

FRIEDRICH HERMANNI

Der Grund der Persönlichkeit Gottes

Das „Daseyn Gottes als persönlichen Wesens ist Gegenstand – recht eigentlich der *Wissenschaft*, und nicht nur überhaupt, sondern ihr höchster, letzter Gegenstand, das *Ziel* ihres Strebens, nach dem sie zu allen Zeiten gerungen hat, und das sie gerade zu der Zeit *erreicht*, da Hr. Jacobi noch Einmal es vor ihren Augen hinwegreißen will“.¹ Diesen erst vor kurzem erzielten Erfolg, den Schelling in seiner *Streitschrift gegen Jacobi* vermeldet, schreibt er mit sichtlichem Stolz seiner eigenen, drei Jahre zuvor erschienenen *Freiheitschrift* zu. Dort habe er nämlich „den Begriff [...] der Persönlichkeit des höchsten Wesens nicht nur erklärt, sondern objektiv zu begründen gesucht“.² Durch die Unterscheidung zwischen Gott selbst als Existierendem und dem Grund seiner Existenz, die ich kurz als Internen Dualismus bezeichne, sah sich Schelling im Besitz der theoretischen Mittel, um die in der zeitgenössischen Philosophie umstrittene Frage, ob Gott ein persönliches Wesen sei, begründetermaßen zu bejahen. Denn „solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt“³ sei, könne er nicht als ein persönliches Wesen gedacht werden. Daher ist es nach Schelling konsequent, wenn Spinoza und Fichte, die nur ein ontologisches Prinzip kennen, die Persönlichkeit Gottes bestreiten.⁴ Jacobi dagegen verwickelte sich in einen Widerspruch, weil er einen von Gott selbst unterschiedenen Grund in Gott leugne und dennoch an seinem Bekenntnis zu einem persönlichen Gott festhalte. Wer sich die Denkbarkeit eines persönlichen Gottes von vornherein verbaut, dem könne nachher auch kein Salto mortale mehr helfen.⁵

Meine folgenden Überlegungen gliedern sich in zwei Abschnitte. Bevor ich im zweiten Abschnitt dem Begründungszusammenhang zwischen dem Internen Dualismus und einem personalen Gottesverständnis im Einzelnen nachgehe, werde ich im ersten, kürzeren

1 F.W.J. Schelling, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ec. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus [= Jacobi-Streitschrift]*, SW VIII, 82.

2 *Jacobi-Streitschrift*, SW VIII, 36, vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände [= Freiheitschrift]*, SW VII, 412.

3 *Jacobi-Streitschrift*, SW VIII, 73.

4 Vgl. *Freiheitschrift*, SW VII, 395 sowie *Jacobi-Streitschrift*, SW VIII, 62 und 73 f.

5 Vgl. ebd.

Abschnitt zunächst darlegen, welchen Reim ich mir auf Schelling Internen Dualismus mache.

1. Schellings Prinzipienlehre

In der *Freiheitsschrift* differenziert Schelling bekanntlich „zwischen dem Wesen, sofern es existiert, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist.“⁶ Was mit dieser Unterscheidung gemeint ist, möchte ich in vier Schritten erläutern.

Erster Schritt: Der *Interne Dualismus* ist der Entwurf einer ontologischen Prinzipienlehre, die das Seiende überhaupt betrifft und deshalb für Gott wie für die Dinge gleichermaßen gültig sein soll. Nach diesem Konzept muß bei *jedem* Seienden zwischen dem „Grund der Existenz“ und dem „Existierenden“, also dem, was da existiert, unterschieden werden. Bei einer bestimmten Pflanze etwa ist das Existierende eben diese bestimmte Pflanze selber, der Grund der Existenz dagegen ist das Insgesamt der Bedingungen, ohne die sie nicht existieren könnte. Schelling will mit seiner Unterscheidung nicht auf die Differenz zwischen Daß und Was hinaus. Der Grund von Existenz ist nicht das Daß, sondern er ist das Prinzip des Daß, welches an sich selbst betrachtet nicht die „nackte Existenz“, sondern ein durchaus Bestimmtes ist. Das, was da existiert, das Existierende, sei es nun ein Baum, ein Tier oder ein Gott, vermag sich selbst seine Existenz weder zu schaffen noch zu sichern. Dazu bedarf es einer Aktualisierungsbedingung, die die Basis dafür liefert, daß es in die Wirklichkeit hinaustreten, existieren kann. Kurzum: Der Grund von Existenz ist das von einem Seienden selbst zu unterscheidende *Wirklichkeits- oder Existentialprinzip*.

Diese Unterscheidung eines existierenden Seienden von dem, was seine Existenz ermöglicht, wird von Schelling auch auf Gott angewandt. Auf dem Hintergrund der Geschichte der Ontotheologie muß Schellings Gotteslehre deshalb als Rückführung Gottes in die „ontologische Normalität“ interpretiert werden. Von Gott selbst kann sowenig wie von einem geschaffenen Wesen behauptet werden, seine Existenz ergebe sich aus seinem Begriff. Denn auch er bedarf einer von ihm selbst unterschiedenen Basis, um zu existieren. Der ontologische Ausnahmezustand, den die klassische Ontotheologie Gott dadurch bescheinigt hat, daß sie einen Schluß von seinem Wesen auf seine Existenz für möglich hielt, wird bei Schelling aufgehoben. Gegen den ontologischen Gottesbeweis wird nicht erst in Schellings späten Vorlesungen, sondern bereits im ersten *Weltalterentwurf* von 1811 ein Einwand geltend gemacht, der auf der Unterscheidung zwischen gedachter Existenz und Existenz in der Sache selbst beruht. Diesem Einwand zufolge wird im ontologischen Beweis nicht die Wirklichkeit Gottes bewiesen, sondern lediglich gezeigt, daß im Begriff Gottes auch der *Gedanke* seiner Existenz mitgedacht werden muß. Der ontologische Beweis bringt „nur die Idee eines Wesens zu Stande, dem das Seyn innerlich ist, von

6 *Freiheitsschrift*, SW VII, 357.

dem es aber schlechthin nicht äußerlich ausgesagt werden kann.⁷ Die Metaphysik habe den Beweis dadurch verdorben, daß sie meinte, durch ihn „ein wirklich Existirendes“⁸ zu erlangen. In Wahrheit zeige der ontologische Beweis, wie Schelling in seinen späten Vorlesungen ausführlich darlegt, lediglich auf welche Art und Weise Gott existiert, *wenn* er denn überhaupt existiert.

