

Dialog „Clara“, sondern alle seine Alterswerke zeigen, noch vollständig auf der Lehre von der Menschwerdung im orthodoxen christlichen Sinn beruht, die aber bei Krause jeden bewußten Zusammenhang mit ihren christlichen Ursprüngen vermeidet, obwohl diese christlichen Ursprünge sich immer wieder vordrängen. Bei Krause ist die Lehre vom Menschen eine christliche Anthropologie ohne Christus, eine spekulative Interpretation der Christuslehre von der Menschwerdung unter sorgfältiger Vermeidung jedes dogmatisch-christlichen Sprachgebrauchs. Erst diese begriffliche Entchristlichung hat das seltsame Phänomen möglich gemacht, daß der Schüler desselben Mannes, der in Deutschland als Inspirator einer christlichen Metaphysik galt, auf spanischem Boden zum Inspirator einer geistigen Bewegung wurde, die immer wieder in so heftige Konflikte mit den christlichen und kirchlichen Traditionen Spaniens geriet. Diese ängstliche Verhüllung der christlichen Wurzeln von Krauses Philosophie war offenbar ein Zugeständnis an den damaligen liberalen Zeitgeist und seine Opposition gegen das überkommene Verständnis von Kirche und Politik.

F. W. J. SCHELLINGS
LEHRE VON DEN LETZTEN DINGEN
FRIEDEMANN HORN

In den meisten philosophiegeschichtlichen Werken begegnet man einer recht komplizierten und teilweise auch fragwürdigen Einteilung der Schelling'schen Philosophie in eine ganze Anzahl verschiedener Phasen, deren Benennung gewöhnlich nach demjenigen philosophischen Kopf erfolgt, unter dessen hauptsächlichem Einfluß unser Philosoph gerade gestanden haben soll. So unterscheidet man beispielsweise Perioden unter dem Einfluß von Fichte, Spinoza und J. Böhm. Voraussetzung zu diesem etwas willkürlichen Vorgehen ist, was Ernst v. Aster Schellings „Beeinflußbarkeit“ nennt. Man sieht gern in Schelling den typisch „romantischen“ Geist — der er ja nun auch ohne Zweifel war, nur daß man vom Wesen des Romantischen nicht immer den richtigen Begriff hat. Nicht ohne weiteres ist damit das Gefühlsbetonte, nach allen Seiten hin sich Verlierende — d. h. jene Schelling unterschobene Beeinflußbarkeit — verbunden, wie oft angenommen wird.

Mit Paul Tillich halten wir Schellings häufige Wandlungen eher für eine Stärke, denn für eine Schwäche. Er hatte jedenfalls den Mut, mit Vorstellungen, die er einmal gehegt hatte, radikal zu brechen, wenn er erkannte, daß sie auf falschen Voraussetzungen beruhten.

Schelling war ein Mensch, der stets unterwegs war, der sich nie auf errungenen Lorbeeren ausruhte. Kann man es als Schwäche auslegen, wenn er auf seinem oftmals beschwerlichen Wege nach Weggenossen Ausschau hielt? Er ließ sich aber von ihnen gerade nicht von seinem eigenen Ziel abbringen, so sehr er sich auch von ihnen anregen ließ. Hatte er einmal erkannt, daß die Grenze des wirklich Gemeinsamen erreicht war, dann trennte er sich ohne Zögern: so zuerst von Fichte, später von Spinoza, so schließlich — in seinen Anschauungen von den letzten Dingen — auch von Emanuel S w e d e n b o r g.

Für das Thema der Eschatologie Schellings nun sind die überlieferten Schemata der verschiedenen Schelling'schen Denk-Perioden von wenig oder gar keinem Interesse. Dagegen erweist sich eine andere Einteilung als nützlich:

Der s c h w ä b i s c h e R a u m nahm bis hinein in's 18. Jahrhundert in deutschen und im europäischen Kulturbereich eine gewisse Sonderstellung ein. Nirgends sonst haben mystisch-theosophisch-naturphilosophische Traditionen so lange ohne wesentliche Beeinträchtigung die Aufklärung überdauert wie in Schwaben. Ein Geist wie O e t i n g e r, dessen Wirkung auch heute noch bis zu einem gewissen Grade andauert, war wohl nur dort möglich. Schelling aber wuchs in dieser geistigen Umgebung heran! Robert S c h n e i d e r hat nachgewiesen¹⁾, daß sich in Schellings Familie und unter seinen Schullehrern Anhänger Oetingers befanden. Auch im Tübinger Stift, in dem er zusammen mit H e g e l und H ö l d e r l i n seine Studentenjahre verbrachte, war der Geist der sogen. „schwäbischen Väter“ zu jener Zeit noch sehr lebendig. So ist es eigentlich selbstverständlich, daß Schelling mit dem Geist der Mystik getauft wurde und schon seine ersten Schritte in der Philosophie diese lebendige Beziehung zur Theosophie zum Ausdruck bringen.

Neben diesen mystischen Strömungen machte sich aber im letzten Dezennium des 18. Jahrhunderts natürlich auch in Tübingen und im Stift der Einfluß der europäischen Schulphilosophie, vorab derjenige I. K a n t s, stärker und stärker geltend. So kam es, daß Schelling in den letzten Jahren vor der Jahrhundertwende — zumal als er die Heimat verließ, um im „Ausland“ seine wissenschaftliche Laufbahn zu beginnen, wo er im Alter von wenig über 20 in der Aera Fichte Professor in Jena wurde — das besondere geistige Erbe Schwabens in mancher Hinsicht vernachlässigte. Vor allem gilt dies für den Bereich seines Denkens über die letzten Dinge, das in diesen Jahren, d. h. bis etwa 1804, das typische Bild abstrakter, philosophischer Spekulation über die I d e e d e r U n s t e r b l i c h k e i t d e r S e e l e bietet.

¹⁾ Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg 1938.

Nach 1804 kehrt Schelling in gewissem Sinne zum Erbe seiner Heimat zurück. Er geht nach München, wird mit Franz v. Baader bekannt, dem genialen katholischen Philosophen und Theosophen. Bald sind sie die engsten Freunde. Nicht zuletzt aufgrund von Baaders Anregungen wendet sich Schellings Interesse nun immer ausschließlicher der Mystik und Theosophie aller möglichen Ausprägungen zu. Aber vorher bereits hatte er das Studium Oetingers sowie der einflußreichsten Philosophen seiner Heimat, Ploucquet und Bilfinger, wieder aufgenommen. Im Jahre 1802 läßt er sich die Werke dieser Männer von den Eltern nach Jena schicken²⁾. Im Jahr darauf, 1803, als er Caroline Schlegel geheiratet hat und Jena verläßt, führt er einmal in seinem Heimatort ein langes und glücklich verlaufendes Gespräch über Böhme und Oetinger mit dem Pfarrer Pregizer, dem damals feurigsten Apologeten Oetingers³⁾.

