

DIE ENTWICKLUNG DES GOTTESBEGRIFFES BEI SCHELLING

VON
DEMETRIUS I. KRISONIS

D. Die Erkenntnis Gottes.

Das Absolute bei Schelling ist kein unbekanntes X, wie bei Kant, noch ist es überhaupt nicht zu begreifen, wie bei Fichte, noch ist es Gegenstand des Glaubens und der Ahnung, weil der Glaube das Ende der Spekulation ist. Der ontologische Beweis des Dasein Gottes ist nicht mehr von der Lehre Gottes, wie während der vorkantischen Periode; es gibt kein Allgemeines kein Einzelnes, kein Besonderes; kein Endliches kann der Beweisgrund des Dasein Gottes sein, sondern überall ist die Einheit, die Identität, das Absolute. Das Absolute ist der Erklärungsgrund aller Dinge, der über allen Differenzen und Gegensätzen steht; es ist das alleinige Prinzip der Philosophie. Die Philosophie beweist nicht das Dasein Gottes, sondern sie bekennt es und beweist, dass ohne das Dasein Gottes keine Philosophie wäre. Sie setzt das Absolute voraus, genau wie der Geometer den Raum¹.

Schelling hat a priori Erkenntnis für das Absolute und a posteriori für das Dasein Gottes, Das Absolute kann nicht erwiesen werden, da es keiner Demonstration bedarf. Es ist von sich selbst ohne weitere Bestimmungen erwiesen. Das Universum ist die Manifestation Gottes und da die Philosophie die geistige Darstellung des Absoluten ist, so ist die Philosophie die alleinige fortgehende Demonstration Gottes². Der Gang zum Absoluten ist nicht durch das Besondere hinaufzusteigen, sondern er ist die innere Befreiung des Menschen von allen zeitlichen Dingen, die Identifizierung des Menschen mit dem Absoluten. Schelling hat für das Absolute die anthropozentrische Erkenntnis, Selbsterkenntnis aus der Selbstbetrachtung. Er hält fest an der Meinung, dass man für die Erkenntnis des Absoluten von ihm ausgehen muss³.

Die Identifizierung des Menschen mit dem Absoluten kann nicht

1. VII, 423.

2. VII, 424. VIII, 42.

3. Vgl. K. Jaspers S. 189.

formell sein; es gibt hier eine innere wirkliche Entscheidung, durch die der Mensch von dem Tod zu Leben übergeht. So ist die Erkenntnis des Absoluten in der Religionsphilosophie Schellings Vernunfterkennntnis¹, und er bleibt innerhalb der Grenzen der Erkenntnistheorie der Identitätsphilosophie, denn Gott ist die klare Erkenntnis oder das geistige Licht in uns, das uns erleuchtet². Das Wissen ist hier wieder unmittelbar, weil der Mensch nicht ausserhalb Gottes ist, sondern in ihm, in Centro³.

Süskind⁴, Braun⁵, Zellner⁶, Ed. v. Hartmann, u. a. behaupten, dass das Ästhetische verschwindet während der Religionsphilosophische Periode, weil Schelling Gott als Gegenstand der Wissenschaft angenommen hat. Nun ist aber das Absolute dem menschlichen Denken unzugänglich; es kann an und für sich nicht zum Gegenstand unserer Erkenntnis gemacht werden, da ein Objekt durch ein Subjekt bestimmt wird, was das Absolute ausschliesst.

Das Absolute kann nichts anders als unter dem Anthropomorphismus verstanden werden; es kann kein Objekt, kein Ding gemacht werden, sondern es muss als Subjekt, als Person gefasst werden. Dem Einzelnen oder dem empirischen Ich gegenüber steht nicht das Absolute; es kann nichts mit ihm verglichen werden, sondern dem empirischen Ich muss ein ähnliches Ich gegenüber stehen. «Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme»⁷. Wenn das Absolute nicht menschlich zu verstehen hätte angenommen werden müssen, so hätte es dem eigenen Ich als ein fremdes Ich wegen der Sonderwesenhaftigkeit bleiben sollen. Ein Gott aber, der das ganz Andere wäre, hätte für den Menschen viel verloren und wäre unfassbar. «Verlangen wir einen Gott, den wir als ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, dass sein Leben die grösste Analogie mit dem menschlichen hat, ... dass er mit Einem wort alles mit dem Menschen gemein hat»⁸.

1. VII, 412. 415.

2. I, 318. III, 369. VI, 51ff. IV, 290. 369. VII, 392. Vgl. K. Fischer S. 667.

Geiger S. 73, 74.