Zweiter Schritt: Schellings Grund wurde im ersten Schritt als Wirklichkeits- oder Existentialprinzip bestimmt. Nun existiert aber nur das numerisch Einzelne. Das Existentialprinzip ist somit zugleich dasjenige Prinzip, in dem das Einzelne des Einzelnen gründet. Schellings Grund muß deshalb zweitens als *Individuationsprinzip* gedeutet werden. Während die *Freiheitsschrift* diese Funktion des Grundes nur andeutet,⁹ wird sie in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* deutlich hervorgehoben:

So sind also auch nach dieser Ansicht zwei Principien in Gott. Das erste Princip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist. Wir können diese Kraft die *Selbstheit*, den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen [...].¹⁰

Weil der Grund dasjenige Prinzip ist, wodurch etwas zu einem Einzelnen wird, wird verständlich, warum Schelling ihn in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* und den *Weltalterentwürfen* als „contractives“, „zusammenziehendes“ Prinzip deutet, dem das zweite Prinzip als ein „expansives“, „ausquellendes“ Prinzip gegenübersteht.¹¹ Individuationsgründung ist nämlich in gewisser Weise immer zugleich ein Akt der Kontraktion. Denn insofern etwas ein Dieses-da ist, ist es von allem anderen abgezogen, auf sich selbst zurückgezogen und beschränkt. Durch das erste ontologische Prinzip kündigt ein Seiendes allem anderen Seienden gewissermaßen die Gemeinschaft auf. Deshalb spricht Schelling hinsichtlich dieses Prinzips auch vom „Egoismus“. Aufgrund des zweiten Prinzips hingegen hat ein Seiendes eine inhaltliche Bestimmtheit, die es mit anderem Seienden, zum Beispiel derselben Art, teilt. Das zweite Prinzip verbindet somit ein Seiendes mit anderem und wird von Schelling deshalb auch als „Liebe“ bezeichnet. Wäre etwas nur das, was es mit anderem teilt, dann wäre es nicht ein numerisch Einzelnes. In Bezug auf Gott hat Schelling diesen Gedanken in den *Weltaltern* so formuliert:

Alle stimmen überein, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Mittheilbarkeit und Ausfließlichkeit ist. Doch wollen sie zugleich, daß sie als solche existire. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Seyn ist Seinheit, Eigenheit; ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, sie sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seyend seyn. Ebenso ein Wesen aller Wesen ist für sich selbst haltlos und von nichts getragen; es ist an sich selbst der Gegensatz der Persön-

7 F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. von M. Schröter, zweiter Nachdruck der Auflage von 1946, München 1979 [= *Weltalter* 1. Fassung], 105.

8 Ebd.

9 Vgl. *Freiheitsschrift*, SW VII, 361.

10 F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen (Aus dem handschriftlichen Nachlaß)* (1810) [= *Stuttgarter Privatvorlesungen*], SW VII, 438.

11 Vgl. ebd., 439; *Weltalter* 1. Fassung, 18 f.

lichkeit, also muß ihm erst eine andere auf Persönlichkeit gehende Kraft Grund machen. Eine ebenso ewige Kraft der Selbstheit, der Egoität wird erfordert, daß das Wesen, welches die Liebe ist, als ein eignes bestehe und für sich sey.¹²

Schellings Unterscheidung zwischen einem Seienden selbst und seinem Existential- und Individuationsprinzip wendet sich gegen die ontologische Konzeption der Fichteschen *Wissenschaftslehre*, die er als die idealistische Version einer reduktionistischen Ontologie versteht.¹³ Während schon der Leibnizsche Intellektualismus alles auf die Vorstellungskräfte von Monaden reduzierte, denen allerdings auch außerhalb der menschlichen Vorstellungskraft Existenz eingeräumt wurde, eliminiert Fichte jedwedes unabhängig vom Denken bestehende Sein. Nach Schelling ist diese Position grundsätzlich nicht in der Lage, das Seiende, das nur als radikal Einzelnes ein Sein besitzt, zu verstehen. Denn indem sie alles Seiende ins Denken zurücknimmt, muß sie dasjenige Prinzip leugnen, das die Wirklichkeit des Seienden ermöglicht und ihm sein für das Denken unauflösliches Einzelsein verleiht. In den *Weltaltern* heißt es: „Ohne dieses dem Denken widerstehende Princip wäre die Welt vielleicht wirklich schon in Nichts aufgelöst; nur dieser unüberwindliche Mittelpunkt erhält sie gegen die Stürme des nie ruhenden, beweglichen Geistes.“¹⁴

Fichtes ontologischer Reduktionismus ist für Schelling kein isoliertes Phänomen, sondern Teil einer kulturellen Gesamttendenz, die auch in der Spiritualisierung der Gotteslehre zum Ausdruck kommt. Das zentrale Bestreben moderner Theologie besteht nach Schelling darin, aus Gott alles zu entfernen, was „Macht und Kraft“ ist, und seine höchste „Lebensäußerung in Denken oder Wissen“¹⁵ zu setzen. Ohne eine von Gott selbst unterschiedene „Kraft der Existenz“¹⁶ aber kann Gott ebensowenig existieren wie andere Seiende. Dem Theismus Jacobis, der einen von Gott selbst unterschiedenen Grund zur Existenz in Gott ausschließt, hat Schelling deshalb vorgeworfen, „die Hauptquelle alles wirklichen Atheismus“¹⁷ zu sein.

