Seit Leibniz bezeichnet Theodizee jenen Prozeß, in dem der Schöpfer angesichts der Übel unter Anklage steht und in dem die Vernunft als Ankläger, Verteidiger und Richter auftritt. Diese rationale Theodizee gelangt, so zeigt das vorliegende Buch, in Schellings Philosophie zur Vollendung und zugleich zu ihrem Ende.
Zur Rechtfertigung Gottes führt Schelling den üblen Zustand der Welt auf einen Freiheitsmißbrauch des Menschen (Sündenfall) und die dadurch selbst zum Übel gewordene Freiheit auf den von Gott unterschiedenen Grund seiner Existenz zurück. Diese zweistufige Entlastung hat früheren Theodizeeversuchen gegenüber drei entscheidende Vorzüge. (a) Sie vermag das Grundproblem jeder Sündenfall-Lehre, das Problem der Verträglichkeit zwischen Gott und menschlicher Freiheit, erstmals überzeugend zu lösen. (b) Sie kommt ohne die theodizeeüblichen Verharmlosungen der Übel aus und eröffnet ein systematisches Verständnis für die Gefährdung menschlichen Daseins. (c) Sie überführt die Annahme eines Sündenfalls aus der mythischen in eine theoretische Form und macht sie dadurch argumentativ entscheidbar.
Trotz dieser Vorzüge aber scheitert auch diese letzte große Theodizee, und zwar nicht wegen einer behebbaren Unzulänglichkeit, sondern wegen der Unlösbarkeit des Problems.

Der Autor, geboren 1958, ist wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover.

DIE LETZTE ENTLASTUNG

PHILOSOPHISCHE THEOLOGIE 2

Philosophische Theologie
Studien zu spekulativer Philosophie und Religion
Philosophical Theology. Studies in Speculative Philosophy and Religion

Reihenherausgeber:
Series Editor
Peter Koslowski, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover und Universität Witten/Herdecke

Herausgeberrat:
Editorial Board
Alois M. Haas, Universität Zürich
Moshe Idel, Hebrew University of Jerusalem
Odo Marquard, Universität Gießen
Johann Baptist Metz, Universität Münster
Thomas V. Morris, University of Notre Dame, Indiana
Raoul J. Mortley, University of Newcastle, New South Wales, Australia
Marco M. Olivetti, Università di Roma „La Sapienza"
Julio Terán Dutari, Universidad Catolica del Ecuador, Quito
Xavier Tilliette, Institut Catholique de Paris
Shizuteru Ueda, Universität Kyoto
Falk Wagner, Universität Wien

Friedrich Hermanni

Die letzte Entlastung

Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie

Passagen Verlag

Gedruckt mit Unterstützung des
Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Hermanni, Friedrich:
Die letzte Entlastung : Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie / Friedrich Hermanni.
– Dt. Erstausgabe. – Wien : Passagen Verl., 1994
(Philosophische Theologie ; 2)
ISBN 3-85165-006-2
NE: GT

Bayerische Staatsbibliothek München

Alle Rechte vorbehalten
ISBN 3-85165-006-2
© 1994 by Passagen Verlag Ges. m. b. H., Wien
Graphisches Konzept: Ecke Bonk
Satz: SRZ, Korneuburg
Druck: Manz, Wien

Inhalt

§ 1. Einleitung 15
1.1 Die historische und systematische These 16
1.2 Die These und die Literatur 27

I. Teil: Der *Grund* der Freiheit. Theodizeeprozeß – *erste* Verhandlung 35

§ 2. Theodizee und Freiheit 37
2.1 Theodizee und Handlungsfreiheit 38
2.2 Theodizee und Willensfreiheit 48

§ 3. Metaphysik der Freiheit in Schellings Denkentwicklung 63
3.1 Freiheitsphilosophischer Entwurf des A-theismus (Schellings frühe Philosophie) 65
3.2 Freiheitsphilosophischer Entwurf des Pantheismus (Schellings Identitätsphilosophie) 69
3.3 Freiheitsphilosophischer Entwurf des *Internen Dualismus* (Schellings Philosophie ab 1809) 73

§ 4. Die Deutung des *Internen Dualismus* 85

§ 5. Theodizee – Theismus – *Interner Dualismus* 99
5.1 Die theistischen Voraussetzungen des Theodizeeproblems 101
5.2 Der *Interne Dualismus* als Voraussetzung einer theistischen Gottesprädikation 107

§ 6. Das materiale Wesen der menschlichen Freiheit 115
6.1 Der Ursprung der Freiheit 117
6.2 Der Begriff der Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen 127

6.3 Wider die Verharmlosung der Freiheit und des Bösen (Schellings Verhältnis zu Leibniz, Jacobi und Kant) 132

§ 7. Das formelle Wesen der menschlichen Freiheit 143
7.1 Intelligibler Determinismus und transzendentale Tat 143
7.2 Kritische Würdigung 150

II. Teil: Der *Fall* der Freiheit. Theodizeeprozeß – *zweite* Verhandlung 159

§ 8. (Sünden)falltypologie 161

§ 9. Der Fall als Kategorie der Geschichtsphilosophie 165
9.1 Von Herders *Aelteste[r] Urkunde des Menschengeschlechts* (1776) zu Schellings *De malorum origine* (1792) 168
9.2 Geschichtsphilosophische Umdeutungen des Falltheorems 174

§ 10. Der Fall als Kategorie der Kosmogonie 181
10.1 Die Abfall-Lehre in *Philosophie und Religion* (1804) 181
10.2 Der historische Hintergrund: die valentinianische Gnosis 188
10.3 Gnosis als Theodizee? – Ein naheliegender Einwand 198

§ 11. Der Fall als Kategorie der Theodizee 203
11.1 Reintegration des Falltheorems in den Theodizeekontext 203
11.2 Subjektiver Idealismus als Sündenfalltheorie 209
11.3 Voraussetzungen des Falls 222
11.4 Folgen des Falls 229
11.5 Felix culpa? – Zur Entteleologisierung des Falls 240

§ 12. Das Scheitern der Schellingschen Theodizee 247

Literatur 263

Die in der folgenden Untersuchung mehrfach verwendeten Werke anderer Autoren werden mit einem Kurztitel zitiert, der bei der ersten Zitation des entsprechenden Werkes sowie im Literaturverzeichnis in Klammern angegeben ist. Die Abkürzungen folgen dem von S. Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie.

Für Monika und Eckhard

Vorwort

Das vorliegende Buch ist aus einer Arbeit hervorgegangen, die 1993 an der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen wurde.

Mein Dank gilt zuerst Herrn Prof. Dr. W. Oelmüller, der die Entstehung der Arbeit mit kritischem Verständnis begleitet hat und mir als Mitarbeiter stets ein wohlwollender Chef war. Seinen Tagungen, Seminaren und Veröffentlichungen zum Theodizeeproblem verdanke ich mehr, als die Hinweise in den Anmerkungen erkennen lassen. Danken möchte ich ebenso Herrn Prof. Dr. O. Pöggeler und Herrn Prof. Dr. G. Scholz, die sich nach der vorzeitigen Emeritierung von Prof. Oelmüller ohne Zögern als Gutachter im Promotionsverfahren zur Verfügung gestellt haben, sowie Herrn Prof. Dr. P. Koslowski, Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, für die Aufnahme in die Reihe „Philosophische Theologie".

Für Anregungen, Korrekturen und Hilfen bei der Textverarbeitung danke ich meinen Freunden Dr. Michael Hüttenhoff und Pfr. Andres-Michael Kuhn sowie Martin Rudolph. Der Studienstiftung des deutschen Volkes gebührt Dank für die Gewährung eines Promotionsstipendiums.

Vor allem aber gilt mein Dank Monika Weingärtner-Hermanni, ohne deren angenehme Ablenkung das Buch früher fertig geworden wäre, und meinem lieben Freund Dr. Eckhard Lieb. Neben vielem anderen verdanke ich seiner konstruktiven Kritik, daß das Buch gedanklich und sprachlich an Klarheit gewonnen hat. Beiden sei das Buch gewidmet.

Menden, den 6. April 1993 F. H.

§ 1. Einleitung

„Unter einer Theodizee versteht man" – so definiert Kant und bringt damit das Verständnis des 18. Jahrhunderts zum Ausdruck – „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt."[1] Theodizee in diesem Sinne, verstanden als ein vor dem „Tribunal unserer Vernunft"[2] geführter Prozeß, in dem der Schöpfer angesichts der Übel in der Welt unter Anklage steht und in dem die Vernunft zugleich als Ankläger, Verteidiger und Richter auftritt, ist ein spezifisch *neuzeitliches* Unternehmen[3], das allerdings auf vergleichbare „theodizeeanaloge" Entlastungsstrategien aus Antike

1 I. KANT: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", A 194 f. Kant wird zitiert nach: I. KANT: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Sonderausgabe, Darmstadt 1981 (= Werke), und zwar, sofern vorhanden, nach der dort angegebenen Paginierung der Originalausgaben (A = 1. Auflage, B = 2. Auflage).

2 G. W. LEIBNIZ: *Die Theodizee*. Übersetzung von A. Buchenau, einführender Essay von M. Stockhammer, Hamburg ²1968 (= Theodizee), Einleitende Abhandlung, § 49.

3 Die These von der spezifischen Neuzeitlichkeit der Theodizee wird derzeit mit verschiedenen Begründungen vertreten von: H.-G. JANSSEN: *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1989 (= Gott), 1–16; O. MARQUARD: „Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie" (= Entlastungen), in: O. MARQUARD: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, 11–32, hier: 14–17; W. SPARN: „Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems", in: *NZSTh*, 32 (1990), 207–225, hier: 211–215. Bereits W. OELMÜLLER: *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt/M 1969 (= Aufklärung), 189–200 und 314 Anm. 98a, hat gezeigt, daß die rationale Theodizee einen gewissen Stand der Ablösung von der religiösen Überlieferung voraussetzt, und vor einer unkontrollierten Rückübertragung des Theodizeebegriffs auf antike und biblische Texte gewarnt.

und Mittelalter zurückgreift[4]. Dieser Prozeß wird von Leibniz, bei dem der Ausdruck „Theodizee" erstmals vorkommt, in seinen *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) eröffnet und beschäftigt in Deutschland, Frankreich und England bald eine ganze Theodizee-Literatur. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts gerät das Unternehmen in eine Krise; es wird in Voltaires Roman *Candide oder der Optimismus* (1759) mit Spott überzogen und in Humes *Dialogues concerning natural religion* (1751/1779) sowie in Kants Aufsatz *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) als Anmaßung der Vernunft zurückgewiesen. Von Hegel geschichtsphilosophisch erneuert, gar mit der Aufgabe von Philosophie schlechthin identifiziert[5], gelangt die Theodizee meines Erachtens in Schellings später Philosophie zur *Vollendung* und zugleich zu ihrem *Ende*. Ich spreche deshalb von Schellings *„Letzter Entlastung"*. Nicht zufällig verliert die rationale Theodizee nachidealistisch ihren Rang als philosophisches Zentralproblem und verfällt, abgesehen von Erneuerungsversuchen in der Neuscholastik und der analytischen Religionsphilosophie, weithin der Kritik.[6]

§ 1.1 Die historische und systematische These

Schellings *Letzte Entlastung* hat man, so werde ich zeigen, als *Projekt einer zweistufigen Theodizee* zu lesen. In zwei aufeinander bezogenen, aber wohlunterschiedenen Verhandlungen wird der Schöpfergott gegenüber der Anklage

4 Zur Frage, inwiefern Entlastungsstrategien aus Antike und Mittelalter als „theodizeeanaloge Verfahren" anzusprechen sind, vgl. C.-F. GEYER: „Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert" (= Materialien), in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992 (= Diskussionen), 209–242, hier: 209–212.

5 Vgl. G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: G. W. F. HEGEL: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der „Werke" von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M 1969–1971 (= Werke), Band 12, 28 und 540; vgl. außerdem *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, 455.

6 Für die neuere Diskussion repräsentativ sind die Sammelbände von W. OELMÜLLER (Hrsg.): *Leiden*. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 9, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986 (= Leiden); W. OELMÜLLER (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990 (= Theodizee); W. OELMÜLLER (Hrsg.): Diskussionen; M. M. OLIVETTI (Hrsg.): *Teodicea oggi?*, AF 56, Padova 1988 (= Teodicea oggi?). Zum nachidealistischen Zerfall der Theodizee sowie zur gegenwärtigen Diskussion vgl. H.-G. JANSSEN: Gott, 127–193 sowie C. F. GEYER: Materialien, 219–242.

verteidigt, die angesichts des Übels gegen ihn erhoben wird. In der ersten Verhandlung wird er von dem Vorwurf entlastet, er sei für die üble Verfassung der Welt verantwortlich, in der Tugend und Glück des Menschen auseinanderfallen, sein Leben und das der übrigen Kreatur unweigerlich von Leid und Schmerz durchkreuzt wird und schließlich unabwendbar untergeht. Der späte Schelling begegnet diesem Vorwurf mit einer Sündenfalltheorie, die er mit Mitteln des *subjektiven Idealismus* reformuliert. Nach dieser Theorie ist die gegenwärtige Gesamtverfassung der Wirklichkeit nicht ihre ursprüngliche Verfassung und geht statt auf die Schöpfungstätigkeit Gottes auf einen Freiheitsmißbrauch des Menschen zurück. Diese Entlastung Gottes durch die Annahme einer transzendentalen Tat des Menschen, „von welcher alles Leid sich herschreibt"[7], bezeichne ich in Anlehnung an eine Begriffsbildung der analytischen Religionsphilosophie im folgenden kurz als Schellings *„Free-Will-Defence"*[8].

Aus dieser Entlastung ergibt sich indes ein neuer Anklagepunkt gegen Gott, gewissermaßen ein Theodizeeproblem höherer Ordnung, das Gegenstand einer weiteren Verhandlung ist. Wenn die üble Verfassung der Welt auf eine gottwidrige Tat der menschlichen Freiheit zurückgeht, dann belastet diese Freiheit ihrerseits den Schöpfergott, der den Menschen mit diesem gefährlichen Vermögen ausgestattet und dessen Mißbrauch nicht verhindert hat. Es „ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne."[9] Auf dieses Theodizeeproblem höherer Ordnung reagiert Schelling mit einer ontotheologischen Prinzipienlehre, die an jedem Seienden zwischen *ihm selbst als Existierendem* und dem *Grund seiner Existenz* unterscheidet und die ich im folgenden kurz als Schellings *„Internen Dualismus"* bezeichne. Dieser *Interne Dualismus* ist, bezogen auf Gott, unmit-

7 F. W. J. SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, XI, 486. Schellings Werke werden, abgesehen von den in der historisch-kritischen Ausgabe inzwischen erschienenen Texten, zitiert nach: F. W. J. VON SCHELLING: *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= I–X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= XI–XIV), Stuttgart/Augsburg 1856–1861. Soweit möglich, wird zitiert nach: F. W. J. SCHELLING: *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA; die nachfolgende römische Zahl nennt die Reihe, die nachfolgende arabische Zahl den Band).

8 Vgl. zum Beispiel A. PLANTINGA: *God, Freedom and Evil*, London 1975, 29 ff.; R. SWINBURNE: „The Free Will Defence", in: M. M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 585–596.

9 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (= Freiheitsschrift), VII, 354.

telbar relevant für das Theodizeeproblem. Das menschliche Vermögen zum Bösen wurzelt nämlich, so behauptet Schelling, nicht in Gott selbst, sondern in dem von ihm unterschiedenen, wenngleich unabtrennbaren Grund seiner Existenz, der „Natur in Gott", und kann deshalb Gott selbst nicht angelastet werden. Der *Naturphilosophie*, verstanden als Wissenschaft von der Natur in Gott, obliegt es, die Entstehung der ursprünglichen Verfassung der Welt wie der menschlichen Freiheit aus dem göttlichen Grund im einzelnen aufzuzeigen[10].

Die Durchführung eines Theodizeeprozesses, genauer gesagt die Durchführung derjenigen Verhandlung, in der Gott angesichts des menschlichen Vermögens zum Bösen entlastet wird, ist, so meine ich, die leitende Intention von Schellings *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Das verrät schon ein Blick auf die äußere Anlage der *Freiheitsschrift*. Der ontotheologische Entwurf des Hauptteils antwortet nämlich auf die gewichtige Problemexposition am Ende der Einleitung[11], wo das Theodizeeproblem höherer Ordnung als „der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit"[12] identifiziert wird und die traditionellen Theodizeekonzepte Zug um Zug verworfen werden, und er gipfelt in einer Theodizee-Erörterung[13], die die Ergebnisse dieses Entwurfs für die Rechtfertigung Gottes, der „höchste[n] Frage dieser ganzen Untersuchung"[14], fruchtbar macht[15]. Die *Freiheitsschrift* ist somit der eine Teil von

10 Vgl. a. a. O., 362.
11 Vgl. a. a. O., 352–355.
12 A. a. O., 352.
13 Vgl. a. a. O., 394–403.
14 A. a. O., 394.
15 M. Heidegger hat in seiner an kongenialer Sachinterpretation unübertroffenen Schellingvorlesung die *Freiheitsschrift* der eigenen Problematik unterworfen und anstelle der Theodizee die Seinsfrage ins Zentrum gerückt: „Das Absehen der Auslegung ging auf die Herausstellung der ontologischen Frage und die Sammlung aller Fragen auf die Seynsfrage. Da diese bei Schelling in förmlicher Weise so nie heraustritt, mag das Verfahren einseitig erscheinen. Wir dürfen aber diese Einseitigkeit in Kauf nehmen, gesetzt daß es die auf das *Eine* Entscheidende gerichtete Ein-seitigkeit ist" (M. HEIDEGGER: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971 (= Schellings Abhandlung), 128, vgl. auch 61 f., 79 f. und 125 ff.). Unter der bestimmenden „einseitigen" Führung der Seinsfrage wird der theologische Grundcharakter von Schellings *Freiheitsschrift* weithin eliminiert und die Bedeutung der Theodizeefrage bei Schelling in unzulässiger Weise marginalisiert: Sie sei nur die „übliche Packung, in der das ‚Problem des Bösen' herumgereicht wird", gleichsam die zufällige Gestalt eines wesentlicheren Problems und für die *Freiheitsschrift* lediglich

Schellings zweistufigem Theodizeeprozeß, dessen anderer Teil sich in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* und in dem Gespräch *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* sowie in den späten Vorlesungen zur *Philosophie der Mythologie* und zur *Philosophie der Offenbarung* findet. Aus Gründen der Theodizee erhält dort die intelligible Tat des Menschen den Rang eines Erklärungsprinzips für den üblen Zustand der natürlichen und geschichtlichen Welt.

Durch Schellings *Internen Dualismus*, seine *Free-Will-Defence* sowie durch die Kombination beider Entlastungsstrategien kommt es in seiner Philosophie ab 1809 zu einer theoretisch höchst anspruchsvollen Theodizee. Sie hat anderen Entlastungsversuchen gegenüber *drei entscheidende Vorzüge* und kann deshalb, so werde ich zeigen, als *Vollendung des abendländischen Theodizeeprojekts* gelten. Durch den *Internen Dualismus* ist sie nämlich *erstens* in der Lage, die beiden freiheitstheoretischen Konstitutionsprobleme der *Free-Will-Defence* erstmals in überzeugender Weise zu lösen. Sie ist *zweitens* vom Optimismuszwang herkömmlicher Argumentationen entlastet, kommt also ohne jene Entschärfungen und Verharmlosungen der Übel aus, die den Theodizeeprozessen zur Last gelegt werden. *Drittens* überführt Schellings Philosophie die *Free-Will-Defence*, indem sie sie mit Mitteln des subjektiven Idealismus reformuliert, aus einer mythischen in eine theoretische Form und macht sie dadurch argumentativ entscheidbar. Trotz seiner Vorzüge scheitert aber auch dieser letzte große Theodizee-Entwurf, und zwar nicht wegen einer (behebbaren) Unzulänglichkeit in Schellings Lösung, sondern wegen der prinzipiellen Unlösbarkeit des Problems. Den Ergebnissen der Untersuchung vorgreifend, erläutere ich die drei Vorzüge sowie die Gründe für das Mißlingen von Schellings *Letzter Entlastung* auf dem Hintergrund der Geschichte des Theodizeeprojektes:

(a) Die *Free-Will-Defence* ist eine seit der Patristik projektierte antignostische Theodizeestrategie, die statt des Schöpfers den Mißbrauch der (menschlichen) Willensfreiheit für die von Leid und Übel zerrissene Welt

ein „Zwischenspiel" (a. a. O., 192, vgl. auch die Äußerungen zur Theodizee in den Manuskripten zur Vorbereitung des Schelling-Seminars Sommersemester 1941, a. a. O., 215). Davon kann allerdings nicht die Rede sein. A. Jäger, der Heideggers Schellingkommentar und dessen Bedeutung für Heideggers Denkentwicklung detailliert analysiert (vgl. A. JÄGER: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978, 161–395), konstatiert zu Recht: „Die Einseitigkeit und Gewaltsamkeit Heideggers wird wohl nirgends so eklatant sichtbar wie in seiner Behauptung, die Theodizee-Frage habe für Schelling nur nebensächlichen Charakter"(a. a. O., 313, vgl. insgesamt 310–319).

verantwortlich macht. Diese umfassende Moralisierung der Übel – schon von den griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts anvisiert – wurde altkirchlich in radikaler Form von Origenes und in wirkungsgeschichtlich entscheidender Weise von Augustin ausgearbeitet. Zum Zweck der Entlastung Gottes wird das malum morale zum Grundübel, auf das alle anderen Übel als dessen Strafen zurückgehen: „. . . omne quod dicitur malum aut peccatum esse aut poenam peccati"[16]. Diese theologie- und philosophiegeschichtlich höchst folgenreiche Theodizeefigur ist schon im Ansatz zwei schwerwiegenden Einwänden ausgesetzt. Zum einen entsteht das erwähnte Theodizeeproblem höherer Ordnung. Wenn der von Gott verliehenen menschlichen Freiheit die Übel in der Welt anzulasten sind, wie Augustin in antimanichäischer Absicht annimmt, dann wird die Freiheit ihrerseits zu einem Gott belastenden Übel. Zu Recht konstatiert H. Blumenberg: „Hier ist die Lücke in der Argumentation, durch die der gnostische Demiurg wieder einzudringen droht."[17] Augustins *Free-Will-Defence* bietet deshalb allein noch keine wirksame Gegenwehr gegen den Manichäismus[18]. Die von Gott gesetzte und für ihn unüberwindliche menschliche Willensfreiheit konfligiert aber nicht erst mit der Güte Gottes, sondern der Gedanke einer geschaffenen Freiheit scheint zweitens schon in sich selbst widersprüchlich zu sein. Da kaum einsichtig ist, wie ein von Gott geschaffenes Wesen sich von Grund aus selbst bestimmen kann, haben Theoretiker wie E. Bloch, N. Hartmann und J.-P. Sartre zur Sicherung der menschlichen Freiheit die Nichtexistenz des theistisch verstandenen Gottes postuliert.

Diese beiden freiheitstheoretischen Probleme der *Free-Will-Defence* wurden bereits in Augustins Freiheitstraktat *De libero arbitrio* aufgeworfen, fanden aber in der abendländischen Tradition keine oder eine nur unzureichende Lösung. Erst der von Schelling im Ansatz seiner Spätphilosophie konzipierte *Interne Dualismus* ist in der Lage, beide Schwierigkeiten auszuräumen, und zwar ohne in einen offenen oder latenten Manichäismus zurückzufallen und ohne das Recht jenes Freiheitsatheismus zu schmälern, den er in seiner frühen Philosophie selbst vertrat. Das menschliche Freiheitsvermögen, sofern es

16 A. AUGUSTIN: *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 1, in: CSEL, Vol. XXVIII (Pars 1), recensuit J. Zycha, New York/London 1970 (Reprint der Ausgabe Wien 1894), 457–503, hier: 460.

17 H. BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M ²1988 (= Legitimität), 146 f.

18 In Weiterführung dieser Kritik hat H. Blumenberg die von Augustin ausgehende theologische Formation des Mittelalters sogar generell als erste, gescheiterte Überwindung der Gnosis charakterisiert, vgl. Legitimität, 137 ff.

in einem von Gott selbst unterschiedenen Grund seiner Existenz wurzelt, ist nämlich erstens Gott nicht anzulasten und hat zweitens diejenige Unabhängigkeit von Gott, die die *Free-Will-Defence* mit ihrer Annahme einer uranfänglichen, gottwidrigen Tat voraussetzen muß.

(b) Aus dem Interesse, Gott als Grund von allem zu denken und ihn zugleich von den Übeln zu entlasten, entspringt in der Geschichte der Theodizee der Versuch, die Übel zu bagatellisieren oder zu entschärfen. Die beiden wichtigsten Entschärfungsstrategien sind die *ontologische Depotenzierung* des malum als privatio boni seit dem Neuplatonismus und die vornehmlich neuzeitliche *Instrumentalisierung* des malum als Mittel der bestmöglichen Welt oder als Triebkraft des geschichtlichen und kulturellen Fortschritts.

Werden die Übel in dieser Weise verharmlost, daß man sie in ein Sinnganzes integriert, so provoziert man nicht nur theoretische Einwände, sondern findet sich zugleich dem Vorwurf moralischer Unlauterkeit ausgesetzt. Bereits Hiob bezeichnet die erfahrungsblinde Doktrin seiner Freunde als einen „Trug für Gott" (Hiob 13, 7). Die Rechtfertigung Gottes durch Instrumentalisierung des moralisch Bösen ist nach Kant „ärger . . . als die Beschwerde" und kann „der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden."[19] Schopenhauer erscheint der „*Optimismus* . . . nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart . . ., als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit."[20]

Für diese durchaus berechtigte Empörung bietet Schellings Theodizee keinen Anlaß. Im Gegenteil. Schelling widersteht der Versuchung, das malum als privatio boni zu entwirklichen oder dessen sinnwidrigen Charakter durch Instrumentalisierung aufzulösen, ja er trägt in entscheidender Weise dazu bei, diese beiden Strategien zu demontieren. Dazu einige kurze Hinweise:

Schelling zeigt in überzeugender Weise, daß die *Privationstheorie des Bösen*, abgesehen von ihren begrifflichen Schwächen, schon phänomenal zu kurz greift. Allein die Tatsache, daß das Böse sich „oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt"[21], mit Ausdauer und Phantasie, mit Wil-

19 I. KANT: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", A 201.

20 A. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, viertes Buch, Werke II, 407 f. Schopenhauer wird zitiert nach: A. SCHOPENHAUER: *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von A. Hübscher (Wiesbaden ³1972), editorische Materialien von A. Hübscher, Redaktion von C. Schmölders, F. Senn und G. Haffmans, Zürich 1977 (= Werke).

21 Freiheitsschrift, VII, 369.

lenskraft und Erfindungsreichtum, spricht gegen Leibniz' Erklärung des Bösen aus der Unvollkommenheit und Schwäche des Menschen. Zudem erfüllt uns das offenbar Böse, die Greueltaten von Auschwitz oder vom Archipel Gulag, nicht wie menschliche Schwäche und Ohnmacht mit Bedauern und Mitleid, sondern mit fassungslosem Entsetzen, mit „Schrecken und Horror"[22].

In Weiterführung Kantscher Ansätze und parallel zu vergleichbaren Vorstößen bei Fr. Schlegel und F. v. Baader überwindet Schelling die privationstheoretische Verharmlosung des malum und entwickelt durch Positivierung des Bösen ein den Phänomenen angemessenes Konzept. Der *Interne Dualismus* begreift das Böse statt als Abwesenheit als reellen Gegensatz des Guten, nämlich als eine positive Verkehrung der Seinsprinzipien, zu der allein der menschliche Geist fähig ist. Er eröffnet damit ein systematisches Verständnis für die konstitutive Gefährdung menschlichen Daseins.

Wie gegen die Entwirklichung wendet sich Schelling zweitens auch gegen die *Instrumentalisierung* des Bösen, indem er es als jenes unhintergehbar Faktische und Sinnwidrige gewahrt, das sich der Einfügung in eine Sinntotalität entzieht. Bereits für *Philosophie und Religion* (1804) ist der Abfall vom Absoluten ein „Sprung", der „nicht (was man so nennt) *erklärt* werden"[23] kann, und noch die *Philosophie der Mythologie* bestimmt die Heraufkunft des Bösen im menschlichen Sündenfall als das *„durch sich selbst* Zufällige"[24]. Schellings Betonung der unableitbaren Kontingenz des Falls weist zurück auf Kants These von der Unerforschlichkeit jener Urdezision, durch die der Mensch seine böse Gesinnung annimmt[25], und sie weist voraus auf Kierkegaards Verständnis der Sünde als eines „qualitativen Sprungs", der weder deduziert noch ethisch gerechtfertigt werden kann[26].

Das kontingente Faktum des Falls wird bei Schelling zum Sprengsatz für eine aprioristische Konstruktion der Wirklichkeit, denn „*beweisen* – a priori nämlich – läßt es sich überhaupt nicht. Es ist Thatsache, ja die Urthatsache der Geschichte, von der man nur sagen kann, daß sie sich begeben *hat*."[27]

22 A. a. O., 391.
23 *Philosophie und Religion*, VI, 38 und 42.
24 *Philosophie der Mythologie*, XI, 464.
25 Vgl. I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 7 Anm. und B 46 f.
26 Vgl. S. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst; Vorworte*, aus dem Dänischen übersetzt von E. Hirsch, in: S. KIERKEGAARD: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. E. Hirsch und H. Gerdes, 11. und 12. Abteilung, Gütersloh 1981, 35 ff.
27 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 360.

Weil unableitbar faktisch, kann das malum morale in Schellings *Letzter Entlastung* weder zur Bedingung der besten aller möglichen Welten relativiert (Leibniz), noch kann das Böse als Negatives zum notwendigen Moment des Weltprozesses, die Paradiesschlange zur *„Raupe der Göttin Vernunft"*[28] verklärt werden (Hegel). Das Böse kommt – so stellt die *Freiheitsschrift* unmißverständlich fest – „weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht."[29] In Schellings *Letzter Entlastung* kommt das abendländische Theodizeeprojekt somit *zweitens* deshalb zu seiner Vollendung, weil sie ohne die traditionellen Entschärfungen des malum auskommt und mit der skizzierten Entteleologisierung des Bösen sowie der Überwindung der Entwirklichung des Bösen zwei metaphysik- und theodizeekritische Motive ersten Ranges zur Geltung bringt.

(c) Die zur Rechtfertigung Gottes erzählte Geschichte eines Sündenfalls, durch den die Welt in eine grundlegend andere Verfassung geraten und zu der von Leid und Vergänglichkeit geprägten Erfahrungswelt geworden sei, hat metaempirischen Charakter. Sie überschreitet die Erfahrungswelt und erklärt sie aus einem der Erfahrung nicht oder nicht unmittelbar zugänglichen Ereignis. Aufgrund dieses metaempirischen Charakters und weil sie nicht mit dem Anspruch auftritt, eine argumentativ schlüssige Deduktion der Erfahrungswelt zu bieten, kann die Sündenfallgeschichte als *Mythos* bezeichnet werden[30]. Dieser Mythos, der im strengen Sinne weder des Beweises noch der Widerlegung fähig ist, hat neuzeitlich weithin seine Plausibilität eingebüßt. Ich illustriere das kurz an dem, was gemäß der Sündenfall-Lehre als die einschneidenste Folge des Falls angesehen wird, am Tod.

28 E. BLOCH: *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe Bd. 8), Frankfurt/M 1962, 335.
29 Freiheitsschrift, VII, 402. Zu Leibniz' Bestimmung des malum morale als conditio sine qua non der bestmöglichen Welt vgl. Theodizee, I, § 25 und II, § 158.
30 Vgl. zum Beispiel L. OEING-HANHOFF: „Thesen zum Theodizeeproblem" (= Thesen), in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Leiden, 218–228, besonders 226 ff. und R. SPAEMANN: „Transformationen des Sündenfallmythos" (= Transformationen), in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Diskussionen, 15–24, vgl. auch die anschließende Debatte a. a. O., 30–53.

Die im Römerbrief (vgl. Röm. 5, 12; 6, 23; 8, 20) aufgrund der jahwistischen Paradieserzählung (vgl. Gen. 2, 17; 3, 3 f., 19)[31] vertretene Deutung des Todes als Folge der Sünde, die, vermittelt über Augustin[32], theologiegeschichtlich bestimmend war und in den lutherischen Bekenntnisschriften wie im Trienter Konzil nochmals ausdrücklich bestätigt wurde[33], unterlag seit dem Aufklärungsjahrhundert weithin einer psychologisierenden Auflösung. Nicht mehr der Tod selbst, nurmehr die subjektive Form seiner Erfahrung, „die Kenntnis des Todes und seiner Schrecken (terreurs)"[34], galt Rousseau als Folge des Falls, genauer, als Folge des Heraustretens aus dem Naturzustand. Im Sinne Rousseaus liest Kant im Aufsatz über den *Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte* auch die jahwistische Sündenfallerzählung. Mit dem Abfall von der Natur erwirbt der Mensch die Fähigkeit zur Antizipation und sieht nun „das, was zwar alle Tiere unvermeidlich trifft, ohne sie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus"[35]. Entsprechend schreibt auch der junge Schelling in seiner der kritisch-philosophischen Auslegung von Genesis 3 gewidmeten Magisterdissertation *De malorum origine*: „Erst als sie anfingen, die Vernunft zu gebrauchen, entstand im Menschen die Erwartung der Zukunft und damit auch des Todes."[36] Auch innertheologisch büßte die traditionelle Lehre von den Sündenfallfolgen zusehends ihre Glaubwürdigkeit ein, eine Entwicklung, die Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzt und über F. Schleiermacher und A. Ritschl bis in die theologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts reicht[37].

31 Gen. 2, 17 wird von vielen Exegeten nicht mehr wie von Paulus (vgl. Röm. 5, 12 und 6, 23) dahingehend interpretiert, daß das Todesschicksal selbst als Folge der Sünde gedeutet wird. Im Genesistext werde vielmehr dem *sterblich geschaffenen* Menschen die Todesstrafe angedroht (vgl. zum Beispiel C. WESTERMANN: *Genesis*, I. Teilband: *Genesis 1–11* (BK. AT I/1), Neukirchen–Vluyn ²1976 (= Genesis), 306; zu Gen. 3, 19 vgl. a. a. O., 362 f.).

32 Vgl. A. AUGUSTIN: *De civitate Dei – Vom Gottesstaat*, 2 Bde., übersetzt von W. Thimme, eingeleitet und erläutert von C. Andresen, Zürich/München ²1978, XIII, 6.

33 Vgl. P. MELANCHTHON: *Apologia Confessionis Augustanae*, Art. II. De Peccato Originali, in: BSLK, Göttingen ⁷1976, 139–404, hier: 156 f. sowie H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona/Freiburg i. B./Rom ³⁶1976, 1511 f.

34 J.-J. ROUSSEAU: *Diskurs über die Ungleicheit – Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert v. H. Meier, Paderborn/München/Wien/Zürich ²1990, 107.

35 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", A 10.

36 F. W. J. SCHELLING: *De malorum origine*, AA, I, 1, 136 f. Anmerkung K.

Im Ansatz seiner Spätphilosophie hat Schelling nun diese zunehmend unter Druck geratene Geschichte vom Sündenfall und seinen universellen Übelfolgen mit Hilfe Kantscher und Fichtescher Theoreme aus ihrer mythischen in eine theoretische Form überführt. Genauer gesagt: Schelling gelangt zu seiner den Schöpfergott entlastenden Sündenfall*theorie* durch die Zusammenfügung von Kants Theorem einer intelligiblen, radikal bösen Tat des Menschen und Fichtes Einsicht, daß die Tathandlung des Ich der Ursprung der Gegenstandswelt ist. Um sich als Theodizeeargument zu eignen, mußten allerdings sowohl Kants wie Fichtes Konzept in nicht unerheblicher Weise modifiziert werden. Bei Kant besteht kein Kausalzusammenhang zwischen dem intelligiblen Sündenfall, durch den der Mensch seine böse Gesinnung annimmt, und den physischen Übeln, die ihm widerfahren. Dieser Theodizeekonnex zwischen malum morale und malum physicum wird von Schelling erst hergestellt, indem er Kants intelligible Tat *prinzipialisiert* und in den Rang eines Erklärungsprinzips der Erfahrungswelt erhebt.

Während Kants Konzept der intelligiblen Tat also zuwenig beansprucht, um als Theodizeeargument zu taugen, beansprucht Fichtes Konzept der Tathandlung zuviel. Weil es die endliche Welt selbst (nicht nur ihre gegenwärtige, üble Verfassung) aus der Tätigkeit des Ich entspringen läßt, entlastet sie nicht den Schöpfergott, sondern macht ihn überflüssig. Nach Schelling überschätzt die *Wissenschaftslehre* allerdings ihren eigenen systematischen Rang. Das Ich ist nämlich, weil durch die Natur vermittelt, kein absolutes Prinzip, es setzt vielmehr die intelligible, aus der Natur in Gott hervorgegangene Welt schon voraus[38]. Aufgrund dieser naturphilosophischen *Depotenzierung* kann Fichtes Prinzip, von Schelling bereits 1804 als „Princip des Sündenfalls"[39] bezeichnet, ab 1809 Theodizeeaufgaben übernehmen: Es erklärt nicht mehr wie bei Fichte die endliche Welt als solche, sondern „nur" deren postlapsarischen Zustand.

In Schellings *Letzter Entlastung* kommt das abendländische Theodizeeprojekt somit *drittens* deshalb zur Vollendung, weil sie die *Free-Will-Defence* in eine theoretische Form übersetzt. Sie verteidigt den Schöpfergott nicht mehr durch eine mythische Sündenfallgeschichte, die im Glauben akzeptiert sein will, ihre Glaubwürdigkeit aber neuzeitlich zunehmend einbüßt, sondern

37 Diesen innertheologischen Plausibilitätsverlust hat W. Pannenberg jüngst skizziert, vgl. W. PANNENBERG: *Systematische Theologie* (= Theologie), Bd. II, Göttingen 1991, 306 ff.

38 Vgl. *Philosophie der Mythologie*, XI, 464 f.

39 *Philosophie und Religion*, VI, 43.

durch eine Sündenfall*theorie*, die vor dem „Gerichtshof der Vernunft" ausschließlich auf die Überzeugungskraft ihrer Argumente setzt.

Trotz der drei skizzierten Vorzüge mißlingt Schellings Theodizee, und zwar wegen einer unaufhebbaren Zweideutigkeit der intelligiblen Tat. Um als Theodizeeargument zu taugen, muß die intelligible Tat bei Schelling *erstens* als Ursache für die üble Verfassung der Erfahrungswelt angesetzt und *zweitens* als eine dem Menschen zurechenbare Handlung, als *Sünden*fall, verstanden werden. Diese beiden für die Theodizee gleichermaßen notwendigen Bestimmungen sind aber, so werde ich in § 12 zeigen, nicht miteinander vereinbar und deshalb entsteht folgendes Dilemma: Entweder wird die intelligible Tat wie in Kants *Religionsschrift* als zurechenbare Handlung des menschlichen Subjekts verstanden. In diesem Fall kann sie erst erfolgen, *nachdem* das Subjekt konstituiert ist, und der leiddurchkreuzte Gesamtzustand der Welt, in dem das Subjekt sich immer bereits vorfindet, kann nicht Folge dieser Tat sein. Oder die intelligible Tat wird wie in Fichtes *Wissenschaftslehre* als Erklärungsprinzip der Erfahrungswelt in Anspruch genommen. In diesem Fall kann sie nicht jenes bewußte, zurechenbare Handeln des Subjektes sein, das stets schon in dieser Welt agiert. Als ihr Erklärungsprinzip ist die intelligible Tat vielmehr der Akt der *Selbstkonstituierung* des Ich, der dem zurechenbaren Handeln des Ich vorangeht und aus dem – subjektiv-idealistischer Theorie zufolge – dessen Welt entspringt.

Kurz gesagt: Je größer die Erklärungsleistungen sind, die mit der intelligiblen Tat verknüpft werden, desto geringer ihre Zurechenbarkeit. Die umfassende Moralisierung aller Übelbestände zu Folgen des Sündenfalls führt deshalb (paradoxerweise) zur Entmoralisierung dieses Falls, der nun, weil dem Menschen nicht mehr zurechenbar, erneut den Schöpfergott belastet.

Obwohl es Schelling in seiner Philosophie ab 1809 gelingt, die freiheitstheoretischen Konstitutionsprobleme der *Free-Will-Defence* zu lösen und sie in eine theoretische Form zu überführen, scheitert die *Free-Will-Defence* schließlich auch unter diesen günstigsten Voraussetzungen. Da zugleich die beiden anderen basalen Theodizeestrategien, die Instrumentalisierung des Bösen und seine privationstheoretische Entwirklichung, und zwar nicht zuletzt durch Schellings Kritik, unglaubwürdig geworden sind, gelangt das Theodizeeprojekt mit seiner *Vollendung* bei Schelling auch definitiv zu seinem *Ende*.

Mein Programm ist skizziert und soll jetzt zur Forschungsliteratur, die sich mit dem Problem des Übels und der Theodizee bei Schelling befaßt, ins Verhältnis gesetzt werden. Worin besteht das *pensum proprium* der vorliegenden Untersuchung? Die zwei folgenden Abschnitte dienen dazu, diese Frage mittels einiger Abgrenzungen zu beantworten. Auf eine ausführliche Darstellung und Würdigung der Literatur wird deshalb an dieser Stelle verzichtet.

(a) Halbierung der Schellingschen Theodizee. Schellings Theodizee besteht, so wurde behauptet, aus zwei Verhandlungen mit je eigenen Anklagepunkten, Rechtfertigungsstrategien und Verteidigungsschriften. Von dem Vorwurf, er sei Urheber der üblen Verfassung der Welt, wird Gott mit Hilfe der Sündenfalltheorie entlastet, die in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* skizziert und in den späten *Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung* ausgearbeitet wird. Durch die *Free-Will-Defence* wird aber die menschliche Freiheit selbst zum Übel, und es ensteht der Vorwurf, Gott sei der Urheber jenes menschlichen Vermögens zum Bösen, aus dem alle anderen Übel entspringen. Das Theodizeeproblem höherer Ordnung ist Gegenstand der *Freiheitsschrift* und wird dort mit Hilfe des *Internen Dualismus* gelöst.

In der Forschungsliteratur wird nun dieser zweistufige Theodizeeprozeß um die Hälfte verkürzt. Da Schellings Theodizee in der Regel ausschließlich aus der *Freiheitsschrift* entnommen wird, wird sie mit der Verhandlung höherer Ordnung und ihrer Entlastungsstrategie, dem *Internen Dualismus*, identifiziert[40]. Infolge dieser Verkürzung um die *Free-Will-Defence* wird es unmöglich, die systematische Leistung des *Internen Dualismus* angemessen zu würdigen. Ich illustriere dies an der instruktiven theodizeegeschichtlichen Skizze, die O. Marquard verschiedentlich vorgetragen hat[41]. Marquard unterscheidet zwischen dem antiken, dem vorneuzeitlich christlichen und dem neuzeitlich ausdrücklichen Theodizeeansatz. Während im antiken Ansatz die Übel

40 Aus der älteren Literatur vgl. zum Beispiel H. C. W. SIGWART: *Das Problem des Bösen oder die Theodice*, Tübingen 1840 (= Theodice), 208–238. Aus der neueren Literatur vgl. zum Beispiel H. ROSENAU: „Theogonie. Schellings Beitrag zum Theodizeeproblem nach seiner ‚Freiheitsschrift' von 1809" (= Theogonie), in: *NZSTh*, 32 (1990), 26–52. Rosenau schreibt: „Der entscheidende Nerv für Schellings Theodizeeversuch ist seine ontologische Unterscheidung von *Grund* und *Existenz*"(a. a. O., 29). Das ist zwar richtig, aber eben nur die halbe Wahrheit.

41 Vgl. O. MARQUARD: „Bemerkungen zur Theodizee" (= Bemerkungen), in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Leiden, 213–218, hier: 214 ff. und O. MARQUARD: „Schwierigkeiten beim Ja-sagen" (= Schwierigkeiten), in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Theodizee, 87–102, hier: 91 ff.

„veruneigentlicht" und auf die Materie zurückgeführt werden, werden sie im christlichen Ansatz moralisiert und als Folgen der Sünde gedeutet. Beides ist neuzeitlich nicht mehr möglich. Da die Übel „modern nicht mehr veruneigentlicht und nicht mehr umfassend moralisiert werden können"[42], werden sie statt auf eine Gott von außen beschränkende Macht (die Materie in der Antike, den Gegengott bei Marcion, die menschliche Freiheit bei Augustin) auf eine Allmachtsschranke in Gott selbst zurückgeführt, nämlich auf die im göttlichen Verstand gegebenen Sachzwänge der Kompossibilitäten bei Leibniz oder auf den Grund in Gott beim späten Schelling. „Gottes Ich hat es" – so Marquards „psychoanalytisierende Zusammenfassung" des späten Schelling – „mit Gottes Es so schwer, daß er die korrumpierbare Welt und den Menschen mit seiner Freiheit zum Bösen braucht, um mit sich selber fertig zu werden"[43].

Diese Schellingdeutung Marquards unterschlägt nicht allein die umfassende Moralisierung der Übelbestände bei Schelling, sondern mit der *Free-Will-Defence* und ihren Schwierigkeiten zugleich die Problemlage, auf die der *Interne Dualismus* antwortet. Auf diese Weise wird Schellings Stellung innerhalb der Geschichte des abendländischen Theodizeeprojekts unkenntlich. Schellings *Interner Dualismus* löst nämlich die freiheitstheoretischen Konstitutionsprobleme der *Free-Will-Defence* und seine *Letzte Entlastung* ist deshalb nicht nur ein weiterer Theodizeeansatz, sondern die Vollendung der seit der Patristik projektierten, aber unvollendet gebliebenen Entlastungsstrategie.

Verständlich wird diese „Halbierung" der Schellingschen Theodizee dadurch, daß die Sündenfalltheorie trotz ihres systematischen Gewichts im Ansatz der Spätphilosophie textlich unterrepräsentiert ist. Während Schelling den *Internen Dualismus* in der *Freiheitsschrift* und den zeitlich folgenden Texten detailliert ausarbeitet, wird die Theorie von der weltverändernden Bedeutung des Sündenfalls, abgesehen von einzelnen Hinweisen (vor allem im Gespräch *Clara*), in zusammenhängender Weise nur zu Beginn des dritten Teils der *Stuttgarter Privatvorlesungen* entwickelt. Erst die späten Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* und über die *Philosophie der Offenbarung* schenken dem Falltheorem die ihm systematisch gebührende Aufmerksamkeit, nehmen es aber statt als *Free-Will-Defence* primär als Erklärungsprinzip der Religionsgeschichte in Anspruch.

(b) Halbierung der Schellingschen Theodizeekritik. Die metaphysik- und theodizeekritische Bedeutung, die Schellings *Letzter Entlastung* durch Überwindung der Entwirklichung und der Instrumentalisierung des Übels zukommt, wird in der Literatur in der Regel ebenfalls nur zur Hälfte gewürdigt.

42 O. MARQUARD: Bemerkungen, 215.
43 O. MARQUARD: Schwierigkeiten, 94.

Der richtungsweisende Charakter von Schellings Kritik der ontologischen Depotenzierung des malum ist in der Literatur von Beginn an hervorgehoben und von J. Habermas noch unlängst unterstrichen worden:

> Er [sc. Schelling] wendet sich gegen die platonische Tradition, derzufolge das Materielle oder das Böse als eine bloße Abschattung, Entkräftung und Verringerung des Intelligiblen und des Guten vorgestellt wird und nicht als Prinzip der Verneinung und der Egoität, der Verschließung, des tätigen Zurückstrebens in die Tiefe. In seiner bemerkenswerten Polemik gegen den Hang zum Affirmativen, gegen die Verhimmelung und Harmonisierung des Regellosen, des Negativen, des sich Versagenden regt sich auch der Impuls, der Gefahr idealistischer Verklärung zu widerstehen – derselbe Impuls, von dem sich alsbald eine bis zum pessimistischen Materialismus des frühen Horkheimer und zum optimistischen Materialismus Blochs reichende Ideologiekritik anstoßen läßt.[44]

Die Spezialliteratur zum Problem des Bösen und der Theodizee bei Schelling teilt weitgehend diese Einschätzung[45]. Während Schellings kritische Leistung hinsichtlich der privationstheoretischen Verharmlosung des Bösen also in der Regel anerkannt wird, wird seine Bedeutung für die Demontage der Instrumentalisierung des Bösen übersehen. Diese Halbierung der Schellingschen Theodizeekritik ist bereits für die ältere Literatur charakteristisch,

44 J. HABERMAS: „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen" (= Einheit), in: J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M ²1988, 153–186, hier: 161 f.

45 Vgl. A. HÜGLI: Artikel „Malum, VI. Neuzeit" (= Malum), in: *HWP*, Bd. 5, Darmstadt 1980, 681–706, hier: 693 ff.; T. KOCH: „Das Böse als theologisches Problem", in: *KuD*, 24 (1978), 285–320, besonders 305–309; W. MARX: „Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings" (= Aktualität), in: *PhJ*, 89 (1982), 1–9, und W. MARX: „Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung" (= Wesen), in: L. HASLER (Hrsg.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1981 (= Schelling), 49–69; J. MÜLLER: *Die christliche Lehre von der Sünde* (= Lehre), Bd. 1: *Vom Wesen und Grunde der Sünde*, Breslau 1839, 262 f. Müllers überzeugende Kritik der Leibnizschen Privationstheorie des Bösen (vgl. a. a. O., 117 ff.) ist von Schellings *Freiheitsschrift* abhängig; H. ROSENAU: Theogonie, 29, 38, 48 f.; H. WAGNER: *Das Problem des Ursprungs des Übels im Spätwerk Schellings*, Diss. München 1977 (= Problem), 68, 82, 251–253.

wie ich am Beispiel von H. C. W. Sigwarts Buch *Das Problem des Bösen oder die Theodice* (1840) kurz illustriere.

Einerseits wird hier eindrucksvoll nachgewiesen, daß der „negative Begriff des Bösen", der in der metaphysischen Tradition von Plotin über Augustin, Thomas, Malebranche bis Leibniz Geltung hatte, obgleich seine Unzulänglichkeit stets empfunden wurde, erst von Schelling überwunden und durch einen den Phänomenen angemessenen, „positiven Begriff des Bösen" ersetzt werden konnte[46]. Andererseits leugnet Sigwart die Entteleologisierung des Bösen bei Schelling mit aller Entschiedenheit. Während für Schelling selbst das Böse im Schöpfungswillen Gottes „weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht [kommt]"[47], behauptet er Sigwart zufolge, „daß vielmehr eben vermittelst des Bösen und nur vermittelst des Bösen diese Heiligkeit und höchste Vollkommenheit Gottes in der Welt zu ihrer Verwirklichung und Verherrlichung gelangt"[48]. Diese vermeintliche Instrumentalisierung des Bösen in Schellings *Freiheitsschrift* ist später vor allem in der Untersuchung von O. Platenius hervorgehoben worden[49]. Anders als bei Sigwart wird die von Theodizeeinteressen geleitete Rechtfertigung des Bösen als Bedingung des Guten aber nicht mehr begrüßt[50], sondern als unerträgliche Entschärfung „der radikalen Ernsthaftigkeit des Bösen" verworfen[51]. In diesem Sinne urteilt auch die neuere Literatur. Die Teleologisierung des Bösen als Mittel des theogonischen Prozesses, die man in Schellings *Freiheitsschrift* zu finden meint, wird nach W. Marx dem „Wesen des Bösen" nicht „gerecht"[52], hebt nach S. Portmann „die Radikalität des Bösen auf"[53] und verkennt nach H. Rosenau den Grundcharakter des Bösen, insofern es das „an ihm selbst Sinnwidrige", das „durch und durch Kontingente"[54] ist.

Diese Schellingkritik verkennt meines Erachtens die innovative, teleologiekritische Leistung Schellings. Wenn sie gegen Schelling auf der unbegreiflichen Kontingenz und Sinnwidrigkeit des Bösen insistiert, zehrt sie in Wahrheit von Einsichten, die in seiner Philosophie ab 1809 – abgesehen von gelegentlichen Rückfällen in den mythologie- und offenbarungsphilosophischen Vorlesungen – zum Zuge kommen. Auch und gerade die *Freiheitsschrift* versteht den Fall als das unableitbar Faktische und verrechnet ihn keineswegs als felix culpa innerhalb des theogonischen Prozesses[55].

Schellings Stellung innerhalb der Geschichte des abendländischen Theodizeeprojektes wird somit nicht nur durch Verkürzung seiner Theodizeestrategie, sondern auch durch Halbierung seiner theodizeekritischen Leistung unkenntlich. Die *Letzte Entlastung* ist nämlich nicht nur ein weiterer Versuch zur Entlastung Gottes, sondern sie ist Theodizee jenseits der theodizeeüblichen Verharmlosungen und Entschärfungen des malum.

Abschließend einige Bemerkungen zum Aufbau der vorliegenden Untersuchung sowie zu den Schellingtexten, auf die sie sich stützt. Eine Theodizee

46 H. C. W. SIGWART: Theodice, 79–128. Vgl. auch ders.: *Das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Wollens. Eine kritische Abhandlung*, Tübingen 1839 (= Freiheit), 126 ff.

47 Freiheitsschrift, VII, 402.

48 H. C. W. SIGWART: Theodice, 237, vgl. die entsprechenden Aussagen 216, 223, 230 f., 234, 238 sowie H. C. W. SIGWART: Freiheit, 209 f. Entgegen der ausdrücklichen Versicherung Schellings glauben auch S. Portmann (S. PORTMANN: *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Meisenheim am Glan 1966 (= Böse), 94) und W. Marx (W. MARX: Aktualität, 6), das Böse sei in der *Freiheitsschrift* „conditio sine qua non" der göttlichen Offenbarung.

49 Vgl. O. PLATENIUS: *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus*, Diss. Erlangen 1928 (= Schellings Fortführung), 28 f., 57–61, 67–70.

50 Sigwart glaubt noch, daß Schelling durch Instrumentalisierung des Bösen „wie die reine Idee vom göttlichen Wesen, so die göttliche Idee von der Welt gerettet hat"(H. C. W. SIGWART: Theodice, 238).

51 O. PLATENIUS: Schellings Fortführung, 59, vgl. auch 29 und 68–70.

52 W. MARX: Wesen, 63.

53 S. PORTMANN: Böse, 93. Nach Portmann entdeckt Schelling erst in den späten Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* die systematische Unbegreiflichkeit des Bösen und gelangt dadurch zur Einsicht in die Ohnmacht der Vernunft und die Unmöglichkeit der Selbsterlösung. Gemessen an dieser Einsicht müssen, so argumentiert Portmann zu Recht, Schellings Versuche zur apriorischen Ableitung der Notwendigkeit des Falls als Rückschritt kritisiert werden, vgl. a. a. O., 2 und 157–162.

54 H. ROSENAU: Theogonie, 51.

55 Vgl. § 11. 5. Diese in der Spezialliteratur kaum gewürdigte Entteleologisierung des Bösen in Schellings Spätphilosphie hat O. Marquard zu Recht unterstrichen. „Schelling akzentuiert die pure, ‚unvordenkliche' und unhintergehbare *Faktizität* des Falls" (O. MARQUARD: „Felix Culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3" (= Felix Culpa?), in: *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, hrsg. von M. Fuhrmann, H. R. Jauß und W. Pannenberg (Poetik und Hermeneutik IX), München 1981, 53–71, hier: 64). Diese Einsicht in die Faktizität des Falls bei Kant, Schelling und Kierkegaard hat nach Marquard prinzipielles philosophisches Gewicht, denn dadurch sei der Faktizitätscharakter des Geschichtlichen überhaupt erkannt worden: Die *„Philosophie wird – und zwar von der Hamartiologie her – zur Philosophie der Faktizität"* (a. a. O., 65).

im Sinne der eingangs zitierten Definition Kants bietet Schellings Philosophie erst ab 1809, denn erst jetzt rechnet er mit einem moralisch zurechenbaren Schöpfergott, der sich wegen der Unvollkommenheiten in der Welt vor dem Gerichtshof der Vernunft verantworten muß. Vor 1809 dagegen führt Schelling keinen Theodizeeprozeß, weil er diejenigen Voraussetzungen theistischer Metaphysik nicht teilt, unter denen ein Theodizeeproblem überhaupt erst entsteht. Weder Schellings frühe Philosophie noch seine Identitätsphilosophie stehen deshalb, so meine ich, im Dienste der Theodizee[56]. Diese generelle Behauptung gilt (vgl. § 8 ff.) auch für Schellings (Sünden)falltheorem, das erst ab 1809 als Kategorie der Theodizee den üblen Zustand einer ursprünglich gut geschaffenen Welt erklären soll. In der Magisterdissertation *De malorum origine* (1792) und in *Philosophie und Religion* (1804) dagegen hat es keine Theodizeeaufgaben. 1792 erklärt es als Kategorie der Geschichtsphilosophie den Übergang vom natürlichen zum geschichtlich-zivilisatorischen Zustand des Menschen und 1804 als Kategorie der Kosmogonie den Übergang von der absoluten zur endlichen Welt.

Der *erste Teil* der folgenden Untersuchung rekonstruiert diejenige Verhandlung, in der Gott mittels des *Internen Dualismus* von der Verantwortung für das menschliche Vermögen zum Bösen entlastet werden soll. Er hält sich vornehmlich – wenn auch nicht ausschließlich – an Schellings *Freiheitsschrift*. Denn nur dort hat Schelling seinen Gottesbegriff und seine Naturphilosophie explizit als Antwort auf das Theodizeeproblem höherer Ordnung entwickelt, in späteren Texten dagegen hat er dies nicht mehr in ausdrücklicher Weise getan. Der *zweite Teil* der Untersuchung thematisiert die Verhandlung, in der Gott mittels der Sündenfalltheorie von der Verantwortung für den üblen Zustand der Welt entlastet werden soll. Er stützt sich vor allem auf die *Stuttgarter Privatvorlesungen* und das Gespräch *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* und die spätphilosophischen Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung*. Denn in der *Freiheitsschrift* wird die weltverändernde Bedeutung des Sündenfalls nur gestreift, und die verschiedenen Entwürfe der Schrift *Die Weltalter* kommen erst gar nicht bis zu der Systemstelle, an der der Sündenfall hätte behandelt werden müssen[57].

56 Zur Auseinandersetzung mit O. MARQUARD: „Idealismus und Theodizee" [1965] (= Idealismus), in: O. MARQUARD: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt/M 1982, 52–65 und 167–178, wonach die radikale Autonomiethese des frühen Idealismus als Theodizee zu deuten ist, vgl. § 3. 1, § 9. 2 und § 11. 2.

57 J. Habermas hat zu Recht behauptet, daß die Konstruktion des menschlichen Sündenfalls und seiner universellen Übelfolgen „das eigentliche Thema der Weltalterphilosophie ist, obschon die einzelnen Fragmente nicht bis zu dem systematischen Ort, an dem er [sc. der Mensch als alter deus] gleichsam auftritt, also bis zur Umschlagstelle der Schöpfung praeter deum in eine Schöpfung extra deum, gediehen sind" (J. HABERMAS: „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes" (= Dialektischer Idealismus), in: J. HABERMAS: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M ^{5}1988, 172–227, hier: 188). Die Bedeutung dieses Themas ergibt sich meines Erachtens aber aus Schellings Theodizeeinteressen und nicht, wie Habermas meint, aus dem geschichtsphilosophisch-politischen Motiv, die „*Möglichkeit* eines wirklichen Endes der Korruption dieser Welt" durch den Nachweis zu begründen, „daß das Unheil nicht von Ewigkeit ist, und also nicht in Ewigkeit zu währen braucht" (ebd.).

I. Teil: Der *Grund* der Freiheit
Theodizeeprozeß – *erste* Verhandlung

§ 2. Theodizee und Freiheit

Die skizzierte zweistufige Theodizeestrategie hat in ihrer ersten Stufe zwei Probleme zu lösen, die Schelling schon in der Einleitung zur *Freiheitsschrift* beide angesprochen hat. Menschliche Freiheit scheint erstens mit der *Allmacht eines Schöpfergottes* nicht vereinbar zu sein. Denn durch „die Freiheit wird eine dem Princip nach unbedingte Macht außer und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffen zufolge [gemeint ist vornehmlich der Begriff der göttlichen Allmacht] undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche."[1] Diese Feststellung scheint nur zwei Alternativen zuzulassen: entweder wird um der menschlichen Freiheit willen der Begriff göttlicher Allmacht aufgegeben, oder diese Allmacht verunmöglicht menschliche Freiheit und ihren Mißbrauch, durch den Gott entlastet werden sollte.

Die für Theodizeezwecke erforderliche menschliche Freiheit scheint zweitens paradoxerweise mit derjenigen *Güte eines Schöpfergottes* in Konflikt zu stehen, die durch Theodizee gerade sichergestellt werden soll. Eine den Schöpfergott entlastende menschliche Freiheit müßte nämlich eine mißbrauchbare Freiheit sein, auf deren Sündenfall die üble Verfassung der Welt zurückginge. Als Vermögen zum Bösen würde diese Freiheit die Güte ihres göttlichen Urhebers aber erneut in Frage stellen. Es ist „nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne."[2]

Eine mit Hilfe menschlicher Freiheit durchgeführte Theodizee hat somit überhaupt nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn zum einen die Verträglichkeit zwischen menschlicher Freiheit und dem als allmächtig verstandenen Schöpfergott nachgewiesen wird und wenn dieser Gott zum anderen durch menschliche Freiheit nicht wiederum belastet wird. Schelling hat versucht, diese beiden Bedingungen durch das Konzept eines *Internen Dualismus* in Gott zu erfüllen, das heißt durch eine Unterscheidung zwischen dem, was in

1 Freiheitsschrift, VII, 339.
2 A. a. O., 354.

Gott *Er selbst*, und dem, was die Grundlage und *Basis für seine Existenz* ist. Damit das Problemlösungspotential dieses Konzeptes systematisch gewürdigt werden kann, werde ich das Sachproblem in diesem Kapitel zunächst unabhängig von Schelling entfalten. Zu diesem Zweck unterscheide ich zwischen zwei Typen von menschlicher Freiheit und prüfe ihre Fähigkeit, den beiden für Theodizee erforderlichen Bedingungen Rechnung zu tragen. Der erste Typ von Freiheit (Handlungsfreiheit) ist dazu, so wird sich zeigen, nicht in der Lage: er ist definitiv theodizeeuntauglich (§ 2.1). Beim zweiten Typ (Willensfreiheit) ist die Prüfung seiner Theodizeetauglichkeit ungleich schwieriger. Zwar scheint dieser Typ von Freiheit anders als der erste auf den ersten Blick nicht mit der Güte Gottes zu konfligieren, seine Vereinbarkeit mit der Schöpfertätigkeit des Allmächtigen wurde aber theologie- und philosophiegeschichtlich kontrovers beurteilt. Zwei der Versuche, diesen Vereinbarkeitsnachweis zu führen, werde ich als unzureichend kritisieren (§ 2.2). Auf dieser Folie kann im nächsten Kapitel gezeigt werden, daß Schellings *Interner Dualismus* über die bisherigen Antwortversuche hinausführt und einen Beitrag zur Klärung des Sachproblems zu bieten hat.

§ 2.1 Theodizee und Handlungsfreiheit

In Orientierung an Hume und Schopenhauer unterscheide ich zwischen der Freiheit des Handelns und der Freiheit des Willens. *Handlungsfreiheit* soll verstanden werden als die „*Macht zu handeln (power of acting) oder nicht zu handeln, je nach den Entschließungen des Willens*“[3]. In diesem Sinne wird jemand frei genannt, wenn seine Handlungen „*dem eigenen Willen gemäß*“[4] erfolgen, ohne daß er durch äußere Hemmnisse oder Zwänge daran gehindert wird. Die Realität dieser Freiheit zu handeln, wie man will, ist, so Hume, nicht kontrovers, sie ist vielmehr empirisch ausweisbar und wird „einem jeden allgemein zugestanden, der nicht ein Gefangener in Ketten ist.“[5] Da sie sich lediglich auf den Einfluß des Wollens aufs Handeln bezieht, bleibt unberücksichtigt, was den Willen selbst beeinflußt. Dieser Zusammenhang wird erst durch den Begriff der *Willensfreiheit* zum Thema. Mit Willensfreiheit bezeichne ich die Selbstmächtigkeit eines Willens, der in seinen Äußerungen, den Willensakten, nicht durch externe Instanzen, sondern lediglich durch sich selbst bestimmt wird. Während der Begriff der Handlungsfreiheit nur die Folge des Willens in den Blick nimmt, bezieht sich der Begriff der Willensfreiheit auf die Gründe des Willensaktes und macht einen solchen Willen vorstellig, dessen Äußerungen schlechthin aus ihm selbst hervorgehen, ohne durch vorhergehende Bedingungen notwendig herbeigeführt worden zu sein[6].

Da im Begriff der Handlungsfreiheit nichts über die bestimmenden Faktoren der Willensbildung ausgesagt wird, ist Handlungsfreiheit im Unterschied zur Willensfreiheit derjenige Sinn von Freiheit, der mit dem Determinismus vereinbar ist. Jemand kann frei sein zu tun, was er will, auch wenn der Inhalt seines Wollens aus vorausliegenden Umständen, aus Charakterzügen und Motiven mit Notwendigkeit hervorgeht; und er ist es tatsächlich, wenn keine äußeren Umstände ihn an der Ausführung der gewollten Handlung hindern. Eine Freiheit aber, die generell mit deterministischen Konzepten vereinbar ist, wird auch dann nicht tangiert, wenn ein allmächtiger Gott als determinierende und prädestinierende Instanz auftritt. An der thomistischen Annahme, daß „jede Bewegung, sowohl des Willens als auch der Natur, von ihm [sc. Gott] als dem ersten Beweger ausgeht“[7], nimmt die Handlungsfreiheit keinen Schaden, und sie erfüllt deshalb auch die erste der oben

3 D. HUME: *An Enquiry concerning human understanding* (= Enquiry), in: *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford ³1975, 95. dt: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übersetzt von R. Richter, eingeleitet und hrsg. v. J. Kulenkampff, mit den Beilagen: „David Hume: Mein Leben“ und „Brief von Adam Smith an William Strahan“, übersetzt von J. Kulenkampff, Hamburg 1984 (= Untersuchung), 113.

4 A. SCHOPENHAUER: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Werke VI, 46.

5 D. HUME: Enquiry, 95.

6 Vgl. A. SCHOPENHAUER: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Werke VI, 46–49 und 57–59. Die hier durchgeführte Unterscheidung zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit ist mit Humes und Schopenhauers Differenzierung sachlich identisch, beide bedienen sich allerdings einer anderen Terminologie. In seinem *Treatise of human nature* unterscheidet Hume zwischen der „liberty of *spontaneity*“, die zu Zwang und Gewalt im Gegensatz steht, und der „liberty of *indifference* . . . which means a negation of necessity and causes“ (D. HUME: *A Treatise of human nature*, edited, with an analytical index, by L. A. Selby-Bigge, with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford ²1978 (= Treatise), 407). Schopenhauer dagegen bezeichnet die Handlungsfreiheit als „physische“ Freiheit, weil sie auf willensgemäße Handlungen ohne physische Hindernisse zielt, und stellt ihr die „moralische“ Freiheit beziehungsweise die „Freiheit des *Wollens*“ entgegen (vgl. a. a. O., 44–46).

7 THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*, in: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Bd. 2, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, I. Teil des II. Teils, Quaestio 6, Art. 1 (übersetzt von F. H.).

aufgestellten Bedingungen für die Theodizeetauglichkeit eines Freiheitskonzeptes. Dagegen scheitert die Handlungsfreiheit unweigerlich an der zweiten Bedingung, weil für einen im Sündenfall vollzogenen Mißbrauch der Handlungsfreiheit nicht der Mensch, sondern Gott allein die Verantwortung zu tragen hätte. Für diese Behauptung lassen sich zwei Gründe geltend machen:

(a) Nach Hume genügt die Annahme, der Mensch sei frei im Sinne der Handlungsfreiheit, um die Idee der Verantwortlichkeit zu rechtfertigen[8]. Diese These erwies sich als äußerst wirkungsmächtig, weil sich damit die Möglichkeit zu eröffnen schien, auch innerhalb einer deterministischen Position an der Zurechenbarkeit von Handlungen sowie an dem mit Handlungen verknüpften System sozialer Reaktionen (zum Beispiel Lob, Tadel, Belohnung, Strafe sowie zurechnende Haltungen wie Dankbarkeit, Verachtung etc.), die diese Zurechenbarkeit voraussetzen, festzuhalten. Gegenüber diesem Humeschen Konzept, das sich in der sprachanalytischen Philosophie großer Beliebtheit erfreut[9], sind meines Erachtens allerdings Vorbehalte angebracht, die ich mit Bezug auf den Denkweg Kants zu illustrieren versuche.

In seiner Habilitationsschrift *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) hat sich auch Kant zunächst in engem Anschluß an die Leibnizsche Philosophie darum bemüht, einen Freiheitsbegriff zu entwikkeln, wonach Determination und moralische Zurechenbarkeit als verträglich gelten können[10]. Wie Leibniz verwirft Kant die Annahme einer *libertas indifferentiae* und vertritt stattdessen einen Freiheitsbegriff, der mit dem zentralen Wirklichkeitsprinzip der Leibnizschen Philosophie, dem Satz vom zureichenden Grunde, verträglich ist[11]. Das Prädikat „frei" kennzeichnet danach nicht bestimmungslose, von der Determination ausgenommene Handlungen, son-

8 Vgl. D. HUME: Enquiry, 97–99 sowie Treatise, 410–412.

9 Vgl. zum Beispiel den dritten Teil des Sammelbandes von U. POTHAST (Hrsg.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M ²1988 (= Seminar), in dem einige zentrale Texte zeitgenössischer Theoretiker zusammengestellt sind, die diese Vereinbarkeitsthese vertreten (G. E. Moore, M. Schlick, P. F. Strawson) und für die Hume der wichtigste historische Orientierungspunkt ist. Zur Interpretation dieser Positionen vgl. U. POTHAST: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe: „Halbe Freiheit und ganzer Schrecken?", Frankfurt/M 1987, 125–175.

10 Für den Zusammenhang bei Leibniz vgl. U. STEINVORTH: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1987, 111–123.

11 Vgl. I. KANT: *Nova dilucidatio*, Werke 1, 460 f. und G. W. LEIBNIZ: Theodizee, Einleitende Abhandlung, § 69; I, § 34 f.; II, § 132.

dern solche, deren determinierende Gründe von besonderer Art sind. Freie Handlungen werden dem Subjekt nicht wider seinen Willen durch äußere Gründe aufgezwungen, sondern sie werden durch innere Vorstellungen bestimmt, denen der Wille gerne gehorcht. Sie sind zwar wie alle anderen Handlungen und Ereignisse unvermeidlich, aber sie geschehen freiwillig, nach Belieben des Subjektes. Um „das Merkmal der Freiheit zu erkennen, kommt alles auf die Art an, in der die Gewißheit der Handlungen durch ihre Gründe bestimmt wird; denn sie werden nur durch die an den Willen herangebrachten Beweggründe des Verstandes hervorgelockt"[12].

Dieser Begriff von Freiheit, der eine Handlung genau dann frei zu nennen erlaubt, wenn sie durch vorausgehende innere Gründe bestimmt ist, ist nicht nur mit dem Satz vom zureichenden Grunde vereinbar, sondern er genügt – wie Kant 1755 noch glaubt – auch den ethischen Anforderungen. Denn obwohl jede freie Handlung danach notwendig und ihr Gegenteil unmöglich ist, ist man zu einer moralischen Qualifizierung durch Lob und Tadel berechtigt. Die Handlung kann dem Subjekt deshalb als Schuld oder Verdienst zugerechnet werden, weil es auf Anfrage bekennen muß, sie sei nicht gegen seinen Willen geschehen, sondern nach Belieben ausgeführt worden[13].

In Luthers *De servo arbitrio* (1525) findet sich bereits eine theologische Variante dieses Kantschen Gedankens: „Wenn Gott vorhergesehen hat, daß Judas ein Verräter sein werde, wurde notwendigerweise Judas ein Verräter, und es lag nicht in der Hand des Judas oder irgendeines Geschöpfes, anders zu handeln oder den Willen zu ändern". Trotzdem soll Judas schuldig sein, weil er „das auch mit Willen, nicht gezwungen (non coactus) getan hat"[14].

Später hat Kant gesehen, daß dieser Freiheitsbegriff die Berechtigung moralischer Beurteilung nicht begründen kann. Die Zurechnung einer Handlung setzt nämlich nicht nur voraus, daß sie ohne Zwang geschieht, sondern auch die Möglichkeit, daß sie hätte unterbleiben können. Die in der *Kritik der praktischen Vernunft* durchgeführte satirische Identifikation des Leibnizschen Begriffs von Freiheit mit der „Freiheit eines Bratenwenders . . ., der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrich-

12 I. KANT: *Nova dilucidatio*, Werke 1, 453.

13 Vgl. a. a. O., 456–459.

14 M. LUTHER: *De servo arbitrio*, in: *Luthers Werke in Auswahl*, 8 Bde., Bde. 1–4 und 8 hrsg. von Otto Clemen, Bd. 5 hrsg. von Erich Vogelsang, Bd. 6 hrsg. von Hanns Rückert, Bd. 7 hrsg. von Emanuel Hirsch, Berlin ³/⁶1962–1967 (= Luthers Werke), Bd. 3, 94–293, hier: 211 (übersetzt von F. H.). Auf diese Stelle hat Schelling in der *Freiheitsschrift* (VII, 386) angespielt, um sein eigenes Konzept einer Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit davon abzugrenzen.

tet“[15], ist der Sache nach eine Selbstkritik. Der Umstand, daß ein Wille nicht durch äußeren Zwang, sondern durch innere Motive und Absichten bestimmt wird, die ihrerseits in vorausgehenden Bedingungen ihre bestimmenden Ursachen haben, ist für die moralische Zurechenbarkeit einer Handlung keineswegs ausreichend. Da die vorausgehenden, die Handlung determinierenden Gründe zum Zeitpunkt der Handlung nicht mehr in der Gewalt des Handlungssubjektes stehen, geschieht die Handlung notwendig und kann nicht unterlassen werden. Das Subjekt ist in diesem Falle – wie Kant im Blick auf Leibniz sagt – ein „automaton spirituale“, ein „Maschinenwesen“, das „durch Vorstellungen betrieben wird“[16]. Verantwortlichkeit für eine Handlung impliziert nicht nur ihre Freiwilligkeit, sondern ebenso die Möglichkeit, daß jemand anders hätte handeln können.

Moderne Vertreter der Humethese haben diesen Einwand mit sprachanalytischen Mitteln auszuräumen versucht und behauptet: Es gibt einen Sinn des Ausdrucks „Er hätte auch anders handeln können“, der mit dem Determinismus durchaus vereinbar ist. Diese Strategie, erstmals benutzt von G. E. Moore[17], wird im deutschen Sprachraum gegenwärtig beispielsweise von E. Tugendhat verfolgt[18]. Tugendhat interpretiert die für die Zurechnungsfähigkeit konstitutive Annahme „Er hätte auch anders handeln können“ so, daß sie mit der Annahme der Notwendigkeit dieses Handelns nicht in Konflikt steht. Im Anschluß an Moore unterscheidet er eine erste Bedeutung von „können“, die im Gegensatz zur Unfähigkeit steht, von einer zweiten, die im Gegensatz zur Notwendigkeit steht. Im ersten Sinne hätte ich beispielsweise „heute morgen eine Meile in 20 Minuten laufen können“[19]. Obwohl jemand in diesem Sinne von „können“ auch anders hätte handeln können, als er in der Tat gehandelt hat, ist gleichwohl alles, was er getan hat, „verursacht gewesen und war insofern notwendig und hätte also nicht anders sein können“[20] im Sinne der zweiten Bedeutung.

Mit diesem Nachweis einer mit der Unvermeidlichkeit von Handlungen verträglichen Bedeutung des Ausdrucks „Er hätte anders handeln können“

15 I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 174.
16 Ebd., vgl. dazu G. W. LEIBNIZ: Theodizee, III, § 403.
17 Vgl. G. E. MOORE: *Ethics*, London/Oxford 1963 (first edition 1912), chap. 6: „Free Will“, 122–137.
18 E. TUGENDHAT: „Der Begriff der Willensfreiheit“, in: K. CRAMER, H. F. FULDA, R.-P. HORSTMANN, U. POTHAST (Hrsg.): *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt/M 1987, 373–393.
19 A. a. O., 383.
20 Ebd.

ist meines Erachtens allerdings nichts gewonnen. Denn diese Bedeutung von „anders handeln können“ ist nicht die ethisch relevante Bedeutung, das heißt sie ist nicht diejenige, durch die man zurechenbare von unzurechenbaren Handlungen zu unterscheiden pflegt. Kants spätere Kritik an der Position seiner Habilitationsschrift sticht meines Erachtens auch gegen die modernen sprachanalytischen Versuche, die Zuschreibung von Verantwortung mit einer deterministischen Sicht menschlichen Handelns zu vereinbaren[21].

Neben dieser an Kant orientierten Kritik der These, Handlungsfreiheit rechtfertige die Zuschreibung von Verantwortung, läßt sich aus Schellings *Freiheitsschrift* und aus Schopenhauers *Preisschrift über die Freiheit des Willens* eine zweite Humekritische Argumentation gewinnen. Sie ist meines Erachtens raffinierter, weil sie in der Lage ist, die berechtigten Anliegen Humes aufzunehmen, sie soll aber – um an dieser Stelle den Gedankenzusammenhang nicht unnötig zu komplizieren – erst in § 7. 2. zur Sprache kommen.

(b) Wenn eine durchgängige, im voraus bedachte Kausalkette besteht, die von Gott als erster Ursache bis zu dem in Handlungsfreiheit vollzogenen menschlichen Sündenfall reicht, dann ist Gott für diesen Fall allemal verantwortlich, selbst dann, wenn – entgegen meiner These in (a) – Handlungsfreiheit für die Zuschreibung von Verantwortung genügen sollte. Die Annahme, die Übel in der Welt gingen auf den Mißbrauch menschlicher Handlungsfreiheit zurück, ist theodizeeuntauglich, weil dieser Mißbrauch Gott belastet, statt ihn zu entlasten. In seiner Habilitationsschrift hat Kant diesen Zusammenhang verkannt. Er behauptet zwar zu Recht: „*Göttliches Vorherwissen in Beziehung auf die freien Handlungen kann nicht stattfinden, wenn man nicht zugibt, daß ihr künftiges Bestehen durch seine Gründe bestimmt ist*“[22]. Vergeblich aber versucht er, das daraus sich ergebende Theodizeeproblem zu vermeiden: „Allein, daraus folgt nicht, daß man Gott beschuldigen kann, der Urheber der moralisch schlechten Handlungen zu sein.“[23] Hume argumentiert in diesem Punkt überzeugender als der vorkritische Kant. In dem Problem, daß der Mißbrauch der Handlungsfreiheit Gott belastet, sieht er einen schwerwiegenden theologischen Einwand gegen sein Konzept der Handlungsfreiheit:

21 Innerhalb der analytischen Philosophie ist die Strategie von G. E. Moore vor allem von J. L. AUSTIN: „Ifs and Cans“, in: J. L. AUSTIN: *Philosophical Papers*, Oxford 1962, 153–180, und von R. M. CHISHOLM: „Die menschliche Freiheit und das Selbst“ (= Freiheit), in: U. POTHAST (Hrsg.): Seminar, 71–87, der die Kantsche Position zu reformulieren versucht, kritisiert worden.
22 I. KANT: *Nova dilucidatio*, Werke I, 471.
23 A. a. O., 465.

Der letzte Urheber all unserer Willensregungen ist der Schöpfer der Welt, der zuerst diesem ungeheuren Triebwerk [immense machine] Bewegung mitteilte und allen Wesen die besondere Stelle anwies, aus der jedes folgende Ereignis mit unabwendbarer Notwendigkeit sich ergeben muß. Menschliche Handlungen können deshalb entweder überhaupt nicht sittlich verwerflich sein, als Ausflüsse einer so guten Ursache; oder sind sie irgendwie verwerflich, so müssen sie unseren Schöpfer in die gleiche Schuld verstricken, da er als ihre letzte Ursache und Quelle anerkannt wird. Denn wie ein Mensch, der eine Mine entzündet, für die Folgen verantwortlich [answerable] ist, mag die verwendete Zündschnur nun lang oder kurz sein, so ist überall bei einer fortlaufenden Reihe notwendiger Ursachen dasjenige endliche oder unendliche Wesen, das die erste hervorbringt, gleicherweise Urheber aller übrigen und muß den Tadel tragen und das Lob ernten, das ihnen zufällt.[24]

Innerhalb der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie hat J. L. Mackie aus dieser Schwierigkeit, daß ein allmächtiger Gott für die Äußerungen menschlicher Handlungsfreiheit letztverantwortlich wäre, weitreichende Konsequenzen gezogen[25]. In einer scharfsinnigen Analyse zeigt er erstens, daß der Verweis auf die menschliche Freiheit „der einzige Lösungsversuch des Problems des Übels [ist], der eine gewisse Aussicht auf Erfolg verspricht."[26] Er stellt dann zweitens „die entscheidende Frage, ob es aus irgendwelchen Gründen logisch unmöglich ist, daß ein Gott Wesen schafft, welche so geartet sind, daß sie immer frei das Gute wählen"[27], und er weist drittens nach, daß dies – bezogen auf eine mit dem Determinismus verträgliche Freiheit (Handlungsfreiheit) – nicht unmöglich ist[28]. Da somit ein Gott,

24 D. HUME: Untersuchung, 117 f., vgl. Enquiry, 99 f. In seiner *Preisschrift über die Freiheit des Willens* weist Schopenhauer darauf hin (vgl. Werke VI, 108–110), daß eben diese Schwierigkeit bei Lucilio Vanini, dem als Ketzer verbrannten katholischen Priester und pantheistischen Naturphilosophen, zur Auflehnung gegen den Theismus führte. Die Theodizeeaporie Epikurs (vgl. § 5) variierend, schreibt Vanini in seinem *Amphitheatrum aeternae providentiae*, Lyon 1615, exercitatio 16: „Wenn Gott die Sünden will, so wird er sie folglich bewirken, denn es steht geschrieben: ‚alles, was er will, bewirkt er.' Wenn er sie nicht will und sie trotzdem begangen werden, so müssen wir ihn entweder für nicht voraussehend oder für nicht allmächtig oder für grausam erklären; da er dann seinen Ratschluß nicht durchführt, sei es durch Unwissenheit oder Ohnmacht oder Nachlässigkeit" (zitiert nach A. SCHOPENHAUER: Werke VI, 108 f.).