Sehr wahrscheinlich ist, daß Schelling gerade bei diesem erneuten Studium Oetingers auch auf Swedenborg gestoßen ist; denn Oetinger hatte ja in einem seiner Hauptwerke, „Swedenborgs und anderer irrdische und himmlische Philosophie“⁴⁾, einige der wichtigsten Anschauungen dieses merkwürdigen Mannes zur Darstellung gebracht und bereits einige Prinzipien der Beurteilung daran zu entwickeln versucht.

Schelling wandte sich in jener Zeit ganz bewußt der mystisch-theosophischen Tradition zu, in der er einst aufgewachsen war. In der Folge sehen wir in seiner gesamten Philosophie, und so auch in seinem eschatologischen Denken, eine außerordentliche Wandlung vor sich gehen. In seiner Eschatologie gelangt Schelling von einer abstrakten, auf dualistischen Voraussetzungen beruhenden Unsterblichkeitstheorie zu einer Lehre vom Fortleben nach dem Tode in einem geistigen Leibe, welche die engste Verwandtschaft zu den Anschauungen des schwedischen Sehers und Theologen aufweist, und endlich zu der seinem Eigenen erst völlig entsprechenden Anschauung vom dreiperiodischen Sein der Menschheit: Erdenleben, Geisterleben und schließlich — nach dem Ende der Gestalt dieser Welt — die Verklärung der ganzen Natur und die Auferstehung des Fleisches.

Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Schelling bis in die Anfangsjahre des 19. Jahrhunderts, der sich vom Erbe der Heimat — wohlgemerkt: nur relativ — freigemacht hat, und dem Schelling, der in der Folgezeit dieses reiche Erbe der Mystiker und Theosophen „erwirbt, um es zu besitzen“.

²⁾ Plitt, Schellings Briefe, Bd. I, 373.

³⁾ Plitt, a. a. O., Bd. II, 179 ff.

⁴⁾ 2 Bde., Frankfurt und Leipzig 1765.

I. Unsterblichkeit der leiblosen Seele

Wie dachte Schelling über die letzten Dinge in der ersten der beiden Hauptabschnitte seiner Entwicklung? Damals stellte er nur eine abstrakte Unsterblichkeitstheorie auf dualistischer Grundlage auf.

Seine ersten Äußerungen finden sich in den beiden Schriften „Briefe über Dogmatismus und Criticismus“ vom Jahre 1795, geschrieben im Alter von 20 Jahren, und dem Dialog „Bruno“, v. J. 1802. Das wenige, was Schelling dort über die Idee der Unsterblichkeit sagt, zeigt, daß es sich für ihn dabei in erster Linie um ein *D e n k p r o b l e m* handelte, das er mit ein paar Bemerkungen skizziert, die für unseren Zusammenhang wenig Bedeutung haben. Bedeutungsvoll wird die Behandlung des Problems erst in der Schrift „Philosophie und Religion“ aus dem Jahre 1804. Darin entwickelt Schelling seine Unsterblichkeitstheorie zum ersten Male im Zusammenhang.

Ähnlich *P l o t i n* unterscheidet er am Menschen zunächst einmal ein Äußeres als Träger der Persönlichkeit. Dieses Äußere hat eigentlich zwei Seelen, eine rein sinnliche, die sich ganz auf den Leib bezieht, gewissermaßen dessen belebendes Prinzip, sowie eine sogen. „Verstandesseele“, die sich freilich durch die Leibesseele unmittelbar auch auf das Endliche bezieht. Das eigentlich Innere des Menschen nennt er „das wahre An-sich oder Wesen der bloß erscheinenden Seele“. Es ist die „Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott ist, und welcher, ihr vereinigt, das Prinzip der ewigen Erkenntnisse“ darstellt. Schelling folgert daraus: „Daß nun dieser (Begriff, diese Idee der Seele oder des Menschen) ewig ist, ist sogar nur ein identischer Satz“.

Auf diese Weise scheint die Unsterblichkeit wirklich dauerhaft im Ewigen verankert und im wahren Sinne des Wortes unantastbar zu sein. Wie schlecht es aber mit der Wirklichkeit einer so abstrakt begründeten Unsterblichkeit bestellt ist, zeigt schon der nächste Satz Schellings: „Das zeitliche Daseyn ändert an diesem Urbilde nichts, und wie es nicht realer wird dadurch, daß das ihm entsprechende Endliche existirt — d. h. also der Mensch als Individuum — so kann es auch durch die Vernichtung desselben nicht weniger real werden oder aufhören, real zu seyn“.

Das unsterbliche Urbild oder die Idee der Seele und die irdische Persönlichkeit, in der sie sich manifestiert, sind also tatsächlich *b e z i e h u n g s l o s* gedacht. Das Urbild soll nun *eo ipso* ewig sein — Schelling spricht daher in diesem Zusammenhang lieber von der „Ewigkeit der Seele“, als wie üblich von ihrer Unsterblichkeit. Die *F o r t d a u e r d e s I n d i v i d u u m s* nach dem Tode aber lehnt er damit entschieden ab. Er schreibt: „... da diese (sc. Fortdauer des Indi-

viduums) nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, so wäre Unsterblichkeit in diesem Sinne wahrhaft nur eine fortgesetzte Sterblichkeit, und keine Befreiung, sondern eine fortwährende Gefangenschaft der Seele. Der Wunsch nach Unsterblichkeit in solcher Bedeutung stammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab“. Er nennt es „daher ein Mißkennen des ächten Geistes der Philosophie, die Unsterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu setzen“ und sagt, es sei „klarer Mißverstand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abstreifen und gleichwohl individuell fort dauern zu lassen“. — Gerade an diesem Punkt setzt später die Wende in Schellings Lehre von den letzten Dingen ein. Abgesehen davon zeigt sich hier das ganze Dilemma einer jeden Unsterblichkeitslehre, die die individuelle Fortdauer ablehnt: entweder muß sie es bei dem allgemeinen Satz bewenden lassen, daß die Seele eben irgendwie — u. z. als Idee in der Weltidee oder in Gott — weiterexistiere, etwa nach dem Bilde eines Tropfens im Ozean, wie Schelling an einer Stelle sagt, oder aber sie muß sich selbst verleugnen und auf Beschreibungen verfallen, wie sie folgerichtigerweise nur einer individuellen Unsterblichkeitslehre möglich sind. Der Schelling der Schrift „Philosophie und Religion“ macht sich nun dieser Inkonsequenz schuldig; denn offenbar fühlt er sich in dem öden, rein abstrakten Gebäude seiner Lehre von der sogen. Ewigkeit der Idee der Seele selbst nicht wohl.