Dritter Schritt: Schellings Grund wurde in den ersten beiden Schritten als Existential- und Individuationsprinzip gedeutet. Nun wird ein Seiendes durch seine Wirklichkeit und sein radikales Einzelsein zum *Gegen-*stand im Sinne eines für das Denken unauflöslichen Gegenübers. Das existenzgründende und individuierende Prinzip muß somit auch dasjenige sein, durch das die begriffliche Undurchdringlichkeit eines Seienden bedingt ist. Schellings Grund ist deshalb drittens als *Prinzip der Unbegreifbarkeit* zu verstehen. Es erklärt das dem Denken Widerstrebende an den Dingen, dessen Begriff „darin besteht,

12 F.W.J. Schelling: *Die Weltalter. Bruchstück. Aus dem handschriftlichen Nachlaß* (Fassung von 1814 oder 1815) [= *Weltalter* 3. Fassung], SW VIII, 210f.; vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 438f.

13 Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 445; *Weltalter* 3. Fassung, SW VIII, 342.

14 *Weltalter* 1. Fassung, 52.

15 *Weltalter* 3. Fassung, SW VIII, 342.

16 *Weltalter* 1. Fassung, 21.

17 *Jacobi-Streitschrift*, SW VIII, 68.

nicht im Begriff aufzugehen“.¹⁸ Dieses Prinzip ist – wie die *Freiheitsschrift* sich ausdrückt – für das verantwortlich, „was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt“.¹⁹ Schelling bewegt sich damit durchaus in den Bahnen der klassischen Ontologie. Durch den Grundsatz „Individuum est ineffabile“ wurde zum Ausdruck gebracht, daß sich das Seiende, insofern es radikal Einzelnes ist, dem Erkennen prinzipiell entzieht. Das individuierende Prinzip ist somit auch dasjenige, aufgrund dessen sich ein Seiendes gegen seine begriffliche Erfassung sperrt.

Vierter und letzter Schritt: In den ersten drei Schritten wurde der Grund als Existential-, Individuations- und Unbegreiflichkeitsprinzip gedeutet. Dabei wurde kein Unterschied gemacht, ob von Gott oder von den Dingen die Rede ist, denn diese Bestimmungen treffen auf Seiendes als solches zu. Daraus scheint sich zu ergeben, daß Schellings *Interner Dualismus* zureichend gedeutet ist, wenn man ihn im Sinne einer allgemeinen Ontologie versteht. Schellings philosophische Theologie wäre dann lediglich ein Anwendungsfall, in dem die allgemeine Ontologie auf ein bestimmtes Seiendes, nämlich auf Gott, appliziert wird. Eine derartige Verhältnisbestimmung von Ontologie und Theologie hätte Schelling freilich nicht akzeptiert, und zwar schon deshalb nicht, weil er den Pantheismus im Sinne der Immanenz der Dinge in Gott für unabdingbar hielt.²⁰ Wenn es um Gott geht, dann geht es nicht nur um ein bestimmtes Seiendes, sondern zugleich um das Seiende im Ganzen. Denn nach Schelling ist Gott nicht nur „individuelles Wesen“, sondern auch „allgemeines Wesen aller Dinge“.²¹ Schellings *Interner Dualismus* ist deshalb zugleich *allgemeine Ontologie*, das heißt Lehre von der Struktur des Seienden als solchem, die auch auf Gott, insofern er ein bestimmtes Seiendes ist, zutrifft, und *Theologie* im Sinne einer Lehre von Gott, durch die das Seiende im Ganzen thematisiert wird. In der *Freiheitsschrift* zeigt sich dieser Doppelcharakter dadurch, daß einerseits die ontologische Unterscheidung zwischen Grund zur Existenz und Existierendem auf Gott angewendet wird, andererseits aber im Zuge der Behandlung der internen Differenz in Gott das Seiende im Ganzen zur Sprache kommt.²²

Schon aus diesen Überlegungen folgt, daß der Grund, insofern er Grund zur Existenz *Gottes* ist, bei Schelling eine Sonderrolle spielt. Weil mit Gott das Ganze des Seienden zum Thema wird, hat der Grund Gottes nicht nur die dreifache Bedeutung als Existential-, Individuations- und Unbegreiflichkeitsprinzip, die er auch in Bezug auf jedes andere Seiende hat. Er hat vielmehr darüber hinaus eine Bewandnis für das Ganze, die in meiner bisherigen Deutung noch unberücksichtigt blieb. Der Grund, insofern er Grund *Gottes* ist, ist nach Schelling nämlich auch der *Grund der Welt*. Diese weitere, auf die Welt bezogene Bedeutung des Grundes muß von derjenigen unterschieden werden, wonach sich der Grund in der angegebenen dreifachen Weise auf Gott selbst bezieht. In seiner *Streitschrift gegen Jacobi* hat Schelling diesen Unterschied klar zum Ausdruck gebracht:

18 Briefwechsel mit Eschenmayer, SW VIII, 164.

19 *Freiheitsschrift*, SW VII, 360.

20 Vgl. *Freiheitsschrift*, SW VII, 339.

21 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 438.

22 Vgl. *Freiheitsschrift*, SW VII, 357 f. und 358 ff.

Gott, oder, genauer gesprochen, das Wesen, welches Gott ist, ist *Grund* – in zweierlei Verstand, der wohl unterschieden werden muß. Einmal *ist* er Grund – von sich selbst nämlich, sofern er sittliches Wesen ist [...]. Aber Gott *macht* sich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht [...]. Wie kann sich Gott herablassen, als, indem er *sich*, nämlich einen Theil (eine *Potenz*) von sich, zum *Grunde* macht, damit die Creatur möglich sey, und wir das Leben haben in ihm?²³

Soviel zu Schellings Prinzipienlehre, die es ihm ermöglicht, ein personales Gottesverständnis zu entwickeln. Davon soll nun im zweiten Hauptabschnitt die Rede sein.