25 J. L. MACKIE: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, übersetzt von Rudolf Ginters, Stuttgart 1985 (= Theismus), 239–281. Zu Mackies Buch vgl. W. STEGMÜLLER: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Bd. IV, Stuttgart 1989, 342–518.

26 J. L. MACKIE: Theismus, 247.

27 A. a. O., 263.

28 Vgl. a. a. O., 263–273. Zur Bezeichnung der oben definierten zwei Typen von

der nach Mackies Voraussetzung nur durch logische Unmöglichkeit eingeschränkt ist, Wesen hätte schaffen können, die immer frei gut handeln[29], scheitert – wie Mackie zu Recht folgert – jene *Free-Will-Defence*, die versucht, die natürlichen und moralischen Übel in einer den Schöpfergott entlastenden Weise auf den Mißbrauch der menschlichen *Handlungs*freiheit zurückzuführen[30].

Es läßt sich festhalten: Aus zwei Gründen kann die Handlungsfreiheit die zweite Bedingung für die Theodizeetauglichkeit eines Freiheitskonzeptes nicht erfüllen. Sie erlaubt erstens nicht, die moralische Zurechenbarkeit von Handlungen zu sichern, und für ihren Mißbrauch muß zweitens der Schöpfergott in letzter Instanz verantwortlich gemacht werden. Diese beiden Defizite haben philosophiegeschichtlich je für sich die Konstruktion eines stärkeren Begriffs von menschlicher Freiheit provoziert, bei dem diese Defizite entfallen. Die von den Erfordernissen der (a) *Moral* und der (b) *Theodizee* geleitete Entdeckung dieses stärkeren Freiheitsbegriffs demonstriere ich im folgenden an Kant und Augustin.

Freiheit (Handlungsfreiheit und Willensfreiheit) bedient sich Mackie einer anderen Terminologie: er unterscheidet zwischen einer mit dem Determinismus verträglichen und einer kontrakausalen *Willens*freiheit.

29 A. Plantinga hat dagegen mit Hilfe neuerer modallogischer Theoreme zu zeigen versucht, daß es zwar mögliche Welten gibt, in denen Menschen immer frei das Gute tun, daß aber Gott diese Welten nicht aktualisieren kann (vgl. A. PLANTINGA: *The nature of necessity*, Oxford 1974, 164–195). Dieses Problem ist übrigens nicht erst eine Erfindung spitzfindiger analytischer Logiker, sondern es stellte sich innerhalb der *Free-Will-Defence* von Beginn an. Auf Augustins These, die Willensfreiheit sei ein Gut, weil Gott sie zum Zweck rechtschaffenen Lebens verliehen habe (vgl. A. AUGUSTINUS: *De libero arbitrio*, in: *Theologische Frühschriften (De libero arbitrio, De vera religione)*, lateinisch und deutsch, übersetzt und erläutert von W. Thimme, Zürich–Stuttgart 1962, Buch II, 1, 3 und 18, 47) antwortet sein Gesprächspartner Euodios: Wenn dem so wäre, dann hätten wir „mit dem freien Willen . . . in derselben Weise ausgestattet werden müssen wie mit der Gerechtigkeit, die niemand mißbrauchen kann" (a. a. O., II, 18, 47, vgl. auch II, 2, 4).

30 Vgl. J. L. MACKIE: Theismus, 274 f. Mackies weitergehende Folgerung, daß damit Theodizee als *Free-Will-Defence* generell gescheitert sei, ist allerdings zu voreilig. Das trifft nur dann zu, wenn man wie Mackie in Humescher Tradition voraussetzt, daß eine kontrakausale Willensfreiheit weder „wertvoll" ist noch sich „als ein notwendiges Mittel für einen so hohen Wert erweist, daß sie die Schlechtigkeit der tatsächlich vorkommenden Fehlentscheidungen aufwiegt" (a. a. O., 268). Demgegenüber habe ich im Abschnitt (a) mit Berufung auf Kant zu zeigen versucht, daß Willensfreiheit deshalb „wertvoll" ist, weil nur durch sie die Zuschreibung von Verantwortung gerechtfertigt werden kann.

(a) Die Aufgabe, die Zuschreibung von Verantwortung als berechtigt zu erweisen, erzwingt bei Kant eine Revision des Freiheitsbegriffs. Die Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* bietet in ihrem zweiten Hauptstück zwar noch keine umfassende Ausarbeitung dieses neuen Freiheitskonzeptes, aber sie liefert durch die Rechtfertigung eines einzelnen, für die Zurechenbarkeit von Handlungen jedoch entscheidenden Strukturmoments von Freiheit dessen unverzichtbare Grundlage. Das „Vermögen, einen Zustand ... schlechthin anzufangen"[31], das heißt die Idee einer „absoluten Spontaneität", bildet nämlich „den eigentlichen Grund der Imputabilität"[32] von Handlungen. Die Aussage „Er hätte auch anders handeln können" rechtfertigt somit die Zuschreibung von Verantwortung erst dann, wenn sie auf ein Vermögen absoluter Kausalität zielt.

Diese die Zurechenbarkeit begründende Idee einer absoluten Spontaneität hat nach Kant einen kosmotheologischen Ursprung[33]. Beim Versuch, die Vollständigkeit der Ursachenkette zu einer gegebenen Erfahrung zu denken, bildet die Vernunft den Begriff einer ihrerseits nicht verursachten Kausalität, den Gedanken eines frei handelnden, ersten Bewegers. Diese absolute Spontaneität des primus motor wird, wie Kant ausdrücklich feststellt[34], erst sekundär auf die menschliche Wirksamkeit projiziert. Anders gesagt: Wer die Zurechenbarkeit menschlichen Handelns begründen will, muß den Menschen mit einer Eigenschaft ausstatten, die traditionell einem theistischen Gott vorbehalten blieb. Innerhalb der zeitgenössischen freiheitsphilosophischen Diskussion hat R. M. Chisholm diese Konsequenz nicht gescheut: „Wenn wir verantwortlich sind ..., dann haben wir ein Privileg, das einige nur Gott zuschreiben würden: jeder von uns ist, wenn wir wirklich handeln, ein erster, seinerseits unbewegter Beweger."[35]

31 I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, B 473.
32 A. a. O., B 476.
33 Vgl. H. HEIMSOETH: „Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie", in: *KantSt*, 57 (1966), 206–229.
34 Wir haben „diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich insofern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist ... Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen ... ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln" (*Kritik der reinen Vernunft*, B 476/478).
35 R. M. CHISHOLM: Freiheit, 82; vgl. R. M. CHISHOLM: „Freedom and action", in: K. LEHRER (ed.): *Freedom and Determinism*, New York 1966, 11–44, hier: 23.

Für das zur Debatte stehende Problem bedeutet das: Die Suche nacheinem Verständnis von Freiheit, das die zweite Bedingung der Theodizeetauglichkeit erfüllt, einer Freiheit also, für deren Mißbrauch der Mensch allein Verantwortung trüge, führt in gewisser Weise zur Apotheose des Menschen, zur Aufstellung einer – wie Schelling sich ausdrückt – „dem Princip nach unbedingte[n] Macht außer und neben der göttlichen"[36]. Bei diesem starken Begriff von menschlicher Freiheit ist allerdings anders als bezüglich der Handlungsfreiheit vorläufig nicht abzusehen, wie er die erste Bedingung erfüllen, das heißt wie er mit dem Gedanken eines allmächtigen Schöpfergottes verträglich sein soll.

(b) Der Versuch, Gott von der Verantwortung für das sittlich Böse zu entlasten, führt in Augustins Freiheitstraktat *De libero arbitrio* (387/395) zur „Erfindung" einer für Gott *unüberwindlichen* Willensfreiheit[37]. Veranlaßt durch die Eingangsfrage seines Dialogpartners Euodios, „ob Gott der Urheber des Übels (auctor mali) ist"[38], unterscheidet Augustin zunächst zwischen dem Übel, das getan wird und dessen ausschließlicher Urheber der jeweilige Sünder sein soll, und dem Übel, das erlitten wird und mit dem ein gerechter Gott den Sünder bestraft. Diese den Schöpfergott entlastende Unterscheidung wird jedoch sogleich durch eine Bedenklichkeit in Frage gestellt, die ein Leitmotiv für die ganze Schrift bildet: „Uns beunruhigt aber die Frage, ob nicht die Sünden, welche die gottgeschaffenen Seelen begehen, da diese von Gott kommen, ebenfalls, wenn schon auf nicht geringem Umwege, von Gott herrühren müssen."[39] Zum Zweck ihrer Beantwortung konstruiert Augustin einen starken Begriff von menschlicher Freiheit, der der Sache nach dem Kantschen Vermögen absoluter Spontaneität entspricht. Der Mensch wird nämlich mit einem freien Willen ausgestattet, der in seinen Äußerungen weder durch andere Wesen[40] noch durch seine eigene erschaffene Natur bestimmt wird. Andernfalls wäre man nicht berechtigt, den Menschen für das sittlich Böse zur Verantwortung zu ziehen und den Schöpfergott davon zu entlasten:

> [Wenn] jeder das schuldet, was er empfangen hat, und der Mensch so geschaffen ist, daß er notwendig sündigt, ist er auch schuldig zu sündigen, tut also, wenn er sündigt,

36 Freiheitsschrift, VII, 339.
37 Zur Interpretation von *De libero arbitrio* vgl. H. HÄRING: *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins*, Zürich/Köln/Gütersloh 1979 (= Macht des Bösen), 139–180.
38 A. AUGUSTIN: *De libero arbitrio*, Buch I, 1, 1.
39 A. a. O., Buch I, 2, 4.
40 Vgl. a. a. O., vor allem Buch I, 1, 3 und 10, 20–11, 21.

was er schuldig ist. Doch wenn das eine frevelhafte Behauptung ist, zwingt niemanden seine eigene Natur zum Sündigen. Aber auch keine fremde ... Wenn du das [sc. das Sündigen] dem Schöpfer zuschreiben wolltest, würdest du damit den Sünder reinigen, der nun in nichts wider die Einrichtung seines Schöpfers verstoßen und, wenn man ihn mit Recht verteidigt, gar nicht gesündigt hätte. Ergo kannst du es nicht dem Schöpfer zuschreiben.[41]

Für den Augustin von *De libero arbitrio* ist jeder Mensch prinzipiell nicht nur fähig zu tun, was er will (Handlungsfreiheit), sondern er hat darüber hinaus sein Wollen selbst in der Gewalt. Nicht äußere Faktoren sind zureichende Bestimmungsgründe der Willensakte, sondern diese gehen schlechthin auf den Willen selbst zurück. Die im ersten Buch gestellte Frage „Was liegt so sehr in der Macht des Willens wie der Wille selbst?"[42] ist für Augustin deshalb nur rhetorischer Art, weil für ihn die Aussagen „Jemand hat einen Willen" und „Jemand hat Gewalt über seinen Willen" gleichbedeutend sind: „Unser Wille wäre kein Wille, stände er nicht in unserer Macht."[43]

§ 2.2 Theodizee und Willensfreiheit

Im Unterschied zur Handlungsfreiheit erfüllt Augustins liberum arbitrium und Kants absolute Spontaneität in der Tat die zweite Bedingung für die Theodizeetauglichkeit eines Freiheitskonzeptes. Denn es stellt sich trennend zwischen den Schöpfer und das sittlich Böse, das nun der Mensch allein zu verantworten hat. Dagegen scheint dieser starke Begriff von menschlicher Freiheit anders als die Handlungsfreiheit an der ersten Bedingung, die auf seine Vereinbarkeit mit dem Gedanken eines Schöpfergottes abhebt, zu scheitern. Der späte Schelling hat dieses Problem, daß die Annahme von Freiheit im starken Sinne (Willensfreiheit) zur Begründung der Moral und zur Durchführung der Theodizee unentbehrlich ist, zugleich aber mit der traditionellen Gotteslehre in Widerspruch zu stehen scheint, klar gesehen, und er hat die philosophischen Diskussionen und Konzepte seiner Zeit, den von Jacobi veranlaßten Spinozastreit, die moralphilosophisch geleitete Religionsphilosophie Kants sowie die frühe Fichtesche *Wissenschaftslehre*, als Antworten darauf gedeutet. An einer Schlüsselstelle der *Philosophie der Offenbarung* schreibt er:

41 A. a. O., Buch III, 16, 46. Bei den letzten beiden Sätzen weiche ich der Deutlichkeit wegen von der Übersetzung Thimmes ab.
42 A. a. O., Buch I, 12, 26; vgl. *Retractationes*, Buch I, Kap. 8, 3.
43 *De libero arbitrio*, Buch III, 3, 8.

Nichts hat von jeher den angestrengtesten, philosophischen Forschungen in *dem* Grad widerstanden, nichts einem *alles* begreifenden System scheinbar unüberwindlichere Schwierigkeiten in den Weg gelegt, als die Frage, wie sich eine Freiheit des Geschöpfs – und zwar *eigentliche*, nämlich Willensfreiheit – mit der unbeschränkten göttlichen Causalität vereinigen lasse, die man im Interesse jeder wahren Religion ebenso unbedingt voraussetzen muß, als die erste (die Freiheit des menschlichen Willens) im Interesse aller wahrhaft sittlichen Gesinnung vorausgesetzt wird. Ja man darf fast behaupten, daß die neueren künstlichen idealistischen Systeme nur erfunden worden sind, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, und es hätte sich voraussehen lassen, daß nach dem Uebergewicht, welches Kant dem Moralischen über das Religiöse gegeben hatte, oder richtiger vielleicht ausgedrückt, nachdem sich durch Kant das Gefühl ausgesprochen hatte, daß vor allem – selbst vor den religiösen Ueberzeugungen – die moralische Freiheit gerettet werden müsse, es hätte sich voraussehen lassen, daß in Folge davon ein Philosoph aufstehen würde, der sagte: das Ich und zwar eines jeden Ich ist selbst der Schöpfer.[44]

Zur Frage, ob der Begriff menschlicher Freiheit dem Gedanken eines Schöpfergottes widerspricht, konkurrieren in der Theologie- beziehungsweise Philosophiegeschichte – wenn ich recht sehe – drei Antworten miteinander. Die *Konfliktthese* nimmt an, daß Schöpfergott und menschliche Willensfreiheit sich gegenseitig ausschließen, und sie kann – je nachdem auf welcher Seite Stellung bezogen wird – in einer metaphysischen und in einer atheistischen Variante vorgetragen werden. Während die (a) *metaphysische Variante*, vertreten zum Beispiel von *Luther*, *Spinoza* und von *Lessing* in seinem Gespräch mit Jacobi, am Gottesgedanken festhält und behauptet, dieser lasse keinen Raum für endliche Freiheit, geht die (b) *atheistische Variante*, vertreten zum Beispiel vom *frühen Fichte*, vom *frühen Schelling* und modern zum Beispiel von *N. Hartmann*, *J.-P. Sartre* und *E. Bloch*, von der Freiheit als konstitutivem Moment menschlichen Selbstverständnisses aus und fordert von daher die Revision oder die ersatzlose Streichung des Gottesgedankens. Diese Varianten der Konfliktthese erläutere ich im folgenden exemplarisch

44 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 345. Der erste Teil des Zitates bezieht sich vor allem auf den Streit um die Vereinbarkeit von System und Freiheit, der von Jacobis *Spinozabriefen* ausging (vgl. H. TIMM: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1: *Die Spinozarenaissance*, Frankfurt/M 1974). Mit dem letzten Satz bezieht sich Schelling auf die später von Fichte korrigierte, individualistische Deutung des absoluten Ich in der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* von 1794: Eines „Jeden Ich selbst [ist] die einzige höchste Substanz" (*Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bde. I–XI, Nachdruck der Nachgelassenen Werke, Bonn 1834/35, und der Sämtlichen Werke, Berlin 1845/46, Berlin 1971 (= Fichtes Werke), hier: Bd. I, 122). Vgl. § 12, Anmerkung 25.

mit einigen kurzen Hinweisen auf *Spinoza* und die *Spinozarezeption Ende des 18. Jahrhunderts* einerseits und auf *Sartre* andererseits. Die (c) *Vereinbarkeitsthese* hat demgegenüber mit verschiedenen theoretischen Mitteln meines Erachtens allerdings vergeblich zu zeigen versucht, daß menschliche Willensfreiheit und ein von ihr unterschiedener allmächtiger Schöpfergott sich nicht ausschließen. Im folgenden werde ich *Kants Zweiweltentheorie* und seine *Postulatenmetaphysik* sowie zwei vergleichbare moderne Strategien bei *W. Pannenberg* und *H. Krings* als mißlungene Versuche zur Begründung dieser Vereinbarkeitsthese kritisieren.

(a) Im 17. Jahrhundert wurde die *metaphysische Variante der Konfliktthese* in anspruchsvoller Weise von *Spinoza* ausgearbeitet. Spinoza nennt dasjenige Ding (res) frei, „das nur aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert und nur durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird"[45]. Frei in diesem Sinne ist nur die all-eine, göttliche Substanz[46], die die immanente Ursache aller materiell und spirituell Seiender ist. Der Mensch dagegen ist unfrei, weil er keine suisuffiziente Substanz, sondern wie alle anderen Dinge nur deren Folge ist. Er verdankt seine Existenz nicht sich selbst und wird in seinem Wirken durch von außen erregte Affekte determiniert[47]. Daß Menschen sich trotzdem eine Willensfreiheit zuschreiben, beruht darauf, daß sie sich zwar ihres Wollens bewußt sind, aber dessen Bestimmungsgründe nicht kennen. Sie gleichen darin, meint Spinoza, einem durch äußere Ursachen in Bewegung gesetzten Stein: Wenn dieser sich seiner Tendenz, im Bewegungszustand zu verharren, bewußt wäre, würde er sicherlich „der Meinung sein, er sei vollkommen frei und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle."[48]

Die Freiheitstheoretiker der Aufklärung und des frühen Idealismus, Jacobi und Kant ebenso wie Fichte und der junge Schelling, haben den Spinozistischen Monismus der Grundsätzlichkeit seines Anspruchs und der Konsequenz seiner Gedankenführung wegen geschätzt, und sie haben ihre

45 B. DE SPINOZA: *Die Ethik*, lateinisch und deutsch, revidierte Übersetzung von J. Stern, Nachwort von B. Lakebrink, Stuttgart 1977 (= Ethik), I, Def. 7.
46 Vgl. a. a. O., I, Lehrs. 17, Zusatz 2.
47 Vgl. a. a. O., I, Lehrs. 28 und 32 sowie II, Lehrs. 49 Anm. und III, Lehrs. 2 Anm.
48 B. DE SPINOZA: *Briefwechsel*, Übersetzung und Anmerkungen von C. Gebhardt, hrsg., mit Einleitung, Anhang und erweiterter Bibliographie von M. Walther, in: B. DE SPINOZA: *Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband*, hrsg. von C. Gebhardt, Bd. 6, Hamburg ^{3}1986, 236.

eigene Freiheitslehre alle in der einen oder anderen Weise als Gegenmittel gegen die von Spinoza vertretene metaphysische Variante der Konfliktthese verstanden.

Nach Ansicht der *Kritik der praktischen Vernunft* war innerhalb der vorkritischen Metaphysik allein der Spinozismus bereit, diejenigen Konsequenzen für den Gottes- und Freiheitsbegriff zu ziehen, die sich aus der theologisch unverzichtbaren Annahme, Gott sei die Existenzursache des Endlichen, ergeben[49]. Sind die zeitlich existierenden, endlichen Seienden die Wirkung einer göttlichen Ursache, dann sind sie keine für sich bestehenden und zu selbständigen Handlungen fähigen Substanzen, sondern nur inhärierende Akzidenzien der göttlichen Substanz, deren Handlungen im Grunde diejenigen Gottes sind. Diese Würdigung des Spinozismus, der „weit bündiger" schließt, „als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann"[50], und den der späte Kant als den „wahre[n] Schluß der dogmatisirenden Metaphysik"[51] bezeichnet, ist der Rekonstruktion verpflichtet, die F. H. Jacobi in seinen Briefen *Über die Lehre des Spinoza* durchgeführt hat. Nach Jacobi ist der Spinozistische Monismus die folgerichtige Entfaltung des Grundsatzes „A nihilo nihil fit", und er ist deshalb die unvermeidliche Konsequenz einer rational verfahrenden Metaphysik[52]. Da die Annahme eines Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen gegen diesen Grundsatz verstieße, weil sie die Entstehung eines Etwas aus Nichts impliziert, kann das Unendliche kein theistischer Schöpfergott, sondern nur eine in sich bleibende und mit ihren Folgen identische Ursache sein. Willensfreiheit ist innerhalb dieses Fatalis-

49 Vgl. I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 180–183.
50 A. a. O., A 183.
51 *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (= Kant's gesammelte Schriften), Band XVIII: *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Bd V, *Metaphysik, zweiter Theil*, Berlin/Leipzig 1928, 436 (Reflexion 6050).
52 In seinen Rekonstruktionen des Spinozismus geht Jacobi jeweils von diesem Grundsatz aus (vgl. F. H. JACOBI: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (= Spinozabriefe), in: F. H. JACOBI: *Werke*, Bde. I–VI, hrsg. von F. Roth und F. Köppen, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1812–1825, Darmstadt 1968 (= Werke), hier: Band IV/1, 125 f. und 172 ff.), den er Lessing gegenüber als den „*Geist* des Spinozismus" bezeichnet (a. a. O., 56). Dieser Grundsatz stammt von dem Vorsokratiker Melissos („*οὐδὲν ἐκ μηδενός*", Fragment B 1) und dient ihm als Argument für die Lehre des Parmenides (vgl. H. DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, hrsg. v. W. Kranz, Bd. 1, Dublin und Zürich ^{16}1972, 268).

mus ausgeschlossen, denn als Modifikation der all-einen Substanz „hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten."[53]

Die Freiheitstheoretiker Ende des 18. Jahrhunderts haben auf diese Spinozistische Herausforderung unterschiedlich reagiert. Jacobi selbst bekennt sich zur menschlichen Freiheit, zur persönlichen, extramundanen Ursache der Welt und zur Verträglichkeit beider. Da für ihn aber jeder „Weg der Demonstration . . . in den Fatalismus"[54] führt, bleibt ihm nur die Flucht in den Fideismus, in dem die Persönlichkeit Gottes und die Willensfreiheit nur um den Preis eines sacrificium intellectus garantiert werden können[55]. Kant dagegen vertrat zwar wie Jacobi die Vereinbarkeitsthese, meinte aber der Spinozistischen Herausforderung durch Vernunft beikommen zu können[56]. Mit seiner Lehre von der transzendentalen Idealität der Zeit glaubte er sich im Besitz des Mittels, um trotz seines Festhaltens am Gottesgedanken menschliche Freiheit im starken Sinne zu retten. Davon wird noch zu sprechen sein.

(b) Aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Kant und mit Jacobis Spinozarekonstruktion entwickelte der *junge Schelling* eine *a-theistische Variante der Konfliktthese*. Die Annahme *„Das Wesen des Ichs ist Freiheit"*[57] führte ihn, wie wir in § 3 noch sehen werden, zur Verabschiedung des theistisch verstandenen Gottes: Die „Philosophie, die von *Freiheit* ausgeht, hebt ebendamit alles Absolute außer uns auf"[58]. In vergleichbarer Weise hat in unserem Jahrhundert *J.-P. Sartre* im Namen der menschlichen Freiheit einen existentialistischen Atheismus vertreten. Wie der junge Schelling erhebt auch Sartre die Freiheit zur Grundbestimmung des Menschen: „Geht tatsächlich die Existenz der Essenz voraus, so kann man nie durch Bezugnahme auf eine gegebene und

53 F. H. JACOBI: Spinozabriefe, Werke IV/1, 59.
54 A. a. O., 223.
55 Auf Jacobis emphatische Verteidigung der Willensfreiheit antwortet Lessing ironisch: „Sie drücken sich beynah so herzlich aus, wie der Reichstagsschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher Lutheraner, und behalte ‚den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freyer Wille sey', worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte" (a. a. O., 70 f.).
56 Vgl. I. KANT: „Was heisst: Sich im Denken orientieren", Werke 5, 265–283.
57 F. W. J. SCHELLING: *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, AA, I, 2, 103.
58 F. W. J. SCHELLING: *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, AA, I, 4, 190.

feststehende menschliche Natur Erklärungen geben; anders gesagt, es gibt keine Vorausbestimmung mehr, der Mensch ist frei, der Mensch ist Freiheit."[59] Weil der Mensch „nichts anderes" ist, „als wozu er sich macht"[60], untersteht er keiner vorgegebenen Wesensordnung, und Philosophie muß die Suche nach einer Natur des Menschen im Sinne fester Bestimmung aufgeben. Diese Wendung gegen eine ontologische Fixierung des Menschen richtet sich zugleich gegen einen theistischen Schöpfergott. Nur wenn kein Gott existiert, der das Wesen des Menschen definiert, entwirft der Mensch sein Wesen selber: „Also gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen."[61]

Auf diesen Atheismus, der sich um der absoluten Freiheit des Menschen willen zur Verabschiedung des Gottesgedanken entschließt, führt auch Sartres Phänomenologie des Blicks. Die Begegnung mit dem anderen führt, so versucht Sartre zu zeigen, zur Negation der je einzelnen Freiheit. Im Blick des anderen erfahre ich mich als durch ihn gestellt und festgelegt. Die anderen sind die Hölle, denn ich kann der Verobjektivierung durch sie nicht entgehen und versuche deshalb meinerseits, sie zu verobjektivieren. Ein existierender Gott aber wäre der Inbegriff des anderen und deshalb die Hölle schlechthin. Da schon der andere als mich transzendierende Transzendenz der Tod meiner Möglichkeiten ist, würde ein Gott meine Freiheit völlig negieren und ist deshalb um der Freiheit willen zu verabschieden.

(c) Innerhalb der *Kritik der praktischen Vernunft* hat Kant die *Vereinbarkeitsthese* in doppelter Weise zu begründen versucht. Am Ende der Analytik entwickelt er im Rückgriff auf seine Zwei-Welten-Lehre eine erste Argumentation, die ausdrücklich darauf zielt, die Verträglichkeit zwischen Schöpfergott und menschlicher Willensfreiheit nachzuweisen. Eine zweite, implizite Argumentation findet sich in der Postulatenlehre der Dialektik, die zwar von anderen Problemstellungen ausgeht, zugleich aber auch als Rechtfertigung der Vereinbarkeitsthese gelesen werden kann. Diesen beiden Kantschen Begründungsgängen können zwei moderne, bei W. Pannenberg und H. Krings ausgearbeitete Strategien zugeordnet werden, die die Vereinbarkeitsthese in vergleichbarer Weise retten wollen.

59 J. P. SARTRE: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?", in: J. P. SARTRE: *Drei Essays*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977, 7–51, hier: 16.
60 A. a. O., 11.
61 Ebd.

Im Abschnitt *Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft* kommt Kant explizit auf jene theologischen Schwierigkeiten zu sprechen, durch die die menschliche Freiheit undenkbar zu werden droht. Der Begriff einer Schöpfung freier Wesen scheine widersprüchlich zu sein. Denn aus der Annahme, daß Gott die causa existentiae der endlichen Substanzen ist, scheine zwingend zu folgen, daß die „Handlungen des Menschen ... in demjenigen ihren bestimmenden Grund [haben], *was gänzlich außer ihrer Gewalt ist,* nämlich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des erstern, und die ganze Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt."[62]

Das einzige Mittel, um diese schöpfungstheologische Gefährdung der Freiheit zu bannen, sieht Kant in seiner Zwei-Welten-Lehre. Der Schöpfungsgedanke führt nämlich nur dann zum Fatalismus, wenn man nicht zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheidet und meint, die Dinge an sich seien zeitlich verfaßt. In diesem Fall wäre der Mensch in der Tat eine Marionette, denn seine Handlungen stünden im Augenblick ihrer Ausführung nicht in seiner Gewalt, sie wären vielmehr von Gott prädeterminiert. Existieren aber, wie Kant annimmt, die von Gott geschaffenen Dinge an sich nicht in der Zeit, dann kann die im Begriff der Schöpfung ausgedrückte Relation zwischen Gott und den Dingen an sich nicht im Sinne einer Kausaldetermination gedeutet werden. Denn eine erkenntnisrelevante Verwendung der Kategorie Kausalität ist nur in bezug auf zeitlich strukturierte Gegebenheiten der Anschauung möglich, nicht aber bei der Verhältnisbestimmung zwischen Noumena. Der Begriff einer Schöpfung freier Wesen ist – so argumentiert Kant in der *Metaphysik der Sitten* – nur dann widersprüchlich, „wenn mit der Kategorie der Kausalität zugleich die *Zeitbedingung*, die im Verhältnis zu Sinnenobjekten nicht vermieden werden kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältnis des Übersinnlichen zu einander hinüber gezogen wird"[63]. Der Widerspruch wird dagegen vermieden, „wenn, in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht, die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird."[64]

62 I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 180.
63 I. KANT: *Metaphysik der Sitten*, A 112 f. Anm.
64 A. a. O., A 113 Anm.

Diese Kantsche Auflösung hat die Kommentatoren nicht überzeugen können[65]. Wie sollte sich denn auch der Mensch, wenn er seiner Existenz und seinem Wesen nach gänzlich das Geschöpf Gottes ist, uranfänglich selbst bestimmen können? Nicht zu Unrecht vermutet Schopenhauer, es sei Kant mit seiner Auflösung „gar nicht Ernst gewesen."[66] Denn Kant selbst räumt die Unzulänglichkeit seiner Argumentation ein: „Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein, ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und faßlicher?"[67]

Eine *strukturell analoge Begründung der Vereinbarkeitsthese* vertritt gegenwärtig W. Pannenberg. Wie Kant versucht er die menschliche Freiheit von dem Kausalitätsdruck eines allmächtigen Schöpfergottes zu befreien, indem Gott nicht mehr als eine in der Vergangenheit wirkende, prädeterminierende Instanz begriffen wird. Während aber Kant zum Zweck der Vermeidung dieses Prädeterminismus annimmt, Gottes Schöpfungstätigkeit sei nur auf Noumena bezogen und stehe deshalb überhaupt nicht unter Zeitbedingungen, will Pannenberg, belehrt durch die Wiederentdeckung des eschatologischen Wirklichkeitsverständnisses Jesu durch J. Weiß und A. Schweitzer, dasselbe Ziel durch eine Eschatologisierung des Gottes- und Schöpfungsbegriffes erreichen. Der traditionelle christliche Theismus und die menschliche Freiheit stehen nach Pannenberg in einem antinomischen Verhältnis. Denn wenn „die Ewigkeit Gottes als die grenzenlose Dauer eines von Anfang an bestehenden Wesens gedacht wird, dann muß die Allmacht und die allwissende Vorsehung dieses Gottes den Weltprozeß von Anfang an in allen Einzelheiten festgelegt haben, und dann bleibt für echte Freiheit irgendeines Geschöpfes kein Raum."[68] Da die theologische Tradition aus Pannenbergs Sicht

65 Vgl. zum Beispiel die Kritik von L. W. BECK: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*. Ins Deutsche übersetzt von K.-H. Ilting, München ²1985, 195.
66 A. SCHOPENHAUER: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Werke VI, 111.
67 I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 184.
68 W. PANNENBERG: „Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik" (= Reden von Gott), in: W. PANNENBERG: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen ²1978, 29–47, hier: 39.

diese Schwierigkeiten niemals befriedigend gelöst hat, ist die Theologie zu einer „einschneidenden Neuformulierung des Gottesgedankens“[69] gezwungen. Um Gott als Ursprung statt als Verhinderung der Freiheit zu denken, darf er nicht länger als ein von Anfang der Zeit vorhandenes, allmächtiges Wesen verstanden werden. Von Gott aber als Wirklichkeit zu reden, ohne ihn als immer schon vorhandenes Wesen zu begreifen, heißt für Pannenberg, ihn als „Macht der Zukunft“[70] zu verstehen, die, ohne vorhanden zu sein, wirklich, nämlich im Gegenwärtigen schon wirksam ist. Dieser Gott „mit Futurum als Seinsbeschaffenheit“[71] ist der Welt in der Weise mächtig, wie die Zukunft der Vergangenheit mächtig ist. Wird aber in diesem Sinne die „Zukunft als Seinsweise Gottes“[72] verstanden, dann ist es nach Panneberg möglich, „in der Verwiesenheit der Freiheit auf Zukunft Gott als den Ursprung der Freiheit zu finden.“[73]

Pannenbergs Lösungsvorschlag führt ebensowenig zum Ziel wie derjenige Kants, weil beide meines Erachtens auf einer fehlerhaften Diagnose des Problems beruhen. Käme die Unvereinbarkeit von Schöpfergott und menschlicher Freiheit nur dadurch zustande, daß die göttliche Schöpfertätigkeit im Modus der Vergangenheit gedacht wird, dann wäre in der Tat durch Entzeitlichung (Kant) oder Verendzeitlichung (Pannenberg)[74] des Schöpfungsgedankens Abhilfe möglich. Aber das ist nicht der Fall. Nicht erst eine bestimmte Version des Schöpfungsgedankens, sondern dieser selbst scheint menschliche Willensfreiheit zu verhindern, denn ein Wesen, dessen Dasein und Sosein Produkt eines anderen ist, kann sich nicht von Grund auf selbst bestimmen. Mit anderen Worten: Frei im Sinne absoluter Spontaneität scheint nur dasjenige Wesen zu sein, das sich selbst konstituiert: „Ea res *libera* dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur“[75]. Der Begriff einer Schöpfung freier Wesen enthält somit

69 A. a. O., 38.
70 A. a. O., 42.
71 W. PANNENBERG: „Der Gott der Hoffnung“ (= Gott), in: W. PANNENBERG: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen ²1971, 387–398, hier: 393.
72 Ebd.
73 W. PANNENBERG: Reden von Gott, 42.
74 Pannenberg fordert ausdrücklich zu einer „eschatologischen Umkehrung des Schöpfungsgedankens“ auf (Gott, 394).
75 B. DE SPINOZA: Ethik, I, Def. 7.

einen Widerspruch, aus dem die atheistische und die metaphysische Version der Konfliktthese Konsequenzen ziehen. Entweder muß um der menschlichen Freiheit willen der Gottes- und Schöpfungsgedanke durch den Gedanken menschlicher Selbstkonstituierung ersetzt (Sartre) oder das Prädikat frei ausschließlich für Gott reserviert werden, insofern dieser allein Ursache seiner selbst (causa sui) ist (Spinoza).

Wenn man die Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* auf das in Frage stehende Problem anwendet, ist man versucht, sie als *zweiten, praktisch-philosophischen Begründungsgang der Vereinbarkeitsthese* zu lesen. Der Gedankengang der Postulatenlehre läßt sich vereinfacht als Abfolge von vier Gedankenschritten verstehen:

(a) Die Beförderung des „höchsten Guts“ ist eine vom moralischen Gesetz dem freien Willen vorgeschriebene Pflicht. Dieses „höchste Gut“, das heißt der letzte, unbedingte Handlungszweck endlicher Vernunftwesen, ist ein Weltzustand, in dem es dem Tugendhaften nicht länger schlecht ergeht und sich der Lasterhafte besten Wohlbefindens erfreut, sondern in dem „Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt“[76] ist.

(b) Als notwendiger Zweck freier Wesen muß der Zustand einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit praktisch möglich sein, andernfalls geriete das moralische Gesetz, das ihn vorschreibt, selbst unter den Verdacht, sinnlos zu sein. Denn niemand kann zu Recht auf dasjenige verpflichtet werden, dessen Verwirklichung durch seine mangelnden Fähigkeiten oder sonstige Weltumstände ausgeschlossen ist.

(c) Soweit wir sehen, ist diese praktische Möglichkeit des höchsten Guts aber weder im Natur- noch im Sittengesetz garantiert. Die allgemeine Lebenserfahrung weiß, daß tugendhafte Gesinnung keineswegs individuelles Wohlergehen, das von anderen Umständen abhängt, verbürgt. Die Philosophie kann den Grund dieser Dissonanz namhaft machen: Weil die reine praktische Vernunft, durch die sich der Mensch ein Handeln aus Pflicht vorschreibt, nicht zugleich Ursache der Natur und ihrer Kausalverknüpfungen ist, kann eine regelgerechte, nicht nur zufällige Abstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit nicht erwartet werden.

76 I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 199.

(d) Als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts muß deshalb die Existenz eines moralischen Welturhebers angenommen werden, der diese regelgerechte Abstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit garantiert. Dieser moralische Welturheber muß, um seine Aufgabe zu erfüllen, als mit bestimmten Fähigkeiten ausgestattet gedacht werden. Er muß allwissend sein, um meine Gesinnung in allen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen, allmächtig, um sie stets mit den angemessenen Folgen zu verknüpfen, und heilig, um dies unbeirrbar zu tun.

Inwiefern ist dieser Gedankengang eine mögliche Begründung der Vereinbarkeitsthese? Weil die Existenz Gottes angenommen werden muß, da sonst der oberste, selbstgegebene Zweck des freien Willens imaginär wäre, muß Gott – so könnte man folgern – mit der Willensfreiheit als seiner ratio cognoscendi verträglich sein. So wäre, was sich auf theoretisch-philosophischem Weg als nicht möglich erwies, auf praktisch-philosophischem Wege doch noch zu erreichen. Diese Asymmetrie der Beweislage ist – so könnte man weiter argumentieren – unbedenklich, denn gilt nicht nach Kant ein „Primat der praktischen Vernunft", und entsteht nicht beim Versuch, die Wirklichkeit von Freiheit aufzuzeigen, dieselbe Situation? Auch dort bleibt die theoretische Reflexion der ersten Kritik den Nachweis der Wirklichkeit menschlicher Freiheit schuldig, die erst in der zweiten Kritik durch den Rekurs auf das moralische Gesetz erwiesen werden kann. Diese Analogie besteht allerdings nur scheinbar. Die praktisch-philosophische Folgerung „Du kannst, denn du sollst" ist nach Kant nur deshalb gültig, weil theoretische Vernunft zuvor in der Lage war, die Vereinbarkeit von Freiheit und Naturkausalität mit Hilfe der transzendental-idealistischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich nachzuweisen. Diese theoretische Vorbedingung aber wird von der Postulatenlehre nicht erfüllt, denn mit Hilfe der Zwei-Welten-Lehre läßt sich entgegen Kants Meinung die Verträglichkeit von Schöpfergott und menschlicher Freiheit nicht nachweisen. Statt die Vereinbarkeitsthese praktisch-philosophisch zu begründen, wird die Postulatenlehre vielmehr von der theoretisch nicht ausgeräumten Unvereinbarkeit zwischen Schöpfergott und menschlicher Freiheit grundlegend in Frage gestellt. Zu Recht kritisiert der junge Schelling, daß Kants freiheitsphilosophische Extrapolation der Gottesidee ihn nicht vor der freiheitszerstörenden Wirksamkeit dieses Gottes schützt.

Wenn *nicht* die absolute Causalität *selbst*, sondern nur die *Idee* derselben in der praktischen Philosophie erst realisirt wird, glaubst du, daß diese Causalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erst mühsam genug ihre Idee praktisch realisirt hast? Willst du frei handeln, so mußt du handeln, *ehe* ein Gott *ist*: denn, daß du an ihn glaubst, erst, *wann* du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Causalität die deinige zernichtet.[77]

Mit derselben Schwierigkeit ist meines Erachtens auch H. Krings „Versuch Gott zu denken"[78] belastet, denn auch er gewinnt die Gottesidee durch eine Reflexion auf die Struktur menschlicher Freiheit. Sein Ausgangspunkt ist der Begriff der „transzendentalen Freiheit" als Bedingung der Möglichkeit materialen Wollens: Vor aller inhaltlichen Bestimmtheit des Wollens muß sich der Wille nach Krings als Inhaltlichkeit überhaupt erschließen. Diesen die empirische Freiheit bedingenden, selbst aber unbedingten Entschluß nennt er „transzendentale Freiheit", die beinhaltet, „daß das Wollen sich selbst als ursprünglich materiales Wollen bejaht."[79] Der Inhalt, den sich der ursprüngliche Entschluß erschließt, kann, wenn er der Form transzendentaler Freiheit entsprechen soll, kein anderer sein als die Freiheit selbst. „Das aber bedeutet: Freiheit gibt sich letztlich und erstlich dadurch einen Inhalt, daß sie andere Freiheit bejaht"[80]. Freiheit als Selbstbestimmung meint deshalb nichts anderes als die transzendentale Affirmation anderer Freiheit.

Gleichwohl erschöpft, so Krings, keine Realisation die durch nichts bedingte Form des ursprünglichen Entschlusses, vielmehr folgt aus „dieser Unbedingtheit der Form . . ., daß kein Inhalt, auch nicht der adäquate Inhalt (= die andere Freiheit), der Freiheit endgültig eine Grenze setzen kann"[81]. Aufgrund der Unbedingtheit ihrer eigenen Form und der jeweiligen Unangemessenheit ihrer konkreten Realisationen ist deshalb endliche Freiheit auf unbedingte und vollkommene Freiheit verwiesen. Dieser Begriff der vollkommenen Freiheit, das heißt der Gedanke einer Inhaltlichkeit, die der Un-

77 F. W. J. SCHELLING: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, AA, I, 3, 56.

78 H. KRINGS: „Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken" (= Freiheit), in: H. KRINGS: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980, 161–184. Vgl. außerdem H. KRINGS: „Handbuchartikel: Freiheit", a. a. O., 99–130 sowie H. KRINGS / E. SIMONS: Artikel „Gott", in: *HPhG*, Studienausgabe Bd. 3, München 1973, 614–641.

79 H. KRINGS: Freiheit, 173 f.

80 A. a. O., 174.

81 A. a. O., 175.

bedingtheit der Form angemessen ist, bietet nun nach Krings die Möglichkeit, einen Begriff von Gott zu denken. Gott als die „Idee des erfüllenden Gehaltes für transzendentale Freiheit“[82] muß notwendig gedacht werden, insofern dieser Begriff ein konstitutives Moment der transzendentalen Struktur von Freiheit ist.

Die Gefahr, die Gott umgekehrt für die menschliche Freiheit bedeutet, glaubt Krings dadurch zu bannen, daß er sich vom Konzept klassischer Theologie abgrenzt, die den Gottesgedanken via eminentiae durch Steigerung eines ontologischen Begriffs bis zu seinem logischen Maximum gewonnen hatte. Da Gott bei Krings nicht wie in der traditionellen Gotteslehre „durch eine lineare Extrapolation der ontologischen Begriffe, das heißt im Eminenzmodell“[83], gedacht wird, sondern als Resultat einer Reflexion auf Freiheit, werden „jene Aussagen, die durch das ontologische Modell begründet waren, hier nicht gemacht“[84].

Wenn der erfüllende Gehalt transzendentaler Freiheit aber wirklich *Gott* zu heißen verdient, dann muß sich Krings meines Erachtens die Frage gefallen lassen, ob der Gott, der in der Erkenntnisordnung von der Freiheit her erschlossen wurde, nicht in der Seinsordnung gerade diese Freiheit unmöglich macht. Der Versuch, diese Frage dadurch zu erledigen, daß man ontologische Auskünfte über Gottes Eigenschaften verweigert, käme einer Immunisierungsstrategie gleich.

Zusammenfassend kann man festhalten: Da eine tragfähige Begründung der Vereinbarkeitsthese nicht in Sicht ist, wird man dem von der Freiheit ausgehenden Atheismus und dem von Gott ausgehenden Fatalismus sein Recht kaum bestreiten können. „Wo der große Weltherr“ – so schreibt E. Bloch in *Das Prinzip Hoffnung* –, „hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit – der Kinder Gottes“[85]. Für die Theodizee bedeutet das: Die Willensfreiheit scheitert an der ersten Bedingung für die Theodizeetauglichkeit eines Freiheitskonzeptes. Denn ein Schöpfergott negiert unweigerlich die ihm gegenüberstehende menschliche Willensfreiheit, durch deren Mißbrauch er möglicherweise von der Verantwortung für eine üble Welt hätte entlastet

82 A. a. O., 178.
83 Ebd.
84 Ebd.
85 E. BLOCH: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Nachdruck der Ausgabe von 1959, Frankfurt/M 1970, 1413.

werden können. Angesichts der Theodizeeuntauglichkeit der Handlungs- wie der Willensfreiheit aber droht, wenn man mit J. L. Mackie davon ausgeht, daß überhaupt nur die *Free-Will-Defence* eine gewisse Aussicht auf Erfolg hat, das gesamte Theodizeeprojekt schon im Ansatz zu mißlingen. Erst auf dieser Folie kann die systematische Stärke von Schellings *Letzter Entlastung* angemessen gewürdigt werden. Sie besteht darin, die grundlegenden Schwierigkeiten der *Free-Will-Defence* erstmals im vollen Umfang berücksichtigt und damit ein vorzeitiges Scheitern der Theodizee vermieden zu haben. Dies zu zeigen wird Aufgabe des nächsten Kapitels sein.

§ 3. Metaphysik der Freiheit in Schellings Denkentwicklung

Der älteren Forschung galt Schelling, weil verwandt mit jenem Meergreis der Odyssee, dessen Verwandlung in allerlei Gestalten er teile, als der Proteus des deutschen Idealismus. Nach Hegel hat Schelling „seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht"[1], sein Denken also an den wechselnden Bedürfnissen der Zeitgenossen orientiert. Entsprechend spottet Marx im Brief an Feuerbach vom 30. 10. 1843 über Schellings Wandlungsfähigkeit: „Den französischen Romantikern und Mystikern ruft er [sc. Schelling] zu: ‚Ich, die Vereinigung von Philosophie und Theologie', den französischen Materialisten: ‚Ich, die Vereinigung von Fleisch und Idee', den französischen Skeptikern: ‚Ich, der Zerstörer der Dogmatik', mit einem Wort: ‚Ich . . . Schelling!'."[2] Hegels Urteil fand Eingang in die Philosophiegeschichtsschreibung seiner Schüler (E. Zeller, J. E. Erdmann, K. Fischer), und noch im Jahre von Schellings hundertstem Todestag beginnt H. Zeltner ein Hauptkapitel seiner Schellingmonographie mit der Feststellung: „Kaum ein Philosoph hat so viele Wandlungen in seinem Denken durchgemacht wie Schelling."[3] Dieser These von der Diskontinuität und Brüchigkeit Schellingschen Denkens, die zur Unterscheidung von fünf[4] oder mehr Epochen[5] führte und die Berufung der unterschiedlichsten Denker auf

1 G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, 421.
2 X. TILLIETTE (Hrsg.): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino 1974 (= Zeitgenossen), 484.
3 H. ZELTNER: *Schelling*, Stuttgart 1954 (= Schelling), 45.
4 Vgl. N. HARTMANN: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin ²1960, 112 ff.
5 Vgl. W. METZGER: *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795–1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg 1911 und O. BRAUN: *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800–1810*, Leipzig 1906.

Schelling[6] ermöglichte, wird in der neueren Forschung der Abschied gegeben[7]. Statt Wandel meint man heute, wie schon I. H. Fichte 1850, eine „Grundanschauung" feststellen zu können, die Schelling „durch die mannigfaltigen Entwicklungsepochen seines Denkens hindurchbegleitet"[8].

Die folgenden Überlegungen können zur Konsolidierung dieser Einsicht in die Kontinuität Schellingschen Denkens beitragen. Schellings Denkweg erweist sich nämlich, so werde ich zeigen, als eine von spekulativer Konsequenz getragene dreistufige Entwicklung, die die Weise betrifft, in der die Beziehung von Gottesbegriff und menschlicher Freiheit aufgefaßt wird[9].

Der von Kant und Fichte entwickelte formale Begriff menschlicher Freiheit im Sinne von Autonomie und Selbstbestimmung fungiert als Extrapolationsbasis, von der her in Schellings früher Philosophie der Begriff eines der menschlichen Freiheit gegenüberstehenden und sie negierenden Gottes verworfen (*Stufe 1: Freiheitsphilosophischer Entwurf des A-theismus*) und in der Identitätsphilosophie (1801–1806) stattdessen der Begriff eines die Freiheit umfassenden und sie ermöglichenden, all-einen Gottes entworfen wird (*Stufe 2: Freiheitsphilosophischer Entwurf des Pantheismus*). Im Ansatz seiner Spätphilosophie hat Schelling diesen formalen Begriff von Freiheit inhaltlich entfaltet, Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen bestimmt und den Pantheismus der zweiten Stufe zum *Internen Dualismus* vertieft (*Stufe 3: Freiheitsphilosophischer Entwurf des Internen Dualismus*). Diesem *Internen Dualismus* gelingt, so meine ich, was nach den Überlegungen des letzten Kapitels schon aussichtslos schien: Er ist in der Lage, die Verträglichkeit zwischen einer des Mißbrauchs fähigen menschlichen Freiheit und der Güte und Allmacht eines Schöpfergottes nachzuweisen. Damit aber hatte die *Free-Will-Defence*, die Entlastung Gottes von den Weltübeln durch deren Zurückführung auf den Mißbrauch menschlicher Willensfreiheit, erstmals in ihrer langen Geschichte seit Augustin gewisse Erfolgschancen und war nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt.

6 Vgl. O. MARQUARD: „Schelling – Zeitgenosse inkognito", in: H. M. BAUMGARTNER (Hrsg.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München 1975 (= Schelling), 9–26; A. PIEPER: „Schellings Wirkung im Überblick", in: H. M. BAUMGARTNER (Hrsg.): Schelling, 139–150; J. JANTZEN: „Schelling in der Perspektive materialistischer Theorie", in: H. M. BAUMGARTNER (Hrsg.): Schelling, 151–160.

7 Zu Tendenzen der Schellingforschung vgl. W. KASPER: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965 (= Das Absolute), 7–17; H. J. SANDKÜHLER: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart 1970, 8–23 und 81–87; X. TILLIETTE: *Schelling. Une Philosophie en devenir*, Bd. I: *Le système vivant 1794–1821*, Paris 1970, 21–55; H. ZELTNER: *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt 1975.

8 I. H. FICHTE: *Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England, von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1850, Frankfurt/M 1969, 171 f.

9 Die in diesem Kapitel durchgeführte Rekonstruktion ist, so hoffe ich, ein Beitrag zur Einlösung der generellen These von W. Schulz: „Das Grundproblem Schellings, von dem her sich diese lange, über 50 Jahre währende Zeit seines Philosophierens aufschlüsseln läßt, ist das Problem der Freiheit" (W. SCHULZ: „Die Wandlungen des Freiheitsbegriffs bei Schelling", in: W. SCHULZ: *Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart 1981, 39–52, hier: 40). Vgl. auch W. SCHULZ: „Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie" (= Freiheit), in: *Schellings Philosophie der Freiheit. Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag des Philosophen*, Stuttgart 1977, 23–46.

§ 3.1 Freiheitsphilosophischer Entwurf des A-theismus (Schellings frühe Philosophie)

In kritischer Auseinandersetzung mit Kants Postulatenlehre und ihrer theologischen Rezeption gelangte Schelling schon Mitte der 90er Jahre in seinen ersten Schriften sowie in den Briefen an Hegel zur *atheistischen Variante der Konfliktthese*. Kants Postulatenlehre, die zur Annahme göttlicher Existenz verpflichtet, um der Freiheit ihren durch die Natur bedrohten Realitätsbezug zu sichern, war für Schellings theologische Lehrer in Tübingen eine willkommene Gelegenheit, um die Vereinbarkeit der neuen Kantschen Freiheitsphilosophie mit der traditionellen Kirchenlehre nachzuweisen[10]. Die Ideen der kritischen Moraltheologie gerieten zu Prolegomena der supranaturalistischen Dogmatik, und die kirchliche Gotteslehre, die Annahme einer Offenbarung, ja selbst die Kirchenpraxis und die Teilnahme am Abendmahl wurden als Postulate der praktischen Vernunft ausgegeben. Aus dieser theologisch-dogmatischen Instrumentalisierung Kants entstand jenes Amalgam aus Autonomie und Autorität, das bei vielen jungen Kantianern Unwillen erregte. Stein des Anstoßes war vor allem G. C. Storrs Untersuchung *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* (Tübingen 1794).

„Alle möglichen Dogmen" – so schreibt Schelling am 6. 1. 1795 an Hegel – „sind schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt und, wo

10 Vgl. dazu D. HENRICH: „Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings" (= Problemlagen), in: D. HENRICH: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart 1991, 171–213 und 282–290, besonders 198 ff.

theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingische) Vernunft den Knoten."[11] Schelling und Hegel sind gleichermaßen empört, daß der „alte Aberglaube" der natürlichen und positiven Religion „in den Köpfen der Meisten schon wieder mit den Kantischen Buchstaben combinirt ist."[12] Einen Monat später berichtet Schelling wiederum im Brief an Hegel, daß er im Ärger über den Unfug der Tübinger Theologen schon oft „zur Satire die Zuflucht nehmen und die ganze Dogmatik – mit allen Anhängseln der finstersten Jahrhunderte auf praktische Glaubensgründe zurückführen [wollte]"[13]. Gegenüber der vulgärkantianischen Postulatenmetaphysik des Tübinger Supranaturalismus, der Kant zum frommen Kirchenlicht machte, waren Schelling und andere junge Kantianer der Überzeugung, daß die Freiheit ohne Rekurs auf Gott gedacht werden könne, ja daß im Gegenteil um der menschlichen Freiheit willen dem orthodoxen Begriff von Gott der Abschied zu geben sei.

Die antitheologische Polemik Schellings ist Folge einer Erkenntnis, die für seine frühe Philosophie grundlegend ist. Sie besagt, daß der Gedanke der menschlichen Freiheit im Sinne einer Selbstmacht neben und außer der Übermacht eines vorausgesetzten Gottes ebenso unvollziehbar ist wie der Gottesgedanke bei der Voraussetzung menschlicher Freiheit. Philosophie als konsistentes Unternehmen ist für den jungen Schelling nur in zwei einander ausschließenden Systemen möglich: Entweder man optiert für den „Dogmatismus" (Schellings Name für die metaphysische Variante der Konfliktthese), der ausgehend von Gott als absolutem Objekt keine von ihm unabhängige Macht der Freiheit zuläßt, oder man versucht, einen „Kriticismus" (Schellings Name für die atheistische Variante der Konfliktthese) zu erarbeiten, der – ausgehend vom Autonomiegedanken – jede absolute Macht neben der Freiheit leugnet. „Die Vernunft muß entweder auf eine objective intelligible Welt, oder auf subjective Persönlichkeit; auf ein absolutes Object, oder auf ein absolutes Subject – auf Freiheit des Willens – Verzicht thun"[14]. Tertium non datur.

Positionen, die diese „einfachste, begreiflichste – ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft"[15] verschleiern, erfahren Schellings unnachgiebige Kritik. Dergleichen Inkonsistenzen gewahrt Schelling nicht nur

11 F. W. J. SCHELLING: *Briefe und Dokumente*, Band I–III, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962, 1973 und 1975 (= Briefe und Dokumente), hier: Band II, 56 f.
12 A. a. O., 58.
13 A. a. O., 64.
14 *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, AA, I, 3, 109.
15 Ebd.

in der Kantschen Theorie sittlichen Gottesglaubens sowie im traditionellen christlichen Theismus überhaupt, sondern ebenso im Weltverständnis der griechischen Tragödie. Im ersten und letzten seiner *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* spielt Schelling mehrfach auf Sophokles' *König Ödipus* an, der das vom Orakel vorausgesagte Verbrechen zu vermeiden suchte, gleichwohl aber ahnungslos sein Schicksal erfüllte und die Strafe für das Unvermeidliche empfing. Im Streit mit der Übermacht des Schicksals muß die menschliche Freiheit so zwar notwendig unterliegen, die Tragödie ehrt die Freiheit aber dadurch, daß sich ihr Untergang nicht kampflos vollzieht und daß sie den Menschen durch die Bestrafung auch des unvermeidlichen Verbrechens jener Verantwortung für würdig hält, die nur unter Voraussetzung der Willensfreiheit Sinn macht. „Es war ein *großer* Gedanke, willig auch die Strafe für ein *unvermeidliches* Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen."[16] Indes: Dieser tragische Gedanke des Widerstandes und der Selbstmacht menschlicher Freiheit, die gegen die Übermacht des Unvermeidlichen kämpft, ist nur im Medium der Kunst realisierbar. Die Größe der griechischen Tragödie liegt darin, daß sie die menschliche Freiheit noch innerhalb eines Weltverständnisses würdigen konnte, über dessen Zerstörung der Freiheit sie sich keiner Illusion hingab. In der Philosophie aber muß das System, das die absolute Kausalität eines Gottes voraussetzt, als dasjenige identifiziert werden, das den Gedanken der menschlichen Freiheit verunmöglicht.

Die Philosophie des jungen Schelling hat höchstes Interesse daran, diese „Antithese aller philosophirenden Vernunft" präzise herauszuarbeiten, und zeigt sich darin, so meine ich, als ein *von Jacobi belehrter Kantianismus*. Mit Jacobi nimmt Schelling an, daß jeder Weg einer rational verfahrenden Theorie des Absoluten im Fatalismus endet, denn der Gedanke eines Absoluten bedeutet einen mit keinem Mittel zu begrenzenden Einbruch einer göttlichen Übermacht, neben der die menschliche Autonomie als zweite Macht nicht zu bestehen vermag. Angesichts dieses von Jacobi in den *Spinozabriefen* erdachten Szenarios zog der junge Schelling als Kantianer folgenden Schluß: Die Kantische Autonomiethese ist nur dann zu retten, wenn man sie von der Moraltheologie befreit.

Diese theologiekritische Lesart unterscheidet sich von derjenigen O. Marquards, wonach schon Schellings Frühphilosophie als Theodizeeprojekt zu deuten ist[17]. Nach Marquard hat die Autonomieposition des frühen Idealis-

16 A. a. O., 107.
17 Vgl. O. MARQUARD: Idealismus, 57 ff.

mus, die die menschliche Freiheit Gott gegenüber in einer Weise radikalisiert, daß schließlich auf die Gottesrede überhaupt verzichtet wird, ein theologisch honoriges Motiv. Sie ist „keine Abkehr von Gott, sondern (als Theodizee) die Abkehr einzig von jener verhüllten Weise der Blasphemie, die angesichts einer schlimmen Welt in der Aussage steckt, Gott habe sie geschaffen."[18] Der Autonomieposition liege das Bedürfnis zugrunde, die menschliche Freiheit für die Weltübel verantwortlich zu machen, um Gott zu entlasten. Denn mit dem Faktum einer schlimmen Welt sei die Güte Gottes nur vereinbar, wenn seine Nichtexistenz eingeräumt werde: Nur ein toter Gott bleibe ein guter Gott. In ihrer Reingestalt soll diese Theodizee zwischen 1781 und 1800, der „Zeit der extremen Autonomiethese"[19], vertreten worden sein. Wäre dies richtig, dann müßte Schellings Frühphilosophie ein Paradebeispiel für Marquards These sein. Das Gegenteil ist allerdings der Fall. Die Minimalbedingung für eine sinnvolle Rede von Theodizee (selbst dann, wenn diese um Gottes willen zum rabiaten Mittel seiner Tötung greift) ist, daß an Gott sittliche Ansprüche gestellt werden können. Aber schon diese Bedingung erfüllt Schellings frühe Philosophie nicht. Die von Kant ausgehende und in der damaligen Moraltheologie gängige Vorstellung von Gott als einem unter moralischen Gesetzen stehenden Wesen[20] ist für Schelling „so *leer*, als jede andre anthropomorphistische Vorstellung"[21]. Den theistischen Gott der Tradition verspottet er in Anspielung auf Herders *Gott*[22] als „das persönliche individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt!"[23]. Der Gottesbegriff ist nur in der „dogmatistischen" Form rational vertretbar, nämlich im Sinne der amoralischen, unpersönlichen und absoluten Substanz Spinozas. Im Gegenzug gegen diesen freiheitszerstörenden Dogmatismus arbeitet Schelling seit Beginn des Jahres 1795 an einem kritizistischen System, einem Gegenstück zu Spinozas *Ethik*[24], das statt von der absoluten Substanz von der

18 A. a. O., 59.
19 A. a. O., 58.
20 Für die Belege bei L. H. Jakob, J. G. Fichte und F. G. Süskind vgl. AA, I, 3, 201 f.
21 *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, AA, I, 3, 51.
22 In Herders *Gott* bekennt Philolaus: „Das müßige Wesen, das außerhalb der Welt sitzt . . ., ist nicht für mich" (J. G. HERDER: *Gott. Einige Gespräche*, in: J. G. HERDER: *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan (= Sämtliche Werke), Bd. XVI, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1887, Hildesheim 1967, 495).
23 Briefe und Dokumente II, 58.
24 Zu Schellings Plan, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik zu erarbeiten, vgl. A. PIEPER: „‚Ethik *à la* Spinoza'. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling", in: *ZPhF*, 31 (1977), 545–564.

Behauptung ausgeht, daß „das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe"[25].

Schellings frühe Philosophie ist, wie Marquard zu Recht betont, wesentlich durch die Doppelbewegung einer Verabschiedung Gottes und einer Radikalisierung der menschlichen Freiheit ins Absolute gekennzeichnet. Sie ist allerdings meines Erachtens gerade nicht theologisch motiviert, denn ihr eignet kein Theodizeesinn: Die menschliche Freiheit wird nicht zur Rettung der Güte Gottes verabsolutiert, wie Marquard meint, sondern Gott wird verabschiedet, um die menschliche Freiheit zu retten.

§ 3.2 Freiheitsphilosophischer Entwurf des Pantheismus (Schellings Identitätsphilosophie)

Schellings Konfliktthese, wonach die menschliche Freiheit und ein von ihr unterschiedener Gott in einem antinomischen Verhältnis stehen, erlaubt zwei Folgerungen, eine negative und eine konstruktive. Die erste hat Schelling, wie wir sahen, schon in seiner frühen Philosophie gezogen, sie lautet: Die „Philosophie, die von *Freiheit* ausgeht, hebt ebendamit alles Absolute außer uns auf."[26] Daran hat er auch später festgehalten, kam zugleich aber zu der Überzeugung, dies müsse nicht das einzige und letzte Wort der Philosophie sein. Unter der Voraussetzung, daß sich Gott und menschliche Freiheit gegenüberstehen, ist der im Namen der Freiheit vertretene Atheismus in der Tat zwingend. Indes: Muß Gott als ein der Freiheit gegenüberstehendes, absolutes Objekt gedacht werden? Wird diese Voraussetzung aufgegeben, dann läßt die Konfliktthese eine weitere, konstruktive Folgerung zu, die Schelling in der Einleitung zur *Freiheitsschrift* – und zwar im Gegenzug gegen Jacobis polemische Identifikation von systematischer Philosophie, Pantheismus und Fatalismus – gezogen hat[27]:

> Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und

25 *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, AA, I, 2, 78.
26 *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, AA, I, 4, 190.
27 Mit seiner fatalistischen Deutung des Pantheismus geriet Jacobi für Schelling zunehmend in die Rolle des privilegierten Ketzers, nachdem er zunächst diejenige eines Spiritus rector der Frühphilosophie gespielt hatte.

daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebenso sehr oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtseyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun *die* Lehre nothwendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten?[28]

Ist aber nicht auch dieser pantheistische „Ausweg", den Schelling im Rückblick auf sein Identitätssystem (1801–1806) als dessen freiheitstheoretischen Ertrag ansah, ein Holzweg? Geht nicht die menschliche Freiheit, die sich im Gegenüber zu einem absoluten Objekt nicht halten konnte, jetzt in dem als absolute Identität gedachten Gott unter? Hegel und Fr. Schlegel haben diesen Verdacht gehegt. Ist nicht Schellings Absolutes – wie Hegel mutmaßt – der „Abgrund des Leeren", der alle Differenz absorbiert, die Nacht, „worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind"[29], so daß es müßig ist, von einer Selbständigkeit und Freiheit des Besonderen im Absoluten zu sprechen? Hat nicht Fr. Schlegel recht, wenn er in der Untersuchung *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) mit kaum verhülltem Bezug auf Schelling behauptet: Für das Unendliche stehe dem Pantheismus nur der leere Begriff der „Indifferenz" zur Verfügung, vor dem alles Besondere verschwinde?[30] Führt er deshalb nicht zwangsläufig zur Leugnung jedweder Individualität und Selbständigkeit des Einzelnen?[31]

28 Freiheitsschrift, VII, 339 f.

29 G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 22. Bei der Wertung dieser Hegelstelle hat man mindestens zweierlei zu berücksichtigen. (a) Im Brief an Schelling vom 1. 5. 1807 hat Hegel beschwichtigend behauptet, diese Kritik gelte den Schellingschülern, nicht dem Meister selbst (vgl. Briefe und Dokumente III, 432 sowie Schellings Antwort a. a. O., 471). (b) In den *Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) hat Schelling (vgl. K. JASPERS: *Schelling. Größe und Verhängnis*, Nachdruck der Ausgabe von 1955, München 1986, 302) die Metapher der „Nacht" in demselben kritischen Sinn wie Hegel gebraucht und sich gegen die gewendet, die „in dem Wesen des Absoluten nichts als eitel Nacht" (IV, 403) zu sehen vermögen. Vgl. dazu insgesamt: H. KRINGS: *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel, 1801–1807*, SBAW. PH, 1976, Heft 6, München 1977.

30 Vgl. FR. SCHLEGEL: *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.-J. Anstett und H. Eichner (= Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe), Bd. 8: *Studien zur Philosophie und Theologie*, eingeleitet und hrsg. von E. Behler und U. Struc-Oppenberg, München/Paderborn/Wien/Zürich 1975, 217 und 243. Diesen Einwand hat Schlegel schon länger gehegt und äußerte ihn in einer Form, die Hegels Kritik in der *Phänomenologie* vorwegnahm. In seiner Autobiographie berichtet Steffens: Als „ich Fr. Schlegel kennen lernte, waren beide [sc. Fr. Schlegel und Schelling] schon feindlich getrennt. Er [sc. Fr. Schlegel] erschöpfte sich in Witzen über die absolute Identität, und den sonst wohl Hegel zugeschriebenen Einfall: ‚Im Dunkeln sind alle Katzen grau' habe ich schon damals von Fr. Schlegel gehört" (X. TILLIETTE (Hrsg.): Zeitgenossen, 63).

31 Vgl. FR. SCHLEGEL: *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, 199 und 247.

Mit dieser Kritik seines Identitätssystems, die diesem die Leugnung von Freiheit und Selbständigkeit vorwirft, weil es alles Besondere akosmistisch in Gott auflöse, hat sich Schelling in der Einleitung zur *Freiheitsschrift* (VII, 345–347) auseinandergesetzt. Nachdem er in VII, 339f. gezeigt hatte, daß vom Gedanken menschlicher Freiheit her der Pantheismus naheliegt, zeigt er jetzt umgekehrt, daß der rechtverstandene Pantheismus zum Gedanken der menschlichen Freiheit führt. Er macht dabei zwei Argumente geltend. Das erste Argument wendet sich gegen eine falsche Deutung der absoluten Identität. Die Doktrin von der absoluten Identität des Seienden zielt nicht auf dessen „Einerleiheit", das heißt auf eine begriffliche Ununterschiedenheit im Sinne des principium identitatis indiscernibilium, sondern auf eine nach Analogie des Organismus gedachte Einheit. Wie die Organe und Funktionen des menschlichen Körpers verschieden sind und doch ein unteilbares Leben bilden, so bleibt auch in der absoluten Identität die Differenz gewahrt: „Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist."[32] Das zweite Argument stützt sich auf die Idee des göttlichen Wesens und schließt, daß das aus Gott Folgende nur ein Selbständiges sein kann: Weil „Gott . . . nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen"[33] ist, ist nicht einsichtig, wie er „an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände."[34] Dasselbe ergibt sich unter der Voraussetzung, daß die Welt explicatio dei, das heißt Selbstoffenbarung Gottes, ist. Gott kann nämlich „nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen"[35].

32 Freiheitsschrift, VII, 346. Zu Schellings Begriff der Identität vgl. T. BUCHHEIM: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992, 72–107.

33 Schelling zitiert hier Mk. 12, 27: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen."

34 Freiheitsschrift, VII, 346.

35 A. a. O., 347.

Diese in der Einleitung zur *Freiheitsschrift* durchgeführte Apologie des Identitätssystems gibt das identitätsphilosophisch ausgearbeitete Verhältnis zwischen Gott und der Freiheit des Besonderen präzise wieder. Ich demonstriere dies durch einen Blick auf das Modell, mit dem in der Würzburger Vorlesung *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804) die Immanenz der Dinge im Absoluten mit ihrer Selbständigkeit zusammengedacht wird. Dieses Modell läßt sich, wenn man seinen Gehalt auf das Wesentliche zusammenzieht, als eine Sequenz von fünf Gedankenschritten darstellen:

(a) Das Absolute ist absolut, insofern es *„durch seine eigne Affirmation"*[36] ist. Das heißt, es ist die Einheit von Affirmierendem und Affirmiertem, mithin ein solches, das das Affirmierende und Affirmierte von sich selbst ist. Darin unterscheidet es sich von allem Endlichen, das, da es einem anderen und nicht sich selbst sein Dasein verdankt, sein Affirmierendes außer sich hat.

(b) Damit ist jedoch kein Affirmierendes und Affirmiertes je für sich gesetzt, sondern beide *sind* nur, insofern das *Absolute* das Affirmierende von sich und das *Absolute* ebenso das Affirmierte von sich ist.

(c) Da also das Affirmierende und das Affirmierte jeweils das *ganze* Absolute ist (nach b) und da das Absolute eine Selbstaffirmation, das heißt eine Einheit von Affirmierendem und Affirmiertem ist (nach a), ist auch das Affirmierende und Affirmierte jeweils eine Einheit von Affirmierendem und Affirmiertem. (Eine Differenz ergibt sich, insofern diese Einheit entweder unter der Führung des Affirmierenden oder des Affirmierten steht).

(d) Auch von diesem Affirmierenden und Affirmierten zweiter Ordnung gilt – wiederum aus gleichem Grund –, daß sie jeweils eine Einheit von Affirmierendem und Affirmiertem sind usw. Philosophie ist die „Darstellung der Selbstaffirmation Gottes in der unendlichen Fruchtbarkeit ihrer Folgen, also Darstellung des Einen als des Alls."[37]

(e) Jede neue Folge ist, da sie auf ihre Weise die Einheit von Affirmierendem und Affirmiertem ist, absolut und frei. Andererseits aber *ist* sie nur, insofern das Absolute als Selbstaffirmation *ist*. Beide Bestimmungen der Folge, ihr Selbständigsein und ihr Sein als ein Moment im Prozeß der Selbstsetzung des Absoluten, sind untrennbar. Mit anderen Worten: Das Eine ist alles, weil es sich nur als Allheit selbständiger Positionen setzen kann. Das All aber ist das Eine, weil es nur Funktion der unteilbaren Selbstaffirmation des Einen ist.

36 *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (= Würzburger System), VI, 148.
37 A. a. O., 176 f.

Durch dieses Modell ist Schelling imstande, die Freiheit des Besonderen mit seinem Sein im Absoluten zusammenzudenken. Er spricht deshalb von einem *„gedoppelte[n] Leben"*[38], das dem Besonderen verliehen ist. Es hat ein „Leben im Absoluten"[39], insofern es ein Strukturmoment des Selbstsetzungsaktes des Absoluten ist, und es hat ein „Leben *in sich selbst*"[40], insofern sich das Absolute nur setzen kann durch die Allheit freier Einzelner. Dieses gedoppelte Leben ist freilich kein Doppelleben, in dem das eine vom anderen wirklich unterschieden wäre, sondern die Strukturmomente der Selbständigkeit des Einzelnen und seine Existenz *im* Absoluten bestehen nur durch ihre Verknüpfung. Damit dürfte deutlich sein, inwiefern Schelling es in der Freiheitsproblematik für einen „Ausweg" ansehen konnte, „den Menschen mit seiner Freiheit . . . in das göttliche Wesen selbst zu retten"[41].

§ 3.3 *Freiheitsphilosophischer Entwurf des* Internen Dualismus *(Schellings Philosophie ab 1809)*

Nicht zu Unrecht glaubte Schelling gegenüber den Einwänden von Jacobi, Hegel und Fr. Schlegel zeigen zu können, daß sein Pantheismus die als absolute Selbstbestimmung verstandene menschliche Freiheit ermöglicht. Sobald dagegen dieses bislang leitende formelle Verständnis der Willensfreiheit aus Gründen der Theodizee inhaltlich entfaltet wird, kehren, wenngleich auf höherem Problemniveau, die beiden freiheitstheoretischen Schwierigkeiten des Gottesgedankens zurück, die uns schon im letzten Kapitel beschäftigt haben. Der inhaltlich komplettierte Begriff der Willensfreiheit ist nämlich, so wird sich zeigen, weder mit der Wirkmacht noch mit der Vollkommenheit von Schellings identitätsphilosophischem Gott vereinbar. Um diese Schwierigkeiten zu beheben, ohne den freiheitstheoretischen Ertrag des Pantheismus preiszugeben, hat Schelling Elemente eines modifizierten Dualismus in die pantheistische Konzeption aufgenommen. Dies führt ihn zu jenem Konzept, das ich als *Internen Dualismus* bezeichne, weil es in Gott zwischen demjenigen unterscheidet, was *Er selbst* ist, und demjenigen, was der *Grund seiner Existenz* ist. Dieser *Interne Dualismus* läßt es, darauf werden meine Überlegungen hinauslaufen, erstmals als wirklich aussichtsreich erscheinen, Theodizee als *Free-Will-Defence* durchzuführen, weil er eine theodizeetaugliche Freiheit zu den-

38 A. a. O., 187.
39 Ebd.
40 Ebd.
41 Freiheitsschrift, VII, 339.

ken erlaubt, die mit der Allmacht und der Güte des Schöpfergottes verträglich ist.

Um diese letzte freiheitstheoretische Anstrengung Schellings zu rekonstruieren, die ihn vom Freiheitspantheismus zum *Internen Dualismus* führt, werde ich zunächst anhand der Schrift *Philosophie und Religion* (1804) die besagten Schwierigkeiten aufzeigen, die sich aus einem identitätsphilosophisch konzipierten Gottesgedanken ergeben.

Das vorgeführte Modell des *Würzburger Systems*, das die Freiheit des Besonderen mit seiner Immanenz im Absoluten verknüpft, wird, abgesehen von gewissen terminologischen Differenzen, auch in *Philosophie und Religion* (1804) vertreten. Die als „Gegenbild"[42] bezeichnete erste Folge aus dem Absoluten, in der sich das Absolute aufgrund seiner als „*Selbsterkennen*"[43] verstandenen Form verwirklicht, muß seinerseits ein Absolutes und Selbständiges sein. Denn das Absolute kann sich in ihm nur dann unmittelbar und adäquat erkennen, wenn es ihm gleich, mithin selbst ein Absolutes ist. „Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht."[44] Was für die erste Folge gilt, gilt aus gleichem Grund auch für deren Folgen, für die „Ideen". Sie sind absolut und *frei*, insofern das Absolute sich in ihnen erkennen soll, zugleich aber sind sie *im Absoluten*, sofern sie ein Moment innerhalb der mit dem Absoluten untrennbar verbundenen Form der Selbsterkenntnis sind[45].

Den freiheitsphilosophischen Schwierigkeiten dieses Modells kommt man nun meines Erachtens am besten durch folgende Frage auf die Spur: Welcher Typ von Freiheit ist es, der dem Besonderen durch seine Immanenz im Absoluten eröffnet wird? Die Antwort muß lauten: Der pantheistische Gottesgedanke eröffnet genau diejenige Freiheit, um derentwillen er entwickelt worden war, nämlich Freiheit als unbedingte Selbstbestimmung, das heißt als eine in ihren Äußerungen nicht fremdbestimmte Macht, die ja neben und außer der unbedingten Macht eines Gottes nicht möglich ist. Im Sinne dieses im Rahmen der Identitätsphilosophie allein begründbaren, formellen Begriffs von Freiheit definiert das *Würzburger System: „Eine freie Ursache kann nur diejenige heißen, welche, kraft der Nothwendigkeit ihres Wesens, ohne alle andere Bestimmung, nach dem Gesetz der Identität handelt."*[46] Freiheit steht demnach nicht

42 *Philosophie und Religion*, VI, 34.
43 A. a. O., 31, vgl. auch Würzburger System, VI, 168 f.
44 *Philosophie und Religion*, VI, 39.
45 Vgl. a. a. O., 34 f. Für die Interpretation dieser Zusammenhänge vgl. auch § 10. 1.

vor alternativen Möglichkeiten ihrer Äußerung, sondern sie wird spinozistisch[47] als alternativlose Entfaltung der Wesensgesetzlichkeit verstanden. Inkonsistenzen ergeben sich nun, weil Schelling in *Philosophie und Religion* einen darüber hinausgehenden Begriff von Freiheit in Anspruch nehmen muß, der identitätsphilosophisch nicht gedeckt ist. Er ist dazu gezwungen, um die Entstehung einer endlichen Welt erklären zu können. Da bei der Entfaltung Gottes in den Ideenkosmos kein Endliches entsteht – Absolutes produziert immer nur Absolutes – versucht Schelling, die endliche Welt als Resultat eines kontingenten Abfalls der Ideen zu erklären. Aufgrund ihrer Freiheit sollen sie sich gegen ihre Immanenz im Absoluten gewendet und infolge dieses Abfalls die endliche Welt produziert haben. Diese Freiheit zum Abfall steht aber meines Erachtens (a) im Widerspruch zu der von Schelling unterstellten Güte Gottes und ist außerdem (b) aus der skizzierten schöpferischen Tätigkeit des Absoluten nicht verstehbar.

(a) In *Philosophie und Religion* kritisiert Schelling die Ableitung der Materie aus Gott, denn dadurch werde „Gott selbst zum Urheber der Privation, der Beschränkungen und des daraus resultirenden Uebels"[48] gemacht und seine Güte in Frage gestellt. Demselben Einwand ist aber auch die Abfall-Lehre ausgesetzt. Schellings Versuch, Gott durch die Unterscheidung zwischen der im Absoluten fundierten Möglichkeit des Abfalls und deren Aktualisierung, die „einzig *im Abgefallenen* selbst"[49] liegt, zu entlasten, überzeugt nicht. Auch eine durch das Absolute begründete Möglichkeit zum Abfall wirft nämlich einen Schatten auf die Gottheit. Denn das Freiheitsvermögen steht dem Abfall nicht als einer ihm fremden Möglichkeit gegenüber, die es erst zu der seinigen zu machen hätte, sondern diese Möglichkeit ist ein der Freiheit zugehöriger Vollzugsmodus, in dem sie sich selbst verwirklicht. Freiheit ist das positive Vermögen zum Abfall.

(b) Nach Schellings freiheitspantheistischem Konzept ist die Freiheit der Ideen durch ihre Existenz *im* Absoluten begründet. Denn absolut und selbständig sind die Ideen nur, insofern sie Funktionen innerhalb der Tätigkeit göttlicher Selbstobjektivierung sind. Daher gilt: *„Nur eine solche Handlung, die aus dem Wesen der Seele oder, was dasselbe ist, aus dem Göttlichen, sofern es das Wesen der Seele ist, mit absoluter Nothwendigkeit folgt, ist eine absolut freie Handlung."*[50]

46 Würzburger System, VI, 538.
47 Vgl. B. DE SPINOZA: Ethik, I, Def. 7 und Lehrs. 17 mit Zusätzen und Anmerkung.
48 *Philosophie und Religion*, VI, 47.
49 A. a. O., 40.
50 Würzburger System, VI, 539.

Die Abfallhandlung in *Philosophie und Religion* aber kehrt sich gegen das Absolute, statt aus ihm zu folgen, und die im Abfall tätige Freiheit ist deshalb nicht die Entfaltung einer göttlich konstituierten Wesensgesetzlichkeit[51]. Es ist vielmehr eine Freiheit, die auch die Fähigkeit einschließt, sich gegen ihre eigene Konstitutionsbedingung, die Existenz *im* Absoluten, zu wenden, und die deshalb als Folge der Tätigkeit eines identitätsphilosophisch gedachten Gottes schlechterdings unverständlich ist.

Nun ist die Abfall-Lehre von *Philosophie und Religion*, wie ich noch zeigen werde[52], keine Theodizee. Gleichwohl sind ihre Schwierigkeiten auch diejenigen, mit denen Theodizee im Sinne der *Free-Will-Defence* konfrontiert ist. Denn auch sie nimmt eine absolute Selbstbestimmung in Anspruch, die mißbrauchbar ist, also eine Willensfreiheit als „Vermögen des Guten und des Bösen"[53]. Da aber diese Freiheit mit dem identitätsphilosophischen Gott in zweifacher Weise konfligiert, ist die *Free-Will-Defence* auf dem Boden des Pantheismus zum Scheitern verurteilt, ebenso wie auf dem Boden eines traditionellen Theismus, in dem ein der Freiheit gegenüberstehender Gott die Freiheit schon ihrer formellen Seite nach negiert. Schelling war deshalb zu einer erneuten Revision des Gottesgedankens gezwungen. Um die erste freiheitstheoretische Schwierigkeit des Pantheismus, den Konflikt zwischen einem inhaltlich entfalteten Begriff menschlicher Freiheit und der Güte Gottes, auszuräumen, entwickelt er, so werde ich in diesem Kapitel abschließend zeigen, seinen *Internen Dualismus*. Erst später, nämlich nach der detaillierten Deutung dieses *Internen Dualismus*, läßt sich zeigen, daß dieser gleichzeitig in der Lage ist, auch die zweite freiheitstheoretische Schwierigkeit des Pantheismus zu lösen[54].

