, aber verborgen (De sign., 13, 22).	wovon noch jetzt alles aus- und worin alles zurückgeht (WA, 134).	Die Gewährung er-eignet das Inzwischen (des Zeit-Raumes).
das Hören, daß im stillen Nichts, als in der Freyheit, ein Schall wird. [...] das ist der Ton der Stimme als eine Offenbarung aller Gestalten (ebd., 14, 31 f.).	so kann die Tonkunst allein ein Bild jener uranfänglichen Natur und ihrer Bewegung seyn (ebd., 43).	Die Er-eignung ist die Jähe des Stimmens.
daß ausser der Natur eine ewige Stille und Ruhe sey, als das Nichts (ebd., 2, 7).	den dem jetzigen vorausgegangenen Zustand als den [...] einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit zu schildern (ebd., 24).	Das Stimmen ist die erste Erschweigung. Die Erschweigung ist das anfängliche Wort.
Das Reich der Natur ist der Grund des sprechenden Worts (Gnaden-Wahl, 9, 9).	das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Actus erhebt (SW VII, 404).	Das Wort ist das wesende Seyn.

Der Gang der Freiheitsschrift (Beilage zu Abschnitt II, 2)

1. *Der Gang zu den Müttern*

Sieht man einmal von Goethe ab, so gab es nur wenige Zeitzeugen, welche die Antwort Schellings auf Jacobi in ihrer ganzen Tragweite erfaßt und anerkannt haben. Der Streit blieb ohne Folgen. Erst ein Jahrhundert nach Schellings Tod hat Karl Jaspers die Vorwürfe gegen Schelling erneuert. Dabei hatte er nicht nur die Freiheitslehre Schellings im Blick, sondern ganz offensichtlich auch Heideggers „phantastische, absolute, ewige Freiheit in der Seinsgeschichte“. ¹

In Heidegger sah er, und zwar nicht zuletzt wegen dessen Verstrickung in der NS-Zeit, einen irrational-gnostischen *Schelling redivivus*. Aus dem Grund tauchen in seinem Schellingbuch von 1955 dieselben Anschuldigungen wieder auf, die Jaspers zehn Jahre zuvor in seinem vernichtenden Gutachten gegen Heidegger für die „Bereinigungskommission“ der Freiburger Universität angeführt hatte. Ein Beispiel: In dem Gutachten heißt es, „Heideggers Denkungsart“ sei „ihrem Wesen nach unfrei, diktatorisch, kommunikationslos“ und deshalb „heute in der Lehrwirkung sehr verhängnisvoll“. ² Und im Schellingbuch heißt es: „Kommunikationslos ist die Philosophie, die Gefolgschaft will und bewirkt. Sie fordert Gehorsam.“ Bei Schelling werde die Idee der Freiheit „sogleich zu einem Wissen, zu einer diktatorischen Neigung der Philosophie als eines forschenden Erkennens, das allem anderen For-

1 Jaspers (²1986), 210.

2 Jaspers an Friedrich Oehlkers vom 22.12.1945, zit. n. Ott (1988), 315–317; 316.

schen Weisungen und Begründungen geben möchte.“³ Gleichlautende Beurteilungen der beiden Philosophen finden sich auch in bezug auf ihre Verführungskraft („Mystagogie“) und den Zug des Bösen in ihrer Philosophie. Daraus erkläre sich jeweils ihre politische Blindheit und Opportunität; so als ob derjenige schon irgendwie böse sein müsse, der über das Böse nachdenke, sonst könnte er es ja nicht begreifen. Fast scheint es, als ob Jaspers auch Schelling postum die Lehrbefugnis entziehen wollte. Die Frage ist nur, mit welchem Recht dem vielleicht *einzigen* Denker der Freiheit „diktatorische Neigungen“ unterstellt werden können. Fordern die Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit Gefolgschaft und Gehorsam, und sind sie darum apodiktisch und kommunikationslos? Hören wir, was Schelling dazu selbst in der Freiheitsschrift sagt:

Der Verfasser hat nie durch Stiftung einer Sekte andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wollen, in welcher er sich noch immer begriffen erklärte und wohl immer begriffen erklären wird. Den Gang, den er in gegenwärtiger Abhandlung genommen, wo, wenn auch die äußere Form des Gesprächs fehlt, doch alles wie gesprächsweise entsteht, wird er auch künftig beibehalten. (SW VII, 410 A)

Was Schelling hier sagt, schlägt den Anschuldigungen von Jaspers ins Gesicht. Worin soll denn der „neue Dogmatismus des Seinsprozesses“ und seine „diktatorische Neigung“ liegen? Darauf vermag Jaspers so wenig eine Antwort zu geben wie in dem gleichlautenden Gutachten gegen Heidegger. – „Irgend einmal“, so heißt es in der *Philosophie der Offenbarung*, gelange der menschliche Geist in seiner Entwicklung an einen Punkt, wo er das Bedürfnis empfindet, „gleichsam

3 Jaspers (1986), 340; 342.

hinter das Seyn zu kommen“. Der Gang *hinter* das Sein ist als solcher zugleich der Gang hinter alle *dogmatischen* Lehren *über* das Sein. Doch dazu hat er

von *allem* Wirklichen sich frey zu machen [...], um in eine völlige Wüste alles Seyns zu fliehen, wo nichts irgendwie Wirkliches, sondern nur noch die unendliche Potenz alles Seins anzutreffen ist, der einzige unmittelbare Inhalt des Denkens, mit dem dieses sich nur in sich selbst, in seinem eigenen Aether bewegt. (SW XIII, 75f.)

Freiheit bedeutet demnach zunächst einmal die Befreiung *von* und die Flucht *vor* allem Wirklichen und allem Wirklich-Gewordenen. Es handelt sich hier um *dieselbe* Flucht, die im zweiten Teil des *Faust* geschildert wird: die Flucht aus dem Kaiserpalast als dem Zentrum der Macht und des „Mummen-schanzes“ in den „tiefsten, allertiefsten Grund“. Das ist der Gang „zu den Müttern“. Heidegger sah in dieser Befreiung von allem Wirklichen „das Sichloslassen in das Nichts, d.h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt“ (GA 9, 122).⁴ Das Nichts ist der „dunkle Grund“, das „mütterliche Princip aller Dinge“. Im Schoß der Mütter gibt es keine Götzen (Kirche, Staat) und keine Heilslehren (Religion, Weltanschauung) mehr, an die man sich klammern könnte. Die *Lehre* wird in dieser Befreiung und Flucht zur *Leere*, zu ‚Wüste und Äther‘, ‚Öd‘ und Einsamkeit: „Das Leere lernen, Leeres lehren“ (Faust II, 6232). Einen ‚Schellingianismus‘ hat es deshalb nie gegeben und wird es nie geben. Wer ‚mit Faust und Schelling‘ *vor* den entstandenen Reichen dieser Welt flieht, ist trotz allen Gesprächs in seinem eigenen Äther – der Freiheit – *mutterseelenallein*:

4 Siehe dazu Abschnitt III, 3 Annihilation und Ekstase.

Entfliehe dem Entstandnen
In der Gebilde losgebundne Reiche!
Ergetze dich am längst nicht mehr Vorhandnen;

(Faust II, 6276–6278)

Das „längst nicht mehr Vorhandene“ ist das, was *war*, bevor etwas entstand. Das aber ist die „unendliche Potenz alles Seins“, in der „die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen“ (GA 9, 122) erst zur Abscheidung und d.h. zum „Aus-trag“ und zur „Geburt“ gebracht werden mußten:

[...] so aber das Kind seinen Willen und Begierde wieder in das einführet, daraus es erboren und geurständet ist, [...] dann es gehet in Nichts ein, als nur in das Wesen, daraus es ist ausgegangen.⁵

Im Wesen des Nichts liegt

das Bewußtsein der tiefen Nacht, aus der er [der Mensch] ans Daseyn gehoben worden. [...] Der Mensch wird in Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. (SW VII, 360)

In der Freiburger Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* (1929) kennzeichnet Heidegger diesen Weg zurück in den eigenen Wesensursprung des Menschen als „Hineingehaltenheit in das Nichts“; denn:

Würde das Dasein im Grunde seines Wesens [...] sich nicht im vor-hinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seien-dem verhalten, also auch nicht zu sich selbst. Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit. (GA 9, 115)

Deshalb sagt Faust voller Erwartung: „In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden“ (Faust II, 6256). Doch hier „im tiefsten,

5 Böhme: *De signatura rerum*, 15, 7.

allertiefsten Grund“ (Faust II, 6284), im Abgrund des Nichts, ist noch alles dunkel und leer:

Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du tust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst. (Faust II, 6246–6248)

Wenn der Mensch „in ewig leerer Ferne“ nichts sieht, so deshalb, weil er selbst „ein *Wesen der Ferne*“ ist. In ihr kommt „die wahre Nähe zu den Dingen [erst] ins Steigen“ (GA 9, 175). Die Ferne ist hier vor allem zeitlich zu verstehen als „längst vergangne Zeit“ (Faust II, 6230). Die längst vergangene Zeit weist wiederum auf den Anfang des eigenen Lebens zurück, wo noch alles offen lag, was damals in *ferner Zukunft* werden sollte. Es hätte auch alles ganz anders kommen können:

Wie's eben kommt. Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung. (Faust II, 6287f.)

Für Schelling ist es deshalb ein Widerspruch, die Freiheit *erkennen* zu wollen. So wie der Mensch sie „zum Wissen bringen will“, macht er sie auch schon zunichte, so daß „sie ihm unter der Hand zur Nichtfreiheit“ wird (SW IX, 230f.). Die Freiheit liegt nicht schon in einem bestimmten Wissen begründet, sondern im Raum des Wissens. Deshalb ist die Philosophie der Freiheit auch nicht „demonstrative Wissenschaft“, sondern „freie Geistestat“ oder „freies Denken“. „Wissen ist gebunden.“ Das „freie Denken“ ist demgegenüber gerade das „Aufgeben“ oder die *Befreiung* von allem Wissen. Indem der Mensch „sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist“ (ebd., 228f.; 235). Ähnlich drückt es Heidegger in seinem Vortrag *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) aus: „Allein wir suchen die Kraft nicht im

schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt“ (GA 11, 57). Die Weite und Freiheit ist dergestalt der Raum, in den jeder Mensch im Anfang seines Lebens zunächst als „bloß mögliches Subjekt“ *freigelassen* wird, um darin für sich einen Ort zu finden, worin er durch die Wahl seiner Tat als „sich entschließendes Subjekt“ zur Existenz kommen *kann* und kommen *soll*:

Mit der Freilassung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt selbst, in dem sie als bloße Möglichkeiten waren, [...] in die Weite und Freiheit gelangen; diese Weite und Freiheit ist der *Raum*, der (es ist aber wesentlich dies zu denken) von dem sich entschließenden Subjekt schon zum voraus ersehen war als die Auskunft für sich selbst, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte – unbeengt von dem anderen – für sich, d. h. in seinem Ort (denn auch dieser war voraussehen), zur wirklichen Existenz komme. (Darstellung des Naturprozesses 1843/44, SW X, 313f.)