3. VII, 150. 363. 411.

4. S. 56.

5. Gottesentwicl. S. 141.

6. S. 114.

7. VII, 380.

8. VII, 432.

Die Welt ist da; es gibt ein Leben, eine Mannigfaltigkeit, deshalb ist Gott kein Tot, sondern er muss als Leben verstanden werden; und da das Leben ein Werden fordert, so ist auch Gott als ein ewiges Werden zu betrachten. Gott offenbart sich; seine Offenbarung ist die erste Manifestation in der Natur; der höchste Gipfel der Offenbarung Gottes ist der Mensch, der urbildliche Mensch, der im Anfang bei Gott war. Um aber die Offenbarung Gottes verstehen zu kommen, müsste zwischen Mensch und Gott eine Brücke sein, wodurch der Mensch die Möglichkeit hätte, die Offenbarung Gottes anzunehmen.

Ohne Anthropomorphismus hätten wir keine Vorstellung von dem Dasein Gottes; der Anthropomorphismus beruht auf dem Begreifen des persönlichen Gottes. Hier gibt es keine Wahl; entweder nirgends Anthropomorphismus, und damit keine Vorstellung von einem persönlichen Gott, oder ein unbeschränkter Anthropomorphismus, eine totale Vermenschlichung Gottes¹.

Dieser Anthropomorphismus, der auf der menschlichen Selbsterkenntnis gegründet ist, beruht nicht nur auf sicherem Boden im gewöhnlichen Sinne, sondern auch auf dem tiefsten des Abgrundes unserer Natur und reicht bis zu dem Höhen des Geistes hinauf. Dieses Verständnis von Schelling beruht auf der höchsten Offenbarung Gottes, auf der Menschwerdung Gottes², denn sonst wäre Gott unfassbar: um zu sehen, dass Gott persönlich ist, muss man Gottes Selbstzeugnis wahrnehmen; Gott aber existiert nirgends als Sein; diese Auffassung Schellings bleibt fest, wie in der Identitätsphilosophie und zwar wie im «transzendenten Idealismus»³. Daher kann Gott durch die menschliche Vernunft nicht bewiesen werden; Gott offenbart sich selbst als das, was er ist; wir müssen nur seinen Willen erforschen, aber keineswegs können wir im Voraus beschreiben, was er ist⁴.

Von dieser Seite aus gesehen, hat Schelling für den geoffenbarten Gott a posteriori Erkenntnis; diese a posteriorische Erkenntnis⁵ widerspricht auf keinen Fall der a priorischen. Die a priori Erkenntnis ist die absolute und unmittelbare Erkenntnis der Vernunft, vermöge ihres absoluten Gesetzes. Dieses Wissen war das höchste in der Identitätsphilosophie, in der aller Widerspruch aufgelöst ist, in der die Identität des Endlichen und Unendlichen liegt. Nun aber ist die absolute

1) VIII, 167. 168.

2) VII, 377. 463.

3) III, 603.

4) VII, 168.

5) VIII, 81, 82.

Erkenntnis der Vernunft insofern das Höchste, als das Wesen der absoluten Identität der Deus implizitus ist. Die Erkenntnis der absoluten Identität kann nicht Erkenntnis eines Gegenstandes, einer Erfahrung sein, da Gott noch in ihr implizit ist; umgekehrt ist aber der explizite Gott Gegenstand der Erkenntnis, und zugleich Gegenstand der Wissenschaft.

Diese berühmte Stellungnahme hat Schelling durch die Polemik gegen Jacobi gewonnen; Jacobi vertrat den absoluten Dualismus, den absoluten Gegensatz zwischen Naturalismus und Theismus, zwischen Gott und Welt, Unendlichem und Eddlichem. Gott ist Geist und aus ihm kann nur Geist entspringen; als Geist offenbart er sich in seinem Ebenbilde in der Reinheit des menschlichen Geistes; deswegen ist die geistige Selbstgewissheit; den geoffengarten Geist nennt Jacobi Ursache. Diese geistige und übernatürliche Offenbarung ist unabhängig von dem Menschen, aber das natürliche Leben ist abhängig von dem Übernatürlichen. Die Erkenntnis des Übernatürlichen ist die des unmittelbaren Glaubens¹. Jeder andere Weg der Demonstration des Absoluten endet nach Jacobis Auffassung im Fatalismus². Daher entspringt das Wissen nur unmittelbar aus der Vernunft, aber es kann niemals zur Wissenschaft kommen³.