Sein Versuch von 1804, die Abfallenden für ihren Abfall allein verantwortlich zu machen, um Gott zu entlasten, hat Schelling auf Dauer selbst nicht überzeugen können. In der Einleitung zur *Freiheitsschrift* erkennt Schelling: Der inhaltlich entfaltete Begriff menschlicher Willensfreiheit widerstreitet der Güte seines identitätsphilosophischen Urhebers, und deshalb kann es „mit der oben versuchten [identitätsphilosophischen] Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit"[55] haben. Denn wenn man Freiheit

51 Auf den Widerspruch zwischen beiden Fassungen des Freiheitsbegriffs weist auch P. TILLICH: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: P. TILLICH: *Gesammelte Werke*, Bd. I: *Frühe Hauptwerke*, hrsg. von Renate Albrecht, Stuttgart ²1959, 11–108, hier: 71 Anm. 36, hin.
52 Vgl. § 10. 3.
53 Freiheitsschrift, VII, 352.
54 Vgl. dazu § 6.
55 Freiheitsschrift, VII, 354.

nicht zu einer bloßen Indifferenz gegenüber Gut und Böse verkürzt, sondern sie „als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen [denkt], so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne."[56]

Man kann vermuten, daß nicht zuletzt der Verlauf der Französischen Revolution Schelling veranlaßt hat, die menschliche Freiheit schließlich als jenes gefährliche Vermögen zu betrachten, das auf einen als „lautere Güte" verstandenen Gott nicht zurückgehen kann. Im Phänomenologiekapitel *Die absolute Freiheit und der Schrecken* und auch später[57] hat Hegel die Freiheit in ihrer subjektiven Verwirklichung als Wurzel der Schreckensherrschaft der Jakobiner bestimmt. Nach Hegels Analyse ist der Terror – wie H. Lübbe resümiert – „als ein moralisches Phänomen zu verstehen – als eine Praxis der Tugend. Nicht Barbarei, nicht Verwilderung, sondern der Mensch in der Verwirklichung äußerster Möglichkeiten ist das Subjekt des Terrors. Er ist kein Zufall in der Geschichte der Freiheit, vielmehr eine Form ihres politischen Daseins."[58] Wie Hegel stand der junge Schelling in einem zustimmenden Verhältnis zu den Freiheitsidealen der Französischen Revolution, ihre „Greuel"[59] werden deshalb auch ihm zur theoretischen Herausforderung geworden sein[60]. Möglicherweise hat man die *Freiheitsschrift* deshalb unter anderem als Reaktion Schellings auf die in der Revolution zutage getretenen Schrecken der Freiheit zu lesen, obgleich sich Schelling darüber ausschweigt.

Wie dem auch sei, die Frage, ob die fehlbare und zutiefst ambivalente menschliche Freiheit nicht selbst ein Übel ist, ist zeitgeschichtlich ebenso verständlich, wie sie systematisch unvermeidlich ist. Sie belastet nicht nur den Pantheismus, vielmehr „bleibt immer das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar."[61] Hier liegt

56 Ebd.
57 Vgl. zum Beispiel G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 532 f.
58 H. LÜBBE: „Freiheit und Terror", in: J. SIMON (Hrsg.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/München 1977, 115–135, hier: 117 f.
59 F. W. J. SCHELLING: *Antikritik*, AA, I, 3, 192.
60 Zum Verhältnis des jungen Schelling zur Französischen Revolution vgl. H.-J. SANDKÜHLER: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt/M 1968 (= Freiheit), 38–73 sowie W. G. JACOBS: *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, 11–30.
61 Freiheitsschrift, VII, 354.

in der Tat eine der fundamentalen Schwierigkeiten der *Free-Will-Defence*. Sie wurde schon von Augustin in *De libero arbitrio* aufgeworfen, konnte aber in der abendländischen Tradition, wenn ich recht sehe, nie überzeugend ausgeräumt werden. Um Gott von der Verantwortung für die Sünde und ihre Folgen zu entlasten, hatte Augustin den Menschen mit einem seiner selbst mächtigen und für Gott unüberwindlichen freien Willen ausgestattet. Diese Willensfreiheit wird nun in der Folge ihrerseits zum Problem, einem *Theodizeeproblem höherer Ordnung*, dessen Auflösung den Abschluß von *De libero arbitrio* um Jahre hinausgezögert hat. Nachdem die Verteidigung Gottes mit Hilfe der Willensfreiheit schon gelungen schien, fragt Euodius am Ende des ersten Buchs: „Doch nun frage ich, ob es auch gut war, daß uns vom Schöpfer der freie Wille verliehen ward, der uns, wie wir feststellten, zum Sündigen befähigt. Denn es scheint, wir würden ohne ihn nicht gesündigt haben, und man muß fürchten, daß nunmehr Gott (doch) als Urheber unserer Missetaten (malefactorum nostrorum auctor) dasteht."[62]

Aufgrund dieser unvermeidlichen Fragestellung ist die *Free-Will-Defence* für sich allein noch keine zureichende Theodizeestrategie, sie benötigt vielmehr eine Zusatztheorie, die ihr den Rücken deckt. Denn alle Übel kann man auf den Mißbrauch der menschlichen Freiheit zurückzuführen versuchen, bis auf eines: sie selbst.

Bedrängt durch dieses *Theodizeeproblem höherer Ordnung* aktiviert Augustin in *De libero arbitrio* seine schon zuvor ausgearbeitete[63], neuplatonisch inspirierte Privationstheorie des Bösen, die von der Patristik über die mittelalterliche Transzendentalienlehre von der Konvertibilität des esse und bonum bis hin zu Leibniz, Kant[64] und Hegel bestimmend blieb und der meines Erachtens erst Schelling theoretisch wirksam entgegengetreten ist. Sie besagt: Kein

62 A. AUGUSTIN: *De libero arbitrio*, Buch I, 16, 35.

63 H. Häring versteht *De libero arbitrio* als dritte Stufe eines insgesamt vierstufigen Denkwegs Augustins. „Das Problem dieses Weges ist . . . – an jeder Station – der leidenschaftliche *Wille, Gott endgültig zu rechtfertigen*, der dann doch immer neue Fragen nach sich zieht" (H. HÄRING: Macht des Bösen, 276). Vor seiner *Free-Will-Defence*, die in der dritten und – konzentriert auf die einmalige und anfängliche Urschuld des Menschen – vierten Phase leitend war, hat Augustin zunächst in antimanichäischer Wendung versucht, das Übel als privatio boni zu depotenzieren (erste Stufe) und es, vor allem in *De ordine* (386), als notwendiges Element kosmischer Ordnung zu rechtfertigen (zweite Stufe).

64 Zur Privationstheorie des Bösen bei Leibniz und Kant vgl. § 6. 3. Zur umfassenden Darstellung des Problems vgl. F. BILLICSICH: *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* (= Problem des Übels), I. Bd.: *Von Platon bis Thomas von Aquino*, Wien ²1955; II. Bd.: *Von Eckehart bis Hegel*, Wien–Köln 1952; III. Bd.: *Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*, Wien 1959.

Seiendes ist substantiell schlecht, denn als Seiendes hat es eine „Natur", realisiert eine Norm und ist deshalb gut: „Ein jedes Wesen, soweit es Wesen ist [natura in quantum natura], ist gut."[65] Da das Schlechte kein eigenes Wesen ist, gibt es nur verschiedene Grade des Guten. Auf dieser ontologischen Bonitätsskala ist die mißbrauchte Willensfreiheit sogar relativ hoch anzusiedeln: „Denn wie ein durchgehendes Pferd besser ist als ein Stein, der nicht durchgehen kann, weil ihm Eigenbewegung und Gefühl fehlen, ist auch ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt, vortrefflicher als eins, das darum nicht sündigt, weil es keinen freien Willen hat."[66] Gott trifft deshalb kein Vorwurf, wenn er die ganze Skala der Güter schafft und neben solchen Seelen, die ihren freien Willen nicht mißbrauchen, auch andere schafft, die es tun[67]. Denn auch sie sind gut, wenngleich in geringerem Grade[68].

Diese Privationstheorie des Bösen möchte ich schon an dieser Stelle mit zwei Fragezeichen versehen: Sie taugt erstens nicht als Zusatzstrategie zur *Free-Will-Defence* und ist zweitens auch für sich alleine nicht überzeugend.

Erstens. Die Privationstheorie und die *Free-Will-Defence* implizieren meines Erachtens zwei gegenläufige, ja widersprüchliche Einschätzungen des moralisch Bösen. Während der Mißbrauch des Willens in der *Free-Will-Defence* zur entscheidenden Katastrophe avanciert, auf die alle anderen Übel zurückgehen, wird derselbe Mißbrauch in der Privationstheorie ontologisch marginalisiert. Anders gesagt: Ist die Sünde lediglich privatio boni, dürfte Augustins gerecht strafender Gott den Sünder nicht mit dem ganzen Arsenal der physi-

65 *De libero arbitrio*, III, 13, 36.

66 A. a. O., III, 5, 15. Entsprechend argumentiert noch Hegel: „Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die *Willkür*, bis zum *Bösen* fortgeht, so ist dies selbst noch ein unendlich Höheres als das gesetzmäßige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze" (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Werke 9, 29). Nach Schelling und F. von Baader dagegen kann der Mensch, insofern er moralisch böse ist, in der Seinsordnung auch unter dem Tier stehen, vgl. § 6 Anmerkung 47.

67 Zu diesen zwei Typen von Seelen vgl. *De libero arbitrio*, III, 11, 32 ff.

68 Nun könnte man einwenden: Gott hätte besser anstelle der Gesamtheit der „Güter" nur die höheren Güter schaffen sollen. Auf diesen Einwand antwortet Augustin mit dem, was J. Hick (vgl. J. HICK: *Evil and the god of love*, London/Melbourne/Toronto 1966 (= Evil), 76–88) „the principle of plenitude" genannt hat: „Preiswürdiger ist seine Güte in den großen als in den mittleren Gütern und in den mittleren als in den kleinsten, aber noch preiswürdiger in allen, als wenn er nicht alle gewährt hätte" (*De libero arbitrio*, II, 19, 50).

schen Übel überziehen, tut er es aber, muß die Sünde mehr sein als eine harmlose graduelle Verringerung des Guten.

Zweitens. Die privationstheoretische These „Alles Seiende ist gut" ist eine bloße Tautologie[69], denn sie anerkennt zunächst nur dasjenige als seiend, was bestimmten Standards entspricht, und erläutert es dann durch das Prädikat „gut". „Seiendsein" ist bei Augustin nämlich nicht gleichbedeutend mit „vorkommen" oder „vorhandensein", sondern seiendsein bedeutet eine Ordnung haben, eine Form verkörpern und dadurch an der unvergänglichen Form partizipieren. Seiende „zerfallen in nichts, wenn sie restlos der Form beraubt werden, und offenbaren zur Genüge, daß sie aus jener Form ihr Dasein haben, die immer dieselbe ist."[70]

Die Verkehrung der Ordnung, die im Bösen vollzogen wird, konnte deshalb von Augustin nicht als aktive Kraft der Verneinung wie später bei Schelling, sondern nur verharmlosend als Seinsminderung gedeutet werden.

Während Augustin, ausgehend von der Güte des allmächtigen Gottes, den Freiheitsmißbrauch des Menschen privationstheoretisch deutet, hat Schelling die Fragerichtung der klassischen Theodizee umgekehrt. Er fragt nicht: *si Deus est, unde malum?*, sondern: *si malum est, quid de Deo?*[71] Auf das *Theodizeeproblem höherer Ordnung* reagiert er deshalb statt mit monistischer Verharmlosung des Bösen als Seinsmangel mit einer dualistischen Unterscheidung in Gott. Schelling argumentiert wie folgt: Wenn man erstens die inhaltliche Seite der menschlichen Willensfreiheit ernst nimmt und Freiheit als ein Vermögen des Bösen bestimmt und wenn zweitens nicht einsichtig ist, wie „aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne"[72], dann muß drittens die Freiheit „eine *von Gott unabhängige Wurzel* haben."[73] Diese von Gott unabhängige Wurzel der Freiheit kann aber kein

69 Vgl. I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, B 113 sowie K. FLASCH: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980 (= Augustin), 111–116. Zum logischen Charakter der Privationstheorie vgl. auch J. HICK: Evil, 59–64.

70 *De libero arbitrio*, II, 17, 46. Übersetzung hier nach: A. AUGUSTINUS: *Der freie Wille*, in: *A. Augustinus' Werke in deutscher Sprache*. Erste Abteilung. *Die frühen Werke des heiligen Augustinus*, übertragen von C. J. Perl, Paderborn 1947.

71 Auf diese Umkehrung macht X. Tilliette (X. TILLIETTE: „Aporétique du mal et de l'espérance" (= Aporétique du mal), in: M. M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 427–439, hier: 433) aufmerksam.

72 Freiheitsschrift, VII, 354.

73 Ebd., kursiv von F. H.

von Gott völlig geschiedenes und mit ihm gleichursprüngliches Prinzip sein, denn aufgrund der Analyse der formellen Seite der Freiheit war Schelling bereits zum pantheistischen Gottesbegriff gelangt. Die von Gott „unabhängige" Wurzel muß deshalb ihrerseits in Gott „lokalisiert" werden, sie muß ein von Gott selbst unabtrennliches und doch unterschiedenes Wesen sein. Um diese doppelsinnige Beziehung zum Ausdruck zu bringen, unterscheidet die *Freiheitsschrift* in Gott zwischen *Gott selbst als Existierendem* und Gott, insofern er bloß der *Grund seiner Existenz* ist[74].

Die genaue Deutung dieser Unterscheidung wird erst Aufgabe des nächsten Kapitels sein, schon jetzt aber läßt sich festhalten: Der *Interne Dualismus* besetzt bei Schelling die Systemstelle einer Zusatzstrategie zur *Free-Will-Defence*, die bei Augustin die Privationstheorie des Bösen einnahm. Zu ihrem Vorteil unterscheidet sich Schellings *Letzte Entlastung* deshalb von den klassischen Theodizeeprozessen bei Augustin und Leibniz, kann sie doch auf die Entschärfung des Übels und die harmonisierende Verklärung der Wirklichkeit verzichten, die sich in der Privationstheorie einen Ausdruck verschaffte.

Fällt Schelling damit aber nicht umgekehrt in jenen Manichäismus zurück, den Augustin und Leibniz (gegenüber P. Bayle) mit der Denkfigur „malum privatio boni" überwinden wollten? Diese Frage läßt sich meines Erachtens aus zwei Gründen verneinen. Schellings Dualismus ist erstens nicht die Lehre von zwei verschiedenen, voneinander unabhängigen Prinzipien, sondern ein *Interner* Dualismus, „welcher zugleich eine Einheit zuläßt."[75] Schon in der Einleitung zur *Freiheitsschrift* lehnt Schelling den absoluten Dualismus ab, denn dieser sei ein „System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der

74 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 357 f. Mit dieser Differenzierung wird die schon in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) durchgeführte, dort aber systematisch nicht zentrale Unterscheidung zwischen der absoluten Identität, insofern sie seiend ist und insofern sie bloß Grund ihres Seins ist, aufgenommen (vgl. IV, 146 f., 163 und 203 f.).

75 Freiheitsschrift, VII, 359 Anmerkung.

Vernunft."[76] Entsprechend versucht er am Ende der *Freiheitsschrift* nachzuweisen, daß „*vor* allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn" muß, das er in Anlehnung an J. Böhme als „Urgrund oder vielmehr *Ungrund*"[77] bezeichnet. Schellings *Interner Dualismus* ist aber zweitens auch kein in Gott hineingenommener Manichäismus. Denn der göttliche Grund ist – so wird das nächste Kapitel gegenteiligen Behauptungen zum Trotz zeigen – kein böses Prinzip in Gott, er entspricht mithin nicht der manichäischen Macht der Finsternis. Das Böse kann „nur in der Creatur entspringen . . ., indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die beiden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist."[78] Der *Interne Dualismus* ist meines Erachtens eine Metaphysik des Bösen jenseits von neuplatonisch-augustinischer Marginalisierung der Übel und gnostischer Dämonisierung des Schöpfergottes.

Der *Interne Dualismus* ist Schellings Antwort auf das *Theodizeeproblem höherer Ordnung*, das innerhalb des identitätsphilosophisch konzipierten Gottesverständnisses nicht bewältigt werden konnte. Darüber hinaus leistet der *Interne Dualismus*, wie wir sehen werden, ein weiteres. Er impliziert einen Begriff göttlicher Schöpfungstätigkeit, durch den es denkbar wird, daß die von Gott verliehene menschliche Freiheit sich gegen ihn wenden kann. Im *Internen Dualismus* wird die menschliche Freiheit nämlich als Ergebnis eines Zusammenspiels zwischen Gott selbst und dem von ihm unterschiedenen Grund seiner Existenz gedacht, und sie gewinnt dadurch, weil nicht durch *eine* Herkunft bestimmt, Gott gegenüber einen Spielraum. Das kann allerdings erst in § 6 nach einer genauen Deutung des *Internen Dualismus* nachgewiesen werden. Am Ende wird sich dann ergeben: Der *Interne Dualismus* löst nicht nur, wie gezeigt, die erste, sondern auch die zweite freiheitstheoretische Schwierigkeit des Pantheismus und empfiehlt sich damit als ein Konzept, auf dessen Boden die *Free-Will-Defence* erstmals gewisse Erfolgsaussichten hat.

76 A. a. O., 354. Zu weiteren Einwänden Schellings gegenüber dem zoroastrischen Dualismus vgl. *Philosophie der Mythologie*, XII, 219. In der *Freiheitsschrift* richtet sich Schellings Absage nur mittelbar gegen den antiken Parsismus, unmittelbar aber gegen F. Schlegels Untersuchung *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, die den Dualismus, der als „Wiederherstellung des ursprünglichen . . . Lichtes göttlicher Wahrheit"(F. SCHLEGEL: *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, 229) und als Vorläufer idealistischer Philosophie gepriesen wurde, zu aktualisieren schien. In der *Freiheitsschrift* kritisiert Schelling zwar, daß Schlegel seine Ansicht über den Ursprung des Bösen nicht mitgeteilt habe (vgl. VII, 353 Anmerkung und 411), im Brief an Schubert vom 28. 4. 1809 erkundigt er sich aber, ob „Fr. S. wirklich ein böses Ur- u. Grundwesen, im Manichäischen oder . . . Parsischen Sinn [annimmt]?" (Briefe und Dokumente III, 597). Der Brief an Windischmann vom 9. 5. 1809 identifiziert Schlegels Position schließlich eindeutig: „Die Privatmeinung Fr. Schlegel's ist ein Alles zerreißender Dualismus, ein eigentlich böses Grundwesen, das über das böse Princip im Christenthum noch weit hinausgeht" (a. a. O., 604).

77 Freiheitsschrift, VII, 406.

78 A. a. O., 374 f.

§ 4. Die Deutung des *Internen Dualismus*

Die Interpretation der Unterscheidung in Gott, die Schelling durch seinen *Internen Dualismus* vorgenommen hat, hat die Schellingliteratur von Beginn an vor große Probleme gestellt. Die Differenzierung der *Freiheitsschrift* „zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist"[1], wurde schon von den Zeitgenossen mißverstanden. Schelling hat sie deshalb in den folgenden Texten durch eine verwirrende Vielfalt von Begriffen und Metaphern ersetzt und interpretiert, deren gemeinsamer Nenner allerdings nur schwer ersichtlich ist. Als Indiz für die interpretatorischen Schwierigkeiten mit Schellings Unterscheidung können die Versuche gelten, sie durch einschlägige Begriffspaare anderer Autoren zu interpretieren. Schellings Unterscheidung entspricht, so wurde behauptet, derjenigen zwischen hyle und eidos (Aristoteles), zwischen deus absconditus und revelatus (Luther), zwischen dem Dionysischen und dem Apollinischen (Nietzsche), zwischen Es und Ich (Freud) oder zwischen dem numen tremendum und dem numen fascinosum (R. Otto) etc.[2] Wegen der terminologischen Pluralität bei Schelling können diese und andere Deutungen sich zwar alle auf bestimmte Textstellen stützen, ohne jedoch das Konzept des *Internen Dualismus* wirklich erhellen zu können.

Im folgenden werde ich zunächst einige gängige Fehldeutungen von Schellings Unterscheidung beseitigen. Danach wird ein eigener Deutungsvorschlag unterbreitet und mit einer philosophiehistorischen Perspektivierung versehen.

1 Freiheitsschrift, VII, 357.

2 Zu diesen Vorschlägen vgl. K. LEESE: *Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblems*, Erfurt 1927 (= Schelling), 51 ff.; E. KOEHLER: *Schellings Wendung zum Theismus. Versuch einer Erläuterung von Schellings Gottesbegriff in den Stuttgarter Privatvorlesungen*, Diss. Leipzig 1932, 18; H. FUHRMANS: *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf 1954 (= Weltalter), 248 und 275; O. MARQUARD: Felix culpa?, 63; O. MARQUARD: Schwierigkeiten, 94 sowie O. MARQUARD: Entlastungen, 19 f.

1. *Drei Fehldeutungen.* Ein *erstes* Mißverständnis ergibt sich aus der Doppeldeutigkeit des deutschen Wortes „Grund", die in den beiden Verbalformen „begründen" und „gründen" zum Ausdruck kommt. „Grund" in Ausdrükken wie „Begründung" oder „Beweisgrund" ist ein Gegenbegriff zu „Folge" und entspricht der lateinischen *„ratio"*. In diesem Sinne hat schon C. A. Eschenmayer Schelling interpretiert und den Schellingschen Grund irrtümlicherweise rationalisiert[3]. In Ausdrücken wie „Grundlage", „Untergrund" oder „Grund und Boden" dagegen hat das Wort Grund eine andere Bedeutung. Ohne Zweifel hat Schelling es in diesem zweiten Sinne verwendet, denn er interpretiert es durch die Worte „Grundlage", „Fundament", „Basis", „Unterlage"[4].

In der Interpretationsgeschichte besteht *zweitens* von Beginn an die Tendenz zur *Dämonisierung des Grundes*, die sich hartnäckig gehalten hat. Schon C. A. Eschenmayer gewahrt 1810 in Schellings Grund „so etwas Aehnliches von Teufel"[5], und noch nach X. Tilliette wird im *Internen Dualismus* die Theodizee durch eine „satanodicee"[6] ersetzt. Für K. Leese besteht gar das Proprium der Schellingschen Lehre von einer Natur in Gott darin, daß sie anders als bei Fr. Oetinger „zugleich die vom *Dämonischen* in Gott"[7] ist. Auch diese Interpretationen sind nicht überzeugend. Schon die Problemexposition am Ende der Einleitung zur *Freiheitsschrift* weist die Dämonisierung Gottes zurück. Denn wenn das Böse in Gott gesetzt wird, dann wird „der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört"[8]. Über Eschenmayers Identifikation des Grundes in Gott mit dem Teufel war Schelling zu Recht

3 Vgl. Briefwechsel mit Eschenmayer, VIII, 145 f. und 165 f.

4 A. a. O., 173 sowie *Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 Bde., hrsg. von G. L. Plitt, Leipzig 1869/1870 (= Plitt), hier: Plitt II, 221. Im dritten *Weltalterentwurf* wird der Grund oder die Natur in Gott auch als „Subjekt" im griechischen Sinne von beharrlichem Sein, bleibender Unterlage (vgl. VIII, 241) bezeichnet. Heideggers These von der völligen „Umwälzung" (M. HEIDEGGER: Schellings Abhandlung, 133) der neuzeitlichen Verwendung des Subjektbegriffs gegenüber der griechischen Denkweise, wo Subjekt im Sinne von hypokeimenon gebraucht wird, trifft somit auf Schelling nicht zu. Schellings Sprachgebrauch ist allerdings nicht eindeutig. Er kann Subjekt auch anders verwenden und dann den Grund gerade als das Nichtsubjektive fassen (vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 430, 436 sowie Weltalter, VIII, 164).

5 Briefwechsel mit Eschenmayer, VIII, 153.

6 X. TILLIETTE: Aporétique du Mal, 434.

7 K. LEESE: Schelling, 72, vgl. auch 19 ff. und 43 f. Auch nach H. WAGNER: Problem, 110, 130 f., 139 f., 144, 148, hat Schelling Gott dämonisiert.

8 Freiheitsschrift, VII, 353.

verärgert und wies in der Antwort auf Eschenmayer auf die einschlägigen Stellen der *Freiheitsschrift* hin, die eine Dämonisierung Gottes ausschließen:

> So leicht hoffte ich von Ihnen meine Abhandlung doch nicht gelesen, wenn Sie darüber urtheilen wollten. Bei nur geringer Aufmerksamkeit konnten Ihnen Stellen, wie die folgenden, nicht entgehen. ‚Wir haben ein für alle mal erklärt, daß das Böse, als solches, *nur in der Creatur* entspringen kann'. – ‚Das anfängliche Grundwesen (worunter eben jener dunkle Grund der Existenz Gottes verstanden wird) kann nie an sich böse seyn.' – ‚Es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey'[9].

Eine *dritte*, in der Literatur weit verbreitete *Fehldeutung* des *Internen Dualismus* versteht Schellings Unterscheidung als eine Differenz zwischen *„Grund" und „Existenz"*[10]. Dieses Mißverständnis, das wiederum bereits auf C. A. Eschenmayer zurückgeht[11], ist umso erstaunlicher, da es in Schellings Antwort an Eschenmayer bereits ausgeräumt wurde: „Allein ich habe überhaupt nicht von einem Unterschied zwischen der *Existenz* und dem Grunde zur Existenz gesprochen, sondern von einem Unterschied zwischen dem *Existirenden* und dem Grund zur Existenz; welches, wie Sie selbst sehen, ein bedeutender Unterschied ist."[12] Gemäß dieser Fehldeutung wäre das erste Prinzip (Grund der Existenz) der Grund des zweiten Prinzips (Existenz), und somit wären beide nicht gleichursprünglich. Nach Schellings Intention aber ist das erste Prinzip nicht der Grund des zweiten (des Existierenden), sondern nur der Grund, *daß* dieses existiert. „Denn der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund seyn als eben zum *Existiren*, rein als solchem; nicht aber

9 Briefwechsel mit Eschenmayer, VIII, 171. Bei den zitierten Stellen aus der *Freiheitsschrift* handelt es sich um VII, 374 f. und 399. Vgl. außerdem VII, 359 Anm., 409 Anm. und *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 237.

10 Vgl. zum Beispiel M. HEIDEGGER: Schellings Abhandlung, 128 ff. und M. HEIDEGGER: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, in: M. HEIDEGGER: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 49, hrsg. von G. Seubold, Frankfurt/M 1991, 11 ff.; R. MOKROSCH: *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs*, Frankfurt/M 1976, 322 ff.; G. VERGAUWEN: *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Fribourg 1975, 122 ff.; H. ZELTNER: Schelling, 244.

11 Vgl. Briefwechsel mit Eschenmayer, VIII, 145.

12 A. a. O., 164; auch in der *Freiheitsschrift* (VII, 358, Zeile 8 f. und 23 f.; 360, Zeile 6; 406, Zeile 16) unterscheidet Schelling jeweils zwischen Grund und Existierendem (nicht Existenz).

Grund von dem, *was existirt*, dem Subjekt der Existenz"[13]. Schellings Verständnis von „Existenz" ist dabei unverkennbar an der Bedeutung des lateinischen exsistere (hervortreten, heraustreten, zum Vorschein kommen) orientiert, denn er interpretiert Existenz beziehungsweise existieren durch die Ausdrücke „äußerlich-Seyn" und „äußere Offenbarung"[14].

2. *Die Interpretation des Internen Dualismus.* Nachdem einige Mißverständnisse ausgeräumt sind, will ich einen eigenen Deutungsversuch des *Internen Dualismus* unternehmen. Er wird den nur schwer ersichtlichen Zusammenhang zwischen den zentralen Begriffspaaren und Metaphern aufzeigen, die Schelling zur Erläuterung der Differenz zwischen dem Grund zur Existenz und dem Existierenden verwendet hat.

a) 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", das heißt dem, was da existiert, unterschieden werden. Bei einem bestimmten Haus etwa ist das Existierende eben dieses bestimmte Haus selber, der Grund der Existenz dagegen ist das Insgesamt derjenigen Bedingungen, ohne die es nicht *wäre*. Das Beispiel zeigt, daß Schelling mit seiner Unterscheidung nicht auf die Differenz zwischen Daß und Was zielt. Der Grund zur Existenz ist nicht das Daß, sondern das Prinzip des Daß, welches in sich nicht „nackte Existenz", sondern ein durchaus Bestimmtes ist. Das, was da existiert, das Subjekt der Existenz, sei es nun ein Haus, ein Baum 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 hinaustritt (exsistere), das heißt zu einem Seienden wird, das auf anderes einwirkt und auf das von anderem eingewirkt werden kann. Schellings Grund ist somit erstens das von einem Seienden selbst zu unterscheidende *Wirklichkeits- oder Existentialprinzip*.

Diese Unterscheidung eines Seienden von seinem Existentialprinzip findet nach Schelling auch auf Gott Anwendung. Auf dem Hintergrund der Geschichte der Ontotheologie muß Schellings Gotteslehre deshalb, so meine ich, als die *Rückführung Gottes in die „ontologische Normalität"* interpretiert werden. Von Gott selbst kann nämlich sowenig wie von einem endlichen Wesen behauptet werden, er existiere notwendigerweise. Denn auch er bedarf einer

13 Briefwechsel mit Eschenmayer, VIII, 172.
14 A. a. O., 174 und Weltalter, VIII, 316.

von ihm selbst unterschiedenen Basis, um zu existieren. Der ontologische Ausnahmezustand, den die klassische Ontotheologie seit Anselms *Proslogion* Gott dadurch zugestand, 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 der Spätphilosophie, sondern bereits im ersten *Weltalterentwurf* von 1811 der von D. Henrich so genannte *logische* Einwand geltend gemacht[15]. Dieser Einwand, den schon Gaunilo gegen Anselm vorbrachte, beruht auf der Unterscheidung zwischen gedachter Existenz und Existenz in der Sache selbst und besagt: Im ontologischen Beweis wird nicht die Wirklichkeit Gottes bewiesen, sondern dieser zeigt lediglich, daß im Begriff Gottes auch der *Gedanke* seiner Existenz mitgedacht werden muß. Der ontologische Beweis bringt nach Schelling „nur die Idee eines Wesens zu Stande, dem das Seyn innerlich ist, von dem es aber schlechthin nicht äußerlich ausgesagt werden kann."[16] Die Metaphysik habe den Beweis dadurch verdorben, daß sie meinte, durch ihn „ein wirklich Existirendes"[17] zu erlangen.

b) Schellings Grund wurde im ersten Schritt als Wirklichkeits- oder Existentialprinzip bestimmt. Nun existiert nur das numerisch Einzelne. Das Existentialprinzip ist somit zugleich dasjenige Prinzip, in dem das Einzelnsein des Einzelnen gründet. Schellings Grund muß deshalb zweitens als *principium individuationis* gedeutet werden. Er übernimmt die Rolle, die die Materie in der klassischen Ontologie gespielt hatte. Während die *Freiheitsschrift* diese Funktion des Grundes nur andeutet[18], wird sie in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* deutlich herausgehoben: „So sind also auch nach dieser Ansicht

15 Vgl. D. HENRICH: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen ²1967 (= Gottesbeweis), 6 f. Nach einer Kernthese von Henrichs Untersuchung ist dieser logische Einwand, der auch von Schelling vorgetragen wird und den man nur fälschlicherweise für denjenigen Kants hält, nicht triftig (vgl. a. a. O., 7–10). In seinem Schellingkapitel, das sich ausschließlich auf Schellings späte Vorlesungen stützt, spricht Henrich deshalb von einem gewichtigen Fehler Schellings und einer „folgenreiche[n] Schwäche im Aufbau seines Systems" (a. a. O., 232). Schellings logische Kritik sei nämlich nicht nur unzureichend, sondern auch mit dem spätphilosophischen Ansatz selbst nicht vereinbar.
16 F. W. J. VON SCHELLING: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, zweiter Nachdruck der Auflage von 1946 (Nachlaßband von: *Schellings Werke*, Münchner Jubiläumsdruck), München 1979 (= Schröter), hier: Schröter I, 105.
17 Ebd.
18 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 361.

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"[19].

Weil der Grund das Individuationsprinzip ist, wird zugleich verständlich, warum Schelling ihn in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* und den *Weltalterentwürfen* als „contraktives", „zusammenziehendes" Prinzip deutet, dem das zweite Prinzip als ein „expansives", „ausquellendes" Prinzip gegenübersteht[20]. Individuationsgründung ist nämlich 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 Grundprinzip kündigt ein Seiendes allem anderen Seienden gewissermaßen die Gemeinschaft auf. Deshalb spricht Schelling hinsichtlich dieses Prinzips auch psychologisierend 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 deshalb auch metaphorisch 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 so formuliert:

> Alle stimmen überein, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Mittheilsamkeit 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 ... 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.[21]

Schellings Unterscheidung zwischen einem Seienden selbst und seinem Existential- beziehungsweise Individuationsprinzip wendet sich gegen die ontologische Konzeption der Fichteschen *Wissenschaftslehre*, die er als die idealistische Version einer reduktionistischen Ontologie versteht[22]. Während schon

19 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 438.
20 Vgl. a. a. O., 439; Schröter I, 18 f.
21 Weltalter, VIII, 210 f. Der Ausdruck, den der *Interne Dualismus* hier gefunden hat, beruht auf einer Bibelstellenkombinatorik, wie sie bei Schelling häufig zu beobachten ist. Im vorliegenden Fall wird 1. Joh. 4, 8 („Gott ist Liebe") mit 1. Kor. 13, 5 („Die Liebe sucht nicht das Ihre") kombiniert. Zu Schellings Umgangsweise mit biblischen Texten vgl. E. BENZ: *Schellings theologische Geistesahnen* (AAWLM. G, 1955 Nr. 3) Wiesbaden 1955 (= Geistesahnen), 9–25.
22 Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 445; Weltalter, VIII, 342.

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 prinzipiell nicht in der Lage, das Seiende, das nur als radikal Einzelnes *ist*, zu verstehen. Denn indem sie alles Seiende ins Denken zurücknimmt, muß sie dasjenige Prinzip leugnen, das die Wirklichkeit des Seienden begründet und ihm sein für das Denken unauflösliche Einzelnsein verleiht. „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."[23]

Fichtes ontologische Verkürzung ist für Schelling kein isoliertes Phänomen, sondern Element 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"[24] zu setzen. Ohne eine von ihm selbst unterschiedene „Kraft der Existenz"[25] kann aber 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"[26] zu sein.

Der *Interne Dualismus* wendet sich gegen einen idealistischen Reduktionismus, der in der Ontologie wie in der Theologie zur Verkennung des Existential- und Individuationsprinzips führt. Wegen dieser ontotheologischen Option hat es Schelling abgelehnt, seine Philosophie mit Titeln wie „Idealismus" oder „deutscher Idealismus" zu bezeichnen[27], unter denen sie bis heute in der Literatur zumeist verbucht wird.

c) Schellings Grund wurde in den ersten beiden Schritten als Existential- und Individuationsprinzip gedeutet. Nun wird ein Seiendes durch seine

23 Schröter I, 52.
24 Weltalter, VIII, 342.
25 Schröter I, 21.
26 *F. W. J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen usw. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus* (= Jacobi-Streitschrift), VIII, 68.
27 Vgl. zum Beispiel Freiheitsschrift, VII, 356; *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 445; Weltalter, VIII, 212 und 342; Schröter I, 20, 51.

Wirklichkeit und sein radikales Einzelnsein 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 des Seienden bedingt ist. Schellings Grund muß deshalb drittens als *Inkognitionsprinzip* verstanden werden. Es erklärt das dem Denken Widerstrebende an den Dingen, dessen Begriff „darin besteht, *nicht* im Begriff aufzugehen"[28], oder – wie die *Freiheitsschrift* sich ausdrückt – das, „was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt"[29]. Auch darin übernimmt der Grund die Rolle, die die Materie in der klassischen Ontologie gespielt hat. Schon Platons Materie vereint beide Funktionen, als individuierende Instanz ist sie zugleich der Grund für die Unerkennbarkeit des Faktischen[30].

Diese Funktion des Grundes hat bei Schelling eine Metaphorik provoziert, die geeignet ist, den präzisen Grundgedanken zu verstellen und Schelling zum Irrationalisten zu stempeln. Die *Freiheitsschrift* beschreibt den Grund mit Ausdrücken wie „Dunkel", „Finsternis", „Nacht", „Regelloses" oder „Verstandesloses"[31] und schreibt ihm die Tendenz zu, „sich in sich selbst zu verschließen" und in die Dunkelheit zurückzustreben[32]. Ähnlich bezeichnet auch der erste *Weltalterentwurf* den Grund als „aktive Verschlossenheit, thätiges Zurückstreben in die Tiefe"[33]. Mit all dem vertritt Schelling aber keinen theosophischen Irrationalismus, sondern bewegt sich durchaus in der Tradition der klassischen Ontologie[34]. Durch die These „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 dasjenige, aufgrund dessen sich ein Seiendes gegen seine begriffliche Fassung sperrt. Diesem Prinzip eine aktive Verschlossenheit zuzuschreiben, hat deshalb einen guten Sinn. Aus gleichem Grund ist nach Aristoteles keine Metaphysik vom Einzelnen möglich, denn „von den einzelnen sinnlichen Wesen [gibt es] keine Wesensdefinition und keinen Beweis"[35].

d) In den ersten drei Schritten wurde der Grund als Existential-, Individuations- und Inkognitionsprinzip 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. Der *Interne Dualismus* entspräche dann in etwa jener Wissenschaft vom Seienden als Seienden, die Aristoteles im vierten Buch seiner *Metaphysik* entworfen hat. Schellings philosophische Theologie würde dann lediglich ein Anwendungsfall sein, in dem die allgemeine Ontologie auf ein bestimmtes Seiendes (Gott) hin spezifiziert wird. Schon bei Aristoteles allerdings entspricht das Verhältnis von Ontologie (*Metaphysik*, Buch 4 und 7) und Theologie (*Metaphysik*, Buch 12) keineswegs demjenigen von Fundamentaldisziplin und Anwendungsdisziplin. Auch Schelling hätte eine derartige Verhältnisbestimmung von Ontologie und Theologie nicht akzeptiert, und zwar schon deshalb nicht, weil er den Pantheismus im Sinne der Immanenz der Dinge in Gott für unabdingbar hielt[36]. Wenn es um Gott geht, dann geht es nicht nur um ein bestimmtes Seiendes, sondern um das Seiende im Ganzen. Denn nach Schelling ist Gott nicht nur „individuelles Wesen", sondern auch „allgemeines Wesen aller Dinge"[37]. Schellings *Interner Dualismus* ist deshalb gleichzeitig *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

28 Briefwechsel mit Eschenmayer, VIII, 164.

29 Freiheitsschrift, VII, 360.

30 In der *Freiheitsschrift* vergleicht Schelling seinen Grund zunächst mit der Materie des platonischen *Timaios* (vgl. VII, 360), setzt ihn aber in VII, 374 wieder ausdrücklich davon ab, insofern Platons Materie „ein ursprünglich Gott widerstrebendes und darum an sich böses Wesen ist" (VII, 374). In der *Jacobi-Streitschrift* dagegen hat er weniger Skrupel, sich auf die Kosmogonie des platonischen *Timaios* zu berufen (vgl. VIII, 76 und 79 Anm.). Dies geschieht vermutlich aus aktuellem Anlaß, um nämlich der Vereinnahmung Platons durch Jacobi entgegenzutreten. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* identifiziert Schelling seinen Grund ausdrücklich mit der Urmaterie (vgl. VII, 435).

31 Freiheitsschrift, VII, 359 f.

32 A. a. O., 361.

33 Schröter I, 21, vgl. auch Weltalter, VIII, 212.

34 Über die Unmöglichkeit, die erste Substanz, das heißt das einzelne Ding, als solche mitzuteilen, schreibt Aristoteles: „Substanz im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne ist die, die weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist, wie zum Beispiel ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Pferd" (ARISTOTELES: *Kategorien*, Kap. 5, 2a, in: ARISTOTELES: *Kategorien*. [Außerdem:] *Lehre vom Satz (Peri hermeneias)*, vorangestellt: PORPHYRIUS: *Einleitung in die Kategorien*, übersetzt, mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von E. Rolfes, Nachdruck der Neuausgabe (1958) der 2. Auflage von 1925, Hamburg 1974).

35 *Aristoteles' Metaphysik*, griechisch und deutsch, übersetzt von H. Bonitz, neu bearbeitet, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von H. Seidl, griechischer Text in der Edition von W. Christ, 2 Halbbde., Hamburg 1978 und 1980, hier: Buch VII, Kapitel 15, 1039b.

36 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 339.

37 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 438.

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 und Existierendem auf Gott angewendet wird, andererseits aber im Zuge der Behandlung der internen Differenz in Gott das Seiende im Ganzen zur Sprache kommt[38]. Heidegger hat hinsichtlich der *Freiheitsschrift* deshalb zu Recht von Ontotheologie gesprochen, ohne allerdings zu berücksichtigen, daß diese Ontotheologie im Dienste der Theodizee steht[39].

Schon aus diesen Überlegungen folgt, daß der Grund, insofern er Grund Gottes ist, eine Sonderrolle spielen wird. Weil mit Gott das Ganze des Seienden zum Thema wird, hat der Grund Gottes nicht nur die dreifache Bedeutung als Existential-, Individuations- und Inkognitionsprinzip, die er auch in bezug auf jedes andere Seiende hat. Er hat vielmehr darüber hinaus eine Bewandtnis 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 bezogenen 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:

> 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?[40]

3. *Philosophiehistorische Mutmaßungen*. Wegen dieser doppelten Bezogenheit des göttlichen Grundes schlage ich vor, Schellings Grund als den *depotenzierten Spinozistischen Gott* zu deuten. „Depotenziert" soll hier heißen: Als Schellingscher Grund behält Spinozas Gott zwei seiner zentralen Funktionen, gleichwohl wird er seiner göttlichen Würde beraubt. Der Spinozistische Gott, der die Ursache seiner eigenen Existenz (causa sui) ist, bleibt zwar *erstens* in seiner Transformation zum Schellingschen Grund das die Existenz Gottes begründende Prinzip[41], er wird aber zugleich als Gott entmächtigt.

> Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophien; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, das heißt sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott[42].

Als Schellingscher Grund bleibt Spinozas Gott *zweitens* die immanente Ursache aller Dinge[43], ohne doch im strikten Sinne Gott zu sein. Denn die Dinge haben „ihren Grund in dem . . ., was in Gott selbst nicht *Er Selbst ist*, das heißt in dem, was Grund seiner Existenz ist."[44]

Für die Annahme, der Schellingsche Grund sei eine Schwundstufe des Spinozistischen Gottes, spricht zudem, daß die Differenz zwischen Gott und der Natur in Gott als Modifikation Spinozas eingeführt wird. Eben diese Differenz habe, so die *Freiheitsschrift*, „aufs bestimmteste von dem Wege des Spinoza ab[ge]lenkt", statt des deus sive natura „die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbei[ge]führt"[45] und die Natur dem Grund in Gott zugeordnet. Später, in der *Jacobi-Streitschrift*, wird der Grund zur Existenz Gottes dann ausdrücklich mit der Spinozistischen Substanz identifiziert[46].

Über die historischen und systematischen Gründe, die ihn zur Depotenzierung des Spinozistischen Gottes veranlaßt haben, schweigt Schelling. Ich kann deshalb lediglich einige Vermutungen anstellen. Als *historische Vermittlung* wäre an die zweite Auflage von Jacobis *Spinozabriefen* zu denken, die in ihrer VII. Beilage die Spinozistische Substanz durch den Begriff des Grun-

38 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 357 f. und 358 ff.

39 Heidegger schreibt: „Das Fragen der Philosophie ist immer und in sich beides, onto-logisch und theo-logisch, im ganz weiten Sinne. Philosophie ist *Ontotheologie*. Je ursprünglicher sie beides in einem ist, um so eigentlicher ist sie Philosophie. Und die Schellingsche Abhandlung ist deshalb eines der tiefsten Werke der Philosophie, weil sie in einem einzigartigen Sinne ontologisch und theologisch *zugleich* ist" (M. HEIDEGGER: Schellings Abhandlung, 62).

40 Jacobi-Streitschrift, VIII, 71

41 Vgl. a. a. O., 62 und B. DE SPINOZA: Ethik, I, Def. 1 und Lehrs. 7.

42 Freiheitsschrift, VII, 357 f.

43 Vgl. B. DE SPINOZA: Ethik, I, Lehrs. 18.

44 Freiheitsschrift, VII, 359.

45 A. a. O., 357.

46 Jacobi-Streitschrift, VIII, 62.

des interpretiert[47]. Im Rahmen seiner Spinozakritik unterschied Jacobi dort zwischen dem Begriff des „Grundes" und dem auf zeitliche Sukzession bezogenen Begriff der „Ursache" und behauptete, daß die Spinozistische Substanz nur Grund sei, von Spinoza aber aufgrund eines folgenschweren Irrtums als Ursache verstanden werde[48]. Eben diese Differenz zwischen Grund und Ursache hat Schelling mehrmals zur Charakterisierung seines *Internen Dualismus* gebraucht[49] und damit Hinweise hinterlassen, die für die vermittelnde Rolle Jacobis sprechen könnten.

Sachliche Gründe für diese Depotenzierung von Spinozas Gott könnten sich dadurch ergeben haben, daß Spinozas *Ethik* unter den Voraussetzungen von Kants Kritik der Ontotheologie gelesen wurde. Nach Kant scheitert die metaphysische Gotteslehre an zweierlei. Sie kann weder (a) nachweisen, daß Gott als ens realissimum ein notwendig existierendes Wesen ist, noch kann sie umgekehrt (b) zeigen, daß das im kosmologischen Gottesbeweis erschlossene notwendig existierende Wesen Gott ist. Versuch (a) mißlingt, weil nach Kant Existenz kein reales Prädikat ist, das heißt eine Bestimmung, die im Begriff eines Wesens analytisch enthalten sein kann. Existenzsätze sind vielmehr immer synthetisch. Versuch (b) mißlingt, weil für Kant die Denkbarkeit des ens necessarium von der Gültigkeit des Versuchs (a) abhängt. Nach Widerlegung des ontologischen Arguments (a) entgleitet deshalb der Begriff eines notwendig existierenden Wesens[50]. Nun gilt die Substanz in Spinozas *Ethik* bis zum achten Lehrsatz als notwendig existierendes Wesen, ohne daß Klarheit darüber besteht, ob dieses Wesen dasjenige ist, was man Gott nennt. Erst durch den Nachweis der Unendlichkeit der Substanz wird ihr der Charakter der Göttlichkeit zuerkannt. Da aber nach Kants Kritik der Ontotheologie dieser Übergang vom ens necessarium zum Gottesbegriff aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen ist, könnte es nahegelegen haben, die Spinozistische Substanz ihrer Göttlichkeit zu entheben und sie von Gott selbst zu unterscheiden[51].

Dies sind allerdings nur Mutmaßungen. Ob damit *Schellings* Gründe für die Depotenzierung von Spinozas Gott berührt sind, muß offenbleiben.

Mit diesen Hinweisen auf Spinoza, Jacobi und Kant soll keineswegs die wichtige Rolle bestritten werden, die J. Böhme und Fr. Oetinger für die Ausbildung der Schellingschen Gotteslehre seit 1809 gespielt haben. Zwar ist Schellings *Freiheitsschrift* keine bloße „Umarbeitung von Jakob *Böhm's Mysterium magnum*"[52], wie Schopenhauer meinte, ebenso wenig aber überzeugt die von H. Holz nachdrücklich vorgetragene These, „daß die zentrale Stellung Böhmes für die Ausbildung der Schellingschen Philosophie schlicht und einfach eine Legende ist"[53]. Der Zusammenhang Schellings mit der Theosophie ist mehrfach untersucht worden, so daß hier der Verweis auf die einschlägige Literatur genügt[54].

Die Unterscheidung zwischen Gott selbst und seinem Grund war durch das Theodizeeproblem höherer Ordnung erzwungen worden. Soll Gott nicht durch die menschliche Freiheit als Vermögen des Bösen belastet werden, so bedarf es einer Wurzel menschlicher Freiheit, die von Gott selbst unterschieden ist. Der Grund in Gott wird dieser Anforderung gerecht. Er ist

47 Vgl. F. H. JACOBI: Spinozabriefe, Werke IV/2, 144–147. Auf die entscheidende Bedeutung der zweiten Auflage von Jacobis *Spinozabriefen*, insbesondere ihrer VII. Beilage, für Schellings philosophisches Programm und seinen Denkweg wird nachdrücklich hingewiesen in der vorzüglichen Untersuchung von B. SANDKAULEN-BOCK: *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990.

48 Zur Unterscheidung von Grund und Ursache vgl. auch F. H. JACOBI: *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Werke II, 193–196 sowie F. H. JACOBI: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Werke III, 404. Nach D. HENRICH: Problemlagen, 288, ist Jacobis „Analyse der Begriffe von Grund und Ursache . . . sein wichtigstes, eigentlich sogar sein einziges Instrument zur Widerlegung von Spinozas Philosophie des Unendlichen."

49 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 365; Jacobi-Streitschrift, VIII, 71 f.; Plitt, II, 221.

50 Vgl. I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 567 ff./ B 595 ff. Meine kurze Skizze stützt sich auf die überzeugende Interpretation von D. HENRICH: Gottesbeweis, 137–188.

51 Vgl. Kants Unterscheidung zwischen „Gott" und der „blindwirkende[n] ewige[n] Natur, als . . . Wurzel der Dinge" (*Kritik der reinen Vernunft*, A 632/B 660).

52 A. SCHOPENHAUER: „Anmerkungen zum ersten Band von Schellings philosophischen Schriften", in: A. SCHOPENHAUER: *Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. 2: *Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818)*, hrsg. von A. Hübscher, Frankfurt/M 1967, 306–315, hier: 314.

53 H. HOLZ: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn 1970 (= Spekulation), 7. Anstelle der „Böhmelegende" versucht Holz nachzuweisen, daß Schelling – anknüpfend an den Platonismus aus der Zeit seines Identitätssystems – unter „Bezugnahme auf neuplatonische, im Laufe der Zeit auch zunehmend auf patristische Denker, das philosophische System seiner zweiten Lebenshälfte entworfen hat" (a. a. O., 8, vgl. 17–35).

54 Einen kurzen Überblick über die relevante Literatur zu Schellings theosophischen Wurzeln findet man bei H.-J. SANDKÜHLER: Freiheit, 182–186. Vgl. außerdem R. F. BROWN: *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809–1815*, Lewisburg 1977, besonders 114 ff. sowie H. C. W. SIGWART: Theodice, 173–247, besonders 238–247, wo ein differenziertes Bild über die Zusammenhänge zwischen Schelling und Böhme entworfen wird.

entsprechend seiner ersten Bedeutung nicht Gott selbst, sondern nur der Grund zur Existenz Gottes und wird entsprechend seiner zweiten Bedeutung zum Grund der Welt, durch dessen sukzessive Entfaltung die verschiedenen Naturwesen und schließlich auch der Mensch mit seinem Vermögen zum Bösen entstehen. Aufgrund menschlicher Freiheit, aus der das Theodizeeproblem höherer Ordnung erwächst, erschließt Schellings *Freiheitsschrift* in einem ersten Schritt eine von Gott unabhängige Wurzel dieser Freiheit[55] und führt dann im zweiten Schritt – gewissermaßen als Gegenprobe – eine Genese der Freiheit aus dem Grund vor, durch die Gott entlastet wird[56]. Letzteres wird uns im übernächsten Kapitel beschäftigen.

55 Freiheitsschrift, VII, 353–358.
56 A. a. O., 360 ff.

§ 5. Theodizee – Theismus – *Interner Dualismus*

Der Zusammenhang zwischen Theodizee und dem *Internen Dualismus* bei Schelling wurde bislang über das Problem der menschlichen Freiheit hergestellt: Von der Freiheit als dem Theodizeeproblem höherer Ordnung wird auf eine interne Differenz im göttlichen Wesen zurückgeschlossen; setzt man sie voraus, dann soll Theodizee gelingen. Eine zweite gedankliche Beziehung zwischen der Theodizee und dem *Internen Dualismus* ergibt sich durch eine transzendentale, auf die Fragestellung der Theodizee sich zurückwendende Analyse. Nach Schelling entsteht das Theodizeeproblem nämlich *erstens* nur unter der Voraussetzung bestimmter theistischer Gottesprädikate (vgl. § 5.1), und diese Gottesprädikate haben *zweitens* ihrerseits den *Internen Dualismus* zur Voraussetzung (vgl. § 5.2). Sobald die Theodizee also als ernsthaftes philosophisches Problem akzeptiert wird, ergibt sich nach Schelling der *Interne Dualismus* als Geltungsbedingung ihrer theistischen Prämissen.

Die Ernsthaftigkeit und die Legitimität der Theodizeefrage kann allerdings mit unterschiedlichen Begründungen bestritten werden. Dazu drei Beispiele:

(a) *Die theologische Stillegung der Theodizeefrage*. Schon in den Gottesreden des Hiobbuches wird die Anklage Hiobs zurückgewiesen, und entsprechend überschreitet nach Paulus der Diskurs über die göttliche Ungerechtigkeit die Kompetenz des endlichen Menschen: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: Warum machst du mich so?“ (Röm. 9, 20). Auch eine Theologie, die in der Tradition lutherischer Rechtfertigungslehre steht, kann Theodizeefragen von vornherein abweisen, weil sie eine Umkehr der leitenden theologischen Intentionen bedeuten. Im Theodizeeunternehmen wird nämlich, so argumentiert man, die legitime soteriologische Frage nach der Rechtfertigung des Sünders durch Gott in die illegitime spekulative Frage einer Rechtfertigung Gottes durch die menschliche Vernunft verkehrt[1]. Nach W. Trillhaas

1 Vgl. W. SPARN: *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem*, München 1980, 216–246.

muß die Fragestellung der Theodizee „vom christlichen Glauben aus selbst der Kritik unterworfen werden." Hinsichtlich der Weltübel verzichtet dieser Glaube „auf weitreichende metaphysische Erklärungen" und beugt sich stattdessen „vor dem Deus absconditus."[2]

(b) *Die teleologiekritische Stillegung der Theodizeefrage.* Entschiedener noch als durch ein theologisches Frageverbot wird das Theodizeeproblem durch eine Argumentation unterlaufen, wie sie Spinoza im Anhang zum ersten Teil der *Ethik* vorträgt. Danach haben teleologische Denkweisen ihren Ursprung in jener illegitimen Totalisierung, die die im Handeln gewonnenen Zweck-Mittel-Relationen auf die Wirklichkeit und ihren göttliche Grund überträgt. Ausdrücke wie „zweckmäßig", „gut", „schlecht", „schön", „häßlich" etc. bezeichnen nach Spinoza keine Wirklichkeitsbestände, sie sind lediglich anthropomorphistische Fiktionen (modi imaginandi). Damit aber entfällt das Theodizeeproblem, weil die Voraussetzungen entfallen, es zu stellen[3]. Denn weder gibt es in der Natur Häßliches, Schlechtes, Übel und Unvollkommenheit, noch kann Gott ein an Zwecken orientierter Wille zugeschrieben werden. Er handelt vielmehr einzig aufgrund der Notwendigkeit seines Wesens[4]. Entsprechend unterläuft auch Nietzsche die Problemstellung der Theodizee durch seine Behauptung, „dass die Welt nicht gut und nicht böse, geschweige denn die beste oder die schlechteste ist, und dass diese Begriffe ‚gut' und ‚böse' nur in Bezug auf Menschen Sinn haben"[5].

(c) *Die funktionalistische und sprachanalytische Stillegung der Theodizeefrage.* Aufgrund seiner *funktionalistischen Religionstheorie* hat es H. Lübbe nachdrücklich abgelehnt, Theodizeefragen für sinnvolle Fragen zu halten[6]. Als Theodizee gelten dabei die Versuche, das Insgesamt der Welteinrichtung handlungsrational zu denken. Schon das Scheitern der Physikotheologie ist

2 W. TRILLHAAS: Artikel „Theodizee, III. Systematisch", in: *RGG*, Bd. 6, Tübingen ³1962, Sp. 743–747, hier: 746, vgl. auch K. BARTH: *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III: *Die Lehre von der Schöpfung*, erster Teil, Zollikon–Zürich, ²1947, § 42,3.

3 Vgl. B. DE SPINOZA: Ethik, I, Anhang.

4 Vgl. a. a. O., I, Lehrs. 16, 17 und 32. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß dieser „theodizeeabweisende" Spinozistische Gott durch seine Depotenzierung zum Schellingschen Grund (vgl. § 4) ein zentrales Element der Theodizee wird.

5 F. NIETZSCHE: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Bd. 1, Erstes Hauptstück, 28, in: F. NIETZSCHE: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, vierte Abteilung, Bd. 2, Berlin 1967, 45.

6 Vgl. H. LÜBBE: „Theodizee und Lebenssinn", in: M. M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 407–426; H. LÜBBE: „Theodizee als Häresie" (= Häresie), in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Leiden, 167–176; H. LÜBBE: *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986, 195–206.

für Lübbe Indiz für die Sinnlosigkeit solcher Versuche, die er zudem als religiös überflüssig, gar häretisch einstuft[7]. Denn mit ihrem Versuch, Welt und Leben „handlungssinnanalog" zu denken, versuche Theodizee gerade jene Kontingenz auszuräumen, deren anerkennende Bewältigung nach Lübbe das Proprium der Religion ist. In vergleichbarer Weise hat D. Z. Phillips, Religionsphilosoph auf den Spuren des späten Wittgenstein, das Theodizeeproblem *sprachphilosophisch* neutralisiert[8]. Aufgrund seiner Analyse religiöser Sprachspiele (zum Beispiel Danken, Loben, Bekennen) bestimmt Phillips (ähnlich wie Lübbe) die dankende Anerkenntnis alles Gegebenen als jene spezifisch religiöse Haltung, die durch die rationalistischen Theodizeen verzerrt wird. Nicht der Rechtshandel mit Gott, sondern die Ergebenheitserklärung Hiobs („Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt!", Hiob 1, 21) ist für Lübbe wie für Phillips die prototypische religiöse Reaktion angesichts des Leidens[9].

§ 5.1 Die theistischen Voraussetzungen des Theodizeeproblems

Eine notwendige Voraussetzung, damit angesichts weltlicher Übelbestände ein Theodizeebedarf entsteht, besteht darin, (a) Gott als moralisch belangbares Subjekt zu verstehen und (b) seine Weltschöpfung nach Analogie einer zurechenbaren, mithin freien Handlung zu denken. Denn in einer Theodizee geht es um die Verteidigung jener „höchsten Weisheit des Welturhebers"[10], die eine „moralische Weisheit" ist und den Begriff von Gott „als einem moralischen Wesen" impliziert[11]. Das Projekt einer Theodizee ist also – will man unnötige Begriffsverwirrungen vermeiden – an bestimmte Voraussetzungen einer theistischen Metaphysik gebunden[12].

7 Zur Kritik vgl. O. MARQUARD: Schwierigkeiten, 88 f.

8 Vgl. D. Z. PHILLIPS: „On not understanding God", in: M. M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 597–612.

9 Vgl. a. a. O., 611 und H. LÜBBE: Häresie, 174.

10 I. KANT: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", A 194.

11 A. a. O., A 196 f. Anmerkung.

12 Gegenüber einer unkontrollierten Begriffsausweitung plädieren auch W. Oelmüller (vgl. W. OELMÜLLER: „Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens", in: M. M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 635–645, hier: 638) und C.-Fr. Geyer (vgl. C.-FR. GEYER: Materialien, 238) für eine Bindung des Theodizeebegriffs an einen theistischen Bezugsrahmen. Vgl. auch P. RICOEUR: *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986, 13 f.

Auch Schelling hat ein klares Bewußtsein davon, daß Gott nur dann theodizeefähig ist, wenn er bei seiner Schöpfung als sittliches Wesen agiert. Nach der *Freiheitsschrift*[13] hängt der Sinn der Theodizeefrage davon ab, ob die Schöpfung „eine Handlung [ist], die mit blinder und bewußtloser Nothwendigkeit erfolgt", oder ob sie „eine freie und bewußte That"[14] ist. Nur im zweiten Fall stellt sich die Frage: „wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?"[15] Schellings Position ist eindeutig. Gott ist bei seiner Schöpfung zurechnungsfähig, weil er – anders als bei Spinoza und Fichte – als Persönlichkeit und Geist verstanden werden muß. Er ist sogar in einem weiteren, verantwortungsethischen Sinne zurechnungsfähig, weil er alle Folgen seiner Schöpfung vorausgesehen hat[16].

Trotzdem können Zweifel an der Theodizeefähigkeit des Schellingschen Gottes aufkommen, dann nämlich, wenn man ihn im Sinne des *dynamischen* Pantheismus versteht. Nach dieser Schellingdeutung wird Schellings Gott erst aufgrund des Weltprozesses zu einem persönlichen und sittlichen Wesen. Ein Gott aber, der erst „post malum" als sittliches Wesen auftaucht, kann für die Übel nicht zur Verantwortung gezogen werden, er profitiert gewissermaßen von der „Gnade der späten Geburt".

Die Deutung der Position von Schellings *Freiheitsschrift* sowie der nachfolgenden Schriften als eines *dynamischen* Pantheismus hat in der Schellingliteratur eine lange Tradition. Dem Atta Troll ging es – schreibt H. Heine in seinem Vorwort – „wie allen großen Werken der Deutschen, wie dem Cöllner Dome, dem Schellingschen Gotte, der preußischen Constituzion etc . . . – er ward nicht fertig."[17] Was Heine wohlwollend bemerkt, wird von anderen scharf bekämpft. Gegen den „werdenden Gott" wendet sich schon 1810 C. A. Eschenmayer im Brief an Schelling: „Sie leihen Gott die Sehnsucht, sich selbst zu gebären, als ob in Gott ein Wunsch seyn könnte, etwas zu werden,

13 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 394–403.
14 A. a. O., 394.
15 Ebd.
16 A. a. O., 396 f. Im Zusammenhang seiner Theodizeeüberlegungen hat L. Oeing-Hanhoff dafür plädiert, daß „die traditionelle Lehre vom Vorherwissen der zukünftigen und bedingt zukünftigen freien Handlungen durch Gott aufgegeben" wird (L. OEING-HANHOFF: Thesen, 226). Damit wird Gott eine verantwortungsethische Unzurechnungsfähigkeit bescheinigt, die der Spinozistischen Entmoralisierung des Gottesbegriffs auf halbem Weg entgegenkommt.
17 H. HEINE: *Atta Troll. Ein Sommernachtstraum*, in: H. HEINE: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, hrsg. von M. Windfuhr (= Gesamtausgabe). Band 4: *Atta Troll. Ein Sommernachtstraum.* [Außerdem:] *Deutschland. Ein Wintermärchen*, bearbeitet von W. Woesler, Hamburg 1985, 9.

was er noch nicht wäre."[18] Für Schellings alten Gegner F. G. Süskind, der inzwischen zum Oberhofprediger und Inhaber des Tübinger Dogmatiklehrstuhls aufgestiegen war, ist „die Idee eines durch die Schöpfung sich *ausbreitenden*, aus einem *dunkeln*, ihm *vorhergehenden*, *Grunde* . . . sich erst zum *actu vollkommensten evolvirenden*, erst am Ende der Zeit *ganz persönlich werdenden Gottes*, . . . das Anstößigste, was ich je in einer Philosophie gefunden habe."[19] Nach K. Rosenkranz verfällt Schelling in die alte Häresie des „Patripassianismus oder Montanismus"[20]. Im Sinne des *dynamischen* Pantheismus wird Schelling auch bei E. von Hartmann, A. Drews, W. Windelband und O. Braun gedeutet[21].

In bemerkenswertem Kontrast zu dieser Deutungslinie wurde von den Spätidealisten I. H. Fichte und Chr. H. Weisse eine theistische Lesart favorisiert, die in der neueren Schellingliteratur von H. Fuhrmans aufgenommen wurde. Im zweiten und dritten Teil seines Werkes *Schellings Philosophie der Weltalter* hat Fuhrmans die gutbegründete These vertreten, Schellings Philosophie seit der *Freiheitsschrift* sei kein dynamischer Pantheismus, sondern ein sogenannter „explikativer Theismus"[22]. Die Welt ist danach zwar explicatio dei, Verwirklichung Gottes, ihre Geschichte ist aber keineswegs der Prozeß, in dem sich Gott durch Leiden zu Bewußtsein und Persönlichkeit emporringt. Bei Schelling muß man nämlich – so Fuhrmans' Kernthese – zwei Bedeutungen von „Verwirklichung" unterscheiden. Verwirklichung meint erstens in einem engeren Sinne die Bewußtwerdung und Personalisierung Gottes und in einem zweiten, weiteren Sinne das Schaffen, in dem sich die bereits konstituierte göttliche Persönlichkeit dadurch verwirklicht, daß sie die Fülle ihrer Möglichkeiten und Anlagen aktualisiert. Der Weltprozeß ist Verwirklichung Gottes im zweiten Sinne, weil sich in ihm die göttliche Fülle entfaltet, dagegen vollzieht sich die Bewußtwerdung Gottes schon vor der Welt[23]. Die Manifestation Gottes in der Welt ist danach kein notwendiges Geschehen, sondern nach Abschluß der ersten Verwirklichungsstufe ist Gott in

18 Briefwechsel mit Eschenmayer, VIII, 148.
19 F. G. SÜSKIND: *Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freyheit, moralischem Guten und Bösen*, Tübingen 1812, 59 f.
20 K. ROSENKRANZ: *Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg*, Neudruck der Ausgabe Danzig 1843, Aalen 1969, 357.
21 Vgl. dazu die Hinweise bei H. FUHRMANS: Weltalter, 224–226.
22 Vgl. a. a. O., 450 ff. Die problematische und zu Recht umstrittene These des ersten Hauptteils (vgl. a. a. O., 11–72), daß bereits Schellings Identitätsphilosophie ab 1801 theistisch, nämlich als ein sogenannter „Immanenztheismus" zu interpretieren sei, wonach Gott als Sinnmitte der Welt zugleich ein personales Sein in sich habe, bleibt hier unberücksichtigt.
23 Vgl. a. a. O., 294–308, 351, 354, 365–370 und 416–425.

eine Freiheit versetzt, aufgrund deren er die Schöpfung einer Welt durchaus hätte unterlassen können.

Eine sorgsame Analyse von Schellings Schriften zwischen der *Freiheitsschrift* (1809) und dem letzten *Weltalterentwurf* (1814) wird der Fuhrmannschen Deutung ihre Plausibilität im ganzen meines Erachtens kaum bestreiten können. Seine Deutung muß allerdings in zweierlei Hinsicht, nämlich (a) methodisch und (b) philosophisch-sachlich, differenziert werden.

(a) Fuhrmans folgt einem anfechtbaren exegetischen Verfahren, das die Position des zweiten und besonders des dritten *Weltalterentwurfs* auf frühere Texte projiziert. Seine Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungen von Verwirklichung entspricht zwar dem fortgeschrittenen Problemstand von 1814, der aber in den früheren Texten nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Eine Differenz zwischen Theogonie und Kosmogonie ist zum Beispiel nicht erkennbar, wenn die *Stuttgarter Privatvorlesungen* den Weltprozeß als „Proceß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisirung Gottes“[24] interpretieren. Auch die folgende prominente Stelle der *Freiheitsschrift* deutet eher auf einen *dynamischen* Pantheismus:

> Alles Leben aber hat ein Schicksal, und ist dem Leiden und Werden unterthan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und finstre Welt schied ... Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, der allen Mysterien und geistigen Religionen der Vorzeit gemein ist, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich[25].

Trotz dieser und anderer Stellen, die isoliert gelesen auf den Weltprozeß als Medium der Personwerdung Gottes zu deuten scheinen[26], hat schon die *Freiheitsschrift* bei ihrer ausdrücklichen Thematisierung dieser Frage für eine Gottesvorstellung votiert, wonach Gott schon bei der Weltschöpfung als freies und sittliches Wesen agiert[27].

24 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 433.

25 Freiheitsschrift, VII, 403.

26 Vgl. zum Beispiel Schröter I, 10 und Schröter, 234; Jacobi-Streitschrift, VIII, 64 und Weltalter, VIII, 335.

27 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 394–398. Auch nach a. a. O., 360 f. „erzeugt sich in Gott selbst“ noch vor dem Schöpfungsakt „eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt.“ Gegen das Mißverständnis, er vertrete einen *dynamischen* Pantheismus, wendet sich Schelling auch in seinem Brief vom 8. 12. 1812 an Georgii, vgl. Plitt, II, 333.

(b) H. Fuhrmans ist außerdem lediglich der exegetischen Fragestellung nachgegangen, ob Schelling in der *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* einen explikativen Theismus *intendiere*. Davon zu unterscheiden ist die andere und philosophisch interessantere Frage, ob Schelling zu dieser Zeit überhaupt im Besitz der theoretischen Mittel war, um eine solche intendierte Position auch begründetermaßen zu vertreten.

Ich beschränke mich bei der Beantwortung dieser Frage auf das im Theodizeezusammenhang relevante Theorem, Gott sei bei der Schöpfung im Besitz einer Freiheit gewesen, die ihm auch ein Unterlassen der Schöpfung ermöglicht hätte.

Seit dem dritten *Weltalterentwurf* hat Schelling für die Denkbarkeit der Freiheit Gottes bei der Weltschöpfung ein Kriterium angegeben, nämlich die Fähigkeit einer Theorie, zwischen der Möglichkeit göttlichen Schaffens und ihrer Aktualisierung unterscheiden zu können. Diese Unterscheidung ist wiederum nur dann gewährleistet, wenn zwischen beiden eine Zeit verstreicht und die Schöpfungstat selbst sich *in* der Zeit vollzieht. Denn die Aktualisierung einer Möglichkeit, die immer schon aktualisiert wäre, mithin nie die Gelegenheit gehabt hätte, nicht-aktuell zu bleiben, wäre notwendig. Anders gesagt: Hat Gott *von Ewigkeit her* geschaffen, dann macht es keinen begreiflichen Sinn, von freier Weltschöpfung zu sprechen[28]. Mit dieser These einer creatio *in* tempore als Bedingung der Denkbarkeit göttlicher Schöpfungsfreiheit steht Schelling gegen die theologische Tradition von Augustin bis Schleiermacher, die aus gutem Grund behauptet hatte, daß „die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit“ geschaffen sei[29]. Nur dadurch schien man nämlich vor dem Gedanken eines in die Zeit gesetzten und vom zeitlichen Nochnicht und Nichtmehr betroffenen Gottes gefeit, der – wegen der Verknüpfung Gottes mit dem Nichtsein – zur Zerstörung des Gottesbegriffs führt.

Gemessen am Kriterium des dritten *Weltalterentwurfes* ist die theologische Tradition somit nicht berechtigt, die Weltschöpfung als einen von Gott in Freiheit vollzogenen Akt zu deuten. Dasselbe Verdikt trifft auch Schellings

28 Vgl. Weltalter, VIII, 306–308, vgl. auch die Argumentation *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 306–309.

29 A. AUGUSTIN: *De civitate Dei*, 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}1960 (= Glaubenslehre), hier: Bd. 1, 198–203 (§ 41).

Stuttgarter Privatvorlesungen, die sich bei der Frage der Zeitlichkeit der Schöpfung nahtlos in diese theologische Tradition einfügen. 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."[30] Trotzdem behaupten die *Stuttgarter Privatvorlesungen* wie schon die *Freiheitsschrift*: „Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes."[31] Beide Behauptungen sind nach dem Kriterium des dritten *Weltalterentwurfs* nicht vereinbar. Schelling hat also in der *Freiheitsschrift* und in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* zwar einen bei seiner Schöpfung frei agierenden und deshalb zurechnungsfähigen Gott intendiert, war aber mangels einer entsprechenden Zeittheorie noch nicht in der Lage, diesen Gedanken auch zu begründen.

Erst in den *Weltalterentwürfen* hat Schelling erkannt, daß sein schon in der *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* vorgetragener *Interner Dualismus* zum Aufbau eines Gedankens in der Lage ist, der den beiden erforderlichen Aufgaben genügt: Er kann *erstens* durch das Konzept einer creatio *in* tempore die göttliche Schöpfungsfreiheit sichern, ohne *zweitens* Zeitlichkeit in Gott zu setzen, die den Gottesbegriff zerstören würde. Im dritten *Weltalterentwurf* stellt Schelling die Frage, „was denn Gott beschäftiget, eh' er die Welt erschaffen"[32]. Man möchte spaßhaft antworten: „Er hat Höllen hergerichtet für Leute, die so hohe Geheimnisse ergrübeln wollen."[33] Schelling aber hält das Ausweichen vor solchen Fragen für „die Ursache des allgemeinen Unglaubens"[34] und antwortet mit einer Deutung von Sprüche 8, 22 ff., wonach vor dem Erschaffen der Welt die Weisheit an Gottes Seite war und allezeit vor ihm spielte. Dem dritten *Weltalterentwurf* zufolge hat im göttlichen Grund vor der Schöpfung eine ständige Ideenprozession stattgefunden, nach deren Wiederholung die Zeit gemessen werden kann. In dieser Prozession tauchen die Gestalten der künftigen Welt auf. Sie ermöglicht deshalb ein Voraussehen dessen, was werden wird, wenn Gott sich zur Schöpfung entschließt[35], und sie garantiert die Freiheit Gottes im verantwortungsethischen Sinne, die schon die *Freiheitsschrift* für Gott reklamiert hatte[36]. Die nähere Charakteristik der Ideenprozession und die argumentativen Gründe, sie anzusetzen, müssen hier außer acht bleiben. Entscheidend ist nur, daß die prämundane Zeit nicht in Gott selbst angesetzt wird, sondern als die Zeit des Grundes in Gott zu Gott selbst und seiner Ewigkeit im Verhältnis der Koexistenz steht[37]. Aufgrund der intern-dualistischen Differenzierung zwischen Gott selbst und dem Grund seiner Existenz wird es also denkbar, daß die Schöpfung ein zeitlicher und deshalb in Freiheit vollzogener Akt ist, ohne daß Gott selbst zeitlich sein muß. Der *Interne Dualismus* liefert somit die eigentliche Begründung für die Theodizeefähigkeit Gottes, „da ohne eine Natur [in Gott] die Freiheit in Gott nicht von der That geschieden seyn könnte, also nicht wirkliche Freiheit wäre."[38] Damit befinden wir uns der Sache nach schon beim zweiten Gedankenschritt.

30 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 430.
31 A. a. O., 429, vgl. Freiheitsschrift, VII, 394 ff.
32 Weltalter, VIII, 307.
33 A. AUGUSTIN: *Confessiones – Bekenntnisse*, lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Bernhart, München ³1966, XI, 12, 14 (= S. 623). Augustin selbst antwortet auf die Frage nicht mit diesem „Spaßwort".
34 Weltalter, VIII, 307.
35 Vgl. Weltalter, VIII, 289.

§ 5.2 *Der* Interne Dualismus *als Voraussetzung einer theistischen Gottesprädikation*

Nach Schelling können die durch das Theodizeeproblem implizierten theistischen Gottesprädikate nur dann begründeterweise verwendet werden, wenn das Konzept des *Internen Dualismus* vorausgesetzt wird. Zwischen Schellings Theismus und seinem *Internen Dualismus* besteht folgendes logische Verhältnis: (a) Eine theistische Gottesprädikation ist hinreichend, um daraus eine interne Differenz in Gott zu erschließen, und (b) der *Interne Dualismus* ist deshalb notwendig, um theistisch von Gott zu sprechen.

In der *Freiheitsschrift* hat Schelling lediglich im Sinne von (b) die internen Differenz in Gott als Voraussetzung der Persönlichkeit Gottes herausgestellt[39]. Erst die *Jacobi-Streitschrift* hat diesen Zusammenhang im Sinne von (a) als eigenes, theistisches Argument für den *Internen Dualismus* expliziert. Der Grund dafür läßt sich unschwer erraten: Der Zusammenhang zwischen theistischer Gottesprädikation und dem *Internen Dualismus* taugt als Argument für den *Internen Dualismus* nur dann, wenn – wie zwischen Schelling und Jacobi – eine Übereinstimmung darüber besteht, daß die Verwendung dieser Prädikate legitim ist.

36 Freiheitsschrift, VII, 396 f.
37 Vgl. Weltalter, VIII, 306 f.
38 A. a. O., 308.
39 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 394 f.

Das theistische Argument findet sich bei Schelling in mehreren Versionen, je nachdem, ob von Gott als einem freien oder sittlichen oder persönlichen oder bewußten oder lebendigen Wesen ausgegangen wird. In allen Fällen wird aus der Prämisse, Gott sei ein Wesen dieser Art, sowie aus der Zusatzprämisse, derartige Wesen seien dual verfaßt, eine interne Differenz in Gott erschlossen. Die Version des dritten *Weltalterentwurfs*, die den *Internen Dualismus* aus der göttlichen Schöpfungsfreiheit folgert, wurde bereits vorgeführt. Im folgenden beziehe ich mich vornehmlich auf die Variante, die von der in der zeitgenössischen Philosophie umstrittenen These ausgeht, Gott sei ein persönliches Wesen.

In seinem Aufsatz *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798), der ihm den Vorwurf des Atheismus eintrug, 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. In demselben Akt nämlich, in dem ich einen sittlichen Zweck ergreife, muß ich nach Fichte zugleich seine Realisierbarkeit annehmen und damit eine moralische Weltordnung, die die Einheit von Sittengesetz und Wirklichkeit garantiert. Da der Glaube an Gott lediglich die Gewißheit ist, daß sittliches Handeln sinnvoll ist, kann Gott nicht als besonderes, mit Persönlichkeit und Bewußtsein ausgestattetes Wesen gedacht werden. Zudem lassen sich die Begriffe Persönlichkeit und Bewußtsein nicht „ohne Beschränkung und Endlichkeit" denken. „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."[40]

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 Ethikotheologie 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[41], antwortet er: „Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr."[42] Da Persönlichkeit und Bewußtsein nicht ohne Objekt möglich ist, letzteres aber der Absolutheit Gottes widerspricht, folgert Schelling: „Mithin giebt es keinen persönlichen Gott"[43].

Der junge Schelling sieht sich darin als Nachfolger des „Spinozisten" Lessing, der sich in dem berühmten Gespräch mit Jacobi ähnlich geäußert hatte: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἓν και Παν*! Ich weiß nichts anders."[44] Aufgrund dieses Lessingvotums sowie durch die spätere Schellingsche und Fichtesche Kritik am Gedanken der Persönlichkeit Gottes wurde Jacobi in seiner Meinung bestärkt, daß systematische Philosophie, konsequent verfolgt, zwangsläufig zum Spinozismus und Atheismus führen müsse. Demgegenüber suchte Jacobi seinen Glauben an *„eine verständige persönliche Ursache der Welt"*[45] durch seinen berüchtigten „Salto mortale" zu retten, den schon Lessing seinen „alten Beinen und . . . [seinem] schweren Kopfe nicht mehr zumuthen" wollte[46]. In der Tat kann Jacobis Credo an einen persönlichen Gott gegenüber der Fichteschen Kritik keine Abhilfe schaffen, denn es beruht auf einer bloßen Versicherung[47].

Während F. Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion* (1799) wegen Fichtes Kritik am Gedanken der Persönlichkeit Gottes auf den Begriff „Gott" verzichtete[48] und Religion als „Anschauung" und „Gefühl" des „Universums" deutete, 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[49]. Schelling dagegen akzeptiert Fichtes These einer mit dem Personenbegriff implizierten Endlichkeit, bestreitet aber, daß dadurch der Gedanke eines persönlichen Gottes unmöglich werde. Vielmehr wird für Schelling der Begriff der Persönlichkeit Gottes zu einem zusätzlichen (theistischen) Argument für die Gottesauffassung seines *Internen Dualismus*. Inwiefern?

40 J. G. FICHTE: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", Fichtes Werke V, 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.

41 Vgl. Briefe und Dokumente II, 63.

42 A. a. O., 65.

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

44 F. H. JACOBI: Spinozabriefe, Werke IV/1, 54.

45 A. a. O., 59.

46 A. a. O., 74.

47 Ebenso urteilt auch F. WAGNER in seinem Exkurs über Jacobis Apologie eines persönlichen Gottes, vgl. F. WAGNER: Gedanke, 113–131.

48 Vgl. F. SCHLEIERMACHER: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsg. von H.-J. Rothert, Hamburg 1958, 68–72.

49 Vgl. dazu F. WAGNER: Gedanke, 133–288.

In der *Freiheitsschrift* wird der Persönlichkeitsbegriff, der auf Gott angewendet wird[50], zunächst im Zusammenhang der Anthropologie eingeführt: Der „Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht."[51] Persönlichkeit wird demnach durch die Verknüpfung zweier Elemente konstituiert, durch die Verknüpfung eines allgemeinen, idealen Prinzips mit einem besonderen Wesen. Mit dieser zweistufigen Personendefinition folgt Schelling implizit der berühmten und folgenreichen Definition des Boethius, nach der eine Person das ist, was erstens eine vernünftige Natur hat (wie Menschen oder Engel) und zweitens ein Einzelwesen ist: persona est „naturae rationabilis individua substantia."[52] Aus diesem Verständnis von Person ergibt sich das theistische Argument für den *Internen Dualismus*. Soll Gott nämlich im definierten Sinn Person sein, dann muß in ihm ein Prinzip angesetzt werden, durch das Gott dasjenige Wesen ist, das er ist, und ein weiteres Prinzip, „wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles Wesen ist."[53] Die im *Internen Dualismus* unterschiedenen Prinzipien in Gott erfüllen – wie wir im letzten Kapitel sahen – eben diese Aufgabe: Durch das eine Prinzip ist Gott er selbst, dagegen fungiert der Grund in Gott als principium individuationis.