2. *Die Flucht vor dem Weltgeist*

Wenn demgegenüber eine Philosophie „diktatorisch“ ist, die, wie Jaspers sagt, Gefolgschaft und Gehorsam verlangt, und zwar nicht nur von seinen Anhängern, sondern von *allen* Bürgern eines Staates, dann ist es die *Staatslehre* Hegels. Nicht ohne Grund hat die Idee der Freiheit für Hegel hier ihren Ort. Nicht im einzelnen Menschen, sondern im Staat als dem „sittlich Ganzen“ und dem „absoluten unbewegten Selbstzweck“ der Vernunft soll „die Freiheit zu ihrem höchsten Recht“ kommen.⁶ Entsprechend versteht Hegel unter der Freiheit des ein-

6 Hegel: Philosophie des Rechts, WW 7, § 258, 399ff.

zeln im Staat die „*formelle* Tugend“ der Tapferkeit, „weil sie die höchste Abstraktion der Freiheit von allen besonderen Zwecken, Besitzen, Genuß und Leben“ ist.⁷ Nur derjenige ist also frei, der sich von allen „besonderen Zwecken“ loslöst, freimacht, und dazu gehört insbesondere das eigene Leben. ‚Freiheit‘ heißt hier also nicht wie bei Schelling, Sich-Freimachen von allem Wirklichen, sondern genau umgekehrt: Freimachen von sich selbst um des einzig Wirklichen willen, und das ist der Staat als die wirklich gewordene Gewalt der Vernunft!

Unter diesem Gesichtspunkt hat Hegel den *kategorischen Imperativ* wesentlich abgewandelt. Nicht der Mensch als vernünftiges Wesen ist „Zweck an sich selbst“, sondern der Staat als das „Allgemeine“ der einzelnen Individuen: „Handle so, daß du jederzeit bereit bist, für den Staat und *seine* Freiheit als „absoluten Selbstzweck“ der Vernunft *dein* Leben einzusetzen!“

Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitsein zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur eines unter vielen ausmacht. Nicht der persönliche Mut, sondern die Einordnung in das Allgemeine ist hier das Wichtige.⁸

Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbstständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.⁹

7 Ebd., § 327, 495.

8 Ebd., § 327 (Zusatz), 495.

9 Ebd., § 258 (Zusatz), 403.

Hegel sieht darin „die Härte der höchsten Gegensätze“: Wenn die „*Existenz* der Freiheit [...] zugleich in dem Mechanischen einer *äußeren Ordnung* und des *Dienstes* ist“, dann fordert die Freiheit von jedem einzelnen nicht nur „gänzlichen Gehorsam und Abtun des eigenen Meinens und Räsonierens“, sondern auch „*Abwesenheit* des eigenen Geistes“. Wer nicht bereit ist, im blinden Gehorsam seinen Geist aufzugeben, der ist auch nicht bereit, sein Leben und seine „persönliche Wirklichkeit“ als „Vermittlung“ für den „wahrhaften absoluten Endzweck“, die „*Souveränität* des Staates“, hinzugeben.¹⁰

Nun existiert die Souveränität des Staates allerdings nur „als die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens“. Aus dem Grund kann sie wiederum nur in *einer Person* wirklich werden: in der des *Monarchen* und seinem „Ich will“.¹¹ Ein Volk als Ganzes kann nichts wollen und schon gar nicht bestimmte Willensentscheidungen treffen. Deshalb gehört für Hegel die „Volkssouveränität zu den verworrenen Gedanken, denen die *wüste* Vorstellung des *Volkes* zugrunde liegt“. Gegenüber dem „unentwickelten Zustande“ der Demokratie ist die „in sich entwickelte, wahrhaft organische Totalität“ des Staates nur in *einer* Person möglich, welche „die Spitze im Begriffe des Willens ausmacht“: Ohne Monarch kein Volk, sondern eine „formlose Masse“, und ohne Volk kein Staat, sondern Chaos, Anarchie *oder* Demokratie.¹² Im „Ich will“ des Souveräns hingegen bringt sich „die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigentum und dessen Rechte“ als „Nichtigkeit derselben zum

10 Ebd., § 328, 496.

11 Ebd., § 279, 444 ff.

12 Ebd., § 279, 446 ff.

Dasein und Bewußtsein“. ¹³ Deshalb ist der einzelne Staatsbürger für Hegel auch keine Person, sondern nur ein „verschwindendes“ und „abstraktes Moment in ihr“. Nur im Willen des Staatsführers ist die Person *wirklich*, weil sich in ihm das „absolute Recht“ und der „objektive Wille“ des Staates selbst manifestieren.

Darüberhinaus kann sich in einem solchen Führer aber auch die „Vorsehung“ artikulieren; dann nämlich, wenn ein Volk durch ihn im „Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseins des Weltgeistes“ das „Geschäft“ übertragen bekommt, „*Epoche [zu] machen*“. Dieses Volk ist dann in der Weltgeschichte für diese Epoche das „*herrschende*“. ¹⁴ Nach der Machtergreifung sah es ganz so aus, als ob sich die Vorsehung wieder einmal erfüllt hätte, diesmal jedoch – folgt man der Lehre von der Entwicklung des Weltgeistes in den vier „welthistorischen Reichen“: dem *orientalischen*, *griechischen*, *römischen* und *germanischen* – endgültig. Im germanischen Reich sah Hegel den

an und für sich seienden *Wendepunkt* [...] der innerhalb des Selbstbewußtseins und der Subjektivität erschienenen objektiven Wahrheit und Freiheit, welche dem nordischen Prinzip der *germanischen Völker* zu vollführen übertragen wird. ¹⁵

Wenn die meisten deutschen Philosophen, darunter anfänglich auch Heidegger, von der Idee des ‚Dritten‘ bzw. des ‚Vierten Reiches‘ geblendet wurden, dann lag das nicht zuletzt an dieser Vorsehung. Besonders deutlich wird das an der Antrittsvorlesung, die Hans-Georg Gadamer wenige Wochen vor Kriegsausbruch am 8.7.1939 an der Universität Leipzig

¹³ Ebd., § 323, 491.

¹⁴ Ebd., § 347, 505 f.

¹⁵ Ebd., § 358, 511.

über das Thema hielt: *Hegel und der geschichtliche Geist*. Gadamer ging hier der Frage nach, warum sich „das philosophierende Bewußtsein der Gegenwart“ gerade jetzt in Deutschland „in seinem wesentlichen Anliegen in Hegel wiedererkennen möchte“. Er kam dabei zu folgendem Ergebnis: „Daß der Geist dies gewollt in seiner Geschichte, diese klare Einsicht ist die Geschichte der Philosophie.“ Denn erst jetzt „im germanischen Zeitalter ist der Mensch als Mensch frei“. ¹⁶

Auch in der Sowjetunion wurde die Geschichte zur Geschichte der Philosophie. Doch verstanden die Rechten ihren Hegel viel besser als die Marxisten und Linkshegelianer. Diese mußten ihn nicht erst vom Kopf auf die Füße stellen, sondern brauchten nur auf den „großen Mann der Zeit“ warten, der, wie Hegel versprach, das vollbringen werde, „was seine Zeit will und ausspricht“. ¹⁷ Nach der Kapitulation Frankreichs glaubten viele Deutsche, daß der Weltgeist, den Hegel 1806 in Jena zu Pferde sah, im ‚harten Kampfe der Entgegensetzung‘ zurückgekehrt sei. Deshalb ehrte der nunmehrige Geschäftsführer dieses Geistes persönlich seinen Vorgänger mit einem Besuch im Invalidendom.

Die Machtstaatsideologie Hegels ist keineswegs ausgeräumt. ¹⁸ Die „Realisierung der Vernunft im germanischen Reich“ – so Vittorio Hösle – habe in der westlichen Welt ihre *lineare* Fortsetzung gefunden. So könne man „schwerlich bestreiten, daß in der bisherigen Menschheitsgeschichte die Führungsstellung, was technische und rechtliche Innovationen angeht, immer wieder an einen (nord)westlichen

¹⁶ Gadamer (1940), 27ff.

¹⁷ Hegel, a. a. O., § 318 (Zusatz), 486.

¹⁸ Dazu immer noch grundlegend Kieseewetter (1974).

Nachbarn abgegeben wurde“.¹⁹ Innerhalb dieses Staffettenlaufs von Ost nach West habe Hegel die „Staatsform des liberalen Rechtsstaates als den geschichtlich nicht mehr überbietbaren Ausdruck der zu Institutionen geronnenen Vernunft“ auf den Begriff gebracht. – Jetzt ist es also nicht mehr das „nordische Prinzip“ der Herrenrasse, an dem die Welt genesen soll, sondern das ‚westliche Prinzip‘ des Rechtsstaates.²⁰ Da es sich hier jedoch um ein „absolutes Recht“ handelt, „sind die Geister der anderen Völker rechtlos [...] und zählen nicht mehr in der Weltgeschichte“.²¹ Wie ist dann aber zu erklären, daß sich das „orientalische Reich“ immer noch nicht von seinen nordwestlichen Nachbarn zur Vernunft bringen lassen will? Liegt das nicht möglicherweise daran, daß die „Morgenländer“ *zu weise* sind (vgl. WA, 165 ff.), um der *List der Vernunft* ins Netz zu gehen?

Die ganze Welt liegt gleichsam in der Vernunft gefangen, aber die Frage ist: wie ist sie in dieses Netz gekommen? (GPP, 222)

Grauenhafter als jede asiatische Wildheit ist diese entwurzelte und zur unbedingten Verlogenheit ausgebaute ‚Moralität‘. (GA 67, 150)

Hegel, nicht Schelling, wurde den Deutschen zum „Verhängnis“! Jaspers und Gadamer sahen das freilich anders. Sie hielten auch nach dem Krieg Hegel die Nibelungentreue und bestätigten damit das Bild, das man sich bis heute von den beiden

19 Hösle (1997), 685.

20 Ebd., 90f. Belegstellen, die diese These annähernd stützen könnten, werden freilich nicht genannt. Man kann Hegel alles mögliche unterstellen, nur nicht, daß er liberal gewesen sei. Mit Ausnahme von Nietzsche, der im Grunde unpolitisch war, gibt es keinen Philosophen, der die politische Meinungsbildung der bürgerlichen Gesellschaft als eines „bloßen atomistischen *Haufens* von Individuen“ so verachtet hat wie Hegel (a. a. O., 439).