Schelling hebt diesen Dualismus auf und behauptet, dass alle Unmöglichkeit nicht in der Wirklichkeit der Dinge liegt, sondern in der Schwachheit unserer Auffassungskraft. Den Satz Jacobis: «ein Gott, der gewusst werden könnte, wäre kein Gott»⁴, kehrt Schelling um und behauptet: ein Gott, der nicht gewusst werden könnte, wäre kein Gott⁵. Um Jacobi beweisen zu können, dass Gott indemonstrabel ist, behauptet er, dass der Beweisgrund über dem, was durch diesen Grund bewiesen werden muss, steht. Das Bewiesene muss also dem Beweisgrund untergeordnet sein. Diese Behauptung hebt Schelling durch die wissenschaftliche Begründung auf, dass der Beweisgrund nicht immer umfassender als das Bewiesene sein müsse, da sonst das Fundament eines Hauses über demselben stünde. Dieses beweist Schelling durch den Satz, der sagt, dass jede Entwicklung einen Grund haben muss, der notwendig unter dem, was entwickelt wird, als dessen Bedingung steht⁶. Damit

1) Jacobi, S. 32ff. 58. Vgl. Sch. VIII, 79.

2) Jacobi, S. 223. IV. Beilage. Vgl. Schel. VIII, 39.
3) VIII, 56. 79. 81.

4) VIII, 54

5) VIII, 79 ff. Vgl. Jacobi an Fichte, Vorrede, IX.

6) VIII, 57 ff.

beweist er, dass der Grund des Daseins Gottes nicht vor und über ihm steht, sondern vor und unter ihm. So überwindet Schelling den Dualismus durch die Erhebung des Grundes Gottes zur Geistigkeit, was die Persönlichkeit Gottes ausmacht.

Die unmittelbare Erkenntnis eines persönlichen Gottes, kann ein persönliches Wissen sein und beruht auf der menschlichen Erfahrung. Das Dasein Gottes als persönliche Existenz ist, nach Schelling, nicht nur Gegenstand der Wissenschaft, sondern sogar ihr höchster Gegenstand, und er postuliert den persönlichen Gott als das Ziel alles strebens der Wissenschaft¹. Mit der Persönlichkeit Gottes tritt aber das Problem des Glaubens auf. Die Vernunftkenntnis an sich widerspricht dem Glauben, da in ihr die Identität gesetzt ist und darum bedarf sie dazu keiner weiteren Vermittlung durch den Glauben². Das Gefühl, die Ahnung und der Glaube können sich nicht über die Vernunftkenntnis erheben. Das Gefühl verhält sich zur Vernunftkenntnis genau so wie der dunkle Grunde zur Persönlichkeit Gottes. Das Gefühl über die Vernunftkenntnis zu setzen, bedeutet, das Dunkle über das Licht zu setzen³. Der Glaube kann nicht ohne Denken und Wissen sein, sondern er ist mit ihnen verbunden.

Echter Glaube, sagt Schelling, ist nichts anderes als ein glaubender Glaube, ein zuversichtliches Wissen, in dem Herz und Geist sich in einem Einklang befinden⁴. Der Glaube ist nicht erkenntnislos, sondern er ist die Einstimmigkeit des Herzens mit der wirklichen Erkenntnis⁵. Mit dieser Annahme des Glaubens hebt Schelling wieder den unbegreiflichen Dualismus zwischen Gott und Welt eines Jakobis und eines Eschenmayer auf.

E. Das Böse.

Die neu entstandenen Probleme durch die Abhandlung «Philosophie und Religion» des Bösen und der Freiheit, worüber sich Schelling niemals ausgesprochen hat⁶, versucht er, in der Freiheitslehre unter neuem Licht zu lösen. Es ist aber merkwürdig, dass Schelling die Abhandlung «Philosophie und Religion» in seiner späteren Philosophie durchaus beiseitigt hat

1) VIII, 57 ff.

2) Vgl. Dietsch, S. 78.

3) VII, 414

4) VIII, 184 f.

5) VIII, 166 ff. 184. 185.

6) Vgl. VI, 537 ff. 547. 551.

Fichtes - Schellings Ontologie ist eine Ontologie des Absoluten; ausser dem Absoluten gibt es nichts und allers, was existiert, hat seinen Grund in Gott, im Absoluten. Das Absolute aber, als die unendliche Macht, habt jede individuelle Freiheit auf. So entsteht die Frage nach dem Wesen der menschlichen Freiheit, ob sie in einem Vernunftssystem erträglich oder möglich ist oder nicht. Darüber haben Spinoza und Jacobi gelehrt und beide haben darüben übereingestimmt, dass die Freiheit dem Vernunftssystem widerspreche. Schelling wendet sich in diesem Fall gegen beide. Spinoza verneint die Freiheit, weil sie die Kausalität voraussetzt.

Das Vernunftssystem, die All-Einheitslehre, wurde als Fatalismus bezeichnet¹; die hervogehobenen Argumente sind, dass die absolute Macht das Individuelle aufhebt, genau wie die Sonne am Firmament alles Himmelslicht auflöst. Allein aber muss die Freiheit unbedingt sein, da sonst keine freie Entscheidung hätte gegeben werden können. Das Unbedingte ist nur das Absolute und was aus ihm folgt, ist nichts anderes als das göttliche Wesen «Selbstoffenbarung oder Repräsentation Gottes»². Gott offenbart sich in dem, was ihm ähnlich ist, nämlich im Freien, das aus sich selbst handelt, dessen Sein Gott ist.