In den *Weltalterentwürfen* hat Schelling eine präzisierte Personendefinition eingeführt, die aber ebenso als Prämisse im theistischen Argument taugt. Mit Berufung auf die Begriffsbestimmung „älterer Philosophie" wird Persönlichkeit als der „letzte Akt" definiert, „wodurch ein intelligentes Wesen unmittheilbarer Weise besteht."[54] Damit wird offensichtlich auf die Personendefinition des Richard von St. Viktor angespielt, die später zum Beispiel von Duns Scotus und der Sache nach auch von Thomas aufgegriffen wurde. Aus trinitätstheologischen Gründen sah sich Richard von St. Viktor zur Korrektur des Boethianischen Personenverständnisses gezwungen und definierte: „persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia"[55]. In dieser

50 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 394 f.
51 A. a. O., 364.
52 BOETHIUS: *Contra Eutychen et Nestorium* III, in: BOETHIUS: *The theological tractates*, Latin and English, translated by H. F. Stewart and E. K. Rand. [Außerdem:] *The consolation of philosophy*, Latin and English, with the English translation of „I. T." (1609), revised by H. F. Stewart, London/Cambridge (Massachusetts) 1962, 72–127, hier: 84.
53 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 438.
54 Schröter I, 52 und Weltalter, VIII, 343.
55 RICHARD VON ST. VIKTOR: *De trinitate*, 4, 22, zitiert nach: B. TH. KIBLE: Artikel „Person, II. Hoch- und Spätscholastik, Meister Eckhart, Luther", in: *HWP*, Bd. 7, Darmstadt 1989, Sp. 283–300, hier: 284.

Definition fehlt der Boethianische Ausdruck „individuelle Substanz" (vgl. den Ausdruck „besonderes Wesen" in der Definition der *Freiheitsschrift*), weil er im Sinne des Allgemeinbegriffs „Individuum" verstanden werden könnte, unter den alles numerisch Einzelne fällt. Person aber soll nur das radikal Einzelne sein, so daß das, was mehrfach vorkommt, keine Person ist. Jede Person unterscheidet sich von allen anderen Personen durch eine Eigentümlichkeit (proprietas), die nur ihr zukommt. Eine natura intellectualis (St. Viktor) beziehungsweise ein intelligentes Wesen (Schelling) ist erst Person, wenn es ein konkretes Dieses-da ist. Als Dieses-da ist es nicht mitteilbar. Das theistische Argument für den *Internen Dualismus* könnte selbstverständlich auch von dieser präzisierten Persondefinition ausgehen, denn der Grund zur Existenz fungiert ja – wie wir sahen – als Inkognitionsprinzip, wodurch etwas zu einem nichtmitteilbaren Dieses-da wird.

Gegenüber dem Theisten Jacobi hat sich Schellings *Interner Dualismus* ausdrücklich auf die beiderseits akzeptierten theistischen Gottesprädikate berufen:

> 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.[56]

Schelling gibt hiermit den Vorwurf der Lüge, den ihm Jacobi gemacht hatte[57], an diesen zurück. Wer nämlich wie Jacobi die Fichtesche Kritik am Gedanken der Persönlichkeit Gottes akzeptiert, gleichwohl aber in fideistischem Trotz am persönlichen Gott 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*"[58]. Gibt er diese Denkbarkeit preis und formiert sich fideistisch, dann forciert er seinen eigenen Untergang.

56 Jacobi-Streitschrift, VIII, 73.
57 Vgl. F. H. JACOBI: *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Werke III, 387 f.
58 Jacobi-Streitschrift, VIII, 69.

Neben dem vorgeführten theistischen Argument, das vom Persönlichkeitsbegriff ausgeht, finden sich bei Schelling einige weitere analoge Versionen dieses Arguments. Ich beschränke mich auf einen Hinweis auf die Varianten, die von Gott als einem sittlichen und lebendigen Wesen ausgehen. Als *sittlich gutes Wesen* kann Gott nur dann gelten, wenn eine interne Differenz in Gott vorausgesetzt wird. Denn „sittlich gut" heißt ausschließlich derjenige, der sich in bestimmter Weise zu sich selbst als einem „natürlichen" Wesen ins Verhältnis gesetzt hat. Als sittlich gutes Wesen kann man sich nicht vorfinden, sondern nur setzen. Auf diesen Umstand zielt auch Schelling: „Denn es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu seyn, und um sich als solches zu unterscheiden . . ., einen *Anfang seiner selbst* in sich selbst haben, der nicht *sittlich* ist."[59] Schelling folgt darin dem Kantschen Begriff, wonach sich die Sittlichkeit als Überwindung von Widerständen konstituiert. Nur *der* Wille ist nach Kant ein guter Wille, der sich den Neigungen entgegenstellt, sofern diese beanspruchen, seine ausschlaggebenden Bestimmungsgründe zu sein.

Auch der Schluß vom Verständnis Gottes als eines *Lebendigen*, das schon in der *Freiheitsschrift* leitend war[60], auf eine interne Differenz in Gott ist eine Version des theistischen Arguments[61]. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, die Schelling 1810 vor einem kleinen, theistisch gesinnten Kreis hielt, ist diese Version sogar das zentrale Argument für den *Internen Dualismus*: „Der Beweis der Nothwendigkeit dieser Annahme [eines Prinzips in Gott, das nicht er selbst ist] liegt in dem *Grundgesetz des Gegensatzes*. Ohne Gegensatz kein Leben."[62] Wenn Gott in sich ein lebendiger Gott ist, Leben sich aber nur im Widerstreit gegenüber einer Beschränkung realisiert, dann muß – so schließt Schelling – Gott in sich durch etwas anderes limitiert sein. Durch die Bedeutung, die Schelling dem Begriff des Lebens in seiner Gotteslehre einräumt, zeigt er sich als Nachfolger F. Oetingers, in dessen Werk *Theologia ex idea vitae deducta* das „Leben" der zentrale Begriff der Theologie schlechthin ist[63].

59 A. a. O., 66.

60 Vgl. zum Beispiel Freiheitsschrift, VII, 346, 394, 399, 403.

61 Kant versteht den Glauben an „einen *lebendigen* Gott (*summam intelligentiam*)" als Proprium des Theismus gegenüber dem Deismus (*Kritik der reinen Vernunft*, B 661).

62 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 435; vgl. Weltalter, VIII, 260 f.

63 Der Einfluß F. Oetingers auf Schelling wird dargelegt von C. A. AUBERLEN: *Die Theosophie Friedrich Christoph Oetinger's nach ihren Grundzügen. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie*, mit einem Vorwort von R. Rothe, Tübingen 1847, besonders 140 ff., sowie von E. BENZ: Geistesahnen, 46–73.

Wenn der skizzierte Zusammenhang zwischen Theodizee, Theismus und *Internem Dualismus* wirklich besteht, dann impliziert schon die Fragestellung der Theodizee jene (innere) Beschränkung der Allmacht, ohne die ein persönliches, sittlich zurechenbares Wesen gar nicht gedacht werden kann. Wird aber Gott überhaupt erst aufgrund einer Allmachtsbeschränkung theodizee*fähig*, dann verstrickt sich in einen Widerspruch, wer wie O. Marquard die Theodizeefrage für unabweisbar hält und zugleich den Theodizee-Antworten vorwirft, daß sie die göttliche Allmacht antasten.

> Es ist, meine ich, diese Verohnmächtigung der Allmacht Gottes, . . . durch die diese Theodizeen, so unabweisbar ihr Problem ist, gleichwohl unbefriedigend bleiben. Und zwar wegen des alten Arguments von Epikur bzw. Laktanz, daß ein Gott, dem man die Allmacht abspricht oder der sich selber die Allmacht abspricht, daß das wohl nicht recht ein Gott ist.[64]

In diesem Szenario fällt der Theodizee die undankbare Rolle des düpierten Hasen im Märchen vom Wettlauf zu: Welchen Argumentationsweg sie auch immer einschlägt, da sie mit einer Allmachtsbeschränkung operieren *muß*, taucht am Ende stets der Kritiker als allgegenwärtiger Igel auf und ruft ihr zu: Ich bin allhier.

64 O. MARQUARD: Schwierigkeiten, 95. Gemeint ist die Theodizeeaporie Epikurs: „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?" (EPIKUR: *Fragmente über Götter und Götterverehrung*, in: EPIKUR: *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, eingeleitet und übertragen von O. Gigon, Zürich/Stuttgart ²1968, 121–137, hier: 136).

§ 6. Das materiale Wesen der menschlichen Freiheit

Auf die Geschichte der abendländischen Philosophie zurückblickend, klagt Schelling 1810 vor einem kleinen Kreis interessierter Zuhörer: „Die Vertheidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die [lies: was] freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dieß eben das Schwerste ist“[1].

Der Nachweis dieser inneren Unabhängigkeit des Menschen gegenüber Gott steht nämlich vor zwei Schwierigkeiten (vgl. §§ 2 und 3). Menschliche Freiheit als Vermögen zum Bösen stellt erstens die *reine Güte* ihres göttlichen Urhebers in Frage, und sie scheint zweitens aus seiner *Schöpfungstätigkeit* nicht folgen zu können. Die Auflösung beider Schwierigkeiten ist die unabdingbare Voraussetzung für das Gelingen der seit der Patristik projektierten *Free-Will-Defence*. Auf die erste Schwierigkeit, wonach die menschliche Willensfreiheit als Gott entlastende Ursache der Weltübel dadurch ihrerseits zu einem Gott belastenden Übel wird (Theodizeeproblem höherer Ordnung), reagierte Augustin mit der wirkungsgeschichtlich höchst folgenreichen, gleichwohl nicht überzeugenden Privationstheorie des Bösen (vgl. § 3.3). Zu dieser privationstheoretischen „Beschwichtigungsideologie, die alles für gut erklärt“[2], ist der späte Schelling nicht mehr bereit. Er bewältigt das Theodizeeproblem höherer Ordnung stattdessen mit dem Konzept des *Internen Dualismus*, wonach das menschliche Vermögen zum Bösen nicht in Gott selbst, sondern in dem von ihm selbst unterschiedenen Grund in Gott wurzelt.

Zu dieser regressiven, von der menschlichen Freiheit auf Gott zurückschließenden Denkrichtung kann jetzt die Gegenprobe gemacht werden. Impliziert der *Interne Dualismus* einen Begriff göttlicher Schöpfungstätigkeit, aus der menschliche Freiheit als Vermögen zu einer gottwidrigen Tat hervorgehen kann? Ist er also in der Lage, auch die zweite Schwierigkeit auszu-

1 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 458.
2 K. FLASCH: Augustin, 114.

räumen? Nach Kant und Pannenberg beruht die Unverträglichkeit zwischen der Freiheit des Menschen und seiner Geschöpflichkeit darauf, daß die göttliche Schöpfungstätigkeit als zeitlich vergangene Handlung gedacht wird (vgl. § 2). Sie versuchen deshalb, der Schwierigkeit durch Entzeitlichung (Kant) oder Eschatologisierung (Pannenberg) des Schöpfungsbegriffes zu entgehen. Durch diese Strategie ist allerdings meines Erachtens nichts gewonnen, denn sie bietet keine Antwort auf die entscheidende Frage, die Schopenhauer so formuliert: „Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen *Existentia* und *Essentia* nach, das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach für sein Thun verantwortlich seyn könne?"[3]

Schellings Lösungsvorschlag beruht dagegen auf einer Problemdiagnose, der dieses Grundproblem vor Augen steht: „Was ein ganz und gar *bloß* (durch den Willen und die Macht Einer Ursache) Hervorgebrachtes und Bewirktes ist, was zu seinem eignen Seyn gar nichts vermag, scheint auch in allen seinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Ursache blindlings folgen zu können."[4] Der Widerspruch im Begriff einer Schöpfung freier Wesen entsteht demnach nicht erst durch die temporale, sondern schon durch die *monokausale* Deutung der göttlichen Schöpfungstätigkeit, wonach es *eine* unendliche Kausalität ist, die die Welt und die Menschen hervorbringt. Diese vertiefte Diagnose verknüpft sich mit der Erwartung, die Schwierigkeit werde sich vermeiden lassen, wenn das monokausale durch ein duales oder plurales Verständnis göttlicher Schöpfungstätigkeit ersetzt wird.

Nebenbei bemerkt: In die Richtung einer Pluralisierung der Schöpfungsursachen weist auch eine andere Überlegung. In seiner Abhandlung *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* verwirft Fichte den Schöpfungsgedanken, weil es unmöglich sei, einen Schöpfergott im Sinne einer die Materie hervorbringenden oder bearbeitenden Intelligenz auch nur zu *denken*[5]. Der späte Schelling teilt diese Einschätzung, insofern auch

3 A. SCHOPENHAUER: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Werke VI, 112.

4 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 345.

5 „Die Bestimmungen einer Intelligenz sind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun diese entweder in Materie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuren Systeme einer Schöpfung aus nichts, oder die schon vorhandene Materie modificiren mögen, in dem nicht viel vernünftigeren Systeme der blossen Bearbeitung einer selbständigen ewigen Materie, – darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen"(J. G. FICHTE: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", Fichtes Werke V, 180).

für ihn Schöpfung als Resultat der alleinigen Wirkung einer göttlichen Intelligenz undenkbar ist. „Man kann sich die Schöpfung nicht, wie man es gewöhnlich vorstellt (oder vielmehr nicht vorstellt, denn es läßt sich keine wirkliche Vorstellung damit verbinden), man kann sich die Schöpfung nicht aus *Einer – unendlichen* Causalität erklären."[6] Aus diesem Befund zieht Schelling allerdings andere Konsequenzen als Fichte. Statt für eine Verwerfung plädiert er für eine Revision der Schöpfungslehre dergestalt, daß neben dem Prinzip intelligenter Tätigkeit noch andere Prinzipien als Schöpfungsursachen angenommen werden. „Eine eigentliche, nämlich auch den Stoff hervorbringende Schöpfung ist ohne eine Mehrheit von Ursachen nicht zu denken, denn nicht dieselbe Ursache, welche den Stoff setzt, und die der Natur der Sache nach nur *diesen* setzen kann, kann auch die Form hervorbringen"[7].

Nun hatte das Theodizeeproblem höherer Ordnung bereits zum *Internen Dualismus* in Gott geführt, wonach zwischen Gott selbst als Intelligenz[8] und dem Grund seiner Existenz zu unterscheiden ist. Führt dieser *Interne Dualismus*, schöpfungstheoretisch expliziert, auch zu jener Differenzierung göttlichen Schöpfungshandelns, wodurch sich der Widerspruch zwischen der unendlichen Kausalität des Schöpfers und der Freiheit des Geschöpfs beseitigen läßt? Wenn das der Fall ist, dann hat der *Interne Dualismus* die besagte Gegenprobe bestanden. Da sich durch ihn dann die zweifache Kollision zwischen dem Gottesgedanken und der menschlichen Freiheit vermeiden läßt, hat auf seinem Boden die *Free-Will-Defence* erstmals in ihrer abendländischen Geschichte gewisse Chancen.

§ 6.1 Der Ursprung der Freiheit

Inwiefern führt nun die schöpfungstheoretische Entfaltung des *Internen Dualismus* zu einem Verständnis der Kreatürlichkeit des Menschen, durch die seine Freiheit nicht verhindert, sondern eröffnet wird? Im dritten Teil der *Stuttgarter Privatvorlesungen* wird dieser Begründungszusammenhang zwischen der Pluralisierung der an der Schöpfung beteiligten Ursachen und der Denkbarkeit geschöpflicher Freiheit prägnant zum Ausdruck gebracht:

> Gott als der absolut-*seyende* ist daher auch der absolut-freie, der Mensch aber als ein aus dem Nichtseyenden erhobenes Seyendes erlangt durch diese doppelte Beziehung seines Wesens auch eine ganz eigenthümliche Freiheit. Inwiefern er nämlich aus dem

6 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 346.

7 Ebd.

8 Vgl. Jacobi-Streitschrift, VIII, 66.

Nichtseyenden emporgehoben ist, insofern hat er eine von dem Seyenden als solcher [lies: solchem] unabhängige Wurzel. Das Göttliche zwar ist das Emporhebende, Schaffende seines Geistes, aber das, woraus er emporgehoben wird, doch ein anderes als das Emporhebende. Es [lies: Er] verhält sich zu Gott, wie sich die Blume zur Sonne verhält. Wie die Blume zwar nur durch Wirkung der Sonne sich aus der finstern Erde erhebt und sich selbst in Licht verklärt, dabei aber doch immer ein von ihr seiner Wurzel nach Unabhängiges bleibt. Wäre das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht ein solches, so hätte er keine Freiheit gegenüber von Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer. *Sie* sehen, wie sich uns der Grundsatz, daß in Gott selbst etwas seyn muß, das nicht *Er selber* ist, hier auf dieser Stufe der Betrachtung wiederum als ein ganz nothwendiger aufdrängt. Er ist anstößig auf den ersten Blick, besonders bei den herrschenden abstrakten Begriffen der sogenannten Vernunftreligion, aber er ist unvermeidlich, wenn Freiheit behauptet werden soll.[9]

Der Mensch hat demnach eine Freiheit Gott gegenüber, weil er nicht allein Werk der *einen* Wirkursächlichkeit Gottes ist (causa per quam), sondern zudem eine von Gott selbst zwar unabtrennliche, aber doch unterschiedene Wurzel hat, aus der er emporgehoben wurde (causa ex qua)[10]. Hinter dieser These vom doppelten Ursprung der Freiheit steht eine Schöpfungslehre, die zwischen dem christlichen und platonischen Konzept der Weltschöpfung anzusiedeln ist. Schöpfung ist weder Formung eines ihm dualistisch gegenüberstehenden, gleichursprünglichen Substrats durch den Demiurgen noch creatio ex nihilo, sondern ein Zusammenspiel zwischen Gott selbst und dem internen Grund seiner Existenz[11]. Diese Schöpfungslehre hat Schelling in der *Freiheitsschrift* und in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* kaum mehr als skizziert. Für den gegenwärtigen Zweck aber reicht diese Skizze. Anders als die Ausarbeitung der Schöpfungslehre in den spätphilosophischen Vorlesungen ist sie nämlich eigens auf die Frage nach dem Ursprung und dem Begriff menschlicher Freiheit zugeschnitten.

Der Schöpfungsprozeß ergibt sich durch eine Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Potenzen in Gott, zwischen Gott selbst als dem Existierenden und dem Grund seiner Existenz, der Natur in Gott. Nach Annahme der *Stuttgarter Privatvorlesungen* beginnt der Schöpfungsprozeß mit einem Akt

9 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 457 f. Entsprechend wird argumentiert in Weltalter, VIII, 242.

10 Zur Deutung der Potenzen als materielle Ursache (causa ex qua), wirkende Ursache (causa per quam) und Endursache (causa in quam) vgl. *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 279, 290.

11 Die auf 2. Makk. 7, 28 (vgl. Röm. 4, 17 und Hb. 11, 3) zurückgehende und in der Patristik in antiplatonischer Absicht sich durchsetzende Rede von einer Schöpfung aus dem Nichts ist für Schelling ein „thörich. Ausdruck"(Schröter, 246; vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 436).

partieller *Selbsteinschränkung Gottes*. Gott, der die Einheit der Potenzen ist, beschränkt sich freiwillig auf die erste Potenz, zieht sich auf den Grund seiner Existenz zurück. Schelling bezeichnet diesen Vorgang als „Herablassung" und „Selbsteinschränkung" Gottes oder als „Contraktion in Gott"[12] und verrät damit die Tradition der jüdischen Mystik als Quelle, die ihn inspiriert hat. Aufgrund der Frage „Wie kann, da Gott alles in allem ist, ein kreatürlich Seiendes existieren, was nicht Gott ist?" entwickelte Isaak Luria, Kabbalist aus dem 16. Jahrhundert, seine einflußreiche, über Oetinger und Hamann an Schelling vermittelte Lehre vom *Zimzum*, das heißt von der Selbstbeschränkung oder Kontraktion Gottes. Die Weltschöpfung beginnt danach nicht mit einer Emanation, einem Heraustreten Gottes aus sich, sondern mit einem Kontraktionsakt, durch den Gott in sich selbst zurücktritt[13]. Ungeachtet aller Differenzen im einzelnen hat diese Annahme bei Luria und Schelling denselben theoriestrategischen Sinn: Sie dient dazu, aus Gott jenen gottverlassenen Raum (Luria), jenes relativ Außergöttliche (Schelling) abzuleiten, das als von Gott verschiedene Wurzel des Geschöpfes dessen Freiheit und ontologische Unabhängigkeit vom Schöpfer garantieren soll[14].

Erst nach dieser anfänglichen Kontraktion setzt die schöpferische Tätigkeit Gottes im eigentlichen Sinne ein. Durch Zurücktreten Gottes in sich

12 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 429–431.

13 Vgl. G. SCHOLEM: „Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes", in: ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M 1970, 53–89 und ders.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M 1980 (= Mystik), 285–290 sowie W. A. SCHULZE: „Schelling und die Kabbala", in: *Jud.*, 13 (1957), 65–99, 143–170 und 210–232.

14 In gleicher theoretischer Absicht wird der Gedanke einer anfänglichen göttlichen Selbsteinschränkung gegenwärtig von J. MOLTMANN: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, 98–105, und E. LÉVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, übersetzt von W. N. Krewani, Freiburg/München 1987, aufgenommen. Lévinas schreibt: „Das Unendliche ereignet sich, indem es in einer Kontraktion auf die Ausbreitung zu einer Totalität verzichtet und damit dem getrennten Seienden einen Platz läßt. So zeichnen sich Beziehungen ab, die einen Weg aus dem Sein hinaus bahnen. Ein Unendliches, das sich nicht kreisförmig mit sich zusammenschließt, sondern sich aus dem ontologischen Raum zurückzieht, um einem getrennten Seienden einen Platz zu lassen, existiert göttlich. Es stiftet oberhalb der Totalität eine Gemeinschaft" (a. a. O., 148). Auch H. Jonas hat auf der Suche nach einem glaubwürdigen Gottesbegriff nach Auschwitz ausdrücklich an die Lurianische Idee des *Zimzum* angeknüpft und sie im Sinne einer gänzlichen göttlichen Selbstentäußerung ins Endliche radikalisiert (vgl. H. JONAS: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M 1987, besonders 45 ff.).

selbst wird nur der Bereich eröffnet, in den Gott heraustreten, in dem er sich offenbaren kann. Aus dem von sich selbst als dem Existierenden ausgeschlossenen Grund seiner Existenz schafft er die Welt.

> [Gott] drängt es [sc. das Niedrigere seines Wesens] gleichsam von sich selbst hinweg, aber nicht um es nun in diesem Nichtseyn zu lassen, sondern um es aus ihm zu erheben, um aus dem von sich ausgeschlossenen Nichtgöttlichen – aus dem, was nicht *Er selber* ist, und was er eben darum von sich geschieden, das ihm Aehnliche und Gleiche zu erziehen, heraufzubilden, zu schaffen. Schöpfung besteht daher in dem Hervorrufen des Höheren, eigentlich Göttlichen in dem Ausgeschlossenen.[15]

Mit dieser als „Selbstoffenbarung"[16] verstandenen Schöpfungstätigkeit zielt Gott darauf, aus dem ausgeschlossenen Grund, der uranfänglichen „Materie"[17], sein Ebenbild zu erschaffen. Dies ist möglich, da nach Schellings Potenzenlehre Gott als Einheit zwischen sich selbst als dem Existierenden und dem Grund seiner Existenz in jedem dieser beiden wiederum das Ganze ist, wenngleich auf verschiedene Weise[18]. Auch der Grund der göttlichen Existenz, den Gott durch Ausschluß von sich selbst zum Grund der Welt macht, enthält demnach auf verborgene Weise das Wesen Gottes im Sinne der Einheit der Potenzen. Für die *Stuttgarter Privatvorlesungen* ist die anfängliche Natur deshalb „der potenzielle Gott", „Gott in seiner Involution"[19], und die *Freiheitsschrift* spricht geheimnisvoll von einem „im Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick"[20] und bezeichnet den Grund der Welt in Anlehnung an J. Böhme als „Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären."[21] Durch den Schöpfungsprozeß soll dieses im Grund der Welt „gleichsam schlummernde Göttliche geweckt und evolvirt"[22] werden, wobei die erste Potenz, das heißt der Grund oder die „Sehnsucht", als causa ex qua, die in der *Freiheitsschrift* als „Verstand" oder als „Wort" bezeichnete zweite Potenz dagegen als causa per quam fungiert.

Der Verstand setzt im Grunde einen Prozeß der Potenzendifferenzierung und Einheitsentfaltung in Gang. Zwischen Grund und Existierendem wird geschieden, um auf diese Weise in dem Nichtgöttlichen des Grundes Gott als die Einheit zwischen den verschiedenen Potenzen hervorzuheben. Als Analogie dieses Vorgangs verweist Schelling auf die schöpferische Tätigkeit des Menschen: Wie sich im Schöpfungsprozeß durch Scheidung die Einheit des Geschiedenen entwickeln kann, so tritt „im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht . . ., daß in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt"[23]. Wenn der Verstand auf keinen Widerstand träfe, wäre die Scheidung der Kräfte und die Entwicklung der Einheit im Nu abgeschlossen. Da aber die „Sehnsucht" danach strebt, „den in sich ergriffenen Lebensblick zu erhalten, und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe"[24], kommt der Verstand nur allmählich zum Ziel. Anders gesagt: Der gleichsam progressiven, den Prozeß vorantreibenden Wirkung des Verstandes steht die regressive Wirkung des Grundes entgegen, die den jeweiligen Entwicklungsstand zu erhalten versucht. Durch dieses Widerstreben des Grundes kommt es im Prozeß gewissermaßen zu Haltepunkten, in denen jeweils ein bestimmter Entwicklungsstand der Einheitsentfaltung fixiert wird. Die einzelnen Wesen in der Natur sind für Schelling nichts anderes als solche Fixierungen, und die Regression des Grundes, durch die sie zustande kommen, fungiert somit als principium individuationis.

Dieses schöpfungstheoretische Konzept impliziert eine bemerkenswerte duale Ontologie, die den Panlogismus Hegels und den Voluntarismus Schopenhauers in sich vereint. Kreatürlich Seiendes ist nämlich nach Schelling weder nur Manifestation des blinden, in sich maßlosen Willens wie bei Schopenhauer, noch ein mit dem Logos identisches Wirkliches wie bei Hegel, sondern als Resultat zweier Bestrebungen ein Kon-kretes, aus zwei Prinzipien zusammengesetztes Sein[25]. In ihm strebt der sich verschließende Wille des Grundes, ein elementarer Erhaltungstrieb, durch den es zum existieren-

15 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 434.
16 Vgl. zum Beispiel Freiheitsschrift, VII, 347 und 359.
17 Vgl. a. a. O., 360 und *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 435.
18 Vgl. a. a. O., 425 ff.
19 A. a. O., 441.
20 Freiheitsschrift, VII, 361.
21 A. a. O., 359.
22 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 441.
23 Freiheitsschrift, VII, 361.
24 Ebd.
25 Zu der philosophiehistorischen Stellung der Schellingschen Ontologie zwischen Hegel einerseits und Schopenhauer und Nietzsche andererseits vgl. die instruktiven Ausführungen von H. FUHRMANS: Weltalter, 237 f., 246 ff. Die Deutung des späten Schellings als Vereinigung von Hegel und Schopenhauer stammt meines Wissens von E. von Hartmann, vgl. E. VON HARTMANN: *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin 1869.

den Einzelnen wird[26]. Dieser Wille ist der „Eigenwille der Creatur"[27], der, insofern er mit dem Streben des Verstandes nicht völlig vereint ist, „bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist."[28] Durch diesen Eigenwillen gründen die Dinge in dem von Gott ausgeschlossenen Grund und sind deshalb von Gott unterschieden. Ihm gegenüber steht der Wille des Verstandes – die *Freiheitsschrift* bezeichnet ihn auch als „Universalwillen"[29] –, der die blinde Begierde zum Bewußtsein zu erheben, das heißt die im Grunde verborgene Einheit des Eigenwillens und des Universalwillens herauszuheben versucht. Je mehr ihm das gelingt, desto gottähnlicher wird das von Gott unterschiedene kreatürlich Seiende.

Mit dem Bestreben, den Eigenwillen zu sich hinaufzubilden, kommt der Universalwille in der Natur nicht völlig ans Ziel, denn die Einheit beider Willen, die er aus dem Grund hervorzuheben versucht, ist in einem Naturwesen nur in bestimmtem Grad zu erreichen. Solange aber die Einheit beider Willen noch aussteht, fällt dem Eigenwillen stets die untergeordnete Rolle zu, während der Universalwillen unweigerlich die Rolle des leitenden Prinzips übernimmt. Dem „Eigenwillen der Creatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet."[30] Solange noch eine Differenz zwischen dem Eigenwillen und dem Universalwillen bleibt, muß der Universalwille – so könnte man in Anlehnung an Hegel sagen – zur *„List der Vernunft"*[31] greifen und die Eigensucht hinter ihrem Rücken für sich wirken lassen. Gerade indem ein Naturwesen nämlich seine eigenen, partikulären Interessen verfolgt, ist es vom allgemeinen Willen gebunden und verwirklicht unabsichtlich dessen Absichten. Heidgegger hat in seinem Kommentar zur *Freiheitsschrift* dieses in der Natur durchgängige Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen am Beispiel des Tieres illustriert:

26 An späterer Stelle hat die *Freiheitsschrift* den Selbsterhaltungswillen ausdrücklich als principium individuationis interpretiert: „. . . niemand wird glauben, daß die Begierde, die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht, und der Trieb, sich nicht nur überhaupt, sondern in diesem bestimmten Daseyn zu erhalten, zu dem schon erschaffenen Geschöpf erst hinzugekommen sey, sondern vielmehr, daß sie das Schaffende selber gewesen" (Freiheitsschrift, VII, 376).

27 A. a. O., 363.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 A. a. O., 363.

31 G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 49.

> Das Tier ist ein einzelnes Dieses, und es könnte solches nicht sein, wenn in ihm nicht die Sucht zur Vereinzelung wäre. Aber das Tier kommt trotz dieser Sucht nie zu sich selbst, sondern eigensüchtig dient es nur wieder der Gattung; und es könnte dieser Dienst nicht sein, wenn nicht zugleich mit dem Partikularwillen ein Universalwille in ihm strebte.[32]

Sein Ziel erreicht der Schöpfungsprozeß erst im Menschen, denn in ihm wird der selbstsüchtige Wille des Grundes ins „Wort" gehoben. Der Eigenwille ist nicht länger blind, er gelangt jetzt zum Bewußtsein seiner selbst und verändert dadurch seine Stellung: Er wird zum Geist. Der Geist des Menschen ist die von Beginn an gesuchte Einheit zwischen Partikular- und Universalwillen, er ist „der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes"[33].

Aus dieser ontologischen Deutung des Menschen ergibt sich für Schelling der spezifische Begriff menschlicher Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen. In der vierten Meditation hat Descartes den Grund der menschlichen Irrtumsfähigkeit darin gefunden, daß der Mensch „gleichsam als ein Mittleres zwischen Gott und das Nichts (medium quid inter Deum & nihil), d. h. zwischen das höchste Wesen und das Wesenlose"[34], gestellt ist. Eine vergleichbare Beziehung stellt Schelling her. Das von der Natur wie von Gott unabhängige menschliche Vermögen zum Bösen gründet in der ontologischen Zwischenstellung des Menschen, darin, daß der Mensch ein aus der Natur kommendes Übernatürliches, ein aus dem außergöttlichen Grund erhobenes Göttliches ist. „Dadurch also, daß der Mensch zwischen dem Nichtseyenden der Natur und dem absolut-Seyenden = Gott in der Mitte steht, ist er von beiden *frei*. Er ist frei von Gott dadurch, daß er eine unabhängige Wurzel in der Natur hat, frei von der Natur dadurch, daß das Göttliche in ihm geweckt ist, das mitten in der Natur über der Natur [steht]"[35].

32 M. HEIDEGGER: Schellings Abhandlung, 168.

33 Freiheitsschrift, VII, 363.

34 R. DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, in: *Oeuvres de Descartes*, hrsg. von C. Adam & P. Tannery, Bd. VII, Neuauflage Paris 1964, 54. An diese Idee von Descartes anknüpfend und sie transzendental modifizierend, hat P. Ricoeur die konstitutionelle Fehlbarkeit des Menschen auf seine Stellung als „Mittelwesen" zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zurückgeführt (vgl. P. RICOEUR: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg/München 1971, 17 ff.).

35 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 458. Schon Augustin findet die Bedingung der Möglichkeit der Sünde darin, daß der Mensch ein *aus dem Nichts* geschaffenes Wesen ist, vgl. *De civitate dei*, XII, 6; zur Interpretation dieser Stelle vgl. F. BILLICSICH: Problem des Übels, Bd. 1, 258 f.

(a) Der Mensch ist endlicher *Geist* und deshalb *erstens* frei von der Natur und den in ihr wirksamen Prinzipien. Während in der Natur der allgemeine Wille den blinden und unverständigen Eigenwillen beherrscht, muß der mit dem Universalwillen vereinigte, geistgewordene Eigenwille diesem nicht mehr zwangsläufig dienen. „Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist."[36] Als Geist löst sich der Mensch aber nicht nur von der Herrschaft des universalen Willens, sondern er ist darüber hinaus auch der Selbstsucht des Eigenwillens nicht mehr notwendig untertan. „Dadurch, daß sie Geist ist, ist also die Selbstheit frei von *beiden* Principien."[37] Damit ist offenbar gemeint: In den Naturwesen wirkt der Eigenwille derart, daß sie selbst unweigerlich im Zentrum ihrer Interessen stehen, während der geistgewordene Eigenwille Distanz von sich selbst gewinnt. Er ist dadurch grundsätzlich fähig, sich zurückzunehmen und jene eigensüchtige Selbstzentriertheit, die für alle natürlichen Wesen konstitutiv ist, aufzusprengen.

Als Geist ist das menschliche Wesen frei von der Natur und deshalb „wahrhaft der *gewordene* Gott, *es ist wie Gott*, es ist also auch in der *Freiheit* wie Gott, denn es ist von keiner der beiden im Prozeß *wirkenden* Ursachen einseitig abhängig, sondern ein Gleichgewicht zwischen beiden, ein zwischen beiden Schwebendes und frei Bewegliches."[38]

(b) Der Mensch ist *endlicher* Geist und deshalb *zweitens* Gott gegenüber unabhängig. Durch sein Geistsein ist er zwar Gott gleich, aber als ein aus dem göttlichen Grund emporgehobener Geist hat er eine von Gott unabhängige Wurzel und gewinnt damit Freiheit von Gott.

Für den Gesamtzusammenhang unserer Überlegungen bedeutet das: Der *Interne Dualismus* kann den Widerspruch im Begriff einer Schöpfung freier Wesen ausräumen, er besteht deshalb die freiheitstheoretische Gegenprobe, von der anfangs die Rede war, und empfiehlt sich somit als diejenige Metaphysik, auf deren Boden Theodizee als *Free-Will-Defence*, wenn überhaupt, nur möglich ist. Seit der Patristik hatte die *Free-Will-Defence* den Gedanken einer von Gott dem Menschen verliehenen, für ihn aber unüberwindlichen Freiheit bemühen müssen, ohne die hier aufbrechenden Schwierigkeiten jemals befriedigend ausräumen zu können (vgl. §§ 2 und 3). Schellings Philosophie ab 1809 ist dazu in der Lage: Durch eine Differenz in Gott rechtfertigt sie die in der *Free-Will-Defence* in Anspruch genommene Freiheit des Menschen Gott gegenüber.

36 Freiheitsschrift, VII, 364.
37 Ebd., kursiv von F. H.
38 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 347.

Unabhängig vom Schellingschen Text illustriere ich diesen Begründungszusammenhang zwischen der *Free-Will-Defence* und dem *Internen Dualismus* durch zwei aufeinander aufbauende Deutungen von Goethes Diktum „Nemo contra deum nisi deus ipse."[39] Der „ungeheure Spruch" läßt sich erstens im Sinne eines *Externen Dualismus* zwischen Gott und dem Menschen als einem mit gottgleicher Freiheit ausgestatteten gewordenen Gott lesen und bedeutet dann: Gegen Gott kann sich nur empören, wer selbst ein Gott ist. Soll der Mensch jener gottwidrigen Handlung fähig sein, auf die alle Übel zurückgehen, dann muß er zum alter deus gesteigert werden[40]. Dies provoziert allerdings die Frage: Wie ist denn neben einem allmächtigen Gott die Freiheit des menschlichen Willens als zweite, unbedingte Macht möglich? Antwort darauf bietet die zweite Lesart des ungeheuren Spruchs, die ihn im Sinne eines *Internen Dualismus* zwischen Gott selbst und dem Grund seiner Existenz deutet: Gegen Gottes freiheitszerstörende Übermacht hilft nur der Grund seiner Existenz, in dem die Freiheit eine von Gott selbst verschiedene Herkunft hat. Anders gesagt: Freiheit als unbedingte Gewalt *neben* Gott ist nur möglich durch eine Gewaltenteilung *in* Gott.

Die von Schelling im Zusammenhang der Theodizeeproblematik entwikkelte Strategie, durch die Pluralisierung eines Übermächtigen Freiheit zu si-

39 Vgl. J. W. GOETHE: *Dichtung und Wahrheit*. Vierter Theil, in: *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (= Goethes Werke), 29. Band, Weimar 1891, 1 und 177. Um die Bedeutung dieses „ungeheure[n] Spruch[s]" (a. a. O., 177) bei Goethe selbst kümmere ich mich hier nicht, vgl. dazu zum Beispiel C. SCHMITT: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, 122 f. und H. BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M ⁴1986 (= Mythos), 567–604.

40 Nach der *Philosophie der Mythologie* ist der Zeussohn Prometheus, der ein Symbol für den Menschen schlechthin ist, einerseits „nur das Princip des Zeus selbst", „ein Göttliches" (*Philosophie der Mythologie*, XI, 481), gerade deshalb aber andererseits potentiell ein Gegengöttliches. „Aber dem Göttlichen gegenüber ist Prometheus *Wille*, unüberwindlicher, für Zeus selbst untödtlicher, der darum dem Gott zu widerstehen vermag" (ebd.). H. BLUMENBERG: Mythos, 602, weist darauf hin, daß C. Schmitts Deutung Goethes „ungeheure[n] Spruch" in die Nähe von Schellings Mythologie des Prometheus rücken würde. Eine Parallele zwischen Goethe und Schelling sieht auch A. GRABOWSKY: „Das Motto des IV. Teils von ‚Dichtung und Wahrheit'", in: *Trivium*, 3 (1945), 241–264.

chern, läßt sich ihrer logischen Struktur nach auch in anderen theoretischen Kontexten fruchtbar machen. Ich erläutere dies an drei Beispielen:

(a) *Gewaltenteilungslehre*. Die bekannteste Variation dieses Motivs ist die politische Gewaltenteilungslehre von Locke und Montesquieu. Danach ist die Verteilung der Funktionen der Staatsgewalt auf verschiedene, sich beschränkende und kontrollierende Träger die Bedingung der Freiheit des Einzelnen.

(b) *Mythostheorie*. Nach H. Blumenberg ist diese Strategie der Gewaltenteilung die Grundoperation des Mythos. Der Mythos ist – Blumenbergs funktionalistischer Interpretation zufolge – ein Instrument, um sich von einer übermächtigen Wirklichkeit zu distanzieren und dadurch aus schlechthinniger Abhängigkeit zu befreien. Er erfüllt diese Aufgabe besonders durch Aufspaltung und Depotenzierung einer unbegrenzten Macht in mehrere begrenzte Mächte[41]. Bei Homer beispielsweise gewinnen die menschlichen Akteure Freiräume, weil die Olympier sich gegenseitig am schrankenlosen Vollzug ihres Willens und ihrer Launen hindern. So betreibt der Mythos „den Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit" durch

> die Verteilung eines Blocks opaker Mächtigkeit, über dem Menschen und ihm gegenüber, auf viele einander ausspielende bis aufhebende Gewalten. Nicht nur, sich mit der einen gegen die andere abschirmen zu können, sondern schon, die eine mit der anderen von Urzeit her beschäftigt und verstrickt zu sehen, war Begünstigung des Menschen aus ihrer bloßen Vielheit.[42]

(c) *Ideenpolitik*. Das Motiv „Freiheitssicherung durch Pluralisierung" ist schließlich drittens Gegenstand ideenpolitischer Auseinandersetzungen. So empfiehlt O. Marquard gegenüber der unterstellten freiheitszerstörenden Wirkung eines ursprungsphilosophischen, monotheistischen und vor allem eines geschichtsphilosophischen Einheitsdenkens, der „Monomythie", einen „aufgeklärten Polytheismus, der die individuellen Freiheiten schützt durch Teilung auch noch jener Gewalten, die die Geschichten sind."[43] J. Habermas dagegen bedauert die postmoderne „Perhorreszierung" des Einen: „Noch immer gilt der moralische Universalismus als Feind des Individualismus,

41 Vgl. H. BLUMENBERG: „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", in: M. FUHRMANN (Hrsg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik IV), München 1971, 11–66, besonders 42, 54 f., 62 ff.

42 H. BLUMENBERG: Mythos, 20.

43 O. MARQUARD: „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", in: O. MARQUARD: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91–116, hier: 110.

nicht als dessen Ermöglichung . . . Noch immer gilt die Einheit der Vernunft als Repression, nicht als Quelle der Vielheit ihrer Stimmen."[44]

§ 6.2 Der Begriff der Freiheit als Vermögen des Guten und des Bösen

Inwiefern ist nun diese menschliche Freiheit ein Vermögen des Guten und des Bösen? Die Freiheit des Willens ist, wie wir sahen, die Folge einer bestimmten Konstellation, in die beim Menschen der Eigenwille und der Universalwille treten. Weil der menschliche Eigenwille völlig in den Universalwillen verklärt und bloß „Träger und gleichsam Behälter"[45] dieses höheren Prinzips ist, wird er frei von sich selbst und frei von der Herrschaft eines von ihm unterschiedenen Universalwillens. Einmal in Freiheit gesetzt, kann dieser geistig gewordene Eigenwille innerhalb zweier Freiheitsmodi tätig werden und ist insofern ein Vermögen des Guten und des Bösen. Er kann die ihn bedingende Konstellation zwischen dem Eigenwillen und dem Universalwillen (a) affirmieren oder (b) pervertieren.

(a) Natürliche Wesen müssen ihr eigenes Sein unendlich wichtig nehmen und alles andere als Mittel für ihre Selbsterhaltung betrachten. Im Menschen dagegen gewinnt der Eigenwille, weil Geist geworden, Distanz zu sich selbst und ist deshalb grundsätzlich fähig, sich zu bescheiden. Unendlich wichtig ist der Mensch paradoxerweise, weil er sich nicht unendlich wichtig nehmen muß. Der geistig gewordene Eigenwille ist nämlich fähig, im Grunde zu bleiben, das heißt sich selbst als Träger des Universalwillens zu bejahen, und somit freiwillig jenes „göttliche Verhältniß der Principien"[46] zu bestätigen, wonach der Eigenwille dienend, der Universalwille aber leitend sein soll. Nicht die die Freiheit konstituierende Prinzipienkonstellation selbst, sondern erst ihre Affirmation durch eben diese Freiheit verdient gut genannt zu werden. Mit anderen Worten: Gut ist derjenige Eigenwille, der die in der Struktur von Freiheit vorgegebene Subordination seiner selbst unter den allgemeinen Willen freiwillig vollzieht.

(b) Natürliche Wesen sind zwar notwendig eigensüchtig, aber gerade in ihrem Bestreben, sich selbst zum Endzweck zu machen, sind sie von jenem allgemeinen Willen gebunden, der sie als Mittel für seine Zwecke benützt. Im Menschen dagegen ist der geistig gewordene Eigenwille von der Herrschaft des Universalwillens befreit. Er kann deshalb streben, die Freiheit, die ihm durch seine Verklärung in den Universalwillen zukommt, für sich, das heißt

44 J. HABERMAS: Einheit, 180.

45 Freiheitsschrift, VII, 364.

46 A. a. O., 365.

als ein vom allgemeinen Willen emanzipierter Partikularwille, zu gewinnen. Da der frei gewordene Eigenwille die ihn bedingende Prinzipienordnung umkehren und sich selbst aus der dienenden in die herrschende Rolle erheben kann, entsteht im Menschen eine Gefahr, die in der Natur stets gebannt war, die Gefahr einer vom allgemeinen Willen nicht mehr gebändigten, zügellosen Eigensucht[47].

Ich illustriere Schellings Gedanken durch die Beschreibung jener wohltuenden und zugleich zerstörerischen Kraft des Feuers, die sich in Schillers Lied von der Glocke findet:

> Wohltätig ist des Feuers Macht,
> Wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht,
> Und was er bildet, was er schafft,
> Das dankt er dieser Himmelskraft,
> Doch furchtbar wird die Himmelskraft,
> Wenn sie der Fessel sich entrafft,
> Einhertritt auf der eignen Spur
> Die freie Tochter der Natur.[48]

Wie das Feuer als gezähmte Kraft wohltuend ist, so ist nach Schelling derjenige Eigenwille gut, der sich freiwillig als Basis des Universalwillens setzt. Der Eigenwille dagegen, der sich über die ihn leitende Instanz erhebt, wirkt ebenso destruktiv wie ein außer Kontrolle geratenes Feuer[49].

47 Im Blick auf Größe und Gefahr menschlicher Existenz zitiert Schelling in der *Freiheitsschrift* (vgl. VII, 373) einen Satz von F. v. Baader: „Zu wünschen freilich wäre es, dass die Verderbtheit im Menschen nur so weit, nämlich bis zu reiner – schuldenfreier – Thierwerdung ginge. Aber es ist nicht so. – Der Mensch kann leider nur über oder unter dem Thiere stehen" (F. V. BAADER: „Ueber die Behauptung: dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne", in: F. X. VON BAADER: *Sämtliche Werke*, systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biografie und Briefwechsel, hrsg. von F. Hoffmann, J. Hamberger und anderen, 16 Bde., Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1851 ff., Aalen 1963 (= Sämtliche Werke), Hauptabteilung 1, Band 1: *Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntniswissenschaft als spekulative Logik*, hrsg. von F. Hoffmann, 33–38, hier: 36).

48 F. SCHILLER: „Das Lied von der Glocke", Zeile 155–162, in: F. SCHILLER: *Sämtliche Werke*, Bd. 1–5, hrsg. v. G. Fricke und H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, München ²1960 (= Sämtliche Werke), hier: Bd. 1, 434.

49 Schelling selbst hielt den Vergleich mit der doppelten Wirkweise des Feuers für hilfreich. Zur Erläuterung seines Begriffs des Bösen zitiert er in der *Freiheitsschrift* (VII, 367 Anm.) F. v. Baader: „Einen lehrreichen Aufschluß gibt hier das gemeine Feuer (als wilde, verzehrende, peinliche Glut) im Gegensatze der sogenannten organischen wohlthuenden Lebensglut". Dieses Zitat findet sich in F. V. BAADER: „Ueber Starres und Fliessendes", in: F. V. BAADER: Sämtliche Werke, Hauptabteilung 1, Band 3: *Gesammelte Schriften zur Naturphilosophie*, hrsg. von F. Hoffmann, 269–276, hier: 275 Anm.

Diese frei gewollte Erhebung des Eigenwillens identifiziert Schelling als das Böse, denn sie ist die Umstellung jenes Prinzipiengefüges, das die Freiheit überhaupt erst konstituiert. Der allein richtige Begriff des Bösen ist derjenige, „nach welchem es auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien beruht"[50]. Die Besonderheit dieser Begriffsbestimmung besteht nun nicht etwa darin, daß das Böse als Verkehrung eines Ordnungsgefüges verstanden wird. Darin folgt Schelling vielmehr einem philosophisch-theologischen Traditionszusammenhang, für den ich exemplarisch auf Augustin und Kant hinweise. Für Augustin ist die Sünde eine „voluntas perversa"[51], ein Wille, der die *kosmische* Rangordnung der Güter verkehrt, indem er niedrigere, weltliche Güter über höhere Güter oder das höchste Gut (Gott) erhebt[52]. Dieser Gedanke, der bei Augustin noch das Platonische Konzept eines Kosmos gestufter Wertigkeiten voraussetzt, wird von Kant ohne kosmologischen Rückbezug subjektivitätstheoretisch reformuliert. Nach seiner *Religionsschrift* verkehrt der böse Wille die *sittliche* Ordnung der Handlungsmotive: Statt die egoistischen Interessen dem moralischen Gesetz unterzuordnen, werden sie zu generellen Bedingungen der Befolgung des Sittengesetzes erhoben[53]. Bei Schelling schließlich wird Kants moralphilosophische Kategorie der „*Verkehrtheit* des Herzens"[54] wiederum in einen Gesamtentwurf von Wirklichkeit eingebettet. Indem im Bösen der zur Unterordnung bestimmte Eigenwille über den Universalwillen erhoben wird, wird die *ontologische* Ordnung jener Prinzipien verkehrt, die alles Seiende konstituieren.

Die spezifische Differenz entsteht, je nachdem, ob diese Ordnungsverkehrung *gradualistisch* als Beraubung von Ordnung oder *konträr* als Versuch zur Konstituierung einer Gegenordnung gedeutet wird. Wegen seiner antimani-

50 Freiheitsschrift, VII, 366; vgl. *De malorum origine*, AA, I, 1, 141 f. und *Philosophie und Religion*, VI, 52.

51 SANCTI A. AUGUSTINI EPISCOPI: *De civitate dei*, libri XXII, tertium recognovit B. Dombart, Vol. I (Lib. I–XIII), Leipzig 1908, Vol. II (Lib. XIV–XXII), Leipzig 1905, hier: XIV, 7.

52 „Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat" (*De libero arbitrio*, II, 19, 53; vgl. *De civitate dei*, XII, 8).

53 Vgl. I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 34.

54 A. a. O., B 36.

chäischen Frontstellung meinte Augustin und später auch Leibniz im Sinne der ersten Option votieren zu müssen und hat – neuplatonische Tradition aufnehmend – im Bösen nicht „bewirkende Ursachen (causas efficientes)", sondern nur „versagende Ursachen (causas deficientes)"[55] am Werk gesehen. Während Kants Position zweideutig ist (vgl. § 6. 3.), konnte Schelling dagegen im Sinne der zweiten Alternative votieren. Für ihn steht das Böse zum Guten nicht im Verhältnis der Privation, sondern im Verhältnis eines „reellen Gegensatz[es]"[56]. Es ist positive „Verkehrtheit"[57], „Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie der Kräfte"[58], „falsche Einheit"[59]. Als eigenmächtige Verkehrung der Prinzipienordnung, die in der Natur unabänderlich ist, entspringt das Böse statt aus dem Seinsmangel aus der Seinsfülle eines Seienden, nämlich aus jener Geistigkeit, zu der der Eigenwille im Menschen verklärt worden ist. Schellings *Interner Dualismus* bietet eine Ontotheologie, durch die es möglich wird, über die seit Augustin bestimmende ontologische Depotenzierung des malum hinauszugehen. Darin liegt meines Erachtens einer seiner systematischen Vorzüge. Weil das Vermögen des Bösen einen von Gott selbst verschiedenen Ursprung hat, braucht das malum morale nicht länger aus Theodizeegründen entwirklicht zu werden. Über diesen Zusammenhang zwischen dem *Internen Dualismus* und der Überwindung der privationstheoretischen Verharmlosung des Bösen schreibt Schelling: „Aber

55 A. AUGUSTIN: *De civitate dei*, XII, 8, vgl. G. W. LEIBNIZ: Theodizee, I, §§ 20, 33; II, § 153.

56 Freiheitsschrift, VII, 370. Auskunft über den Ursprung dieses Gedankens bei Schelling geben seine frühen *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, die bei der Frage nach dem Entgegengesetzten einer positiv moralischen Handlung ausdrücklich auf I. KANT: „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen", verweisen (vgl. AA, I, 4, 156 Anm.). In dieser vorkritischen Schrift unterscheidet Kant zwischen logischer und realer Entgegensetzung (vgl. A 3 ff.). Bei der realen Entgegensetzung, zum Beispiel zwischen Tugend und Untugend (vgl. A 26 ff.), ist das Negative nicht bloß Abwesenheit und Mangel des Positiven, sondern hat selbst affirmativen Charakter.

57 Freiheitsschrift, VII, 366. Ähnlich wie Schelling haben auch Fr. Schlegel und F. von Baader das Böse als realen Gegensatz des Guten verstanden und die Verkürzung des malum zur privatio boni überwunden. Bei Schopenhauer wird die ontologische Aufwertung des malum schließlich auf die Spitze getrieben. In Umkehrung der klassischen Privationstheorie avanciert das malum zur einzigen positiven Realität. Glück und Lust dagegen sind lediglich privatio mali, sie entspringen aus der momentanen Abwesenheit von Leiden und Schmerz (vgl. A. HÜGLI: Malum, 695 ff.).

58 Freiheitsschrift, VII, 370.

59 A. a. O., 371.

eben jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist."[60] Durch seinen *Internen Dualismus* wurde Schelling vom Zwang zur theoretischen Entübelung des malum morale entlastet. Diese Fähigkeit zur illusionslosen Diagnose menschlicher Wirklichkeit, durch die sich Schellings *Letzte Entlastung* konkurrierenden Unternehmungen gegenüber auszeichnet, bewährt sich auch bei der Analyse anderer Übelbestände. Ich beschränke mich auf einige Hinweise:

Gnoseologische Übel (Irrtümer), physische Übel und Geisteskrankheiten sind nach Schelling ebensowenig wie das malum morale bloß Mangel und Abwesenheit eines Positiven, sondern eine eigene, erschreckende Realität. Auch diese Übel müssen als Umkehrung eines Ordnungsgefüges begriffen werden, zu dem sie somit nicht im Defizienz-, sondern im Konkurrenzverhältnis stehen. Der „Wahnsinn" entsteht nach Schelling beispielsweise dann, wenn die vorgesehene Aufgabenverteilung zwischen der Basis- und der Leitungsinstanz des menschlichen Geistes verkehrt wird. Solange die verstandeslosen Gemütskräfte in ihrer subordinierten Rolle verbleiben und vom Verstand als leitender Instanz beherrscht werden, begründen sie die Stärke dieses Verstandes. Weil ein „aktiver" Verstand „nichts als *geregelter* Wahnsinn"[61] ist, sind alle „Menschen, die keinen Wahnsinn in sich haben,. . . Menschen von leerem, unfruchtbarem Verstand."[62] Wird diese verstandeslose Tiefe des Geistes aber nicht mehr geordnet und bewältigt, verbleibt sie also nicht mehr in ihrer Basisfunktion, dann tritt der Wahnsinn hervor, durch den der menschliche Geist potentiell immer gefährdet ist.

Entsprechendes gilt für den Irrtum, der bei Descartes, Malebranche und Leibniz als Ursache des malum morale gilt und zum Erzübel avanciert. Ebensowenig wie das Böse privatio boni ist, ist der Irrtum für Schelling bloß ein Mangel an Wahrheit, er ist vielmehr eine eigene, positive Realität. „Er ist nicht Mangel an Geist, sondern verkehrter Geist. Daher der Irrthum höchst geistreich, und doch Irrthum seyn kann."[63]

60 Ebd.

61 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 470.

62 Ebd., vgl. *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 299 f.

63 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 468. Zu Schellings Deutung der physischen Krankheit als Verkehrung einer Ordnung vgl. Freiheitsschrift, VII, 366.

§ 6.3 Wider die Verharmlosung der Freiheit und des Bösen (Schellings Verhältnis zu Leibniz, Jacobi und Kant)

Der systematische Zusammenhang zwischen dem *Internen Dualismus* und einem angemessenen Verständnis der Freiheit und des Bösen läßt vermuten, daß die letzten Gründe für eine Unterbestimmung der Freiheit und eine Verharmlosung des Bösen stets in der zugrundeliegenden Ontotheologie zu suchen sind. Schelling hat diesen Zusammenhang zwar nie ausdrücklich zu einer Analyse philosophischer Theorien der Freiheit und des Bösen verwendet, eine solche Analyse eröffnet aber interessante Perspektiven. Bevor ich dies am Beispiel von Leibniz und Jacobi (Abschnitt b und c) skizziere, untersuche ich zunächst (Abschnitt a) das Verhältnis zwischen Schellings Lehre vom Bösen und Kants praktischer Philosophie.

(a) Der in der *Freiheitsschrift* entwickelte Begriff der Freiheit und des Bösen knüpft, wenn auch kritisch, an Kants Philosophie an. Eine implizite Kantkritik findet sich in dem kurzen Abschnitt über die zeitgenössischen Vorstellungen des Bösen[64], die nach Schelling auf dessen „Leugnung" hinauslaufen. Diese Leugnung folge aus jener Lehre, „nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, und das Gute aus reiner Vernunft kommt, wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt (indem hier die sinnlichen Neigungen vorherrschen)"[65]. Damit bezieht sich Schelling auf die ethischen Hauptschriften Kants.

Nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* „ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei."[66] Folglich sind nur zwei Typen von Handlungen möglich. Entweder wird der Wille von der selbstgegebenen Vernunftgesetzlichkeit zur Handlung bestimmt, dann ist er, weil unabhängig von empirischen Bestimmungsgründen, frei. Oder er wird durch das Eigeninteresse, das heißt durch die empirische Natur des Menschen bestimmt, dann ist er fremdbestimmt, weil er dem durchgängigen Kausalnexus der Natur unterliegt. Nur die vom kategorischen Imperativ bestimmten, guten Handlungen sind mithin frei, bei allen anderen Handlungen dagegen ist die freie Tätigkeit des Subjekts unwirksam.

64 Vgl. a. a. O., 371 f.
65 Ebd.
66 I. KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98, vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 52.

Schelling kritisiert diese Position zu Recht[67], denn eine im strikten Sinne *böse* Handlung kann nicht auf die Nichtwirksamkeit der reinen praktischen Vernunft und auf die Alleinwirksamkeit der Sinnlichkeit zurückgehen. Es besteht nach Schelling vielmehr folgende Alternative. Zieht sich (a) die Vernunft selbst in die Nichtwirksamkeit zurück und überläßt den sinnlichen Antrieben die Handlungsbestimmung, dann wird die Handlung in letzter Instanz nicht durch Sinnlichkeit fremdbestimmt, denn diese Fremdbestimmung ist ihrerseits ein Modus vernünftiger Selbstbestimmung. In diesem Fall ist zwar die Qualifizierung von Handlungen als „böse" sinnvoll, aber nur deshalb, weil nicht Sinnlichkeit, sondern Vernunft den letzten Ausschlag gibt. Wird dagegen (b) die Nichtwirksamkeit der Vernunft durch die ihr entgegenstehenden sinnlichen Antriebe erzwungen, dann ist der Mensch nicht Täter seiner Handlungen, sondern erleidet sie nur. In diesem Fall ist die Handlung unzurechenbar und ihre moralische Qualifizierung als „böse" entbehrt jeder Grundlage.

Um die Zurechenbarkeit nicht-sittlicher Handlungen zu sichern, hatte nun bereits C. L. Reinhold in seinen *Briefen über die Kantische Philosophie* einen von Kants ethischen Hauptschriften abweichenden Begriff von Freiheit entwickelt[68]. Für Reinhold ist Freiheit – negativ betrachtet – nicht nur die Unabhängigkeit des Willens von der Nötigung durch Forderungen des sinnlichen „Begehrungsvermögens", sondern über Kant hinausgehend zugleich Unabhängigkeit von den Sollensforderungen, die die reine praktische Vernunft an den Willen heranträgt[69]. Sie ist – positiv gewendet – „das Vermögen der Person sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens entweder nach dem praktischen Gesetze oder gegen dasselbe zu bestimmen"[70]. Auch die Handlungen, denen keine transzendentale Freiheit im Sinne Kants zukommt, weil sie dem Naturgesetz unterliegen, sind nach Reinhold dann frei, wenn sich die Person selbst zu transzendentaler Unfreiheit bestimmt. Reinhold verstand seine Thesen als eine vom Wortsinn der *Kritik der praktischen Vernunft* zwar abweichende, dennoch konsequente Ent-

67 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 371 f.
68 Vgl. C. L. REINHOLD: *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2 Bde., hrsg. von R. Schmidt, Leipzig 1923 (= Briefe), Bd. 2, Achter Brief: „Erörterung des Begriffes von der Freiheit des Willens", 495–529. Die zeitgenössische Diskussion dieser Frage wird dokumentiert in: R. BITTNER / K. CRAMER (Hrsg.): *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt/M 1975 (= Materialien), 227–324, vgl. auch G. PRAUSS: *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt/M 1983, 83 ff.
69 Vgl. C. L. REINHOLD: Briefe, 503 und 528.
70 A. a. O., 502.

faltung der Kantschen Freiheitslehre. Schließlich hatte Kant doch nie einen Zweifel an der Zurechenbarkeit nicht-sittlichen Handelns gelassen[71].

Reinholds Überlegungen wurden durch den ersten Teil von Kants *Religionsschrift* bestätigt, in dem Kant aufgrund der skizzierten Problemlage seinen Freiheitsbegriff korrigiert. Er löst dort die Identifikation zwischen dem freien Willen und dem Willen unter selbstgegebenen, sittlichen Gesetzen und entwickelt ein Freiheitsverständnis, das der Sache nach der späteren Schellingschen Definition entspricht. Freiheit ist jetzt dasjenige Vermögen des Menschen, durch das er sich zu einem egoistischen Leben nach Klugheitsregeln ebenso selbst bestimmen kann wie zu autonomer Moralität: „[D]ie Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, *als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat* . . .; so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen."[72] Der Mensch ist somit frei, weil die moralische oder die sinnliche Triebfeder sein Handeln nicht unmittelbar bestimmt, sondern erst dann, wenn er sie bei der Maximenbildung zum bestimmenden Grund macht. Nicht-sittliche Handlungen dokumentieren nicht länger die Abwesenheit jener freien Willkür, die nur als moralisch gute tätig werden kann, sondern sie sind Ausdruck eines Freiheitsaktes, der die sinnlichen Triebfedern über das moralische Gesetz erhebt und ihnen den Platz des ausschlaggebenden Handlungsmotivs zuweist.

Aufgrund der Revision des Freiheitsbegriffs gelangt Kant in der *Religionsschrift* zu einem Begriff des Bösen, der demjenigen in Schellings *Freiheitsschrift* sachlich und terminologisch entspricht, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt. Der „Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei", liegt nach Kant „nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine *Maxime* aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der *Unterordnung* (der Form derselben) . . .: *welche von beiden er zur Bedingung der andern* macht."[73] Ebenso ist für Schelling das „Materiale" im Guten und Bösen dasselbe, „aber das Formale in beiden ist ganz verschieden"[74]. Das Böse wird übereinstimmend als „Verkehrtheit" oder „Umkehrung"[75] der Prinzipien (Schelling) beziehungsweise der Triebfedern (Kant) bestimmt, und zwar so, daß die Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes wird (Kant) beziehungsweise sich an die Stelle des universalen Willens zu setzen versucht (Schelling). Beide wenden sich deshalb gegen Theorien, die den Grund des Bösen in der menschlichen Sinnlichkeit suchen. Nach Kant enthalten die Sinnlichkeit und die aus ihr entspringenden natürlichen Neigungen zu wenig, um einen Grund für das moralisch Böse abzugeben. Denn die Sinnlichkeit „macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloßen tierischen [Wesen]"[76]. Nach Schelling ist es der „Philanthropismus" eines seichten Zeitalters, der in den animalischen Bedürfnissen schon das Böse gewahrt[77]. „Der Leib ist eine Blume, woraus der eine Honig, der andere Gift saugt. Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist inficirt."[78]

71 Vgl. a. a. O., 512. Bereits in seinen *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* hat Schelling versucht, die kontroversen moralphilosophischen Positionen von Kant und Reinhold auf höherer Ebene auszugleichen (vgl. AA, I, 4, 157 ff.).

72 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 11 f. Später fiel Kant wieder hinter die Position seiner *Religionsschrift* zurück. In der Einleitung zur Schrift *Die Metaphysik der Sitten* heißt es: „Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen"(AB 28).

73 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 34.

74 Freiheitsschrift, VII, 370.

75 A. a. O., 366 und I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 23 und 34.

76 A. a. O., B 32.

77 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 371.

78 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 468. Im Anschluß an diesen Satz heißt es in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*: „Wer mit den Mysterien des Bösen nur einigermaßen bekannt ist . . ., der weiß, daß die höchste Corruption gerade auch die geistigste ist, daß in ihr zuletzt alles Natürliche, und demnach sogar die Sinnlichkeit, ja die Wollust selbst verschwindet, daß diese in Grausamkeit übergeht, und daß der dämonisch-teuflische Böse dem Genuß weit entfremdeter ist als der Gute"(VII, 468). Entgegen einer gängigen Annahme (vgl. zum Beispiel W. SCHULZ: Freiheit, 34) ist diese Stelle nicht typisch für Schellings Begriff des Bösen, denn Schelling weicht hier von seinem strengen, an Kant orientierten Begriff des Bösen ab. Gemäß dem strengen Begriff des Bösen als Prinzipienverkehrung ist die böse Handlung nicht eine Bosheit um der Bosheit willen, sondern ein Mittel zum Zweck des Eigennutzes. Schon Kant traute dem Menschen keine *„boshafte Vernunft"* zu, für die der Widerspruch gegen das moralische Gesetz als solcher, das heißt ohne Einbeziehung eigennütziger Interessen, von Interesse ist. Denn würde der Mensch unabhängig von seinen Neigungen böse, um böse zu sein, dann würde er „zu einem *teuflischen* Wesen gemacht werden" (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 32). Genau dies aber nimmt Schelling an der zitierten Stelle an. Die Wollust, die in Grausamkeit übergeht, ist keine Bosheit um des Genusses willen, sondern eine Bosheit, die als Selbstzweck sogar die Eigeninteressen des Handelnden außer acht läßt. Bei dieser Stelle wäre als Parallele eher an

Schelling geht allerdings einen entscheidenden Schritt über Kant hinaus. Er stellt den Begriff menschlicher Freiheit in den Gesamtzusammenhang eines philosophischen Systems und bettet damit die Freiheitstheorie in den größeren Rahmen der Theodizeediskussion ein. Durch die Ableitung des Vermögens einer gottwidrigen Tat aus dem Grund in Gott nimmt Schellings Philosophie einen mit den Mitteln theoretischer Vernunft geführten Theodizeeprozeß auf, dessen prinzipielles Scheitern Kant nachzuweisen suchte.

(b) Obwohl die *Freiheitsschrift* Jacobi nie namentlich nennt, ist sie doch über weite Passagen als Auseinandersetzung mit Jacobis Philosophie zu lesen[79]. Bei seiner Besprechung zeitgenössischer Vorstellungen des Bösen verwirft Schelling das Freiheitsverständnis Jacobis, das ebenso wie dasjenige in Kants ethischen Hauptschriften auf eine Leugnung des Bösen hinausläuft. Die kritisierte „Lehre, nach welcher die Freiheit in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über die sinnlichen Begierden und Neigungen besteht, . . . wonach es begreiflicherweise für das Böse keine Freiheit gibt . . .; richtiger zu reden aber das Böse völlig aufgehoben wird"[80], wird nämlich auch von Jacobi vertreten[81]. In den der zweiten Auflage der *Spinozabriefe* vorangestellten Lehrsätzen bezeichnet Jacobi die Freiheit als „*Unabhängigkeit des Willens von der Begierde*" und als „mögliche Herrschaft des intellectuellen Wesens über das sinnliche Wesen"[82].

jenen Vorsatz boshafter Selbstbestimmung zu denken, der sich im Schlußcredo von de Sades *Juliette* findet (vgl. DE SADE: *Histoire de Juliette*, préfaces de M. Blanchot, G. Bataille, P. Klossowski, M. Heine, in: *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, tome IX, Paris 1966, 582).

79 In dieser Tatsache mag der Grund zu suchen sein, warum auch Jacobi in seiner gegen Schelling gerichteten Kampfschrift *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* dessen Namen nicht erwähnt.

80 Freiheitsschrift, VII, 371.

81 Daß diese Stelle auf Jacobi zielt, kann schon durch die Parallelstelle Freiheitsschrift, VII, 345 erschlossen werden. Dort heißt es: „[E]ine Freiheit, wie sie viele unter uns gedacht haben, die sich noch dazu des lebendigsten Gefühls derselben rühmen, wonach sie nämlich in der bloßen Herrschaft des intelligenten Princips über das sinnliche und die Begierden besteht, eine solche Freiheit ließe sich, nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter, auch aus dem Spinoza noch herleiten." Damit polemisiert Schelling gegen Jacobi, für den erstens Freiheit im definierten Sinne unmittelbar gewiß ist (vgl. F. H. JACOBI: Spinozabriefe, Werke IV/1, 59 f.) und der zweitens Spinozismus und Fatalismus identifiziert (vgl. a. a. O., 221 ff.).

82 A. a. O., 27 f. Bereits in seiner Woldemar-Rezension hat F. Schlegel die Unterbestimmung der Freiheit bei Jacobi kritisiert (vgl. F. SCHLEGEL: „Jacobis Woldemar", in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*, hrsg. und eingeleitet von H. Eichner, München/Paderborn/Wien/Zürich 1967, 57–77, hier: 74 f.).

In seiner Schrift *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) hat Jacobi diesen Freiheitsbegriff nochmals bekräftigt. Moralische Freiheit wird hier definiert als das Vermögen, „alle meine sinnlichen Begierden, Neigungen und Leidenschaften den Forderungen der Tugend gemäß, zu bestimmen."[83] Negativ gewendet bedeutet das: Freiheit besteht nicht „in einer unseligen Fähigkeit, widersprechende Dinge, das Böse wie das Gute zu wollen, daß wir blos insofern diese unselige Fähigkeit uns beiwohnt – *nicht frei* sind."[84] Für Schelling bedeuteten diese Ausführungen eine willkommene Bestätigung. In seiner *Streitschrift gegen Jacobi* (1812) konnte er jetzt den Einwand, der in der *Freiheitsschrift* nur verdeckt an die Adresse von Jacobi erging, ausdrücklich gegen diesen geltend machen. Wird die Freiheit exklusiv als „Kraft *zum Guten*" verstanden und ist somit das Böse kein möglicher Freiheitsmodus, dann kann „auch das Böse unmöglich ein wahrhaftes Böses seyn"[85]. Denn der Ausdruck „böse" charakterisiert dann unwillkürliche und deshalb unzurechenbare Handlungen.

Schelling hat auf eine kritisch systematische Rekonstruktion, die einen Zusammenhang zwischen Jacobis defizitärem Freiheitsbegriff und Jacobis Ontotheologie herstellen könnte, verzichtet, obgleich ihm die Mittel dafür zur Verfügung standen. Wenn nämlich die von Schelling angenommene Verbindung zwischen einem nicht verharmlosenden Verständnis der Freiheit und des Bösen und der ontotheologischen Differenz zwischen Grund und Existierendem in der Tat besteht, muß dann nicht die Leugnung des Bösen und die Unterbestimmung der Freiheit in letzter Instanz auf der Verkennung dessen beruhen, was Schelling den Grund oder die Natur in Gott nennt? Schelling selbst hat die Unfähigkeit von Jacobis Theismus, das unterstellte Personsein Gottes auch denkend auszuweisen, auf eben diese Verkennung zurückgeführt (vgl. § 5). Denn solange keine die Existenz Gottes gründende

83 F. H. JACOBI: *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Werke III, 324.

84 Ebd. Jacobis Argument, das sich auf den Satz vom Widerspruch bezieht, wurde übrigens schon von L. Creuzer in seinen *Skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens* (1793) geltend gemacht. An Reinhold richtet er die kritische Frage, ob ein Vermögen des Guten und des Bösen „vernünftig denkbar" sei, da es doch „ein und dasselbe Wesen *gleichvermögend* macht *für kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen*" (L. CREUZER: *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens*, zitiert nach: R. BITTNER / K. CRAMER (Hrsg.): Materialien, 275).

85 Jacobi-Streitschrift, VIII, 92 f.

Natur in ihm, „eine wahrhafte *Endlichkeit*, etwas *Negatives* in Gott“[86], angenommen wird, ist – gemäß der Fichteschen Kritik – die Leugnung eines persönlichen Gottes eine Sache intellektueller Wahrhaftigkeit. Jacobi dagegen hält zwar an der Persönlichkeit Gottes fest, leugnet aber paradoxerweise dasjenige Prinzip in Gott, „wodurch allein Persönlichkeit möglich ist“[87]. In diesem Begriff eines seiner Natur beraubten und deshalb entleerten Gottes[88] sind, so müßte eine aus Schellingscher Perspektive durchgeführte Rekonstruktion urteilen, auch die letzten Gründe für die Leugnung des Bösen und die Entmoralisierung der Freiheit bei Jacobi zu suchen.[89]

(c) Neben der nur verdeckten Auseinandersetzung mit Kant und Jacobi setzt sich die *Freiheitsschrift* ausdrücklich und detailliert mit der Theorie von Genese und Begriff des Bösen auseinander, die sich in Leibniz' *Essais de theodicée* findet[90]. Entgegen seiner eigenen These, wonach das Böse als aktive Verkehrung der Prinzipien zum Guten in reellem Gegensatz steht, beruhe das Böse bei Leibniz „auf der Vernichtung des Bösen als positiven Gegensatzes und

86 A. a. O., 73.
87 A. a. O., 74.
88 Vgl. a. a. O., 70.
89 Einen ähnlichen Zusammenhang hätte Schelling auch zwischen zwei voneinander isolierten Aspekten seiner Fichtekritik herstellen können. Gegen die Identifikation Gottes mit der moralischen Weltordnung in Fichtes Aufsatz „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttlichen Weltregierung“(1798) stellt Schelling in der *Freiheitsschrift* (VII, 356) seinen *Internen Dualismus*: „Mit solchen abgezogenen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philosophie aufstellte, oder solchen, wie sie die neuere, aus Fürsorge Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt sich überall nichts ausrichten. Gott ist etwas Realeres als eine bloße moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt.“ Mehr als dreißig Seiten später kritisiert er Fichtes „Philanthropismus“, der das „Böse nur in der Trägheit der menschlichen Natur finden wollte“ (VII, 389, vgl. J. G. FICHTE: *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798)*; Fichtes Werke IV, 177–205, besonders 202). Auf dem Hintergrund seines eigenen Konzeptes hätte es für Schelling nahegelegen, eine systematische Beziehung zwischen diesen beiden Theoremen Fichtes herzustellen.
90 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 367–371. Schellings Äußerungen zur Leibnizschen Philosophie werden zusammengestellt und referiert bei A. BRENNER: *Schellings Verhältnis zu Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte des Wiedererwachens der echten Leibnizschen Philosophie (nach der Herrschaft der Wolffschen Schule) und zur Entwicklung der Schellingschen Philosophie*, Diss. Tübingen 1937, vgl. besonders 61 ff.

der Reduktion desselben auf das sogenannte malum metaphysicum oder dem verneinenden Begriff der Unvollkommenheit der Creatur.“[91]

Ein Blick auf Leibniz' Freiheitsbegriff zeigt die Berechtigung dieser Einschätzung. Freies Handeln ist für Leibniz ein an der Vernunft orientiertes Handeln. Nun ist die Erkenntnis der Vernunft, die stets auf das Gute beziehungsweise Bestmögliche gerichtet ist, beim Menschen aufgrund seiner Unvollkommenheit zuweilen getrübt. Insofern der Mensch aufgrund einer verworrenen Erkenntnis nicht wirkliche, sondern nur scheinbare Güter wählt, kommt es zum malum morale. „Aber der freie Wille ist auf das Gute gerichtet, und trifft er auf Böses, so geschieht es unabsichtlich, da das Böse unter der Hülle des Guten verborgen und gleichsam maskiert ist.“[92]

Diese Reduktion des Bösen auf ein unabsichtliches Erkenntnisdefizit und damit auf die menschliche Unvollkommenheit führt zur Auflösung des Bösen, da dieses dem Menschen nicht schuldhaft zugerechnet werden kann. Demgegenüber hat Schelling zu Recht auf zweierlei hingewiesen. Da allein der Mensch – traditioneller Einschätzung zufolge die vollkommenste Kreatur – des Bösen fähig ist, ist der Grund des Bösen nicht in einer Unvollkommenheit zu suchen. Zudem erklärt Leibniz' Reduktion des Bösen auf die Unvollkommenheit allenfalls das „niederträchtige oder gemein Böse“[93] beim Menschen, die „Banalität des Bösen“[94], „nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen, wie es sich in der Weltgeschichte vereint mit der höchsten Energie und Vortrefflichkeit – nicht bloß der geistigen, sondern selbst der moralischen Kräfte . . . zeigt.“[95]

Diese Leibnizkritik der *Freiheitsschrift* weist, vergleicht man sie mit derjenigen in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, auf den dramatischen Wandel des Schellingschen Begriffs des Bösen hin. Den *Aphorismen* geht die antimanichäische Formel „malum privatio boni“ nicht weit genug: Privation ist „selbst wieder als etwas Nichtiges und in die bloße Relation zu setzen“[96], denn sie ist nur feststellbar in einer unwahren, die Dinge vergle-

91 A. a. O., 367.
92 G. W. LEIBNIZ: Theodizee, II, § 154.
93 F. W. J. SCHELLING: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, 57.
94 Vgl. H. ARENDT: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1964.
95 *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, 57. Vgl. die entsprechende Leibnizkritik Freiheitsschrift, VII, 368 f. Bei diesem Hinweis denkt Schelling vermutlich an Napoleon, der statt wie bei Hegel als „Weltseele . . . auf einem Pferde“ (*Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. I: 1785–1812, Hamburg ²1961, 120) als Virtuose des Bösen verstanden wird.
96 *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, VII, 195.

chenden Betrachtungsweise. An sich ist nämlich die Taubheit des Tauben kein Mangel, sie gehört vielmehr zu seinem Wesen – als Tauber. Nach der *Freiheitsschrift* dagegen läßt die Leibnizsche Privationsthese „den Verstand und das sittliche Bewußtseyn gleich unbefriedigt."[97]

Auf den Zusammenhang zwischen defizitärem Verständnis der Freiheit und des Bösen und der zugrundeliegenden Ontotheologie, den wir bei Jacobi hergestellt haben, hat Schelling im Blick auf Leibniz selbst hingewiesen:

> Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Principien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält, auf etwas Tieferes hindeutet, so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus[98].

Die Leibnizsche Differenz zwischen Verstand und Wille in Gott wird hier *erstens* mit einem verhaltenen Lob („der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß") bedacht, weil Schelling darin vermutlich seine eigene Strategie angelegt fand: Ebenso wie Leibniz den manichäischen Dualismus Bayles in eine innergöttliche Differenz transformierte, ersetzt die *Freiheitsschrift* den bei F. Schlegel vermuteten Manichäismus durch den *Internen Dualismus*. Die Leibnizsche Vorstellung des Verstandes, „worin sich Gott selbst eher leidend als thätig verhält", deutet *zweitens* nach Schelling auf etwas „Tieferes" hin, nämlich auf Schellings Gedanken eines Grundes in Gott, worin Gott „nur nach seiner Natur und nicht nach seinem Herzen"[99] agiert. Trotz dieses aussichtsreichen Konzeptes versteht Leibniz das Böse aber *drittens* nur als privatio boni, und zwar deshalb, weil der Grund nicht radikal genug, sondern lediglich als *idealer* Grund gedacht wird. Daß die Privationstheorie des Bösen nach Schelling in einer unangemessenen Deutung des Grundes in Gott wurzelt, wird durch die Parallelstelle VII, 358 bestätigt. Dort kritisiert Schelling, daß die philosophische Gotteslehre zwar vom Grund rede, „ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen." Eben diese Abscheu gegen das

97 Freiheitsschrift, VII, 367. In VII, 368 Anm. parallelisiert Schelling den Leibnizschen Begriff des Bösen als privatio boni vorschnell mit demjenigen bei Augustin. Mit Recht hat dagegen J. MÜLLER: Lehre, Bd. 1, 135 ff., auf die tiefgreifende Verschiedenheit zwischen Leibniz und Augustin in diesem Punkt hingewiesen.

98 Freiheitsschrift, VII, 368.

99 A. a. O., 378.

Reale in Gott aber mache „den Blick für den Ursprung des Bösen blind"[100]. Demnach hat Schelling in Leibniz' Theodizee offenbar ein Vorgängerkonzept seines *Internen Dualismus* gesehen, das zu einem angemessenen Verständnis des Bösen und der Freiheit hätte kommen können, wenn nur die Differenz in Gott konsequent genug gedacht worden wäre.

Dieser Würdigung der *Theodizee* steht eine kritische Bewertung der Leibnizschen *Monadologie* gegenüber[101]. Aus Schellings Brief an den Stuttgarter Juristen Georgii vom 18. 2. 1810 kann man schließen, daß Leibniz' *Monadologie* nach Schelling deshalb zu einer Verkennung der menschlichen Freiheit und des Bösen führen mußte, weil in Gott kein von ihm unterschiedener Grund seiner Existenz angesetzt wurde. Georgii hatte an Schelling die Frage gerichtet, ob Leibniz eine „substanzielle" oder „persönliche", das heißt eine die Mehrheit von Wesen ausschließende, numerische Identität zwischen Gott und endlichen Geistern annehme. Schelling antwortet, daß Leibniz zwar „eine Personalität der Monaden gegenüber von Gott"[102] behaupte, diese Behauptung aber innerhalb seines monadologischen Konzeptes nicht begründbar sei. Leibniz sei vielmehr „am aufrichtigsten, wo er die Monaden blosse coruscationes divinitatis nennt, die also sich zu ihm verhalten, wie sich der einzelne / . . . / Lichtstrahl zur Sonne verhält. Das kommt von seiner *einseitigen* Identität. Ohne eine zweyseitige giebt es keinen wahren Unterschied der Dinge von Gott."[103] „Einseitig" heißt die Identität deshalb, weil sich nach Leibniz alles darin gleicht, daß es bloße Vorstellungskraft ist[104], während nach Schelling die Identität darauf beruht, daß alles Seiende – Gott einge-

100 A. a. O., 356.

101 Schellings Einschätzung des Leibnizschen Opus hat sich damit ins Gegenteil verkehrt. Dem ausführlichen Leibnizteil der *Propädeutik der Philosophie* von 1804 (vgl. VI, 104–117) gilt die *Monadologie* als eine „wahrhaft philosophische Lehre" (VI, 114), die *Theodizee* dagegen als „Urkunde des späteren Dogmatismus"(ebd.), in der Leibniz zu seiner eigenen spekulativen Lehre in Widerspruch gerät; vgl. dagegen *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, 56 und *Philosophie der Mythologie*, XI, 278 f. Die gewandelte Leibnizrezeption ist ein Spiegel für Schellings eigene philosophische Umorientierung.