21 Hegel, a. a. O., § 347, 506.

„Deutschen Idealisten“ macht: Während Hegel „vermöge seiner natürlichen Sehkraft, Geschichte und politische Realität und Lebensverfassungen in einem beträchtlichen Umfang versteht und faktisch erkennt“, habe Schelling sich „von der Phantasie der Gnosis und Theosophie“ blenden lassen und dadurch den Sinn für politische Realitäten verloren.²² So sei es ihm gar nicht um die „wirkliche Freiheit des Menschen“ gegangen, sondern um die „phantastische, absolute, ewige Freiheit in der Seinsgeschichte“. Damit aber habe er die „Existenzerhellung“ des Menschen zugunsten der Dunkelheiten eines irrationalen Scheinwissens preisgegeben.²³ Ganz ähnlich sah es auch Gadamer in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode*, das fünf Jahre nach Jaspers' Schellingbuch erschien:

Die gnostische Geschichtstheologie der Goethezeit [...] denkt die Zukunft als die Wiederherstellung einer verlorenen Vollkommenheit der Urzeit. Hegel versöhnte die ästhetische Musterhaftigkeit des klassischen Altertums mit dem Selbstbewußtsein der Gegenwart, indem er die Kunstreligion der Griechen als eine überwundene Gestalt des Geistes bezeichnete und im philosophischen Selbstbewußtsein der Freiheit die Vollendung der Geschichte in der Gegenwart proklamierte.²⁴

Jaspers und Gadamer haben recht! Schelling hat sich wie Goethes Faust in den tiefsten Grund (*abyssus*) und in die verlorene Urzeit der Gnostiker zurückgezogen und ist damit der Gegenwart entflohen. Aber welcher Gegenwart? Ist es nicht *die* der entfesselten „losgebundenen Reiche“, die Hegel nicht nur ver-

22 Jaspers (1986), 309; vgl. ebd., 300–313.

23 Ebd., 210f. Zur Seinsgeschichte bei Schelling als „Anti-Politik“ vgl. Sandkühler (1988), 141ff.

24 Gadamer (†1975), 188f.

stand und anerkannte, sondern vielmehr als Idee des totalen Staates allererst entwarf?

Der Gang „zu den Müttern“ ist *die Flucht vor* dem „Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist“! Ein Volk, das sich im freiwilligen Gehorsam der Vergötzung des Staates und seiner Freiheit in Gestalt eines Führers und *seinem* „Ich will“ in den Rachen wirft, opfert den Staat gleich mit. In diesem Opfer liegt die Selbstzerfleischung des *Leviathan*. Die Mütter schenken Leben. Und der Leviathan frißt es auf. Was für Hegel die welthistorische Handlung oder die „substantielle Tat des Weltgeistes“ in einem *Individuum* ist,²⁵ das ist für Schelling ein „Handeln aus dem Ungrund“, durch dessen „dunkle erschreckende Gewalt bisweilen der Wille eines einzigen Menschen die Welt vor sich zu beugen vermag“ (WA, 93). Hegel und Schelling haben hier jeweils die unmittelbar erlebte Geschichte der Napoleonischen Herrschaft vor Augen. Ein solcher Wille kann die Freiheit der Völker für einen Augenblick niederzwingen; endgültig bezwingen kann er sie nicht.

Das Wesen der Freiheit liegt nicht im „Selbstbewußtsein der Gegenwart“, und schon gar nicht liegt es in der „Vollendung der Geschichte in der Gegenwart“. Kein Zeitalter sollte sich einbilden, durch die „substantielle Tat“ eines solchen Willens Nabel der Weltgeschichte zu sein. Die Entbindung der Zeiten findet da statt, wo im „Rad der Geburt“ der Anfang immer von neuem zum Austrag zu bringen ist. Diese Stätte ist „ein Abgrund von Vergangenheit“, das Älteste und Tiefste, aus dem „die Folge der Zeiten entfaltet worden“; „noch jetzt ist jene ursprüngliche Verneinung die Mutter und Säugamme der ganzen uns sichtbaren Welt“ (SW VIII, 243). Es ist wohl kein Zufall, daß diese Einsichten auf den Vers eines Dichters

25 Hegel, a. a. O., § 348, 506 f.

zurückweisen, der den Untergang Roms unmittelbar miterlebt hat. Solche Einsichten werden dann gewonnen, wenn *alles* zerbricht:

[...] annorum squalida mater, immensi spelunca aevi, quae tempora vasto suppeditat revocatque sinu. (Claudian: De Consulate Stilichonis II, 445–447)

Im Schoß der ewigen Urzeit entsteht und versinkt alles: Weltreiche, große geschichtliche Ereignisse, Religionen. Auch die Manifestation der Götter ist geschichtlich bedingt. Ihre Erscheinungsweisen verschwinden daher wieder im Orkus der Seinsgeschichte. Am Ende des Römischen Reichs mußte das Heidentum erleben, daß Götter auch (*mit*)sterben können: „Ihr Tod ist der Rückzug in das Chaos“ (SW XII, 614).²⁶ *Ewig* im eigentlichen Sinne sind nicht die Götter, auch nicht der *eine* Gott, sondern das Nichts und seine „ursprüngliche Verneinung“, die Lust, Nicht-Nichts-sein-zu-Wollen; *Chaos und Eros*. Sie bilden zusammen die Kontraktion des Nichts als einräumender Ort im Ungrund der Zeiten. In den *Weltalter*-Fragmenten notiert Schelling dazu folgende Stelle aus Böhmes *Mysterium Magnum*:

Ist uns zu verstehen von dem göttlichen Wesen, wie sich der ewige Verstand des Ungrundes in Grund und Wesen einführe, als ein ewig Gebären und Verzehren und ein ewiges Liebesspiel, daß der Ungrund mit seinem gefaßten Grunde also mit sich selber ringe und spiele. Er gibt sich in Etwas, und nimmt wieder das Etwas in sich und gibet ein Anders daraus. – Und führet je einen Gradum

26 Vgl. dazu Schellings und Nietzsches Deutung von Plutarchs Wort „Der große Pan ist tot!“ (De defectu oraculorum 17, 419a–d) als Zeugnis des untergehenden Heidentums (SW XIV, 239f. und KSA 7, 124–126). Für Nietzsche liegt darin bekanntlich auch schon ein Verweis auf den Tod des nachkommenden Gottes.

aus dem andern und durch den andern, daß es also in sich ein ewig Spiel sey.²⁷

Ist dieses Spiel, wie Gadamer sagt, nur eine „Ersatzreligion“ für die im Selbstbewußtsein der Gegenwart wirklich gewordene Vernunft?²⁸ Oder ist es nicht jenes Spiel des Lebens, aus dem sich „der ewige Wille immer gebietet“²⁹. Was ist es dann aber, „das die Meisten an der Materie so beleidigt, daß sie dieselbe so gar geringer Herkunft achten?“ Schelling gibt darauf folgende Antwort:

Am Ende ist es doch nur die Demuth der Materie, die ihnen so anstößig ist. Aber eben diese Gelassenheit ihres Wesens zeigt, daß ihr etwas von jenem uranfänglichen Wesen inwohnt, das nach innen reinste Geistigkeit und doch nach außen vollkommene Leidenheit ist. So hoch wir auch die Aktuosität stellen, zweifeln wir doch, daß sie an sich das höchste sey. Denn das Wesen, aus dem selbst Gott hervortritt, ist ein Glanz der Lauterkeit, der nur ausfließen, aber nicht wirken kann. Ueberall scheint das sanft Leidende und Empfangende vor dem Wirkenden und Thätigen zu seyn. Ich zweifle nach vielen Gründen nicht, daß in der organischen Natur das weibliche Geschlecht vor dem männlichen da ist [...]. (WA, 46f.)

Denn nicht der Vater, sondern das Andere des Vaters wird in dem höheren Proceß *ὑποχείμενον* der Materie, der Verwirklichung, das mütterliche Princip [...]. (SWA, 178)³⁰

27 Böhme: *Mysterium Magnum* 5, 3; zit. nach Schelling: WA-Frg. II, 59.

28 Im Anhang seines Hauptwerks bezieht sich Gadamer auf den „so abstrusen, der Monomanie seiner Intuitionen verfallenen Forscher Johann Jakob Bachofen“, dessen Ideen zum *Mutterrecht* „im Geiste Schellings“ „modernen Ersatzreligionen Vorschub leisteten“ (Gadamer, a.a.O., 480).

29 Böhme: *Vom dreifachen Leben* 2, 57.

30 Vgl. dazu auch Nietzsche: „Das Größte an dem Großen ist das Mütterliche: der Vater ist nur ein Zufall. Daß sie gebären müssen, heißt ihnen Zukunft“ (KSA 10, 538).