Aber wie soll er es wohnlicher gestalten? Hat er sich dazu nicht von vorneherein durch seine Prämissen aller Möglichkeiten beraubt? Nun, Schelling stellt gegen die Logik seines einmal behaupteten Prinzips dennoch eine „Verwicklung“ der beiden grundsätzlich als geschieden bezeichneten Ebenen menschlichen Seins her. Hatte er eben noch behauptet, daß das Urbild oder „das Ewige der Seele . . . überhaupt kein Verhältnis zur Zeit“ habe, so sagt er gleich darauf, daß es bei Gott die Freiheit hatte, sowohl wahrhaft in sich selbst als auch absolut, also endlich und unendlich zugleich zu sein. In dieser Bestimmung sieht Schelling schon damals ähnlich wie in der bereits einer neuen Stufe seines Denkens zugehörigen Freiheitsschrift von 1809 das eigentliche Wesen der menschlichen Freiheit. Doch die Seelen mißbrauchen ihre Freiheit. „Sich selbst in der Selbstheit ergreifend“, sagt Schelling, ordnen sie das Unendliche in sich der Endlichkeit unter und fallen damit vom Urbild ab. „Die unmittelbare Strafe, die (diesem Mißbrauch) . . . folgt, ist“, daß die positiv gemeinte Möglichkeit der Seele, endlich zu sein, zum Zwange wird, d. h. daß sie nun ganz und gar ins Endliche versinkt und nicht mehr „Absolutes und Ewiges, sondern nur

Nicht-Absolutes und Zeitliches produciren kann“. Die Strafe für den Abfall besteht also in der „Verwickelung der Seele mit dem Leib, welche eigentlich Individualität heißt“, wie Schelling fortfährt.

Wer vermöchte nicht die Abhängigkeit dieser Spekulationen von Plato zu sehen? Schelling selbst bezeichnet denn auch seine Theorie in einer nur wenig späteren Schrift ausdrücklich als „Platonischen Sündenfall“.

Zu dieser in die Endlichkeit verwickelten Seele hat nun das Absolute „nur noch ein indirektes und irrationales Verhältnis“ und allein „durch die Sittlichkeit, in der (die gefallene Seele) . . . die ursprüngliche Harmonie ausdrückt“, gelangt sie zur Wiedervereinigung mit dem Absoluten. Wahre Sittlichkeit ist die Befreiung der Seele von der im Platonischen Sündenfall gesetzten Negation in ihr, d. h.: Reinigung von der Schuld. Das Ergebnis der Reinigung aber ist die Befreiung von der „fortwährenden Gefangenschaft der Seele“ im Leibe. Hat daher, so folgert Schelling weiter, „schon die erste Endlichkeit der Seele eine Beziehung auf Freiheit und ist eine Folge der Selbstheit, so kann auch jeder künftige Zustand der Seele zu dem gegenwärtigen nur in diesem Verhältnis stehen und der nothwendige Begriff, durch welchen allein die Gegenwart mit der Zukunft verknüpft wird, ist der der Schuld oder der Reinheit von Schuld“.

Mit diesen platonisierenden Spekulationen über Freiheit, Abfall und Schuld hat nun Schelling endlich den Anschluß an die Wirklichkeit des Lebens gewonnen; denn die Erfahrung zeigt ja, daß den einzelnen Seelen ein ganz unterschiedliches sittliches Streben nach Reinigung innewohnt — um es mit Schelling zu sagen: nach Reinigung von der Negation und deren Folge, der Verwickelung mit dem sinnlichen Dasein. So gibt es einerseits Menschen, die dem Sinnendasein vor dem idealen entschieden den Vorzug geben, andererseits aber auch solche, „die schon hier von dem Ewigen erfüllt gewesen sind“ und das Urbild, die reine Idee der Seele in sich „am meisten befreit haben“. Diesen entsteht nach Schelling „Gewißheit der Ewigkeit und nicht nur die Verachtung, sondern die Liebe des Todes“. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es aber erfahrungsgemäß noch die verschiedensten Zwischenstufen. Daher wird der Zustand der Seelen nach dem Tode ihrer jeweiligen Läuterungsstufe entsprechen. Schelling bedient sich bei der Schilderung der verschiedenen Stufen sehr glücklich einiger Bilder aus Platos „Phaidon“, wodurch die Abhängigkeit seiner ganzen damaligen Spekulationen über die Unsterblichkeit von Plato noch mehr betont wird.

Trotz seiner so scharf ausgesprochenen Leugnung der individuellen

Fortdauer kommt also Schelling durch Einführung des Begriffs des „Platonischen Sündenfalles“ doch zu dem Ergebnis, daß die Seelen nach dem Tode ein ganz unterschiedliches Schicksal erleiden, d. h. er erkennt praktisch an, was er theoretisch verneint.

In einer nur wenig späteren Schrift, dem „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“, ebenfalls noch v. J. 1804, setzt Schelling, wie schon sein Schüler Hubert Bekkers richtig gesehen hat, den beanstandeten Begriff der individuellen Fortdauer „gewissermaßen wieder in sein Recht ein“⁵⁾, indem er sagt, daß jede Seele mit dem T e i l ihrer Individualität ewig sei, der in Gott ist, und welcher Gott bejaht. Unsterblich könne nur sein, was unsterblich ist. Alles andere freilich gehe notwendigerweise zugrunde. Schelling gelangt also auf einigen Umwegen schließlich doch zu einer gewissen Anerkennung der Fortdauer des Individuums, d. h. er verneint nur noch die Unsterblichkeit des Sterblichen an der Persönlichkeit.

Damit aber ist der Weg frei zu einer vollen Entwicklung und Begründung der individuellen Fortdauer nach dem Tode.

II. Individuelle Fortdauer in einem geistigen Leibe

Völlig andersartig sind seine späteren Anschauungen, die er im Jahre 1810 in zwei fast gleichzeitig entstandenen Schriften entwickelt hat, die aus seinem Nachlaß veröffentlicht wurden. Es handelt sich um die „Stuttgarter Privatvorlesungen“, die er in der ersten Hälfte dieses Jahres vor einem erlesenen Kreis von Freunden und Schülern gehalten hat, sowie um den Dialog „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“, damaliger Gepflogenheit folgend benannt nach der Hauptfigur: „Clara“, ebenfalls aus dem Jahre 1810⁶⁾.

In der Gesamtentwicklung von Schellings Denken nehmen diese Schriften eine bedeutende Stelle ein, weil in ihnen — wie schon der eigentliche Titel des Dialoges andeutet — das Streben des Philosophen zu einer Ganzheitsphilosophie zu einem ersten, umfassenden Ausdruck kommt. In dem postum herausgegebenen Fragment einer Schrift, die den Titel tragen sollte: „Darstellung des Übergangs von der Philosophie der Natur zur Philosophie der Geisterwelt“, geschrieben wahrscheinlich im Jahre 1806, d. h. in der Zeit der entschiedenen Hinwendung zum mystisch-theosophischen Erbe⁷⁾, tönt das Streben nach Er-

⁵⁾ H. Bekkers, „Die Unsterblichkeitslehre Schellings etc.“, Abh. d. Münchener Akad. d. Wiss., Bd. XI, I. Abt., 99.