102 Plitt, II, 201.

103 Vetö, 227. Die Georgii-Nachschrift der *Stuttgarter Privatvorlesungen* und Schellings Briefe an Georgii sind veröffentlicht in: F. W. J. SCHELLING: *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres, publiée, préfacée et annotée par M. Vetö, Torino 1973 (= Vetö).

104 Vgl. a. a. O., 106.

schlossen – dual verfaßt ist. Nur aus der internen Differenz in Gott ist aber die spezifische menschliche Freiheit erklärbar, die als Vermögen des Bösen einer von Gott selbst unabhängigen Wurzel bedarf. „Wäre das Verhältniß des Menschen zu Gott nicht ein solches, so hätte er keine Freiheit gegenüber von Gott. Er wäre wie ein Strahl in der Sonne, ein Funke in dem Feuer."[105] Weil die *Monadologie* keinen von Gott unterschiedenen Grund annimmt, führt sie allenfalls zum Konzept einer Freiheit *in* Gott (coruscationes divinitatis)[106], so daß das Böse als eigener Freiheitsmodus entfällt.

105 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 458.

106 Vgl. G. W. LEIBNIZ: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*. [Außerdem:] *Monadologie*, französisch und deutsch, auf Grund der kritischen Ausgabe von A. Robinet (1954) und der Übersetzung von A. Buchenau mit Einführung und Anmerkungen hrsg. von H. Herring, Hamburg 1960, hier: *Monadologie*, § 47, wo die Monaden als Fulgurationen Gottes bezeichnet werden.

§ 7. Das formelle Wesen der menschlichen Freiheit

§ 7.1 Intelligibler Determinismus und transzendentale Tat

Das vorige Kapitel lenkte die Aufmerksamkeit auf den materialen Begriff menschlicher Freiheit, der dieses Vermögen unter dem Aspekt seiner möglichen Inhalte als ein Vermögen des Guten und des Bösen bestimmte. Diese Überlegungen werden jetzt durch eine Analyse von Schellings Begriff der „formellen" Struktur des menschlichen Freiheitsvermögens komplettiert. Schelling präsentiert seinen eigenen Begriff von dem „formelle[n] Wesen der Freiheit"[1] in der *Freiheitsschrift* als Resultat einer kritischen Durchmusterung der grundlegenden Positionen des Indeterminismus und des Determinismus, die jeweils auf einer empirischen und auf einer intelligiblen Ebene vertreten werden können[2].

(a) *Empirischer Indeterminismus.* Nach der These des empirischen Indeterminismus besteht menschliche Freiheit darin, von zwei entgegengesetzten Handlungsalternativen die eine oder andere ohne bestimmende Gründe ergreifen zu können. Jeder habe es doch in seiner Gewalt, so wird hier argumentiert, zum Beispiel seinen Arm auszustrecken oder anzuziehen, ohne eines bestimmenden Grundes für diese Handlung zu bedürfen. Nicht einmal das Interesse, seine Willkürfreiheit zu beweisen, könne einen bestimmenden Grund für eine der Alternativen abgeben, denn diese werde durch beide Handlungsmöglichkeiten gleichermaßen belegt. Schelling widerlegt diese Position mit zwei traditionellen Argumenten. Zum einen kann aus der Unkenntnis bestimmender Gründe nicht auf deren Abwesenheit geschlossen werden, denn – so bemerkt schon Leibniz – „wir bemerken durchaus nicht

1 Freiheitsschrift, VII, 382, vgl. insgesamt 382–389.

2 Die Ausdrücke „empirischer" und „intelligibler Determinismus" beziehungsweise „Indeterminismus" finden sich bei Schelling nicht. Sie werden hier verwandt, um den inneren Zusammenhang der besprochenen Positionen deutlich zu machen: Die Positionen drei und vier (intelligibler Determinismus und Indeterminismus) repetieren nämlich auf einer Metaebene die beiden ersten Positionen und ihre Schwierigkeiten.

immer die häufig unvorstellbaren Ursachen, von denen unser Entschluß abhängt. Das ist als ob man sagen würde, die Magnetnadel finde ein Vergnügen daran, sich nach Norden zu drehen"[3]. Zweitens führt dieser Freiheitsbegriff zur Annahme der Zufälligkeit der einzelnen Handlungen, die „der Vernunft wie der nothwendigen Einheit des Ganzen"[4] widerstreitet. Schelling zielt damit auf Leibniz' Satz vom zureichenden Grunde, der die unverbrüchliche Verkettung aller Ereignisse garantiert und dessen Leugnung eine Atomisierung allen Geschehens zur Folge hätte.

(b) *Empirischer Determinismus*. Bezogen auf empirische Einzelhandlungen ist deshalb, so Schelling, der von Leibniz und Kant gleichermaßen vertretene empirische Determinismus im Recht, wonach sich eine Handlung notwendig aus einer inneren und äußeren Disposition ergibt, die zum Zeitpunkt des Handelns nicht mehr in der Gewalt des Handlungssubjektes steht. Den Leibnizschen Vorschlag, auf dieser Ebene trotzdem noch von menschlicher Freiheit zu sprechen, hält Schelling – zu Recht, wie ich meine – für illegitim[5]. Nach Leibniz können menschliche Handlungen frei heißen, wenn sie durch Motive und Absichten determiniert sind, die den Handelnden geneigt machen, „ohne zu zwingen."[6] Das heißt der Determinierte unterliegt in diesem Fall keiner von ihm unterschiedenen Nötigung, sondern er handelt aufgrund innerer Vorstellungen und insofern freiwillig. Schon Kant hat diesen Freiheitsbegriff als moralphilosophisch unzureichend kritisiert[7]. Denn die den Handelnden determinierenden Motive und Absichten sind zum Zeitpunkt der Handlung *„nicht mehr in seiner Gewalt"*, lassen „mithin keine *transzendentale Freiheit* übrig . . ., welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muß"[8], und zerstören deshalb die Zurechenbarkeit der Handlung[9].

Nach Schelling hat erst Kants Unterscheidung zwischen empirischer und intelligibler Welt einen Bereich eröffnet, in dem die Rede von menschlicher Freiheit einen verständlichen Sinn bekommt[10]. Er nimmt deshalb Kants Lehre vom intelligiblen Charakter, der nicht unter Zeitbedingungen steht

3 G. W. LEIBNIZ: Theodizee, I, § 50.
4 Freiheitsschrift, VII, 383.
5 Vgl. a. a. O., 345 und 383.
6 G. W. LEIBNIZ: Theodizee, I, § 45.
7 Gegenwartsphilosophisch wird der Leibnizsche Freiheitsbegriff von R. CHISHOLM: Freiheit, 83 ff., kritisiert.
8 I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 173.
9 Zu Kants Kritik des Leibnizschen Freiheitsbegriffs vgl. § 2. 1.
10 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 345, 351, 383.

und somit nicht dem Gesetz der Naturkausalität unterworfen ist, zum Ausgangspunkt seiner eigenen Überlegungen. Der intelligible Charakter ist nach Kant frei im transzendentalen Sinne, insofern er „seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst*" anfängt, „ohne daß die Handlung *in ihm* selbst anfängt"[11]. Schelling versteht dieses intelligible Wesen des Menschen als eine „absolute Einheit", die „immer schon ganz und vollendet da seyn muß, damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey."[12]

(c) *Intelligibler Indeterminismus*. Auf der intelligiblen Ebene wiederholt sich die Alternative von Indeterminismus und Determinismus. Ein intelligibler Indeterminismus, wonach ein als unbestimmt gedachtes intelligibles Wesen ohne alle bestimmenden Gründe dezisionistisch eine bestimmte Handlungsmöglichkeit ergreift, ist nach Schelling ebenso undenkbar wie sein empirischer Vorgänger. Denn hier wie dort gibt es keinen Übergang vom „absolut-Unbestimmten zum Bestimmten"[13].

(d) *Intelligibler Determinismus*. Dem intelligiblen, die Handlung bestimmenden Wesen muß demnach selbst schon eine Bestimmung eigen sein, die aber – anders als im empirischen Determinismus – nicht durch zeitlich vorausgehende, äußere oder innere Ursachen vermittelt ist. Der intelligible Charakter ist kein unbestimmtes Allgemeines, zu dem eine Bestimmung erst sekundär hinzukäme, sondern als Wesen eines einzelnen Menschen ist er je schon ein entschiedenes und bestimmtes Wesen. Schelling vertritt einen intelligiblen Determinismus, wonach dieses intelligible Wesen des Menschen seine Einzelhandlungen determiniert. In diesem Sinne heißt es auch in Schillers *Wallenstein*:

> Des Menschen Taten und Gedanken, wißt!
> Sind nicht wie Meeres blindbewegte Wellen.
> Die innre Welt, sein Mikrokosmus, ist
> Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
> Sie sind notwendig, wie des Baumes Frucht,
> Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
> Hab ich des Menschen Kern erst untersucht,
> So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.[14]

11 I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 541/B 569.
12 Freiheitsschrift, VII, 383.
13 A. a. O., 384.
14 F. SCHILLER: *Wallensteins Tod. Ein Trauerspiel in fünf Aufzügen*, II, 3, Sämtliche Werke, Bd. 2, 440.

Frei nennt Schelling eine Handlung dann, wenn das intelligible Wesen seiner eigenen Natur gemäß handelt, das heißt wenn die Handlung „aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit“[15] erfolgt. Nur die durch die Natur des Wesens selbst determinierten Handlungen sind frei, denn nur sie zeigen sich unabhängig von allen anderweitigen Einflüssen[16].

Philosophiehistorisch muß dieser Schellingsche Gedanke meines Erachtens als Vereinigung Kantscher und Spinozistischer Ideen interpretiert werden, denn innerhalb des von Kant eröffneten intelligiblen Bereiches wird der Spinozistische Freiheitsbegriff rehabilitiert: „Ea res *libera* dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur“[17].

(e) *Transzendentale Tat*. Der intelligible Determinismus kann allerdings nur das zweite Element der Spinozistischen Definition einlösen, wonach eine freie Handlung ausschließlich durch das Wesen des Handelnden bestimmt ist. Das erste Definitionselement bezieht sich zusätzlich auf den Existenzgrund eines Wesens und besagt: Frei ist nur dasjenige Ding (res), dessen Natur auch die Existenz in sich schließt. Da nun allein Gott aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur heraus existiert[18], ist nach Spinoza auch nur Gott im strikten Sinne frei[19]. Auch Schelling sieht sich, und zwar aus moralphilosophischen Gründen, genötigt, über das zweite Definitionselement hinauszugehen und den intelligiblen Determinismus durch die Annahme einer transzendentalen Tat zu ergänzen, durch die sich das intelligible Wesen selbst setzt. Wäre nämlich der mich im Handeln determinierende Charakter ein von mir nur vorgefundener, etwa von Gott anerschaffener oder durch bloße Weltumstände geprägter, dann wäre die Rede von Freiheit und Zurechenbarkeit unzulässig. Zurechenbarkeit ist vielmehr erst dann gewährleistet, wenn das Wesen des Menschen, aus dem sein Handeln mit Notwendigkeit folgt, ähnlich wie Spinozas Gott als Grund seiner selbst betrachtet wird.

15 Freiheitsschrift, VII, 384.

16 Die Freiheit des Willens im Schellingschen Sinn ist somit strikt zu trennen vom Begriff der Freiheit der Wahl. In bezug auf das Wählen zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten heißt es in der Georgii-Nachschrift der Stuttgarter Privatvorlesungen: „Wählen ist eher Beweis mangelnder als vollkommener Freyheit. Wer wahrhaftig *will*, der *wählt* nicht – wer wählt, der weiss nicht, was er will, und will daher auch nicht“ (Vetö, 122).

17 B. DE SPINOZA: Ethik, I, Def. VII.

18 Vgl. a. a. O., I, Lehrs. 7 und 11, Zum ontologischen Gottesbeweis bei Spinoza vgl. D. HENRICH: Gottesbeweis, 28–35.

19 Vgl. B. DE SPINOZA: Ethik, I, Lehrs. 17, Zusatz 2.

Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als Ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Nothwendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That; Bewußtseyn ist Selbstsetzen – aber das Ich ist nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Dieses Bewußtseyn aber, inwiefern es bloß als selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht wird, ist nicht einmal das Erste, und setzt wie alles bloße Erkennen das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses vor dem Erkennen vermuthete Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist; es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und die Basis aller Wesenheit ist.[20] Aber in viel bestimmterem als diesem allgemeinen Sinne gelten jene Wahrheiten in der unmittelbaren Beziehung auf den Menschen. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen . . .; nur er selbst kann sich entscheiden.[21]

Im letzten Kapitel sahen wir, daß das Verhältnis der beiden Prinzipien, durch die das Wesen eines Seienden konstituiert wird, beim Menschen kein vorgegebenes, sondern ein von ihm selbst gewähltes ist. Diese Entscheidung wird, so zeigt sich jetzt, nicht in einer jeden zeitlichen Handlung aufs neue vollzogen, sondern das spezifische Wesensgefüge, das das je eigene Wesen eines Menschen ausmacht, wird ein für allemal durch eine *transzendentale Tat* entschieden. Diese allen zeitlichen Handlungen vorgängige Tat, durch die ein Mensch sein Leben in der Zeit bestimmt, fällt selbst nicht in die Zeit, sie wird von Schelling deshalb auch nicht als ein der Lebenszeit zeitlich vorausgehender Akt innerhalb eines präexistenten Seelenzustandes gedacht[22]. Die Tat darf dem Leben „nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde[n], indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist.“[23]

Die *Freiheitsschrift* stellt die Lehre von einer dem empirischen Leben vorgeordneten und es bestimmenden Entscheidung, die Schelling in kritischem Anschluß an Kants *Religionsschrift* und Fichtes *Wissenschaftslehre* gewonnen

20 In diesen Sätzen wird Schopenhauers Philosophie in nuce vorweggenommen.

21 Freiheitsschrift, VII, 385.

22 In ihrer Stellung zur Zeit unterscheidet sich diese Tat meines Erachtens darum nicht von derjenigen in Kants *Religionsschrift*, wonach der Mensch in einem allen zeitlichen Handlungen vorgeordneten freien Akt seine Gesinnung annimmt. Auch Kants transzendentale Tat steht außerhalb der Zeitreihe, und die durch sie zugezogene Schuld heißt „angeboren“ nur in dem Sinne, daß „sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 36 f.). Vgl. dagegen C. SCHULTE: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988 (= radikal böse), 226 f.

23 Freiheitsschrift, VII, 387.

hat, in die Tradition der christlichen Prädestinationslehre (vgl. schon Röm. 9, 11–24), insbesondere der Calvinistischen praedestinatio gemina, wonach der Mensch von Ewigkeit her zur Seligkeit oder Verdammnis bestimmt ist.[24] Der Unterschied entsteht nur durch die Art der determinierenden Instanz. Während es dort der grundlose Ratschluß Gottes ist, ist es hier die transzendentale Tat, die die aus dem menschlichen Wesen fließenden Handlungen prädestiniert[25]. Diese *selbstgesetzte Prädestination* zerstört deshalb nicht menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit wie ihre theologische Vorgängerin, sondern ermöglicht sie überhaupt erst.

Das spekulative Konstrukt einer transzendentalen Tat, in der ein für allemal über das die Handlungen bestimmende Wesen eines Menschen entschieden wird, empfiehlt sich in der *Freiheitsschrift* als diejenige Position, durch die sich die unmittelbaren sittlichen Urteile der praktischen Vernunft legitimieren lassen[26]. Mit anderen Worten: Die Annahme einer transzendentalen Tat wird als Antwort auf die Frage interpretiert: Was muß vorausgesetzt werden, damit das sittliche Selbstverständnis handelnder Menschen als berechtigt gelten kann? Diese Argumentationsfigur findet sich schon bei Kant und eine genaue Analyse ergibt, daß der entsprechende Text in der *Freiheitsschrift* von einer Passage in der *Kritik der praktischen Vernunft* abhängig ist[27]. Durch einen Vergleich beider Texte wird sowohl die Übereinstimmung wie die spezifische Differenz zwischen Kants und Schellings moralphilosophischer Position erkennbar.

Übereinstimmend werden zwei Fälle des sittlichen Urteils herangezogen. Im ersten Fall sagt jemand, um eine ungerechte Handlung zu entschuldigen: Die Handlung ist die notwendige Folge aus meinem Gewordensein, und ich konnte deshalb gar nicht anders. Diese Selbstentschuldigung mißlingt nach Kant, denn sie kann „den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen"[28], das heißt der Handelnde rechnet sich seine Tat trotz der Entschuldigungsstrategie schuldhaft zu. Kant versteht seine praktische Philosophie als den Standpunkt, der die Berechtigung dieses Gewissensurteils begründen kann. Denn als Ding an sich steht das „vernünftige Wesen" nicht unter Zeitbedingungen und kann deshalb „von einer jeden gesetzwidrigen Handlung ... mit Recht sagen, daß er [lies: es] sie hätte unterlassen können"[29]. Den Hinweis auf das Gewordensein disqualifiziert Kant dagegen als eine moralische Fehleinschätzung, worin ein Mensch „künstelt" und sich etwas „vormalt".

Anders Schelling. Seine Position ist in der Lage, nicht nur der Schuldzuweisung des Gewissens Rechnung zu tragen, sondern – über Kant hinaus – auch noch der Behauptung, daß es dem Menschen „unmöglich gewesen anders zu handeln."[30] Diese Fähigkeit der Schellingschen Position, den scheinbar widersprüchlichen moralisierenden und entmoralisierenden Handlungsbeurteilungen gleichermaßen gerecht zu werden, zeigt sich auch beim zweiten Fall[31]: Jemand zeigt schon als Kind eine boshafte Natur, so daß für sein weiteres Leben eine mögliche Besserung unwahrscheinlich ist, vielmehr das Schlimmste zu erwarten steht. Erweisen sich dann seine Handlungen in der Tat als die prognostizierten Konsequenzen seiner üblen Anlage, so wird trotzdem niemand zögern, ihn für zurechenbar zu halten. Ebenso wie Kant kann Schelling durch sein Konzept der transzendentalen Tat die moralische Zurechenbarkeit der Handlungen begründen, zugleich aber kann er, über Kant hinausgehend, verständlich machen, daß die einzelnen Handlungen unausweichlich waren.

Diese auffällige Differenz zu Kant entsteht, weil der Bezugspunkt der intelligiblen Freiheit bei Kant und Schelling jeweils ein anderer ist. Während Kant die Freiheit zumeist auf die einzelnen Willensakte bezieht, sind diese Akte für Schelling die notwendigen Folgen des durch die intelligible Freiheit stets schon entschiedenen menschlichen Wesens[32].

24 Schelling hätte für diese These einer außerzeitlichen Selbstentscheidung durchaus auch auf andere Gewährsleute verweisen können. Sie findet sich in mythischer Form schon bei PLATON: *Politeia*, X, 617 f. (Platon wird im folgenden zitiert nach: PLATON: *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, hrsg. von G. Eigler, Sonderausgabe, Darmstadt 1990). Zur Vorgeschichte des Gedankens bei Philo, Plotin, Origenes und Scotus Eriugena vgl. J. MÜLLER: Lehre, Bd. 2, 99 ff.

25 Entsprechend hat auch A. Schopenhauer hinsichtlich der christlichen Prädestinationslehre argumentiert. Sie sei zwar aus der richtigen Einsicht entsprungen, daß das zeitliche Leben eines Menschen durch den intelligiblen Charakter festgelegt sei, sie irre allerdings mit der Ableitung dieser Vorherbestimmung aus der Willkürherrschaft eines Gottes, vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Werke II, 369.

26 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 386 f.

27 Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 175 f. und 178 f.

28 A. a. O., A 176.

29 A. a. O., A 175.

30 Freiheitsschrift, VII, 386.

31 Vgl. a. a. O., 386 f. Diese Stelle liest sich wie ein Exzerpt von *Kritik der praktischen Vernunft*, A 178 f.

32 Kants Position ist in diesem Punkt allerdings nicht eindeutig. Gegenüber der vorherrschenden Betrachtungsweise finden sich schon in der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. B 581) und in der *Kritik der praktischen Vernunft* (vgl. A 177) Äußerungen, wonach nicht die einzelnen Willensentscheidungen, sondern, wie J. Müller zu Recht interpretiert, *„das gesammte sittliche Sein* des Menschen als der zeitliche

Schellings Begriff der formellen Struktur menschlicher Freiheit und sein Theorem der transzendentalen Tat soll im folgenden durch drei Überlegungen kritisch gewürdigt werden. Auf der Folie einer in der Philosophie der Gegenwart vielfach aufgegriffenen These Humes[33] unterstreiche ich (a) die moralphilosophische Stärke der Schellingschen Position und komme zum Ergebnis: Das Theorem einer transzendentalen Tat ist kaum verzichtbar, wenn man die Idee der Verantwortlichkeit rechtfertigen will. Schelling vertritt dieses Theorem allerdings in einer problematischen Form, die sich zu ihrem Nachteil von derjenigen unterscheidet, die Kant im ersten Teil seiner *Religionsschrift* entwickelt hat. Gegen diese von Schelling vertretene Version werde ich (b und c) zwei Einwände geltend machen, denen er aufgrund seiner Abweichung von Kant ausgesetzt ist. Für den Gesamtzusammenhang meiner Schellingdeutung ist der zweite Einwand entscheidender. Er kritisiert, auf das Schlußkapitel vorgreifend, die überzogenen Erklärungsansprüche, die Schelling mit dem Gedanken der transzendentalen Tat verknüpft

Reflex einer intelligibeln Urentscheidung" (J. MÜLLER: Lehre, Bd. 2, 140) angesehen wird. Eine entsprechende Unstimmigkeit ist auch in Kants Abhandlung *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* nachweisbar. Während Kant zunächst die einzelnen bösen Handlungen auf jene böse Gesinnung zurückführt, die ihrerseits durch die intelligible Tat konstituiert wird, wird in Abschnitt IV jede böse Handlung als *ursprünglicher* Gebrauch der freien Willkür angesehen (zu dieser Inkonsistenz vgl. die Analyse von M. SCHULZE: *Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg i. Pr. 1927 (= Kants Religion), 33–39). J. Müller hat zu zeigen versucht, daß nur die erste Sichtweise, die die intelligible Freiheit statt auf die Einzelhandlungen auf das sittliche Sein eines Menschen, seine Gesinnung, bezieht, unter den Voraussetzungen einer strikten Zwei-Welten-Theorie begründbar ist (vgl. J. MÜLLER: Lehre, Bd. 2, 108 f.). Aufgrund dieser Kant-Interpretation hat man Schellings Konzept eines durch die menschliche Wesensentschiedenheit vermittelten Verhältnisses zwischen intelligibler Freiheit und empirischen Einzelhandlungen als systematisch notwendige und legitime *Vereindeutigung Kants* zu verstehen. Es ist weder nur ein Plagiat Kantscher Gedanken, wie Schopenhauer argwöhnt (vgl. A. SCHOPENHAUER: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Werke VI, 124 f.), noch, wie J. Habermas meint, eine von Kant abweichende Position: „Das intelligible Ich ist für Kant Ermöglichung und Appell der immer zu wiederholenden Entscheidung, das allgemeine Gesetz als Maxime in den Willen aufzunehmen. Das intelligible Ich als Idee ist dagegen für Schelling . . . stets schon vollzogene Entscheidung, die sich in den einzelnen empirischen Handlungen mit Notwendigkeit fortsetzt" (J. HABERMAS: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954 (= Das Absolute), 237).

33 Zur kritischen Auseinandersetzung mit Humes These vgl. auch § 2. 1.

hat. Da diese Erklärungsansprüche meines Erachtens zu Unrecht erhoben werden, scheitert Schellings Theodizeeprozeß (vgl. § 12).

(a) Gegen den Indeterminismus in seiner empirischen wie in seiner intelligiblen Variante hat Schelling ein Grundprinzip theoretischer Philosophie geltend gemacht, den Satz vom zureichenden Grund. In Schellings Version lautet er: „Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten gibt es aber keinen Uebergang."[34] Diese Indeterminismuskritik läßt sich durch eine praktisch-philosophische Argumentation ergänzen, die das Problem der Verantwortlichkeit hinzunimmt. Sie findet sich in klassischer Form bei Hume. Aufgrund einer nüchternen Untersuchung der menschlichen Praxis vertritt Hume die Ansicht, daß menschliche Handlungen ebenso wie Vorgänge in der Natur determiniert sind. Sie ergeben sich mit Notwendigkeit[35] aus dem Charakter einer Person einerseits und den auf diesen Charakter wirkenden Motiven und Lebensumständen andererseits[36]. Diese Determination der Handlungen eines Menschen durch die Verfassung seines Charakters ist nun, so Hume weiter, entgegen dem ersten Anschein die unabdingbare Voraussetzung, um die Idee der Zurechenbarkeit aufrechtzuerhalten.

Actions are, by there very nature, temporary and perishing; and where they proceed not from some *cause* in the character and disposition of the person who performed them, they can neither redound to his honour, if good; nor infamy, if evil. The actions themselves may be blameable; they may be contrary to all the rules of morality and religion: But the person is not answerable for them[37].

Handlungen, die ihren zureichenden Bestimmungsgrund nicht im Charakter einer Person hätten und stattdessen auf ein indeterministisch agierendes Freiheitsvermögen zurückgingen, wären voneinander isolierte, zufällige Akte, die nicht mehr im strengen Sinne als Handlungen dieser Person gelten könnten und für die sie folglich auch nicht verantwortlich gemacht werden

34 Freiheitsschrift, VII, 384.

35 Notwendigkeit definiert Hume durch zwei Umstände: Durch die empirisch feststellbare „constant union" zwischen zwei Objekten und durch „a determination of the mind to pass from one object to its usual attendant, and infer the existence of one from that of the other" (D. HUME: Treatise, 400).

36 Vgl. a. a. O., 399–407, und D. HUME: Enquiry, 80–96.

37 A. a. O., 98.

könnte[38]. Diese Verknüpfung, die das sittliche Urteil zwischen der Zurechenbarkeit von Handlungen und ihrer Determination durch den Charakter herstellt, wird durch die Fälle bestätigt, in denen dem Handelnden in der Regel mangelnde oder verminderte Zurechnungsfähigkeit bescheinigt wird. Für Taten beispielsweise, die jemand im Affekt begeht, wird er deshalb nicht in gleichem Maße verantwortlich gemacht wie für wohlüberlegte, weil er bei ihrer Ausführung nicht völlig „er selbst" war.

Wie Hume und seine praktisch-philosophischen Nachfolger (G. E. Moore, M. Schlick, P. F. Strawson)[39] vermeidet Schelling durch seinen intelligiblen Determinismus die theoretisch- und praktisch-philosophischen Schwierigkeiten des Indeterminismus (Abweichung vom Satz vom zureichenden Grund und Gefährdung der Zurechenbarkeit)[40]. Die besondere Stärke seiner Freiheitslehre besteht aber darin, daß sie darüber hinaus eine moralphilosophische Schwachstelle des Determinismus aufdeckt und durch die zusätzliche Annahme einer transzendentalen, den Charakter bestimmenden Tat zu beheben sucht. Zwar muß – wie Hume richtig sieht – der Charakter einer Person der zureichende Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sein, wenn die Zuschreibung von Verantwortung berechtigt sein soll, aber dieser Umstand allein genügt nicht. Wäre nämlich der handlungsbestimmende Charakter eine der Person vorgegebene Verfassung, dann könnte sie weder für diesen Charakter noch für die aus ihm entspringenden Einzelhandlungen verantwortlich gemacht werden. Verantwortlichkeit ist nur dann aufrechtzuerhalten, wenn man, über die Humesche Tradition hinausgehend, annimmt, daß die Person ihren sittlichen Charakter selbst bestimmt. „Wäre jenes Wesen ein todtes Seyn und in Ansehung des Menschen ein ihm bloß gegebenes, so wäre, da die Handlung aus ihm nur mit Nothwendigkeit folgen kann, die Zurechnungsfähigkeit und alle Freiheit aufgehoben. Aber eben jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That*"[41]. Mit dieser Einschätzung ist Schelling Kant gefolgt und hat seinerseits in Schopenhauer einen Nachfolger gefunden. Die die Einzelhandlungen bestimmende „Natur des Menschen" muß – so argumentiert Kant in der *Religionsschrift* – „selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen, in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen)."[42] Entsprechend führt nach Schopenhauer das „sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit*"[43] dazu, „daß wir das Werk unserer *Freiheit* ... im ganzen Seyn und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That"[44].

Angesichts dieser Problemlage steht man praktisch-philosophisch vor folgender Alternative: Entweder man geht mit Kant, Schelling und Schopenhauer davon aus, daß Menschen zu Recht sich und andere für Handlungen verantwortlich machen. Bei der Frage „Unter welchen Bedingungen kann diese Selbstzuschreibung als berechtigt gelten?" gelangt man dann zu der spekulativen Annahme, daß es neben den Einzelhandlungen noch eine Handlung zweiter Ordnung geben muß, durch die jemand über seine sittliche Gesamtverfassung entscheidet. Oder man entschließt sich – aus welchen Gründen auch immer –, die Idee der Verantwortlichkeit als illegitime Deutungskategorie für menschliches Handeln fallen zu lassen. Beide Optionen sind nicht unproblematisch. Die zweite Option setzt sich in Gegensatz zu einem basalen, möglicherweise unvermeidlichen Element menschlichen Selbstverständnisses und entzieht dem System sozialer Reaktionen (Lob, Tadel, Strafe, Belohnung sowie zurechnende Haltungen wie Dankbarkeit, Verehrung, Verachtung etc.), das auf der Annahme der Zurechenbarkeit von Handlungen beruht, seine Berechtigung. Die erste Option ist mindestens in ihrer von Schelling vertretenen Version problematisch, weil – wie sich im folgenden zeigen wird – die transzendentale Tat bei Schelling *erstens* den Gedanken einer *moralischen Entwicklung* ausschließt und *zweitens* aus Theodizeegründen mit *überzogenen Erklärungsansprüchen* verknüpft ist. Wenn man das Theorem der transzendentalen Tat moralphilosophisch in Betracht zieht,

38 In Humescher Tradition hat auch U. Pothast gegen den Indeterminismus argumentiert: „Ist das Handeln *nur* zufällig, hat es keinerlei Zusammenhang mit vorausliegenden Wünschen oder Absichten oder Überzeugungen oder dem ‚Charakter' der Person, dann steht die Person ihrem Handeln gegenüber wie etwas völlig Fremdem und kann dafür genausowenig verantwortlich gemacht werden wie für eine Zwangshandlung"(U. POTHAST (Hrsg.): Seminar, 13).

39 Vgl. die einschlägigen Arbeiten dieser Autoren im Sammelband U. POTHAST (Hrsg.): Seminar, 142–168, 201–233.

40 Demzufolge ist es verfehlt, dem intelligiblen Determinismus Schellings, das heißt seiner Annahme einer die Einzelhandlungen zureichend bestimmenden Wesensentschiedenheit, vorzuwerfen, er hebe die Zurechenbarkeit von Handlungen auf (so zum Beispiel C. SCHULTE: radikal böse, 225, 230, 232).

41 Freiheitsschrift, VII, 385.

42 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 6 f.

43 A. SCHOPENHAUER: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Werke VI, 134.

44 A. a. O., 137, vgl. den gesamten V. Abschnitt „Schluß und höhere Ansicht", a. a. O., 131–139.

wird man es meines Erachtens deshalb in einer Schelling gegenüber bescheideneren und an Kant orientierten Version tun müssen.

(b) Mein erster Einwand besagt, daß der Schellingsche Gedanke einer das Wesen des Menschen konstituierenden intelligiblen Tat eine mögliche Überwindung des moralisch Bösen von vornherein ausschließt. Denn da das einmal gewählte Wesen mit Notwendigkeit über die empirischen Handlungen entscheidet, wird eine sittliche Selbstbesserung innerhalb der empirischen Handlungsreihe undenkbar. Schelling selbst hat diesen Einwand erwartet: „Es scheint nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte: dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide."[45] Unter Schellingschen Prämissen ist das in der Tat unmöglich, denn, mit der Bergpredigt gesprochen: „Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, noch kann ein fauler Baum gute Früchte bringen" (Mt. 7, 18). Vergeblich versucht Schelling dem Einwand dadurch zu begegnen, daß er eine mögliche sittliche Umwendung ihrerseits transzendental fundiert. Tritt sie bei jemandem ein, dann nicht entgegen seiner Wesensentschiedenheit, sondern weil sie „ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung [liegen soll], durch welche er dieser und kein anderer ist."[46]

Schelling zieht dadurch in einen Akt zusammen, was bei Kant noch wohlunterschieden war. Der moralisch bösen Gesamtverfassung, die er sich durch einen ursprünglichen transzendentalen Akt zugezogen hat und die seine empirischen Einzelhandlungen bestimmt, kann der Mensch nach Kant durch einen zweiten transzendentalen Akt entgegentreten. Kant rechnet mit der Möglichkeit einer Gesinnungsrevolution, in der der Mensch „den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt"[47]. Diese Annahme ist schon unter Kantschen Prämissen problematisch, denn es läßt sich kein hinreichendes Motiv angeben, das den Menschen zu dieser Selbstbesserung bewegen könnte[48]. Wenn die Selbstbesserung aber in die transzendentale Tat selbst zurückverlegt wird wie bei Schelling, ist sie völlig ausgeschlossen[49]. Denn in diesem Fall verliert der Gedanke einer transzendentalen Tat seinen Sinn. Eine solche Tat, die einen doppelten Inhalt derart hätte, daß sie erstens die Prinzipien verkehrt und den Eigenwillen über den Universalwillen stellt und daß sie zweitens eine Umwendung vom Bösen ins Gute vollbringt und den Eigenwillen als Basis des Universalwillens setzt, verfehlt nämlich die ihr von Schelling zugewiesene Aufgabe. Diese besteht darin, die Wesensentschiedenheit des Menschen zu begründen. In einer Entscheidung aber, in der zugleich für etwas und für sein konträres Gegenteil entschieden wird, wird in Wahrheit nichts entschieden. Durch eine so verstandene intelligible Tat käme der Mensch nicht aus seiner ursprünglichen Unentschiedenheit heraus[50].

(c) Wir haben gesehen, daß Schelling mit seiner Annahme einer transzendentalen Tat ebenso wie Kant den Anspruch verbindet, die im sittlichen Selbstverständnis des Menschen gegebene Idee der Verantwortlichkeit als berechtigt zu erweisen. Schelling konnte mit seinem Konzept über Kant hinaus sogar zeigen, daß zwei einander scheinbar widersprechende Urteile sittlicher Praxis zugleich berechtigt sein können: nämlich jenes, wonach einem Handelnden seine Handlung schuldhaft zugerechnet wird, und das andere, wonach es ihm unmöglich gewesen ist, anders zu handeln. In der weiteren Entfaltung löst Schelling sein Konzept jedoch wieder von der sittlichen Pra-

45 Freiheitsschrift, VII, 389.

46 Ebd.

47 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 54 f.

48 Kant selbst weist wiederholt auf die Schwierigkeit hin, wie ein im Grunde seiner Maximen verdorbener Mensch seine sittliche Selbstbesserung zustande bringen soll (vgl. a. a. O., B 35, 49 f., 54, 59 f.). Mit Recht fragt deshalb C. Schulte: „Aus welchem Grund soll eine Person, die, wie Kant exemplifiziert, der Selbstliebe ergeben ist, diese moralisch verdorbene Gesinnung aufgeben und sich selbst revolutionieren, gegeben, daß die Achtung fürs Sittengesetz ja schon nicht ausreichte, den Verfall in die Gesinnung nicht-moralischer Selbstliebe aufzuhalten?" (C. SCHULTE: radikal böse, 114, vgl. dort insgesamt 112–119). Diese Schwierigkeit ist keine nur periphere, sondern sie reicht ins Zentrum der Kantschen Ethik. Denn dahinter steht das prinzipielle Problem eines principium executionis bonitatis (vgl. dazu D. HENRICH: „Ethik der Autonomie", in: D. HENRICH: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 6–56, besonders 28 ff.).

49 Durch seine These von der Unveränderlichkeit des sittlichen Charakters (vgl. A. SCHOPENHAUER: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Werke VI, 89–92) entgeht Schopenhauer zunächst der Schwierigkeit, die sich bei Kant und Schelling durch den Gedanken einer möglichen sittlichen Selbstbesserung ergibt. In veränderter Form kehrt das Problem bei Schopenhauer aber zurück, nämlich durch seine Annahme, der Mensch könne sich verneinend gegen jenen Urwillen wenden, aus dem er stammt.

50 J. Müller scheint einen ähnlichen Einwand vor Augen zu haben, den er aber mißverständlich vorträgt. Er spricht hinsichtlich des zweifachen Inhalts der transzendentalen Tat von einem Widerspruch (vgl. J. MÜLLER: Lehre, Bd. 2, 144 und 114 Anm.). Die Entscheidung für etwas und sein konträres Gegenteil verstößt aber nicht gegen den Satz vom Widerspruch, sondern zerstört nur den inneren Sinn dessen, was Entscheidung zu heißen verdient.

xis. Nach Schelling bestimmt die intelligible Tat nämlich anders als nach Kant nicht nur das sittliche Wesen eines Menschen, seine Gesinnung, sondern seine gesamte Existenzweise in der Zeit, „sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation“[51]. Für diese Ausweitung des Erklärungsanspruches der intelligiblen Tat auf alle Bereiche menschlichen Daseins zahlt Schelling aber einen hohen Preis. Denn dadurch gerät sein Konzept in Konflikt mit dem sittlichen Selbstbewußtsein handelnder Menschen, auf das es sich zunächst berufen hatte. An einem einfachen Beispiel wird das deutlich. Die körperliche oder geistige Behinderung, mit der jemand geboren wird, darf nach Schelling nicht als ein unseliges Schicksal beklagt werden. Entgegen der moralischen Selbsteinschätzung handelnder Menschen – jedenfalls in unseren Breiten – gilt die Behinderung bei Schelling als selbstverschuldet, weil sie ein Bestandteil desjenigen Wesens ist, das in der intelligiblen Tat gewollt wurde.[52] Schellings Konzept führt damit zu einer Moralisierung von Bereichen, die dieser Moralisierung nicht offen stehen. Diese Moralisierung mag aus Theodizeegründen naheliegend sein, sie ist aber wie im angegebenen Beispiel nur um den Preis des Zynismus zu haben[53].

51 Freiheitsschrift, VII, 387.

52 Als systematische Analogie zu dem weit über Kant hinausgehenden Erklärungsanspruch der transzendentalen Tat und dem damit beabsichtigten Theodizeesinn kommt Origenes' Lehre in Frage. Angeborene Begünstigungen und Benachteiligungen sind nach Origenes die gerechte Folge eines Verdienstes oder einer Schuld im präexistenten Zustand der Seele. Denn diese Annahme erlaubt es, den Glauben an einen gerechten Gott mit dem Faktum unterschiedlicher Geburtsbedingungen in Einklang zu bringen. Gäbe es keine Präexistenz der Seele, „warum finden wir dann, daß einige Neugeborene blind sind, ohne gesündigt zu haben, während andere gesund auf die Welt kommen? Offenbar gibt es präexistente Sünden in den Seelen, für die einer jeden nach Verdienst vergolten wird“ (ORIGENES: *De principiis libri IV – Vier Bücher von den Prinzipien*, lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1976 (= De principiis), Buch I, 8, Anhang I, Nr. 2). Als Schriftbeweis dient die paulinische Jakob-Esau-Erörterung in Röm. 9: Wenn für Gott schon vor deren Geburt die Bevorzugung Jakobs vor Esau feststeht (Röm. 9, 11–13), diese Wahl aber die göttliche Gerechtigkeit nicht aufheben soll (Röm. 9, 14), dann liegt darin nach Origenes ein Hinweis, daß sich Esau sein Schicksal durch eine vorgeburtliche Verschuldung selbst zugezogen hat (vgl. a. a. O., Buch II, 9, 7; III, 1, 22). Dieses Konzept einer Präexistenz der Seele ist von der Orthodoxie heftig bekämpft worden (vgl. die 15 Anathematismen von 553, a. a. O., 825 f.).

53 J. Müller macht darüber hinaus auf weitere Ungereimtheiten von Schellings These, die intelligible Tat bestimme nicht nur die sittliche, sondern zugleich die körperliche und geistige Beschaffenheit des Menschen, aufmerksam. (a) Wenn die Korporisation des Menschen von der intelligiblen Tat abhängig ist, bleibt unerklärlich, warum die körperliche Beschaffenheit wie bei Sokrates oft in einem ironischen Verhältnis zum sittlichen Wesen eines Menschen steht. (b) Die geistige Individualität eines Menschen wird maßgeblich durch seine soziokulturelle Umwelt bestimmt, also durch externe Faktoren, die sich nicht auf eine intelligible Selbstbestimmung zurückführen lassen. (c) Drittens bleibt unerklärlich, warum mit jener von Schelling für möglich gehaltenen sittlichen Selbstbesserung nicht zugleich eine entsprechende Umwandlung der geistigen und körperlichen Beschaffenheit einhergeht (vgl. J. MÜLLER: Lehre, Bd. 2, 146 f.).

In § 11 und 12 wird sich zeigen, daß die transzendentale Tat bei Schelling nicht allein für die empirische Gesamtverfassung des Menschen einzustehen hat, sondern darüber hinaus sogar als Erklärungsprinzip für die jetzige Verfassung der endlichen Welt in Anspruch genommen wird.

II. Teil: Der *Fall* der Freiheit Theodizeeprozeß – *zweite* Verhandlung

In Schellings Philosophie ab 1809 wird Gott in zwei gesonderten Verhandlungen gegenüber der Anklage verteidigt, die ihn für die Übel in der Welt verantwortlich macht. Von dem Vorwurf, er habe den korrumpierten Zustand der natürlichen und geschichtlichen Welt verschuldet, wird er durch eine Sündenfalltheorie entlastet, die diesen Zustand auf den menschlichen Freiheitsmißbrauch zurückführt. Diese *Free-Will-Defence* ist aber schon im Ansatz einem schwerwiegenden Einwand ausgesetzt. Wenn nämlich die schlimme Welt der dem Menschen von Gott verliehenen Freiheit anzulasten ist, dann wird diese Freiheit ihrerseits zu einem Gott belastenden Übel. Die *Free-Will-Defence* hat deshalb nur dann Erfolgsaussichten, wenn Gott zunächst von der Verantwortung für das menschliche Vermögen zum Bösen (Theodizeeproblem höherer Ordnung) entlastet wird. Diese Entlastung, die Schelling in der *Freiheitsschrift* mit Hilfe des *Internen Dualismus* durchgeführt hat, war Gegenstand des ersten Teils der vorliegenden Untersuchung. Auf dieser Grundlage kann sich der zweite Teil nun der Schellingschen Sündenfalltheorie zuwenden.

§ 8. (Sünden)falltypologie

Die Funktion eines Entlastungsarguments für den Schöpfergott kommt dem Falltheorem nur in einer bestimmten Version zu, neben der sich innerhalb der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte andere Versionen finden, in denen es keineswegs als Kategorie der Theodizee fungiert. Ich schlage vor, drei Typen von (Sünden)falltheoremen zu unterscheiden, die eine unterschiedliche geistesgeschichtliche Herkunft sowie unterschiedliche theoretische Funktionen haben. Das Falltheorem hat in allen seinen Versionen eine Vermittlungsrolle, denn es soll stets einen problematischen gedanklichen Übergang zwischen zwei Instanzen ermöglichen. Da die Instanzen wechseln, zwischen denen vermittelt werden soll, variieren auch die entsprechenden Vermittlungsaufgaben.

Im ersten, *spätantik-kosmogonischen Typ*, der mit Berufung auf die Platonische Tradition im spätantiken Gnostizismus des zweiten Jahrhunderts ausgearbeitet wurde, soll zwischen einem weltfremden Gott und einer gottfremden Welt vermittelt werden. In dieser Variante ersetzt das Falltheorem den Schöpfungsglauben, denn der endliche Kosmos wird statt auf einen Schöpfungsakt auf einen innergöttlichen Abfall zurückgeführt.

Der zweite, *christlich-hamartiologische Typ*, der von Augustin mit Berufung auf die biblische Sündenfallerzählung in Gen. 3 und ihre paulinische Deutung ausgearbeitet wurde, steht dagegen auf dem Boden des Schöpfungsglaubens. In dieser Version soll nicht die Welt überhaupt, sondern „nur" der Übergang zwischen der guten Schöpfung und ihrem üblen Zustand erklärt werden, und zwar in einer Weise, die den Schöpfergott entlastet. Diese theodizeeanaloge Funktion der zweiten Variante ist gekoppelt an einen vergleichsweise verminderten Erklärungsanspruch des Falltheorems sowie an einen Wechsel des Fallsubjekts: Nicht mehr Gott selbst beziehungsweise eine Instanz im göttlichen Pleroma, sondern der Mensch verursacht den Sündenfall.

Im dritten, *neuzeitlich-geschichtsphilosophischen Typ*, der von Herder, Kant, Schiller und anderen ausgearbeitet wurde, soll nicht zwischen Gott und Welt oder zwischen der guten Schöpfung und ihrem schlimmen Zustand, in dem

sich nach christlicher Tradition auch die Natur befindet (vergleiche zum Beispiel Röm. 8, 20), sondern lediglich zwischen dem Naturzustand des Menschen und seinem geschichtlich-zivilisatorischen Zustand vermittelt werden. Statt innerhalb einer Kosmogonie oder einer Theodizee hat diese Version des Falltheorems ihren Ort im Rahmen einer Theorie des Zivilisationsbeginns, die den Fall im Unterschied zu den beiden ersten Varianten zumeist nicht mehr als bedauerlichen Abstieg, sondern als verheißungsvollen Fortschritt einstuft.

Diese drei Versionen des Falltheorems schließen einander logisch nicht aus, denn sie bieten nicht alternative Antworten auf dieselbe Frage, sondern reagieren jeweils auf unterschiedliche Problemstellungen. Gleichwohl lösen sie einander im Laufe der Theologie- beziehungsweise Philosophiegeschichte ab.

Da er von der Einheit zwischen Schöpfer- und Erlösergott überzeugt war, hat Irenäus (gest. nach 200), der große antignostische Polemiker der frühen Kirche, die erste, kosmogonische Version des Falltheorems entschieden verworfen: „Wenn daher jemand das, was der Vater des Weltalls in seinem Geiste geplant und vorausgebildet hat, so, wie es geschaffen wurde, als die Frucht eines Fehltritts und das Erzeugnis der Unwissenheit bezeichnet, so ist das eine große Gotteslästerung."[1] Gegenüber diesem weltverachtenden Dualismus der Gnosis war der biblische Glaube an einen guten Schöpfergott auf Dauer nur aufrechtzuerhalten, wenn die Übel statt auf einen kosmogonisch verstandenen innergöttlichen Abfall auf die Verfehlung des Menschen zurückgeführt wurden. Unter der Prämisse des Schöpfungsglaubens ist die von Augustin konzipierte Erbsündenlehre deshalb das funktionale Äquivalent des gnostischen Götterabfalls.

Während die Ablösung der ersten durch die zweite Variante des Falltheorems altkirchlich somit durch die Notwendigkeit einer Entlastung des Schöpfergottes veranlaßt wurde, wird die Ablösung der zweiten durch die dritte Variante neuzeitlich meines Erachtens dadurch ermöglicht, daß das Sündenfalltheorem im Rahmen des Leibnizschen Theodizeeparadigmas entbehrlich wird. In einer Theodizee, die den Schöpfergott rechtfertigt, indem sie die Übel als notwendige Bedingungen der besten aller möglichen Welten einstuft, spielt der Gedanke des menschlichen Freiheitsmißbrauchs und seiner Übelfolgen allenfalls eine marginale Rolle. Entlassen aus dem Theodizeediskurs, konnte das nunmehr frei verfügbare Falltheorem deshalb in andere theoretische Kontexte einwandern und startete in Aufklärung und Idealismus seine dritte, diesmal geschichtsphilosophische Karriere.

Um eine systematische Orientierung zu ermöglichen, habe ich mit dieser idealtypischen Klassifikation dreier (Sünden)falltheoreme sowie mit der Skizze ihrer historischen Abfolge die Komplexität historischer Realität erheblich reduziert. In Wahrheit ist schon das zeitliche Verhältnis der drei Typen komplizierter, denn auch neuzeitlich werden etwa weiterhin die beiden ersten Varianten vertreten oder erneuert. Zudem gibt es „Schwundstufen" und Mischformen, in denen heterogene Elemente verschiedener Typen miteinander kombiniert werden. Bei Kant beispielsweise findet sich im Aufsatz über den *Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte* (1786) eine klassische Ausprägung der dritten, geschichtsphilosophischen Variante des Falltheorems, während in der *Religionsschrift* (1793) eine „Schwundstufe" der zweiten, christlich-hamartiologischen Version vorliegt. In beiden Abhandlungen hat Kant diese Sündenfallkonzepte interessanterweise mit einer Auslegung von Gen. 3 verknüpft, die kaum unterschiedlicher hätte ausfallen können[2].

Innerhalb der philosophischen Entwicklung Schellings stößt man sogar, wie ich meine, auf alle drei Varianten. Um die Rolle, die der Sündenfalltheorie innerhalb von Schellings *Theodizee* zukommt, genau bestimmen und die argumentative Leistungsfähigkeit dieser Theorie kritisch prüfen zu können, müssen diese Varianten – anders als in der Schelling-Literatur üblich – präzise unterschieden werden. Zwar hat Schelling schon seit 1792 mit dem Gedanken eines Sündenfalls operiert, aber erst seit der *Freiheitsschrift* (1809) nimmt dieser Gedanke eine Form an, in der er sich als Theodizeeargument eignet.

Die Lehre vom Fall des Menschen, die der *junge Schelling* in seiner Magisterdissertation *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum* vertritt, antwortet auf die Frage: Wie wurde der Mensch zu einem geschichtlich-zivilisatorischen Wesen? Sie steht im Traditionszusammenhang aufklärerischer und frühidealistischer Geschichtsphilosophie und gehört zum dritten Typ des Falltheorems. Dieser Typ konnte sich erst unter der Voraussetzung einer seit Leibniz möglichen Ausgliederung dieses Theorems aus dem Theodizeediskurs etablieren.

1 *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien* (= Adversus haereses), Buch I–III, übersetzt von E. Klebba (BKV, Bd. 3), Kempten/München 1912, 101 (Buch II, 3, 2).

2 Siehe unten § 11. 2.

Innerhalb der *Schellingschen Identitätsphilosophie* (1801–1806) hat das Falltheorem dagegen die Aufgabe, zwischen der absoluten Welt und der Erscheinungswelt zu vermitteln, und gehört mithin zum ersten, kosmogonischen Typ. Auf die Frage „Wie kommt es von der absoluten Einheit zur Vielheit endlich Seiender?", die sich bereits in der programmatischen *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) stellte[3], bis 1804 aber ungelöst blieb, antwortet Schelling in der vielgescholtenen Schrift *Philosophie und Religion* (1804) mit seiner Lehre von einem Abfall in der absoluten Welt. Er beruft sich dabei zwar auf Platon als Gewährsmann, die eigentliche systematische Parallele aber findet sich, wie ich in § 10. 2 zeigen werde, in einer bestimmten Spielart des spätantiken Gnostizismus.

Erst seit der *Freiheitsschrift* (1809) vertritt Schelling die christlich-hamartiologische Version des Falltheorems, denn erst jetzt hat die Sündenfall-Lehre die Aufgabe, in einer Gott entlastenden Weise zwischen dem guten und dem üblen Zustand der Schöpfung zu vermitteln[4]. Die in der christlichen Tradition zur Rechtfertigung Gottes erzählte Geschichte vom menschlichen Sündenfall und seinen universalen Übelfolgen wird bei Schelling unter Rückgriff auf Kantsche und Fichtesche Theoreme rekonstruiert und auf diese Weise aus einer mythischen in eine theoretische Form überführt.

Im folgenden werde ich diesen verschiedenen Verwendungsweisen des Falltheorems bei Schelling, ihren historischen Ursprüngen und ihren systematischen Zusammenhängen nachgehen.

3 Vgl. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, IV, 128.

4 Die Sündenfallkonzepte von *De malorum origine* und von *Philosophie und Religion* werden somit, wie sich noch im einzelnen zeigen wird, verfehlt, wenn man ihnen Theodizeefunktion zuschreibt. Bezogen auf die *Magisterdissertation* geschieht das zum Beispiel bei O. PLATENIUS: Schellings Fortführung, 28 f., vgl. auch 32 f.; bezogen auf *Philosophie und Religion* zum Beispiel bei S. PORTMANN: Böse, 52, und bei H. WIMMERSHOFF: *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Diss. Freiburg i. Br. 1934 (= Sündenfall), 15 f.

§ 9. Der Fall als Kategorie der Geschichtsphilosophie

In seiner Magisterdissertation *De malorum origine* (1792) deutet der junge Schelling die Menschheitsgeschichte als einen Prozeß, der mit dem ersten Vernunftgebrauch begonnen hat und mit der Alleinherrschaft der Vernunft enden wird. Im Rahmen dieses Konzepts erklärt das Falltheorem die geschichtliche Ausgangskonstellation, indem es zwischen dem instinktgeleiteten Naturzustand und dem beginnenden vernunftgeleiteten Kulturzustand vermittelt. Schelling betrachtet deshalb die biblische Sündenfallgeschichte als ein „Philosophem" über die „Verbannung aus dem Naturzustand und die daher rührenden Anfänge der menschlichen Bosheit"[1]. Er steht damit in einer Deutungstradition, die von Herder und Eichhorn über Kant, Schiller und Fichte bis in die Hegelsche Religionsphilosophie reicht und die Gen. 3 in den Gesamtzusammenhang einer (emanzipatorischen) Geschichtsphilosophie integriert.[2] Diese geschichtsphilosophische Karriere von Gen. 3 steht in auffallendem Gegensatz zum Bedeutungsschwund der Sündenfallerzählung innerhalb des philosophisch-theologischen Diskurses der Theodizee, in dem ihr seit Augustin eine zentrale Aufgabe zugefallen war. Schon zu Beginn des „Jahrhunderts der Theodizee"[3] hat das Sündenfalltheorem seine zentrale systematische Funktion für die Rechtfertigung des Schöpfergottes eingebüßt. Leibniz' *Essais de theodicée* (1710) führen die Übel statt auf einen menschlichen Sündenfall auf die Sachzwänge der Kompossibilitäten zurück, denen

1 *De malorum origine*, AA, I, 1, 142.

2 Zur Deutung des Sündenfalls in der Aufklärung und im beginnenden Idealismus vgl. E. LÄMMERZAHL: *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1934 (= Sündenfall); M. METZGER: *Die Paradieseserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette*, Bonn 1959 (= Paradieseserzählung); W. OELMÜLLER: Aufklärung, 227–233; O. MARQUARD: Felix culpa?; W. SCHMIDT-BIGGEMANN: „Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung. Philosophiegeschichtliche Mutmaßungen" (= Geschichte), in: W. SCHMIDT-BIGGEMANN: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt/M 1988, 88–116.

3 Vgl. C.-F. GEYER: „Das ‚Jahrhundert der Theodizee'", in: *KantSt*, 73 (1982), 393–405.

Gott im Schöpfungsakt unterlag und bei deren Berücksichtigung ihm eine optimale Kosten-Nutzen-Kalkulation bescheinigt werden könne. Der menschliche Sündenfall zerstört nach Leibniz nicht eine anfänglich gute Schöpfung, sondern er gehört konstitutiv zu jener besten aller möglichen Welten, in denen Gott das malum morale als notwendige Bedingung höherer Güter zuläßt:

> Die wahre Wurzel des Sündenfalls ist vielmehr die ursprüngliche Unvollkommenheit oder Gebrechlichkeit der Geschöpfe, welche zur Folge hatte, daß, wie oben bemerkt, die Sünde in der besten möglichen Folge der Dinge mit enthalten war. Daher kam es, daß der Fall des Menschen mit Recht ohne Widerstreben der göttlichen Tugend und Weisheit gestattet wurde, ja sogar ohne Verletzung dieser Vollkommenheiten nicht verhindert werden konnte.[4]

Auch unter Bedingungen der reifen Kantschen Philosophie erlischt die Theodizeebedeutung des Falltheorems. Kant bestreitet nicht nur den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem moralisch Bösen und dem malum physicum[5], der für die Theodizeefunktion des Falltheorems konstitutiv ist, sondern er weist den mit den Mitteln der theoretischen Vernunft geführten Theodizeeprozeß insgesamt als eine Anmaßung der Vernunft zurück.

In der Philosophie des 18. Jahrhunderts wechselte also das Falltheorem, so meine ich, aus dem theologisch-philosophischen Diskurs der Theodizee in denjenigen der Geschichtsphilosophie. Diesen Wechsel skizziere ich im ersten Schritt (§ 9.1) durch Hinweise auf die einschlägigen Texte bei Herder, Kant, Schiller sowie auf Schellings *Magisterdissertation*. Die geschichtsphilosophische Verwendung erzwang massive Umdeutungen des Falltheorems, ohne die es seine neue Aufgabe nicht hätte erfüllen können. Dadurch eröffnete sich eine philosophische Deutung der Übel, die nicht mehr im Dienste von Theodizeeinteressen stand. Diese Transformationen werden im zweiten Schritt (§ 9. 2) zur Sprache kommen.

Die theologisch-exegetische Literatur der Aufklärung thematisiert dagegen auch da, wo sie von der Erbsündenlehre abrückt, die Sündenfallerzählung von Gen. 3 im Zusammenhang von Begriff und Sache der Theodizee. Dazu drei Beispiele. Der Alttestamentler J. P. Gabler, der mit C. G. Heyne und seinem Lehrer J. G. Eichhorn der „mythischen Schule" zugerechnet wird[6], glaubt durch seine Deutung von Gen. 3 als *Mythos* das Theodizeeanliegen dieses Textes erstmals wirklich zur Geltung zu bringen. Bei dieser Lesart bleibe „der Satz *historisch wahr*: Gott hat die Menschen gut erschaffen, aber sie sind *durch eigene Schuld*, indem sie sich zum Ungehorsam verführen ließen, böse und unglücklich geworden. Und alles, was man sonst zur Rettung der Güte, Weisheit und Heiligkeit Gottes bey dem Sündenfalle anführt, wird nicht durch die Hypothese eines *solchen* philosophischen Mythus aufgehoben, sondern kann sehr gut damit vereiniget werden: im Gegentheil so manche Zweifel gegen die Weisheit und Güte Gottes, welche bey einer *durchaus historischen* Behandlung der Urgeschichte unauflößlich bleiben, fallen durch diese Erklärungsart auf einmal weg."[7] Für den Freiburger Alttestamentler J. L. Hug, der Genesis 2f. ebenso wie H. Beverland, J. G. Rosenmüller, Schelling und andere[8] für eine aus der Hieroglyphen- in Buchstabenschrift übertragene Erzählung hielt, ist dieser Text „der erste philosophische Versuch der Urwelt, die Gottheit zu rechtfertigen und ihre Milde und Weisheit mit dem Zustand der leidenden Geschöpfe zu vereinbaren, die erste Theodizee in Hieroglyphen."[9] Der seinerzeit bekannte Neologe und Berliner Oberkonsistorialrat W. A. Teller stellt seine Exegese von Gen. 1–3 sogar insgesamt unter den Titel: *Die älteste Theodicee oder Erklärung der drey ersten Capitel im ersten Buche der Vor-mosaischen Geschichte* (Jena 1802).
Erst bei den Alttestamentlern des beginnenden 19. Jahrhunderts, bei P. von Bohlen, J. C. F. Tuch und W. M. L. de Wette, ist der Wechsel des Falltheorems in den geschichtsphilosophischen Diskurs auch exegetisch durchgeschlagen[10]. Von Bohlen wendet sich deshalb konsequenterweise gegen die Deutung von Gen. 3 im Sinne einer Theodizee: „Zwar handelt der Mensch gegen Jehovas Verbot, und dieser Zug von Ungehorsam zeugt von feiner Menschenkenntniss, aber der Verfasser *beabsichtigt* gleichsam das Uebertreten, um den Sterblichen zu erheben und es ist so wenig von Theodice und dem Ursprunge des *moralischen* Uebels, so wenig von einem Sünden*falle* die Rede, dass vielmehr das Entgegengesetzte, eine Erhebung zu der Gottheit daraus hervorgeht."[11]

4 G. W. LEIBNIZ: *Die Theodicee*. Nebst den Zusätzen der Desbosses'schen Uebertragung mit Einleitung und Erläuterungen, deutsch von R. Habs, Bd. 2, Leipzig [1883], Anhang IV: „Vertheidigung der Sache Gottes durch Versöhnung seiner Gerechtigkeit mit seinen übrigen Vollkommenheiten und seinen gesammten Handlungen", § 79.

5 Vgl. I. KANT: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", A 208 f.

6 Vgl. C. HARTLICH, W. SACHS: *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952 (= Ursprung), 20 ff.

7 J. G. EICHHORN: *Urgeschichte*, hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von J. P. Gabler, Teil II, 1, Altdorf/Nürnberg 1792, 621 f.

8 Vgl. M. METZGER: Paradieseserzählung, 31–39.

9 J. L. HUG: *Die mosaische Geschichte des Menschen, von seinem Ursprunge bis zum Entstehen der Völker*, Frankfurt/Leipzig 1793, 64.

10 Vgl. M. METZGER: Paradieseserzählung, 152 f.

11 P. VON BOHLEN: *Die Genesis, historisch-kritisch erläutert*, Königsberg 1835, 46.

§ 9.1 *Von Herders* Aelteste[r] Urkunde des Menschengeschlechts *(1776) zu Schellings* De malorum origine *(1792)*

Herders Beschäftigung mit den ersten Kapiteln der Genesis ist im Unterschied zu den Deutungen der Orthodoxie nicht von theologisch-dogmatischen, sondern von *geschichtsphilosophischen* Fragestellungen bestimmt[12]. Von der Paradieserzählung in Gen. 2 f., die Herder der Gattung der „Sage", das heißt einer alten, mit dichterischen Ausdrucksmitteln durchsetzten Form der Geschichtsschreibung zuordnet, erhofft er sich Auskunft über den Beginn der menschlichen Geschichte und Kultur. Herders *geschichtsphilosophische* Lesart wird schon im Brief an Hamann vom April 1768 deutlich[13]. Bei seinem Nachdenken über die „erste Geschichte der Menschheit"[14] sei er, berichtet Herder, auf die schwierige Frage nach dem Übergang von dem Naturzustand zum geschichtlich-zivilisatorischen Zustand gestoßen, auf die ihm die Schriften Rousseaus keine Antwort gegeben hätten. Um nicht auf Spekulationen angewiesen zu sein, habe er sich nach einer verläßlichen geschichtlichen „Urkunde" umgesehen, die er schließlich in Gen. 3 fand. Herder entwickelt deshalb seine historischen Konstruktionen des Zivilisationsbeginns fortan am Leitfaden einer Deutung von Gen. 3.

Der Übergang der Menschheit aus dem kindlichen Naturzustand zum zivilisatorischen Zustand ist für Herders *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* letztlich kein bedauernswerter Rückschritt, sondern das erste Glied der menschlichen Fortschrittsentwicklung. Zwar spricht Herder noch von einem *„Fehltritt"*, den der Mensch *„aus eigner Veranlassung, durch eigne Schuld"*[15] getan habe, aber aus der Perspektive des göttlichen Geschichtsplans sei es ein unvermeidlicher Schritt, der nicht als *„Unter-* sondern *Ueber-* und *Fortgang des Menschengeschlechts"*[16] einzustufen sei.

Im genannten Brief an Hamann berichtet Herder auch von einer unbefriedigenden Auskunft, die ihm einst *Kant* über den Zivilisationsbeginn gegeben hatte: „Ich erinnere mich, einmal Kant, den großen Schüler des Rou-

12 Vgl. J. G. HERDER: *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. Zweiter Band, welcher den Vierten Theil enthält (1776)*, in: J. G. HERDER: Sämtliche Werke VII, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1884, Hildesheim 1967, 1–172. Mit der Deutung von Gen. 3 befaßt sich Herder 60–133. Zu Herders Deutung der Sündenfallerzählung vgl. M. METZGER: Paradieseserzählung, 27–30, 110–114 und 149 f.

13 Vgl. J. G. HAMANN: *Briefwechsel*, Bd. 2: *1760–1769*, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel, Wiesbaden 1956, 408–415.

14 A. a. O., 408.

15 J. G. HERDER: *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, 117.

16 A. a. O., 116.

ßeau hierüber befragt zu haben; er antwortete aber, wie Onkel Tobias Shandy"[17]. Später hat Kant selbst in Anschluß und Kritik an Herder[18] eine geschichtsphilosophische Deutung von Gen. 3 vorgelegt. Bei seiner auf den „Flügeln der Einbildungskraft" unternommenen „Lustreise" zum „mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte" hat er sich der Paradieserzählung als einer „Karte" bedient[19]. Der Ausgang des Menschen aus dem Paradies ist für Kant „der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit"[20]. Die Motive von Gen. 3 werden dementsprechend aus dem Erzählzusammenhang gelöst und einer vierstufigen Entwicklung des Vernunftgebrauchs zugeordnet[21], durch die sich der Mensch sukzessiv vom Naturzu-

17 J. G. HAMANN: *Briefwechsel*, Bd. 2, 409. Der Vergleich bezieht sich auf die Figur in L. Sternes Roman *Das Leben und die Ansichten Tristram Shandys* und zielt vermutlich auf deren umständliche Art auf Fragen zu reagieren. Möglicherweise denkt Herder aber auch an eine bestimmte Antwort, etwa die, die Tobias Shandy gibt, als er nach dem Wesen der Zeit gefragt wird: „Ich verstehe davon nicht mehr als mein Pferd" (L. STERNE: *Das Leben und die Ansichten Tristram Shandys*, übersetzt von R. Kassner, München 1967, Buch III, Kap. 18, S. 202).

18 In Kants Aufsatz „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" (1786) wird Herders Name zwar nie genannt, gleichwohl muß dieser Aufsatz über weite Strecken als Auseinandersetzung mit Herders *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* gelesen werden, vgl. E. LÄMMERZAHL: Sündenfall, 20 f., 27, 36 f., 43.

19 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", A 2.

20 A. a. O., A 12 f.

21 Mit seiner geschichtsphilosophischen Deutung von Gen. 3 verbindet Kant keinerlei exegetische Ansprüche. Von ihr gilt vielmehr das, was später die *Religionsschrift* bei ihrer Bezugnahme auf Gen. 3 freimütig einräumt: „Das hier Gesagte muß nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung sein solle" (I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A 43 Anm.). Lämmerzahls Bemühen, Kants Aufsatz „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" an exegetischen Kriterien zu messen und dem redlichen Kant eine Fülle von Verfälschungen des Bibeltextes (vgl. E. LÄMMERZAHL: Sündenfall, 17, 21–26, 29, 31, 38 f.), sogar eine „Täuschung" (a. a. O., 47) nachzuweisen, ist deshalb unangemessen.

stand emanzipiert hat[22]. Der Genuß des Apfels (Gen. 3, 2 ff.) wird bei Kant zur ersten über die Restriktionen des Instinkts (Verbot Gottes) hinausgehenden Erweiterung menschlicher Nahrungsmittelkenntnisse. Dadurch kommt es zum Bewußtsein der Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Lebensweisen (erste Stufe). Der Schurz aus Feigenblättern (Gen. 3, 7) ist für Kant Ausdruck der Entdeckung, daß die Phantasie den Sexualtrieb durch raffinierte Verbergung der Reize maximieren kann, und wird als Indiz einer beginnenden Verfügungsmacht der Vernunft über die Antriebe gewertet (zweite Stufe). Die göttlichen Strafen (Gen. 3, 16–19) werden als diejenigen „Sorgen und Bekümmernisse" gedeutet, die aus der menschlichen Fähigkeit der *„Erwartung des Künftigen"*[23] (dritte Stufe) entspringen. Die Bekleidung mit Fellen schließlich (Gen. 3, 21) – in Gen. 3 ein Zeichen göttlicher Strafminderung – signalisiert für Kant den menschlichen Anspruch, Zweck der Natur zu sein, der nunmehr lediglich die Bedeutung eines vom Menschen frei verfügbaren Mittels zukommt (vierte Stufe).

Durch diese vier Schritte befreit sich der Mensch nach Kant aus dem Naturzustand und gelangt zu jener *„Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen"*[24], die von Gott in Gen. 3, 22[25] *beklagt* wird. Demgegenüber differenziert Kant bei seiner Bewertung des Falls zwischen der Perspektive des Einzelnen und der Perspektive der menschlichen Gattung. Das Verlassen des Naturzustandes ist „ein *Fortschritt* vom Schlechteren zum Besseren", sofern man auf die „Bestimmung" der „Gattung sieht, die in nichts als im *Fortschreiten* zur Vollkommenheit besteht"[26]. Diese *Positivierung des Sündenfalls* setzt bei Kant eine Geschichtsphilosophie voraus, für die dieser Fall die erste Etappe in einer als Rechtsfortschritt verstandenen Geschichte bedeutet. Endzweck dieser Fortschrittsgeschichte, die Kant statt durch Vorsehung durch die menschliche Natur garantiert sein läßt, ist die Gründung von Rechtsstaaten sowie eine diese Staaten umfassende Friedensordnung.

„Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein *Fortschritt* vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das nämliche für das Individuum."[27] Der menschliche Vernunftgebrauch ist nämlich der Ursprung von Lastern und bedrängenden Übeln, die für das Individuum durch die Aussicht auf den Gattungsfortschritt nicht kompensiert werden.

Auf Veranlassung des Kantschen Aufsatzes von 1786 hat *Schiller* 1790 seinen Aufsatz „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde"[28] veröffentlicht, dessen Titel schon die geschichtsphilosophische Inanspruchnahme der Sündenfallerzählung anzeigt. Wie Kant versteht Schiller den „Fall" in Gen. 3 als unvermeidlichen Übergang, durch den der Mensch aus seinem instinktgeleiteten und tiergleichen Zustand heraustritt und sich als frei handelndes und sittliches Wesen setzt. Auch für Schiller ist die Stimme Gottes, die dem Menschen verbietet, vom Baum der Erkenntnis zu essen, die Stimme des Instinkts, und die Übertretung des göttlichen Verbots ist dementsprechend jener „Abfall von seinem Instinkte"[29], durch den der Mensch zum Menschen wird. Das Verlassen des Naturzustandes ist der erste und entscheidende Schritt menschlicher Geschichte, die Schiller als eine sukzessive moralische Selbstvervollkommnung versteht. Sie beginnt mit dem Auszug aus dem „Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft" und endet in dem „Paradies der Erkenntnis und der Freiheit . . ., wo er [sc. der Mensch] dem moralischen Gesetze in seiner Brust ebenso unwandelbar gehorchen würde, als er anfangs dem Instinkte gedient hatte"[30]. Da sich der Mensch zu diesem Paradies höherer Ordnung einerseits selbsttätig „hinaufarbeiten" soll, der skizzierte Verlauf der Geschichte aber

22 Im Gegensatz zu dieser Deutung Kants wird bei Lessing und Reimarus der Fall nicht als erster Gebrauch der Vernunft, sondern umgekehrt als der durch die Sinnlichkeit veranlaßte Verzicht auf Vernunftorientierung interpretiert, vgl. G. E. LESSING: *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend*, in: G. E. LESSING: *Werke*, hrsg. von H. G. Göpfert. Bd. 7: *Theologiekritische Schriften I und II*, bearbeitet von H. Göbel, Darmstadt 1976, 331–491, hier: 462 (Gegensätze des Herausgebers I), vgl. auch 341 f. (Erstes Fragment. Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln).

23 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", A 9.

24 A. a. O., A 11.

25 Dort heißt es: „(22) Und Gott der Herr sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! (23) Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden . . ."

26 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", A 13. Im Aufsatz „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" räumt Kant entsprechend ein: „*Rousseau* hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, so bald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt"(I. KANT: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", A 402).

27 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", A 13.

28 Vgl. F. SCHILLER: „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde", in: Sämtliche Werke 4, 767–783. Im Druck von 1790 hat Schiller ausdrücklich darauf hingewiesen, „daß diese Ideen auf Veranlassung eines *Kantischen* Aufsatzes in der Berliner Monat[s]schrift entstanden sind" (a. a. O., 1054).

29 A. a. O., 769.

30 A. a. O., 768.

andererseits durch die „Vorsehung“[31] garantiert wird, gerät Schiller in eine unauflösliche Spannung zwischen Autonomiethese und Geschichtsteleologie.

Durch die Integration von Gen. 3 in das Konzept einer sittlichen Fortschrittsgeschichte radikalisiert Schiller die Positivierung des Falls, die schon bei Herder und Kant einsetzte. Während Herder noch von einem „Fehltritt“ sprach und Kant den Vorteil des Falls für die Gattung vom Nachteil für den Einzelnen unterschied, feiert Schiller den „Fall“ euphorisch als die „glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“[32]. Selbst für den Einzelnen ist die Rückkehr zum Paradies nicht mehr wünschenswert, denn die Freude am selbstgeschaffenen Glück entschädigt ihn reichlich für den Verlust seiner unmittelbaren Glückseligkeit[33].

Kants und Schillers geschichtsphilosophische Verwendung der Sündenfallerzählung war an einer Exegese im eigentlichen Sinne nicht interessiert. Ebenso wie später bei *Fichte*[34] dient Gen. 3 beiden Autoren lediglich als Illustration einer geschichtsphilosophischen Rekonstruktion des Zivilisationsbeginns. Auch *Schelling* deutet in seiner Magisterdissertation *De malorum origine* (1792)[35] den in Gen. 3 erzählten Sündenfall als Übergang des Menschen aus der natürlichen in die geschichtliche Daseinsform, er durchbricht aber die exegetische Abstinenz seiner Vorgänger. Vertraut mit den neuesten Resultaten der Genesisforschung seiner Zeit, ist er bemüht, die geschichtsphilosophische Lesart historisch-kritisch zu untermauern. Im Anschluß an den

31 Vgl. a. a. O., 767 f.

32 A. a. O., 769.

33 „Aber hier schon ersetzte ihm die Natur an Freuden des Geistes, was sie ihm an Pflanzengenüssen genommen hatte. Das selbstgepflanzte Kraut überraschte ihn mit einer Schmackhaftigkeit, die er vorher nicht kennengelernt hatte; der Schlaf beschlich ihn nach der ermüdenden Arbeit und unter selbstgebautem Dache süßer als in der trägen Ruhe seines Paradieses ... Jetzt war er für das Paradies schon zu edel ... Ein innrer ungeduldiger Trieb, der erwachte Trieb seiner Selbsttätigkeit, hätte ihn bald in seiner müßigen Glückseligkeit verfolgt und ihm die Freuden verekelt, die er sich nicht selbst geschaffen hatte“ (a. a. O., 770).

34 Vgl. J. G. FICHTE: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804)*, in: Fichtes Werke VII, 12.

35 Schellings *Magisterdissertation* geriet schnell in Vergessenheit und fand deshalb in der älteren Schellingliteratur, abgesehen von der Arbeit von O. PLATENIUS: Schellings Fortführung, 25–29, kaum Beachtung. Erst in der neueren Literatur wurde ihr größeres Interesse zuteil, vgl. S. PORTMANN: Böse, 5–12; W. G. JACOBS: „Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie“ und W. G. JACOBS: „Geschichte als Prozeß der Vernunft“, beides in: H. M. BAUMGARTNER (Hrsg.): Schelling, 27–37 und 39–44; W. G. JACOBS: „Editorischer Bericht“ [zu *De malorum origine*], in: AA, I, 1, 49–57; W. SCHMIDT-BIGGEMANN: Geschichte, 103–108.

Alttestamentler J. G. Eichhorn (1752–1827), der das von dem Altphilologen C. G. Heyne (1729–1812) bei der Interpretation antiker Schriftsteller entwickelte Mythoskonzept auf das Alte Testament übertrug, bestimmt Schelling Gen. 3 als einen *philosophischen Mythos*.[36] Der Mythos ist für Heyne keine Allegorie oder künstlich erdachte Dichterfiktion, sondern die *„eigentümliche Denk- und Ausdrucksform auf der Frühstufe der Völkergeschichte.“*[37] Diese mythische Vorstellungs- und Redeweise ist die unvermeidliche Konsequenz eines dreifachen geistigen Mangels dieser Kulturstufe, nämlich der Unfähigkeit, (a) Kausalzusammenhänge zu erfassen, (b) Abstrakta zu bezeichnen sowie (c) sich durch Reflexion vom Sinneseindruck zu distanzieren[38]. Schelling, der sich diese Bewertung des Mythos als defizitärer Ausdrucksweise zu eigen macht, unterscheidet deshalb im Anschluß an Heyne und Eichhorn zwischen der mythischen *Form* und dem philosophischen *Gehalt* von Gen. 3. „Jene Schlange, jener Baum der Erkenntnis und Unsterblichkeit, jene Cherubim, die das Paradies bewachen –, was sind das anderes als mythische Bilder und Hieroglyphen ..., die von dem Sinn, den sie in sich bergen, genau zu unterscheiden sind?“[39]

Durch diese Unterscheidung ist Schelling in der Lage, die geschichtsphilosophische Lesart von Gen. 3 mit historisch-kritischen Weihen zu versehen, denn sie verpflichtet den Exegeten, den latenten Vernunftgehalt aus der vergangenen mythischen Form herauszuheben. Der Schelling der *Magisterdissertation* veranschlagt somit keine „Überlegenheit des Mythos gegenüber der philosophischen Theorie“[40], wie W. Schmidt-Biggemann meint, und beabsichtigt durch die Kennzeichnung von Gen. 3 als Mythos auch keine ästhetische Rehabilitation der Sündenfallgeschichte. Im Gegenteil. Statt sich den vermeintlich die Vernunft übersteigenden Einsichten des Mythos zu öffnen, insistiert Schelling 1792 auf dem defizitären Charakter des Mythos, den es auf den Begriff zu bringen gelte[41]. Dieser begriffliche Gehalt ist – wie Schel-

36 Zu C. G. Heyne vgl. C. HARTLICH, W. SACHS: Ursprung, 11–19; zu J. G. Eichhorn vgl. R. SMEND: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989, 25–37.

37 C. HARTLICH, W. SACHS: Ursprung, 17.

38 Vgl. a. a. O., 14–17.

39 F. W. J. SCHELLING: *De malorum origine*, AA, I, 1, 120.

40 W. SCHMIDT-BIGGEMANN: Geschichte, 106.

41 Vgl. *De malorum origine*, AA, I, 1, 108 Anmerkung E und 119 f. Die These von einem dem philosophischen Logos überlegenen Mythos ist im übrigen kaum vereinbar mit dem Dissertationskonzept im ganzen, das die Geschichte als stetigen Vernunftfortschritt versteht und den Mythos einer vergleichsweise primitiven Etappe in dieser Entwicklung zuordnet (vgl. a. a. O., 140–147).

ling ausdrücklich betont – nicht in der Erbsündenlehre zu suchen, die in der theologischen Tradition vornehmlich durch Verweis auf Gen. 3 und Röm. 5 exegetisch begründet wurde. Die traditionelle Deutung, wonach der Mythos alle Übel „von der Sünde der allerersten Menschen [ableitet], deren Beflekkung zusammen mit der Bestrafung dieser Sünde über alle Nachfahren gekommen war“[42], kann nach Schelling beispielsweise das im Mythos zentrale Motiv des Baums der Erkenntnis nicht verständlich machen. Gen. 3 muß nach Schelling vielmehr als mythischer Ausdruck eines *geschichtsphilosophischen* Theorems verstanden werden, mit dem „die *Trennung der Menschen von der ursprünglichen Einfalt, der erste Abfall vom seligen Reich der Natur selbst*“[43] erklärt wird.

§ 9.2 Geschichtsphilosophische Umdeutungen des Falltheorems

Die traditionelle dogmatische Inanspruchnahme von Gen. 3, die diese Erzählung in den Dienst der Theodizee stellte, setzt ein Sündenfallkonzept und eine entsprechende Übeltheorie voraus, die durch Integration des Falltheorems in den geschichtsphilosophischen Diskurs zwangsläufig einen weitgehenden Umbau erfahren. Diese Umbewertung des Falls sowie die alternative Erklärung und Bewältigung der natürlichen und moralischen Übel soll in vierfacher Hinsicht, und zwar vornehmlich anhand von Schellings *Magisterdissertation*, verdeutlicht werden.

(a) *Negativierung des Ausgangszustandes.* Nach theologischer Tradition erfreut sich der Mensch im status integritatis einer körperlichen, geistigen und sittlichen Vollkommenheit[44]. In dieser Tradition stehen noch Aufklärungstheologen wie J. D. Michaelis (1717–1791), G. T. Zachariä (1729–1777) oder

42 A. a. O., 122.

43 Ebd. In diesem Sinne hatte schon Eichhorn interpretiert: „Die ganze Erzählung scheint ihm [sc. dem Rezensenten Eichhorn] ein Philosophem über den Verlust der seligen Tage der ersten Welt, von denen alle Völker träumen, oder, wie man auch sagen könnte, ein Philosophem über die Verwandlung des güldnen Zeitalters in das silberne zu seyn“ (J. G. EICHHORN (Rez.): „Die ältesten Urkunden der Hebräer im ersten Buch Mose, für freymüthige Alterthumsforscher, neu übersetzt und erläutert, Stendal [1788] bey D. C. Franzen und J. C. Grossen“, in: *Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*, hrsg. von J. G. Eichhorn, Bd. 1, Leipzig 1788, 984–999, hier: 989).

44 Zur Lehre vom status integritatis, wie sie etwa in der lutherischen Orthodoxie vertreten wurde, vgl. die Textsammlung von H. SCHMID: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, neu hrsg. und durchgesehen von H. G. Pöhlmann, Gütersloh ⁹1979 (= Dogmatik), 150–158.