In der zweiten Fassung der *Weltalter* vergleicht Schelling dieses Prinzip mit der *Sophia* aus den Weisheitsbüchern des Alten Testaments. Er folgt damit der jüdisch-hellenistischen und gnostisch-theosophischen Auslegung der Weisheit als Braut Gottes und Mutter der Welt: „Sie aber hat Gottes Samen empfangen und [...] diese unsere Welt als reife Frucht in Wehen geboren.“³¹ Doch *bevor* der Wille Gottes sich mit der Weisheit vereinigte und in ihren Tiefen die Welt erzeugte, war das „Spiel der Weisheit“ als „Imagination“ des göttlichen Willens: „der Herr hatte die Weisheit, sie spielte vor Ihm, in ihr ersah er, was einst seyn sollte“ (WA, 168; siehe dazu im AT das Buch der *Sprüche* 8, 30f.).³²

Die Weisheit ist nicht Geist oder Wort (λόγος), auch nicht Wille, sondern „gegen das Höhere nur ein leidames, empfangendes Wesen“ (WA, 165), „das *Primum passivum* in Gott“ (SW VII, 415), „denn sie ist das leidende; und der Geist Gottes in ihr das Thuernde oder das Leben“³³. Doch *ohne* dieses „leidame, empfangende Wesen“ wäre der Wille gar nicht erst aus sich herausgekommen. Wozu auch? Um *zu sich selber zu kommen*, mußte der „zuvor nichts wollende Wille“ erst einmal aus seiner „ewigen Ruhe“ hervorgehockt werden, und das konnte nur durch „jene spielende Lust im anfänglichen Leben Gottes“ geschehen (WA, 165). „Sie war bey ihm vor dem Anfang, ehe er was machte“ (ebd., 166). Wie in einem „Spiegel, da sich der Wille selber immer schauet und besiehet“, führte sie ihm vor Augen, „was da werden könnte oder solte“.³⁴ Laut Böhme ist der „Spiegel der Weisheit“ *das freie Spiel der Einbildungs-*

31 Philo v. Alexandria: De ebriate, WW, V, 17f.

32 Zur jüdisch-hellenistischen Weisheitstheologie vgl. Mack (1973) und Keel (1974).

33 Böhme: Clavis, 5, 18.

34 Böhme: Menschwerdung, 2. Teil, 1, 9.

kraft, die „*Imagination*“, welche sich mit dem „begehrenden Willen“ schwängert, um „aus dem Ungrunde in sich selber“ einen Grund und einen wirklichen Anfang zu machen:

Denn ein Wille ist dünne als ein Nichts, darum ist er begehrende, er will etwas seyn, daß er in sich offenbar sey; denn das Nichts ursachet den Willen, daß er begehrend ist; und das Begehren ist eine *Imagination*, da sich der Wille im Spiegel der Weisheit erblicket, so imaginiret er aus dem Ungrunde in sich selber, und machet ihm in der *Imagination* einen Grund in sich selber, und schwängert sich mit der *Imagination* aus der Weisheit, als aus dem Jungfräulichen Spiegel, der da ist eine Mutter ohne Gebären, ohne Willen.³⁵

In der Spätphilosophie Schellings rückte der Begriff der *Weisheit* in diesem originären Sinne immer einfacher und elementarer in das Zentrum seines Denkens. So klingt es fast wie ein Vermächtnis, was Schelling in seinen letzten Vorlesungen in Berlin den Zuhörern und Studenten auf den Weg gab:

Das Prinzip, das im Menschen als ein intensiveres Seinkönnen ruhen sollte, der theogonische Grund, vermochte für sich nichts; nur durch den Willen des Menschen. *Halten Sie dies fest, daß jene Möglichkeit für sich selbst unvermögend ist*, so kann diese dem Menschen sich anbietende Möglichkeit nur als weiblich erscheinen. *Die Urmöglichkeit ist ein weibliches Wesen*, das dem Schöpfer sich zeigt. Sie erscheint als ein den Willen an sich ziehendes, verleitendes weibliches Wesen, und so wird sie auch in der Mythologie gezeichnet. (PhO-Paul., 212; vgl. UPhO, 235 f.)³⁶

35 Ebd., 2, 1. Zu Böhmes Lehre von der „Jungfrau Sophia“ siehe van Ingen (1994) u. Pietsch (2001). Zur „Imagination“ im Ungrund der Freiheit siehe Kapitel III.

36 Danach sollte die Weisheit für mehrere Jahrzehnte verstummen. Erst im *Zarathustra* hielt sie dem Willen wieder einen Spiegel vor, um ihn zur Geburt eines neuen Schaffens zu bewegen: „Daß der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muß er auch die Gebälerin sein wollen und

„Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*“, so heißt es in *Sein und Zeit* (SuZ, 38). Auch Heidegger kam im Laufe seines Denkweges immer mehr zu der Einsicht, daß im *Existenzial der Möglichkeit* des menschlichen Daseins (vgl. SuZ § 31, 142ff.) die unergründliche Tiefe des Seins selbst liegt:

Im Seyn allein west als seine tiefste Klüftung das *Mögliche*, so daß in der Gestalt des Möglichen zuerst das Seyn gedacht werden muß im Denken des anderen Anfangs. (GA 65, 475)

Unsere Frage ist nun, ob dieses *Mögliche* mit einem Geist zu *versöhnen* ist, der bereits alles weiß und entschieden hat und für den „die Staaten, Völker und Individuen“ darum nur „bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts sind“³⁷, durch das der absolute Endzweck der Vernunft in der Geschichte verwirklicht werden soll: sei dieser Endzweck nun das „tausendjährige Reich“, die „klassenlose Gesellschaft“ oder der angeblich „liberale Weltstaat“ (Hösle)? Oder liegt hier nicht vielmehr die völlige Vernichtung der Freiheit, sofern ein solches *System* „weder der Welt noch dem menschlichen Individuum eine wahre Zukunft übrig[läßt]“ (GPP, 234). Und wenn Hegel bereits in der *Phänomenologie* erklärt, daß Schelling das „Leben Gottes und das göttliche Erkennen“ nur „als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen“ habe, dem „der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin“ fehle, so fragt sich, ob damit nicht *der* Ernst und *der*

der Schmerz der Gebälerin“ (KSA IV, 111; vgl. ebd. *Das Kind mit dem Spiegel*, 105ff.). Zum Begriff der Weisheit als „Erleiden“ der „Leidenschaft zum wesentlichen Wissen“ und seines „Austrags“ siehe Heidegger (GA 66, 63f.) und die abschließenden Bemerkungen in der Freiheitsschrift (SW VII, 415f.). Zur Deutung des „ewig Weiblichen“ bei Goethe als *Sophia* vgl. auch Quispel (2000), 541ff.

37 Hegel: Philosophie des Rechts, § 344, 505.

Schmerz gemeint sind, durch die dem „ewigen Liebesspiel“ des Lebens und Werdens ein für allemal ein Ende gesetzt werden soll:

Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.³⁸

Ist der Zweck des Werdens, des Lebens sein Ende, der Tod? In der *Grundlegung der Positiven Philosophie* (1832/33) hat Schelling diese Frage unmittelbar in Auseinandersetzung mit der „Hegel’schen Philosophie“ aufgeworfen. Hegels „Philosophie endigt mit der Vergöttlichung des *Staats*“. In dieser „Vergötterung“ sah Schelling den „grossen Irrtum der Zeit“ (GPP, 235). Was für Hegel „der Gang Gottes in der Welt“ ist, das ist für Schelling „eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs“, dem sich der Mensch „notgedrungen“ unterwerfen muß (SW VII, 461). So heißt es schon im *Ältesten Systemprogramm*: „jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er *aufhören*“ (Rariora, 52).³⁹ Nun weiß freilich auch Schelling, daß Freiheit nicht möglich wäre, wenn der Staat nicht durch seine Einheit und sein Gewaltmonopol die innere und äußere Sicherheit im Zusammenleben der Völker garantieren würde (was ihm jedoch nicht immer gelingt und manchmal durch seinen grenzenlosen Machtwillen auch gar nicht gelingen will!). Allein diese Sicherheit ist nur wieder auf Kosten von Beherrschung und Bevormundung, wenn nicht gar Unterdrückung der „freien Geister“ möglich:

38 Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a. a. O., 20.

39 Im Vergleich mit Hegels Staatsauffassung steht für uns die Autorschaft Schellings außer Frage.

In dem Staat liegt ein wahrer Widerspruch: er erklärt sich für eine Natur-Einheit, die doch zugleich eine Einheit freier Geister sein soll, auf die in der letzten Instanz nur mit rein geistigen Motiven gewirkt werden kann, über die er doch nicht zu gebieten vermag. Daher ist ein Vernunft-Staat etwas unmögliches. (SPV, 174; vgl. SW VII, 461f.)

Gegen Ende des Lebens, in einem Brief an seinen Schüler König Maximilian von Bayern, zog Schelling aus diesem Dilemma den Schluß, daß der Staat nur „als *Bedingung*, als *Voraussetzung* – nicht als *Gegenstand* und *Zweck* der individuellen Freiheit gesetzt“ werden dürfe.⁴⁰ Der Staat ist *nicht Selbstzweck*. Allein dem „Reich Gottes“ stehe zu, „*Zweck* zu sein“. „Alles Sinnen, Denken und Wollen“ sei aber in der jetzigen Zeit dem Staat zugewandt: „so sehr, daß ja die äußersten Parteien, wie sie sagen, im Staat den ‚Himmel auf Erden‘ hervorbringen wollen, den einzigen, von dem sie wissen.“⁴¹ In einem solchen Staat hat die Wahrheit jedoch nicht nur „ihr Jenseits“ abgestreift,⁴² sondern auch die Freiheit. Alles, was in Natur und Weltgeschichte geschieht, kann dann „nur das zerfallene Abbild jenes Logischen sein“, was der Staat selber ist (vgl. GPP, 224f.; 234f.).

Wer also den Staat zum absolut Höchsten macht, dessen System ist schon dadurch ein wesentlich illiberales, daß er alles jenes Höhere dem Staat unterwirft. (ebd., 235)

Schellings Kritik wird heute von der Hegel-Forschung bestätigt. So haben Wandschneider und Höhle nachgewiesen, daß sich für Hegel die Freiheit stets in der Unterwerfung und Unterdrückung eines anderen realisiert: in der Notwendigkeit

40 Schelling an König Maximilian, 17.12.1853, in: Ehrhardt (1989), 113.

41 Ebd., 112.

42 Hegel: Philosophie des Rechts, § 360, 512.

der Natur, in der Vollendung der Geschichte, in der Aufopferung der Staatsbürger.⁴³ Eine solche Freiheit der „höchsten Gegensätze“ ist die Freiheit der Determination, der Vorsehung, des unbedingten Gehorsams. Auf dieser Grundlage hat Vittorio Hösle in seinem Opus magnum *Moral und Politik* das Modell einer globalen Diktatur für das 21. Jahrhundert entworfen.⁴⁴ Natur und Geschichte haben hier nur einen Zweck: Für den Geist „Vehikel“ zu sein, um die Bestimmung der Idee in ihrer Dialektik von *Herrschaft und Knechtschaft* zu realisieren. Von dieser Zwecksetzung aus erscheint die „Aufopferung“ der individuellen Freiheit und des eigenen Lebens (nicht nur des ‚höheren‘) „im Dienste des Staates“ aus zwei Gründen *notwendig*:

1. Um die „Vorsehung“ des Weltgeistes zu erfüllen. Der Geist der Vernunft verwirklicht sich in den „welthistorischen Reichen“. Die großen Weltreiche entstehen jedoch nicht durch Friedensbündnisse (welches Volk gibt seine Freiheit schon freiwillig auf?), sondern allein durch Unterwerfung anderer Völker. Aus dem Grund bilden die „welthistorischen Handlungen“ (die großen Eroberungskriege) ein „notwendiges Moment der Idee des Weltgeistes“. Ihr Recht ist das „*Heroenrecht* zur Stiftung von Staaten“.⁴⁵ Dafür also, so Schellings beißender Kommentar, „haben die Heroen der Menschheit gearbeitet und geblutet“ (GPP, 234). Der Marxismus leitete aus diesem Recht den „logischen Begriff“ der Weltrevolution ab, nunmehr jedoch zur Stiftung einer ganz neuen staatsübergreifenden Weltordnung.