⁶⁾ Vgl. zu dem folgenden: E. Benz, „Swedenborg als geistiger Wegbahner der deutschen Romantik und des deutschen Idealismus“ in: Euphorion XIX, Heft 1.

⁷⁾ Die Frage der Datierung der fragl. Schriften habe ich ausführlich behandelt in meiner Dissertation „Schelling und Swedenborg“, ein Beitrag zur Problem-

kenntnis des Ganzen allerdings schon an. Darin schreibt Schelling⁸⁾:

„... gleich anfangs war die Natur als die eine Seite des All erklärt und die Geisterwelt als die andere ihr entgegengesetzt worden. So wurde auch Philosophie der Natur stets nur für die eine Seite des großen Ganzen gegeben und in die wissenschaftliche Erklärung des Gegensatzes und des Zusammenhanges beider das Centrum philosophischer Wissenschaft gesetzt...“

Hier wird deutlich, daß er in der Tat von nun an das Centrum philosophischer Wissenschaft in die Erklärung des Gegensatzes und Zusammenhanges von Natur und Geisterwelt setzt. Wie Oetinger und Swedenborg stellten sich ihm Natur und Geist als die beiden Seiten oder Pole der Schöpfung dar, die erst zusammen ein Ganzes ausmachen. Die Natur ist nicht mehr — wie in dem Werk „Philosophie und Religion“ behauptet — von Anfang an die Sphäre des Abfalles und der Sünde, in der die Seelen wie in Kerkern oder Käfigen zur Strafe für den Mißbrauch ihrer Freiheit, d. h. den Abfall von der rein göttlichen Welt der Ideen, bis zum Tode festgehalten werden, sondern Teil der Schöpfung und damit an sich gut. Dieser genuin christliche Gedanke wird zu einer der tragenden Ideen von Schellings neuer Unsterblichkeitslehre, ja gerade diese Idee treibt die Entwicklung noch weiter voran, bis schließlich nach manchen Irrungen und Wirrungen Schelling seine eigentliche Lehre von den letzten Dingen vollendet hat.

Zu dem Gedanken von der ursprünglichen Güte der Natur und der Einheit der Schöpfung tritt zugleich die Idee von der Geistleiblichkeit, der Schelling wahrscheinlich bei Oetinger zuerst begegnet war. Die geistige Welt, oder wie er meist sagt, die Geisterwelt, ist nicht eine bloß „ontische“ Welt, sondern analog der natürlichen Welt gegenständlich. Die übliche Auffassung, wonach ein Begriff vom Geist nur aus dem absoluten Gegensatz zum Begriff des Stoffes gewonnen werden könne — also: Stoff hat Substanz, deshalb hat Geist keine, Stoff hat Form, darum hat Geist keine — diese Auffassung ist Oetinger und Swedenborg ganz fremd. Für sie hat Geist Substanz und Form, freilich in einer ganz anderen Weise als die Materie. M. a. W.: das Geistige ist leiblich, oder besser gesagt: es ist nach der Analogie des Leiblichen vorstellbar. Denn die beiden Seiten der Schöpfung sind miteinander verbunden durch das Gesetz der Analogie. Das Leibliche ist ein Bild des Geistigen. Goethe, der zu keinem zeitgenössischen Philosophen eine Neigung

geschichte des deutschen Idealismus und zur Geschichte Swedenborgs in Deutschland, Marburg 1954.

⁸⁾ Schelling WW I, 9, S. 5.

empfand, außer zu Schelling, hat dieser Idee der Analogie am Schluß seines „Faust“ unsterblichen Ausdruck verliehen mit den Worten: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“⁹⁾.

Aus diesem Grunde gibt es nun — für Schelling wie Goethe — eine Erfahrungsmöglichkeit der Geisterwelt. Wer es verstünde, die Kette der Analogien zwischen Natürlichem und Geistigem vollständig aufzufinden, der vermöchte sich bis zum Himmel zu erheben, wie Schelling in dem genannten Fragment sagt. Durch die Intuition, die sogen. „intellektuelle Anschauung“ hat der Mensch schon auf dieser Seite der Schöpfung die Möglichkeit, einen Blick auf die andere Seite zu werfen. Schelling wendet sich in dieser Hinsicht scharf gegen I. Kant, den er bezichtigt, den Menschen unberechtigterweise „von der Geisterwelt abzuschneiden“. Er denkt dabei vor allem an dessen Spottschrift „Träume eines Geistersehers“, die Swedenborg ein für allemal der Lächerlichkeit preisgeben sollte, und zu der heute noch — welch Zeugnis für die Art und Weise der Urteilsbildung! — die meisten Wissenschaftler ohne Zögern greifen, wenn sie sich ein Urteil über Swedenborg bilden wollen.

Schellings intellektuelle Anschauung ist im Prinzip das gleiche wie B ö h m e s Blick „ins Wesen der Dinge“ oder der „Zentralblick“, wie ihn mehr oder weniger alle Mystiker zu haben behaupten. Die natürliche Welt ist für diese Denker nur die äußere Erscheinung, während die geistige Welt das eigentliche Wesen derselben ist. Swedenborg, der in mancher Hinsicht in der gleichen mystisch-naturphilosophischen Tradition wurzelte, erklärte die geistige Welt als Welt der U r s a c h e n , wogegen die natürliche nur die Welt der Wirkungen sei. Schelling übernimmt diesen Satz, weil er mit seinen Ansichten übereinkommt. In dem Dialog „Clara“ sagt er daher:

„Wir würden überhaupt . . . oft uns verwundern, wenn wir, nicht gewohnt, bloß das Äußerliche der Begebenheiten zu betrachten, bemerkten, daß die Umstände, die wir für Ursachen gehalten haben, bloß Mittel und Bedingungen waren, daß, während wir es vielleicht am wenigsten dachten, Geister um uns geschäftig waren, die, je nachdem wir den einen oder anderen folgten, uns zu Glück oder Unglück hinleiteten“.