G. Leß (1736–1797), die das Menschheitsideal der Aufklärung auf den Paradieszustand projizieren und behaupten: Im Paradies hat die Vernunft jene Herrschaft über die sinnlichen Triebe besessen, die sie durch den Fall verlor[45]. Durch den Wechsel des Falltheorems in den geschichtsphilosophischen Kontext wird aus der geistig-sittlichen Vollkommenheit des ursprünglichen Menschen, derentwegen er als imago dei galt, die „Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes“[46], das unter der Vorherrschaft des Instinkts steht. Wenn der Mensch nämlich erst durch den Fall in den vernunftgeleiteten Kulturzustand tritt, dann kann er, wie Schelling bemerkt, im ursprünglichen Zustand nicht „eine höchste Vollkommenheit des Geistes, eine große Tugend und Weisheit sowie eine der göttlichen nahekommende Natur“[47] besessen haben. Für ein Wesen, dessen höchste Würde im Vernunftgebrauch liegt, ist der paradiesische Ausgangszustand deshalb ein zutiefst unwürdiger Status[48]. Das „Paradies der Erkenntnis und der Freiheit“[49] ist nicht in der Vergangenheit zu suchen, sondern durch geschichtliche Anstrengung selber zu erschaffen.

(b) *Entmoralisierung und Positivierung des Falls.* Die theologische Tradition konnte den Fall Adams deshalb als Sünde qualifizieren, weil sie den paradiesischen Menschen als ein frei agierendes Subjekt verstand, dessen Handlungen ihm moralisch zugerechnet werden können. Innerhalb des geschichtsphilosophischen Diskurses dagegen ist der Fall, der mit dem Verlust des amoralischen Naturzustandes jenseits von Gut und Böse identifiziert wird, ein *moralisch indifferentes Ereignis*. Denn der Fall ist die die Sittlichkeit ermöglichende, deshalb selbst nicht sittlich qualifizierbare Tat. Durch ihn, das heißt durch den ersten Gebrauch der Vernunft, konstituiert sich der Mensch erst als jenes sittliche Subjekt, dessen Handlungen fortan unter sittlichen Gesichtspunkten bewertet werden können. Wie Kant und Schiller, für die der Apfelgenuß von Gen. 3 nur ein vermeintlicher Ungehorsam gegen Gottes Gebot war, hat auch Schellings *Magisterdissertation* den Fall entmoralisiert. Zwar hat sie in Orientierung an Kants „Mutmasslichem Anfang der Menschengeschichte“ und Rousseaus „Diskurs über die Ungleichheit“[50] einen Zu-

45 Vgl. M. METZGER: Paradieseserzählung, 136–138 und 147 f., vgl. die entsprechenden Stellen bei Reimarus und Lessing, auf die oben Anmerkung 22 hingewiesen wurde.

46 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“, A 12.

47 F. W. J. SCHELLING: *De malorum origine*, AA, I, 1, 125 Anmerkung F.

48 Vgl. a. a. O., 142.

49 F. SCHILLER: „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde“, Sämtliche Werke 4, 768.

50 Vgl. *De malorum origine*, AA, I, 1, 128 und 136 f. Anmerkung K.

sammenhang zwischen dem anfänglichen Vernunftgebrauch und der menschlichen Bosheit hergestellt, gleichwohl bleibt beides wohlunterschieden[51].

Die Entmoralisierung des Sündenfalls ist die Voraussetzung für seine *Positivierung*, die auffälligste Umdeutung, die durch den Wechsel des Falltheorems in den geschichtsphilosophischen Zusammenhang erfolgt[52]. Aus dem *Sünden*fall, durch den der Mensch aus dem Zustand geistig-sittlicher Vollkommenheit in den status corruptionis, den Zustand allgemeiner sittlicher Verderbnis, tritt[53], wird der Abfall von der Natur und damit der erste und entscheidende Schritt auf dem Weg zum selbsterschaffenen Paradies. Die Positivierung des Falls, die wir schon bei Herder, Schiller und Kant beobachtet haben, steht beim jungen Schelling unter der Prämisse einer Geschichtsphilosophie, die die Menschheitsgeschichte als einen stetigen Fortschritt der Vernunft, ihre Epochen als Ausbildung der einzelnen Vernunftvermögen (Einbildungskraft, Urteilskraft, Verstand, Vernunft im engeren Sinne) und ihr Ziel als die durchgesetzte Alleinherrschaft der Vernunft (solum rationis imperium) versteht[54]. Für die politisch-eschatologische Naherwartung Schellings, der die baldige Durchsetzung der Ideale der französischen Revolution als Ende jener Geschichte erwartet, die mit der Emanzipation aus dem Paradies begann, gerät der *Sünden*fall zum *Glücks*fall: „Wer diese Ziele genauer durchschaut hat, der wird sicherlich nicht zweifeln, ob er es vorziehe, daß die Menschen in ihrem ursprünglichen Zustand verharren oder ob sie nach Verlassen desselben doch zu dieser Erhabenheit durchstoßen sollten."[55]

51 Unabhängig vom Genesistext hat Schelling den Zusammenhang und die Unterscheidung zwischen Kulturbeginn und Anfang des malum morale in *De malorum origine*, AA, I, 1, 142, entfaltet. Bezogen auf Gen. 3, 1–6 heißt es schon zuvor: „Das ist in der Tat ein hervorragendes Bildnis von dem Menschen, der sich seiner Freiheit bewußt ist und danach trachtet, diese Freiheit in irgendeiner Hinsicht zu gebrauchen, der aber dennoch nicht von dem abweicht, was das Gesetz des Guten gebietet –, es sei denn, daß dieses zuerst selbst seine Kraft völlig verliert oder *seinem* Willen irgendwie angepaßt wird, indem von einer anderen Seite her ein Anlaß zum Handeln einwirkt, der stärker ist als jenes Gesetz" (a. a. O., 131, vgl. 133).

52 In überzeugender Weise hat O. MARQUARD: Felix culpa?, 54–61, die Deutung von Gen. 3 bei Leibniz als *erste* und die bei Kant, Schiller und Fichte als *zweite Positivierung des Sündenfalls* interpretiert. Diese Positivierung ist allerdings meines Erachtens nur eine, wenngleich die auffälligste Konsequenz des ihr zugrundeliegenden Übergangs des Sündenfalls aus dem Theoriekontext der Theodizee in denjenigen der Geschichtsphilosophie. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Marquard siehe unten.

53 Vgl. H. SCHMID: Dogmatik, 158–181.

54 Vgl. *De malorum origine*, AA, I, 1, 140–147.

55 A. a. O., 146.

(c) *Teleologisierung der Übel.* Die natürlichen und moralischen Übel werden in Schellings *Magisterdissertation* als die unvermeidlichen Mittel geheiligt, die dem geschichtlichen Endzweck dienen. Die „Bosheiten und Übel" haben „zur Vollendung der höchsten Ziele der Menschheit ein gehöriges Stück beigetragen"[56], indem sie die Anstrengungen des Geistes herausforderten und die Herrschaft der Vernunft vorbereiteten.

Schon für Kant ist der Krieg und seine Vorbereitungen, aus denen die „größten Übel"[57] für die Völker entspringen, auf der gegenwärtigen Kulturstufe ein „unentbehrliches Mittel"[58] des Fortschritts. Schellings *Magisterdissertation* hat darüber hinaus sogar die Bosheit und die Nöte des Einzelnen, die nach Kant durch Aussicht auf den Gattungsfortschritt weder gerechtfertigt noch gelindert werden können, als notwendige Stufen des Vernunftfortschritts funktionalisiert. O. Platenius kritisiert deshalb zu Recht, in Schellings *De malorum origine* werde das Böse „relativiert" und „sein radikaler sittlicher Ernst zerbrochen."[59] Diese Instrumentalisierung des malum ist nicht zufällig, sie ergibt sich folgerichtig aus der Struktur des von Schelling erwarteten Endzwecks der Geschichte. Der eschatologischen Wirklichkeit der Freiheit würde es nämlich widersprechen, wenn sie dem Menschen durch göttliche Gnade oder Gunst des Schicksals zufiele. Der Endzweck der Geschichte ist nur, was er ist, wenn er das Resultat einer geschichtlichen Anstrengung ist, durch die die Vernunft die vernunftwidrigen Übel überwindet.

> Wer uns entgegnet, daß wir auch ohne derartige und so enorme Freveltaten dieselbe Erhabenheit erreichen könnten, der scheint mir von der Erwartung auszugehen, daß wir entweder keine Menschen sind oder daß wir diese Erhabenheit nicht unseren Fähigkeiten, sondern ausschließlich einem unverdienten, zufälligen Glück verdanken, d. h. daß das ganze Verdienst dieser Erhabenheit dahin wäre.[60]

(d) *Auflösung des Theodizeekonnexes.* Gen. 3 liefert eine Ätiologie einiger beunruhigender Nöte und Leiden menschlichen Lebens, indem diese als die göttliche Strafe eines menschlichen Ungehorsams gedeutet werden. Dieser durch Gottes Strafe vermittelte Zusammenhang zwischen malum morale und malum physicum, der von Augustin zum Zweck einer Entlastung Gottes systematisch ausgearbeitet wurde und theologiegeschichtlich bestimmend blieb, wird durch die geschichtsphilosophische Verwendung des Falltheo-

56 *De malorum origine*, AA, I, 1, 145.

57 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", A 23.

58 A. a. O., A 24.

59 O. PLATENIUS: Schellings Fortführung, 29.

60 *De malorum origine*, AA, I, 1, 146.

rems aufgelöst. Statt der Gleichsetzung des malum morale mit dem Ursprungsübel und des malum physicum mit dem Strafübel werden beide Typen des malum als gleichgewichtige und unmittelbare Konsequenzen des menschlichen Vernunftgebrauchs interpretiert.

In *De malorum origine* hat Schelling diese alternative Erklärung und Zuordnung der Übel zunächst exegetisch zur Geltung gebracht. Bezogen auf Gen. 3 fragt er rhetorisch: „Hat der antike Weise in diesem unserem Philosophem nicht die Anfänge des moralischen und des natürlichen Übels als gleichzeitig und die Verbannung des von dem unaufhörlichen Streben nach höheren Dingen getriebenen Menschen als Verbannung aus dem Status der Natur beschrieben?"[61] Im Interesse einer philosophischen Rekonstruktion von Gen. 3 wird dann (§ VII) – und zwar in engem Anschluß an Kant und Rousseau – der Versuch unternommen, das malum morale und das malum physicum gleichermaßen aus dem Gebrauch der Vernunft abzuleiten. Schellings Deduktion geht von der Prämisse aus, daß der Mensch auf zwei Ordnungsgefüge, ein sinnliches und ein intelligibles Reich, bezogen ist und als Bürger beider Reiche einen sinnlichen und einen geistigen oder intelligiblen Charakterzug hat. Der Menschheitsgeschichte, deren Epochen verschiedene Möglichkeiten der Zuordnung beider Charakterzüge repräsentieren, geht die einseitige Durchsetzung des sinnlichen Charakters im instinktgeleiteten Naturzustand voraus[62]. Erst durch den Abfall vom Naturzustand gerät der Mensch in jenen Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, aus dem nach Schelling die Übel entspringen. Da sich nämlich die erwachte Vernunft den Sinnen auf Dauer nicht unterstellen kann, vorläufig die Sinne aber auch nicht beherrschen kann, verfolgen beide, Vernunft und Sinnlichkeit, rücksichtslos ihre eigenen Interessen. Aus dem Versuch einer kompromißlosen Durchsetzung der Vernunftinteressen ergeben sich Restriktionen der Sinnlichkeit und damit die *„Übel des sinnlichen Menschen"*[63], der Versuch einer kompromißlosen Durchsetzung sinnlicher Interessen dagegen führt zu einer Einschränkung menschlicher Vernunftorientierung und damit zum moralischen Übel.

Die geschichtsphilosophische Verwendung des Falltheorems führt somit zur *Auflösung der traditionellen Übeltheorie*, die aus Theodizeegründen alle Übel entweder als Sünde oder als Sündenstrafe qualifiziert hatte. Natürliche Übel sind jetzt nicht mehr Straffolge eines prinzipiell vermeidbaren Sündenfalls, sondern wie die moralischen Übel unmittelbare Konsequenz aus dem unvermeidlichen Verlust des Naturzustandes. Gegenüber dem Schuld-Strafe-Modell ist diese Übeltheorie durch eine beschränktere Erklärungsreichweite gekennzeichnet, denn gerade die aufdringlichsten Übel im menschlichen Leben lassen sich nicht oder nur uneigentlich als Folgen des Vernunftgebrauchs verständlich machen. So kann etwa der Umstand, daß der Mensch von Krankheit bedroht ist und unweigerlich sterben muß, nicht auf das Verlassen des Naturzustandes zurückgeführt werden[64]. Diese beschränkte Erklärungsreichweite des geschichtsphilosophisch eingebundenen Falltheorems, das eine Vielzahl von Übelbeständen unerklärt lassen muß, ist meines Erachtens ein Indiz für die Theodizeeabstinenz dieser Theorie. Im Unterschied zum traditionellen Sündenfallkonzept soll sie weder der Entlastung des Schöpfergottes dienen, noch wäre sie dazu in der Lage.

Zusammenfassend läßt sich festhalten: In der Philosophie des 18. Jahrhunderts verliert das Sündenfalltheorem seine zentrale Bedeutung für die Strategie einer Entlastung des Schöpfergottes, die ihm seit Augustin zugewiesen worden war, kommt aber stattdessen innerhalb einer Theorie des Zivilisationsbeginns zu neuen Ehren. Dieser Wechsel des Falltheorems aus dem theologisch-hamartiologischen Diskurs der Theodizee in denjenigen der Geschichtsphilosophie zeigt sich bei Herder, Kant, Schiller, Fichte sowie in Schellings *Magisterdissertation*. Er erzwingt massive Umdeutungen des traditionellen theologischen Sündenfallkonzepts und einen Umbau der mit ihm verknüpften Übeltheorie, der an Theodizeefragen uninteressiert ist.

Mit dieser Rekonstruktion widerspreche ich der These von O. Marquard, daß sich die Umdeutung und Positivierung des Sündenfalls bei Kant, Schiller und Fichte im Theoriekontext der Theodizee vollzieht[65]. Marquards These ist nur dann plausibel, wenn man die autonomistische Geschichtsphilosophie des Idealismus selbst als eine *„Radikaltheodizee"* versteht, die Gott entlastet, „indem sie statt Gottes den Menschen zum Schöpfer und Erlöser ernennt."[66] Diese Idealismusdeutung ist ein Element von Marquards grund-

61 A. a. O., 128.
62 Vgl. a. a. O., 141 f.
63 A. a. O., 142.

64 Zur psychologischen Auflösung der traditionellen These vom Tod als der Sünde Sold im Kontext der Geschichtsphilosophie vgl. § 1. 1.
65 Vgl. O. MARQUARD: Felix culpa?, 56 f., 59.
66 A. a. O., 56, vgl. O. MARQUARD: Idealismus, 57 ff. und O. MARQUARD: „Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis", in: *Spiegel und Gleichnis, Festschrift für Jacob Taubes*, hrsg. von N. W. Bolz und W. Hübener, Würzburg 1983, 160–167, hier: 162 ff.

legender historischer Arbeitshypothese, daß die Theodizeefrage der universale „Konzepterzeuger der neuzeitlichen Philosophie“[67] ist und neben der idealistischen Geschichtsphilosophie auch den Kompensationsgedanken der moderner Anthropologie sowie zentrale Theoreme der Ästhetik aus sich hervorgebracht hat[68]. Damit aber wird meines Erachtens der historische Erklärungswert der Theodizeeproblematik derart überschätzt, daß man, medizinisch gesprochen, eine *Theodizitis* diagnostizieren möchte. Zu Recht hat H. Lübbe eingewandt, „daß die Schubkraft des Theodizeeproblems nicht die von Marquard unterstellte Größenordnung hat.“[69]

67 O. MARQUARD: Schwierigkeiten, 89.
68 Ausführlich wird dies expliziert in O. MARQUARD: Entlastungen, 17 ff.
69 H. LÜBBE: Diskussionsbeitrag, in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Leiden, 240.

§ 10. Der Fall als Kategorie der Kosmogonie

Das Falltheorem, das Schelling in *Philosophie und Religion* (1804) ausgearbeitet hat, soll das Problem der *„Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten“*[1] lösen und fungiert somit als Kategorie der Kosmogonie. Im folgenden wird dieses Theorem zunächst interpretiert (§ 10.1), danach wird sein gnostizistischer Hintergrund bewiesen (§ 10.2), und schließlich wird seine historische und systematische Frontstellung zum Projekt der Theodizee aufgezeigt (§ 10.3).

§ 10.1 Die Abfall-Lehre in Philosophie und Religion *(1804)*

Das kosmogonische Konzept eines Urfalls wird in *Philosophie und Religion* als Alternative zu den Weltentstehungstheorien der Emanations- und Schöpfungslehre und des iranisch-zoroastrischen sowie des manichäischen Dualismus entwickelt, die Schelling allesamt für unzureichend hält. Die *Emanationslehre* versucht durch eine Reihe von Mittelgliedern einen stetigen Zusammenhang zwischen dem Absoluten und der endlichen Welt herzustellen. Das Absolute wird als „ein durch successive Generationen sich propagirendes Urwesen“[2] verstanden, dessen „Ausflüsse“ mit der Entfernung vom Absoluten allmählich ihre Vollkommenheit verlieren und ins Gegenteil übergehen. Diese kosmogonische Grundthese einer kontinuierlichen Seinsverminderung bestreitet Schelling: In „der absoluten Welt liegt nirgends eine Begrenzung, und wie Gott nur das schlechthin-Reale, Absolute produciren kann, so ist nothwendig jede folgende Effulguration wieder absolut und kann selbst wieder nur ihr Aehnliches produciren“[3].

Gleichwohl gibt Schelling der Emanationslehre den Vorzug vor der christlichen Schöpfungslehre und der Weltentstehungslehre des platonischen *Timaios*. Denn trotz ihrer unangemessenen Vorstellung eines Gott-Welt-Konti-

1 *Philosophie und Religion*, VI, 28.
2 *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, VII, 191.
3 *Philosophie und Religion*, VI, 36.

nuums versuche die Emanationslehre jenen Abstand des Absoluten von der Sinnenwelt zu bewahren, der dort preisgegeben wird. Während Gott dort nämlich in einem unmittelbaren und aktiven Verhältnis zur Sinnenwelt stehe, die er schafft oder mindestens gestaltet, werde ihre Entstehung in der Emanationslehre durch Zwischenglieder vermittelt und die Entfernung von der Urquelle statt auf deren Aktivität auf ein Sich-Losreißen des Emanierenden zurückgeführt[4]. Die *Schöpfungslehre*, die Gott zum Urheber der Erscheinungswelt macht, wird von Schelling als eine minderwertige Kosmogonie deklassiert und jener „Volksreligion"[5] zugeordnet, die immer schon hinter der Einsicht der Mysterien zurückblieb. Ebenso abschätzig bewertet Schelling die *Kosmogonie des platonischen Timaios*, in der Gott die ungeschaffene und regellose Materie durch eine an den Ideen orientierte Tätigkeit zum sichtbaren Kosmos gestaltet. Diese Kosmogonie ist nach Schelling der „roheste Versuch"[6], die Sinnenwelt von Gott abhängig zu machen. Schelling wendet sich schließlich gegen die *Kosmogonie des iranisch-zoroastrischen Dualismus*, der neben dem Guten ein gleichursprüngliches böses Urwesen ansetzt und die endliche Welt aus dem Streit und der Mischung zwischen beiden Prinzipien erklärt[7]. Dieser Dualismus widerspricht nach Schelling dem Begriff des Absoluten, denn aufgrund der Beschränkung durch ein zweites Prinzip gerät das Absolute selbst zum Endlichen.

Schelling will somit in der Kosmogonie nicht auf eine von Gott unabhängige und gleichursprüngliche Instanz (zoroastrischer Gegengott oder platonische Materie) zurückgreifen und zugleich die Vorstellung von einem stetigen Zusammenhang zwischen Gott und endlicher Welt (Emanations- und Schöpfungslehre) vermeiden. Seine eigene Theorie der Weltentstehung operiert stattdessen mit der Vorstellung eines Abfalls vom Absoluten. Der Grund der endlichen Dinge kann „nicht in einer *Mittheilung* von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, er kann nur in einer *Entfernung*, in einem *Abfall* von dem Absoluten liegen."[8]

Diese Bestreitung eines stetigen Übergangs vom Absoluten zum Endlichen ist kein überraschend neues Motiv in Schellings Philosophie, sie bringt vielmehr auf dem Boden der Identitätsphilosophie ein Motiv zur Geltung, das sich schon in Schellings frühester Philosophie findet. In seiner Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) hatte Schelling gezeigt, daß das endliche Ich sich nur unter Bezugnahme auf das absolute Ich verständlich machen läßt, ohne aber einen deduktiven Zusammenhang zwischen beiden herzustellen. Es läßt sich keinerlei Notwendigkeit angeben, die das absolute Ich dazu bestimmte, sich ein Nicht-Ich entgegenzusetzen und sich selbst dadurch zu einem durch ein Gegenüber begrenzten und damit endlichen Ich fortzubestimmen. Die Entstehung des endlichen Ich hat vielmehr Kontingenzcharakter. Da sie sich der theoretischen Erklärbarkeit entzieht, kann nur post festum von ihr berichtet werden. „*Daß* das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensezt, dafür läßt sich so wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es sich selbst schlechthin sezt."[9] Diese Unmöglichkeit, zwischen dem absoluten und dem endlichen Ich einen Deduktionszusammenhang herzustellen – in der *Ichschrift* ein Thema von nur marginalem Interesse –, rückt in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* (1795) ins Zen-

4 Vgl. die Würdigung der Emanationslehre, a. a. O., 36, Zeile 9–15, die in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, VII, 191 f., näher interpretiert wird. Nach W. BEIERWALTES: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt/M 1972 (= Platonismus), 119–122, ist Schellings Emanationsbegriff historisch nur zum Teil triftig.

5 *Philosophie und Religion*, VI, 39.

6 A. a. O., 36.

7 Vgl. a. a. O., 37. Im gleichen Atemzug wendet sich Schelling gegen einen kosmogonischen Dualismus, wonach „das Licht des göttlichen Wesens an dem Nichts sich gebrochen oder abgespiegelt habe, und hieraus die Sinnenwelt enstanden sey" (ebd.). Damit wird – wie die Parallelstelle in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, VII, 193, zeigt – auf die *Aphorismen über das Absolute* angespielt, die Schellings Philosophie parodieren und sie als Variante des Manichäismus gedeutet hatten. Vgl. auch F. W. J. SCHELLING: „Erklärung den Hrn. Kajetan Weiller in München betreffend", in: *Schellingiana Rariora*, gesammelt und eingeleitet von L. Pareyson, Torino 1977, 231.

8 *Philosophie und Religion*, VI, 38. In der ersten Auflage der Enzyklopädie schreibt Hegel noch zustimmend: „Mit Recht ist die Natur überhaupt als der *Abfall* der Idee von sich selbst bestimmt worden" (G. W. F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1817] und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit*, in: G. W. F. HEGEL: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, neu hrsg. von H. Glockner, Bd. 6, Stuttgart 1956, § 193). In der zweiten Auflage hingegen geht er auf Distanz und tilgt den Ausdruck „mit Recht" (vgl. G. W. F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, in: G. W. F. HEGEL: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 19, Hamburg 1989, § 248). Schelling hat diese Textänderung in seiner *Einleitung in die Philosophie* kommentiert (vgl. F. W. J. SCHELLING: *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von W. E. Ehrhardt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1989, 62 f., vgl. auch F. W. J. SCHELLING: *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. und eingeleitet von S. Peetz, Frankfurt/M 1990, 83 f.).

9 *Vom Ich als Princip der Philosophie*, AA, I, 2, 113.

trum der Aufmerksamkeit. Das Hauptproblem aller Philosophie, der kritizistischen ebenso wie der dogmatistischen, ist den *Philosophischen Briefen* zufolge die Frage nach der Entstehung der endlichen, durch die Differenz zwischen dem empirischen Subjekt und Objekt charakterisierten Welt aus dem absoluten Ich[10]. Beim Versuch, einen Übergang zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen herzustellen, scheitert nach Schelling allerdings die Philosophie, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Kant konnte zwar die Notwendigkeit der die Erfahrung konstituierenden synthetischen Sätze a priori für die Erfahrung zeigen, die Frage aber, warum es überhaupt Erfahrung gibt, blieb unbeantwortet. Denn da nach Kant die Erfahrung das Insgesamt der kausal verknüpften Erscheinungen ist, haben Warumfragen nur innerhalb der Erfahrung einen Sinn. Die Frage nach dem Warum dieses Insgesamt verbleibt deshalb trotz ihrer über die Erfahrung hinausgehenden Intention innerhalb der Erfahrung. Jede Antwort ist zirkulär, weil sie denjenigen Erfahrungszusammenhang voraussetzen muß, den zu erklären sie beansprucht.

Von anderen Voraussetzungen aus kommt Spinoza zu denselben Ergebnissen. In seinen *Spinozabriefen*, auf die sich Schelling beruft[11], hatte Jacobi die Spinozistische Philosophie als konsequente Entfaltung des Grundsatzes „A nihilo nihil fit" interpretiert[12]. Da Spinoza von dieser Prämisse ausging und zugleich erkannte, daß durch „jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen suche, durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde", verwarf er „jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas"[13]. Spuren dieses Arguments, das den Gedanken einer Entstehung des Endlichen aus dem Absoluten zurückweist, weil er den Gedanken einer Entstehung aus dem Nichts impliziert, finden sich noch in Schellings *Philosophie und Religion*[14].

Das zentrale Argument aber, das Schelling in *Philosophie und Religion* für die Abfall-Lehre ins Feld führt, greift auf die zuvor entwickelte Idee des Absoluten zurück. Mit ihm glaubt Schelling zeigen zu können, daß aus dem Absoluten nur Absolutes folgen kann. Schelling unterscheidet zwischen (a) dem „Absoluten" oder „schlechthin-Idealen", (b) seinem „Selbsterkennen" oder seiner „Form" und (c) dem „schlechthin-Realen", in dem sich das Absolute erkennt[15]. Der Ausdruck „das Absolute" zielt auf jenes schlechthin einfache Wesen, das in der intellektuellen Anschauung erfaßt wird. Dieses einfache Wesen muß als eine sich selbst realisierende Instanz gedacht werden. Denn „absolut" heißt etwas deshalb, weil es durch seinen Begriff unmittelbar ein Sein hat, während beim Nichtabsoluten ein von seinem Sein Unabhängiges hinzukommen muß, damit es *ist*. Diese mit der Idee des Absoluten verbundene Idee von Selbstverwirklichung bezeichnet Schelling als „Form" und definiert: „Diese Form ist, daß das schlechthin-Ideale, *unmittelbar* als solches, *ohne also aus seiner Idealität herauszugehen*, auch als ein *Reales* sey."[16] Kraft dieser Form verwirklicht sich das „schlechthin-Ideale" in einem Realen. Für die Begründung der Abfall-Lehre ist nun entscheidend, daß das aus dem Absoluten folgende Reale seinerseits ein Absolutes sein muß. Wenn sich nämlich das „absolut-Ideale" aufgrund der Form unmittelbar und zugleich als Reales gestaltet, muß auch das Reale absolut sein: Es kann „nicht das wahre Reale von jenem [sc. dem absolut-Idealen] seyn . . ., ohne *ein anderes Absolutes*, nur in anderer Gestalt, zu seyn"[17]. Dieser paradox erscheinende Gedanke eines abgeleiteten Absoluten ergibt sich noch deutlicher, wenn die Form der Selbstobjektivierung des Absoluten als ein unmittelbares „*Selbsterkennen*"[18] beschrieben wird. Das Absolute erkennt im Realen nur dann *sich selbst*, wenn auch das Reale ein Absolutes ist.[19] Dasselbe gilt auch für die Folgen aus dem Realen. Die aus ihm hervorgehenden „Ideen" sowie deren Folgen sind ebenso absolut wie das Reale, denn anderenfalls bliebe das „andere Absolute" hinter dem ersten zurück. „Das Absolute würde in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln"[20]. Weil Schelling die Selbstentfaltung des Abso-

10 Vgl. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, Brief 6 und 7, AA, I, 3, 75–85.
11 Vgl. a. a. O., 82.
12 Vgl. F. H. JACOBI: Spinozabriefe, Werke IV/1, 56, 125 f. und besonders 172 ff.
13 A. a. O., 56, vgl. B. DE SPINOZA: Ethik, I, Lehrs. 18.
14 Die Herleitung des Endlichen aus dem Absoluten könnte nach *Philosophie und Religion*, VI, 38, nur gelingen, wenn im Absoluten „ihr positiver Grund liegen" würde. Da aber in Gott „nirgends eine Begrenzung" zu finden ist, kann er „nur das schlechthin-Reale, Absolute produciren" (VI, 36).
15 Vgl. *Philosophie und Religion*, VI, 30 f.
16 A. a. O., 30.
17 A. a. O., 31.
18 Ebd., vgl. Würzburger System, VI, 168 f.
19 Ähnlich wird in der Einleitung zur *Freiheitsschrift* argumentiert. Weil Schelling das Hervorgehen aus Gott dort als „Selbstoffenbarung" interpretiert, wird das Hervorgegangene als „derivirte Absolutheit oder Göttlichkeit" (VII, 347) verstanden.
20 *Philosophie und Religion*, VI, 35.

luten als ständige Reproduktion deutet, kann in diesem Prozeß nirgends ein Endliches und minder Vollkommenes entstehen.

Mit dieser These unterscheidet sich Schelling meines Erachtens grundlegend von dem Konzept, das gleichermaßen in der jüdisch-christlichen Schöpfungslehre, in Platons *Timaios*, in der Plotinschen Emanationslehre und in der Leibnizschen Theodizee zum Ausdruck kommt. Das von Gott Hervorgebrachte ist in allen diesen Fällen jeweils von minderer Vollkommenheit als der Schöpfer. Ebenso wie der Schöpfergott bei Leibniz nur eine mit Beschränkungen ausgestattete Welt schaffen kann[21] und die Weltseele bei Plotin einen sinnlichen Kosmos hervorbringt, dessen Abbildcharakter unvermeidlich Widrigkeiten einschließt[22], zielt auch die Beurteilung der Schöpfung in Gen. 1, 31 („und siehe, es war sehr gut") keineswegs auf deren unüberbietbare Vollkommenheit[23]. Nach Schellings *Philosophie und Religion* dagegen ist alles vom Absoluten Hervorgebrachte absolut und vollkommen und kann seinerseits nur Absolutes und Vollkommenes produzieren. Ein kontinuierlicher, positiver Zusammenhang zwischen dem Absoluten und der endlichen Welt ist damit ausgeschlossen, und der Ursprung der Endlichkeit ist deshalb „nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar."[24]

Obwohl der Abfall, als dessen Folge die endliche Welt entsteht, den Charakter eines kontingenten Ereignisses hat, ist Schelling bemüht, den Grund der Möglichkeit für dieses Geschehen innerhalb der absoluten Welt aufzuzeigen, ohne damit freilich dessen Faktizität ableiten zu wollen. Die Möglichkeit sowie die Struktur des Abfalls ergibt sich aus dem ontologischen Doppelcharakter jenes „schlechthin-Realen", in dem das Absolute objektiv wird. Der Begriff des Realen enthält zwei gegenläufige Bestimmungen, insofern das Reale zugleich als ein Selbständiges und als ein Abhängiges gedeutet werden muß. Es ist ein Selbständiges, weil das Absolute in ihm *sich selbst* wiedererkennen soll. Zugleich ist es abhängig, denn es ist nichts anderes als eine Funktion der als Selbsterkennen beschriebenen Form des Absoluten. Das Reale „ist doch nur absolut und selbständig in der Selbstobjektivirung des Absoluten, und demnach wahrhaft *in sich selbst* nur, sofern es zugleich in der absoluten Form und dadurch *im Absoluten* ist"[25]. Die Möglichkeit des Abfalls beruht darauf, daß das Reale aufgrund seiner Selbständigkeit den einen Aspekt vom anderen lösen kann. Die Selbständigkeit oder Freiheit des Realen (erstes Strukturmoment) hat zwar – wie sich zeigte – nur zugleich mit seiner Abhängigkeit beziehungsweise der Immanenz des Realen im Absoluten (zweites Strukturmoment) Bestand. Trotzdem soll dem Realen aufgrund seiner Freiheit die Möglichkeit zukommen, eben diese Freiheit vom zweiten Strukturmoment zu lösen, veranlaßt von der Illusion, durch Aufhebung dieser vermeintlichen Freiheitsbegrenzung überhaupt erst im vollen Sinne frei zu sein.

> Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, *könnte* es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das *andere* Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das *andere* Absolute seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist *wahrhaft* in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objektivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist[26].

Die These, daß beide Strukturmomente nur zusammen Bestand haben, daß die Existenz der „Ideen" *im* Absoluten also die Bedingung der Freiheit und Selbständigkeit der „Ideen" ist, bedeutet umgekehrt: Die Freiheit, die sich für sich selbst, außerhalb des Absoluten zu setzen versucht, negiert sich selbst, insofern sie ihre eigene Konstitutionsbedingung aufhebt. Als Folge der Selbstdepotenzierung des „anderen Absoluten" entsteht die endliche Welt. Da die Absolutheit des Realen durch den Abfall zerstört wird, kann es kein Absolutes mehr hervorbringen, sondern nur noch „Bilder" seiner „eignen Nichtigkeit, das heißt die sinnlichen und wirklichen Dinge"[27]. In dem Umstand, daß der endlichen Welt ein Sein zukommt, das nicht unmittelbar durch seinen Begriff bestimmt ist, spiegelt sich nach Schelling jener Urfall, in

21 Vgl. G. W. LEIBNIZ: Theodizee, I, § 31.

22 Vgl. PLOTIN: *Gegen die Gnostiker*, Enneade II, 9, 4, in: *Plotins Schriften*, übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler (= Plotins Schriften). Band III: Die Schriften 30–38 der chronologischen Reihenfolge. a) Text und Übersetzung, Hamburg 1964, 115.

23 Nach C. Westermann hat die „Billigungsformel" in Gen. 1, 31 einen funktionalen Sinn und bedeutet soviel wie ‚Die Welt war sehr geeignet für Gottes Absichten mit ihr' (vgl. C. WESTERMANN: Genesis, 229).

24 *Philosophie und Religion*, VI, 38.

25 A. a. O., 34.

26 A. a. O., 39 f.

27 A. a. O., 40.

dem sich das „schlechthin-Reale" von seiner Bestimmtheit durch das „schlechthin-Ideale" gelöst hat.[28]

§ 10.2 Der historische Hintergrund: die valentinianische Gnosis

Als philosophiehistorisches Vorbild für seine Abfall-Lehre hat Schelling die Platonische Philosophie in Anspruch genommen. „Diese ebenso klare und einfache als erhabene Lehre ist auch die wahrhaft platonische, wie sie in denjenigen Werken angedeutet ist, die am reinsten und unverkennbarsten das Gepräge seines Geistes tragen."[29] Diese Einschätzung ist nur deshalb möglich, weil Schelling die Platonische Philosophie verkürzt und sich einseitig auf den *Phaidon* beruft, der sich darauf beschränkt, die endliche Welt als Negation der Ideen zu deuten. Der *Timaios* dagegen, in dem Platon die Erfahrungswelt zugleich als Exemplifikation des urbildlichen Seins versteht, ist für Schelling eine Kombination der wahren platonischen Lehre mit primitiven kosmogonischen Begriffen[30] und Platon keinesfalls anzulasten. Im Brief vom 1. 2. 1804 an Windischmann, der ihm seine Übersetzung des *Timaios* geschickt hatte, verfügt Schelling ohne Umschweife, der *Timaios* sei „*kein* Werk des *Plato*": „Ich möchte fast unerachtet der Citation des Platonischen Timäos

28 Das Konzept von *Philosophie und Religion* fordert die Kritik in mehrfacher Hinsicht heraus. Zwei freiheitsphilosophische Schwierigkeiten wurden von mir bereits in § 3.3 aufgezeigt. Andere Einwände haben Hegel, F. von Baader (vgl. dazu H. WIMMERSHOFF: Sündenfall, 14 f.) und E. von Hartmann geltend gemacht. Hegel kritisiert in der *Phänomenologie des Geistes* das *begriffliche Defizit* von Schellings Idee des Abfalls: „Solche bloß der Vorstellung, nicht dem Begriffe angehörige Form wie *Abfallen* . . . setzt übrigens die Momente des Begriffs ebenso umgekehrt in das Vorstellen herab oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber" (G. W. F. HEGEL: Werke 3, 563, vgl. auch R. KRONER: *Von Kant bis Hegel*, Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*, Tübingen ^{3}1977, 202 f.). Nach von Hartmann scheitert Schellings Abfall-Lehre beim Versuch, das *Individuationsproblem* zu lösen. Denn jene endlichen Einzelnen, die aus dem Abfall, das heißt aus dem Ergreifen der Selbstheit erst resultieren sollen, müssen, so wendet er zu Recht ein, als Subjekte dieses Ergreifens schon vorausgesetzt werden (vgl. E. VON HARTMANN: *Schelling's philosophisches System*, Leipzig 1897, 199).

29 *Philosophie und Religion*, VI, 38. Gemeint sind Platons *Staat* (vgl. a. a. O., 36), sein *Phaidros* (vgl. a. a. O., 38) und vor allem der *Phaidon* (vgl. a. a. O., 36, 39, 60, 62 f.). Bereits in den *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* spricht Schelling von einem „Sündenfall im Platonischen Sinn" (AA, I, 3, 95), durch den sich der Mensch die Endlichkeit zugezogen hat.

30 Vgl. *Philosophie und Religion*, VI, 36.

durch Aristoteles und andere Schriftsteller ihn sogar für ein ganz spätes, christliches Werk erklären, das den Verlust des ächten ersetzen sollte, wenn es ihn nicht veranlaßt hat."[31]

Unter diesen Umständen muß man, so meine ich, Schellings philosophiehistorischer Selbsteinschätzung widersprechen und sich nach einer anderen Quelle der Schellingschen Lehre umsehen. Die in *Philosophie und Religion* entwickelte genetische Gesamttheorie von Wirklichkeit, die Schelling als die implizite, spekulative Hintergrundstheorie einiger Platonischer Dialoge vermutet, wurde in den Schulen des spätantiken Gnostizismus, bei den Ophiten und Valentinianern, explizit vertreten. Mit diesem Gnostizismus und dem gnostizistischen Urfallmythos hat sich Schelling, wie die folgenden Belege zeigen werden, in seiner Tübinger Studienzeit intensiv beschäftigt, und dieser stellt meines Erachtens das eigentliche philosophiegeschichtliche Vorbild von *Philosophie und Religion* dar. Für Schellings gute Kenntnis des spätantiken Gnostizismus sprechen mehrere Gründe. Albert Schwegler, Schüler von F. C. Baur, macht 1839 in der *Zeitung für die elegante Welt* folgende bemerkenswerte Mitteilung: „Ein Compromotionale Hegel's hat mir erzählt, Hegel habe während seiner Stiftjahre vorzugsweise Aristoteles studirt, . . . Schelling die Gnostiker, besonders das ophitische und valentinianische System."[32] Dieses Interesse wird durch einen Hinweis von K. F. A. Schelling bestätigt. Er berichtet, sein Vater habe während seiner Studienzeit „verschiedene gelehrte Sammlungen" angelegt, „unter anderm auch eine Geschichte des Gnosticismus, wovon sich die Anfänge in seinem Collectaneenbüchern finden."[33] Im Schellingnachlaß im Archiv der Akademie der Wissenschaften in Berlin findet sich in der Tat ein gut hundert Seiten starkes Manuskript über die „Geschichte des Gnosticismus" von 1795[34], das allerdings im wesentli-

31 Briefe und Dokumente, Band III, 46. Schellings Urteil über den *Timaios* schwankt. Während die Anschauung von der Natur als göttlichem Kunstwerk, wie sie sich im *Timaios* findet, im Dialog *Bruno* (1802) noch als vorbildlich gilt, wird der *Timaios* in *Philosophie und Religion* (1804) abschätzig beurteilt und seine Echtheit im Brief an Windischmann ausdrücklich bestritten. Schon 1805 liefern die *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* wieder eine Ehrenrettung des *Timaios*. Seine Echtheit wird jetzt stillschweigend vorausgesetzt, und seiner störenden Kosmogonie entledigt sich Schelling mit dem Hinweis auf die mißverständliche „Bildlichkeit seiner Darstellungsweise" (VII, 193). Zur späteren Einschätzung des *Timaios* vgl. § 4 Anmerkung 30.

32 Zitiert nach: D. HENRICH: „Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie", *Hegel-Studien*, 3 (1965), 39–77, hier 58.

33 Plitt I, 37.

34 Vgl. die Hinweise von J. JANTZEN: „Editorischer Bericht" [zu: *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore*], in: AA, I, 2, 179–210, hier: 199–202.

chen nur ein Entwurf ist. Dieser Entwurf sieht unter anderem eine Darstellung der Positionen von Simon Magus, Valentinus und dem Valentinusschüler Ptolemäus vor, die – im Unterschied zu anderen Gnostikern – einen vorweltlichen Sündenfall im Pleroma annehmen, als dessen Konsequenz die irdische Welt entsteht.[35]

In seinem Werk *Gnosis und spätantiker Geist* hat H. Jonas zwei Haupttypen mythologischer Gnosis unterschieden, die beide den Kosmos als Bruch einer ursprünglichen Ordnung verstehen, dafür aber alternative kosmogonische Erklärungsmuster bieten[36]. Das kosmogonische Grundmotiv des sogenannten *„iranischen" Gnosistyps*, dessen Bezeichnung die formale Nähe zum iranisch-zoroastrischen Dualismus anzeigt und der vornehmlich im Manichäismus ausgebildet wurde, ist der *Urkampf*. Aufgrund eines Angriffs der uranfänglichen Finsternis gegen das Licht wird das Licht zur Preisgabe seiner Unversehrtheit und zu jener Vermischung mit der Finsternis genötigt, durch die das Weltgeschehen in Gang gesetzt wird. Dieser iranische Urkampfmythos kommt als Parallele zu Schellings *Philosophie und Religion* selbstverständlich nicht in Betracht. Im Gegenteil. Schelling wendet sich ausdrücklich gegen diese Kosmogonie, die die Sinnenwelt aus der Verwicklung zwischen einer guten und einer gleichursprünglichen, aber entgegengesetzten Macht abzuleiten versucht[37].

Im zweiten, wegen seiner geographischen Verbreitung sogenannten *„syrisch-ägyptischen" Typ der Gnosis*, dem die überwiegende Zahl der gnostischen Texte, auch die von Jonas noch nicht berücksichtigten aus Nag Hammadi[38], zuzuordnen sind, ist das kosmogonische Grundmotiv dagegen der *Urfall*. Während der iranische Typ von zwei gleichursprünglichen Grundprinzipien ausgeht, ist für den syrisch-ägyptischen Typ der antikosmische Dualismus zwischen der außergöttlichen Welt und dem außerweltlichen Gott wie bei Schelling das Resultat eines innergöttlichen Abfalls. Die gottfremde Welt wird abgeleitet aus einem präkosmischen Sündenfall, einer spontanen, schuldhaften Selbstentfremdung des Absoluten. In genauer Entsprechung zur Kosmogonie von Schellings *Philosophie und Religion* ist es in dem syrisch-ägyptischen Typ der Gnosis eine „innere Tragödie" in der hervorgebrachten „Mannigfaltigkeit des Göttlichen, ein Sich-Absolutieren, d. h. Sich-Verkennen ihrer Partikularität, was einen exponierten Teil von ihr der Einheit entfremdet, aus dem Pleroma hinaus in eine Geschichte der Leidenschaft, selbstischer Scheinfreiheit, zuletzt in die Weltschöpfung führt"[39]. Der Abfall im Pleroma hat stets den Charakter einer plötzlichen Urdezision, die Schelling in *Philosophie und Religion* als „Abbrechen von der Absolutheit" und als „Sprung" kennzeichnet[40]. Im Unterschied zur Emanationslehre, etwa im Neuplatonismus, in der die Weltentstehung ein durch die Wesensgesetzlichkeit des Göttlichen vorgezeichneter, notwendiger Entfaltungsprozeß ist, wird sie im syrisch-ägyptischen Typ der Gnosis ebenso wie bei Schelling durch eine kontingente Willensverfehlung in der absoluten Welt verursacht. Durch das krisenhafte Ereignis des Abfalls ändert sich in beiden Fällen schlagartig die bisherige Bewegungsform der stetigen Entwicklung des Bythos ins Pleroma (Gnosis) beziehungsweise des Absoluten in die Ideenwelt (Schelling). Weil die endliche Welt mit der absoluten Welt nicht durch den Notwendigkeitsnexus einer gleichsam naturhaften Selbstentfaltung des Ureinen verknüpft ist, sondern Ausdruck eines tragischen Abfalls aus der Einheit ist, hat sie jenen Charakter unhintergehbarer Faktizität, die alles Geschichtliche auszeichnet. Schellings *Philosophie und Religion* vertritt somit eine gnostische Kosmogonie, denn die Welt ist für sie die Gesamtheit der Tatsachen, die aus einer unableitbaren Tathandlung hervorgehen. Man fühlt sich versucht, Wittgensteins berühmtes Wort auf diese Lehre Schellings umzudeuten: Die Welt ist alles, was der Fall ist.

Der syrisch-ägyptische Typ der Gnosis, zu dem neben den Ophiten und Valentinianern auch die Sethianer, Archonten und Barbelo-Gnostiker gehö-

35 Für Schellings Beschäftigung mit dem Gnostizismus und seine Kenntnis der gnostischen Abfall-Lehre sprechen außerdem die Briefe an Hegel vom 6. 1. und 21. 7. 1795 (vgl. Briefe und Dokumente, Bd. II, 57 und 70) sowie die Tatsache, daß Schelling eine der Hauptquellen für die Kenntnis des gnostischen Urfallmythos, nämlich Irenäus' *Adversus haereses*, in *De Marcione* häufig benutzt (vgl. die Stellen, die AA, I, 2, 382 angegeben sind).

36 Vgl. H. JONAS: *Gnosis und spätantiker Geist* (= Gnosis). Teil I: *Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen ^{4}1988, 256 f., 267, 280–83.

37 Vgl. *Philosophie und Religion*, VI, 37. Während Schelling 1804 noch behauptet, für das „Parsische Religionssystem" sei „das dem Realen entgegengesetzte Urwesen keine bloße Privation, ein pures Nichts, sondern ein *Princip* des Nichts und der Finsterniß, eine Macht gleich jenem Princip" (ebd.), behauptet er – ebenso wie hinsichtlich der Materie des Platonischen *Timaios* (vgl. VI, 36 mit VII, 192 f.) – in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1805) das Gegenteil (vgl. VII, 194). Er kann deshalb 1805 den Platonischen *Timaios* und das persische Religionssystem, die nur fälschlicherweise als Dualismen zwischen zwei ursprünglichen Prinzipien interpretiert würden, in die Ahnenreihe seiner eigenen Theorie der Endlichkeit stellen.

38 Die Nag Hammadi Texte wurden 1945/46–1948 aufgefunden.

39 H. JONAS: Gnosis, Bd. 1, 332.

40 *Philosophie und Religion*, VI, 38.

ren, hat sein einigendes kosmogonisches Prinzip, den innergöttlichen Abfall, auf vielfältige Weise ausgestaltet. Der Träger der Abfallbewegung kann entweder ein männliches Wesen sein, wie etwa der Gott „Mensch" im *Poimandres*[41], oder ein weibliches, oft als „Sophia" bezeichnetes göttliches Wesen, wie wir es in den spezifischen Ausprägungen des syrisch-ägyptischen Typs finden. Ebenso variieren die Ausführungen über die Stelle im Pleroma, an der der Abfall stattfindet, sowie hinsichtlich der Möglichkeit, ihn der abfallenden Instanz, der Sophia, als schuldhaftes Vergehen zuzurechnen. In den Nag Hammadi Texten reichen die Urteile „von Ausklammerung und Umgehung eigentlicher Hinweise über die bloße Schilderung des Handelns Sophias oder die Abschwächung der Verantwortung und Suche nach Entschuldigung für ihren Schritt bis hin zur Umschreibung eines Versagens oder sogar Anerkenntnis einer ethischen Schuld."[42] Seine bedeutendste Form hat der Mythos von einem vorweltlichen, die Welt gründenden Abfall im *Valentinianismus* gefunden, in dem er zu einem eindrucksvollen Erzählkomplex ausgebildet wurde. Das leitende kosmogonische Motiv ist denkbar einfach und wird im valentinianischen Philipposevangelium prägnant formuliert: „Die Welt entstand durch einen Fehltritt. Denn der sie schuf, wollte sie unvergänglich und unsterblich schaffen. Er kam zu Fall und erreichte das Erhoffte nicht."[43] Die Entstehung des Pleromas und der Fall der Sophia ist auch innerhalb des Valentinianismus auf verschiedene Weise gestaltet worden. Ich beschränke mich auf drei Bemerkungen zu *Irenäus' Bericht über die Lehre der Valentinusschüler in Adversus haereses*. Dieser Bericht ist eine der wichtigsten Quellen zur Rekonstruktion des Valentinianismus (zumal für die ältere Gnosisforschung vor den Nag Hammadi Funden) und war auch Schelling bestens bekannt[44].

(a) *Entstehung des Pleromas*. Der von Irenäus berichtete[45] valentinianische Mythos beginnt mit der Entwicklung des Pleromas, das in 30 paarweise geordnete Äonen gegliedert ist. Der oberste Äon ist der unfaßliche *Abgrund* (Bythos), aus dem durch Vermittlung des bei ihm weilenden *Schweigens* (Sige) der *Nus* hervorgeht, der seinem Erzeuger gleich ist und allein die Größe des *Bythos* erfaßt. Dieser *Nus* bringt zusammen mit seinem Paargenossen, der *Aletheia*, ein drittes Paar hervor (*Logos* und *Zoe*), die ihrerseits den *Anthropos* und die *Ecclesia* zeugen. Zur Verherrlichung des Vaters bringen das dritte Paar zehn und das vierte Paar zwölf weitere Emanationen hervor, so daß die Entstehung des Pleromas von 30 Äonen abgeschlossen ist. Diese Genese des Pleromas als Genealogie der sich paarweise vereinigenden und erzeugenden Götter entspricht der Entwicklung der Ideenwelt aus dem Absoluten in Schellings *Philosophie und Religion*. Epiphanius hat die valentinianische Äonengenealogie mit Hesiods Theogonie von 30 Göttern verglichen[46], und Schelling bezeichnet die Entstehung der Ideenwelt aus dem Absoluten als „transcendentale Theogonie", denn „ein anderes Verhältniß als ein absolutes gibt es in dieser Region nicht, welches die alte Welt nach ihrer sinnlichen Weise nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wußte, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbständig ist."[47]

(b) *Die Krise im Pleroma*. Die Entstehung des gottfremden Kosmos beginnt, folgen wir dem Mythos weiter, mit einer Krise am äußersten Rand des Pleromas, genauer gesagt mit dem Sündenfall des letzten der Äonen, der *Sophia*. Sie ist von einem unmäßigen Verlangen nach jener vollkommenen Einsicht in den Urgrund besessen, die dem *Nus* vorbehalten ist. Durch ihren vermessenen, aber erfolglosen Erkenntnisdrang samt den damit verbundenen Leiden entsteht eine Disharmonie im Pleroma. Sie wird ausgeräumt, indem die Sophia in die Schranken ihres Wesens zurückgebracht und das schrankenlose Erkenntnisstreben von ihr unterschieden und aus dem Pleroma entfernt wird. Durch diese Ausgrenzung des leidenschaftlichen Wissensdranges, den die Valentinianer als eine eigene, geistige Substanz (*Achamoth* oder *untere Sophia*) verstehen, entsteht erstmals ein „Außerhalb" des Göttlichen und damit der Dualismus zwischen dem Pleroma und einem gottfremden Bereich. Eine andere

41 Vgl. H. JONAS: Gnosis, Bd. 1, 344 ff.

42 C. SCHOLTEN: *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, Münster (Westf.) 1987, 273. Anders als die valentinianischen tendieren die sethianischen Texte dahin, die Schuld der Sophia zu verharmlosen (vgl. ebd.).

43 *Das Evangelium nach Philippos*, hrsg. und übersetzt von W. C. Till, Berlin 1963, 51 (= NHC II, 3, 123, 2–6).

44 Siehe oben Anmerkung 35. K. RUDOLPH: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen ³1990, 80 ff., gibt Beispiele für die Ausgestaltung des kosmogonischen Motivs vom Fall der Sophia in den Nag Hammadi Texten.

45 Im folgenden wird der bei IRENÄUS: Adversus haereses, Buch I, 1 ff., berichtete Mythos nur in einer äußerst verkürzten Form dargeboten. Zur detaillierten Interpretation vgl. F. C. BAUR: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1835, Darmstadt 1967 (= Gnosis), 124–141, H. JONAS: Gnosis, Bd. 1, 363–375 und G. C. STEAD: „The Valentinian Myth of Sophia", in: *JThS NS*, 20 (1969), 75–104.

46 Vgl. EPIPHANIUS: *Ancoratus und Panarion*, hrsg. von K. Holl (= Panarion), Bd. 1: *Ancoratus und Panarion haer. 1–33* (GCS 25), Leipzig 1915, 31, 2 f. Die entsprechenden Verweise in *De Marcione* belegen, daß Schelling auch mit dem *Panarion* des Epiphanius, einem umfangreichen häresiologischen Werk aus dem 4. Jhd., vertraut war (vgl. die Stellenangaben der Bibliographie AA, I, 2, 378).

47 *Philosophie und Religion*, VI, 35.

Version vom Fall der Sophia wird von Hippolyt berichtet. Die Verfehlung der Sophia besteht danach in ihrem Versuch, die exklusive Schöpfungsweise des Urvaters, der hier im Unterschied zu den anderen Äonen ohne Paargenossen zeugt, nachzuahmen. Da dieser Versuch die Fähigkeiten der Sophia übersteigt, führt er zu einem entsprechend dürftigen Ergebnis, der *unteren Sophia*, die (ähnlich wie in der ersten Variante) aus dem Pleroma ausgeschlossen wird[48]. Nach beiden Versionen ist die *Sophia* schuldig, weil sie jene Partikularität des eigenen Seins, die in der beschränkten Erkenntnis oder der vermittelten Zeugungsweise zum Ausdruck kommt, aufheben und sich selbst absolut setzen will.

(c) *Die Weltschöpfung*. Die aus dem Pleroma verstoßene *untere Sophia* begibt sich, so der Mythos weiter, „auf die Suche nach dem ihr entschwundenen Lichte . . . [kann] es aber nicht erreichen"[49]. Aufgrund dieses Scheiterns gerät sie in allerlei Leidenszustände, aus denen gleichsam als „verfestigte Form der Selbstentfremdung und Abgesunkenheit des Geistes"[50] das Grundmaterial der Welt, die materielle und psychische Substanz, entsteht. Der aus der *Achamoth* hervorgegangene, unwissende und überhebliche *Demiurg*, eine Karikatur seines Platonischen Vorgängers, unternimmt schließlich den erfolglosen Versuch, dieses Material nach dem Vorbild der himmlischen Welt zu gestalten, und produziert dabei als deren Persiflage den endlichen Kosmos.

Nach *F. C. Baur* zeigt sich das platonische Gepräge dieses valentinianischen Mythos in zwei Motiven: Die endliche Welt entsteht (a) in der Konsequenz eines vorweltlichen Abfalls, und sie verhält sich (b) zur himmlischen Welt wie das Abbild zum Urbild[51]. Beide Motive weisen allerdings, so meine ich, nicht nur auf Platon zurück, in ihnen vollzieht sich vor allem jene massive Umgestaltung Platons, die sich auch in Schellings *Philosophie und Religion* findet. Schellings eigenwillige Platonrezeption hat im Valentinianismus ihren historischen Vorläufer:

(a) Nach Plotin beriefen sich die Valentinianer für ihre Abfall-Lehre auf den Mythos vom Seelenwagen in Platons *Phaidros*[52], wonach die Seelen beim Versäumnis der Ideenschau ihr Gefieder verlieren, zur Erde fallen und als Menschen leben. Damit wird dem Mythos, der sich, wie Plotin zu Recht bemerkt, auf die Einzelseele und nicht auf die Allseele bezieht, eine prinzipielle kosmogonische Bedeutung zugewiesen, die ihm ursprünglich nicht zukommt. „Was im Platonismus die einzelnen, aus Mangel an höherer geistiger Kraft und aus sittlicher Willensschwäche, aus der idealen Welt herabsinkenden Seelen sind, ist in dem gnostischen System Valentins der Eine sich dirimirende, in die Momente des Unterschieds sich theilende absolute Geist selbst."[53] Zudem steht die valentinianische ebenso wie die Schellingsche Abfall-Lehre in einer unaufhebbaren Spannung zum kosmogonischen Konzept des platonischen *Timaios*. Schellings Berufung auf die Platonische Philosophie ließ sich nur durchhalten, indem er beim *Timaios* die Autorenschaft Platons bestritt.

(b) Sowohl Tertullian[54] wie Irenäus[55] haben die Beeinflussung durch Platons Ideenlehre als charakteristischen Zug der valentinianischen Gnosis verstanden. Ohne Orientierung an Platons These, daß die sinnliche Welt Reflex der Ideen ist, läßt sich, wie F. C. Baur überzeugend zeigt[56], die im Valentinianismus angenommene strukturelle Symmetrie zwischen dem Pleroma und der Welt außerhalb des Pleromas gar nicht verstehen. Der Platonische Dualismus zwischen den ewigen Ideen und den vergänglichen Abbildern wird im Valentinianismus allerdings nur mit einer bezeichnenden antikosmischen Umwertung rezipiert. Für den valentinianischen „Platonismus" ist die folgende Stelle bei Irenäus besonders aufschlußreich:

> [Als] der Demiurg das Unbegrenzte, Ewige, Unendliche, Zeitlose der oberen Achtheit nachmachen wollte, aber ihr ewiges, unveränderliches Wesen nicht ausdrücken konnte, weil er doch nur eine Frucht der Übertretung war, da habe er ihr ewiges Sein

48 Vgl. *Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena)*, übersetzt von K. Preysing (BKV 40), München o. J., 166 f. (= Buch VI, 30 f.). Vgl. dazu H. JONAS: Gnosis, Bd. 1, 386 f. Bei Origenes ist es dagegen der „Überdruß" an der Schau Gottes, der den Fall der Geister veranlaßt hat (vgl. ORIGENES: De principiis, 823).

49 IRENÄUS: Adversus haereses, Buch I, 4 ,1.

50 H. JONAS: Gnosis, Bd. 1, 370.

51 Vgl. F. C. BAUR: Gnosis, 124 und 141–147.

52 PLOTIN, *Gegen die Gnostiker*, in: Plotins Schriften III, 113 (= Enneade II, 9, 4): „Nun werden sie behaupten, daß die Seele das All erschaffen habe gleichsam infolge ihrer ‚Entfiederung'. Allein, der Allseele widerfährt die Entfiederung nicht" (vgl. PLATON: *Phaidros*, 246 a – 249 d). Auch Schelling bezieht sich auf diesen Phaidrostext, vgl. *Philosophie und Religion*, VI, 38.

53 F. C. BAUR: Gnosis, 141.

54 Vgl. TERTULLIAN: *De anima*, Kapitel 18, 3 f., in: TERTULLIAN: *Über die Seele: Über die Seele (De anima)*. [Außerdem:] *Das Zeugnis der Seele (De testimonio animae)*. [Außerdem:] *Vom Ursprung der Seele (De censu animae)*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. H. Waszink, Zürich/München 1980, 86 f.

55 Vgl. IRENÄUS: Adversus haereses, 21 und 109 (= Buch I, 7, 2 und Buch II, 7, 1), wonach die Valentinianer die Platonische Urbild-Abbild-Figur rezipiert haben.

56 Vgl. F. C. BAUR: Gnosis, 144–147.

in Zeiten, Zeitabschnitte und Zahlen von vielen Jahren niedergelegt, indem er wähnte, durch die Fülle der Zeiten ihre Unbegrenztheit darzustellen. So entging ihm die Wahrheit, und der Lüge lief er nach.[57]

Während die Nachahmung der Ideenwelt durch den Demiurgen bei Platon noch ein legitimes Unternehmen und eine Garantie für die Güte und Schönheit der Welt ist[58], wird sie im Valentinianismus als vermessener und mißglückter Versuch eingestuft. Ihr Ergebnis ist eine endliche Welt, die bei Platon trotz ihres Seinsverlustes als bestmögliches Nachbild der Ideenwelt gepriesen wird[59], während sie im Valentinianismus zum Zerrbild verkommt. Diese valentinianische Einschätzung, die endliche Welt sei ein mißglückter Versuch einer abtrünnigen Instanz, die absolute Welt nachzuahmen, kehrt in Schellings *Philosophie und Religion* zurück. Nach Schelling strebt die abgefallene Seele zwar danach, in jedem Ding „so viel [wie] möglich die ganze Idee . . . auszudrücken" und „das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universum zu machen"[60], aufgrund ihrer Lossagung vom Absoluten kann sie aber nur „Negationen der Idee produciren"[61], so daß die Erscheinungswelt nur die „Ruine der göttlichen oder absoluten Welt"[62] ist.

Mein Versuch, die valentinianische Gnosis als den historischen Hintergrund der Schellingschen Abfall-Lehre aufzuzeigen, wäre unvollständig ohne eine Auseinandersetzung mit zwei alternativen philosopiehistorischen Einschätzungen. Statt der valentinianischen Gnosis hat *W. Beierwaltes* in seiner Untersuchung *Platonismus und Idealismus* Plotin als historische Parallele zum Schellingschen Kosmogoniekonzept von 1804 in Anspruch genommen[63]. Er hat sich dabei allerdings nur auf Enneade III, 7 bezogen und kein Gesamtbild entworfen, bei dem meines Erachtens vor allem Plotins Schrift *Gegen die Gnostiker* (Enneade II, 9) Berücksichtigung finden müßte. In Enneade II, 9 wendet sich Plotin gegen die kosmogonische Kernthese der Gnostiker, daß sich die sichtbare Welt dem Abfall der Allseele verdankt, und er behauptet stattdessen: „[N]icht dadurch, daß sie fiel, schuf sie die Welt, sondern vielmehr dadurch, daß sie nicht fiel."[64] Hätte die Seele nämlich bei ihrem Fall

57 IRENÄUS: Adversus haereses, 57 (= Buch I, 17, 2), vgl. dazu PLATON: *Timaios* 38 b–c und F. W. J. SCHELLING: *Philosophie und Religion*, VI, 45.
58 Vgl. PLATON: *Timaios* 28 a b und 29 a.
59 Vgl. a. a. O., 30 b und 92 c.
60 *Philosophie und Religion*, VI, 44.
61 A. a. O., 40.
62 A. a. O., 49.
63 Vgl. W. BEIERWALTES: Platonismus, 122–127.

die Erinnerung an die geistige Welt verloren (wie die Gnostiker glauben), dann hätte sie nicht den sichtbaren Kosmos erschaffen können, der nach Plotin das bestmögliche Abbild der oberen Welt ist. Dieser schöpferische Prozeß der Seinsentfaltung ist nach Plotin nicht durch einen spontanen, verhängnisvollen Abfall ausgelöst, sondern er ist ein gesetzlich bestimmter Vorgang. Die antignostische Option von Enneade II, 9 steht im Gegensatz zum kosmogonischen Konzept von *Philosophie und Religion*, was bereits Windischmann bei seiner Kritik der Schellingschen Abfall-Lehre bemerkt hat[65]. Daneben finden sich allerdings die Äußerungen in Enneade III, 7, die Beierwaltes zu Recht als sachliche Analogie zur Schellingschen Kategorie des Abfalls einstuft. Den Übergang von der Ewigkeit zur Zeit beziehungsweise vom Geist zur Allseele erklärt Plotin hier aus einem durch „Fürwitz" motivierten, kontingenten Fallgeschehen: Die Zeit „fiel" (ἐξέπεσε) aus der Ewigkeit[66]. Das sinnenfällige Universum ist hier nicht der Ausdruck einer positiven, notwendigen Selbstentfaltung einer höheren Seinsstufe, sondern das Resultat eines in Freiheit vollzogenen und von Plotin als hybrid bewerteten Abfalls der Allseele. Diese sachliche Analogie zu Schelling relativiert allerdings nicht die These vom gnostischen Hintergrund von *Philosophie und Religion*, sondern bestätigt sie sogar. Das Konzept vom Fall der Allseele in Enneade III, 7 gehört nämlich – folgt man H. Jonas – zu den sich vom originären Platonismus entfernenden „gnostic aspects of Plotinus' Platonism"[67].

Der Versuch von *H. Holz*, das System des Origenes als „philosophiegeschichtliches Vorbild"[68] von Schellings *Philosophie und Religion* aufzuzeigen,

64 PLOTIN: *Gegen die Gnostiker*, in: Plotins Schriften III, 112 (= Enneade II, 9, 4); Übersetzung von F. C. BAUR: Gnosis, 427. Zur Interpretation von Enneade II, 9, 4 vgl. D. ROLOFF: *Plotin. Die Großschrift III, 8 – V, 8 – V, 5 – II, 9*, Berlin 1970, 166–169.
65 Vgl. die Beilage des Briefes von Windischmann an Schelling vom 29. 8. 1805, Briefe und Dokumente, Bd. III, 246.
66 PLOTIN: *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, griechisch und deutsch, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von W. Beierwaltes, Frankfurt/M 1967, Kap. 11; vgl. dazu die Erläuterungen 62 ff. und 249 ff.
67 H. JONAS: „Delimitation of the gnostic phenomenon – typological and historical", in: *Le origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966, Testi e Discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi, Leiden 1967, 90–104, Discussion 104–108, hier: 106. „Observations like these [on Enneade III, 7, 11] . . . point in the direction in which I think a certain community of traits between Gnostics and Neoplatonists lies. In fact, e. g., the Soul-Nous relation just gleaned from Plotinus bears a certain analogy with the Sophia-Pleroma relation in Valentinianism" (a. a. O., 106 f.).
68 H. HOLZ: Spekulation, 56.

scheint mir dagegen abwegig zu sein. Zwar gibt es auch zwischen Origines' *De principiis* und Schellings *Philosophie und Religion* gewisse Parallelen[69], im entscheidenden Punkt aber, nämlich hinsichtlich der kosmogonischen Funktion, die dem Abfalltheorem eingeräumt wird, versagt die Parallele. Denn obwohl Origenes – ähnlich wie der Valentinianismus und Schelling – das Konzept eines präkosmischen Sündenfalls der von Gott geschaffenen Geister vertritt, steht er auf dem Boden des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens[70]. Der Urfall ist nur der *Anlaß*, auf den Gott mit der Schöpfung reagiert, nicht aber die *Ursache* dieser Schöpfung. Sie ist das Werk der göttlichen Gerechtigkeit und Vorsehung, die jedem abgefallenen Vernunftwesen nach Maßgabe seiner Schuld den spezifischen Grad seiner Stofflichkeit zuweist[71] und zugleich den Ort, an dem es durch Erziehung zur Rückkehr veranlaßt werden soll[72].

§ 10.3 Gnosis als Theodizee? – Ein naheliegender Einwand

Die von mir vorgeschlagene Interpretation besagt: Die in *Philosophie und Religion* vertretene Version des Falltheorems fungiert als Kategorie einer gnostischen Kosmogonie, und sie ist strikt von zwei anderen Versionen zu unterscheiden, die im Theoriekontext der Geschichtsphilosophie und der Theodizee stehen. Diese Typologie hat allerdings mit dem naheliegenden Einwand zu rechnen, daß der Gnostizismus mit seinem Falltheorem nicht allein die Frage nach dem Ursprung des Übels[73], sondern darüber hinaus auch die

69 Vgl. a. a. O., 56 f.

70 Selbst H. JONAS: *Gnosis und spätantiker Geist.* Teil II, 1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, der Origenes als gnostischen Systematiker versteht und bemüht ist, ihn in die Nähe des Valentinianismus zu bringen, muß einräumen, daß Origenes – wenn auch entgegen der Logik seines Systems – eine Schöpfungslehre vertritt (vgl. a. a. O., 184–188).

71 Vgl. ORIGENES: De principiis, Buch I, Kap. 6, 2; Buch I, Kap. 8, Anhang I, Nr. 2; Die 15 Anathematismen von 553, Nr. 2 und 4.

72 Vgl. H. KOCH: *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin/Leipzig 1932.

73 Nach Tertullian ist die unde-malum-Frage die konzepterzeugende Frage des Gnostizismus (vgl. TERTULLIAN: *Die Prozeßeinreden gegen die Häretiker*, Kapitel 7, in: TERTULLIAN: *Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften*, übersetzt und mit Einleitungen versehen von H. Kellner, durchgesehen und hrsg. von G. Esser (BKV 24), Kempten/Muenchen 1915, 303–354, hier 313) und Epiphanius bemerkt summarisch: „Der Anfang dieser schlechten Bekanntmachung hat seine Ursache vom Suchen und Sagen, woher das Böse" (EPIPHANIUS: Panarion, 24, 6, 1; übersetzt von F. H.). Diese Frage nach dem Ursprung des Bösen ist allerdings von der Theodizeefrage strikt zu unterscheiden.

Theodizeefrage beantworten wolle[74]. Und kann nicht auch die Abfall-Lehre in *Philosophie und Religion* als Theodizee gelesen werden? Schließlich wird die These, Gott sei Schöpfer oder Gestalter der Sinnenwelt, deshalb abgelehnt, weil er dadurch „zum Urheber des Bösen gemacht"[75] würde. *Philosophie und Religion* hätte demnach *Theodizeesinn*: Die üble Welt belastet Gott nicht, weil sie Konsequenz eines ewigen Abfalls ist, der Abfall belastet Gott nicht, weil er auf das Konto der Freiheit der „Ideen" geht[76].

Es ist leicht zu sehen, daß die im Einwand vorgenommene Einstufung des gnostischen Falltheorems als Theodizee mit einem weiten Begriff von Theodizee operiert. Analog zur gnostischen Weltverneinung, für die der Kosmos zum Inbegriff des Übels wird, liegt für Schellings *Philosophie und Religion* die Welt nicht im argen, sondern sie ist selbst das Arge[77]. Wird aber die Weltlichkeit der Welt selbst zum Negativen, dann fällt das spezielle Theodizeeproblem der Rechtfertigung Gottes wegen der Übel mit dem allgemeinen kosmogonischen Problem der Abkunft der endlichen Welt aus dem Absoluten zusammen. Einer „Theodizee", in der das gnostische Falltheorem seinen Platz hätte, ginge es nicht nur um die Frage: „si deus est, unde malum?", sondern in eins damit um die weitere Frage: „Wenn Gott ist, warum existiert überhaupt eine Welt?"

Diese Verwendung des Ausdrucks „Theodizee" ignoriert indes den begriffsgeschichtlichen Befund ebenso wie die leitende polemische Absicht des neuzeitlichen Theodizeeprojekts und ihres vorneuzeitlichen Analogons. Den von Leibniz geprägten und in den Diskussionen des 18. Jahrhundert vorausgesetzten Begriff von Theodizee hat Kant in seiner in der Einleitung zitierten Definition prägnant zum Ausdruck gebracht[78]. Theodizee ist danach an

74 Theodizeeinteressen verfolgt der Gnostizismus zum Beispiel nach F. BILLICSICH: Problem des Übels, Bd. 1, 190; E. HAENCHEN: „Aufbau und Theologie des ‚Poimandres'", in: E. HAENCHEN: *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1965, 335–377, hier 364; G. MAY: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin/New York 1978, 40; P. KOSLOWSKI: *Der leidende Gott – Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus*, in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Theodizee, 33–66, hier 38 ff.

75 *Philosophie und Religion*, VI, 38, vgl. auch a. a. O., 47, Zeile 10–12.

76 So argumentiert zum Beispiel C.-F. GEYER: Materialien, 218.

77 In diesem Sinne vertritt Schelling in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* die Meinung, „daß die einzige und eigentliche Sünde eben die Existenz selbst ist" (VII, 196).

78 Vgl. I. KANT: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", A 194.

einen Gottes- und Weltbegriff gebunden, der sich von demjenigen der Gnosis grundsätzlich unterscheidet. Während sich im gnostischen Konzept ebenso wie in *Philosophie und Religion* eine unüberwindliche Kluft zwischen einem weltabgewandten Gott und einer gottentfremdeten Welt auftut, ist der Gott des Theodizeeprozesses ein weltzugewandter, theistisch gedachter Schöpfergott. Während der Kosmos dort als „Fülle des Übels (*πλήρωμα τῆς κακίας*)"[79] abgelehnt wird, ist das Unternehmen der Theodizee mit einer grundsätzlichen Zustimmungsbereitschaft zur kreatürlichen Welt verknüpft, die bei Leibniz trotz ihrer Unvollkommenheit als beste aller möglichen gilt. Auf die von den Defiziterfahrungen ausgehenden, subversiven Fragen hält die Theodizee statt einer gnostisch-subversiven eine „konservative", die kreatürliche Welt und ihren Schöpfer bewahrende Antwort bereit.

Durch die Subsumption des kosmogonischen Abfalltheorems unter den Begriff „Theodizee" wird aber nicht nur die grundsätzliche Differenz zwischen dem Gottes- und Weltbegriff, sondern ebenso die historische Frontstellung zwischen Gnosis und Theodizee beziehungsweise theodizeeanalogen Verfahren verdeckt. Leibniz' *Theodizee* ist ein dezidiert antignostisches Unternehmen, das sich gegen den Manichäismus P. Bayles wendet. Gegenüber diesem Nachfolger des spätantik-gnostischen Dualismus verfolgt Leibniz durch sein Konzept des kosmologischen Optimismus eine Rechtfertigung des Welturhebers. Bezogen auf ihre Intention und ihre Frontstellung sind die theodizeeanalogen und epochemachenden Überlegungen von Augustins *De libero arbitrio* mit dem Leibnizschen Programm grundsätzlich vergleichbar. In beiden Fällen handelt es sich um eine Apologie des Schöpfergottes in antignostischer Absicht.

Natürlich bestehen auch zwischen Leibniz und Augustin erhebliche Differenzen. Anders als Augustin hat Leibniz die Übel als notwendige Bedingungen des göttlichen Schöpfungszwecks funktionalisiert. Dadurch wird die gnostische Weltverneinung antignostisch überkompensiert, und es kommt zu jener „optimistische[n] Statik der Unüberbietbarkeit"[80], die nicht nur den Ansatz einer Geschichtsphilosophie ausschließt, sondern auch die christlich-eschatologische Hoffnung dementiert. Aus der besten aller möglichen Welten kann man und braucht man nicht erlöst zu werden. Demgegenüber hält

79 Corpus Hermeticum, griechisch und französisch, Tome I, Traités I–XII. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Paris 1945, 74 (= Traité VI, 4).

80 H. Blumenberg: Legitimität, 64 f.

Augustin an der Hoffnung auf die Erlösung von den Übeln fest. Vernünftig ist diese Hoffnung allerdings nur dann, wenn die Übel den göttlichen Schöpfungszweck durchkreuzen, statt ihn zu bedingen, und wenn sie statt auf eine Optimierungskalkulation des Schöpfers auf den menschlichen Sündenfall zurückgehen. Die zweite, christlich-hamartiologische Version des Falltheorems ermöglicht deshalb einen Weltbegriff, der sich gegen die gnostische Totalentwertung der Welt wendet, ohne gleichzeitig durch einen kosmologischen Optimismus die Tatsache verharmlosen zu müssen, daß die Welt im argen liegt.[81]

Trotz dieser Differenzen haben die *Theodizee* des Leibniz und das theodizeeanaloge Konzept Augustins einen gemeinsamen antignostischen Nenner. Solange man den Theodizeebegriff historisch kontrolliert verwendet und sich an dem Augustinischen und Leibnizschen Paradigma sowie an dessen systematischer Frontstellung orientiert, kann man deshalb weder den gnostischen Urfallmythos noch die Schellingsche Abfall-Lehre als Theodizee verstehen. Damit wird die von mir zu Beginn vorgeschlagene Typologie bestätigt: Das in *Philosophie und Religion* erneuerte spätantik-kosmogonische Falltheorem muß als Konzept sui generis eingestuft und von der christlich-hamartiologischen Variante und deren Theodizeeaufgaben strikt unterschieden werden.

Trotz der begriffsgeschichtlich und systematisch gut begründbaren Differenzierung zwischen Gnosis und Theodizee wäre es natürlich denkbar, daß Schelling selbst mit einem erweiterten Begriff von Theodizee operiert, unter den auch die Abfall-Lehre von 1804 subsumierbar wäre. Aber auch das ist nicht der Fall. Im Gegenteil. Die in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu *Philosophie und Religion* verfaßten Texte zeigen, daß Schelling seine Theorie vom Entstehen der endlichen Welt als Gegenprogramm zur Theodizee verstanden hat[82]. In der *Propädeutik der Philosophie* (1804), einer Vorlesung aus dem

81 Eine dem Leibnizschen Programm vergleichbare antignostische Optimierungsstrategie, wonach die vorhandenen Übel konstitutiv zur bestmöglichen Welt gehören, hat schon Plotin in Enneade II, 9 vorgelegt. Die Forderung nach einer übelfreien Verfassung der abgebildeten Welt ist für Plotin unsinnig, weil sie deren Abbildcharakter ignoriert. Trotz aller Widrigkeiten gilt deswegen: „Denn ein Abbild der oberen Welt, welches schöner wäre als dieser Kosmos, kann man sich nicht vorstellen" (PLOTIN: *Gegen die Gnostiker*, in: Plotins Schriften III, 115 = Enneade II, 9, 4).

82 Vgl. *Propädeutik der Philosophie*, VI, 114–117; Würzburger System, VI, 542–548; *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, VII, 189–197, besonders 195.

handschriftlichen Nachlaß, hat Schelling den Titel „Theodizee" für ein Unternehmen reserviert, das an die spezifischen Voraussetzungen einer „dogmatistischen" Metaphysik gebunden ist und in der Übergangszeit zwischen Leibniz und Kant verfolgt wurde. „Die Aufgabe dieser Theodicee war, Gott wegen Zulassung oder Verursachung des Uebels so wie des Bösen in der Welt zu rechtfertigen; die ganze Aufgabe konnte schon nicht stattfinden, hatte man nicht zuvor ein reelles Verhältniß Gottes zur Welt angenommen."[83] Im Unterschied zum vorausgehenden Spinozismus und zum nachfolgenden „Kriticismus" war dieser „Dogmatismus" nach Schelling zur Strategie der Rechtfertigung Gottes genötigt, weil er das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen als Kausalbeziehung zwischen dem göttlichen Welturheber und der hervorgebrachten Erscheinungswelt dachte. Damit aber begeht er einen „Widerspruch"[84]. Da nämlich die Kategorie der Kausalität als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung nur Endliches mit Endlichem verknüpft, taugt sie nicht als Vermittlung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Wird aber Gott nicht mehr als Urheber der Sinnenwelt verstanden, dann entfällt auch „das Bedürfniß einer Rechtfertigung Gottes wegen der Zulassung des Uebels", die sich ohnehin in die „traurige Alternative" verwickelt, „entweder Gott zum Urheber und Theilnehmer des Bösen zu machen, oder ihm das bloße Zusehen und Zulassen dabei zu lassen, welches beides das Unwürdigste ist, was von Gott gedacht werden kann"[85]. Nach Schellingschem Selbstverständnis sprengt also die kosmogonische Abfalltheorie den metaphysischen Rahmen, innerhalb dessen Theodizeefragen sinnvoll sind.

83 *Propädeutik der Philosophie*, VI, 114 f.
84 A. a. O., 113, vgl. I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 183.
85 Würzburger System, VI, 545.

§ 11. Der Fall als Kategorie der Theodizee

Erst seit 1809 werden für Schelling Theodizeefragen zu sinnvollen und unabweisbaren Fragen, denn erst jetzt rechnet er mit einem theistisch verstandenen Schöpfergott, dessen Güte mit der faktischen Unvollkommenheit der Welt nicht vereinbar zu sein scheint. Erst jetzt bewegt sich Schelling in demjenigen metaphysischen Rahmen, in dem er dem Falltheorem – anders als in *De malorum origine* (1792) und *Philosophie und Religion* (1804) – Theodizeeaufgaben zuweisen konnte. Diese zur Entlastung Gottes vorgetragene Sündenfalltheorie wird im folgenden in fünffacher Hinsicht thematisiert:

Zunächst zeige ich, wie Schelling das Falltheorem erneut in den Theodizeekontext integriert und deshalb die geschichtsphilosophischen Umdeutungen des Falls zurückgenommen hat (§ 11.1). Im zweiten Abschnitt wird dargelegt, daß er zum Grundgedanken seiner spätphilosophischen Sündenfall-Lehre nicht durch Anleihen bei der Theosophie, sondern durch eine Weiterentwicklung idealistischer Konzepte gelangt ist (§ 11.2). Nach dieser werk- und theoriegeschichtlichen Betrachtung wird in den drei folgenden Abschnitten das Falltheorem selbst rekonstruiert. § 11.3 fragt nach den *Voraussetzungen*, die angenommen werden müssen, wenn trotz der Unableitbarkeit des Falls seine Denkbarkeit gewährleistet sein soll. Der nächste Abschnitt behandelt die für den Theodizeezusammenhang zentrale These von den *universellen Übelfolgen des menschlichen Falls* (§ 11.4). § 11.5 widerspricht der in der Schellingliteratur fast durchgängig vertretenen Ansicht, in der *Freiheitsschrift* sei der Fall im Sinne einer felix culpa die notwendige Voraussetzung für die Offenbarung Gottes.