43 Wandschneider/Hösle (1983), bes. 178 ff.; 184 ff.

44 Hösle (1997), 933 ff.

45 Hegel, a.a.O., § 350, 507.

2. Erscheint die Aufopferung des eigenen Lebens und der Freiheit auch für „die sittliche Gesundheit der Völker“ notwendig. So ist für Hegel die „Tapferkeit“ vor dem Feind nicht nur ein notwendiges Übel im Verteidigungsfall, sondern ein *Sittengesetz*. Ohne das „sittliche *Moment des Krieges*“ würden die Menschen auf Dauer in ihrem bürgerlichen Leben ‚verknöchern‘ und ‚versumpfen‘. Deshalb lehnt Hegel den Vorschlag Kants ab, die Streitigkeiten der Staaten untereinander durch einen Staatenbund zu schlichten und einen „Ewigen Frieden“ als Ideal anzustreben. Denn dann müßte dieser „Verein“ für sich als Gegensatz gleich wieder einen neuen Feind „kreieren“. ⁴⁶

Wenn Hegel mit dieser Dialektik recht behalten hat, dann hat das nicht zuletzt mit der ungeheuren Wirkungsgeschichte seines Denkens zu tun. Aus dem Grund ist er für die Katastrophen des 20. Jahrhunderts mit verantwortlich zu machen. *Nur*: Ist das nicht auch die Lehre der Geschichte, daß die Freiheit einen solchen Geist zuletzt wieder ins Leere und darin, in seinem eigenen Saft und Kreise, sich totlaufen läßt?

Mußt' ich nicht mit der Welt verkehren?

Das Leere lernen, Leeres lehren? – (Faust II, 6231 f.)

46 Ebd., § 324, 491 ff. Man vgl. demgegenüber das, was Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* über den Krieg als „Collision der Staaten untereinander“ bemerkt: Sofern die Menschen hier „ganz in das Verhältnis von Naturwesen“ gegeneinander treten, ist „das Bild der ganz zum Physischen, ja sogar zum Kampf um ihre Existenz herabgesunkenen Menschheit vollendet“ (SW VII, 462). Durch den Selbstzweck der Staaten wird der Krieg *niemals* menschlich und schon gar nicht „sittlich“. Er ist per se *un-*menschlich durch seine Reduktion auf den physischen Überlebenskampf in der gegenseitigen Vernichtung.

Der „tiefste, allertiefste Grund“ liegt im Abgrund der Zeiten (*immensi spelunca aevi*). In ihm ist das Sein im Guten wie im Bösen immer von Neuem zur *freien* Entscheidung zu bringen. Nicht aber liegt der Grund in irgendeiner „logischen Idee“ oder in einem „absoluten Endzweck“ der Geschichte, mag dieser durch seine vermeintliche Realisierung im ideologischen oder (wie jetzt wieder) im *heiligen Krieg* noch so „notwendig“, „fortschrittlich“ und „befreiend“ wirken. Sollte das „geschichtliche Fortschreiten des Geistes“ trotzdem eines Tages im Totalitarismus enden, dann wäre die Realisierung dieser Idee nicht die „Selbstbefreiung“, sondern der Selbstmord des *freien* Geistes, der *Freitod*.⁴⁷

47 Vgl. dazu die Endzeitvision Hegels nach Darstellung von Wandschneider und Höhle, a. a. O., 193 f.: „Das geschichtliche Fortschreiten des Geistes, das sich als Entwicklung der Idee im übrigen mit Notwendigkeit vollzieht [...], kommt an ihr Ende, sobald der Geist sie als *Totalität* ihrer Momente erfaßt hat. Der Geist hat damit seine Bestimmung erfüllt, er hat die Idee realisiert und sich darin zugleich selbst gefunden, hat sich zu sich selbst befreit.“

Siglen- und Literaturverzeichnis

1. Siglen

- AA Schelling, F.W.J.: Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayer. Akad. d. Wiss., hrsg. von H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs/H. Krings/H. Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff.
- BuD Schelling, F.W.J.: Briefe und Dokumente, Bd. 1–3, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962–1975.
- Conf. Augustinus: Confessiones – Bekenntnisse. Lat. u. dt. Übers. von J. Bernhart, Frankfurt am Main 1987.
- EPh Schelling, F.W.J.: Einleitung in die Philosophie, hrsg. von W.E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- ET Schelling, F.W.J.: Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter, hrsg. von L. Knatz/H.J. Sandkühler/M. Schraven, Hamburg 1994.
- Ethica Spinoza, B. de: Ethica (1679), in: Opera – Werke, hrsg. von K. Blumenstock, Darmstadt 1967.
- GA Gesamtausgabe Martin Heidegger; zitiert mit Band und Seitenangabe.
- GPP Schelling, F.W.J.: Grundlegung der positiven Philosophie. Münchener Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833, hrsg. von H. Fuhrmans, Turin 1972.
- KrV Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, zit. nach der 1. u. 2. Original-Ausgabe A u. B.
- KSA Nietzsche, F.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, München 1980.
- Loer Schelling, F.W.J.: „Fragment einer Abhandlung“, in: Loer, B.: Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit einer Erstedition aus dem Berliner Schelling-Nachlaß, Berlin/New York 1974, 30–52.

- PhO-Paul. Schelling, F.W.J.: Philosophie der Offenbarung 1841/42 (Paulus-Nachschrift), hrsg. von M. Frank, Frankfurt am Main 1977.
- PS Leibniz, G.W.: Die philosophischen Schriften, hrsg. von C.I. Gerhardt, sieben Bände, Berlin 1875–1890, ND Hildesheim 1961.
- Rariora Schellingiana rariora, hrsg. von L. Pareyson, Turin 1977.
- SPV Schelling, F.W.J.: Stuttgarter Privatvorlesungen, hrsg. von M. Vetö, Turin 1973.
- SuZ Heidegger, M.: Sein und Zeit, Tübingen 1972 (12. Aufl.).
- SW Schellings sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. I–XIV, Augsburg 1856–1861.
- SWA Schelling, F.W.J.: System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28, hrsg. von S. Peetz, Frankfurt am Main 1990.
- Timaeus Schelling, F.W.J.: Timaeus (1794), hrsg. von H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.
- UPhO Schelling, F.W.J.: Urfassung der Philosophie der Offenbarung, hrsg. von W.E. Ehrhardt, 2 Bde., Hamburg 1992.
- WA Schelling, F.W.J.: Die Weltalter, Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. von M. Schröter, München 1946.
- WA-Frg. Schelling, F.W.J.: Weltalter-Fragmente, 2 Bde., hrsg. von K. Grotzsch, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

2. Werke Heideggers

Sein und Zeit (SuZ) wird nach der Einzelausgabe (Tübingen 1972, 12. Aufl.) zitiert. Die *Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt am Main 1975ff. wird mit Band- und Seitenangabe zitiert.

- GA 3 Kant und das Problem der Metaphysik (1929), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991.
- GA 5 Holzwege (1935–1946), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.
- GA 6.2 Nietzsche II (1939), hrsg. von Brigitte Schillbach 1997.
- GA 7 Vorträge und Aufsätze (1936–1953), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.
- GA 9 Wegmarken (1919–1961), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976.
- GA 11 Identität und Differenz (1955–1957), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2006.
- GA 13 Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983.
- GA 15 Seminare (1951–1973), hrsg. von Curd Ochwad, 1986.
- GA 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928), hrsg. von Klaus Held, 1978, 1990.
- GA 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983, 1992.
- GA 32 Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930/31), hrsg. von Ingrida Görland, 1980, 1988.
- GA 40 Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), hrsg. von Petra Jaeger, 1983.
- GA 42 Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Sommersemester 1936), hrsg. von Ingrid Schüßler, 1988.
- GA 45 Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“ (Wintersemester 1937/38), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1984, 1992.

- GA 49 Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling; Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), hrsg. von Günter Seubold, 1991.
- GA 65 Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936–1938), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989.
- GA 66 Besinnung (1938/39), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.
- GA 67 Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39); 2. Das Wesen des Nihilismus (1946–1948), hrsg. von Hans-Joachim Friedrich, 1999.
- GA 69 Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns (1938/40); 2. Koinon. Aus der Geschichte des Seyns, hrsg. von Peter Trawny, 1998.
- GA 70 Über den Anfang, hrsg. von Paola-Ludovika Coriando, 2005.
- GA 79 Bremer und Freiburger Vorträge, hrsg. von Petra Jaeger, 1994.

3. Werke Jakob Böhmes

Zitiert wird nach der Gesamtausgabe von 1730 mit Angabe der Kurztitel der Schriften und der Kapitel- und Abschnittszählung; Faksimile-Neudruck in 11 Bänden, hrsg. von Will-Erich Peukert, Stuttgart 1955–1961. (Angeführt werden hier nur die zitierten Schriften.)

- Bd. 1 Aurora, oder *Morgenröthe* im Aufgang (1612).
- Bd. 2 De tribus principiis, oder Beschreibung der *Drey Principien* Göttliches Wesens (1619).
- Bd. 3 De triplici vita hominis, oder *Von dem Dreyfachen Leben* des Menschen (1620). *Psychologia vera*, oder Vierzig Fragen von der Seelen (1620). *Psychologiae Supplementum: Das umgewandte Auge*.

- Bd. 4 De incarnatione verbi, oder Von der *Menschwerdung* Jesu Christi (1620). *Sex puncta theosophica*, oder Von sechs Theosophischen Puncten (1620). *Sex puncta mystica*, oder Kurtze Erklärung Sechs Mystischer Puncte (1620). *Mysterium pan-sophicum*, oder Gründlicher Bericht von dem Irdischen und Himmlischen Mysterio (1620). Christosophia, oder der Weg zu Christo.
- Bd. 5 Libri apologetici, oder Schutz-Schriften *wider Balthasar Tilken* (1621).
- Bd. 6 *De signatura rerum*, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen (1622). *De electione gratiae*, oder Von der *Gnaden-Wahl* (1623).
- Bd. 7/8 *Mysterium magnum*, oder Erklärung über das erste Buch Moses (1623).
- Bd. 9 *Quaestiones theosophicae*, oder Betrachtung Göttlicher Offenbarung (1624). *Clavis*, oder Schlüssel, das ist Eine Erklärung der vornehmsten Puncten und Wörter, welche in diesen Schriften gebraucht werden (1624).
- Bd. 10 Abraham von Franckenberg: *De vita et scriptis Jacobi Böhmii* oder Ausführlich erläuteter Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmens.