Schellings Übergang von der Philosophie der Natur zu einer Philosophie der Geisterwelt wurde und wird von der Philosophiegeschichte als ein „Irrweg“ angesehen, „den er leider nicht immer zu vermeiden

⁹⁾ Goethe war, wie L. Ziegler neuerdings hervorgehoben hat, ein genauer Kenner und großer Verehrer Swedenborgs. Vgl. Zieglers Frankfurter Festrede zum Goethe-Jahr 1949.

gewußt“ habe (so G. J. Dekker¹⁰). Man begreift gar nicht, warum er sich überhaupt auf dieses Problem eingelassen hat, denn man beachtet den Zusammenhang in der Entwicklung seines philosophischen Systems nicht genügend. Sobald man jedoch die geistige Welt in ständiger Verbindung mit der natürlichen sieht — und zwar nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, so daß nichts, was in dieser Welt geschieht, von sich aus Ursache ist — dann kann man überhaupt nur noch philosophieren, wenn man sich Kenntnis von der Geisterwelt verschafft. Das ist der Sinn der Bemühungen unseres Philosophen um eine Philosophie der Geisterwelt, die die Jahre zwischen etwa 1806 bis mindestens 1820 mit mehr oder weniger Intensität ausfüllten. In diesen Bestrebungen nun wußte er sich eins mit dem großen schwedischen Seher Emanuel Swedenborg, so daß er eine beachtliche Wegstrecke Hand in Hand mit ihm zurücklegte und sich weitgehend von ihm anregen ließ.

Schelling selbst besaß ja nicht den Blick in die andere Welt, er konnte von sich aus nur versuchen, anhand der Gleichnisse der Natur sich ein ungefähres Bild davon zu machen. Zusammen mit Baader und dem genialen romantischen Physiker Johann Wilhelm Ritter experimentierte er zwischen 1806 und 07 mit Somnambulen und „Wasserfählern“, d. h. Wünschelrutengängern, sowie mit dem siderischen Pendel. Aber sie kamen dabei nicht allzu weit. Überall stießen sie auf das Geheimnis, das sie nicht entschleiern konnten. Aus dieser Erfahrung heraus schreibt Schelling später in „Clara“:

„Wer aber vermöchte die Wunder jener Innenwelt wagen zu ergründen und darzulegen, da uns die dieser Außenwelt, welche wir täglich mit Augen erblicken, noch so verschlossen sind“?

Dazu bedarf es denn des wirklichen Geistersehers, der ein Organ in die andere Welt hat. So fährt Schelling, seine Frage in „Clara“ selbst beantwortend, fort:

„Wahrlich, der müßte, wie jener Armenier bei Plato gestorben gewesen seyn, und aus dem jenseitigen Leben zurückgekehrt in das gegenwärtige, oder wie der schwedische Geisterseher müßte ihm auf andere Art sein Inneres geöffnet werden, um in jene Welt hineinschauen zu können, der hiervon genauer zu reden sich unterwände“.

Swedenborg wird für Schelling daher nun zum Kronzeugen für Wesen und Gestalt der Geisterwelt.

Im September des Jahres 1809 starb völlig unerwartet Schellings Gattin Caroline, mit der er eine außerordentlich innige Ehe geführt hatte und an die ihn unauflöbliche Bande echter Liebe banden. Der

¹⁰ G. J. Dekker: Schellings letzte Wandlung, Diss. München 1927, 40.

Schlag traf ihn so schwer, daß er monatelang völlig zu Boden geworfen wurde. In dieser Zeit fand er nur in der christlichen Hoffnung auf ein ewiges Leben Trost, und zwar in jener Darstellung von ihr, die Swedenborg in seinen Schilderungen von Himmel, Hölle und Geisterwelt so anschaulich gegeben hatte. Ganz besonders stärkte ihn dessen Versicherung, daß Ehegatten, die einander auf dieser Erde wahrhaft geliebt hatten, in der anderen Welt wieder zusammenkämen, um in Ewigkeit in ehelicher Liebe vereint zu bleiben. Ebenso zog ihn der Gedanke an, daß alle sich im anderen Leben je nach ihrer herrschenden Liebe zusammenfinden und eine Gesellschaft bilden, die diesen Namen überhaupt erst verdient. Überhaupt erlebte er nun, daß den Zurückgebliebenen nur die Gewißheit fühlbare Erleichterung bringen kann, daß die Abgeschiedenen u n m i t t e l b a r nach dem Tode auf der anderen Seite der Grenzlinie weiterleben, und zwar nicht in irgendeinem traurigen leiblosen, sogenannten Zwischenzustand, unter dem sich kein Erdmensch etwas vorzustellen vermag — weshalb auch keiner dadurch wirklich getröstet wird —, sondern in einem g e i s t i g e n L e i b e von ebensolcher, ja größerer Realität, als sie der materielle Körper hatte.

Schelling erlebte nun selbst, daß die Fortdauer der bloßen Idee der Seele, die er früher behauptet hatte, eine trostlose philosophische Konstruktion ist, mit der dem Trauernden gar nicht geholfen ist. Aus diesen lebendigen Erfahrungen heraus schreibt er eineinhalb Jahre nach dem Tode seiner Caroline an den um seine soeben verstorbene Frau trauernden Freund Georgii folgendes:

„Ist es Ihnen beim Tode Ihrer geliebten Gattin nicht ebenfalls so ergangen, dass Ihnen die hohe Beziehung des Leiblichen um vieles klarer geworden ist? Ich habe von jeher das Leibliche nicht so herabgesetzt, als der Idealismus unserer Zeiten getan hat und noch tut; aber in solchem Fall wird uns seine Wesentlichkeit noch in ganz anderer Weise fühlbar. Wir können uns nicht mit der allgemeinen Fortdauer unserer Verstorbenen begnügen, i h r e g a n z e P e r s ö n l i c h k e i t m ö c h t e n w i r e r h a l t e n , nichts, auch das Kleinste nicht, von ihnen verlieren; wie wohltuend ist da der Glaube, daß auch der schwächste Teil unserer Natur von Gott an- und aufgenommen ist, die Gewißheit von der Vergötterung der ganzen Menschheit durch Christus“.

In einem weiteren Brief drückt Schelling die feste Überzeugung aus, „daß der Tod, weit entfernt, die Persönlichkeit zu schwächen, sie vielmehr erhöht, indem er sie von manchem Zufälligen befreit“. In den Stuttgarter Privatvorlesungen und im Gespräch „Clara“ ent-

wickelt der durch alle Feuer der Leidensprüfungen geführte Denker die persönlichen Überzeugungen mit dem Rüstzeug seines philosophischen Systems. Die dualistische Grundlage seiner früheren Unsterblichkeitslehre hat er jetzt völlig aufgegeben. Der Mensch ist ihm eine Einheit von Leib, Geist und Seele, die untereinander in einer unaufhebbaren Wechselbeziehung verbunden sind. Schelling nennt diese Beziehung zwischen den drei Komponenten oder „Potenzen“ des Menschen den „Umlauf“. Die Seele hat dabei die Funktion des „Bandes“ zwischen Leib und Geist. Würde nun im Tode der Leib völlig zerstört, so könnte die Seele nicht bestehen; von einer Unsterblichkeit der Seele könnte keine Rede sein, da sie nur in ihrer Funktion als „Band“ denkbar ist; der ganze Mensch hörte auf zu existieren. Abstrakter drückt Schelling das in folgendem Gedankengang aus: Leib und Geist sind als „Reales“ und „Ideales“ die reinsten Gegensätze, sie können nur miteinander bestehen in der höheren Synthese oder „Identität“ der Seele, des „Bandes“. Unsterblichkeit kann es also nur geben, wenn Leib, Geist und Seele durch den Tod hindurch ihrem wahren Wesen nach erhalten bleiben.