§ 11.1 Reintegration des Falltheorems in den Theodizeekontext

Die systematische Bedeutung, die Schelling dem Sündenfalltheorem seit der *Freiheitsschrift* zumißt, hat sich gegenüber seiner Schrift *Philosophie und Religion* deutlich verschoben. Damals bestand keine Differenz zwischen der Schöpfung und dem Fall der Ideen, jetzt dagegen nimmt Schelling eine su-

pralapsarische Schöpfung an, in der es erst nachträglich zum Fall kommt. Damals wurde die endliche Welt selbst als Folge des Falls verstanden, jetzt dagegen wird „nur" ihre gegenwärtige, üble Verfassung auf den Sündenfall zurückgeführt. Diese Einschränkung der Erklärungsreichweite des Falltheorems ist mit einer Veränderung seiner theoretischen Funktion verknüpft. 1804 ist das Falltheorem ein zentrales Element innerhalb eines kosmogonischen Diskurses, der die Vielheit endlich Seiender mit den Grundannahmen der Identitätsphilosophie vereinbar machen soll. Jetzt dagegen ist es ein Argument innerhalb eines Theodizeeprozesses, der Gott von den Übeln entlasten soll.

Der Kontext, in dem das Sündenfalltheorem im Gespräch *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* (1810) eingeführt wird[1], belegt diese veränderte Rollenzuweiseung. Clara, die durch den Tod ihres Mannes in eine schwere Lebenskrise geraten ist, klagt im ersten Gesprächsgang die Natur wegen der schmerzlichen Wirklichkeit des Todes an[2]. Ein befreundeter Arzt entgegnet, daß die Natur von sich selbst her nicht auf Destruktion aus sei und die „furchtbare Realität des Todes . . . den Menschen keineswegs [berechtige], die Natur deßwegen anzuklagen"[3]. Ebensowenig könne Gott für die menschliche Sterblichkeit verantwortlich gemacht werden, denn von ihm gelte „in einem viel höheren Sinne als von der Natur, daß er seine Lust am Erschaffen, nicht aber am Vernichten"[4] habe. Vielmehr „klage er [sc. der Mensch] sich selbst an"[5], denn sein Sündenfall habe weitreichende kosmische Konsequenzen, unter anderem jene allgemeine Sterblichkeit, von der Clara bedrückt wird.

Seit 1809/10 hat Schelling das Sündenfalltheorem als zentrales Element einer Entlastung des Schöpfergottes in Anspruch genommen und hat es damit in denjenigen Theoriekontext reintegriert, in dem es durch die Leibnizsche Theodizee entbehrlich zu sein schien. Aufgrund dieser Entbehrlichkeit als Theodizeeargument konnte das Falltheorem in der deutschen Philosophie seit Herder in den Theoriezusammenhang der Geschichtsphilosophie einbezogen und massiv umgedeutet werden (vgl. § 9). Schellings erneuter Rückgriff auf das Falltheorem zum Zwecke der Rechtfertigung Gottes, der durch den Plausibilitätsschwund des Leibnizschen Theodizeeparadigmas nötig wurde, mußte konsequenterweise die skizzierte vierfache Umdeutung zurücknehmen, die durch die geschichtsphilosophische Verwendung des Falltheorems erzwungen worden war.[6]

(a) *Repositivierung des Ausgangszustandes*. Der paradiesische Zustand, der in der geschichtsphilosophischen Transformation zu jenem Naturzustand umgedeutet wurde, in dem der Mensch als vernunftloses und amoralisches Wesen in einer gleichsam tierischen Verfassung vegetiert, wird von Schelling erneut positiviert. In seinem ursprünglichen Sein ist der Mensch der über die Natur erhobene und durch sittliche Freiheit bestimmte endliche Geist, in dem sich Gott offenbart und der deshalb wie in der theologischen Tradition als imago dei bestimmt wird[7].

(b) *Renegativierung des Falls*. In seiner geschichtsphilosophischen Verwendung wird der Fall mit jenem Ereignis der Menschwerdung des Menschen identifiziert, das in Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* noch von unaufhebbarer Ambivalenz ist, bei Herder, Kant, Schiller, Fichte und in Schellings *Dissertationsschrift* dann aber zum gattungsgeschichtlichen Glücksfall avanciert. Noch Hegel und Kierkegaard begreifen den Fall als Akt der Selbstkonstituierung des Menschen: „Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können . . . Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird."[8] Demgegenüber hat Schelling das Sündenfalltheorem in Analogie zur theologischen Tradition, die den Fall in unterschiedlich radikaler Weise als Selbstverlust des Menschen, als Trübung oder gar Verlust seiner Gottesebenbildlichkeit, interpretiert hatte, renegativiert. Seit Irenäus unterschied die theologische Tradition, wobei sie sich an der doppelten Bezeichnung der Gottesebenbildlichkeit in Gen. 1, 26 (zäläm und demuth) orientierte, zwischen der imago dei im Sinne der unverlierbaren, als Freiheit und Vernünftigkeit bestimm-

1 Vgl. *Clara*, IX, 28 ff.
2 Vgl. a. a. O., 29.
3 A. a. O., 30.
4 A. a. O., 31.
5 A. a. O., 30.

6 Zu Recht bemerkt H. Heine, daß die christliche Sündenfall- und Erbsündenlehre vom Scheitern des Leibnizschen Theodizeeparadigmas historisch profitiert hat: „Die französische Persifflage des Optimismus mißfiel daher am wenigsten unseren Theologen. Voltaires Witz kam der nackten Erbsünde zu Gute" (H. HEINE: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: H. HEINE: Gesamtausgabe, Bd. 8/I: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. [Außerdem:] *Die romantische Schule*, Text, bearbeitet von M. Windfuhr, Hamburg 1979, 9–120, hier: 66 f.).
7 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 363 f., *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 344 ff. und *Philosophie der Mythologie*, XI, 417 ff.
8 G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 389. Entsprechend argumentiert auch Kierkegaard in *Der Begriff Angst*, siehe unten § 12 Anmerkung 49.

ten, sündenfallresistenten menschlichen Natur und der similitudo dei, die im rechten Gottesverhältnis bestand und durch den Fall verloren ging. Gegenüber dieser moderaten anthropologischen Konzeption, wonach der Mensch sein natürliches Wesen, zu dem die Gottesbeziehung lediglich als donum superadditum hinzutritt, über den Fall hinaus retten kann, hat Luther die These vertreten, daß der Mensch mit seiner Gottesbeziehung auch sich selbst verliert[9]. Entsprechend versteht Schelling den Sündenfall im Sinne einer Selbstverfehlung des schon zuvor konstituierten Subjekts. Schillers „glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte"[10] verdunkelt sich in der Spätphilosophie Schellings zum verhängnisvollen „Umsturz"[11] und zur vorgeschichtlichen „Katastrophe"[12], die, statt menschliche Selbstkonstituierung zu sein, eine „Abweichung des Menschen von seiner Bestimmung"[13] ist.

(c) *Entteleologisierung des Falls*. Wegen dieser Renegativierung des Sündenfalls hat Schelling 1809 folgerichtig auch dessen Teleologisierung zurückgenommen, die mit der positiven Umwertung des Falls bei Leibniz und in der Geschichtsphilosophie einherging. Im Theodizeeparadigma von Leibniz konnte der Fall, weil er wie alle anderen Übel zur Bedingung der bestmöglichen Welt funktionalisiert wurde, als felix culpa[14] gedeutet werden, und als Kategorie der Geschichtsphilosophie wurde er später nicht nur als Ereignis der Menschwerdung des Menschen positiviert, sondern als notwendiges Durchgangsstadium zum selbsterschaffenen Paradies teleologisiert. Demgegenüber konstatiert Schelling in der *Freiheitsschrift* unmißverständlich: Der Sündenfall kann „weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht"[15] kommen. Im Ansatz der Schellingschen Spätphilosophie wird, so meine ich, die instrumentelle Deutung und Verharmlosung des Bösen als „Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft"[16], revidiert. Stattdessen beharrt Schelling auf der unhintergehbaren Faktizität des Bösen, dem unerklärlichen, kontingenten Charakter der Urkatastrophe, die weder einer geschichtsphilosophischen (im Sinne einer Triebkraft des Fortschritts) noch einer theogonischen Teleologisierung (im Sinne eines Mittels zur Persönlichwerdung Gottes) mehr zugänglich ist. Da diese Interpretation einem weitgehenden Konsens in der Schellingliteratur widerspricht, werde ich sie in einem gesonderten Abschnitt (§ 11. 5) detailliert begründen.

(d) *Wiederherstellung des Theodizeekonnexes*. Schellings Reintegration des Falltheorems in den Theoriezusammenhang der Theodizee mußte vor allem jenes Folgeverhältnis zwischen dem malum morale und dem malum physicum wiederherstellen, das in der geschichtsphilosophischen Transformation tendenziell aufgelöst worden war. Für Kants Aufsatz über den „Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte" ist die menschliche Schuld allenfalls „vielleicht"[17] die Ursache aller Mühseligkeiten, und Schellings Dissertationsschrift *De malorum origine* hebt die moralisierende Deutung der physischen Übel als Sündenfallfolgen vollends auf[18]. Demgegenüber erneuert Schelling seit 1809 jenen Theodizeekonnex zwischen menschlicher Schuld und dem üblen Zustand der Welt, durch den die theologische Tradition den Glauben an die Güte Gottes sowie an die ursprünglich gute Schöpfung aufrechtzuerhalten suchte. Locus classicus für die Deutung der Weltübel als Sündenstrafe ist die jahwistische Sündenfallerzählung in Gen. 2 und 3. Sie hat ihre individualistische Variante in der Theologie der Freunde Hiobs, die ihn, den über die Maßen Leidenden, zum über die Maßen Schuldigen machen wollen. Ebenso implizieren Röm. 5, 12 und 6, 23, wo der Tod als Folge der Sünde gedeutet wird, und Röm. 8, 20, wonach die allgemeine Vergänglichkeit nicht zur ursprünglichen Konstitution der Schöpfung gehört, daß durch den menschlichen Fall die Gesamtverfassung der Welt geändert wurde. Augustins wir-

9 Die paradiesische und die postlapsarische Verfassung des Menschen sind nach Luther inkommensurabel, denn durch den Sündenfall ist „aus Gottes Ebenbild des Teufels Ebenbild (imago diaboli) geworden" (M. LUTHER: *Predigten über das erste Buch Mose, gehalten 1523 und 1524*, in: M. LUTHER: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 14. Band, Weimar 1895, 92–488, hier: 111). Diese reformatorische Radikalisierung des Sündenfalls im Sinne eines Verlustes der imago dei hat nach R. Spaemann die Entstehung des Naturalismus und naturalistischen Determinismus im 18. Jahrhundert ermöglicht. Werden Entfremdung, Verlust der Freiheit und Depravierung der Vernunft so radikal gedacht wie bei Luther, dann können sie gar nicht mehr *als* Entfremdung und Verlust wahrgenommen werden. In dieser Situation lag es nahe, so Spaemann, „die empirische Normalität der menschlichen Lebensverfassung für schlechthin unhinterfragbar" zu halten (R. SPAEMANN: Transformationen, 23).

10 F. SCHILLER: „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde", Sämtliche Werke 4, 769.

11 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 373.

12 Vgl. a. a. O., 352, 361, 365.

13 Vetö, 168.

14 Vgl. G. W. LEIBNIZ: Theodizee, I, § 10.

15 Freiheitsschrift, VII, 402.

16 J. W. GOETHE: *Faust*. Erster Theil, in: Goethes Werke, Bd. 14, Weimar 1887, Vers 1335 f.

17 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", A 23.

18 Zur Auflösung der Lehre von den Sündenfallfolgen vgl. § 1. 1 und § 9. 2.

kungsgeschichtlich folgenreicher, antimanichäischer Traktat *De libero arbitrio* knüpft an diese Tradition an und weist der sündigen Menschheit die Gesamtverantwortung für die vom Leid zerrissene Welt zu. In der theosophischen und der kabbalistischen Tradition wurde der Zusammenhang zwischen sittlicher Verfehlung und Korruption des Kosmos Gegenstand tiefsinniger Spekulationen, die in der Spätromantik aufgegriffen wurden. Entsprechend rührt auch für Schelling „die Zerrüttung in der Natur vom Menschen und der Verfehlung seiner Bestimmung her."[19] Durch seinen Fall versetzt der Mensch die Welt in einen neuen Gesamtzustand. *Diese* Welt, deren Urheber der Mensch ist, ist die vom Übel durchkreuzte, „ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene [Welt], die, von ihrer wahren Zukunft abgeschnitten, vergeblich ihr Ende sucht, und jene falsche, bloß scheinbare Zeit erzeugend, in trauriger Einförmigkeit nur immer sich selbst wiederholt."[20]

Schelling hat, wie schon dieses Zitat zeigt, die gegenwärtige materielle und zeitliche Verfassung der Welt als Resultat einer uranfänglichen Katastrophe verstanden, die in einem anderen Aggregatzustand der Wirklichkeit stattgefunden haben muß. Im Unterschied zur geschichtsphilosophischen Transformation des Sündenfalls in der *Magisterdissertation* ist dieser somit kein zeitlich-geschichtliches Ereignis, sondern er vollzieht sich im Bereich des Intelligiblen[21]. Er ist identisch mit der in § 7 rekonstruierten transzendentalen Tat,

19 Vetö, 168.

20 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 352.

21 Ebenso urteilt H. WIMMERSHOFF: Sündenfall, 22. Dagegen konstruiert C. SCHULTE: radikal böse, 241–246 („Geschichtlichkeit oder Absolutheit des Bösen?"), einen Widerspruch zwischen Schellings vermeintlich geschichtsphilosophischer Annahme einer kollektiven „Zeit der Unschuld" (Freiheitsschrift, VII, 378), die mittels eines geschichtlichen Sündenfalls in ein „Zeitalter der Schuld und Sünde" (ebd.) übergeht, und dem Konzept einer transzendentalen Entschiedenheit für das Böse von Ewigkeit her. Schultes Konflikt zwischen der „Metaphysik des Bösen", die an der Geschichtsunabhängigkeit der transzendentalen Tat festhält, und einer Geschichtsphilosophie desselben, die ein goldenes Zeitalter und eine zeitliche Genese des Bösen annimmt, beruht meines Erachtens auf einem schlichten Textmißverständnis. In Schellings kurzem geschichtsphilosophischen Abriß (vgl. Freiheitsschrift, VII, 378–380) meint „Zeit der Unschuld" nicht die Zeit eines Nichtvorhandenseins von Schuld, sondern die Zeit „der Bewußtlosigkeit über die Sünde" (a. a. O., 378.). In diesem Sinne wird die gesamte Geschichte der alten Welt bis zum christlichen Weltzeitalter unter den Titel „Zeit der Unschuld" rubriziert. Erst mit dem Aufkommen des Christentums tritt nach Schellings Konstruktion „auch das Böse ganz entschieden und *als* dieses hervor . . . (nicht als entstünde es erst, sondern weil nun erst der Gegensatz gegeben ist, in dem es allein ganz und als solches erscheinen kann)" (a. a. O., 380). Anders als seine *Magisterdissertation* nimmt Schellings *Freiheitsschrift* keinen geschichtlichen Sündenfall an, der mit jener ewigen transzendentalen Tat einer Umkehrung der Prinzipien kollidieren würde.

22 Freiheitsschrift, VII, 385 f.

23 Vgl. J. HABERMAS: Dialektischer Idealismus, 184 ff. Zu Isaak Luria und seiner Schule vgl. G. SCHOLEM: Mystik, 267–314.

durch die der Mensch sein böses Wesen annimmt, indem er die vorgegebene Ordnung der Prinzipien verkehrt. Im Unterschied zu seiner kosmogonischen Transformation in *Philosophie und Religion* ist der Fall aber kein vorweltlicher, die Welt erst hervorbringender Akt, der an die Stelle der göttlichen Schöpfungstat tritt, sondern er vollzieht sich schon innerhalb der von Gott geschaffenen Welt und soll „nur" ihren üblen Zustand in einer Gott entlastenden Weise verständlich machen. Im folgenden Zitat kommen diese Differenzen zwischen dem neuen Falltheorem und den beiden vorausliegenden präzise zum Ausdruck:

> Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene That) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung[22].

§ 11.2 Subjektiver Idealismus als Sündenfalltheorie

Bei der Frage nach demjenigen Traditionskomplex, an den Schellings Sündenfalltheorie ab 1809 anknüpft, wird zumeist auf die Theosophie Böhmes und die jüdische Mystik verwiesen. Nach J. Habermas fand Schelling Anschluß an die Lehre vom Abfall des ersten Menschen, die der Kabbalist Isaak Luria (1534–1572) noch vor J. Böhme entwickelt hat. Der Urmensch Adam Kadmon hat sich, Luria zufolge, aus dem Verband der ursprünglichen Schöpfung gelöst und diese dadurch in den Abgrund gerissen[23]. H.-J. Sandkühler hat dieser These von Habermas beigepflichtet und zusätzlich auf Analogien zwischen dem Sündenfallkonzept des Frankfurter Kabbalisten J. F. Molitor und Schelling aufmerksam gemacht, die nach Sandkühler ein Indiz sind, „Schelling als Rezeptor und Träger der idealismusfremden Kabbalah

zu rekognoszieren."[24] Schon zuvor wertete H. Fuhrmans in seinem Werk *Schellings Philosophie der Weltalter* (1954) diese von Schelling seit 1809 vertretene Lehre vom Sündenfall als Element jener Wende, durch die sich Schelling vom Idealismus abgewendet und der Theosophie zugewendet haben soll. Der entscheidende *„Bruch mit dem Idealismus"*[25] vollzog sich nach Fuhrmans' These nicht aus einer inneren Entwicklung heraus, sondern durch die Begegnung mit dem Kreis der Münchener Spätromantik (Baader, Ritter), in den Schelling 1806 durch seinen Wechsel nach München eintrat. In dieser Zeit werde Schelling maßgeblich durch F. v. Baader beeinflußt, der in Orientierung an J. Böhme eine christliche Gesamtdeutung der Wirklichkeit aufzubauen suchte, für die die Theologumena von Sündenfall und Erlösung leitend waren. Nach Fuhrmans hat Schelling aufgrund dieses Einflusses „sein bisheriges Weltbild ganz fallen"[26] lassen, sich der spätromantischen Welt geöffnet und ein von Böhme bestimmtes christliches Sündenfallkonzept rezipiert, das seiner Identitätsphilosophie fernlag. Er übernahm „die christlichen Grundfakten von Fall *und* Erlösung, übernahm sie fast selbstverständlich, um von ihnen her Natur und Dasein zu deuten."[27]

Zwischen den Sündenfallkonzepten Schellings und Baaders bestehen nun in der Tat erhebliche Parallelen, die schon H. Wimmershoff seinerzeit zusammengestellt und aus der gemeinsamen Abhängigkeit von J. Böhme erklärt hat[28]. Analogien sind etwa bei der Einführung eines Urmenschen mit kosmischer Bestimmung, beim Gedanken eines Fluchs, den dieser über die Natur brachte, bei der Schilderung des Naturverderbnisses sowie bei der Rückführung der materiellen und raumzeitlichen Verfassung der Welt auf einen Sündenfall feststellbar. Jedoch darf man auch die gewichtigen Differenzen zwischen der Böhme-Baaderschen und der Schellingschen Sündenfallkonzeption nicht übersehen. Während Böhme und Baader die jetzige Verfassung der Welt auf eine durch den Geisterfall veranlaßte göttliche Tat zurückführen, ist sie für Schelling eine unmittelbare Folge des menschlichen Falls. Da sich bei Schelling diese von Baader und Böhme vertretene Konzeption eines Geisterfalls, das heißt der Gedanke der Aktualisierung des Bösen vor und außer dem Menschen – abgesehen von einer in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* erwogenen Möglichkeit[29] – nicht findet, wird der menschliche Fall umso schwerwiegender: Nicht Luzifer, sondern der Mensch selbst ist jener Urheber des Bösen, das katastrophale kosmische Konsequenzen hat.

Schon dieser ambivalente Befund deutet meines Erachtens auf das Defizit der üblichen theoriegeschichtlichen Rekonstruktionen, die Schellings Sündenfall-Lehre ab 1809 als eine durch Wechsel des geistigen Milieus bedingte Übernahme Böhmescher und Baaderscher Theoreme erklären möchten. Sie lassen zudem die Frage unberücksichtigt, welche systematischen Motive bei Schelling für den Rückgriff auf theosophische Traditionen maßgeblich waren. Wieso zeigt Schelling, der zu Beginn seiner Münchener Zeit noch der unbestrittene Wortführer der idealistischen Bewegung war, diese eigentümliche Offenheit für bestimmte Elemente theosophischer Sündenfall-Lehre? Diese Frage läßt sich nur dann zureichend beantworten, wenn man Schellings Sündenfall-Lehre nicht länger als eine Abkehr vom Idealismus deutet, sondern sie stattdessen als Resultat einer inneridealistischen Problementfaltung verstehen lernt.

Gegenüber der gängigen Rekonstruktion werde ich folgende These vertreten: Zum Grundgedanken seiner späten Sündenfall-Lehre gelangte Schelling, indem er auf der Basis seiner Naturphilosophie Kants Theorem einer intelligiblen, radikal bösen Tat und Fichtes Einsicht, daß die Tathandlung des Ich der Ursprung der Gegenstandswelt ist, transformierte und beide Konzepte zusammenfügte. Durch diesen Grundgedanken entstand eine Theorielage, in der die genannten Elemente der theosophischen Sündenfall-Lehre plötzlich anschlußfähig wurden. Allein *diese* Rekonstruktion kann sich auf Schellings Selbsteinschätzung stützen. Denn da, wo Schelling selbst auf den theoriegeschichtlichen Hintergrund seiner Sündenfall-Lehre zu sprechen kommt, verweist er nicht auf Böhme und Baader, sondern auf Kants Lehre vom radikal Bösen und Fichtes *Wissenschaftslehre*.

(a) *Die Prinzipialisierung der Kantschen Lehre vom radikal Bösen.* In der *Philosophie der Mythologie* gibt der späte Schelling folgenden theoriegeschichtlich aufschlußreichen Hinweis:

> Gehen wir von hier nicht hinweg, ohne Kants Andenken zu feiern, dem wir es verdanken, mit solcher Bestimmtheit zu sprechen von einer nicht in das gegenwärtige Bewußtseyn hereinfallenden, ihm vorausgehenden, noch der Ideenwelt angehörigen Handlung, ohne welche es keine Persönlichkeit, nichts Ewiges im Menschen, sondern

24 H.-J. SANDKÜHLER: Freiheit, 204. Im Anhang dieser Arbeit hat Sandkühler erstmals die Briefe Molitors an Schelling veröffentlicht.
25 H. FUHRMANS: Weltalter, 140 (kursiv im Text).
26 A. a. O., 147.
27 A. a. O., 160.
28 Vgl. H. WIMMERSHOFF: Sündenfall, 23 Anm., 33 und vor allem 61 f.
29 Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 479 f. Die Vorstellung eines Geisterabfalls wird ausdrücklich abgelehnt in Freiheitsschrift, VII, 375 (vgl. 354) und in *Philosophie der Offenbarung*, XIV, 246, 260, 262 und 267.

nur zufällige, in ihm selbst zusammenhanglose Handlungen geben würde. Diese Lehre Kants war selbst eine That seines Geistes, durch die er ebensowohl die Schärfe seines Erkennens, als den moralischen Muth einer durch nichts zu erschreckenden Aufrichtigkeit an den Tag gelegt hat. Denn bekannt genug ist, wie er durch diese Lehre und die damit zusammenhangende von dem radicalen Bösen der menschlichen Natur sich sofort die Menge entfremdete, deren Zustimmung eine Zeit lang seinen Namen zu einem populären gemacht hatte.[30]

Der Dank zielt auf Kants Abhandlung *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* vom April 1792, die später als erster Teil der *Religionsschrift* erschien und die zeitgenössisch nicht auf Gegenliebe gestoßen war. Für Goethe war sie ein opportunistischer Rückfall in die längst überwunden geglaubte Erbsündentheologie. Kants Philosophie des Sündenfalls galt ihm als Sündenfall der Kantschen Philosophie. Kant habe – so schrieb er an Herder – „seinen philosophischen Mantel ... freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen."[31]

Kants Aufsatz fragt nach dem moralischen Charakter des Menschen und bestimmt zunächst den Ort, an dem über Gut und Böse entschieden wird. Böse heißt jemand nicht unmittelbar aufgrund seiner sittengesetzwidrigen Handlungen, sondern weil diese ein Ausdruck von Handlungsgrundsätzen sind, die statt das moralische Gesetz die eigennützigen Neigungen zu ausschlaggebenden Handlungsmotiven erheben. Die Entscheidung über Gut und Böse fällt somit bei der Bildung von handlungsbestimmenden Maximen. Wie nun den Handlungen Maximen zugrundeliegen, ist die Bildung besonderer Maximen nach Kant wiederum durch eine Generalmaxime bestimmt, die über den moralischen Charakter eines Menschen entscheidet. Diese Generalmaxime ist eine oberste Regel, die sich jemand für den Gebrauch seiner Freiheit macht. Kant bezeichnet sie als „Natur des Menschen", als „angebornen Charakter" oder „angeborne Gesinnung" oder schließlich

30 *Philosophie der Mythologie*, XI, 483.

31 Brief an Herder vom 7. Juni 1793, in: Goethes Werke, IV. Abt., Bd. 10: *Goethes Briefe vom 9. August 1792 – 31. December 1795*, Weimar 1892, 75. Aus orthodoxer Perspektive dagegen kritisiert der pietistische Arzt und Laienprediger S. Collenbusch Kants gnadenlosen Pelagianismus und freudlosen Rigorismus. „DHerrn Kants vernunft Glaube ist ein *von aller Hofnung* ganz reiner Glaube. DHerrn Kants Moral ist eine *von aller Liebe* ganz reine Moral" (Kant's gesammelte Schriften, Bd. XI: *Kant's Briefwechsel*, Bd. II: *1789–1794*, Berlin 1900, 517). Der revolutionsgeängstigte Berliner Hof schließlich sah in Kants *Religionsschrift* eine „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums"(I. KANT: *Der Streit der Facultäten*, A IX).

als „natürlichen Hang"[32]. Die Ausdrücke „Natur", „angeboren", „Hang" bedeuten nicht, daß die Gesinnung eine dem Menschen qua Geburt vorgegebene Beschaffenheit ist, sondern daß die aus freien Stücken angenommene Generalmaxime jedem besonderen Freiheitsgebrauch sachlich vorgeordnet ist[33].

Bestärkt durch die „Menge schreiender Beispiele"[34] war Kant nun von der *bösen* Gesinnung des Menschen überzeugt. In der *Anthropologie* zitiert er das Bonmot Friedrichs des Großen gegenüber Sulzer und seinem Gerede von der guten Natur des Menschen: „Mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons"[35]. In einer allen einzelnen, empirisch zugänglichen Taten vorgängigen „intelligibele[n] Tat", die „bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar"[36] ist, hat der Mensch nach Kant eine *böse* Generalmaxime angenommen. Er hat sich den Hang zugezogen, die sittliche Ordnung zwischen den eigennützigen Neigungen und dem moralischen Gesetz dadurch zu verkehren, daß er – statt seine egoistischen Interessen dem moralischen Gesetz unterzuordnen – diese zur Bedingung der Befolgung des Sittengesetzes erhebt. Da diese Generalmaxime als Wurzel aller besonderen bösen Maximen selbst böse ist, spricht Kant vom *radikal* Bösen in der menschlichen Natur.

Im vierten Abschnitt seines Aufsatzes deutet Kant die jahwistische Sündenfallerzählung als Narrativierung seiner eigenen Theorie vom Ursprung des Bösen und weicht in allen relevanten Punkten von seiner Gen. 3 Interpretation in „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" ab. Damit löst schon Kant – wie später Schelling – das Falltheorem aus dem geschichtsphilosophischen Theoriezusammenhang, in dem es zwischen dem Naturzustand des Menschen und seinem geschichtlich-zivilisatorischen Zustand vermitteln soll, und reintegriert es in den ursprünglichen Kontext der Hamartiologie. Das Sündenfallkonzept des späten Schelling hat deshalb verständlicherweise anders als die *Dissertationsschrift* nicht an Kants Aufsatz über den „Mutmasslichen Anfang", sondern an denjenigen „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur" angeknüpft.

Kants Deutung von Gen. 3 beruht in diesem Text auf seiner Unterscheidung zwischen Fragen nach dem Zeitursprung und solchen nach dem Ver-

32 Vgl. I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 6, 8, 14, 21.

33 Vgl. a. a. O., B 6, 8, 14, 25–27, 36 f.

34 A. a. O., B 27.

35 I. KANT: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B 331 Anmerkung.

36 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 26.

nunftursprung von Handlungen. Im ersten Fall wird die Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre zeitlich vorausliegende Naturursache bezogen, im zweiten Fall wird sie mit ihrer Ursache nicht „in der Zeit, sondern bloß in der Vernunftvorstellung, verbunden gedacht“[37]. Bei allen freien Handlungen kann, insofern sie wirklich als freie, von Naturursachen ungenötigte Handlungen betrachtet werden sollen, nur nach ihrem Vernunftursprung gefragt werden. Eine zeitliche Erklärung freier Akte, etwa die von der Erbsündenlehre vertretene Erklärung des moralisch Bösen im Sinne einer naturalen Vererbung, ist dagegen widersprüchlich, weil dadurch deren Zurechenbarkeit zerstört wird. Bei der Suche nach dem Vernunftursprung einer bösen Handlung wird diese so betrachtet, „als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre.“[38] Denn wie immer die Lebensumstände des Handelnden sein mögen, sie können nicht die bestimmende Ursache einer freien Handlung sein, die als solche „immer als ein *ursprünglicher* Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden“[39] muß. In erzählerischer Form vertritt nach Kant auch die biblische Sündenfallerzählung (im Unterschied zur Erbsündenlehre) dieses Konzept vom Vernunftursprung des Bösen. Dem Genesistext zufolge kommt die Sünde nämlich nicht durch einen ihr zugrundeliegenden Hang, sondern lediglich durch das Sündigen in die Welt. Der bösen Tat geht statt einer anerschaffenen „bösen“ Prädisposition der Stand der Unschuld voraus. Die grundlegenden Differenzen zur Sündenfalldeutung in „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ liegen auf der Hand. Während der paradiesische Zustand dort zur „Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes“[40], dem Vernunft und moralische Freiheit völlig fehlt, negativiert wurde, wird der Mensch im supralapsarischen Ausgangszustand hier „schon mit völligem Vermögen seines Vernunftgebrauchs vorgestellt“[41]. In „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ wird das göttliche Gebot, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen (Gen. 2, 16 f. und 3, 2 f.), zur harmlosen Restriktion eines Nahrungsmittelinstinkts, und der Gebotsverstoß (Gen. 3, 6) avanciert zum ersten Schritt einer begrüßenswerten Emanzipation der Vernunft vom Instinkt[42]. Dagegen identifiziert die *Religionsschrift* das göttliche Verbot mit dem moralischen Gesetz

37 A. a. O., B 40.
38 A. a. O., B 42.
39 Ebd. Zum Problem dieser im IV. Abschnitt vertretenen These vgl. § 7 Anmerkung 32.
40 „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“, A 12.
41 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 46.
42 Vgl. „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“, A 5–7.

und renegativiert den Fall zur prototypischen sittengesetzwidrigen Handlung, die statt von der selbstgegebenen Vernunftgesetzlichkeit von den sinnlichen Triebfedern als dem ausschlaggebenden Handlungsmotiv bestimmt wird[43].

Trotz seiner Reintegration in den Theoriekontext der Hamartiologie kann das Falltheorem der Kantschen *Religionsschrift* allerdings keine Theodizeeaufgaben übernehmen. Denn dazu ist nicht nur die erneute Positivierung des status integritatis und die Renegativierung des Falls, sondern auch die Wiederherstellung eines kausalen Zusammenhangs zwischen dem moralisch Bösen und dem malum physicum nötig, die bei Kant aus guten Gründen unterbleibt. Kurz vor dem Aufsatz über das radikale Böse erschien 1791 Kants Aufsatz „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“, in dem Kant seine zusammenfassende und abschließende Bewertung des Theodizeeprojekts lieferte. Kant konstatiert dort sowohl das faktische Scheitern der bisherigen Theodizeeprozesse als auch das prinzipielle Mißlingen einer mit Mitteln der theoretischen Vernunft durchgeführten, „doktrinalen“ Theodizee. Er wendet sich unter anderem gegen die These vom Wirkungszusammenhang zwischen dem moralisch Bösen und den physischen Übeln, durch die die Tradition an der Gerechtigkeit Gottes hinsichtlich menschlichen Leidens hatte festhalten wollen. Angesichts der faktischen Diskrepanz zwischen dem malum morale und dem malum physicum besteht für die theoretische Vernunft nach Kant kein Anlaß, ihr künftiges Zusammenstimmen anzunehmen:

> Da also, nach derselben [sc. Ordnung der Natur], zwischen den innern Bestimmungsgründen des Willens (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (größtenteils äußern) von unserm Willen unabhängigen Ursachen unsers Wohlergehens nach Naturgesetzen, gar kein begreifliches Verhältnis ist:

43 Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 43–46. In vergleichbarer Weise hat schon E. Lämmerzahl auf Differenzen zwischen der Sündenfallinterpretation im Aufsatz über den „Mutmasslichen Anfang“ und derjenigen in der *Religionsschrift* aufmerksam gemacht (vgl. E. LÄMMERZAHL: Sündenfall, 48–53). Lämmerzahl verkennt allerdings, daß der biblische Text von Kant jeweils als Antwort auf verschiedene Fragen gedeutet wird. In „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“ soll Gen. 3 auf die geschichtsphilosophische Frage nach der Genese des vernunftgeleiteten Zivilisationszustandes, in der *Religionsschrift* dagegen auf die hamartiologische Frage nach der Struktur und dem Vernunftursprung des Bösen antworten. Nach Lämmerzahl dagegen reflektieren die Sündenfalldeutungen beide „über das Wesen und den Ursprung der Sünde“ (a. a. O., 50), kommen dabei aber zu „gegensätzlichen Ergebnisse[n]“ (a. a. O., 52), Gegensätze, die Lämmerzahl durch entwicklungsgeschichtliche Überlegungen aufzulösen sucht.

so bleibt die Vermutung, daß die Übereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort [sc. im künftigen Leben] wie hier zu erwarten sei.[44]

Als Theodizeeargument würde sich Kants Lehre vom radikal Bösen erst dann eignen, wenn über Kant hinaus wieder eine Folgebeziehung zwischen jenem Akt, durch den der Mensch seine Gesinnung annimmt, und dem faktischen Zustand der Welt, in der ihm Übles widerfährt, hergestellt wird. Für diesen Zweck hat Schelling Kants intelligible Tat in den Rang eines Erklärungsprinzips der Erfahrungswelt überhaupt erhoben. Die *Freiheitsschrift* würdigt deshalb zwar Kants Theorem, moniert aber die mangelnden Erklärungsansprüche, die Kant damit verknüpft hat:

[Es ist bemerkenswert], wie Kant, der sich zu einer transcendentalen alles menschliche Seyn bestimmenden That in der Theorie nicht erhoben hatte, durch bloße treue Beobachtung der Phänomene des sittlichen Urtheils in späteren Untersuchungen auf die Anerkennung eines, wie er sich ausdrückt, subjektiven, aller in die Sinne fallenden That vorangehenden Grundes der menschlichen Handlungen, der doch selbst wiederum ein Actus der Freiheit seyn müsse, geleitet wurde; indeß Fichte, der den Begriff einer solchen That in der Speculation erfaßt hatte, in der Sittenlehre wieder dem herrschenden Philanthropismus zufiel[45].

(b) *Die Depotenzierung von Fichtes Konzept der Tathandlung.* Das „Defizit" mangelnder Erklärungsreichweite, das für die Theodizeeuntauglichkeit von Kants intelligibler Tat verantwortlich ist, entfällt in Fichtes *Wissenschaftslehre*, die die Erfahrungswelt aus dem Handeln der Intelligenz ableitet. Neben Kants Lehre vom radikal Bösen ist die Fichtesche Tathandlung der andere Theoriekomplex, an den Schelling anknüpft. Diesem Theoriekomplex weist Schelling aufgrund seiner Naturphilosophie eine untergeordnete Stellung innerhalb des philosophischen Systems zu und verknüpft ihn mit Kants radikal Bösem derart, daß sich der Grundgedanke einer subjektiv-idealistisch reformulierten und theodizeetauglichen Sündenfall*theorie* ergibt.

Nach der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797) besteht die Aufgabe der Philosophie darin, den Grund der Erfahrungswelt, das heißt des „Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen"[46],

44 I. KANT: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", A 209; Zu Kants Einschätzung des Verhältnisses zwischen Wohlergehen und Wohlbefinden vgl. M. ALBRECHT: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim/New York 1978, 75 ff.

45 Freiheitsschrift, VII, 388 f.

46 J. G. FICHTE: *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke I, 423.

anzugeben. Im Unterschied zum Dogmatismus, der die Erfahrung auf die kausale Einwirkung einer unabhängigen Realität zurückführt, fungiert bei Fichte das Handeln der Intelligenz als alleiniger Ursprung der Erfahrungswirklichkeit. Da das Ich seinem Wesen als unendlicher Tätigkeit nur dann gerecht wird, wenn es auf Schranken stößt, die es tätig überwinden kann, produziert es nach Fichte die gegenständliche Welt. Auf diese Weise entspringt alle endliche Wirklichkeit aus der Tathandlung des Ich.

Ebenso wie Kants intelligible Tat ist auch Fichtes Tathandlung als solche theodizeeuntauglich, allerdings aus dem entgegengesetzten Grund. Während nämlich Kants Konzept zuwenig beansprucht, um den Schöpfergott von der Verantwortung für die üble Verfassung der Welt zu entlasten, beansprucht Fichtes Konzept zuviel. Fichtes Tathandlung erklärt nämlich nicht nur den schlimmen Zustand einer von Gott geschaffenen, endlichen Welt, sondern die Ableitung der Erfahrungswelt aus den Gesetzen der Intelligenz tritt an die Stelle des göttlichen Schöpfungsaktes. In dem Aufsatz „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" (1798), in dem Fichte die religionsphilosophischen Konsequenzen aus der frühen *Wissenschaftslehre* zieht, wird die Zurückführung der Welt und ihrer Struktur auf das zweckhafte Handeln eines Schöpfergottes folgerichtig als „totaler Unsinn"[47] disqualifiziert. Man kann die endliche Welt, so argumentiert Fichte, nur entweder aus der Perspektive der Naturwissenschaft betrachten, dann stellt sie sich als in sich selbst begründetes Ganzes dar, oder aus der transzendentalen Perspektive. Im letzteren Fall „ist dann keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloss den Wiederschein unserer eigenen inneren Thätigkeit."[48] Während Kant die Behauptung, „Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen", als „Widerspruch"[49] ablehnt, gleichwohl aber bezogen auf die Welt der Dinge an sich am Schöpfungsgedanken festhält, entfällt bei Fichte mit dem Begriff des Dings an sich auch derjenige der göttlichen Schöpfung. Da aber der Schöpfungsgedanke seinerseits die Voraussetzung ist, unter der eine Verteidigung Gottes wegen der üblen Welt allein einen Sinn hat, sind im Rahmen der *Wissenschaftslehre* Theodizeebemühungen obsolet. O. Marquards These, daß Fichtes transzendental-idealistische Wendung von der philosophischen Schöpfungstheologie zur Autonomieposition im Dienste der Theodizee steht, scheint mir deshalb wenig plau-

47 J. G. FICHTE: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (1798)", Fichtes Werke V, 180.

48 Ebd.

49 I. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 183.

sibel zu sein[50]. Denn erstens hat Fichte seine Ableitung der endlichen Welt aus der Tathandlung des Ich nicht im Sinne einer Verteidigung Gottes durch seine Entpflichtung als Schöpfer gedeutet, und zweitens wäre ein derartiges Unternehmen auch keine Theodizee in der präzisen, von Kant definierten Bedeutung einer „Verteidigung der höchsten Weisheit des *Welturhebers*"[51]. Theodizee und *Wissenschaftslehre* haben mithin nichts gemein: Die *Wissenschaftslehre* ist für die Theodizee genauso untauglich, wie die Theodizee für die *Wissenschaftslehre* unnötig ist.

Um Fichtes *Wissenschaftslehre* trotzdem in Theodizeedienste stellen zu können, wie Schelling dies tat, war eine massive Umdeutung erforderlich, die verglichen mit Schellings Rezeption der Kantschen *Religionsschrift* unter umgekehrtem Vorzeichen stand. Bedurften die Erklärungsansprüche von Kants intelligibler Tat einer Erweiterung, um theodizeerelevant zu sein, so mußten diejenigen der Fichteschen *Wissenschaftslehre* reduziert werden. Als Argument innerhalb eines Theodizeeprozesses eignet sie sich nämlich nur dann, wenn sie statt die endliche Welt überhaupt „nur" deren üblen Zustand zu erklären beansprucht, das heißt wenn sie als eine Sündenfalltheorie gelesen wird. Während H. Heine in der biblischen Sündenfallerzählung später einen anonymen Hegelianismus fand[52], hat Schelling Fichtes *Wissenschaftslehre* als eine anonyme Sündenfalltheorie gedeutet. Die *Wissenschafslehre* hat, so schreibt er schon 1804, „das Princip des Sündenfalls, in der höchsten Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewußt, zu ihrem eignen Princip"[53] gemacht. Nach dieser Deutung, die in der *Freiheitsschrift* und den späten Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* wiederkehrt[54], hat Fichte zwar zu Recht in der Tathandlung des Ich den Ursprung der Erfahrungswelt gesucht, aber er hat diese Erfahrungswelt zu Unrecht als ursprüngliche und einzige Realität angesetzt. „Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch . . . von *dieser*, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinn hat Fichte Recht, . . . der Mensch ist das Setzende der Welt, er ist es, der die Welt außer Gott, nicht bloß *praeter*, sondern *extra Deum* gesetzt hat; er kann diese Welt *seine* Welt nennen."[55] Diese postlapsarische Welt ist im Unterschied zur ursprünglichen allerdings eine „ihrer Herrlichkeit entkleidete, mit sich selbst zerfallene"[56] Welt.

Aus Schellings Perspektive überschätzt die *Wissenschaftslehre* ihren systematischen Stellenwert, wenn sie als transzendental-idealistische Alternative zum Spinozismus behauptet, „dass eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist"[57]. Diesen Platz als oberstes Prinzip der Philosophie muß das Ich vielmehr freigeben und hinter das Absolute an die zweite Stelle rücken. Aus Theodizeegründen wird Fichtes *Wissenschaftslehre* zum Moment eines umfassenderen Konzepts von Philosophie herabgesetzt, wonach die intelligible Tat des Menschen von einer ihr vorausliegenden Ordnung der Natur getragen wird, die ihrerseits im Absoluten gründet. Die *Wissenschaftslehre* kann sich – anders gesagt – in Schellings später Philosophie nur in der untergeordneten Rolle eines *subjektiven Idealismus* behaupten, ein Titel, den Schelling für die Ableitung der postlapsarischen Erfahrungswelt aus der Tathandlung des Ich reserviert. Durch einen intelligiblen Sündenfall hat der Mensch die Welt aus ihrer ursprünglichen Bestimmung gesetzt,

> so daß zur Wahrheit wird, daß *eines Jeden* Ich – zwar nicht die absolute Substanz ist, denn dieser voreilige Ausdruck kann nicht für correct gelten, wohl aber, daß der unergründliche Act der Ichheit eines jeden zugleich der Act ist, durch den für ihn diese Welt – die Welt außer der Idee – gesetzt ist. Dieses Ergebniß ist *subjektiver Idealismus* zu nennen – subjektiver, weil er . . . die Welt als intelligible voraussetzt, gerade wie *Kants* Idealismus eine Welt der *Dinge an sich* ... voraussetzte – nicht Idealismus im Sinn von *Fichte*, der das Ich zum absoluten, schlechterdings nichts voraussetzenden Princip machte, womit in der That aller Vernunft- oder intelligible Zusammenhang der Dinge aufgehoben war[58].

50 Vgl. O. MARQUARD: Idealismus, 57 ff.

51 I. KANT: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", A 194, kursiv von F. H. Zu meiner Verwendung des Theodizeebegriffs vgl. § 10. 3.

52 In der Vorrede zur zweiten Auflage von *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* bezieht sich Heine auf „die Geschichte von dem verbotenen Baume im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentinn, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug. Dieser Blaustrumpf ohne Füße zeigt sehr scharfsinnig, wie das Absolute in der Identität von Seyn und Wissen besteht, wie der Mensch zum Gotte werde durch die Erkenntniß, oder was dasselbe ist, wie Gott im Menschen zum Bewußtseyn seiner selbst gelange. – Diese Formel ist nicht so klar wie die ursprünglichen Worte: wenn Ihr vom Baume der Erkenntniß genossen, werdet Ihr wie Gott seyn!" (H. HEINE: „Vorrede zur zweiten Auflage" (zu ›Salon‹, 2. Bd., 1852), Gesamtausgabe, Bd. 8/I, 498).

53 *Philosophie und Religion*, VI, 43.

54 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 388 f. und *Philosophie der Mythologie*, XI, 464 ff.

55 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 352.

56 Ebd.

57 J. G. FICHTE: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke I, 122.

58 *Philosophie der Mythologie*, XI, 464 f.

Die Möglichkeit für diese Depotenzierung der *Wissenschaftslehre* zu einer theodizeetauglichen Sündenfalltheorie eröffnete sich Schelling durch seine Naturphilosophie. Im Anschluß an die zitierten Sätze erinnert Schelling an das unzureichende Verfahren von Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (1796), die den Naturdingen nur einen äußeren, auf das Subjekt bezogenen Sinn zu geben wußte. So werden etwa Licht und Luft als Bedingung der Möglichkeit sinnlicher Einflußnahme verschiedener Individuen aufeinander „deduziert"[59]. Diese naturphilosophischen Defizite Fichtes erzwangen, so fährt die *Philosophie der Mythologie* fort, Schellings Naturphilosophie:

> Das Erste, was nach einem solchen bodenlosen Idealismus geschehen konnte, nur um wieder auf den Weg der Philosophie zu kommen, war offenbar, die immanente, die ihnen selbst inwohnende Vernunft der Dinge ans Licht zu bringen, den intelligiblen Zusammenhang derselben zu finden. Man konnte alsdann diesen Theil des Systems den *objektiven Idealismus* nennen.[60]

Diesen rückblickenden Erläuterungen des eigenen Denkweges zufolge hat Schelling die Philosophie Fichtes in zwei Schritten aufgehoben. Durch den Aufbau des „objektiven Idealismus", das heißt durch die Ausarbeitung eines eigenständigen naturphilosophischen Teils der Philosophie seit den 90er Jahren, hat er sich zunächst einer durch die *Wissenschaftslehre* entstandenen Lücke angenommen. Diese Aufgabe hat er, so zeigt das Vorwort der *Freiheitsschrift*[61], 1809 für grundsätzlich gelöst gehalten, so daß nun der ideelle Teil des Systems ins Zentrum seines Interesses rückt. Da Fichte in diesem ideellen, praktisch-philosophischen Teil die Begründung seines Konzepts gab, wurde jetzt eine Auseinandersetzung mit Fichte um den systematischen Stellenwert dieses Teils und seines Prinzips, der menschlichen Freiheit, unausweichlich. Die *Freiheitsschrift* ist das Dokument dieser Auseinandersetzung, sie ist, wie W. Schulz überzeugend dargelegt hat, nicht eine im Namen der Freiheit geführte, antisystematische und gegenidealistische Wendung zur Wirklichkeit, sondern die Integration der Freiheit in ein umfassenderes System[62]. Unter der Leitung seiner Naturphilosophie depotenzierte Schelling das Fichtesche Prinzip: Das Ich ist, so zeigt sich jetzt, nicht voraussetzungslos wie in dem „bodenlosen Idealismus" Fichtes, sondern es wird seinerseits von der Natur getragen. Weil menschliche Freiheit ein „aus dem Grunde der Natur emporgehobene[s] Princip"[63] ist, weil sie also erst am Ende der Naturentwicklung hervortritt, kann ihr nicht mehr der Rang eines obersten Prinzips zukommen. Erst nach Vollendung des göttlichen Schöpfungsprozesses entsteht dem Menschen die Möglichkeit zu jener Tat, die Fichte fälschlicherweise für weltbildend gehalten hatte. Man sieht: Durch seine Naturphilosophie war Schelling in der Lage, die überzogenen Ansprüche der *Wissenschaftslehre* zurückzuschrauben und sie im Sinne einer Sündenfalltheorie zu deuten, die statt die Welt überhaupt „nur" deren jetzigen Zustand erklärt.

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Aus gegensätzlichen Gründen sind Kants intelligible Tat und Fichtes Tathandlung als solche für die Theodizee untauglich. Durch die *„Bescheidenheit"* Kants, der keinen Theodizeekonnex zwischen dem radikal Bösen und dem malum physicum herstellt, wird eine den Schöpfergott entlastende Erklärung der üblen Welt unmöglich. Durch die *„Unbescheidenheit"* Fichtes dagegen, der die endliche Welt als Entwurf des schöpferischen Ich erklärt, wird jener Schöpfergott überflüssig, den Theodizee zu entlasten sucht. Schellings Indienstnahme der *Wissenschaftslehre* für Theodizeezwecke ist deshalb gebunden an eine naturphilosophische *Depotenzierung* der Tathandlung, die lediglich die Erfahrungswelt, nicht die ihr vorausliegende, auf göttliches Schöpfungshandeln zurückgehende intelligible Welt erklärt. Durch diese Unterscheidung zweier Welten ist Schelling hinter Fichtes monistischen Idealismus auf die Zwei-Welten-Lehre Kants zurückgegangen, der den Begriff göttlicher Schöpfung wie Schelling für die intelligible Welt reserviert[64]. Da bei Schelling aber der menschliche Sündenfall zwischen intelligibler und sensibler Welt vermittelt, wird Kants Zwei-Welten-Lehre im Sinne der theologischen Unterscheidung von supra- und postlapsarischer Welt interpretiert.

59 Vgl. J. G. FICHTE: *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796)*, Fichtes Werke III, 75 f. Auch Hegel moniert, dies sei ein „bloßes äußerliches Fortgehen" und spottet: „Dies erhält die Wendung: der Mensch muß essen, also muß etwas Eßbares dasein, – somit sind Pflanzen und Tiere deduziert; die Pflanzen müssen in etwas stehen, – somit ist die Erde deduziert" (G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, 412).

60 *Philosophie der Mythologie*, XI, 465 f.

61 „Jene Wurzel des Gegensatzes [zwischen Natur und Geist] ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtigerer Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden" (Freiheitsschrift, VII, 333).

62 Vgl. W. SCHULZ: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, zweite, erweiterte Auflage, Pfullingen 1975, 112 f., 124 ff., 128 ff.

63 Freiheitsschrift, VII, 364.

64 Auf Kants These, daß es „ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen", und daß die Schöpfung vielmehr eine „Schöpfung der Dinge an sich selbst" ist (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 183; siehe oben § 2. 2, Abschnitt c), hat sich Schelling in der *Philosophie der Mythologie* ausdrücklich berufen (vgl. XI, 414 Anmerkung).

Der Gedanke einer theodizeetauglichen Sündenfalltheorie ergibt sich für Schelling also durch die *Depotenzierung* der Fichteschen Tathandlung sowie durch die *Prinzipialisierung* der transzendentalen Tat Kants zu jenem obersten Erklärungsprinzip der Erfahrungswelt, das schon die frühe Kantrezeption bei Kant selbst vermißt hatte.

§ 11.3 Voraussetzungen des Falls

In der *Freiheitsschrift* wird der Ausdruck „böse" nicht einheitlich verwendet. Das Böse im strikten Sinne beruht „auf einer positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien"[65] und kann insofern nur aus der menschlichen Freiheit entspringen. Daneben kennt Schelling das „Böse" aber auch „als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip"[66], das Böse in seiner vom Menschen unabhängigen, „universelle[n] Wirksamkeit"[67]. In der Erkenntnisordnung ist dieses mundan Böse dem ethisch Bösen nach Schelling sogar vorgeordnet. „Erst nach Erkenntniß des allgemeinen Bösen ist es möglich, Gutes und Böses auch im Menschen zu begreifen."[68] Diese Rückbindung der Ethik an die Naturphilosophie in Sachen des Bösen hat in der Literatur Befremden hervorgerufen. J. Müller schreibt:

> [So] können wir namentlich nicht glauben, daß das Verständniß des Bösen anderswo besser zu gewinnen ist, als in dem Gebiet, in welchem es überhaupt nur *ein eigentliches Böses* giebt, im Gebiet des *Geistes* und der *Freiheit*. Sind in der Natur ‚Vorzeichen' oder ‚Gegenbilder' des Bösen anzutreffen, so können uns diese grade erst durch das in der sittlichen Sphäre schon erkannte Böse verständlich werden. Dieß ist der Boden, auf dem das Problem gelöst werden muß, oder es bleibt unauflöslich.[69]

Diese Kritik ist nur auf den ersten Blick plausibel. Sie übersieht die systematische Funktion, die dem Theoriestück von der allgemeinen Wirklichkeit des „Bösen" bei Schelling zukommt. Gerade sein Bemühen, die Heraufkunft des Bösen im menschlichen Sündenfall verständlich zu machen, treibt nämlich Schelling in ein Gebiet, wo nur noch im uneigentlichen Sinne von „böse" die Rede sein kann. Schellings Theorie des allgemeinen „Bösen" verliert meines Erachtens ihre Befremdlichkeit dann, wenn man sie als Versuch versteht, die Denkbarkeit des Sündenfall zu gewährleisten. Dies werde ich im folgenden darlegen.

In § 7 sahen wir, daß Schelling die Position des empirischen und intelligiblen Indeterminismus ablehnte, weil sie dem Satz vom zureichenden Grund widerspricht. Da es vom „absolut-Unbestimmten zum Bestimmten . . . keinen Uebergang"[70] gibt, vertrat Schelling einen intelligiblen Determinismus, der im intelligiblen Wesen eines Menschen den zureichenden Grund für seine empirischen Einzelhandlungen findet. Um Freiheit und Zurechenbarkeit zu retten, nahm Schelling darüber hinaus eine transzendentale Tat (Sündenfall) an, durch die der Mensch sein intelligibles böses Wesen selber wählt. Somit scheint Schelling auf der Ebene der transzendentalen Tat den Indeterminismus und seine Schwierigkeit zu wiederholen. Schellings Satz, daß ein Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten unmöglich ist, könnte nämlich auch gegen das Freiheitskonzept der transzendentalen Tat eingewendet werden, wenn Freiheit hier wiederum als libertas indifferentiae verstanden würde[71]. In diesem Sinne hat zum Beispiel J. Habermas Schelling interpretiert. Er spricht von „potenzierte[r] Willkür", insofern die „Willkürfreiheit . . ., die Schelling für die Handlung des empirischen Ich verwirft, auf dem Niveau des Intelligiblen wieder eingesetzt"[72] wird. Wäre es so, dann würde Schelling ein Sündenfalltheorem vertreten, das seinen eigenen freiheitstheoretischen Maßstäben nicht standhielte.

Dem Sachproblem kann nicht dadurch begegnet werden, daß die intelligible Tat auf eine unwillkürlich wirkende Instanz zurückgeführt wird. Schon Kants *Religionsschrift* hat das mit gutem Grund abgelehnt. Auf die Frage nach dem subjektiven Grund von besonderen moralisch-bösen Maximen antwortet Kant mit seiner Annahme einer bösen Generalmaxime, durch die jemand seine Gesinnung wählt. Auch die erneute Frage, warum sich jemand für die moralisch *böse* Generalmaxime statt für ihr Gegenteil entscheidet, kann nach Kant wiederum nur mit dem Hinweis auf eine Maxime beantwortet werden. Läge der bestimmende Grund nämlich in einer unwillkürlich wirkenden Natursache, so wäre die Annahme der Maxime nicht zurechenbar und könnte mithin nicht als moralisch gut oder böse qualifiziert werden. Da die Erforschung des Ursprungs des Bösen somit immer schon eine böse Maxime voraussetzen muß, kommt sie über Maximen nie hinaus. Für „uns ist also

65 Freiheitsschrift, VII, 366.
66 A. a. O., 373.
67 Ebd., vgl. a. a. O., 378, Zeile 5–8.
68 A. a. O., 381.
69 J. MÜLLER: Lehre, Bd. II, 131 f. Der gleiche Einwand wird auch von O. PLATENIUS: Schellings Fortführung, 50 f. geltend gemacht.
70 Freiheitsschrift, VII, 384.
71 Diese Kritik findet sich schon bei H. C. W. SIGWART: Freiheit, 204.
72 J. HABERMAS: Das Absolute, 239.

kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne"[73], denn das Böse „hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können"[74].

Auch Schelling hat unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß er mit seiner Theorie des allgemeinen „Bösen" nicht beabsichtigt, die im intelligiblen Sündenfall vollzogene Entscheidung auf eine als *bestimmender* Grund wirkende kosmische Potenz zurückzuführen: Das „Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld."[75] Schon in *Philosophie und Religion* (1804) hatte er hinsichtlich des Abfalls die Vorstellung eines stetigen Übergangs abgewiesen. Er sprach stattdessen von einem „Sprung"[76], denn dieser Abfall kann „nicht (was man so nennt) *erklärt* werden"[77]. Auch für den späten Schelling der *Philosophie der Mythologie* ist der Sündenfall ein „Urzufall", der „keine Ursache hat außer *sich selbst*"[78]. Mit dieser Einschätzung hat Schelling in Kierkegaard einen bedeutsamen Nachfolger gefunden. Gegenüber dem Versuch, eine sukzessive Entwicklung zwischen dem Zustand der Unschuld und dem der Schuld zu konstruieren, hat Kierkegaard in seinem Buch *Der Begriff der Angst* (1844) betont: „Die Sünde kommt also hinein als das Plötzliche, d. h. durch den Sprung"[79].

Gegenüber Kants *Religionsschrift* besteht darüber hinaus zwischen Schelling und Kierkegaard eine besondere Nähe. Beide betonen wie Kant die Faktizität des Falls, sie haben sich aber, über Kant hinausgehend, zugleich darum bemüht, ein Motiv anzugeben, das den Übergang von der Unschuld zur Schuld möglich erscheinen läßt, ohne ihn zu erzwingen[80]. Kierkegaard

73 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 47, vgl. auch B 7.
74 A. a. O., B 46.
75 Freiheitsschrift, VII, 382.
76 *Philosophie und Religion*, VI, 38.
77 A. a. O., 42.
78 *Philosophie der Mythologie*, XI, 464.
79 S. KIERKEGAARD: *Der Begriff der Angst*, 29. Vergleichbare Tendenzen sind theologischerseits bei J. Müller und F. A. G. Tholuck erkennbar, die sich hegelkritisch gegen alle Versuche wenden, die Wirklichkeit der Sünde gedanklich zu vermitteln (vgl. dazu G. WENZ: „Vom Unwesen der Sünde. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme neuzeitlicher Hamartiologie, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Sündenlehre von Julius Müller", in: *KuD*, 30 (1984), 298–329, besonders 309 ff.).
80 Kierkegaard hat großen Wert darauf gelegt, daß seine psychologische Erklärung des Sündenfalls mit Hilfe der Kategorie der Angst „es sich nie einfallen läßt, die Erklärung sein zu wollen, die den qualitativen Sprung erklärt" (*Der Begriff der Angst*, 41).

war dabei mit der in Schleiermachers *Glaubenslehre* dargelegten Schwierigkeit, den Sündenfall zu denken, konfrontiert. In § 72 hatte Schleiermacher die traditionelle Vorstellung, wonach der ersten Sünde ein Zustand der Sündlosigkeit vorausgehe, abgewiesen und demgegenüber behauptet: Es ist unmöglich, „den Anfang der Sünde in den ersten Menschen ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit zu erklären."[81] Dies aber bedeutet, daß die „Unfähigkeit zum Guten . . . schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur gelegen habe, und daß also die jetzt angeborene Sündhaftigkeit auch für die ersten Menschen etwas Ursprüngliches gewesen sei."[82] Exegetisch gesprochen: Der Verstand Evas muß schon getrübt gewesen sein, um der Schlange ihre Lüge abzukaufen, und der Wille muß schon korrumpiert gewesen sein, um durch den schwachen Reiz eines Apfels verführt zu werden[83]. Dagegen glaubte Kierkegaard, mit der Angst eine psychologische Disposition gefunden zu haben, die selbst noch nicht sündhaft ist und die als „Zwischenbestimmung"[84] den Übergang von der Unentschiedenheit zur Entschiedenheit des Bösen zu denken erlaubt.

Auch Schelling sah sich schon vor diese Erklärungsaufgabe gestellt. Die von Kant behauptete Unerforschlichkeit des Ursprungs des Bösen würde nämlich zur Unmöglichkeit des Bösen, wenn die transzendentale Tat ohne *veranlassende* Gründe auskommen müßte, die ihre Entscheidung zwar nicht zwingend bestimmen, die aber zu bestimmenden Gründen erhoben werden können. Schellings Theorie des allgemeinen „Bösen" liefert diese veranlassenden Gründe, die den Übergang von der Unentschiedenheit des Willens zur Entschiedenheit des Bösen überhaupt erst ermöglichen. Schelling selbst hat auf diese leitende Intention des Theoriestücks von der allgemeinen Wirksamkeit des „Bösen" hingewiesen. Es scheint so, als könne der Mensch „nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dieß ist."[85] Deshalb muß – so folgert Schelling – „ein allgemeiner Grund der Sollicitation, der Versuchung zum Bösen seyn"[86]. Die zum Bösen veranlassende Instanz hat allerdings den gewünschten Erklärungswert für die Entstehung des moralisch Bösen nur dann, wenn sie ebenso wie die Angst bei Kierkegaard selbst nicht als moralisch böse qualifiziert werden kann. Andernfalls verschöbe sich die Frage nur. Die Funktion eines veranlassenden Grundes kann

81 F. SCHLEIERMACHER: Glaubenslehre, Bd. 1, 383.
82 A. a. O., 394.
83 Vgl. a. a. O., 386 f.
84 S. KIERKEGAARD: *Der Begriff der Angst*, 48.
85 Freiheitsschrift, VII, 374.
86 Ebd.

deshalb weder – wie in der christlichen Tradition angenommen – von einem geschaffenen, aber abgefallenen Geist[87] noch von einem bösen Grundwesen[88] übernommen werden. Die Versuchung zur Verkehrung der Prinzipien wird nicht von außen an die Freiheit herangetragen, sie entspringt nach Schelling vielmehr aus der inneren Struktur der Freiheit selbst. Der Eigenwille, der dem Universalwillen dienen soll, strebt nämlich stattdessen danach, ihn zu beherrschen. Eines der beiden Prinzipien, durch deren Einheit die menschliche Freiheit konstituiert wird (vgl. § 6), forciert somit sogleich den Mißbrauch dieser Freiheit. Menschliche Freiheit ist somit nach Schelling keine „potenzierte Willkür" (Habermas), keine harmlose Indifferenz zwischen Gut und Böse, sondern als „Vermögen des Bösen" eine in sich selbst gefährdete Macht, deren Mißbrauch intern veranlaßt wird.[89]

Die Neigung, sich selbst ins Zentrum der Welt zu stellen und alles andere als Mittel seiner Selbsterhaltung herabzusetzen, gehört dem Eigenwillen als solchem an. Die *Neigung* zum Bösen, die erst durch menschliche Freiheit aktualisiert werden kann, ist deshalb ein Grundzug des kreatürlich Seienden. *Deshalb* spricht die *Freiheitsschrift* von einer „universelle[n] Wirksamkeit" des Bösen, von einem „unverkennbar allgemeine[n], mit dem Guten überall im Kampf liegende[n] Princip"[90]. Als ein *allgemein* wirksames Prinzip ist das „Böse" aber noch kein wirklich Böses, denn die Neigung des Eigenwillens, sich über den Universalwillen zu erheben, kommt in der Natur nicht zum Ziel. Natürliche Wesen dienen trotz ihrer Selbstzentriertheit unweigerlich dem allgemeinen Gattungszweck. Genau besehen kann es deshalb in der Natur nur zu „Vorzeichen des Bösen"[91] kommen, das Böse selbst aber „kann erst am Ziel der Natur [nämlich durch die menschliche Freiheit] hervorbrechen."[92] Erst der zum Geist gewordene Eigenwille hat die Macht, die Rollenverteilung beider Prinzipien wirklich umzukehren, denn er steht nicht mehr zwangsläufig im Dienst des Universalwillens.

Das Motiv zu dieser Prinzipienverkehrung erwächst aus der *Angst* des Eigenwillens vor dem Selbstverlust, genauer gesagt aus der Angst, der Eigenwille werde in jener Einheit mit dem allgemeinen Willen, in der er nur „Träger und gleichsam Behälter des höheren Princips"[93] ist, untergehen.

> Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen.[94]

Ebenso wie später bei Kierkegaard ist es die *Angst* um sich selbst, die den Menschen dazu treibt, dem Hang zum Bösen nachzugeben und die Eigenheit dadurch zu bewahren, daß sie zum herrschenden Prinzip erhoben wird[95]. Schon nach Kant hat den ersten Menschen, der sich seiner Freiheit

87 Vgl. a. a. O., 375.

88 Vgl. a. a. O., 354 und 374 f.

89 Zum gleichen Ergebnis kommt auch die Interpretation Heideggers (vgl. Schellings Abhandlung, 177 ff.). Heidegger macht auf die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe „Möglichkeit" und „Wirklichkeit" aufmerksam, je nachdem von welchem Bereich des Seienden die Rede ist. Bezogen auf ein menschliches Vermögen bekommt „Möglichkeit" ihre besondere Bedeutung dadurch, daß ein Vermögen sich zu seinen Möglichkeiten als Möglichkeiten *seiner selbst* verhält. Es steht ihnen nicht wie äußeren, beliebigen Möglichkeiten gegenüber, sondern es findet sich in ihnen, wenn es sich in Vollzug bringt. Das „Vermögen muß, um es selbst zu sein, an seinen Möglichkeiten hängen, in seinem Mögen nach diesen Möglichkeiten ausgerichtet, auf sie zu geneigt sein. Zum Vermögen gehört allemal ein Hang zu seinen Möglichkeiten. Der Hang ist eine gewisse vorgreifende Anlage zur Anstrebung des Vermögbaren" (a. a. O., 178 f.). Deshalb ist es nach Heidegger grundsätzlich verfehlt, die Entscheidung des menschlichen Freiheitsvermögens als „ein bloßes Hereinplatzen eines Vollzugs aus dem Leeren ins Leere, [als] reine Zufälligkeit" (a. a. O., 179) zu verstehen.

90 Freiheitsschrift, VII, 373, vgl. auch 380 f.

91 A. a. O., 376.

92 A. a. O., 377. Schelling ist sich durchaus bewußt, daß die Rede von einem allgemeinen „Bösen" nur eine uneigentliche Redeweise ist. Dafür sprechen außer der zitierten auch folgende Stellen: Der „Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Creaturen", ist „des Bösen allein fähig" (a. a. O., 368). „Bewußtloses und Bewußtes sind im thierischen Instinkt nur auf eine gewisse und bestimmte Weise vereinigt, die eben darum inalterabel ist. Denn gerade deshalb, weil sie nur relative Ausdrücke der Einheit sind, stehen sie unter dieser, und es erhält die im Grunde wirkende Kraft die ihnen zukommende Einheit der Principien in immer gleichem Verhältniß. Nie kann das Thier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann" (a. a. O., 372 f.). „Aber es kann auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse kann immer nur entstehen im innersten Willen des eignen Herzens, und wird nie ohne eigne That vollbracht" (a. a. O., 399).

93 A. a. O., 364.

94 A. a. O., 381.

95 In der neueren protestantischen Theologie ist die These, daß die Angst die Instanz ist, durch die der Mensch über seine träumende Unschuld hinausgetrieben wird, von P. Tillich vertreten worden, vgl. P. TILLICH: *Systematische Theologie*, Bd. II, Stuttgart/Frankfurt/M ^{7}1981, 39 ff. Die Angst ist „eine der treibenden Kräfte, die den Übergang von der Essenz zur Existenz verursachen" (a. a. O.,

bewußt wird, eine „Angst" erfaßt, durch die er „gleichsam am Rande eines Abgrundes"[96] steht. Diese Bestimmungen werden aber erst durch Schelling und Kierkegaard zum Zweck einer Theorie der Denkbarkeit des Sündenfalls ausgearbeitet, die man in Kants *Religionsschrift* vergeblich sucht. Beide folgen allerdings der Kantschen Metaphorik. Schelling vergleicht die mit der Freiheit verknüpfte Angst mit einem „Schwindel", der den Menschen „auf einem hohen und jähen Gipfel . . . erfaßt"[97], und für Kierkegaard ist die Angst „der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt", sobald jemand in die Möglichkeit seiner Freiheit wie in einen „Abgrund" hineinschaut[98].

Die in der *Freiheitsschrift* entwickelte Theorie der allgemeinen Wirksamkeit des „Bösen" scheint trotz ihrer Erklärungsleistung innerhalb der Schellingschen Philosophie ein zweischneidiges Unternehmen zu sein. Obwohl sie nämlich einerseits den Sündenfall zu denken erlaubt, scheint sie andererseits die leitende Theodizeeabsicht der *Freiheitsschrift* zu durchkreuzen. Wenn in der endlichen Freiheit eine unwillkürliche Neigung „installiert" ist, deren *Intention* darin besteht, die Freiheit zum Bösen zu drängen, ist dann nicht der Schöpfer dieser Freiheit für ihren Mißbrauch mitverantwortlich? Schelling selbst provoziert diesen Einwand, weil er von einer vom Grund ausgehenden „Versuchung" beziehungsweise „Sollicitation *zum* Bösen"[99] spricht.

An späterer Stelle hat Schelling diesen laxen Sprachgebrauch, der dem Grundanliegen der *Freiheitsschrift* zuwider läuft, stillschweigend korrigiert. Der göttliche Grund errege – so heißt es jetzt – „das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch *zum* Bösen."[100] Durch seine Theodizeeinteressen wurde Schelling gezwungen, seine Gedanken zu präzisieren.

41). Da diese Angst zur inneren Struktur der endlichen Freiheit gehört, spricht Tillich von einer „sich ängstigenden Freiheit" (ebd.). Diese Deutung der Angst als einer psychologischen Zwischenbestimmung zwischen Unschuld und Sünde ist dagegen von W. Pannenberg jüngst kritisiert worden: „Die sich an die eigne Endlichkeit klammernde Sünde geht nicht erst aus der Angst hervor, wie Kierkegaard meinte, sondern macht schon das Wesen der Angst selber aus: der Angst geht es um das eigene Seinkönnen" (W. PANNENBERG: Theologie, Bd. II, 286, vgl. insgesamt 286–289 sowie W. PANNENBERG: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 98 ff.). Auch bei katholischen Theologen wie H. U. von Balthasar oder R. Guardini wird dem Phänomen der Angst eine wichtige Rolle in der Anthropologie und Urstandslehre zugewiesen (vgl. die Hinweise bei W. KASPER: Das Absolute, 307 Anm.).

96 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", A 7.

97 Freiheitsschrift, VII, 381.

98 S. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 60 f.

99 Freiheitsschrift, VII, 374, kursiv von F. H.

100 A. a. O., 401, kursiv von F. H.

Der zur Herrschaft drängende menschliche Eigenwille (das mögliche Prinzip des Bösen) wird nämlich nicht deshalb vom Grund aktiviert, *damit* der Mensch das Böse wähle. Im Gegenteil. Eine Versuchung findet nur deshalb statt, weil sie die Voraussetzung der Sittlichkeit ist, die sich nur als überwundene Versuchung konstituiert. „Dasselbe, was durch den Willen der Creatur böse wird . . ., ist an sich selbst das Gute, solang es nämlich im Guten verschlungen und im Grunde bleibt. Nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist das Gute"[101]. Die Tatsache, daß endliche Freiheit eine zutiefst gefährdete Freiheit ist, kann nach Schelling somit nicht als ein den Schöpfer belastendes malum eingestuft werden. Denn diese Gefahr kann zwar zur Ursache des Bösen werden, sie zielt aber als deren Bedingung auf die sittliche Güte, die sich nur als gebannte Gefährdung konstituiert. Die mit der menschlichen Freiheit untrennbar verbundene Angst um sich selbst, die den Übergang von der Unentschiedenheit zur Entschiedenheit des Bösen ermöglicht, ist nämlich erst die Voraussetzung menschlicher Größe.

§ 11.4 Folgen des Falls

Schellings Reintegration des Sündenfalltheorems in den Kontext der Theodizee, aus dem es seit Leibniz ausgegliedert wurde, beruht auf einer Abkehr von jener optimistischen Wirklichkeitsdeutung, durch die noch Hegel Gott zu rechtfertigen versuchte. Aus der philosophischen Betrachtung der Weltgeschichte ergibt sich nach Hegel, „daß es vernünftig in ihr zugegangen sei, daß sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen"[102]. Diese geschichtsphilosophische Einsicht, daß die Vernunft ihre Zwecke in der Geschichte tatsächlich erreicht, versöhnt den denkenden Menschen nach Hegel mit der vermeintlich üblen Wirklichkeit und ist „insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat"[103]. Diese Hegelsche Einheit von Vernunft und Wirklichkeit hat den entschiedenen Protest des späten Schelling provoziert: „*Die Welt sieht nach alles weniger aus als nach einem Erzeugnis reiner Vernunft.* Sie enthält eine *überwiegende* Masse von *Unvernunft*, sodass man beinahe sagen könnte, das Rationale sei (nur) das *Acci-*

101 A. a. O., 400.

102 G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 22.

103 A. a. O., 28.

dens."[104] Der berüchtigte Satz aus der Einleitung der Hegelschen Rechtsphilosophie „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig"[105] beschreibt für den späten Schelling nicht die gegenwärtige, sondern die unwiderruflich vergangene Verfassung der Welt. Unter Bedingungen der Unvernünftigkeit des Wirklichen muß zum Zwecke der Theodizee auf das Falltheorem zurückgegriffen werden. Das von Gott geschaffene Wirkliche *war* das Vernünftige, bevor durch die menschliche Prinzipienverkehrung die irrationalen Mächte des Grundes auf den Plan gerufen wurden. Schelling und Hegel repräsentieren mithin zwei gänzlich verschiedene Theodizeeparadigmen. Während Hegel das Leibnizsche Theodizeeparadigma, die Instrumentalisierung der Übel zu Bedingungen der bestmöglichen Welt, geschichtsphilosophisch variiert, greift Schelling auf das christlich-augustinische Theodizeeparadigma zurück. Rechtfertigung Gottes erfolgt nicht länger durch „*Versöhnung* mit der Wirklichkeit"[106], sondern durch umfassende Moralisierung der Weltübel zu Folgen des menschlichen Freiheitsmißbrauchs.

Diese Theodizeestrategie ist allerdings einem schwerwiegenden Einwand ausgesetzt. Die Vergänglichkeit und diejenigen Leiden, deren Urheber nicht der Mensch ist, scheinen unausweichliche Folgen der endlichen Natur und ihrer Gesetzlichkeit, nicht aber Konsequenzen einer vermeidbaren menschlichen Urtat zu sein.[107] Wenn sich aber die physischen Übel notwendig aus dem malum metaphysicum der notwendigen Unvollkommenheit der Welt ergeben, dann scheint Theodizee, wenn überhaupt, nur durch Rechtfertigung der Welt als bestmögliche (Leibniz) oder als vernünftige (Hegel) möglich zu sein. Erlösung von dieser „unüberbietbaren" Welt ist in diesem Fall weder möglich noch nötig.

Der späte Schelling dagegen hat an der eschatologischen Hoffnung des Christentums auf eine übelfreie Welt festhalten können, weil er meint, daß die endliche Verfassung der Welt die Übel nicht unweigerlich einschließen müsse.

104 F. W. J. SCHELLING: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hrsg. und kommentiert von H. Fuhrmans, Torino 1972 (= Grundlegung), 99 f.

105 G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, 24.

106 A. a. O., 27.

107 Der Tod von Individuen und Arten beispielsweise ist für einen Biologen wie H. Mohr ein natürliches Phänomen, ohne das die Evolution des Lebens nicht möglich wäre (vgl. H. MOHR: „Leiden und Sterben als Faktoren der Evolution", in: W. BÖHME (Hrsg.): *Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes*, Herrenalber Texte 44, 1983, 9–25).

[Wir können] diese Welt, in der wir uns befinden, nur für eine außergöttliche erkennen, ja wir müssen sogar verlangen, daß sie uns als eine außergöttliche *begreiflich* werde. Dieß fordert das Gefühl unserer Freiheit . . . von dieser Welt, von der es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre, denn jedes Streben, uns von ihr zu befreien und unabhängig zu machen, wäre Thorheit; wir müßten, wohl oder übel, *in* der Welt und *von* der Welt bleiben, in welcher wir sind, wenn es keine andere, keine göttliche außer ihr gäbe, der wir zustreben, an der wir Theil nehmen können.[108]

Dem genannten Einwand ist er durch die kühne These begegnet, daß die jetzige *Gesamtstruktur* der Welt, aus der Vergänglichkeit und Leiden in der Tat unausweichlich folgen, nicht ihre ursprüngliche Verfassung ist, daß vielmehr zwischen einer intelligiblen Welt und einer aus ihr durch den Sündenfall entstandenen Erfahrungswelt zu unterscheiden ist. Diese Konzeption, die in Schellings Spätphilosophie durch die Transformation und Kombination von Kants Zwei-Welten-Theorie und Fichtes Lehre vom Ich als Ursprung der Erfahrungswelt ausgearbeitet wird, ist nach der *Philosophie der Mythologie* erst unter Bedingungen des christlichen Weltverständnisses möglich geworden. „Das Christenthum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns unbedingt Entgegenstehendes und wovon keine Erlösung wäre, daß sie uns nicht mehr ein *Seyn*, sondern nur noch ein *Zustand* ist."[109] Die Welt ist nämlich, so Schelling, neutestamentlich kein ewiger Kosmos und kein „wahrnehmbarer Gott"[110]. Sie wird vielmehr als *diese* Welt bezeichnet und entspringt – Schellings subjektiv-idealistischer Lesart von 1. Kor. 7, 31 und 1. Joh. 2, 17 zufolge – aus der menschlichen Begierde und vergeht mit ihr.[111] Durch die Katastrophe des menschlichen Sündenfalls wird die durch göttliches Schöpfungshandeln entstandene Welt „praeter deum" in die vom Leid zerrissene Erfahrungswelt, die Welt „extra deum", umgestaltet[112]. Erst diese durch den Fall gesetzte Welt ist durch physische Materialität gekennzeichnet, erst sie ist die Welt des sinnlichen Raums und der sinnlichen Zeit[113].

108 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 353 f.

109 *Philosophie der Mythologie*, XI, 467.

110 PLATON: *Timaios*, 92 c.

111 Nach H. Blumenberg ist diese „Begründung des Idealismus aus dem Neuen Testament . . . das tollste Stück von Schellings Mythologie" (H. BLUMENBERG: Mythos, 629).

112 Vgl. *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 352 und *Philosophie der Mythologie*, XI, 413 und 421.

113 Vgl. a. a. O., 422 ff. W. Kasper hat Schellings spätphilosophische Lehre vom Sündenfall subjektivistisch verharmlost. Durch den Fall werde nach Schelling nicht die außergöttliche Welt selbst, sondern nur die subjektive Form ihrer Er-

Insgesamt läßt sich festhalten: Der menschliche Sündenfall fungiert bei Schelling als Deduktionsprinzip für die Grundverfassung der Erscheinungswelt und besetzt somit diejenige Systemstelle, die bei Kant die Urteilstafel und bei Fichte die Tathandlung einnahm. Mit dieser falltheoretischen Variante des subjektiven Idealismus hat Schelling anders als die Theodizeeversuche von Leibniz und Hegel auf den Argumentationshaushalt des christlich-augustinischen Theodizeeparadigmas zurückgegriffen und war dadurch, befreit vom Zwang zur Rechtfertigung der Welt, zu einer illusionslosen Analyse der Leiden und Nöte menschlichen Lebens in der Lage.

Die Grundlinien der Lehre von den universellen Übelfolgen des menschlichen Sündenfalls hat Schelling zuerst in der *Freiheitsschrift*, dem Gespräch *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* und am ausführlichsten in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* vorgetragen. Während dieses Konzept in den *Weltalterentwürfen* deshalb fehlt, weil die verschiedenen Entwürfe nicht bis zu derjenigen Stelle des philosophischen Systems kommen, an dem sie hätte vorgetragen werden müssen, wird es in den späten Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* dann in verschiedenen Zusammenhängen weiterentwickelt und detailliert entfaltet. Im folgenden konzentriere ich mich auf diejenige Gestalt der Lehre von den Sündenfallfolgen, die sich in den Texten von 1809/10 findet. Mit dieser Textbeschränkung ist eine sachliche Einschränkung verbunden. Die späten Vorlesungen nehmen den Fall nämlich – und darin gehen sie über die Texte von 1809/10 hinaus – vor allem als dasjenige Ereignis in den Blick, das aufgrund seiner Rückwirkung auf das menschliche Bewußtsein die religionsgeschichtliche Entwicklung erklären soll[114]. Dieser für das Theodizeethema untergeordnete Gesichtspunkt bleibt hier außer acht. Vornehmlich anhand der *Stuttgarter Privatvorlesungen* behandle ich lediglich (a) die Folgen für die Natur beziehungsweise das menschliche Naturverhältnis und (b) die Folgen für die menschliche Gemeinschaftsbildung.