2. Die Persönlichkeit Gottes und der Grund in Gott

2.1. Schelling und die zeitgenössische Problemlage

In seinem Aufsatz *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* von 1798 zog Fichte die religionsphilosophischen Konsequenzen aus seiner *Wissenschaftslehre*. Gott wurde dort mit jener moralischen Weltordnung identifiziert, die als Bedingung für die Sinnhaftigkeit des Sittengesetzes angenommen werden muß. Nach Fichte muß ich in demselben Akt, in dem ich einen sittlichen Zweck ergreife, zugleich seine Realisierbarkeit annehmen und damit eine moralische Weltordnung, die die Einheit von Sittengesetz und Wirklichkeit garantiert. Der Glaube an Gott ist lediglich die Gewißheit, „dass jede wahrhaft gute Handlung gelingt“.²⁴ Aus diesem Grund aber kann Gott nicht als besonderes, mit Persönlichkeit und Bewußtsein ausgestattetes Wesen gedacht werden. Gegen ein solches personales Gottesverständnis spricht nach Fichte noch etwas weiteres. Da sich die Begriffe „Persönlichkeit“ und „Bewusstsein“ nicht „ohne Beschränkung und Endlichkeit“ denken lassen, können sie nicht auf Gott angewendet werden. Fichte schreibt: „Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt.“²⁵

Für die Verabschiedung des Begriffs einer Persönlichkeit Gottes hatte zuvor schon der junge Schelling plädiert. In seinen *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* brach er mit der Kantschen Ethiktheologie und ihrer Rezeption im Tübinger Supranaturalismus. Im Briefwechsel mit Hegel wurde er noch deutlicher. Auf Hegels Frage, ob man mit dem moralischen Gottesbeweis zu einem persönlichen Wesen gelange,²⁶ ant-

23 *Jacobi-Streitschrift*, SW VIII, 71.

24 J.G. Fichte, „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“, in: *Fichtes Werke*, hg. von I.H. Fichte, Bd. V, Berlin 1971, 188.

25 Ebd., 187. Vgl. F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971 [= *Gedanke*], der die Fichtesche Kritik am Gedanken der Persönlichkeit Gottes interpretiert und ihre systematischen Gründe in Fichtes früher *Wissenschaftslehre* (1794) aufsucht.

26 Vgl. F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, Band I–III, hg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962, 1973 und 1975 [= *Briefe und Dokumente*], Bd. II, 63.

wortet er: „Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr.“²⁷ Da Persönlichkeit und Bewußtsein nicht ohne Objekt möglich sind, letzteres aber der Absolutheit Gottes widerspricht, folgert Schelling: „Mithin giebt es keinen persönlichen Gott“.²⁸

Der junge Schelling sieht sich darin als Nachfolger Lessings, der sich in dem berühmten Gespräch mit Jacobi in ähnlicher Weise, wenngleich vorsichtiger, geäußert hatte: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Hen kai Pan! Ich weiß nichts anders.“²⁹ Aufgrund dieses Lessingvotums sowie durch die spätere Schellingsche und Fichtesche Kritik am Gedanken der Persönlichkeit Gottes wurde Jacobi in seiner Meinung bestärkt,³⁰ daß systematische Philosophie, konsequent verfolgt, zwangsläufig zum Spinozismus und Atheismus führen müsse. Demgegenüber suchte Jacobi seinen Glauben an „eine verständige persönliche Ursache der Welt“³¹ durch seinen berüchtigten „Salto mortale“ zu retten, den schon Lessing seinen „alten Beinen“ und seinem „schweren Kopfe nicht mehr zumuten“ wollte.³² In der Tat ist schwer zu sehen, wie Jacobis Bekenntnis zum persönlichen Gott gegenüber der Fichteschen Kritik Abhilfe schaffen soll, wenn sie auf einer bloßen Versicherung beruht.³³

Schleiermacher hat aus Fichtes Kritik am Gedanken der Persönlichkeit Gottes die religionphilosophischen Konsequenzen gezogen. In seiner *Reden über die Religion* von 1799 verzichtet er auf den Begriff „Gott“³⁴ und deutet Religion als „Anschauung“ und „Gefühl“ des „Universums“. Demgegenüber wurden in der klassischen deutschen Philosophie zwei Versuche unternommen, die Prämissen von Fichtes Kritik zu unterlaufen. Hegel entwickelte in seinen *Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Religion* einen Begriff der Persönlichkeit, der der Unendlichkeit Gottes adäquat ist.³⁵ Schelling dagegen akzeptiert Fichtes These, daß durch den Personbegriff Endlichkeit impliziert wird. Er bestreitet aber, daß dadurch der Gedanke eines persönlichen Gottes unmöglich werde. In der *Freiheitsschrift* versucht Schelling vielmehr zu zeigen, daß der Interne Dualismus, den er

27 Ebd., 65.

28 Ebd. Fichte dagegen konnte noch 1796 von einer Persönlichkeit Gottes im eigentlichen Sinne sprechen, vgl. F. Wagner: *Gedanke*, 37.

29 F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [= *Spinozabriefe*], hg. von M. Lauschke, Darmstadt 2000, 22. In seiner *Jacobi-Streitschrift* hat Schelling die Position Lessings später differenzierter und angemessener interpretiert: „Lessing war nicht *schlechthin* – gegen eine persönliche Ursache der Welt, *er wollte sich nur alles natürlich ausgebeten haben*“ (SW VIII, 45).

30 Vgl. F.H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), in: W. Jaeschke (Hg.), *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, Hamburg 1999, Quellenteil, 202 f.

31 F.H. Jacobi, *Spinozabriefe*, 26.

32 Ebd., 36.

33 Ebenso urteilt auch F. Wagner in seinem Exkurs über Jacobis Apologie eines persönlichen Gottes, vgl. F. Wagner, *Gedanke*, 113–131.