Daher ist das Prinzip der Freiheit abhängig; darin schliesst sich Schelling an Leibniz an, dass die Abhängigkeit nicht die Selbständigkeit aufhebt. «Der Begriff einer derivirter Absolutheit oder Göttlichkeit ist so wenig widersprechend, dass er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist. Eine solche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So widerspricht sich Immanenz in Gott und Freiheit, dass gerade nur das Freie, und soweit es frei ist, in Gott ist, das Unfreie, und soweit es unfrei ist, notwendig ausser Gott»³.

Also widerspricht der Begriff der Freiheit dem der Immanenz der Dinge nicht, und wenn Freiheit ist, ist sie nur in Gott zu begreifen und von dieser Seite aus gesehen ist der Pantheismus=Spinozismus nicht mehr Fatalismus, sondern das einzige Freiheitssystem. So wendet sich Schelling gegen Jacobi, der die Freiheit in einem Vernunftssystem abgelehnt hat. Spinoza, sagt Schelling, kann von einer anderen Seite als Fatalist bezeichnet werden; es bestimmt Gott oder die Substanz als Ding, wodurch seine Argumente gegen die Freiheit völlig deterministisch sind, aber auf keinen Fall pantheistisch. Das spinozistsische

1) VII, 338.

2) VII, 347.

3) VII, 347.

System ist bis zur idealistischen Periode leblos geblieben und nur durch Fichte beseelt worden. Von dem Spinozismus ist der deutsche Idealismus durch die Freiheit herangewachsen, der es beseelt und in einigen Punkten geändert hat.

Die Freiheit (Wille) ist bei Schelling das Weltprinzip im völlig metaphysischen Sinne, aber das Problem der Freiheit des Menschen fordert eine Lösung. Die Frage lautet: wie handelt der Mensch moralisch, d. h. wie ist die Freiheit des Menschen das Vermögen, die Kraft zum Guten und Bösen? Im Grunde genommen, ist die Erklärung des Bösen nicht möglich ohne Gott und ohne die Freiheit des Menschen. Von daher stellt Schelling die Frage nach der Entstehung des Bösen überhaupt.

Zunächst wird gefragt, ob Gott das Böse verursacht oder nicht. Schelling betrachtet die Entstehung des Bösen von allen möglichen Seiten:

A. Das Problem der Immanenz: a) Wenn das Böse in Gott immanenterweise ist, so ist Gott mitzusetzen; wäre es in Gott mitgesetzt, so wäre Gott kein vollkommenes Wesen, was Gott unangemessen wäre. b) Wenn aber andererseits das Böse nicht als wirklich, also ohne wirkliche Realität, anzunehmen wäre, so gäbe es im Leben keinen Unterschied im moralischen Tun und die Freiheit des Menschen wäre aufgehoben, was in der Wirklichkeit nicht geschieht, weil der Mensch immer ein Wesen der Entscheidung bleibt.

B. Wenn zwischen Gott und dem Menschen ein Zusammenhaug bestünde, so wäre Gott wieder Miturheber, weil er, absolut betrachtet, das Böse in der Welt, im menschlichen Leben zugelassen hat, was von ihm abhängig wäre, da es ja in einen Zusammenhang mit ihm steht.

C. Wenn das Böse unabhängig, selbständig von Gott wäre, dann bestünde ein Dualismus und die Entgegengesetzten wären gegeneinander. Dann wäre Gott nicht absolut, da ausser ihm noch Etwas ist, was nicht anzunehmen ist, weil das Böse nicht an sich existieren kann; in diesem Fall hätte der Mensch keine Freiheit.

D. Das Problem der Emanationslehre (Entfernung): in diesem Fall unterscheidet man folgendes: a) Wenn die Dinge von Gott willkürlich entfernt sind, sind sie in einen unseligen Zustand gesetzt und Gott selbst wäre wieder Urheber des Bösen. b) Wenn die Entfernung ohne den Willen Gottes und der Dinge wäre, durch einen Überfluss des Wesens, dann wäre sie eine unbegründete Vorstellung. c) Wenn die Entfernung willkürlich von der Seite der Dinge wäre, d. h. ein Losreißen der Dinge von Gott, so wäre sie - Entfernung - schuldig und wäre selbst das Böse und es bedürfte keiner weiteren Erklärung des Ursprungs;

dann gäbe es statt eines Pantheismus einen Pandämonismus, es wäre keine Emanation mehr und das Gute ginge allmählich in das Böse über und der Unterschied beider hätte sich aufgehoben und damit wäre die Möglichkeit des Bösen wie bei Plotin erklärt. Das Böse tritt in diesem Fall in die Privation ein und hört positiv zu sein auf.