4. Andere Werkausgaben

Adelung: Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Wien 1811.

Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann, hrsg. von L. Gnädiger, Stuttgart 1984.

Baader, Franz Xaver: Die Werke Franz Xaver von Baaders werden nach der Ausgabe der Sämtlichen Werke, hrsg. v. F.F. Hoffmann u. a., Leipzig 1851–1860, ND Aalen 1963, 2. ND 1987, 16 Bd. zitiert mit Kurztitel, Band und Seitenangabe.

Colberg, Ehre-Gott Daniel: Das Platonisch-Hermetisches [sic] Christentum ..., Zwei Teile, Frankfurt/Leipzig 1690/91.

- Das Corpus Hermeticum Deutsch, Teil 1, Die griechischen Traktate und der lateinische ‚Asclepius‘, übers. u. eingel. von J. Holzhausen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.
- Cusanus: De Visione Dei, in: Opera omnia VI, hrsg. von A.D. Riemann, Hamburg 2000.
- Descartes, René: Euvres de Descartes, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1897–1910, Neuaufl. 1964–1967.
- Fichte, Johann Gottlieb: Fichtes Werke, hrsg. von I.H. Fichte, ND Berlin 1971.
- Franckenberg, Abraham von: De vita et scriptis Jacobi Böhmii oder Ausführlich erläuteter Bericht von dem Leben und Schriften Jacob Böhmens, siehe Die Werke Böhmens, Bd. 10.
- Nosce te ipsum, Frankfurt am Main 1675.
 - (zugeschr.) Theophrastia Valentiniana, in: Arnold, Gottfried: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr 1688, Frankfurt am Main 1729, ND Hildesheim 1967, 1216–1235.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg ⁶1952.
- Werke, hrsg. von E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt am Main 1969–1972.
 - Wissenschaft der Logik I u. II, hrsg. von G. Lasson, ²1934, ND Hamburg 1975.
- Husserl, Edmund: Gesammelte Werke (Husserliana). Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Leuven) unter Leitung von Ijsseling, Den Haag 1950 ff. (Hua).
- Iamblichos: Pythagoras, griechisch-deutsch, hrsg., übers. u. eingel. von M. v. Albrecht, Darmstadt 1985.
- Irenäus von Lyon: Fünf Bücher gegen die Häresien (Contra Haereses), Kempten/München 1912.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: Werke, 1. Abt., Leipzig 1819, ND Darmstadt 1980.
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften in 23 Bänden, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (später von der Deut-

- schen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin/Leipzig 1900–1955 (AA).
- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*, übers. von E. Hirsch, Düsseldorf 1958.
- Kirchweyer, Anton Joseph (zugeschr.): *Aurea catena Homeri. Oder: Eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen*, Frankfurt/Leipzig 1723, ND Stockholm 1972.
- LIBER XXIV PHILOSOPHORUM, in: F. Hudry: *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, Bd. CXLIII A, Turnhout 1997.
- Meister Eckhart: *Werke I*, hrsg. von N. Largier, Frankfurt am Main 1993.
- Novalis: *Schriften*, hrsg. von P. Kluckhohn/R. Samuel, Stuttgart 1968.
- Oetinger, Friedrich Christoph: *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, hrsg. von G. Schäfer, Teil 1 Text, Berlin/New York 1999.
- *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, hrsg. von R. Breymayer/F. Häussermann, Teil 1 Text, Berlin/New York 1977.
 - *Die Philosophie der Alten wiederkommend in der güldenen Zeit, II. Teil*, Frankfurt/Leipzig 1762.
 - *Selbstbiographie. Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten*, hrsg. von J. Roessle, Metzingen 1978.
 - *Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie, 2. Teil*, Stuttgart 1858, ND 1977.
- Philo von Alexandria: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von L. Cohn u. a., Breslau 1929, ND Berlin 1962.
- Platon: *Platonis Opera*, J. Burnet, Oxford 1900–1907.
- *Timaos, griechisch-deutsch*, hrsg., übers. u. eingel. von G. Zekl, Hamburg 1992.
- Plutarch: *De Iside et Osiride, griechisch-deutsch*, in: Plutarch: *Drei religionsphilosophische Schriften*, hrsg. u. übers. von H. Görge-manns, Düsseldorf/Zürich 2003, 135–273.
- Reuchlin, Johann: *De Arte Cabalistica, lateinisch-englisch*, übers. von M. u. S. Goodman, New York 1983.
- Scheler, Max: *Gesammelte Werke in 15 Bänden*, hrsg. von M. Scheler/M.S. Frings, Bern 1954ff.

Süskind, Friedrich Gottlieb: Prüfung der Schellingschen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freyheit, moralischem Guten und Bösen, Tübingen 1812.

Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus: LIBER DE NYMPHIS, Faksimile-ND der Ausgabe Basel 1590, Marburg 1996.

- Sämtliche Werke, 1. Abt., Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, hrsg. von K. Sudhoff, München/Berlin 1922–1933.

5. Sonstige Literatur

Bal, K.: Der Vermittler Jakob Böhme als *persona grata* der deutschen Philosophie der ersten Hälfte des Neunzehnten Jahrhunderts, in: M.J. Siemek (Hrsg.): Natur, Kunst, Freiheit. Deutsche Klassik und Romantik aus gegenwärtiger Sicht, Amsterdam/Atlanta 1998, 247–261.

Barbarić, D.: Das reale Princip in der *Freiheitsschrift* und in der Weltalterphilosophie. Zu Schellings Auseinandersetzung mit dem Problem des metaphysischen Dualismus, in: H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hrsg.): Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, Stuttgart 1996, 272–278.

- Zeitlichkeit, Sein und Seiendes. Schelling – Heidegger, in: I.M. Fehér/W.G. Jacobs (Hrsg.): Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger, Budapest 1999, 215–224.

Baumgartner, H.M.: Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336–350), in: O. Höffe/A. Pieper: F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, 35–53.

- /Korten, H.: Schelling, München 1996.

Baur, F.C.: Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1835, ND Darmstadt 1967.

Beierwaltes, W.: Reuchlin und Pico della Mirandola, in: Tijdschrift voor Filosofie 56 (1994), 313–335.

- Benz, E.: Schellings theologische Geistesahnen, Wiesbaden 1955.
- Berdjajew, N.: Jakob Böhm's Lehre von Ungrund und Freiheit, in: Blätter für Deutsche Philosophie, 6 (1932/33), 315–336.
- Bernays, I.: Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltbarkeit, 1866, ND Hildesheim 1979.
- Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1959.
- Brown, R.F.: The later philosophy of Schelling. The influence of Boehme on the Works of 1809–1815, Lewisburg 1977.
- Bruneder, G.: Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhm's Lehre vom Ungrund, in: Archiv für Philosophie 8 (1958), 101–115.
- Buchheim, Th.: Das Prinzip des Grundes und Schellings Weg zur *Freiheitsschrift*, in: H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hrsg.): Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, Stuttgart 1996, 223–239.
- Anmerkungen des Herausgebers, in: F.W.J. Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Hamburg 1997, 89–168.
 - Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen, in: Philosophisches Jahrbuch 107 (2000), 47–60.
- David, P.: Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus, in: H. Seubert (Hrsg.): Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus, Köln 2003, 125–140.
- Deghaye, P.: La naissance de Dieu ou La doctrine de Jakob Boehme, Paris 1985.
- Derrida, J.: Chora, Wien 1990.
- Die *différance*, in: Ders.: Randgänge der Philosophie, Frankfurt am Main 1976, 6–37.
- Deussen, P.: Jakob Böhm. Über sein Leben und seine Philosophie, Leipzig 1911.

- Dörrie, H.: Was ist „spätantiker Platonismus“? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, *Theologische Rundschau* 36 (1972), 285–302.
- Duque, F.: Die Philosophie in Freiheit setzen. Freiheitsbegriff und Freiheit des Begriffs bei Schelling, in: *Transzendente Logik, Fichte-Studien* 15 (1999), 169–188.
- Ebbestad Hansen, J.-E.: Über den Begriff Ungrund in Jacob Böhmes Denken, in: M. Sladek (Hrsg.): *Östliches – Westliches. Studien zur vergleichenden Geistes- und Religionsgeschichte*, Heidelberg 1995, 37–52.
- Ehrhardt, W.E.: Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. *Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Das Ende der Offenbarung, in: O. Höffe/A. Pieper (Hrsg.): F.W.J. Schelling. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995, 221–234.
 - „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes“ – ein Rückweg zur *Freiheitsschrift*?, in: H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart 1996 (I), 240–251.
 - Der Sinn der Philosophiegeschichte bei Schelling und Hegel, in: *Hegel-Jahrbuch* 1996 (II), 106–111.
 - Schellings Lehre über Fortdauer und künftiges Leben, in: H. Zabrowski/A. Denker (Hrsg.): *System – Freiheit – Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 183–202.
- Fineron, A.: Goethe, Schelling's theology and the genesis of Proemion, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 72 (1998), 81–114.
- Flasch, K.: Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der *Confessiones*. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar, Frankfurt am Main 1993.
- Frank, M.: Existenz, Identität und Urteil. Schellings späte Rückkehr zu Kant, in: Ders.: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 2007, 312–374.