34 Vgl. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. von H.-J. Rothert, Hamburg 1958, 68–72.

35 Vgl. dazu F. Wagner, *Gedanke*, 133–288.

aus anderen Gründen entwickelt, zwingend zu einem personalen Gottesverständnis führt.³⁶ Dieser Zusammenhang wird dann in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, die Schelling vor einem theistisch gesinnten Hörerkreis hielt, und in der *Streitschrift gegen Jacobi* als eigenes Argument für den Internen Dualismus expliziert. Der Grund für diese Umkehrung der Argumentationsrichtung läßt sich unschwer erraten. Wenn über die Personalität Gottes Konsens besteht, dann läßt sich aus dem notwendigen Zusammenhang zwischen personalem Gottesverständnis und Internem Dualismus auf eine interne Differenz in Gott zurückschließen. Dieser Rückschluß, den Schelling in zwei Versionen durchführt, ist Thema des folgenden Abschnitts.

2.2. Persönlichkeit Gottes und Interner Dualismus

In der *Freiheitsschrift* wird der Persönlichkeitsbegriff, der später auf Gott angewendet wird,³⁷ zunächst im Zusammenhang der Anthropologie eingeführt. Schelling schreibt:

Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip *Geist* wird. Die Selbstheit *als* solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht.³⁸

Persönlichkeit ist demnach durch die Verknüpfung zweier Elemente bedingt, nämlich dadurch, daß ein besonderes Wesen mit jenem idealen Prinzip, das zuvor als „Verstand“ bezeichnet wurde, eins wird. Als besonderes Wesen, in dem es zur Einheit mit dem Verstand kommt, durch den die Welt geschaffen wird, ist der Mensch eine Person. Mit diesem zweistufigen Verständnis von Personalität folgt Schelling der berühmten und folgenreichen Definition des Boethius, wonach eine Person das ist, was erstens eine vernünftige Natur besitzt und zweitens ein Einzelwesen ist. *Persona est „naturae rationabilis individua substantia.“*³⁹ Personalität ist die spezifische Weise, wie sich rationale Naturen individuell konkretisieren.

Unter Voraussetzung dieses Verständnisses von Personalität läßt sich aus dem Personsein Gottes auf eine interne Differenz in ihm zurückschließen. Der Rückschluß kann sowohl vom ersten wie vom zweiten Element der Persondefinition ausgehen, und er findet sich bei Schelling in der Tat in beiden Versionen.

(a) Zunächst zur ersten Version. Um im definierten Sinne Person zu sein, muß Gott eine individuelle Existenz besitzen. Daher muß neben jenem Prinzip, durch das Gott das „Wesen aller Wesen“⁴⁰ ist, ein anderes Prinzip in ihm angenommen werden, „wodurch er

36 Vgl. *Freiheitsschrift*, SW VII, 394 f.

37 Vgl. ebd.

38 Ebd., 364.

39 A. M. S. Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, in: Ders., *Die Theologischen Traktate*, lat.-dt., übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer, Hamburg 1988, 74.

40 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 439.

als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist.“⁴¹ Wer dieses existenzgründende und individuierende Prinzip in Gott leugnet, möge sich fragen, „ob eine Intelligenz so blank und bloß auf *sich selber*, als *Intelligenz*, beruhen – als bloße Intelligenz *seyn* könne, da doch das *Denken* der gerade Gegensatz des *Seyns*, und gleichsam das Dünne und Leere ist, wie dieses das Dicke und Volle.“⁴² Nach Schelling ist das nicht möglich. Als Intelligenz kann Gott nur bestehen, wenn er ein von sich als Intelligenz unterschiedenes Prinzip in sich hat, das ihm Seinsschwere verleiht. Bei diesem existenzgründenden und individuierenden Prinzip aber handelt es sich, wie wir sahen, um den Grund in Gott.

Nun hat aber der Grund noch eine weitere, dritte Bedeutung. Er fungiert nicht nur als Existenz- und Individuationsprinzip, sondern auch als Prinzip, durch das die begriffliche Undurchdringlichkeit des Einzelnen bedingt ist. Auch diese Bedeutung des Grundes ist in unserem Zusammenhang relevant. In den *Weltalterentwürfen* hat Schelling nämlich eine präzierte Persondefinition eingeführt, von der man ebenso ausgehen kann, um von der Persönlichkeit Gottes auf eine interne Differenz in ihm zurückzuschließen. Mit Berufung auf die Begriffsbestimmung „älterer Philosophie“ wird Persönlichkeit definiert als der „letzte Akt [...] wodurch ein intelligentes Wesen unmitteilbarer Weise besteht.“⁴³ Damit spielt Schelling, wenn ich recht sehe, auf die Persondefinition des Richard von St. Viktor an, die später zum Beispiel von Duns Scotus und der Sache nach auch von Thomas von Aquin aufgegriffen wurde. Aus Gründen der Trinitätslehre, die bekanntlich die drei göttlichen Personen von der einen göttlichen Substanz unterscheidet, kritisiert Richard die Verwendung des Begriffs „Substanz“ bei Boethius. Stattdessen definiert er: „*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*“.⁴⁴ In dieser Definition wird der Boethianische Ausdruck „individuelle Substanz“ durch den Ausdruck „unmitteilbare Existenz“ ersetzt. Der Grund für diese Präzisierung der Persondefinition ist der folgende: Der Ausdruck „individuelle Substanz“ könnte im Sinne des Allgemeinbegriffs „Individuum“ mißverstanden werden, unter den alles numerisch Einzelne fällt. „Person“ aber ist nach Richard kein allgemeiner Gehalt, der verschiedene Konkretionen zuläßt, sondern steht für eine Eigentümlichkeit (*proprietas*), die stets nur einem einzigen Individuum zukommen kann. Nun stehen aber dem Denken nur allgemeine Beschreibungen zur Verfügung, und daher ist Personalität eine nichtmitteilbare Existenzweise. Der Rückschluß von der Personalität Gottes auf einen von Gott selbst unterschiedenen Grund in Gott könnte natürlich

41 Ebd., SW VII, 438.

42 *Jacobi-Streitschrift*, SW VIII, 66, vgl. VIII, 65: „[...] wie sollte er [Gott] doch selbst, mitsammt seiner Weisheit und Güte, bestehen ohne Stärke, da Stärke eben das Bestehen und hinwiederum alles Bestehen Stärke ist. Wo keine Stärke ist, da ist auch kein Charakter, keine Individualität, keine wahre Persönlichkeit, sondern eitel Diffluenz, wie wir an charakterlosen Menschen täglich gewahr werden.“

43 *Weltalter* 1. Fassung, 52 und *Weltalter* 3. Fassung, SW VIII, 343.