E. Wenn das Böse überhaupt nichts und im Leben nur ein blosses Plus oder Minus der Vollkommenheit wäre, so wäre kein Widerspruch im Leben, sondern nur eine Schranke der Vollkommenheit und darüber hinaus kein Problem. Das Böse wäre nichts Positives, sondern es wäre nur eine Abwesenheit des Guten, eine Privation; dieser Fall liegt bei Spinoza vor, aber Schelling nahm auch im «System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere» an, dass alles nur Vollkommenheit sei, wenn auch in verschiedenem Grade¹.

Alle diese Fälle zeigen, dass das Böse weder unmittelbar noch mittelbar (Emanation) von Gott, noch aus einem Gegensatz hätte erklärt werden können. Und doch kann man nicht das Böse im Leben leugnen; eine synthetische oder komponierte Definition aller Fälle scheint nicht möglich zu sein.

Das Positive ist hier, dass das Böse nur durch die Freiheit des Menschen erklärt werden kann; die Freiheit aber hat das Böse und das Gute als eine Bedingung, die sie aufheben kann. Die Freiheit verhält sich als die Indifferenz des Guten und des Bösen, aber als solche fordert sie eine unabhängige Wurzel. Die Freiheit aber kann nur in Gott sein, weil eine Unabhängigkeit der Freiheit von Gott unerträglich ist, weil den Dualismus bildet. Die Freiheit als das Vermögen, sich zum Guten und Bösen zu entscheiden, kann nur in Gott, aber das Böse als die Voraussetzung der Freiheit nicht in Gott, sondern in Etwas in Gott, was nicht Gott selbst ist, begründet werden. Dieses Etwas ist die Natur in Gott, die nicht selbst Gott ist, aus der die Schöpfung entsteht und die Möglichkeit der Entstehung des Bösen; dieses kann aber nur im Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes gegeben werden².

Die Natur in Gott ist der göttliche Offenbarungsgrund, der dunkle Wille, die Begierde nach ihren Ebenbild oder «Idee», wie Jacob Böhme angenommen hat. Die Natur in Gott ist die All=Einheit, die aber in einem chaotischen Zustand ist. Dagegen ist die All=Einheit der «Idee» oder des Verstandes in einem harmonischen Zustand. Grund und Ziel

1) VI, 547, 551.

2) Vgl. zum ganzen Problem VII, 336-358.

sind in Gott dem Wesen nach ein und dasselbe, aber im Grund ist alles unentwickelt, was im Ziel entwickelt ist¹.

Diese Entwicklung oder Offenbarung des göttlichen Wesens geschieht durch eine Scheidung der in Gott vereinigten Kräfte. Die Scheidung ist notwendig und geschieht stufenweise; bei jedem Grade der Scheidung entsteht ein neues Wesen aus dem Grund zur Existenz und die Aufgabe dieses Prozesses gehört zur Naturphilosophie².

Jedes entstehende Wesen hat ein doppeltes Prinzip in sich und kein Wesen kann nur ein dunkles oder ein helles Prinzip haben. Jedes natürliche Wesen entsteht aus dem von Gott verschiedenen Grund und strebt ans Licht; der ganze göttliche Offenbarungsprozess ist eine innerliche Verklärung des dunklen Prinzips in das Licht; dieses geschieht auch in allen natürlichen Wesen. Die beiden Prinzipien jedes natürlichen Wesens sind nicht getrennt, sondern sie bilden eine Einheit in verschiedenen Graden, aber diese Einheit ist niemals vollkommen und absoluten Grades. Nun ist der höchste Grad der Verklärung die Erhebung des natürlichen Prinzips zum geistigen, zum Universalwillen, in dem die absolute Einheit besteht. Dem Universalwillen steht der Partikular=oder Eigenwille der Kreatur gegenüber, der aus der Natur in Gott stammt³. Der Partikularwille fällt mit dem Naturgesetz, der Universalwille mit der Offenbarung Gottes zusammen. Beide aber sind zwei verschiedene «Centra», die für sich bestehen; gilt hier die Herrschaft des Universalwilles, so gibt es nichts Böses. Das Böse besteht in der Herrschaft des Partikularwillens über den Universalwillen. Das ist dort möglich, wo das Band, die Einheit, der Prinzipien (Willen) zersplittert ist⁴.

Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und die ganze Kraft des Lichtes. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beide Centra. In ihm hat Gott die Welt geliebt und er ist das Ebenbild Gottes. Er steht zwischen Gott und der Natur und hat in sich ein Prinzip, das in der Natur wurzelt, und damit ist er frei von Gott; andererseits ist das göttliche in ihm geweckt und darum steht er in der Natur über der Natur⁵. Nur im Menschen wird das «Wort» völlig ausgesprochen, ist nämlich Gott als actu existierend⁶.

1) VII, 361. 362.

2) VII, 362.

3) VII, 361 ff.

4) VII, 362 ff.

5) VII, 362. 452.

6) VII, 364.

Das Prinzip des Menschen, durch das er von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit, die in ihrem idealen Prinzip Geist ist. Die Erhebung der Selbstheit zur Geistigkeit macht das Wesen der Persönlichkeit aus. Durch die Erhebung der Selbstheit besteht die Freiheit¹. So hört der Mensch auf, Werkzeug des Universalwillens zu sein, und er kann sich auch von diesem befreien und die Ordnung der Willen (Universal=Partikularwillen) verkehren. Mit der Verkehrung der Prinzipien entsteht das Böse; es ist nichts anderes als die Erhebung des Grundes über die Ursache, der Selbstheit oder des Partikularwillens über den Universalwillen².

Das Böse stammt nicht aus der Endlichkeit³, aus dem Mangel und der Privation, noch kann es aus der Beschaffenheit der Sinnlichkeit oder Animalität erklärt werden. Das Böse ist spezifisch menschlich und persönlich und nicht tierisch; es kann auch nicht aus der Schwache erklärt werden, noch besteht es im Mangel des Guten; es kann aber wohl durch den aktuellen Gegensatz des Partikularwillens gegen den Universalwillen entstanden sein. Der positive Grund des Bösen besteht darin, dass der Mensch die Stelle der Centra oder Prinzipien verkehren oder falsch setzen kann. Diese Setzung der falschen Einheit der prinzipien statt der Harmonie und richtigen Ordnung der Prinzipien wird die Disharmonie gesetzt. Das bedeutet aber nicht, dass der Partikularwille selbst das Böse ist; dieses schliesst Schelling ausdrücklich aus. Dagegen ist das Böse die Herrschaft des Partikularwillens über den Universalwillen⁴.

Das Böse ist an sich Macht und es ist genau so im Leben, wie die Krankheit im Leben ist. Diese Analogie hat Schelling nach dem Verständnis von Baader. Doch ist der Mensch auf den Punkt gestellt, an dem er in der Lage ist, eine Entscheidung zu treffen. Er ist frei zu entscheiden und daraus erklärt sich die Möglichkeit zum Guten und Bösen aber auf keinen Fall sind die Prinzipien des Guten und des Bösen in ihm vereinigt. Dieses hiesse, dass die Notwendigkeit und der Freiheit identisch wären, wie in Gott. In Gott aber sind die Prinzipien ungeschieden und untrennbar; sie sind in ihm in einer unauflöselichen Einheit. ~~«Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöselich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d.h. Gott als~~

1) VII, 364 ff.

2) VII, 365

3) VII, 370. 372.

4) VII, 371 ff.

Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muss als im Menschen zertrennlich sein, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen»¹.

Gott hat seine Natur unter sich und sein Eigenwille ist mit Universalwillen eins. Die Willen können bei Gott nicht getrennt werden, da sich sonst ein Dualismus bildete; das Band der Prinzipien ist die Seele, die beide Prinzipien vereinigt, wodurch Gott actu existiert², als die allmächtige Persönlichkeit. Deshalb gibt es in Gott keine Möglichkeit zum Bösen und keine Wirksamkeit des Bösen; wenn eine solche Möglichkeit in Gott wäre, wäre Gott selbst Ohnmacht; dieses aber passt nur zu endlichen Persönlichkeiten, in denen die Macht mit der Ohnmacht zusammenfällt. Die Ohnmacht Gott zuzuschreiben, heisst Gott zu beschränken; wäre Gott beschränkt, so gäbe es keine Offenbarung, und er bliebe in der Verslossenheit. Gott aber ist ein Wesen das sich notwendigerweise offenbart; seine Offenbarung hat eine unwandelbare Richtung und er kann nicht seine Offenbarung absagen, da er sonst durch seine Notwendigkeit beschränkt wäre. Gott ist aber, absolut betrachtet, Freiheit, Liebe und darum kann kein Wille zum Bösen in ihm sein³.