- Franz, A.: Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundproblemen der Spätphilosophie Schellings, Würzburg/Amsterdam 1992.
- Friedrich, H.-J.: Leben und Zeitlichkeit in phänomenologischer Sicht. Von Husserl zu Heidegger, Diss. Aachen 1993 (unveröffentl.).
- Wiederkehr in Sils. Eine philosophische Erzählung, Cuxhafen/Dartford 2000.
- Fuhrmans, H.: Einleitung in F.W.J. Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit, Düsseldorf 1950.
- Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954.
- Gabriel, M.: Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewußtseinsgeschichte in Schellings „Philosophie der Mythologie“, Berlin/New York 2006 (I).
- Das Absolute und die Welt in Schellings *Freiheitsschrift*, Bonn 2006 (II).
- Gadamer, H.-G.: Hegel und der geschichtliche Geist, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 100 (1940), 25–37.
- Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, ⁴1975.
 - Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau, Frankfurt am Main 1977, ²1995.
- Gaede, F.: Chaosbegriff und Weltende. Zur Aktualität Jacob Böhmes, in: Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian-Knorr-von-Rosenroth-Gesellschaft 10 (2000), 15–36.
- Gilly, C.: Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jakob Böhmes, in: G. Quispel (Hrsg.): Die hermetische Gnosis im Laufe der Jahrhunderte, Haarlem/Birnbach 2000, 407–447.
- Grassl, H.: Baaders Lehre vom Quaternar im Vergleich mit der Polarität Schellings und der Dialektik Hegels. Mit einem Nachtrag: Baader und C.G. Jung, in: P. Koslowski (Hrsg.): Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders: Spekulatives Denken

- zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik, Wien 1993, 31–49.
- Grondin, J.: Die späte Entdeckung Schellings in der Hermeneutik, in: I.M. Fehér/W.G. Jacobs (Hrsg.): Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger, Budapest 1999, 65–72.
- Häussermann, F.: Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr. Ch. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Böhme, in: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte 68/69 (1968/1969), 207–346.
- Hager, F.-P.: Gott und das Böse im antiken Platonismus, Würzburg/Amsterdam 1987.
- Hawking, St.W.: Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, (New York 1988), Hamburg 1993.
- Hennigfeld, J.: Subjektivität und Zeit. Schellings Zeittheorie in der ersten *Weltalter*-Fassung, in: H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hrsg.): Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, Bd. 2, 410–416.
- Schellings ‚Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände‘, Darmstadt 2001.
- Henrich, D.: Andersheit und Absolutheit des Geistes. Sieben Schritte auf dem Wege von Schelling zu Hegel, in: Selbstverhältnisse, Stuttgart 1982, 142–172.
- Hösle, V.: Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München 1997.
- Hofmann, P.: „Faust“, die „Farbenlehre“ und „das Wesen der menschlichen Freiheit“. Über Goethes Schelling-Kritik, in: Philosophisches Jahrbuch 107 (2000), 443–470.
- Holz, H.: Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling, Bonn 1970.
- Hutter, A.: Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard, in: J. Hennigfeld/

- J. Stewart (Hrsg.): Freiheit, Angst und Wirklichkeit, Berlin/New York 2003, 117–132.
- Iber, Ch.: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip. Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin/New York 1994.
- Irlenborn, B.: Der Ingrimme des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen, Wien 2000.
- Jacobs, W.G.: „... diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme, daß in ihnen wenigstens eine Natur ist.“ Schelling und die Theosophie, in: G. Stamer (Hrsg.): Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie, Amsterdam 2001, 141–153.
- Jaeschke, W. (Hrsg.): Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge (1799–1812), Bd. 3.1, Hamburg 1994.
- Janzen, J.: Editorischer Bericht [zu *De Marcione*] in: Schelling, F.W.J.: AA 2, 199 ff.
- Jaspers, K.: Schelling. Größe und Verhängnis, München/Zürich 1955, ²1986.
- Brief an Friedrich Oehlkers vom 22.12.1945, abgedruckt in: H. Ott: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt am Main/New York 1988, 315–317.
- Kaspar, W.: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965.
- Keel, O.: Die Weisheit „spielt“ vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des mesahägit in Spr. 8,30 f., in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 21 (1974), 1–66.
- Kiesewetter, H.: Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus, Hamburg 1974.
- Kile, F.O.: Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit, Leiden 1965.

- Knatz, L.: Der Grund der Freiheit, in: H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hrsg.): Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, Stuttgart 1996, 288–298.
- Köhler, D.: Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Schellings *Freiheitsschrift*, München 2006.
- Korsch, D.: Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk Schellings, München 1980.
- Kosian, J.: Jacob Böhmes Neufassung des Begriffs „Nichts“, in: Erkenntnis und Wissenschaft. Jacob Böhme (1575–1624). Internationales Jacob-Böhme-Symposion 2000, Görlitz 2001, 52–57.
- Koslowski, P.: Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling, Paderborn 2001.
- Koyré, A.: Die Gotteslehre Jakob Böhmes, in: Festschrift Edmund Husserl, 1929, ND Tübingen 1974, 225–281.
- Krüger, M.D.: Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie, Tübingen 2008.
- Lanfranchi, A.: Die *Weltalter* lesen, in: H.J. Sandkühler (Hrsg.): *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, Hamburg 1996, 59–72.
- Langthaler, R.: Zu Schellings später Kritik an Kants Religionsphilosophie, in: Ch. Danz/R. Langthaler (Hrsg.): Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg/München 2006, 115–181.
- Lawrence, J.P.: Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte, Würzburg 1989.
- Leese, K.: Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblems, Erfurt 1927.
- Löwith, K.: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1935), Hamburg ³1978.
- Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts (1941), Hamburg 1995.

- Lovejoy, A.O.: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens (1935), Frankfurt am Main 1985.
- Mack, B.L.: Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum, Göttingen 1973.
- Mahnke, D.: Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, 1937, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- Markschies, Ch.: Die Krise einer philosophischen Theologie. Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie, in: R. Berlinger/W. Schrader: Gnosis und Philosophie: Miscellanea, Amsterdam 1994, 227–269.
- Marx, W.: Die Aufgabe der Freiheitsschrift Schellings, in: Ders.: Geschichte, System, Freiheit, Freiburg/München 1977, 101–148.
- Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung, in: L. Hasler (Hrsg.): Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Stuttgart 1981, 49–69.
 - Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982), 1–9.
- McTaggart, J.: The Unreality of Time, in: Mind XVII (1908), 457–474.
- Mine, H.: Ungrund und Mitwissenschaft. Das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Schellings, Frankfurt am Main 1983.
- Oesterreich, P. L.: Schellings Weltalter und die ausstehende Vollenendung des deutschen Idealismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), 70–85.
- Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling, Darmstadt 1997.
- Ohashi, R.: Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger, München 1975.
- Der Ungrund und das System (403–416), in: O. Höffe/A. Pieper (Hrsg.): Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, 235–252.

- Okamura, Y.: Schelling und Böhme, in: Erkenntnis und Wissenschaft. Jacob Böhme (1575–1624). Internationales Jacob-Böhme-Symposium 2000, Görlitz 2001, 58–71.
- Pagel, W.: Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis, Wiesbaden 1962.
- Paslick, R.H.: The ontological context of Gadamer's „fusion“: Boehme, Heidegger, and non-duality, in: *Man and World* 18 (1985), 405–422.
- Pietsch, I.: Jacob Böhmes Lehre von der göttlichen Weisheit und von der himmlischen Jungfrau Sophia, in: Erkenntnis und Wissenschaft. Jacob Böhme (1575–1624). Internationales Jacob-Böhme-Symposium 2000, Görlitz 2001, 35–51.
- Pocai, R.: Der Schwindel der Freiheit. Zum Verhältnis von Kierkegaards Angsttheorie zu Schellings Freiheitsschrift, in: I.M. Fehér/W.G. Jacobs (Hrsg.): *Zeit und Freiheit. Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, Budapest 1999, 95–106.
- Pöggeler, O.: *Heidegger in seiner Zeit*, München 1999.
- Quispel, G.: Faust und Hermes, in: Ders. (Hrsg.): *Die hermetische Gnosis im Laufe der Jahrhunderte*, Haarlem/Birnbach 2000, 499–547.
- Rang, B.: *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main 2000.
- Reghly, Th.: *Fabula docet. Vom Oupnek'hat über Irenäus zu Böhme, Schelling und Schopenhauer*, in: *Böhme-Studien* 2, Berlin 2008, 81–104.
- Reinecke, V.: *Der Wiederholungsprozeß und die mythologischen Tatsachen in Schelling Spätphilosophie. Eine religionswissenschaftliche Studie unter der Voraussetzung des Verhältnisses der Weltalter zu der Abhandlung Über die Gottheiten von Samothrake*, Rheinfelden 1986.
- Rezvykh, P.: Probleme des Gnostizismus in der *Philosophie der Offenbarung* Schellings, in: P. Koslowski (Hrsg.): *Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie*, München 2006, 107–123.

- Ringleben, J.: Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard, in: N. Fischer/F.-W. von Herrmann (Hrsg.): Heidegger und die christliche Tradition, Hamburg 2007, 219–244.
- Sánchez de Murillo, J.: Jacob Böhme – der deutsche Vorsokratiker, in: Erkenntnis und Wissenschaft. Jacob Böhme (1575–1624). Intern. Jacob-Böhme-Symposion 2000, Görlitz 2001, 128–153.
- Sandkühler, H.J.: F.W.J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, in: Deutscher Idealismus und Französische Revolution. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Trier, Trier 37 (1988), 130–151.
- Scheier, C.A.: Die Zeit der Seynsfuge. Zu Heideggers Interesse an Schellings Freiheitsschrift, in: H.M. Baumgartner/W.G. Jacobs (Hrsg.): Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit, Stuttgart 1996, 28–39.
- Schlegel, F.: Vierung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 2001, Bd. 11, 1055 f.
- Schmidt-Biggemann, W.: Das Geheimnis des Anfangs. Einige spekulative Betrachtungen im Hinblick auf Böhme, in: J. Garewicz/A.M. Haas (Hrsg.): Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption, Wiesbaden 1994, 113–127.
- Schneider, R.: Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg 1938.
- Schulz, W.: Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen 1955, ²1975.
- Schulze, W.: Tetraktys – Ein vergessenes Wort der Philosophie, in: P. Kampits/G. Pöltner/H. Vetter (Hrsg.): Wahrheit und Wirklichkeit, Berlin 1983, 125–154.
- Schulze, W.A.: Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 54 (1957), 213–225.
- Seubert, H.: Die Theorie des Absoluten als Philosophie der Freiheit: von der Freiheitsschrift zur Erlanger Vorlesung des Winters 1820/21, in: St. Dietzsch/G.F. Frigo (Hrsg.): Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum, Berlin 2006, 215–232.