44 Richard von St. Viktor, *De trinitate*, 4, 22, zitiert nach: B. T. Kible, Artikel „Person, II. Hoch- und Spätscholastik, Meister Eckhart, Luther“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt 1989, Spalte 283–300, hier: 284.

auch von dieser präzisierten Persondefinition ausgehen. Denn der Grund fungiert ja, wie wir sahen, als das Prinzip, wodurch sich etwas der Mittelbarkeit entzieht.

Gegenüber Jacobi hat sich Schelling für seinen Internen Dualismus ausdrücklich auf das beiderseits akzeptierte personale Gottesverständnis berufen. Schelling schreibt:

Solange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein wesenhaft seyn sollende, in der That aber wesenlose – Wesen bleibt, das er in allen neueren Systemen ist; solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird: solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes – wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn, die Behauptung eines solchen – Mangel an Aufrichtigkeit, die der *wahrhaft* redliche Kant gerade in diesen Dingen so sehr beklagte.⁴⁵

Schelling gibt damit den Vorwurf der Lüge, den ihm Jacobi gemacht hatte, an diesen zurück. Wer nämlich wie Jacobi die Fichtesche Kritik am Gedanken der Persönlichkeit Gottes akzeptiert, gleichwohl aber in fideistischem Trotz an der Personalität Gottes festhält, ist nach Schelling intellektuell unwahrhaftig. Aber nicht nur das. Ein Theismus, der die These von einer von Gott selbst unterschiedenen Natur in Gott bestreitet, entzieht sich die Voraussetzung seiner Denkbarkeit. Denn ohne einen Internen Dualismus ist „kein System möglich [...], welches Bewußtseyn, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet“.⁴⁶ Wer wie Jacobi eine von Gott selbst unterschiedene Natur in Gott bestreitet, hat nach Schelling kein Recht von einem persönlichen Gott zu reden und leistet dem Atheismus wider Willen Vorschub.

(b) Ich hatte gesagt, daß Schelling sowohl vom ersten wie vom zweiten Element des Personbegriffs ausgehen kann, um von der Personalität Gottes auf den Internen Dualismus zurückzuschließen. Der ersten Version des Rückschlusses zufolge muß Gott, wenn ihm Personalität zukommt, einen von sich selbst unterschiedenen Grund in sich haben, durch den er ein existierendes Einzelwesen ist, das sich als solches nicht begreifen läßt. Jetzt zur zweiten Version. Sie geht von dem anderen Element der Persondefinition aus, wonach ein Individuum nur dann eine Person ist, wenn es sich um ein intelligentes, bewußtes und sittliches Wesen handelt. Nun setzt aber Bewußtsein und Sittlichkeit aus Gründen, die ich sofort nenne, eine Selbstunterscheidung voraus. Folglich kann vom Personsein Gottes auf eine interne Differenz in ihm zurückgeschlossen werden. Bereits in der *Freiheitsschrift* heißt es, daß Gott, „um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied.“⁴⁷ Was damit gemeint ist, wird von Schelling in den folgenden Jahren genauer dargelegt. Den *Stuttgarter Privatvorlesungen* zufolge beginnt Bewußtsein in dem Augenblick, in dem man sich von sich unterscheidet, sich als Subjekt sich selbst als Objekt entgegengesetzt und den einen Teil seines Selbst über den anderen erhebt.⁴⁸ Um Gott als bewußtes, mithin persönliches Wesen verstehen zu können, muß deshalb angenommen werden, daß Gott zwei Prinzipien in sich unterscheidet.

45 *Jacobi-Streitschrift*, SW VIII, 73.

46 Ebd., 69.

47 *Freiheitsschrift*, SW VII, 403.

48 Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 433 f.

Das Höhere in Gott drängt gleichsam das Niederere von sich hinweg, mit dem es bisher in Indifferenz oder Mischung war, und umgekehrt, das Niederere sondert durch seine Contraction sich selbst von dem Höheren ab – und dieß [ist] wie im Menschen so auch in Gott der *Anfang* seines Bewußtseyns, des Persönlichwerdens.⁴⁹

Vom Anfang des Persönlichwerdens spricht Schelling deshalb, weil die gänzliche Personalisierung Gottes sich erst dadurch vollzieht, daß Gott aus dem, was er von sich selbst weggedrängt hat, aus dem „was nicht *Er selber* ist“,⁵⁰ das ihm Ähnliche und Gleiche heraufbildet. Deshalb ist „der ganze Proceß der Wertschöpfung [...] nichts anderes als der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes“.⁵¹

Auch in der *Streitschrift gegen Jacobi* schließt Schelling aus dem zweiten Element des Personbegriffs sowie aus der zwischen ihm und Jacobi unstrittigen Annahme der Personalität Gottes auf eine interne Differenz in Gott zurück. Ein existierendes Einzelwesen ist nur dann eine Person, wenn es sich um ein sittliches Wesen handelt. Das Prädikat „sittlich“ ist aber nur auf ein Wesen anwendbar, das sich in bestimmter Weise zu sich selbst als natürlichem Wesen ins Verhältnis gesetzt hat. Als sittliches Wesen kann man sich nicht vorfinden, sondern nur durch eine Unterscheidung von seiner eigenen Natur setzen. Schelling schreibt deshalb: „Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu seyn, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht), einen *Anfang seiner selbst* in sich selbst haben, der nicht *sittlich* ist.“⁵² „Wohl zu unterscheiden von *unsittlich*“, wird in der Fußnote präzisiert. Nach Schelling ist Jacobis Position deshalb konfus, weil sie zwar einerseits die Persönlichkeit Gottes behauptet, andererseits aber jene Natur in Gott bestreitet, von der Gott sich absetzen muß, um persönlich zu sein.