Das Böse folgt begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung und dies ist notwendig, da Gott die «Reaktion des Grundes» zur Existenz, woraus die Schöpfung entsteht, frei wirken lässt. Die Aufhebung und das Aufhören der Reaktion des Grundes bedeutet Aufhebung der Persönlichkeit Gottes, d. h. Selbstvernichtung. «Damit das Böse nicht wäre, müsste Gott nicht selbst sein». Gott offenbart sich als Liebe und Güte⁴, aber er kann sich als solche nur in seinem Gegenteil offenbaren, wie das Licht in der Finsternis, die Liebe im Hass, die Einheit in der Zwietracht ist,⁵ und deswegen ist die Erhebung des Eigenwillens der Kreatur eine reale.

Das Ziel ist das Gute, aber das Gute als solches kann nicht ohne die Aktivierung der Selbstheit sein. Diese Aktivierung oder Erregung zum Guten ist die eigene Tat der Natur, und darum lässt Gott sie frei wirken. Wenn das natürliche Prinzip im Menschen, das er aus der Natur Gottes hat, zum Bösen verkehrt wird, heisst dieses aber nicht, dass Gott das Böse in der Welt zugelassen hat, oder dass die Natur in

1) VII, 364. Vgl. VII, 373.

2) VII, 362. 364.

3) VII, 375.

4) VII, 397.

5) VII, 391.

Gott Böse ist, oder dass die Schöpfung nicht sein sollte, oder dass das Böse an sich existiert, sondern diese Verkehrung der Prinzipien ist die alleinige und eigene Tat des Menschen, weil er frei ist und an dem Scheidepunkt steht, an dem er sich zum Bösen oder zum Guten entscheiden kann; darum ist er selbst schuldig¹.

Die Erhebung des Eigenwillen des Menschen über Gott ist selbst das Böse; daher ist der Grund der Wirksamkeit des Bösen nicht in Gott. Das Böse an sich ist kein eigenes, selbständiges Wesen; es ist weder ein Teufel noch ein Lucifer; es kann aber auch nicht einfach individualistisch=menschlich sein, sondern seine Wirksamkeit erscheint im Leben universalistisch. Um aber vom Bösen sprechen zu können, muss man sich auf die Freiheit des Menschen beziehen, die vorausgesetzt werden muss. Ohne die Voraussetzung der Freiheit des Menschen kann keine Erklärung des Bösen gegeben werden. Nun ist die Freiheit an sich Wille, der durch eine Macht getrieben wird, Gott zu widerstehen. Diese Macht ist wieder Wille, und zwar der Wille des Grundes. Die Natur in Gott ist selbst Wille, aber dunkler Wille, der das Wesen Gottes zurückzieht und dem Willen zur Offenbarung widerstrebt. Dieser dunkle Wille dringt in den menschlichen Eigenwillen ein und versucht, ihn zu einer Selbsterhebung zu verleiten. Diese Selbsterhebung des Menschen ist der alleinige Lebensgrund, das Prinzip des einzelnen und die Grundlage des individualistischen Wesens².

Von hieraus gesehen, ist das Böse naturalistisch zu erklären, da die Macht des Bösen aus der Natur stammt und es ihr Versuch ist, die Erhebung des Eigenwillen des Menschen über den Universalwillen durchzusetzen, d. h. wider Gott zu streben. Dieser natürliche Hang des Menschen ist nicht das Böse selbst. Die Natur ist eine Lockspeise für den Menschen und wenn er an diese Lockspeise herankommt und nicht gegen sie strebt, so ist seine eigene Tat, seine Schuld.

Andererseits muss man, um zu Gott zu kommen oder seinen Eigenwillen dem Universalwillen unterzuordnen, bestrebt sein, seine Selbstheit, sein endliches Ich aufzuheben. Die Angst der Selbstvernichtung treibt den Menschen, sich von dem Zentrum des Kreises zur Peripherie zu entfernen, dort seine Ruhe zu finden, ein eigenes Leben zu schaffen und das Feuer des Zentrums zu löschen, um den Thron seiner eigenen Selbstheit setzen zu können. Diese Entfernung des Menschen vom Zentrum, von Gott, diese Nicht=Befreiung von der Angst, diese Selbster-

1) VII, 374. 375. 399.

2) VII, 373 ff.

hebung des eigenen Ich über das absolute Ich ist die alleinige Schuld des Menschen¹.

Die Entfernung des Menschen von Gott ist natürlich seine eigene Schuld, aber damit entsteht die Frage nach der Ursache der Entfernung. Dass der Mensch sich seiner Selbstheit versichern will, bleibt ohne Zweifel, aber ob dieses Streben frei oder notwendig ist, ist nicht einfach zu beantworten.

Die geschichtlichen Versuchungen stossen stets auf den Indeterminismus und Determinismus; der erste behauptet eine Willensindifferenz des Menschen zum Guten oder Bösen, die tiefer betrachtet, ganz grundlos bleibt, da man ebenso gut für das Gute oder Böse handelte, ohne weitere Folge. Der zweite behauptet, dass vor allem eine Ursache, abgesehen davon, ob sie eine natürliche oder geistige, äussere oder innere, physische oder psychische ist, vorausgesetzt werden muss. Zwischen beiden Systemen entscheidet sich Schelling für den Determinismus, aber nicht im absoluten Sinne².