Aber wie soll das möglich sein, da doch der Leib offensichtlich im Tode zerstört wird? Schelling unterscheidet ganz wie Swedenborg (und Paulus: 1. Kor. 15.) eine innere und eine äußere Gestalt des Leibes. Durch den Sündenfall, meint Schelling, sei das äußere Leibliche zur Herrschaft über die innere Gestalt des Leibes gelangt. Geist und Leib dienen gemeinsam als Unterlage oder „Basis“ für die Seele, jedoch nur jene „innere Gestalt“ des Leibes, die in der ursprünglichen Schöpfungsordnung ist, d. h. die sich zum Geist im richtigen, im dienenden Verhältnis befindet. Die äußere Leibesgestalt dagegen hat sich durch den Sündenfall von der Ordnung entfernt und hat sich dadurch ihrer Aufgabe, Geist und Seele zu dienen, entzogen. Durch Aufnahme von Oetingers und Swedenborgs Idee der Geistleiblichkeit ist nun Schelling in der Lage zu denken, daß durch den Tod — der nur die äußere Gestalt des Leibes betreffe — die innere Gestalt desselben befreit oder wiederhergestellt werde. Die Fessel des Geistleibes fällt dahin, die Prävalenz des bloß Natürlichen wird aufgehoben, und der Mensch gelangt in „sein wahres Esse“, weil die ursprüngliche Schöpfungsordnung der drei Komponenten seines Wesens — Leib, d. h. geistiger Leib, Geist und Seele — nun wiederhergestellt ist. Freilich geschieht das nur bei Denen, die schon auf Erden darnach gestrebt hatten, nicht bei den anderen, die sich, wie Swedenborg sagen würde, bewußt in der Verkehrung der Ordnung begründet, und die das rein Materielle über das Geistige gestellt haben.

In den Stuttgarter Privatvorlesungen drückt Schelling diesen Gedanken folgendermaßen aus:

„Durch den Tod wird Physisches (soweit es wesentlich ist¹¹⁾) und Geistiges in eins gebracht. Also dort (sc. in der Geisterwelt) wird Physisches und Geistiges zusammen das Objektive seyn — die Basis —, die Seele aber, jedoch nur bei den Seligen, wird als Subjektives eintreten, wird ihr eigentliches Subjekt, und dies bringt mit sich, daß sie zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden. Die Unseligkeit besteht eben darin, daß die Seele nicht als Subjekt eintreten kann wegen der Empörung . . ., daher Trennung von der Seele und von Gott“.

Dies ist der wesentlichste Grundsatz von Schellings neuer Unsterblichkeitslehre. Durch den Tod gelangt der Mensch in sein „wahres Esse“. In der Geisterwelt wird er, von den Banden des nur Sinnlichen befreit, in einer reineren, geistleiblichen Gestalt „bei Gott sein, mit Gott verbunden werden“, und wird dadurch in seine ursprüngliche Schöpfungsordnung zurückgekehrt sein. Diesen Zustand beschreibt Schelling dann genauer unter ausführlicher Heranziehung von Swedenborgs visionären Schilderungen. Dadurch gelingt ihm eine sehr blutvolle Darstellung, die noch heute viele Leser stark anzieht.

Schelling befindet sich auf dieser Stufe seines eschatologischen Denkens in fast vollständiger Übereinstimmung mit dem nordischen Seher. Der lehrt ja gerade, daß wir unmittelbar nach dem Tode in einem Geistleib auferstehen und nach einer Läuterungszeit in der Zwischenwelt, der sogen. Geisterwelt¹²⁾, in Ewigkeit entweder im Himmel oder in der Hölle leben werden.

III. Das Ziel aller Zeiten: die Auferstehung des Fleisches

Aber diese Übereinstimmung dauert nicht lange. Vielmehr erkennt Schelling — scheinbar fast unvermittelt — daß seine Prämissen ihm nicht eine so glatte Lösung des eschatologischen Problems erlauben, wie dem großen Schweden. Am Ende der Stuttgarter Privatvorlesungen wirft er das Steuer seines Denkens plötzlich scharf herum. In einem Fragment zu einer Fortsetzung des Dialoges „Clara“, das fast gleichzeitig entsteht, äußert er den überraschenden Gedanken, daß das Leben nach dem Tode, in dem nach der ganzen vorangegangenen Darstellung die vom grob Sinnlichen befreiten und „in ihr wahres Esse“ erhobenen Abgeschiedenen „zu Gott gehen, mit Gott verbunden werden“, doch noch nicht „das eigentlich ewige Leben“ sei. Hatte

¹¹⁾ Wesentlich ist nach Schellings damaliger Ansicht das Physische nur soweit es geistleiblich ist!

¹²⁾ Man sieht, Swedenborg faßt den Begriff enger als Schelling, der darunter die gesamte geistige Welt versteht.

Schelling in beiden Schriften bis dahin die „wahre Geisterwelt“ geradezu als den Himmel bezeichnet, so ist man angesichts des plötzlichen Bruchs in seinen Spekulationen nun fast geneigt zu fragen: gibt es einen Zustand über den Himmel, über die wahre Geisterwelt hinaus? Ist der Himmel in Gottes Gegenwart n i c h t das „eigentlich ewige Leben“?