Nebenbei bemerkt: Die religionsphilosophische Diskussionslage zwischen Schelling, Jacobi und Eschenmayer gleicht auf verblüffende Weise derjenigen zwischen Cleanthes, Philo und Demea, den drei Gesprächspartnern in David Humes *Dialogen über natürliche Religion*. Cleanthes und Schelling vertreten beide einen wissenschaftlichen Theismus, der das Personsein Gottes mit Argumenten zu begründen und in Analogie zur Personalität des Menschen begreiflich zu machen versucht.⁵³ Diesem Versuch wird von Demea und Eschenmayer, die beide auf der Unbegreiflichkeit göttlicher Personalität bestehen, eine illegitime Projektion menschlicher Lebensäußerungen und Gemütsprozesse auf Gott vorgeworfen. Ähnlich wie Cleanthes Demea gegenüber hat auch Schelling in seiner Antwort auf Eschenmayer, den er nach dem Streit mit Jacobi gleichsam als Nachtisch verspeisen wollte, diesen Anthropomorphismus ausdrücklich bekräftigt. Die Personalität Gottes zu behaupten und zugleich die Analogie zwischen Gott und Mensch zu bestreiten sei widersprüchlich. Man habe nur folgende Wahl:

49 Ebd., 434.

50 Ebd.

51 Ebd., 433.

52 *Jacobi-Streitschrift*, SW VIII, 66.

53 Vgl. *Freiheitsschrift*, SW VII, 412.

Entweder überall keinen Anthropomorphismus, und dann auch keine Vorstellung von einem persönlichen, mit Bewußtseyn und Absicht handelnden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzigen Punkt des nothwendigen Seyns ausgenommen) *totale* Vermenschlichung Gottes.⁵⁴

Die Position Jacobis schließlich scheint mir in vieler Hinsicht derjenigen Philos zu gleichen, durch den Hume wohl am ehesten seine Ansichten zum Ausdruck bringt. Die Annahme eines intelligenten und sittlichen Welturhebers ist nach Philo nicht durch Argumente zu rechtfertigen, sondern gründet in einem natürlichen Glauben, jenem Glauben an die Realität der Außenwelt ähnlich, der dem *Treatise of Human Nature* zufolge für den Menschen natürlich ist.

2.3. Schöpfungsfreiheit und Interner Dualismus

Mit dem Problem der Personalität Gottes ist dasjenige der göttlichen Schöpfungsfreiheit eng verknüpft. Ist die Schöpfung der Welt ein Ereignis, das mit blinder und bewußtlosen Notwendigkeit erfolgt, oder ist es die freie und bewußte Tat einer Person? Diese „höchste Frage“⁵⁵ der *Freiheitsschrift* beantwortet Schelling bekanntlich in letzterem Sinne:

Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstrakten Nothwendigkeit, die *wir* im Handeln nicht ertragen würden, geschweige Gott.⁵⁶

Wiederum ist es der Interne Dualismus, der es Schelling erlaubt, eine solche Annahme begründetermaßen vertreten zu können, was er allerdings erst mit der Zeit eingesehen hat.

Nach dem Kriterium des dritten *Weltalterentwurfes* ist die Schöpfungsfreiheit Gottes nur dann denkbar, wenn sich zwischen der Möglichkeit göttlichen Schaffens und ihrer Aktualisierung unterscheiden läßt. Diese Unterscheidung ist wiederum nur dann berechtigt, wenn zwischen beidem eine Zeit verstreicht und die Schöpfungstat selbst sich *in der Zeit* vollzieht. Denn die Verwirklichung einer Möglichkeit, die ihrer Wirklichkeit nicht zeitlich vorausgeht, wäre notwendig. Wer wie Jacobi in seiner Schrift *Von den Göttlichen Dingen* annimmt, „daß Gott nothwendig von Ewigkeit her erschaffen habe“,⁵⁷ ist deshalb nach Schelling nicht berechtigt, die Schöpfung der Welt als freien Akt einer Person zu betrachten.⁵⁸

54 *Antwort an Eschenmayer*, SW VIII, 167.

55 *Freiheitsschrift*, SW VII, 394.

56 Ebd., 396.

57 F.H. Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), in: W. Jaeschke (Hg.), *Der Streit um die göttlichen Dinge (1799–1812)*, Quellenteil, 224, vgl. Schellings *Streitschrift gegen Jacobi*, SW VIII, 92.

58 Vgl. *Weltalter 3*, Fassung, SW VIII, 306–308, vgl. auch die Argumentation in *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 306–309.

Mit dieser These, daß sich das göttliche Schaffen *in der Zeit* vollzogen haben muß, wenn es als freies begreifbar sein soll, steht Schelling nicht nur gegen Jacobi, sondern gegen die philosophisch-theologische Tradition von Augustin bis Schleiermacher. Diese Tradition hatte aus gutem Grund behauptet, daß „die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit“ geschaffen sei.⁵⁹ Daß die Zeit nicht das Medium des göttlichen Schaffens, sondern ihr Ergebnis sei, schien aus dem Gottesgedanken zu folgen. Denn hätte sich Gott im Verlauf der Zeit dazu entschlossen, die Welt zu schaffen, dann wäre er dem zeitlichen Nochnicht und Nichtmehr, der Veränderung, unterworfen. Ein sich verändernder Gott aber könnte nicht ewig im gleichen und höchsten Maße vollkommen sein und verdiente daher nicht Gott genannt zu werden.