In beiden Systemen fällt aber nicht die Notwendigkeit mit der Freiheit zusammen, die Zusammenfassung der Notwendigkeit, wie es sein sollte³. Die Freiheit ist hier nach Schelling identisch mit der Notwendigkeit; sie ist ohne Zwang und schliesst jede Ursache aus; sie ist ausser aller Zeit und intelligible Natur; sie ist das intelligible Wesen zur Wirkung, dass ausser allen Bestimmungen ist, und hat die absolute Priorität.

Diese intelligible Wesen ist kein unbestimmtes, sondern ein bestimmtes, das Wesen dieses Menschen, das der intelligible Charakter ist, und Schelling greift auf die kantische Lehre zurück. In diesem Punkt ist Freiheit und Notwendigkeit identisch. Diese Identität ist die absolute Freiheit, «denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäss handelt und von nichts anderem, weder in noch ausser ihm bestimmt ist»⁴.

Das intelligible Wesen ist der Natur nach eine ewige Tat, die durch die Zeit nicht begriffen werden kann. Der intelligible Charakter ist nicht zeitlich geworden, sondern er ist so von Ewigkeit her bestimmt. Daher ist er Grundwollen, und als solcher macht er die Basis unseres Bewusstseins aus, dessen wir überhaupt nicht bewusst sind, aber doch hier bleibt uns ein Gefühl dieses Charakters bekannt.

1) VII, 380 ff

2) VII, 382.

3) VII, 383.

4) VII, 384.

Solange der intelligible Charakter von Ewigkeit her besteht, tritt hier die Prädestination ein, aber dies heisst nicht, dass die Freiheit des Menschen aufgehoben werden müsse, sondern die Prädestination gilt durch den Willen vor aller Zeit; darum ist das Handeln des Menschen derart, als ob er von Ewigkeit her handelte. Dies bedeutet aber, dass das Böse auch angeboren ist, aber die Schuld in der intelligiblen Tat liegt, durch die der menschliche Charakter bestimmt ist.

Das Böse ist selbst intelligiblen Charakters und damit ist die Unfreiheit gesetzt, die als Notwendigkeit verstanden werden muss. Die Möglichkeit aber zum Guten zu gelangen, besteht in einer Umwandlung des Menschen, in einer Transmutation. Das Böse ist Tat der Freiheit, es kann aber weder das Gute vernichten, noch die Freiheit aufheben. Der Mensch verkehrt durch seine Freiheit die Prinzipien, aber die Verkehrung schliesst nicht die Umkehrung und die Wiederherstellung der Harmonie der Prinzipien aus. Die Freiheit ist durch die Verkehrung der Prinzipien, also durch die Wirkung des Bösen, verloren gegangen, aber sie wird nicht vernichtet.

Diese Unauslöschlichkeit und Unzerstörbarkeit der Freiheit ist die Bestimmung der Vernichtung des Bösen und damit ist die Möglichkeit auch für das Gute gesetzt. Das Böse ist im eigentlichen Sinne nichts anderes als die Zerrissenheit unseres Eigenwillens von dem göttlichen Universalwillen. Genau hier besteht das Böse, da es ausserhalb Gottes ist; umgekehrt ist das Gute die Verbundenheit unseres Willens mit dem Göttlichen; diese Verbundenheit ist die «Religiosität», die identisch mit der «Sittlichkeit» ist¹.

Das Böse ist an und für sich kein wirkliches Wesen, sondern nur Bedingung zum Guten. Das Böse ist nicht an sich, aber es gewinnt seine Realität und Wirksamkeit im Gegensatz zum Guten;² es ist nicht Mangel an Gutem und ist kein selbständiges Wesen, sondern es ist ein vom Guten abhängiges. Diese beiden Prinzipien befinden sich in einem ewigen Kampf, in welchem sie gegeneinander stehen. Sie sind ineinander verknüpft, aber das Gute kann mit dem Bösen nichts gemeinsam haben. In der Welt kann nichts ungeschieden bleiben; deswegen muss eine Scheidung (Krisis) auftreten, durch die beide Prinzipien geschieden werden sollen.

Das Böse muss unterworfen werden und das Ende wird die Austossung des Bösen von dem Guten sein. Es handelt sich hier nicht um eine Wiederherstellung des Bösen, da es ein unreales Unwesen ist, sondern es handelt sich um eine gänzliche Vernichtung des Bösen³.

(Fortsetzung folgt)

1) VII, 392.

2) VII, 409.

3) VII, 404 ff.