Was geht hier vor? In dem genannten Fortsetzungsentwurf zu „Clara“ liest man:

„Wundert euch nicht, fuhr Clara fort, als wir eine Weile noch schwiegen, über die plötzliche Rede. Wir haben oft und viel über die zukünftigen Dinge geredet, aber ich ruhte nicht, bis ich in Gedanken an das Ziel aller Zeiten gedrungen war. Der Frühling hat in mir diese Blüthe der Gedanken und der Hoffnungen hervorgerufen.“

Schelling erkannte also plötzlich die Gefahr, über Swedenborgs Lehre vom Fortleben unmittelbar nach dem Tode in der geistigen Welt das „Ziel aller Zeiten“, das Ende der Geschichte oder der Welt, außer Acht gelassen zu haben. Und was erinnert ihn mit einemmal daran? Clara setzt ihre Rede fort:

„Es ist mir wieder recht innig klar geworden und ans Herz gedrungen, daß wir Kinder der Natur sind; daß wir unserer ersten Geburt nach zu ihr gehören, und uns nie ganz von ihr lossagen können; daß wenn sie nicht zu Gott gehört, auch wir nicht zu ihnen gehören können, und wenn sie nicht Eins werden kann mit Gott, auch unsere Vereinigung mit ihm entweder unvollkommen oder gar unmöglich seyn muß. Ja, nicht wir allein, sondern die ganze Natur sehnt sich in Gott.“

Schelling nimmt also jenes dunkle Wort aus dem 8. Kapitel des Römerbriefes über das ängstliche Harren der Kreatur auf die Offenbarung der Kinder Gottes auf. Es wäre kaum zu begreifen, wenn er die Natur aus dem heilsgeschichtlichen Prozeß zwischen Sündenfall und Jüngstem Gericht ausgeklammert hätte. Er hatte ja doch in der Nachfolge der schwäbischen Naturphilosophen und Theosophen der Natur stets eine Art Eigenleben beigemessen. Sogar während seiner Übereinstimmung mit Swedenborg über das Endsicksal des Menschen hatte er im Gegensatz zu diesem daran festgehalten, daß auch der Natur einmal — und zwar wenn der ganze Planet sein festgesetztes Ziel erreicht haben werde — „die Wohltat des Sterbens oder der gänzlichen Befreiung der geistigen Lebensgestalt widerfahren müsse.“ Nach seinem Bruch mit Swedenborgs heilsgeschichtlicher Linie sagt er daher über das Endsicksal der Natur eigentlich nichts Neues. Neu ist aber gegenüber seiner bisherigen Einstellung die V e r k ü n f u n g des Endsicksals der Menschheit mit dem der Natur, neu ist, daß der

Mensch, wie er nun sagt, „mit seinem vollkommenen Daseyn auf das ihrige warten muß“.

Für Swedenborgs Auffassung vom Heilsplan Gottes galten völlig andere Voraussetzungen. Aus diesem Grunde mußte er eine ganz andere Lösung des eschatologischen Problems suchen, das ja zugleich ein heilsgeschichtliches ist. Swedenborg behauptet, daß die Folge des Sündenfalls nicht der leibliche, sondern der geistige Tod war. In Übereinstimmung mit allen neueren wissenschaftlichen Ansichten lehrt er, der ja selbst ein großer Naturwissenschaftler war, daß Sterblichkeit von Anfang an das Kennzeichen alles Natürlichen gewesen sei. Auch die Menschen vor dem Sündenfall — der Bericht in der Genesis kann ja nicht buchstäblich genommen werden — starben daher dem materiellen Leibe nach. Aber für sie war der Tod nur ein „sanfter Übergang“ in die andere Welt, in der sie erst zu ihrer wahren Bestimmung gelangten. Da nun der heilsgeschichtliche Anfang nach biblischem Gesetz im Ende beschlossen sein muß — denn um die Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes geht es ja im Grunde, wenngleich nicht um eine bloße Wiederholung — so ist es bei Swedenborgs Auffassung von der Folge des Sündenfalls nur konsequent, wenn er das Jüngste Gericht in der geistigen Welt vor sich gehen läßt und ein solches nicht erst am Ende der irdischen Geschichte erwartet. Die Endreden des Herrn in den Evangelien versteht er als Gleichnisreden. (Wer vermöchte sie auch heute noch buchstäblich zu verstehen?)

Schellings „Beeinflußbarkeit“ ging, wie gesagt, nie so weit, daß er sich auf die Dauer von seinem Eigenen abziehen ließ. Selbst wo er sich — wie im vorliegenden Falle — einmal eine Zeitlang von einem anderen führen ließ, kehrte er doch stets auf seinen eigenen Weg zurück, sobald er merkte, daß er sich davon entfernt hatte.

Mit dem Durchbruch Schellings zur endgültigen, eigenen Gestalt seiner Eschatologie, zu dem ihm die Auseinandersetzung mit Swedenborg verholfen hat, ist noch ein weiteres erreicht:

Die drei „Potenzen“ des menschlichen Seins werden nun zugleich den drei großen Perioden der Heilsgeschichte zugeordnet, um deren Darstellung er sich in dem nie vollendeten Werk der „Weltalter“ bemüht hat. Die erste Periode zeigt die Menschheit unter der Vorherrschaft der natürlichen Potenz, die zweite unter derjenigen des Geistigen, und erst die dritte Periode bringt das Seelische in ihr zur Herrschaft. Erste und zweite Periode laufen zeitlich miteinander parallel als natürliche und geistige Welt, die dritte beginnt erst mit dem Jüngsten Gericht und der Auferstehung des Fleisches.

Damit hat Schellings Eschatologie ihre abschließende Gestaltung

erfahren. Swedenborgs Lehre von der geistigen Welt und den darin geltenden Gesetzen hält er zwar weitgehend fest, jedoch unter völliger Umformung und Aufhebung der Prämissen und Folgerungen. So begegnet in der Streitschrift gegen F. H. Jacobi v. J. 1812 zwar ein Satz, wie der folgende: „. . . mit deutlichen Worten leugnen Sie“, Schelling meint eben Jacobi, „den Gedanken der Geisterwelt, diesen liebsten zugleich und liebevollsten Glauben der Menschheit, mit welchem der Begriff einer persönlichen Fortdauer ebenfalls dahin“ ist¹³⁾. Aber zu diesem Zeitpunkt meint Schelling damit nur mehr den eigentümlichen Zwischenzustand der Abgeschiedenen bis zum „vollkommenen“ Dasein, das der gesamten Menschheit und Kreatur am Ende der Geschichte und Gestalt dieser Welt widerfahren wird.

IV. *Ausblick auf die heutigen eschatologischen Probleme.*

Ob Schellings Anschauung von den letzten Dingen in ihrer letzten Ausprägung nun richtig war, oder vielleicht doch diejenige des schwedischen Sehers und Denkers, bleibe dahingestellt. Wahrscheinlich aber war sie richtiger, zum mindesten bibelgemäßer als die zwischen den zwei oder drei „verschiedenen eschatologischen Linien“ des Neuen Testaments hin und her schwankenden Meinungen mancher modernen Theologen.

P a u l A l t h a u s' mehrfache eschatologische Wandlungen (vgl. die verschiedenen Auflagen seines weithin als Standardwerk geltenden Buches „Die letzten Dinge“!) sind hierfür symptomatisch. Als besonders modern gilt es heute, die Anschauung von einer Unsterblichkeit und von einem „Zwischenzustand“ der Abgeschiedenen bis zum Jüngsten Gericht als veraltet und „unbiblisch“ abzutun. So schreibt P. Althaus in seinem „Grundriß der Dogmatik“¹⁴⁾:

„. . . der christliche Glaube weist den Gedanken einer Un-Sterblichkeit der „Seele“ durch den Tod hindurch streng ab: er glaubt vielmehr an das Wunder Gottes, das den Menschen, der als ganzer hin ist zum Tode, in dieser seiner Ganzheit, als Seele und Leib, aus dem Tode zu neuer Lebendigkeit ruft — das ist in der Sprache des N. T. und der Kirche, die Auferweckung oder Auferstehung . . . Denn das N. T. weiß von keiner anderen Erweckung oder Verwandlung als am Tage Jesu, am Ende der Weltgeschichte“.¹⁵⁾

¹³⁾ F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi, München 1812, WW I, 8, 94.