- Sollberger, D.: Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in Schellings Spätphilosophie, Würzburg 1996.
- Stegmaier, W./Hoffmann, Th.S.: Metaphysik nach Kant? Zum Hegel-Kongreß 1987 der Internationalen Hegel-Vereinigung in Stuttgart, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 13 (1988), 45–55.
- Stenger, G.: Ohne Warum. Versuch einer Phänomenologie des Ungrundes im Anschluß an den „Cherubinischen Wandersmann“ von Angelus Silesius, Essen 1990.
- Suárez-Nani, T.: Philosophie- und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze, in: H. Stirnimann (Hrsg.): Eckardus theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart, Freiburg (Schweiz) 1992, 31–96.
- Theunissen, M.: Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, in: Philosophisches Jahrbuch 83 (1976), 1–29.
- Tilliette, X. (Hrsg.): Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, Turin 1974.
- Die Freiheitsschrift, in: H.M. Baumgartner (Hrsg.): Schelling, Freiburg/München 1975, 95–107.
 - Schelling und die Gnosis, in: P. Koslowski (Hrsg.): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich/München 1988, 260–275.
 - Schelling. Biographie, Stuttgart 2004.
- Trawny, P.: Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling, Würzburg 2002.
- Urban, K.: „Das Wetterleuchten eines neuen Anfangs“? Heideggers Kritik am metaphysischen Denken vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift, in: B. Sandkaulen (Hrsg.): System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie, Würzburg 2006, 175–200.
- van Ingen, F.: Die Jungfrau Sophia und die Jungfrau Maria bei Jakob Böhme, in: J. Garewicz/A.M. Haas (Hrsg.): Gott, Natur und

- Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption, Wiesbaden 1994, 147–163.
- von Herrmann, F.-W.: Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift ‚Vom Wesen der Wahrheit‘, Frankfurt am Main 2002.
- Wandschneider, D./Hösle, V.: Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung bei Hegel, in: Hegel-Studien 18 (1983), 173–199.
- Wieland, W.: Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie, Heidelberg 1956.
- Yamaguchi, K.: Die Weltalter – Schellings Versuch der Überwindung der neuzeitlichen Philosophie, in: J. Matsuyama/H.-J. Sandkühler (Hrsg.): Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit. Studien zur Philosophie Schellings in Japan, Frankfurt am Main 2000, 149–170.
- Yorikawa, J.: Das System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger, Freiburg/München 2005.
- Žižek, S.: Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Wien 1996.
- The abyss of freedom, Michigan 1997.
- Zovko, M.-É.: Die Spätphilosophie Schellings und die Kehre im Denken M. Heideggers, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie 10 (1999), 135–173.

Personenregister

- Adelung, Johann Christoph 31
Angelus Silesius 125, 165, 182
Aristoteles 3, 5, 27, 34, 69, 74, 106
Arnold, Gottfried 82–84
Augustinus 60f., 65f., 68f., 74, 85,
188–192, 198
Baader, Franz Xaver 21, 51, 55, 57,
103, 107, 112f., 115, 122, 129, 134,
145f., 152, 156, 174, 177f.
Bachofen, Johann Jacob 229
Bal, Karol 133
Barbarić, Damir 184f., 205
Baumgartner, Hans-Michael 2, 20
Baur, Ferdinand Christian 21, 38,
206f.
Beckmann, Christian 75
Beierwaltes, Werner 116
Bengel, August 104
Benz, Ernst 21, 104f.
Berdjajew, Nicolai 21, 24, 103, 142
Bergson, Henri-Louis 180
Bernays, Jacob 83
Bloch, Ernst 142
Böhme, Jakob 20–23, 26–28, 31–34,
37f., 43–59, 62–64, 70–77, 79–87,
91, 103–107, 111–123, 127, 130–139,
142–147, 152, 155–162, 165, 169f.,
176, 179, 183, 193, 203, 205, 212–
214, 218, 228–231
Böhmer, Auguste 159
Brown, Robert F. 21
Bruneder, Gertrud 21, 24
Bruno, Giordano 74
Buchheim, Thomas 13, 21, 104
Claudian 228
Colberg, Ehre-Gott Daniel 79–81,
87, 93f., 161f.
Conrad-Martius, Hedwig 103
Cusanus, Nicolaus 123f., 152
Darwin, Charles / Darwinismus
96, 180f.
David, Pascal 2
Deghaye, Pierre 77
Derrida, Jaques 26, 52
Descartes, René 13f., 47, 132, 134,
148f., 154
Deussen, Paul 49
Dörrie, Heinrich 82
Duque, Félix 5, 163
Ebbestad Hansen, Jan-Eric 111
Ehrhardt, Walter E. 23, 77, 100f.,
136, 159, 161, 206
Eschenmayer, Karl August 18, 33,
65, 72, 94
Fichte, Johann Gottlieb 4–8, 12f.,
53, 58, 162
Fineron, Andrew 137
Flasch, Kurt 189
Franckenberg, Abraham von 32, 49,
82f., 111, 115, 165
Frank, Manfred 212
Franz, Albert 82
Fuhrmans, Horst 204
Gabriel, Markus 18, 69, 139, 153
Gadamer, Hans-Georg 158, 223–
226, 229

- Gaede, Friedrich 71
 Gilly, Carlos 75, 82
 Goethe, Johann Wolfgang 97, 136f.,
 141, 215, 217–219, 226, 232
 Grassl, Hans 115
 Grondin, Jean 112
 Grotzsch, Klaus 185f.
 Häussermann, Friedrich 106
 Hager, Fritz-Peter 25
 Hawking, Stephen W. 190
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 3–
 10, 12, 14, 30, 35–44, 93, 100, 133–
 135, 138–140, 157f., 167f., 205–207,
 220–237
 Heidegger, Martin 1–5, 8–17, 29–34,
 37f., 41–43, 47, 49–53, 60–65, 79,
 84, 86f., 90, 92, 94f., 98–104, 109–
 113, 117, 119–125, 127–140, 145,
 147–150, 154, 157–176, 181–188,
 195, 200–220, 223, 225, 232
 Hennigfeld, Jochem 20, 195
 Henrich, Dieter 43
 Heraklit 97, 142, 148
 Hesiod 26f., 33, 35, 71, 83
 Hösle, Vittorio 224f., 232, 234f., 237
 Hoffmann, Thomas Sören 3
 Hofmann, Peter 137
 Holz, Harald 20
 Homer 84, 140f., 155f.
 Husserl, Edmund 51–53, 103, 128
 Hutter, Axel 156
 Iber, Christian 112
 Irenäus von Lyon 81, 84–88, 115f.,
 189
 Irlenborn, Bernd 150
 Jacobi, Friedrich Heinrich 66, 74,
 92–98, 179, 215
 Jacobs, Wilhelm G. 21, 69, 134
 Jaeschke, Walter 97
 Jamblich 114f.
 Jantzen, Jörg 86
 Jaspers, Karl 90, 215f., 220, 225f.
 Johannes Paul II. 189f.
 Jünger, Ernst 174
 Kanitz, Hans-Joachim 101
 Kant, Immanuel 3–7, 12f., 52f., 69,
 80, 89–92, 138, 150f., 210–213, 236
 Kaspar, Walter 100
 Keel, Othmar 230
 Kierkegaard, Sören 156, 158
 Kiesewetter, Hubert 224
 Kile, Frederick O. 21, 77
 Knatz, Lothar 104
 Köhler, Dietmar 38
 Kopernikus / Kopernikanische
 Wende 150
 Korsch, Dietrich 104
 Korten, Harald 20
 Kosian, Józef 111
 Koslowski, Peter 82
 Koyré, Alexandre 103
 Krüger, Malte Dominik 193
 Lanfranchi, Aldo 193
 Langthaler, Rudolf 90
 Lawrence, Joseph P. 173
 Leese, Kurt 21, 105
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 13, 24,
 32, 102–113
 Löwith, Karl 41, 55, 207
 Lovejoy, Arthur O. 179f.
 Mack, Burton L. 230
 Mahnke, Dietrich 152
 Marksches, Christoph 83
 Marx, Werner 34, 138
 Maximilian II. von Bayern 234
 McTaggart, John 195

- Meister Eckhart 48, 124, 176–179, 203
- Mine, Hideki 63
- Newton, Isaac 106f.
- Niethammer, Friedrich Immanuel 92
- Nietzsche, Friedrich 10, 14, 49, 55, 71, 100, 151f., 225, 228f., 231f.
- Novalis 89
- Oehlenschläger, Adam 199
- Oehlkers, Friedrich 215
- Oesterreich, Peter L. 89, 180
- Oetinger, Friedrich Christoph 21, 87, 104–107, 114–118, 145, 180
- Ohashi, Ryōsuke 100, 169
- Okamura, Yasuo 21
- Ott, Hugo 215
- Pagel, Walter 82
- Paslick, Robert H. 21, 205
- Paulus (Apostel) 190
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 92
- Petron 180
- Philo von Alexandria 230
- Pietsch, Roland 231
- Platen, August 163
- Platon 10, 24–28, 33, 45, 64, 65–69, 73, 76, 79–82, 94, 142–144, 162
- Plotin 25
- Plutarch 24–27, 228
- Pocai, Romano 156
- Pöggeler, Otto 182
- Porphyrios 83
- Pythagoras / Pythagoräer 94, 114–118, 174
- Quispel, Gilles 232
- Rang, Bernhard 18
- Reghly, Thomas 37
- Reinecke, Volker 137
- Reuchlin, Johann 116
- Rezvykh, Petr 82
- Ringleben, Joachim 158
- Sánchez de Murillo, José 142
- Sandkühler, Hans Jörg 226
- Sartre, Jean-Paul 156
- Scheier, Claus Artur 183f.
- Scheler, Max 180–182
- Schelling, Caroline 159
- Schlegel, Frank 174
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 112
- Schneider, Robert 21, 104f.
- Schopenhauer, Arthur 37, 100
- Schröter, Manfred 185, 194, 210
- Schulz, Walter 167f.
- Schulze, Werner 174
- Schulze, Wilhelm August 105
- Seubert, Harald 163
- Sokrates 31, 168
- Sollberger, Daniel 42
- Spinoza, Baruch de 13, 16, 204
- Stegmaier, Werner 3
- Stenger, Georg 165, 182
- Suárez-Nani, Tiziana 177
- Süskind, Friedrich Gottlieb 179
- Tauler, Johannes 179
- Teilhard de Chardin, Pierre 180
- Theon von Smyrna 114
- Theophrast von Hohenheim, gen. Paracelsus 70f., 74–77, 80–82, 134
- Theunissen, Michael 33
- Tilliette, Xavier 37, 82, 86, 138
- Trawny, Peter 193
- Urban, Konstanze 2
- Valentinus / Valentinianer 37, 79–89, 97, 115, 189

van Ingen, Ferdinand	231	Windischmann, Karl Josef	67
von Herrmann, Friedrich-Wilhelm		Yamaguchi, Kazuko	205
167		Yorikawa, Joi	100, 207
Wandschneider, Dieter	234f., 237	Žižek, Slavoj	20f., 72, 171
Wieland, Wolfgang	167f.	Zovko, Marie-Élise	29