Schelling wendet sich gegen diese Tradition. Gemessen am Kriterium des dritten *Weltalterentwurfes*, ist sie nicht berechtigt, die Weltschöpfung als einen von Gott in Freiheit vollzogenen Akt zu deuten. Dasselbe Verdikt trifft nun aber auch, wenn ich recht sehe, Schellings *Stuttgarter Privatvorlesungen*, die sich bei der Frage der Zeitlichkeit der Schöpfung nahtlos in die philosophisch-theologische Tradition einreihen. Durch die göttliche Schöpfungstat wird – so heißt es dort – „nur ein Anfang *der Zeit*, aber nicht ein Anfang *in der Zeit* gesetzt. Gott selbst ist darum nicht *in die Zeit* gesetzt.“⁶⁰ Trotzdem behauptet Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* wie schon in der *Freiheitsschrift*: „Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes.“⁶¹ Beide Behauptungen sind nach dem Kriterium des dritten *Weltalterentwurfs* nicht vereinbar. Schelling hat also in der *Freiheitsschrift* und in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* zwar angenommen, der Schöpfungsakt sei die freie Handlung einer Person, mangels einer entsprechenden Zeittheorie war er aber noch nicht in der Lage, diese Annahme auch berechtigterweise zu vertreten.

Wer die Schöpfung als freien Akt der Persönlichkeit Gottes denken will, scheint vor folgendem Dilemma zu stehen: Einerseits kann Gott selbst nicht der Zeit unterworfen sein, wenn er als ein Wesen gedacht werden soll, das immer im gleichen und höchsten Maße vollkommen ist. Daraus aber scheint zu folgen, daß die Welt nicht in der Zeit, sondern zusammen mit der Zeit geschaffen ist. Andererseits aber kann das Schaffen der Welt sich nur in der Zeit vollzogen haben, wenn es als ein freies gedacht werden soll. Demnach scheint man vor der Alternative zu stehen, entweder den Gedanken der unübertrefflichen Vollkommenheit Gottes oder den Gedanken einer freien Weltschöpfung aufgeben zu müssen.

⁵⁹ A. Augustinus, *De civitate dei – Vom Gottesstaat*, 2 Bde., übersetzt von W. Thimme, eingeleitet und erläutert von C. Andresen, Zürich /München 2. Auflage 1978, XI, 6, vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von M. Redeker, 2 Bde., Berlin, 7. Auflage 1960, Bd. 1, 198–203 (§ 41).

⁶⁰ *Stuttgarter Privatvorlesungen*, SW VII, 430.

⁶¹ Ebd., 429, vgl. *Freiheitsschrift*, SW VII, 394 ff.

Schelling will beides nicht. Durch seinen *Internen Dualismus* glaubt er im Besitz der theoretischen Mittel zu sein, um dieses scheinbar unvermeidliche Dilemma zu vermeiden. Spätestens seit dem dritten seiner *Weltalter-Entwürfe* hat Schelling erkannt, daß der *Interne Dualismus* zum Aufbau eines Gedankens in der Lage ist, der den beiden sich scheinbar widersprechenden Anforderungen an eine Schöpfungstheorie genügt: Er kann *erstens* durch das Konzept einer *creatio in tempore* die göttliche Schöpfungsfreiheit sichern. Zugleich aber ist er *zweitens* nicht zu der Annahme gezwungen, Gott selbst sei der Zeit und Veränderung unterworfen – eine Annahme, die den Gedanken eines höchst vollkommenen Gottes zerstören würde.

Im dritten *Weltalterentwurf* stellt Schelling die Frage, „was denn Gott beschäftigt, eh' er die Welt erschaffen“.⁶² Man ist versucht zu antworten, Gott habe sich damals Strafen für Leute ausgedacht, die solche Fragen stellen. Schelling beantwortet die Frage indes mit einer spekulativen Deutung eines alttestamentlichen Textes, nämlich von Sprüche 8. Dort wird bekanntlich erzählt, daß vor dem Erschaffen der Welt die Weisheit an Gottes Seite war und allezeit vor ihm spielte. Schelling interpretiert den Text wie folgt: Vor der Schöpfung der Welt habe in dem von Gott selbst unterschiedenen Grund seiner Existenz eine ständige Ideenprozeption stattgefunden, durch deren Wiederholung die Zeit habe gemessen werden können. In dieser Prozeption tauchen vor dem göttlichen Auge die Gestalten einer möglichen künftigen Welt auf. Sie ermöglicht Gott deshalb ein Voraussehen dessen, was werden wird, wenn er sich zur Schöpfung der Welt entschließt,⁶³ und garantiert auf diese Weise die Freiheit Gottes im verantwortungsethischen Sinne, die schon die *Freiheitsschrift* Gott zugeschrieben hatte.⁶⁴ Auf eine nähere Charakterisierung der Ideenprozeption kann hier verzichtet werden, entscheidend ist in unserem Zusammenhang nur folgendes: Die Zeit, die vor der Schöpfung der Welt vergeht, wird von Schelling nicht in Gott selbst angesetzt, sondern sie verläuft in dem von Gott selbst unterschiedenen Grund seiner Existenz und steht zu Gott selbst und seiner Ewigkeit im Verhältnis der Koexistenz.⁶⁵ Die theoriestrategische Bedeutung des *Internen Dualismus* ist offensichtlich. Durch ihn wird es denkbar, daß der Schöpfungsakt Gottes ein zeitlicher und deshalb freier Akt ist, ohne daß Gott selbst ein der Zeit unterworfenenes und deshalb minder vollkommenes Wesen sein muß.

62 *Weltalter* 3. Fassung, SW VIII, 307.

63 Vgl. ebd., 289.

64 Vgl. *Freiheitsschrift*, SW VII, 396 f.

65 Vgl. *Weltalter* 3. Fassung, SW VIII, 306 f.