¹⁴⁾ Gütersloh 1949, Bd. II, 158 f.

¹⁵⁾ Auf dem Marburger Theologentag v. J. 1950 hat P. Althaus seine Meinung neuerdings geändert und einem „et — et“ von Zwischenzustand und Jüngstem Gericht das Wort geredet.

Aber ist hier das N. T. völlig verstanden? Berichtet nicht, um nur ein Beispiel zu nennen, Matthäus die folgenden Worte, u. z. ausdrücklich als Herrenworte, die den „wie Schafe unter die Wölfe“ ausgesandten Jüngern als gültiger Trost mit auf den Weg gegeben werden:

„Fürchtet euch nicht vor denen, die wohl den Leib töten, aber die Seele nicht zu töten vermögen. Fürchtet euch vielmehr vor dem, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann.“ (10, 28)

Von den Gegnern jeder christlichen Unsterblichkeitslehre wird immer wieder gesagt, daß sich der Tod nur bei radikaler Absage an jeden Unsterblichkeitsgedanken ganz ernst nehmen lasse. Das ist nicht wahr. Der Herr selbst lehrt in dem genannten Wort, daß die Seele nicht mit dem Leib zusammen stirbt; aber auf daß wir den Tod dennoch ernst nehmen, verweist Er uns mahnend auf Den, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann. Denn nach dem Tode folgt das Gericht. In der Erzählung vom armen Lazarus und reichen Prasser zeigt der Herr, wie beide unmittelbar nach dem Tode — die Brüder des letzteren leben noch auf der Erde! — den Lohn, resp. die Strafe für ihr Leben in der Welt empfangen. Das ist mehr als eine bloße Gleichniserzählung. Das Schicksal des reichen Prassers ist gleich nach dem Tode peinvoll und offenbar unabänderlich. Das Gericht über unsere Taten erreicht uns sogleich, unsere „Unsterblichkeit“ nützt uns da gar nichts. Es ist sogar viel angenehmer für den Menschen, nach dem Tode das absolute Nichts zu erwarten als die Verdammnis. Der ungläubige Mensch verschanzt sich dem Herrn gegenüber weit eher hinter dem Wort „lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“, als hinter dem Gedanken, daß Gott ihn ja unsterblich geschaffen habe und daher nicht vernichten könne. Nur der religiöse Mensch hat die Warnung nötig, daß er mit seiner Unsterblichkeit noch nicht im Himmel oder Reich des Herrn ist.

Braucht es denn mehr als die Warnung des Herrn selbst: „Fürchtet euch vor Dem, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann?“ Es gibt noch andere Worte im Neuen Testament, die in die gleiche Richtung zielen. Man kann sie nicht unter dem Vorwand der Unechtheit streichen. Man möchte sie vielleicht gern übergehen oder wegerklären, weil sie mit dem heutigen Durchschnitts-Weltbild nicht übereinstimmen. Die Frage: gibt es eine geistige Welt oder „Geisterwelt?“ wird von den meisten Theologen verneint, darum wollen sie nicht daran glauben, daß unsere Toten jetzt schon, während wir noch auf Erden leben, „irgendwo“ und in einem „irgendwie“ wirklichen Zustand sind, deshalb nehmen sie ihre Zuflucht lieber zu dem „Wunder“, daß Gott

dermaleinst, am Ende der Geschichte, „aus dem Nichts“ alle Toten zu neuem Leben rufen werde.

Aber die Vorstellung vom Überdauern der „Seele“ in einem geistigen Leibe gehört einmal zum unerläßlichen Bestand der christlichen Hoffnung. Angesichts der unleugbaren Tatsache, daß gerade diese Vorstellung heute immer volkstümlicher wird — wahrscheinlich in der Folge der beiden Weltkriege mit ihren ungezählten Millionen von Opfern — besteht in der Ablehnung der christlichen Jenseitshoffnungen durch so viele maßgebende Kirchenmänner die Gefahr einer weiteren Entfremdung zwischen Volksglauben und Theologie, Kirchenvolk und Kirche.

Freilich gehört die Vorstellung vom Jüngsten Gericht ebenso unaufgebbar zum festen Bestand christlicher Hoffnung. Aber hat nicht die christliche Lehre von den Letzten Dingen in der *V e r k n ü p f u n g* dieser beiden „Linien“ stets ihre stärksten Antriebe gefunden? Das Beispiel von Schellings Eschatologie, die man nur auf ihrem Hintergrunde der Auseinandersetzung mit der Eschatologie Swedenborgs versteht, kann uns das wieder einmal vor Augen führen, so frei w i r auch ihrem Inhalt gegenüber sind.

ZUR GENESIS DER GROSSINQUISITOR-ERZÄHLUNG

(zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostoevskij/Solowjew*)

REINHARD LAUTH

In den letzten Jahren ist eine eigentümliche These über die Entstehung der Großinquisitor-Erzählung wiederholt öffentlich vorgebracht worden, derzufolge man „die Legende . . . für eine dichterische Verarbeitung von Solowjews Weltanschauung“ halten soll.¹⁾ Ja, diese Behauptung hat so sehr an Boden gewonnen, daß E. B e n z vor kurzem die Befürchtung aussprach, sie drohe zu einer *fable convenue* zu werden. Der eigentliche Vorkämpfer dieser Ansicht ist der bekannte Solowjew-Forscher und Herausgeber der zur Zeit im Wewel-Verlag/Freiburg erscheinenden deutschen Solowjew-Gesamtausgabe: W. S z y l k a r s k i, der die These von der Abhängigkeit Dostoevskijs von Solowjew zum erstenmal in seiner Schrift „*Solowjew und Dostojewskij*“ (Kleine Schriften aus der Sammlung *Deus et Anima*, 1948)

*) Eine weitere Untersuchung zur Vorgeschichte des Motivs: Ernst B e n z: Der wiederkehrende Christus veröffentlichen wir in einem der nächsten Hefte.

¹⁾ A. M a c e i n a in: Der Großinquisitor, 1952, S. 14. — Dieses Werk enthält von S. 245 ab ein Nachwort von W. S z y l k a r s k i: Messianismus und Apokalyptik bei Dostojewskij und Solowjew.