(a) Folgen für die Natur und das menschliche Naturverhältnis. Die These von den universellen Übelfolgen des menschlichen Freiheitsmißbrauchs kann nur auf dem Hintergrund der exponierten kosmischen Stellung und Aufgabe verstanden werden, die Schelling dem Menschen zuschreibt. Danach sind die Naturwesen teleologisch auf den Menschen hingeordnet, denn sie sind notwendige Etappen auf dem Weg zum göttlichen Schöpfungszweck. Dieser Zweck ist die vollständige Idealisierung des Realen oder – in der Terminologie der *Freiheitsschrift* – die Erhebung des Grundes, der im kreatürlichen Eigenwillen agiert, in das Licht des Verstandes. Das göttliche Schöpfungswort muß gewissermaßen den „langen Marsch"[115] durch die Natur antreten, um seine adäquate Verwirklichung im menschlichen Geist zu erreichen. „Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist"[116]. Der Mensch ist der Verklärungspunkt der Natur, denn in ihm geht der Geist auf, der in der Natur stets nur erstrebt wurde. Zum Geist wird der Eigenwille im Menschen aber dadurch, daß er mit dem Universalwillen eins wird und nur noch als dessen

fahrung gesetzt: „Es geht Schelling denn auch nicht um das Schaffen der zerrissenen Welt als solcher, sondern um die Erfahrung der Welt als einer zerrissenen" (W. KASPER: Das Absolute, 313). Diese Deutung des Falls als psychologische statt als ontologische Kategorie, die in bezug auf Schellings identitätsphilosophische Schrift *Philosophie und Religion* schon von H. Fuhrmans (vgl. H. FUHRMANS: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940, 31 f. und H. FUHRMANS: Weltalter, 69–72) vertreten und von L. van Bladel (vgl. L. VAN BLADEL: „Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie" (= Funktion), in: *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, hrsg. von A. M. Koktanek, München/Wien 1965, 49–82, hier: 51–59) zu Recht kritisiert wurde, entbehrt in den späten Vorlesungen jedweder textlichen Grundlage. Kaspers Begründung, die skizzierte Lehre von den Fallfolgen könne deshalb nur auf eine „transzendentale Fragestellung" (W. KASPER: Das Absolute, 314) zielen, weil sie innerhalb der „rein-rationalen Philosophie" vorgetragen werde (vgl. a. a. O., 313), ist unzutreffend. Diese Lehre findet sich ebenso in der positiven Philosophie (vgl. *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 352–354, 363 und schon *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 459 f.). Trotz exegetischer Fehleinschätzung ist Kaspers Deutung aber systematisch bedeutungsvoll, denn sie ist der Reflex einer theologiegeschichtlichen Entwicklung seit der Aufklärung, wodurch die traditionelle Lehre von den Sündenfallfolgen aus guten Gründen zunehmend psychologisch aufgelöst wurde (vgl. § 1. 1).

114 Zur Lehre von den Folgen des Falls in den spätphilosophischen Vorlesungen vgl. H. WAGNER: Problem, 119–125.

115 Auf sein früheres Konzept einer Geschichte des Selbstbewußtseins zurückgreifend, schreibt Schelling in der *Grundlegung der positiven Philosophie*: Der Mensch ist „das wahre Subjekt der Natur . . ., welches durch alle Stufen hindurchgegangen" (Grundlegung, 472) ist.

116 Freiheitsschrift, VII, 363 f.

Träger auftritt. Aus dieser ontologischen Sonderstellung des Menschen erwächst seine Verpflichtung. Er soll seinem Geistsein gerecht werden, indem er auch freiwillig den Eigenwillen in den Dienst des Universalwillens stellt.

Aus diesem schon in § 6 skizzierten Konzept über die Stellung des Menschen in der Natur hat Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* und in dem Gespräch *Clara* eine Annahme über die Funktion des Menschen für die Natur gefolgert. Sie ist die direkte Voraussetzung für die These, daß durch den Sündenfall des Menschen auch die Natur verändert wurde. Der Mensch soll nämlich nach Schelling seine sittliche Aufgabe anstelle und zugunsten der außermenschlichen Natur erfüllen. Indem er in sich das natürliche Prinzip (Eigenwillen) dem allgemeinen Willen freiwillig unterstellt, soll er als Stellvertreter der außermenschlichen Natur fungieren. Diese Stellvertretung hätte nach Schelling eine ontologische Rückwirkung auf die außermenschliche Natur gehabt. Durch den Menschen hätte sie erreicht, was sie allein vergebens erstrebte. Hätte der Mensch in sich die Erhebung der Natur zum Geist in Freiheit vollzogen, dann wäre die Natur „ganz organisch, sie hätte sich auf die höchste Stufe des Seyenden mit erhoben, und der im Menschen geweckte Geist hätte sich auch über sie ergossen. Nun sie diese organische Einheit nicht erreichen konnte, jetzt [lies: da] erhob der Anorgismus sein Haupt."[117] Hätte der Mensch seine kosmische Aufgabe erfüllt, dann hätte sich also auch die Natur vergeistigt, und die verschiedenen Naturwesen wären gleichsam zu Organen eines Großorganismus geworden. Wie sich im menschlichen Körper „alle Differenzen der Organe und Funktionen in Ein untheilbares Leben"[118] auflösen, so hätte der Geist die verschiedenen Naturwesen durchdrungen und ihre Differenzen in die Einheit eines Lebens zurückgenommen.

Da von der „Freiheit des Menschen . . . auch die Erhebung der ganzen Natur"[119] abhing, hat der menschliche Freiheitsmißbrauch auch für die Natur Konsequenzen. Durch den Fall des Menschen hat die Natur die Möglichkeit verloren, eine organische Einheit zu werden, und sie ist stattdessen gezwungen, sich als eigene, vom Geist unterschiedene, physische Welt zu konstituieren. Erst jetzt entsteht diejenige Verfassung der Natur, in der es eine Vielheit einander entgegenstehender Wesen gibt, die dem Kampf ums Überleben preisgegeben sind. Diese veränderte Struktur der Natur bezeichnet Schelling als „Anorgismus"[120].

117 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 460.
118 A. a. O., 422.
119 *Clara*, IX, 32.

Bei der Annahme einer Rückwirkung des menschlichen Freiheitsmißbrauchs auf die Natur entsteht die Frage, welche Naturphänomene als Folgen des Falls zu verstehen sind und welche nicht, das heißt die Frage nach der Erklärungsreichweite des Sündenfalltheorems. Schellings Einschätzungen in diesem Punkt schwanken zunächst noch. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen* hat er die Tatsache, daß die jetzige Gestalt der Natur von einer mit geometrischer Notwendigkeit vollzogenen Konstruktion abweicht, als empirisches Indiz für das Faktum des menschlichen Sündenfalls gewertet. Die „verwischte Gesetzmäßigkeit", die „Macht des Zufalls", die „Unruhe der Natur" sowie Krankheit und Tod seien nur als Wirkung des Sündenfalls verständlich zu machen[121]. Nach der *Freiheitsschrift* dagegen sind das „Irrationale und Zufällige" in der Formation der Naturwesen, die „Vorzeichen des Bösen" in der Natur sowie die allgemeine Sterblichkeit der Organismen nicht erst post-, sondern schon supralapsarische Phänomenbestände[122]. Sie gelten hier als Symptome für eine vom Grund erregte Aktivierung des Eigenwillens, die – wie wir im letzten Abschnitt sahen – nicht Folge, sondern Voraussetzung des menschlichen Falls ist. In der *Freiheitsschrift* hat Schelling somit die Strategie einer umfassenden Moralisierung weltlicher Übelbestände durch ihre Zurückführung auf den menschlichen Freiheitsmißbrauch noch nicht konsequent vertreten.

Mit dem Rückzug der Natur auf sich selbst änderte sich, so betonen die *Georgii-Nachschrift der Stuttgarter Privatvorlesungen* und das Gespräch *Clara*, auch das Verhältnis des Menschen zur Natur. Ursprünglich sollte der Mensch Herr der Natur sein. Als die einigende Einheit der Natur war der menschliche Geist dazu „bestimmt auf die Natur eben so unmittelbar zu würken; so wie jezt auf seinen Leib."[123] Im Unterschied zu den rationalistischen Erklärungen der synoptischen Wundererzählungen durch seinen theologischen Gegner H. Paulus[124] hat Schelling deshalb in den Wundern Jesu die Wieder-

120 Nach der zitierten Stelle heißt es in den *Stuttgarter Privatvorlesungen*: „Auch der Anorgismus gehört zu jenem Geschlecht des Nichtseyenden, das sich zu einem Seyenden erhoben hat. Es ist ein Widerspruch, daß ein *Reich* des Anorgischen [besteht]; denn ein Reich ist eine Einheit, Anorgismus aber = Nicht-Einheit" (VII, 460). Im Hintergrund dieser Stelle steht die Perikope Mk. 3, 22 ff., wo es unter anderem heißt: „Wenn ein Reich mit sich selbst uneins wird, kann es nicht bestehen" (Vers 24).
121 Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 459.
122 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 376 f.
123 Vetö, 171.
124 Vgl. A. SCHWEITZER: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Bd. I, Gütersloh ³1977, 88–96.

herstellung dieses ursprünglichen Verhältnisses von Mensch und Natur gesehen. „Christus war durch seinen *bloßen* Willen Herr der Natur, *er* in jenem magischen Zusammenhang mit der Natur, in welchem der Mensch ursprünglich stehen sollte."[125]

Mit der Verfehlung seiner kosmischen Aufgabe verliert der Mensch auch die Herrschaft über die Natur, die postlapsarisch in ein gleichgültiges oder gar feindliches Verhältnis zum Menschen tritt. Jetzt beginnt „der Kampf der Natur mit dem Menschen. Daher auch der Egoismus der Natur sie ist gleichsam gefühllos gegen den Mensch[en], sie behandelt Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte gleich."[126] Schelling vertritt hier einen Tun-Ergehen-Zusammenhang zweiter Ordnung, der gegenüber einer empirischen Kritik immun ist, die auf die faktische Inkongruenz zwischen moralischem Handeln und Schicksal hinweist. Das Glück des Bösen und das Leiden des Gerechten, also die Verfassung einer Welt, die durch die Diastase zwischen Natur- und Sittengesetz gekennzeichnet ist, wird selbst als Konsequenz einer ursprünglichen sittlichen Verfehlung interpretiert. Clara geht sogar soweit, den Menschen für die über ihn hereinbrechenden Naturkatastrophen verantwortlich zu machen:

> Alles scheint ihn [sc. den Menschen] mit stummem Seufzen anzuklagen, oder stürzt sich auf ihn als den allgemeinen Feind. Mit Recht sind alle Pfeile der Natur gegen ihn gerichtet. Mit Recht stürmt hier kalter zerstörender Nord auf ihn, während dort sich ein Giftwind aus der Wüste erhebt, der seine Lebenskraft versehrt. Mit Recht stürzen seine Wohnungen über ihn ein, wenn die Erde, von der Kraft des eingeschlossenen Feuers bewegt, erzittert; mit Recht verwüstet ausbrechender Feuerstrom mit wildem Zahn die mühseligen Arbeiten seines Fleißes. Die Kraft, die sich im Thier zu entwikkeln bereit war, verwandelte sich, ins Innere zurückgetrieben, in flammende Wuth oder Gift, und wendet sich mit Recht zuerst gegen den Menschen.[127]

Aufgrund des Herrschaftsverlustes über die Natur, die sich postlapsarisch gegen ihn wendet, ist der Mensch gezwungen, den Kampf gegen sie aufzu-

125 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 463. H. Fuhrmans hat gezeigt, daß auf dem Hintergrund von solchen naturphilosophischen Spekulationen Schellings Enthusiasmus für die im Baader- und Ritterkreis durchgeführten Wünschelrutenexperimente verständlich wird. Das Phänomen der Wünschelrute schien nämlich Aufschluß zu geben über das ursprüngliche menschliche Naturverhältnis, über „die Magie und Obergewalt des menschlichen Wesens über die Natur" (Plitt II, 109; vgl. dazu H. FUHRMANS: Weltalter, 157 ff.). Zur Bedeutung des Sündenfalltheorems in der mystischen Naturphilosophie vgl. H. FUHRMANS: Weltalter, 109 ff.

126 Vetö, 172.

127 *Clara*, IX, 34 f.

nehmen. Mittels Naturforschung und Technik führt er „den kleinen Krieg mit der Natur"[128], um ihr mit List abzugewinnen, was sie freiwillig nicht mehr gibt[129]. Technisch-wissenschaftliche Naturbemächtigung führt aber nicht – und darin unterscheidet sich Schelling vom frühneuzeitlichen Fortschrittsoptimismus eines Bacon – zur Wiederherstellung des durch den Sündenfall verlorenen regnum hominis. Mit ihrer notdürftigen Kompensation der Sündenfallfolgen dokumentiert sie vielmehr bleibend den Verlust des ursprünglichen Naturverhältnisses.

(b) Folgen für die menschliche Gemeinschaftsbildung. Die Skizze einer Theorie der politischen Ordnung, die Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* gegeben hat, steht in direktem Zusammenhang mit dem Sündenfalltheorem und seiner Theodizeefunktion. Schelling hat schon früh erkannt, daß der Staat auch als bürgerlicher Rechtsstaat[130] ein strukturelles Übel in sich enthält, nämlich seine Tendenz zum Totalitarismus. Von der Verantwortung für dieses wie für andere Übel wird Gott entlastet, indem der Staat statt als eine gottgegebene Institution als ein eigenmächtiger menschlicher Versuch politischer Einigung verstanden wird, der erst nötig wurde, als durch den Fall die wahre, gottbestimmte Politeia verloren ging.

Die menschlichen Individuen erstreben nach Schelling ebenso wie die Naturwesen eine organische Einheit, die sie zu einem unteilbaren Leben verbindet, ohne dabei die Individualität durch erzwungene Uniformierung zerstören zu müssen. Diese Einheit, in der die individuelle Freiheit gewahrt bleibt, gelingt aber nur in einem vom göttlichen Geist durchdrungenen und geeinten Gemeinwesen: „[N]ur *Gott* kann die Einheit freier Wesen seyn."[131] Im utopischen Entwurf der *Stuttgarter Privatvorlesungen* übernimmt der göttliche Geist die Funktion der sozialen Integration, die im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* der neuen Mythologie zugewiesen wurde.

128 Vetö, 172.

129 Zu Schellings Einschätzung der Naturforschung vgl. *Clara*, IX, 33 f.

130 M. Frank hat gezeigt, daß sich schon die Staatskritik des sogenannten *Ältesten Systemprogramms des Deutschen Idealismus* (dessen Verfasser für Frank nicht Hegel, sondern Schelling ist) sowohl auf den feudal-absolutistischen als auch auf den bürgerlichen Staat bezieht. Im Unterschied zur Staatskritik von Rousseau und Fichte ist nicht nur das absolutistische Staatswesen, sondern der Staat an sich jene Maschine, die – so das *Älteste Systemprogramm* – „freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln" muß (vgl. M. FRANK: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil, Frankfurt/M 1982, 170 ff.). Auch die Staatskritik der *Stuttgarter Privatvorlesungen* ist nicht auf eine bestimmte Staatsform beschränkt.

131 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 461.

Durch den Sündenfall hat der Mensch nun diese vom göttlichen Geist hergestellte Einheit und damit letztlich auch seine Freiheit verspielt. Indem er seine Freiheit gegen Gott zu stellen versucht, zerstört er die einzige Form einer politischen Einheit, in der diese Freiheit unangetastet bleibt. Durch die Erhebung des Partikularwillens über den Universalwillen gerät die Menschheit zunächst in den Zustand des Konfliktes zwischen rivalisierenden egoistischen Interessen, das heißt in jenen Hobbesschen Naturzustand, in dem ein Krieg aller gegen alle herrscht[132]. In dieser Situation gegenseitiger Bedrohung suchen die Menschen eine Einigung, die aber – statt der wahren Einheit in Gott – nur eine vom Menschen eigenmächtig konstruierte Einheit sein kann: die staatliche Verbindung.

Gott kann nicht mehr ihre Einheit seyn, also müssen sie eine Natureinheit suchen, die aber, weil sie wahre Einheit für freie Wesen nicht seyn kann, nur ein ebenfalls zeitliches, vergängliches Band ist, wie das Band aller Dinge, und wie jenes Band, das die unorganische Natur zusammenhält. Die Natureinheit, diese zweite Natur über der ersten, zu welcher der Mensch nothgedrungen seine Einheit nehmen muß, ist der *Staat*[133].

Der Ausdruck „nothgedrungen" zeigt, daß Schelling den Staat als eine aus der Not des Naturzustandes geborene Institution versteht, die diese Not mildern soll[134]. Er ist ein – wenn auch nur notdürftiges – Gegenmittel gegen die Übelfolgen des Sündenfalls[135].

132 Daß sich Schelling den unmittelbaren postlapsarischen Zustand als Hobbesschen Naturzustand denkt, läßt sich nur aus dem Zusammenhang sowie aus folgender auf den Krieg zielenden Bemerkung schließen: „Hier [sc. im Krieg] treten die Menschen ganz in das Verhältniß von Naturwesen gegeneinander" (a. a. O., 462).

133 A. a. O., 461.

134 Ich widerspreche damit der Interpretation von Habermas, wonach Schellings Stuttgarter Staatslehre eine „kaum verhüllte anarchistische Konsequenz" (J. HABERMAS: Dialektischer Idealismus, 175) hat und zur „Negierung des Staates als solchen führt" (a. a. O., 176 f., vgl. auch die Kritik an Habermas bei J. P. LAWRENCE: *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*, Würzburg 1989, 128). Während das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* das Ende des Staates fordert („jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; u[nd] das soll er nicht; also soll er *aufhören*." Zitiert nach: C. JAMME, H. SCHNEIDER (Hrsg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, Frankfurt/M 1984, 11 f.), rechtfertigen die *Stuttgarter Privatvorlesungen* den Staat als Mittel gegen die postlapsarische Wirklichkeit des Bösen.

135 Mit der Verknüpfung von Staatstheorie und Sündenfall-Lehre nimmt Schelling ein Motiv der Lutherischen Staatslehre auf. Der Staat gründet nach Luther nicht in der gottgegebenen Natur des Menschen wie bei Thomas (vgl. Th. v. AQUIN: *Summa Theologiae*, I. Teil, Quaestio 96, Art. 4), sondern er wird erst durch den Sündenfall nötig. In der gefallenen Welt hat der Staat die Aufgabe, das Böse im Zaum zu halten, denn ohne weltliches Regiment „würde eins das andere fressen, daß niemand könnte Weib und Kind ziehen, sich nähren und Gott dienen, und so die Welt wüst würde"(M. LUTHER: *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523)*, in: Luthers Werke, Bd. 2, 360–394, hier: 366). Während aber nach Luther Gott auch durch das weltliche Regiment regiert, ist der Staat nach Schellings *Stuttgarter Privatvorlesungen* eine selbstgeschaffene menschliche Institution, die erst am Ende der Geschichte von der Gottesherrschaft abgelöst wird.

Diese Staatsdeutung erschließt die unaufhebbare Zweideutigkeit des Staates. Im Gegenzug gegen den selbstverschuldeten anarchischen Naturzustand versucht die Menschheit, jene „organische Einheit" zwischen den Individuen, die supralapsarisch durch den Geist Gottes hergestellt wurde, aus eigener Kraft durch den Staat zu verwirklichen. Dieser Versuch scheitert aber, weil es dem Staat nicht gelingt, eine dem Organismus analoge Einheit herzustellen, in der die Verbände, Gruppen und Individuen von dem einen Zweck durchdrungen sind, zu dem sie mitwirken[136]. Im Einzelwillen spiegelt sich nicht der Wille des Staates, sondern letzterer beschränkt den Einzelwillen und setzt sich notfalls mit Gewalt gegen diesen durch. Für eine echte politische Einigung der Gesellschaft müßte der Staat nach Schelling geistige Motive seiner Bürger in Anspruch nehmen, über die er aber prinzipiell keine Macht hat. Weil ihm nur physische Zwangsmittel zur Verfügung stehen, kommt es im Staat immer nur zu einer äußerlichen und prekären Einheit. Diese im Staat hergestellte Einheit steht nach Schelling zwangsläufig in einem Widerstreit mit der individuellen Freiheit:

Es ist bekannt, wie viele Mühe man sich, besonders seit der französischen Revolution und den Kantischen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit vereinbar, also ein Staat möglich sey, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sey. Allein dieser ist unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird sie ihr gegeben, dann ist Despotismus da ... Daher ist es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieses Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die consequentesten Köpfe, wenn sie die Idee eines vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgsten Despotismus gerathen[137].

136 Schon Kant hatte die Übertragung des Ausdrucks „Organisation" von der Natur auf den Staatskörper registriert, im Unterschied zu Schelling aber gemeint, der Staat könne die damit gegebenen Erfordernisse auch erfüllen (vgl. I. KANT: *Kritik der Urteilskraft*, B 294 Anm.).

137 *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 461 f. Mit der letzten Bemerkung beschreibt Schelling das Dilemma jener zentralistischen, strikt planwirtschaftlichen Staatsordnung, die Fichte in seiner Schrift *Der geschlossene Handelsstaat* gefordert

Ein vollkommener Staat ist unmöglich, weil der Staat als Mittel gegen den anarchischen Naturzustand ein strukturelles Übel in sich enthält, seine Tendenz zum Totalitarismus. Schellings Staatstheorie steht damit im Gegensatz zu derjenigen Hegels, wonach der Staat „das sittliche Ganze" ist, „worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt"[138]. Der Staat ist nicht die „Wirklichkeit der konkreten Freiheit"[139], sondern deren stete Gefährdung. Die „Einheit in Freiheit" ist für Schelling keine Möglichkeit der geschichtlichen Welt. Sie tritt erst ein, wenn am Ende der Geschichte Gott alles in allem ist. Bis dahin aber bleibt die politische Welt von zwei gegenläufigen Gefahren bedrängt, von der Totalitarismustendenz des Staates und der Anarchie des Naturzustandes, die sich auf höherer Ebene im Krieg zwischen den Staaten wiederholt.

§ 11.5 Felix culpa? – Zur Entteleologisierung des Falls

Nach meiner Interpretation basiert Schellings Theodizee auf zwei Argumenten. Von den Übeln der natürlichen und der geschichtlich-politischen Welt, den Übeln erster Ordnung, wird Gott durch die *Free-Will-Defence* und von dem menschlichen Vermögen zum Bösen und seiner Aktualisierung, dem Übel zweiter Ordnung, wird er durch den *Internen Dualismus* entlastet. Diese Theodizee ist, so wurde von mir behauptet, konkurrierenden Unternehmungen durch ihre Fähigkeit zur illusionslosen Diagnose der Wirklichkeit überlegen. Mit anderen Worten: Zur Rettung der Güte Gottes braucht sie nicht zur Verharmlosung und Entschärfung der Übel zu greifen, indem sie diese instrumentalisiert oder mittels der Privationstheorie des Bösen ontologisch marginalisiert.

Dieser Interpretation steht ein weitgehender Konsens in der Schellingforschung entgegen, wonach die *Freiheitsschrift* den Sündenfall im Sinne einer felix culpa teleologisiert. Das Übel des Sündenfalls sei nach Schelling, so behauptet man, so übel nicht, denn dadurch entstehe ein Gutes, das anders nicht entstanden wäre. J. Habermas zum Beispiel findet in der *Freiheitsschrift* einen Widerspruch zwischen der „Zufälligkeit" und der „Verhängtheit"[140]

hatte. Aus der Idee der Freiheit wird dort nämlich paradoxerweise ein System entwickelt, das jede freie Tätigkeit des Einzelnen ausschließt.

138 G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 55.

139 G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, 406 (§ 260).

140 J. HABERMAS: Das Absolute, 271.

des Abfalls. Obwohl der Sündenfall dort einerseits eine kontingente Auflehnung gegen Gott sei, entspreche er andererseits „gleichsam hintenherum doch dem geheimen Plane Gottes" und wirke „im Sinne einer vollständigen explicatio Dei . . . Hier verbindet sich die christliche Idee der felix culpa mit der Böhmeschen Metaphysik des Gegensatzes."[141] Ähnlich interpretiert H. Fuhrmans. Ab 1809 sei Schellings Philosophie „das unmögliche und zum Scheitern verurteilte Unterfangen geworden . . ., Sündenfall und Entwicklungsidee – diese einander so tief widersprechenden Fakten – miteinander zu verbinden."[142] Der felix-culpa-Gedanke habe die Funktion, beides zu vermitteln[143]. Er solle die Idee vom Sündenfall als einem katastrophalen Absturz mit der Idee, daß alles Dasein als explicatio dei ein „Aufstieg"[144] sei, verbinden, und zwar durch die These, „daß der Fall, *da* er geschah, nicht zum Untergang geworden ist, sondern nur zu einem *gesteigerten Aufstieg*."[145]

141 A. a. O., 268 f. Diese Spannung zwischen Zufälligkeit und Verhängtheit des Sündenfalls hat für Habermas eine grundsätzliche Bedeutung. In ihr trete das Dilemma der *Freiheitsschrift* insgesamt zutage, und zugleich deute sich darin das Grundproblem der Weltalterphilosophie an. Denn durch die Willkürlichkeit des Abfalls werde einerseits die durch den Abfall konstituierte geschichtliche Seinsweise des Menschen als uneigentliche Seinsweise disqualifiziert, die für die ontotheologische Untersuchung gleichgültig sei. Andererseits aber könne die geschichtliche Seinsweise für die Ontologie nicht gleichgültig sein, denn sie sei nach Schelling „für das Leben im allgemeinen prototypisch . . ., also auch für das Leben Gottes" (a. a. O., 273).

142 H. FUHRMANS: Weltalter, 390.

143 Vgl. a. a. O., 397.

144 Vgl. a. a. O., 389.

145 A. a. O., 401. Vgl. ebenso Fuhrmans' Bemerkungen in: F. W. J. SCHELLING: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung und Anmerkungen von H. Fuhrmans, Stuttgart 1983, 162 f. In seinem Aufsatz H. FUHRMANS: „Schellings Lehre vom Sündenfall als der ‚Urtatsache' der Geschichte", in: L. HASLER (Hrsg.): Schelling, 227–231, hat Fuhrmans dagegen seine Deutung zugunsten einer differenzierteren Bewertung korrigiert. Jetzt heißt es: „Genauer gesagt, hat Schelling diesen Sündenfall 1806ff. wohl als felix culpa in den großen Gesamtprozeß einbauen wollen. Bald aber hat er darin den großen Bruch gesehen, die große Katastrophe"(a. a. O., 229). Abgesehen von dieser Einschätzung wird die These, Schelling verstehe den Sündenfall in der *Freiheitsschrift* und den zeitlich benachbarten Texten als felix culpa meines Wissens in der Literatur durchgängig vertreten. Vgl. zum Beispiel J. MÜLLER: Lehre, Bd. 2, 130 f.; K. LÜTHI: *Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth*, Zürich/Stuttgart 1961, 28 Anm.; C. SCHULTE: radikal böse, 221; vgl. außerdem die in § 1 Anmerkung 48–54 angeführten Belege.

Für das Verständnis der Theodizee bei Schelling hat diese Interpretation seines Sündenfalltheorems eine wichtige Bedeutung. Wäre sie nämlich richtig, dann würden die von mir rekonstruierten zwei Kernargumente der Theodizee von einem dritten, nämlich dem „bonum durch malum" Argument, durchkreuzt. Auch Schellings Theodizee würde dann entgegen meiner These zur Strategie der Entschärfung der Übel durch deren Teleologisierung greifen. Es wäre dann nicht möglich, diese Theodizee wegen ihrer Erschließung der nicht teleologisch verrechenbaren Übelbestände zu würdigen, vielmehr wäre sie dem Vorwurf ausgesetzt, „der radikalen Ernsthaftigkeit des Bösen Abbruch"[146] zu tun und die menschliche Leidensgeschichte in zynischer Weise zu verrechnen.

Die Positivierung des Sündenfalls im 18. Jahrhundert ergibt sich, wie wir sahen, aus dem Bedeutungsschwund des Sündenfalltheorems für den Theodizeeprozeß und durch seine zweite Karriere innerhalb einer Theorie des Zivilisationsbeginns. Durch die Depotenzierung der Übel zu Bedingungen der besten aller möglichen Welten verlor der Sündenfall seine Theodizeefunktion und wurde deshalb schon von Leibniz mit Berufung auf die Osterliturgie als felix culpa gefeiert[147]. Aber erst durch die Integration des Falltheorems in den Diskurs der (emanzipatorischen) Geschichtsphilosophie bei Kant, Schiller sowie in Schellings *Magisterdissertation* wird derjenige Diskussionskontext hergestellt, in dem die Positivierung des Falls notwendig und folgerichtig ist. Die positive Umwertung des Sündenfalls hat also innerhalb des geschichtsphilosophischen Diskurses ihren „Sitz im Leben". Sobald sie dagegen in den kosmogonischen oder den hamartiologischen Diskurs einwandert, ergeben sich Inkonsistenzen.

Dieser Vorgang ist in Schellings *Philosophie und Religion* zu beobachten. Der Abfall der Ideen wird dort zunächst strikt von Gott ferngehalten: er gilt als außerplanmäßiges, kontingentes Ereignis, dessen Verwirklichung „einzig *im Abgefallenen* selbst"[148] zu suchen ist. Am Ende von *Philosophie und Religion* wird er dagegen zum „Mittel der *vollendeten* Offenbarung Gottes"[149] umgedeutet und somit in den göttliche Weltplan integriert. Die zunächst negative Einstufung des Abfalls, durch den sich die Ideen unerklärlicherweise gegen ihre eigene Bestimmung wenden und die endliche Welt als Übel produzieren, wird damit ins Gegenteil verkehrt. Der Fall wird jetzt zu einem notwendigen Moment innerhalb der Geschichte des Absoluten aufgewertet, durch den die Ideen „fähig werden, als unabhängig existirende wieder *in* der Absolutheit zu seyn"[150]. Damit aber wird ein Motiv des geschichtsphilosophischen Diskurses in den kosmogonischen Theoriezusammenhang übertragen, mit dessen Grundgedanken es nicht vereinbar ist.

146 O. PLATENIUS: Schellings Fortführung, 59.
147 Vgl. G. W. LEIBNIZ: Theodizee, I, § 10.
148 *Philosophie und Religion*, VI, 40.
149 A. a. O., 63.

In der *Freiheitsschrift* hat Schelling diese Inkonsistenz vermieden. Die Intention der *Freiheitsschrift* wird deshalb meines Erachtens verfehlt, wenn man dort eine Teleologisierung des Falls finden will. Mit der Reintegration des Sündenfalltheorems in den Theoriezusammenhang der Theodizee, die durch den Plausibilitätsschwund der Leibniztheodizee nötig wurde, war eine Renegativierung und eine Entteleologisierung des Sündenfalls verbunden (vgl. § 11. 1). In der *Freiheitsschrift* und den *Stuttgarter Privatvorlesungen* wird der Fall deshalb nicht mehr als felix culpa im Sinne einer notwendigen Bedingung oder eines Mittels „zur Realisierung der Endabsicht der Schöpfung"[151] gedeutet. Im Gegenteil. In programmatischer Weise wendet sich die *Freiheitsschrift* gegen diese Entschärfungen des Bösen:

> Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber kam in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniß . . . Der Leibnizische Begriff des Bösen als *Conditio sine qua non* kann nur auf den Grund angewendet werden, daß dieser nämlich den creatürlichen Willen (das mögliche Princip des Bösen) als Bedingung errege, unter welcher allein der Wille der Liebe verwirklicht werden könne.[152]

Die göttliche Selbstoffenbarung ist nicht an das Böse selbst, sondern nur an den Grund als eine notwendige Bedingung geknüpft. Durch die Wirksamkeit des Grundes im menschlichen Eigenwillen ist dieser nämlich der Versuchung ausgesetzt, sich über den allgemeinen Willen zu erheben. Diese Versuchung ist die Voraussetzung dafür, daß der freiwillig vollzogenen Unterordnung des Eigenwillens unter den allgemeinen Willen der Charakter sittli-

150 Ebd.
151 J. HABERMAS: Das Absolute, 268.
152 Freiheitsschrift, VII, 402 f.

cher Güte zukommt, in der sich Gott offenbart.[153] Nicht die im Sündenfall vollzogene Prinzipienverkehrung selbst, sondern nur der gefährdete, „erregte" Eigenwille, der geneigt ist, die Prinzipien zu verkehren, ist also nach Schelling die Bedingung für die „Selbstoffenbarung Gottes" oder für die „Verwirklichung der Liebe"[154].

Lediglich an folgender Stelle weicht Schelling von dieser Position ab: „Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen; wäre nicht Zwietracht, so könnte die Liebe nicht wirklich werden."[155] Da das Böse zuvor bereits mit der „Zertrennung des Ganzen"[156] identifiziert wird, fungiert es an der zitierten Stelle anscheinend als Verwirklichungsbedingung der Liebe, und der Sündenfall avanciert damit doch zur felix culpa[157]. Zu dieser Stelle gibt es indes drei Parallelstellen, die nicht das Böse, sondern den gefährdeten Eigenwillen

153 In § 11.3 wurde unterschieden zwischen dem ethisch Bösen und dem allgemeinen Bösen, das von Schelling nur in uneigentlichem Sinne so genannt wird. Daß dieses allgemeine Böse, das heißt die unwillkürliche Neigung alles Lebendigen, sich ins Zentrum der Welt zu stellen, nach der *Freiheitsschrift* die notwendige Voraussetzung für die Offenbarung ist, wird von mir nicht bestritten (vgl. die unmißverständliche Äußerung VII, 373, Zeile 15–17). Meine Abgrenzung gegenüber der Literatur bezieht sich ausschließlich auf das eigentliche, ethisch Böse, das als Prinzipienverkehrung aus der menschlichen Freiheit entspringt.

154 Mit dem Ausdruck „Liebe" bezeichnet Schelling die Instanz, die „solche verbindet, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere" (a. a. O., 408). Wenn daher durch den Menschen die vorgesehene Einigung der beiden Prinzipien freiwillig vollzogen wird, spricht Schelling von der „Verwirklichung der Liebe". Diese Einigung wird mit einem anderen Ausdruck als „Offenbarung Gottes" bezeichnet, weil sich in ihr die Identität der Prinzipien, die im göttlichen Geist unauflöslich ist, im endlichen Geist manifestiert (vgl. zum Beispiel a. a. O., 364).

155 A. a. O., 373 f.

156 A. a. O., 370.

157 Als vermeintlich eindeutige Belegstelle, daß nach Schelling das Böse für die Offenbarung Gottes notwendig sei, wird außerdem in der Regel VII, 391 angeführt: „. . . nur im Gegensatz der Sünde offenbart sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam *vor* aller Existenz (noch nicht durch sie gemildert), und darum schrecklich ist." Hier geht es aber nicht um die durch die Schöpfung beabsichtigte Offenbarung Gottes als Geist, sondern um den göttlichen Zorn, der sich gegen den Sünder wendet. Diese Zornoffenbarung setzt zwar den Fall voraus, dieser wird aber durch sie nicht als felix culpa qualifiziert.

als Verwirklichungsbedingung der Liebe verstehen[158]. Nimmt man hinzu, daß auch nach VII, 364 nicht die Zertrennung, sondern lediglich die Zertrenn*lichkeit* der Prinzipien für die Offenbarung Gottes vorausgesetzt wird, dann kann wohl angenommen werden, daß Schelling an der besagten Stelle unpräzise formuliert[159]. Dem Gesamtduktus der *Freiheitsschrift* entsprechend müßte es vielmehr heißen: „Wäre keine Zertrenn*lichkeit* der Principien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen."

Der Sündenfall ist nach Schelling somit nicht die Voraussetzung göttlicher Selbstoffenbarung (felix culpa), sondern eine durch die menschliche Freiheit verursachte und nicht teleologisierbare Katastrophe, die die göttlichen Absichten zutiefst in Frage stellt. Dieser Befund, der sich aus den programmatischen Bemerkungen der *Freiheitsschrift* ergibt, wird durch die *Stuttgarter Privatvorlesungen* bestätigt. Der Sündenfall ist auch dort kein Glücksfall, sondern ein tragischer Bruch. Denn die Geschichte, die mit ihm anhebt, ist keine „*neue Steigerung des Seins*"[160], sondern bezogen auf den Endzweck der Schöpfung ein bedauerlicher Umweg. Dies lehrt ein Vergleich zwischen dem, was nach Schelling supralapsarisch möglich gewesen wäre[161], mit dem, was er am Ende der Geschichte erwartet[162]. Die Verbindung zwischen Natur und geistiger Welt, durch die eschatologisch der Zweck der Schöpfung erreicht sein wird[163], wäre schon am Anfang erreichbar gewesen, wenn der Mensch nur seine kosmische Aufgabe erfüllt hätte[164]. Dann wäre schon supralapsarisch und nicht erst eschatologisch der Geist über der Natur ausgebreitet worden[165]. Durch den richtigen menschlichen Freiheitsgebrauch wäre Gott schon supralapsarisch die Einheit der Vielen gewesen[166], aufgrund des Falls wird er aber erst am Ende „Alles in Allem" sein[167]. Die Geschichte zwischen Fall und Eschaton ist nach Schelling nicht etwa notwendig für den End-

158 Vgl. a. a. O., 375, Zeile 31 bis 376, Zeile 2; 401, Zeile 21–25; 403, Zeile 1–4; vgl. außerdem 375, Zeile 16–18.

159 Schon in § 11.3 waren wir mit dem Ausdruck „Versuchung *zum* Bösen" auf eine unpräsize Formulierung gestoßen, die Schelling später stillschweigend korrigiert (vgl. a. a. O., 401, Zeile 24 f. mit 374, Zeile 11 und 13).

160 H. FUHRMANS: Weltalter, 402.

161 Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 458–460 und Vetö, 167–171.

162 Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 482–484 und Vetö, 205–209.

163 Vgl. Vetö, 207.

164 Vgl. a. a. O., 167.

165 Vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 460 mit 483.

166 Vgl. a. a. O., 461.

167 A. a. O., 484.

zweck, sondern sie ist ein mit vielen Leiden verbundener Umweg und daher „am besten als eine große Tragödie anzusehen“[168].

Diese Position wird allerdings in Schellings spätphilosophischen Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* nicht durchgehalten. Jetzt wird erneut eine instrumentelle Deutung des Falls favorisiert. So avanciert der Fall in der *Philosophie der Mythologie* zum gnoseologischen Glücksfall, ohne den der Mensch nicht zu einem sich selbst transparenten Gottesbewußtsein gelangen würde. Schelling behauptet, daß das menschliche Wesen, um „jenes letzte Gottesbewußtseyn, das es gleichsam von *Natur*, *ohne* sich selbst, ohne sein Zuthun, ohne eignes Verdienst ist, daß es, sage ich, um dieses *mit* Bewußtseyn zu seyn, daß es zu diesem Ende aus seiner ursprünglichen Verwachsenheit mit dem Gott sich habe losreißen ... müssen.“[169] An dieser und anderen Stellen[170] der spätphilosophischen Vorlesungen fällt Schelling hinter die in der *Freiheitsschrift* vorgenommene Entteleologisierung des Falls zurück, die für sein Konzept einer zweistufigen Theodizee systematisch erforderlich war.

168 A. a. O., 480. Daß Schelling die Geschichte als Umweg ansieht, darauf deutet auch die Restitutionsmetaphorik der *Stuttgarter Privatvorlesungen*. Hinsichtlich des göttlichen Geschichtshandelns wird von Wiedererhebung oder Wiederherstellung gesprochen (vgl. a. a. O., 463 und Vetö, 175), also von der Restitution eines durch den Fall verlorenen Zustandes.

169 *Philosophie der Mythologie*, XII, 126, vgl. XI, 189.

170 Auch in *Philosophie der Mythologie*, XI, 487, und in *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 359–361, wird der Fall als Element eines universalgeschichtlichen Fortschritts gedeutet. Zur Ambivalenz der spätphilosophischen Vorlesungen, die den Fall einerseits als „Urzufall“ (*Philosophie der Mythologie*, XI, 464) verstehen und ihn andererseits zur Seinsnotwendigkeit erheben, vgl. S. PORTMANN: Böse, 157 ff.

§ 12. Das Scheitern der Schellingschen Theodizee

Die Zurechenbarkeit des intelligiblen Sündenfalls ist die notwendige Bedingung für ein Gelingen jener Theodizee, die Gott auf Kosten des Menschen von der Verantwortung für den argen Zustand der Welt freisprechen will.

Diese Bedingung kann aber bei Schelling aus zwei Gründen nicht erfüllt werden, und deshalb scheitert seine *Free-Will-Defence*. Die Behauptung der Zurechenbarkeit des Falls ist *erstens* schon mit der von Kant und Schelling festgehaltenen Annahme eines ausnahmslosen Gefallenseins *aller* Menschen unvereinbar. Bereits die traditionelle Erbsündenlehre hatte durch diese Annahme vergeblich versucht, zur Rettung der göttlichen Gerechtigkeit jeden für sein Leiden selber verantwortlich zu machen.[1] Die Zurechenbarkeit wird *zweitens* unwiderruflich zerstört, weil Schelling Kants transzendentale Tat prinzipialisiert und in Orientierung an Fichte als Erklärungsprinzip der leidvollen Gesamtverfassung der Erfahrungswelt in Anspruch genommen hat. Denn selbst unter subjektiv-idealistischen Voraussetzungen kann die Konstituierung der Erfahrungswelt schlechterdings nicht als zurechenbare Handlung eines menschlichen Subjekts verstanden werden. Im folgenden werde ich diese doppelte Entmoralisierung des Falls, durch die Schellings *Free-Will-Defence* scheitert, genauer darlegen.

(1) Kants Lehre vom „radikal Bösen“ in der menschlichen Natur wurde vielfach als Reprise der protestantischen Erbsündenlehre verstanden[2], von deren lästigem Druck sich die Aufklärungstheologie in ihrer rationalistischen (Eberhard, Töllner) und im Grunde auch in ihrer supranaturalistischen Va-

1 Der späte Augustin etwa schreckt nicht davor zurück, das Leiden unschuldiger Kinder als Argument für seine Erbsündenlehre anzuführen. „Die ethische Gesamtdeutung der Welt wäre in Frage gestellt“ – so rekonstruiert K. Flasch diese Begründung –, „wenn die Qualen der Kinder unverdient wären. Gott muß gerecht sein, de facto leiden die Kinder, also müssen die Kinder schuldig sein“ (K. FLASCH: Augustin, 196).

2 Vgl. zum Beispiel F. DELEKAT: *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, zweite, stark erweiterte Auflage, Heidelberg 1966, 346–351.

riante (Michaelis, Storr, Reinhard) bereits befreit hatte[3]. Diese Einordnung ist nur bedingt zutreffend, denn Kant weicht von zwei konstitutiven Elementen der Erbsündenlehre ab.

Mit seiner pelagianischen Annahme einer möglichen „*Revolution* in der Gesinnung"[4], zu der sich auch Schellings *Freiheitsschrift* bekennt[5], mutet Kant dem Menschen erstens jene moralische Selbstbesserung zu, die auszuschließen eine der Hauptaufgaben der Erbsündenlehre war.[6] Kant weist zweitens die Annahme der Erblichkeit des moralisch Bösen als „unschicklichste" aller „Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben [sc. des Bösen] durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen"[7] zurück. Denn diese Vorstellung verletzt den Grundsatz, niemanden für Taten anderer verantwortlich zu machen, den schon die Sozinianer gegen die Erbsündenlehre geltend gemacht hatten.

Trotzdem hält Kant ebenso wie Schelling an der in der Erbsündenlehre aufgestellten Behauptung von der prinzipiellen Allgemeinheit des radikal Bösen fest, die allerdings der anderen Behauptung, das radikal Böse sei Resultat einer freien, intelligiblen Tat, mithin grundsätzlich vermeidbar und deshalb zufällig, widerspricht. Schon die Einleitung der Abhandlung über das radikal Böse zielt mit ihrer Frage nach der „Natur des Menschen" auf eine Aussage über die moralische Verfassung des Menschen überhaupt:

> Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse: so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.[8]

Da die Allgemeinheit des Bösen nicht mehr wie traditionell durch die Annahme einer Weitergabe des Bösen im Generationszusammenhang begründet werden kann, die dessen Zurechenbarkeit zerstören würde, entsteht eine Begründungslücke, die meines Erachtens weder Kant noch Schelling erfolgreich schließen können. Während der späte Schelling die Universalität des

3 Vgl. F. C. BAUR: *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Das Dogma der neueren Zeit*, Leipzig 1867, 484–498.
4 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 54.
5 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 389.
6 Vgl. H. BLUMENBERG: „Kant und die Frage nach dem ‚gnädigen Gott'", in: *StGen*, 7 (1954), 554–570, insbesondere 566 ff.
7 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 40 f.
8 A. a. O., B 7 f.

Bösen – wie wir sehen werden – durch das spekulative Konstrukt von einem die Menschheit zusammenschließenden Urmenschen sichern wollte, hat Kant einen *zweigliedrigen Beweis* zu geben versucht, über dessen Struktur er sich zum Schluß des III. Abschnittes seiner Abhandlung nachträglich äußert:

> Von diesem Verdammungsurteile [sc. Röm. 3, 10: „Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder – es ist Keiner, der Gutes tue, auch nicht einer."] der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkür in Beziehung aufs Gesetz, aufdecken kann, die, als *intelligibele Tat* vor aller Erfahrung vorhergeht.[9]

Der im II. Abschnitt geführte „eigentliche Beweis" liefert durch folgende *begriffliche* Überlegung die Voraussetzung, unter der es allein aussichtsreich erscheint, die moralische Bösartigkeit als *generelles* Merkmal des Menschen zu behaupten[10]: Erst dann, wenn über die moralische Verfassung von Menschen nicht mehr aufgrund ihrer Handlungen, sondern aufgrund der dahinter stehenden Gesinnung entschieden wird, wird das Paulinische „Verdammungsurteil" hinsichtlich der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen überhaupt diskutabel. Denn in diesem Fall könnte auch der pflichtgemäß handelnde Mensch radikal böse sein, dann nämlich, wenn seine gesetzeskonformen Handlungen in einer gesetzwidrigen Gesinnung wurzeln, die statt des Gesetzes das wohlverstandene Eigeninteresse zum ausschlaggebenden Handlungsmotiv erhebt. „Man wird bemerken: daß der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten (den Handlungen nach), aufgestellt wird, welches auch geschehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, daß er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll."[11]

Nachdem die *begriffliche* Analyse des II. Abschnitts von Kants Abhandlung die Voraussetzung geschaffen hat, um trotz äußerer Tugendhaftigkeit gege-

9 A. a. O., B 39 Anm.
10 C. Schulte verkennt diese zweigliedrige Beweisstruktur, in der begriffliche Analyse und empirische Bestätigung ineinandergreifen sollen, wenn er Kants Beweis zum bloßen „Erfahrungsbeweis" verkürzt und sich bei der Frage nach der Allgemeinheit des Bösen auf die kritische Kommentierung des III. Abschnitts beschränkt, vgl. C. SCHULTE: radikal böse, 83–88.
11 I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 23.

benenfalls eine generelle Boshaftigkeit des Menschen anzunehmen, soll die tatsächliche Allgemeinheit des Bösen im III. Abschnitt durch *empirische* „Bestätigung" aufgewiesen werden. Die „Menge schreiender Beispiele"[12], angefangen von der „ungereizte[n] Grausamkeit"[13] vermeintlich edler Wilder über die subtilen Laster des Menschen im Kulturzustand bis hin zur „beständigen Kriegsverfassung"[14] zwischen zivilisierten Völkern, beweisen nach Kant die faktische Universalität der bösen Gesinnung der Menschen. Anders gesagt: Nach Kant kann „das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch *Erfahrungsbeweise* des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesetz, dargetan werden"[15].

Damit aber überschätzt Kant meines Erachtens die Beweiskraft der angeführten Erfahrungen. Abgesehen von der schlichten Tatsache, daß es – wie Kant selbst einräumt – neben pflichtwidrigen auch pflichtgemäße Handlungen gibt, die zwar nicht in einer guten Gesinnung wurzeln müssen, es aber wenigstens könnten, unterschreitet Kant mit seiner Argumentation die in der Einleitung seiner Abhandlung aufgestellten Anforderungen an den Beweis. Da sich (a) die Beurteilung eines Menschen als böse nicht auf seine empirisch zugänglichen gesetzwidrigen Handlungen, sondern auf die ihnen möglicherweise zugrundeliegenden bösen Maximen und deren Wurzel, die böse Generalmaxime oder Gesinnung, stützen muß und da man (b) Maximen „nicht beobachten" kann, „sogar nicht allemal in sich selbst", kann sich (c) „das Urteil, daß der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen."[16] Diese Unsicherheit des Rückschlusses von gesetzwidrigen Handlungen auf eine böse Gesinnung beruht auf der Unkenntnis darüber, ob die Handlungen *mit Bewußtsein* gesetzwidrig sind. Diese bewußte Gesetzwidrigkeit läßt sich zwar bei eigenen Handlungen[17] in der Regel durch Introspektion feststellen, nicht aber bei der „Menge schreiender Beispiele", die Kant im III. Abschnitt anführt. Diese erlauben deshalb keineswegs einen Rückschluß auf die Universalität der bösen Gesinnung, wie Kant irrtümlicherweise annimmt[18].

12 A. a. O., B 27.
13 A. a. O., B 28.
14 A. a. O., B 30.
15 A. a. O., B 32, kursiv F. H.
16 A. a. O., B 6.
17 Vgl. ebd.
18 Zum Mißlingen des Kantschen Beweises vgl. auch M. SCHULZE: Kants Religion, 12, 15–17, 24 und besonders 30–33.

Das Scheitern des Beweises ist durch die begriffliche Überlegung des ersten Beweisschrittes, wonach die moralische Verfassung des Menschen nicht an seinen Handlungen, sondern an seiner Gesinnung zu messen sei, vorprogrammiert. Denn dadurch wird zwar die Voraussetzung für die *Möglichkeit* einer allgemeinen Bösartigkeit unter Menschen geschaffen, gleichzeitig aber der Beweis der Wirklichkeit durch Erfahrung, für die nur Handlungen, nicht Gesinnungen zugänglich sind, von vornherein verbaut.

Kant selbst hat das Problem, daß der allgemeine Gattungscharakter des intelligiblen Falls mit seiner Zufälligkeit schwerlich vereinbar ist, durchaus gesehen. Er hat deshalb schließlich zu einer Vermutung Zuflucht genommen, die auf Schellings spätphilosophische Konstruktion vorausweist. Gesetzwidrige Maximen der Willkür müssen, so führt er aus, „der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden . . ., welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist"[19]. Diese Auskunft scheint folgendes zu besagen[20]: Solange der einzelne Mensch als Subjekt der intelligiblen Tat gilt, bleibt unverständlich, wieso *alle* statt einer guten eine böse Gesinnung gewählt haben und wählen werden; ist dagegen die Menschheit in jedem das Subjekt, dann sind Freiheit und Zufälligkeit des Falls mit dem ausnahmslosen Gefallensein aller vereinbar[21].

Schelling hat diese von Kant angedeutete Strategie, die Allgemeinheit des Bösen statt durch Annahme seiner Erblichkeit durch die Vorstellung zu gewährleisten, der Fall sei Tat des Gattungssubjekts „Mensch", in der Spätphi-

19 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 27.
20 Anders interpretiert M. Schulze. An der zitierten Stelle werde der *„subjektive Grund der Maximen"* von Kant „auf einen *objektiven Naturgrund* zurückgeführt" (M. SCHULZE: Kants Religion, 33). Diese Deutung ist nicht überzeugend. Denn dann wäre die böse Gesinnung entgegen der ausdrücklichen Versicherung Kants einige Zeilen zuvor (vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 27) eine notwendige Folge aus der Gattungsnatur des Menschen.
21 Zu Recht bemerkt J. Müller kritisch: „Es ist merkwürdig, daß *Kant*, der doch sonst jeder positiven theoretischen Aussage über das intelligible Sein des Menschen sich gänzlich zu enthalten behauptet, in diesen Untersuchungen die menschliche Gattung als Noumenon so zuversichtlich als Ein Subjekt behandelt, um so merkwürdiger, da er sonst die hohe Bedeutung des Begriffes der menschlichen Persönlichkeit so sehr anerkennt" (J. MÜLLER: Lehre, Bd. 1, 195 f. Anm.).

losophie ausgearbeitet. Seine Sündenfall-Lehre gerät dadurch in die Nähe des von Augustin entwickelten, vermeintlich Paulinischen Konzepts, daß alle Menschen an Adams Fall beteiligt waren, „in ihm" (vgl. die Vulgataübersetzung von Röm. 5, 12) gesündigt haben[22], und teilt dessen Probleme.

In der *Freiheitsschrift* wird diese „Lösung" noch nicht vertreten, hier stehen die freie Entscheidung des Einzelnen, durch die er fällt, und die Allgemeinheit des Gefallenseins noch unausgeglichen nebeneinander. Einerseits gilt: „[J]ede Creatur fällt durch ihre eigne Schuld"[23], andererseits „hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren"[24].

Erst die spätphilosophischen Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* und die *Philosophie der Offenbarung* versuchen durch Vereinheitlichung des Fallsubjekts, einen Ausgleich zwischen der Allgemeinheit und der Zufälligkeit des Gefallenseins herzustellen. Anknüpfend an die überindividuelle Bedeutung, die Fichte seinem Prinzip seit der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* gegeben hat[25], ist für den späten Schelling der Mensch, auf dessen Fall die vom Leid zerrissene Gestalt der Welt zurückgeht, der „Eine" in allen einzelnen. „Von dieser äußerlichen Welt kann sich der Mensch – nicht ein Mensch, sondern *der* Mensch, jener Eine Mensch, der in uns allen fortlebt –

22 Vgl. J. GROSS: *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, Bd. I: *Von der Bibel bis Augustinus*, München/Basel 1960, 319 ff.

23 Freiheitsschrift, VII, 382.

24 A. a. O., 388. J. Müller hat in seiner an Kants *Religionsschrift* und Schellings *Freiheitsschrift* anschließenden, seinerzeit vielbeachteten Lehre von einem vorweltlichen Sündenfall die Annahme einer allgemeinen Selbstverkehrung bei persönlichen Kreaturen zugunsten der Wahlfreiheit bei der Urentscheidung aufgegeben (vgl. J. MÜLLER: Lehre, Bd. 2, 499 f.).

25 Während Fichte in der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* „eines Jeden Ich selbst" als „einzige höchste Substanz" (Fichtes Werke I, 122) bezeichnete, eine Bestimmung, die Schelling ihm vorwarf (vgl. den Brief an Fichte vom 3. 10. 1801, Briefe und Dokumente II, 349 sowie *Philosophie der Mythologie*, XI, 464 und *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 345), hat er sein Prinzip später vor individualistischen Mißverständnissen zu schützen versucht (vgl. J. G. FICHTE: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke I, 501 ff. und J. G. FICHTE: „Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold", Fichtes Werke II, 509 f.).

von *dieser*, sage ich, kann er sich rühmen, der Urheber zu seyn. In diesem Sinn hat Fichte Recht, der Mensch (im eben erklärten Sinne) der Mensch ist das Setzende der Welt"[26].

Dieses Konstrukt eines alle Menschen einigenden „Ur-Mensch[en]"[27], das in der 21. Vorlesung der *Darstellung der rein-rationalen Philosophie* detailliert entwickelt wird, ist erforderlich, da sich die von Schelling ebenso wie von Kant angenommene Universalität des Bösen nicht länger durch die Erbsündenlehre gewährleisten läßt. Schon Kant hatte, um die Zurechenbarkeit des Bösen zu retten, dessen Erblichkeit bestritten. Schelling kritisiert zusätzlich die monogenistische Hilfshypothese, daß alle Menschen von einem ersten, schuldig gewordenen Menschenpaar abstammen, die die Erbsündenlehre braucht, um die unausweichliche Schuldigkeit aller zu sichern. Eine Absage an den Monogenismus wird nach Schelling durch die Ethnologie nötig, deren Ergebnisse zu „unüberwindliche[n] Schwierigkeiten der physischen Abstammung von Einem Menschenpaar und der Verbreitung des Menschengeschlechts von Einer Gegend über die ganze Erde"[28] führen. Statt durch den Monogenismus soll die Einheit und der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts durch den Gedanken eines ursprünglichen Menschen garantiert werden, „der *seiner Natur nach* der einzige ist, als der wahre, der eigentliche Mensch, von dem erst alle andern so genannt werden"[29]. Er ist der Einheitspunkt, auf den die ihm vorausliegenden Menschengeschlechter in der intelligiblen Welt teleologisch zulaufen, und er ist der Ausgangspunkt, durch dessen Sündenfall sie überhaupt erst in die Erfahrungswelt hinaustreten sollen. Schellings Urmenschkonstruktion ist ein funktionales Äquivalent der Erbsündenlehre nach Verabschiedung des Monogenismus[30]. Auch für sie gibt es „Einen ersten Menschen, ‚durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen'"[31] sind (vgl. Röm. 5, 12), und auch sie versucht – wie die Erbsündenlehre –, aus der Tat des „Einen" die ausnahmslose

26 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 352, vgl. auch 365.

27 Vgl. a. a. O., 348.

28 *Philosophie der Mythologie*, XI, 509.

29 A. a. O., 507.

30 Schelling selbst hat diesen Zusammenhang zwischen seiner Urmenschkonstruktion und der Erbsündenlehre nicht hergestellt und die Erbsündenlehre stattdessen im Zusammenhang seiner Satanologie thematisiert (vgl. *Philosophie der Offenbarung*, XIV, 270).

31 *Philosophie der Mythologie*, XI, 510.

Verschuldung aller zu begründen[32]. Mit dieser Funktion der Erbsündenlehre übernimmt Schellings Urmenschspekulation zugleich deren Schwierigkeit, denn hier wie dort wird die Bindung von Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit an die freie Entscheidung von Individuen zugunsten einer kollektiven Betrachtung aufgegeben, die gegen den Grundsatz der moralischen Unvertretbarkeit des Einzelnen verstößt. Von Verantwortung kann, wie Augustin in *De libero arbitrio* noch einschärft, nur bei einer persönlichen, willentlichen Entscheidung die Rede sein, die auch anders hätte ausfallen können[33]. Entsprechend haben die Sozinianer und später Kant die spätaugustinische Erbsündenlehre mit dem Argument abgelehnt, daß jede Person nur für ihre eigenen und die mit ihrer Zustimmung vollzogenen Handlungen verantwortlich sein kann[34]. Infolgedessen kann den Nachgeborenen nicht die Sünde ihres Vorvaters, auf die sie keinen Einfluß hatten, schuldhaft zugerechnet werden, wie die Erbsündenlehre meint. Eine analoge Schwierigkeit belastet Schellings Lehre vom Urmenschen. Abgesehen davon, daß der Urmensch keine echte Individualität hat, die die Voraussetzung der Zurechnungsfähigkeit ist, kann kein Einzelner für den intelligiblen Fall des Gattungssubjekts „Mensch" zur Rechenschaft gezogen werden, den er als Einzelner nicht vermeiden konnte.

Die These von der Allgemeinheit des intelligiblen Falls und ihre spekulative Begründung stellt somit jene Zurechenbarkeit des Falls in Frage, die für dessen Theodizeefunktion unentbehrlich ist. Wenn kein einzelnes menschliches Subjekt mehr für die Urtat und deren üble Folgen zur Rechenschaft gezogen werden kann, fällt aber die Verantwortung auf die Gottheit zurück.

(2) Im Rahmen der Kantschen Lehre vom radikalen Bösen ist das Problem der Entmoralisierung der intelligiblen Tat meines Erachtens grundsätzlich vermeidbar, dann nämlich, wenn man bereit ist, die Behauptung der Allgemeinheit der bösen Gesinnung, die einzige wirkliche Parallele zwischen Kant und der Erbsündenlehre, aufzugeben. Dagegen entsteht diese Schwierigkeit der Entmoralisierung innerhalb der Schellingschen Spätphilosophie unweigerlich, weil die Zurechenbarkeit der intelligiblen Tat dort nicht nur durch ihre Allgemeinheit, sondern *vor allem* durch ihre Indienstnahme als Theodizeeargument gefährdet wird. Durch diese Indienstnahme wird der Mensch nämlich, so werde ich zeigen, paradoxerweise von derjenigen Verantwortung für die intelligible Tat entbunden, die er zum Zweck einer Rechtfertigung Gottes übernehmen sollte.

Diese Paradoxie ergibt sich folgendermaßen: Als Theodizeeargument taugt die intelligible Tat nur dann, wenn sie zwei Eigenschaften hat; sie muß erstens die Ursache für die üble Gesamtverfassung der Erfahrungswelt sein, und sie muß zweitens die Handlung eines zurechenbaren menschlichen Subjekts sein. Diese beiden Eigenschaften haben aber nicht nur einen unterschiedlichen theoriegeschichtlichen Hintergrund – die Zurechenbarkeit der intelligiblen Tat entnimmt Schelling aus Kants *Religionsschrift*, die beanspruchten Leistungen zur Erklärung der Erfahrungswelt dagegen aus Fichtes Konzept der Tathandlung[35] –, sondern sie sind auch sachlich nicht miteinander vereinbar.

Es besteht vielmehr folgende Alternative: (a) Wenn die intelligible Tat ein *Sünden*fall, das heißt ein freier, moralisch zurechenbarer Akt eines menschlichen Subjekts, wäre, dann könnte sie – wie in Kants *Religionsschrift* – erst *nach* der Konstituierung von Freiheit und Subjektivität geschehen. In diesem Fall ist es nicht möglich, den leiddurchkreuzten Gesamtzustand der Welt, in dem sich diese Subjektivität ja *immer schon* vorfindet, als Folge dieser Tat aufzufassen. (b) Wenn aber umgekehrt die gegenwärtige Verfassung der Welt das Resultat eines intelligiblen Akts wäre, dann müßte dieser – wie in Fichtes *Wissenschaftslehre* – als derjenige Akt gedacht werden, in dem *mit* der Konstituierung des Selbst auch dessen Welt gesetzt wird. Der „unergründliche Act der Ichheit eines jeden" ist, so schreibt Schelling in der *Philosophie der Mythologie*, „zugleich der Act . . ., durch den für ihn diese Welt . . . gesetzt ist."[36] Dieser Akt der Selbstkonstituierung des Ich aber liegt grundsätzlich jenseits einer möglichen Qualifizierung als moralisch gut oder böse.

Anders gesagt: Weil menschliche Subjektivität nie weltlos ist, sondern immer schon in der Erfahrungswelt steht, die sie als Nicht-Eigenes und Widerständiges empfindet, kann sie die Gesamtverfassung dieser Welt, etwa die Vergänglichkeit, der alles unterliegt, unmöglich als Resultat ihres bewußten Handelns verstehen. Fichtes *Wissenschaftslehre* bestimmte deshalb das mit der Selbstkonstituierung des Ich verbundene ursprüngliche Produzieren des

32 Auf diese Analogie zur christlichen Erbsündenlehre hat schon H. WIMMERSHOFF: Sündenfall, 36 f. zu Recht aufmerksam gemacht. Die von L. van Bladel geäußerte Kritik an der Deutung von Wimmershoff ist dagegen meines Erachtens unberechtigt (vgl. L. VAN BLADEL: Funktion, 59 ff.).

33 Vgl. A. AUGUSTIN: *De libero arbitrio*, Buch III, 18, 50 : „Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest?" Vgl. insgesamt Buch III, 1, 1–3 und 17, 47–18, 50.

34 Vgl. FAUSTUS SOCINUS: *Praelectiones Theologicae*, Racov 1609, 10–14 (= caput IV).

35 Vgl. § 11. 2.

36 *Philosophie der Mythologie*, XI, 464.

Nicht-Ich als einen *vorbewußten* Akt. Entsprechend muß auch Schelling die für menschliches Bewußtsein nicht hintergehbare arge Verfassung der Welt auf eine dem Bewußtsein *vorausliegende* „Handlung" zurückführen, die dadurch jegliche moralische Relevanz verliert. In der *Philosophie der Mythologie* räumt er ein: Die Welt als „Folge jenes ersten Wollens [das heißt der intelligiblen Tat] und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtseyn nicht mehr zugänglichen Region" verhält sich „zum bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes"[37]. Da aber meines Erachtens nur bewußte Entscheidungen, die auch anders hätten ausfallen können, jemandem schuldhaft anzulasten sind, kann dieses „erste Wollen" nicht als menschlicher *Sünden*fall gewertet werden, durch den ein Schöpfergott von seiner Verantwortung für das Zustandekommen der üblen Welt entbunden wäre. Der gleiche Befund ergibt sich, wenn man die intelligible Tat am Grundsatz der moralischen Unvertretbarkeit des Einzelnen mißt. Alle Individuen leben in derselben Welt, die durch Leiden, Tod und Untergang gekennzeichnet ist. Diese ausnahmslose, intersubjektive Übereinstimmung ist unter den subjektiv-idealistischen Voraussetzungen der Schellingschen Spätphilosophie nur erklärbar, wenn das Wollen, auf das der arge Zustand der Welt zurückgehen soll, nicht das Wollen der je einzelnen Subjekte, sondern dasjenige eines identischen „Urwillen[s]"[38] an der Wurzel der Subjektivität ist. Da dieses ursprüngliche Wollen nicht in der Gewalt des einzelnen steht, in bezug auf dessen Entscheidung allein von „Schuld" gesprochen werden kann, kann es nicht als *Sünden*fall gelten.

Die Unvereinbarkeit zwischen der beanspruchten Erklärungsleistung und der moralischen Zurechenbarkeit der intelligiblen Tat, die für ihre den Schöpfergott entlastende Funktion beide unverzichtbar sind, führt somit zu folgendem Dilemma. Je größer die Erklärungsansprüche sind, die mit der intelligiblen Tat verknüpft werden, desto geringer wird ihre Zurechenbarkeit. Während eindeutig zurechenbare Handlungen nie die universalen Folgen für die Struktur der Welt haben, die sie zur Erfüllung ihrer Theodizeeaufgabe haben müßten, sind die Akte, die – subjektiv-idealistischer Konzeption zufolge – die nötige Erklärungskraft haben, keine dem Menschen anzulastenden Handlungen. Die zur Entlastung Gottes erfolgende *Hyper*moralisierung weltlicher Übelbestände zu Folgen eines intelligiblen Sündenfalls führt also zu einer *Ent*moralisierung des Falls, durch die der angestrebte Theodizeezweck wieder durchkreuzt wird.

37 A. a. O., 463.
38 Vgl. a. a. O., XI, 462 Anm.

Bei Schelling wird dieses Dilemma durch eine Zweideutigkeit verdeckt, in der er die intelligible Tat belassen hat. Nur mit Hilfe dieser Zweideutigkeit, die in der *Freiheitsschrift* ebenso feststellbar ist wie in den spätphilosophischen Vorlesungen, in der Schellingliteratur aber meines Wissens bislang übersehen wurde, konnte der Schein gelingender Theodizee aufrechterhalten werden. Im Abschnitt über das formelle Wesen der menschlichen Freiheit[39] springt Schelling mehrfach zwischen zwei einander ausschließenden Bedeutungen der intelligiblen Tat hin und her.

(a) Wenn die Zurechenbarkeit von Handlungen gewährleistet sein soll, dann muß, so argumentiert Schelling in VII, 384 f., das intelligible, seine Handlungen determinierende Wesen eines Menschen statt einer ihm vorgegebenen Tatsache *„seine eigne That"*[40] sein. Diese intelligible Tat versteht er als ein „vor dem Erkennen" anzusetzendes „reales Selbstsetzen"[41]. Der vorbewußte Charakter dieser Tat wird mit ihrer wesens- und bewußtseinskonstituierenden Funktion begründet: „In dem Bewußtseyn . . . kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm, wie dem Wesen, vorangeht, es erst *macht*"[42]. Nach dieser ersten Bedeutung, für die sich Schelling ausdrücklich auf Fichtes *Wissenschaftslehre* beruft[43], ist die intelligible Tat somit nicht die Entscheidung eines schon konstituierten Wesens, sondern der Akt, in dem dieses Wesen überhaupt erst konstituiert wird. Durch diese Identifizierung mit dem Selbstsetzungsakt gewinnt die intelligible Tat zwar den Status eines Erklärungsprinzips für die Erfahrungswelt. Denn mit der Subjektkonstituierung wird für das Subjekt zugleich die Welt konstituiert. Aber die intelligible Tat büßt dadurch ihren moralischen Status ein. Denn der Zurechnungsbegriff kann nicht auf einen unwillkürlichen Akt Anwendung finden, den das Selbst nicht hätte unterlassen können.

(b) Neben dieser ersten Bedeutung findet sich in der besagten Passage eine mit ihr nicht vereinbare zweite, an Kants *Religionsschrift* orientierte Bedeutung von intelligibler Tat. Danach ist die intelligible Tat wie bei Kant die sittliche „Entscheidung"[44] eines schon konstituierten, wenngleich sittlich noch „unentschiedene[n] Wesen[s]"[45]. In dieser Entscheidung wird die Rangordnung zwischen den eigennützigen Neigungen und der Achtung vor dem Ge-

39 Vgl. Freiheitsschrift, VII, 382–389.
40 A. a. O., 385.
41 Ebd.
42 A. a. O., 386.
43 Vgl. a. a. O., 385.
44 Ebd.
45 Ebd.

setz (Kant) beziehungsweise zwischen dem Partikular- und dem Universalwillen (Schelling) festgelegt. De facto erhebt der Mensch seine Selbstsucht über den allgemeinen Willen und verkehrt dadurch die vorgesehene sittliche Ordnung. Da diese Prinzipienverkehrung das Resultat einer freien Handlung ist, ist sie prinzipiell vermeidbar. Deshalb spricht Schelling in Anlehnung an Kant von einem „ursprüngliche[n]" oder „radikale[n] Böse[n]"[46] im Menschen, das „in seinem Ursprung eigne That, und darum allein ursprüngliche Sünde"[47] ist.

Während die intelligible Tat in der ersten Bedeutung ein moralisch nicht zurechenbarer Akt mit hohem Erklärungswert ist, kann sie in der zweiten Bedeutung dem Menschen zwar schuldhaft angelastet werden, verliert aber dadurch ihre Fähigkeit, die Struktur der Erfahrungswelt zu erklären.

Schelling hat diese beiden miteinander nicht vereinbaren Bedeutungen der intelligiblen Tat in unzulässiger Weise ineinandergeschoben, das heißt er hat – theoriegeschichtlich gesprochen – Kants intelligible Tat prinzipialisiert, ohne auf ihre Zurechenbarkeit zu verzichten, und Fichtes Tathandlung moralisiert, ohne ihre Erklärungskraft preiszugeben. Diese nicht akzeptable Zweideutigkeit der intelligiblen Tat ist bei Schelling nicht zufällig, sondern sie ergibt sich zwangsläufig durch die Inanspruchnahme dieser Tat als Theodizeeargument.

Die Identifikation des Falls mit dem Ereignis der Menschwerdung des Menschen stammt aus der geschichtsphilosophischen Transformation des Falltheorems. In Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* wird das Paradies zu jenem Naturzustand umgedeutet, in dem der Mensch als sprachloses Wesen in tierischer Unschuld vegetiert, und der Fall avanciert deshalb zu der Tat, durch die der Mensch zum Menschen wird. Dieses Konzept hat epochemachend gewirkt. Es hat die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus maßgeblich beeinflußt (vgl. § 9.) und zeigt seine Wirkung noch in Kierkegaards Sündenmonographie *Der Begriff Angst* und in Heideggers *Sein und Zeit*[48]. Bei Kierkegaard wird schon der Selbstwerdungsakt, durch den der

46 A. a. O., 388.

47 Ebd.

48 Nach Heideggers Phänomenologie der Verfallenheit befindet sich der Mensch immer schon, das heißt vor allem faktisch kontingenten Schuldigwerden, in jenem Zustand der Schuld, den er als grundlegende Verfassung seines Daseins nicht vermeiden kann und den er als Schuld zu übernehmen hat. „Seiendes, dessen Sein Sorge ist, kann sich nicht nur mit faktischer Schuld beladen, sondern *ist* im Grunde seines Seins schuldig ... Dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichursprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das ‚moralisch' Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt und deren faktisch mögliche

Mensch aus dem träumenden Dasein heraustritt, hamartiologisch qualifiziert: „Aber das eigentliche ‚Selbst' ist erst gesetzt im qualitativen Sprunge. In dem vorhergehenden Zustande kann nicht davon die Rede sein. Wenn man daher die Sünde aus dem Selbstischen erklären will, so verwickelt man sich in Unklarheiten, da es ja umgekehrt erst durch die Sünde und in der Sünde zum Werden des Selbstischen kommt."[49] Durch dieses Verständnis des Falls als einer allen einzelnen Handlungen vorgeordneten Tat, mit der das menschliche Selbst erst anhebt, wird wie bei Schelling dessen Zurechenbarkeit zerstört. Wenn die Konstitution des Subjekts, statt die moralisch indifferente Voraussetzung der Sünde zu sein, selbst der qualitative Sprung in die Sünde ist, dann ist die „Sünde" für kein Individuum vermeidbar und somit auch keinem schuldhaft zurechenbar. Kierkegaard hat das Problem durchaus gesehen, ohne allerdings die nötigen Konsequenzen zu ziehen: „[P]sychologisch gesprochen geschieht die erste Sünde stets in Ohnmacht, und ermangelt daher in gewissem Sinne anscheinend der Zurechenbarkeit."[50] Wird aber die Hamartiologie von der Ethik völlig gelöst, dann sollte man statt von Sünde und Sündenfall besser von Verhängnis und elender Lage sprechen.

Zum Zweck der Rechtfertigung Gottes hat Schelling ab 1809 den geschichtsphilosophisch entmoralisierten Fall erneut als *Sünden*fall, das heißt als schuldhafte Selbstverfehlung des Menschen, verstanden. Zugleich aber hat er – und dadurch entsteht die besagte Zweideutigkeit – die Gleichsetzung des Sündenfalls mit dem Ereignis der Menschwerdung des Menschen beibehalten. Diese in der *Freiheitsschrift* festzustellende Ambivalenz der intelligiblen Tat wird auch in Schellings spätphilosophischen Vorlesungen nicht ausgeräumt, wie man durch einen Vergleich des Sündenfallkonzepts der *Philosophie der Mythologie* mit demjenigen der *Philosophie der Offenbarung* zeigen kann. Obwohl der menschliche Sündenfall in beiden Vorlesungszyklen übereinstimmend als Ereignis verstanden wird, durch das die Welt „praeter deum" in die Welt „extra deum" umschlägt[51], wird er ganz unterschiedlich

Ausformungen" (M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, vierzehnte, durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 1977, 286).

49 S. KIERKEGAARD: *Der Begriff Angst*, 80. Auf eine Identifikation von Sünde und Individualität deutet auch Kierkegaards spätere Bemerkung: „Der Begriff Sünde und Schuld setzt eben den Einzelnen als den Einzelnen" (a. a. O., 100).

50 A. a. O., 251 Anm. 95. Nach Schleiermachers *Glaubenslehre* kann die vor jeder Tat des Einzelnen in ihm vorhandene Sündhaftigkeit dem Einzelnen nicht als Schuld zugerechnet werden (vgl. F. SCHLEIERMACHER: Glaubenslehre, 378, § 71, 2).

51 Vgl. *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 352–354 und *Philosophie der Mythologie*, XI, 413 und 421.

angesetzt. Während in der *Philosophie der Offenbarung*[52] erst die *Selbstverfehlung* des Geistes als Sündenfall gilt, wird dieser in der *Philosophie der Mythologie*[53] vorverlegt und mit der *Selbstsetzung* des Geistes identifiziert. Für die offenbarungsphilosophischen Vorlesungen ist der Mensch schon supralapsarisch, das heißt „in seinem ersten Seyn . . ., wie er unmittelbar aus der Schöpfung hervorgeht"[54], zum Bewußtsein[55] und zu jener Freiheit erhoben, durch die er sich gegen den Schöpfer wenden kann[56]. Sein Sündenfall ist die schuldhafte Verkehrung derjenigen Prinzipienordnung, auf der Freiheit und Bewußtsein beruhen[57]. In der *Philosophie der Mythologie* dagegen wird „der bewußte Geist, der sein Wesen *nur* im Sich-Wissen, im Ich bin hat"[58], selbst erst durch den „Sünden"fall, das heißt durch den vorbewußten Akt jenes „Urwillen[s]" erzeugt, der dem bewußten Geist „gegenüber die Natur eines verhängnißvollen, unergründlichen Willens annimmt"[59]. Durch diese Identifizierung des Falls mit dem Konstituierungsakt von Subjektivität wird der Fall aber entmoralisiert, wie Schelling im Zusammenhang seiner Prometheusdeutung[60] schließlich selbst einräumen muß. Ist der Fall nämlich nichts anderes als der Feuerraub des Prometheus, durch den sich der Mensch zum Geist erhebt und der Freiheit teilhaftig wird[61], dann kann nur noch im uneigentlichen Sinne von „Schuld" die Rede sein. Denn „wie er ist, konnte er nicht anders; was er gethan, er mußte es thun"[62]. Wenn aber diese „Handlung, von welcher alles Leid sich herschreibt"[63], für den Menschen unvermeidlich war, dann stellt das nicht selbst verschuldete Prometheus-Schicksal des Menschen, der „mit Klammern eiserner Nothwendigkeit an den starren

52 Vgl. besonders *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 344–377.
53 Vgl. besonders *Philosophie der Mythologie*, XI, 413 ff. und 461 ff.
54 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 348.
55 Vgl. a. a. O., 352; vgl. auch *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 457.
56 Vgl. *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 349; vgl. auch *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 457 f.
57 Vgl. *Philosophie der Offenbarung*, XIII, 349 ff., 365 f.; vgl. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, 458 f.
58 *Philosophie der Mythologie*, XI, 462.
59 Ebd.
60 Vgl. a. a. O., 481–487.
61 Vgl. a. a. O., 484. Zu Schellings Prometheusdeutung vgl. H. BLUMENBERG: Mythos, 625–632.
62 *Philosophie der Mythologie*, XI, 485.
63 A. a. O., 486.

Felsen einer zufälligen aber unentfliehbaren Wirklichkeit angeschmiedet [ist], und hoffnungslos den unheilbaren, unmittelbar wenigstens nicht aufzuhebenden Riß betrachtet"[64], die Güte des Schöpfergottes grundlegend in Frage.

Schellings Versuch, das Augustinische Theodizeeparadigma, das zur Entlastung des Schöpfergottes die üble Verfassung der Welt auf den menschlichen Sündenfall zurückführt, mit Mitteln der Kantschen Religionsphilosophie und der Fichteschen *Wissenschaftslehre* zu reformulieren, geht somit in die Irre. Denn die Moralisierung aller Übelbestände zu Konsequenzen des menschlichen Falls führt letztendlich zur Entmoralisierung dieses Falls, der als eine dem Menschen nicht mehr zurechenbare Tat den Schöpfergott erneut belastet. Schellings *Free-Will-Defence* mißlingt, weil der übeltheoretische Reduktionismus, der erlittene Übel (malum physicum) generell von getanen Übeln (malum morale) ableitet, scheitert. Denn bei konsequenter Durchführung wird das getane Übel unzurechenbar und damit selbst zu einem erlittenen Übel. Diese Strategie führt ebenso zur Auflösung der Zurechenbarkeit des malum morale wie der umgekehrte übeltheoretische Reduktionismus bei Leibniz, der das moralisch Böse auf ein unvermeidliches Übel, nämlich auf die mit der Endlichkeit gegebene Begrenztheit und Irrtumsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis, zurückführen wollte[65].

Die Klasse von Übeln, die dem Menschen widerfahren, umfaßt meines Erachtens grundsätzlich mehr als diejenigen Übel und Leiden, die sich als Folge seines Handelns verstehen lassen. Zu Recht stellt Schleiermacher ohne Umschweife fest: Weil „wir Tod und Schmerz . . . auch da finden, wo keine Sünde ist", entstehen die „natürlichen Übel . . . also nicht aus der Sünde"[66]. Das Scheitern einer generellen Ableitung physischer aus moralischen Übeln beruht darauf, daß nicht einmal die geschichtliche, geschweige denn die natürliche Erfahrungswirklichkeit durch menschliche Freiheit allein konstituiert wird. Der Versuch, die üble Welt auf den menschlichen Fall zurückzuführen, ist deshalb eine *Hypertrophie der Freiheit* und eine *hamartiologische Überforderung des Menschen*, zu der sich Schelling aus Theodizeegründen hat verführen lassen.

64 A. a. O., 482.
65 Zur Kritik dieser Leibnizthese vgl. I. KANT: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee", A 202.
66 F. SCHLEIERMACHER: Glaubenslehre, 416 (§ 76, 2).

Literatur

Im Literaturverzeichnis werden nur die Werke aufgeführt, auf die in der Untersuchung ausdrücklich hingewiesen wird. Mehrfach verwendete Werke werden mit einem Kurztitel zitiert, der bei der ersten Zitation des entsprechenden Werkes sowie im Literaturverzeichnis in Klammern angegeben ist. Die Abkürzungen folgen dem von S. Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie.

Schelling-Quellen

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON: *Sämmtliche Werke*, hrsg. von Karl Friedrich August Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= I–X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= XI–XIV), Stuttgart/Augsburg 1856–1861.

SCHELLING, F. W. J.: *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Hermann Krings und Hermann Zeltner, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA; die folgende römische Zahl nennt die Reihe, die arabische Zahl den Band).

SCHELLING, F. W. J.: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit.* Einleitung und Anmerkungen von Horst Fuhrmans, Stuttgart 1964.

SCHELLING, F. W. J.: *Stuttgarter Privatvorlesungen.* Version inédite, accompagnée du texte des Oeuvres, publiée, préfacée et annotée par Miklos Vetö (Philosophica varia inedita vel rariora 2), Torino 1973 (= Vetö).

SCHELLING, F. W. J. VON: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von Manfred Schröter, zweiter Nachdruck der Ausgabe von 1946 (Nachlaßband von: *Schellings Werke*, Münchner Jubiläumsdruck), München 1979 (= Schröter).

SCHELLING, F. W. J.: *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, hrsg. und eingeleitet von Siegbert Peetz, Frankfurt/M 1990.

SCHELLING, F. W. J.: *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. von Walter E. Ehrhardt (Schellingiana 1), Stuttgart/Bad Cannstatt 1989.

SCHELLING, F. W. J.: *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, hrsg. und kommentiert von Horst Fuhrmans (Philosophica varia inedita vel rariora 3.1), Torino 1972 (= Grundlegung).

Schellingiana Rariora, gesammelt und eingeleitet von Luigi Pareyson (Philosophica varia inedita vel rariora 4), Torino 1977.

PLITT, GUSTAV LEOPOLD (Hrsg.): *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Band I–III, Leipzig 1869–1870 (= Plitt).

SCHELLING, F. W. J.: *Briefe und Dokumente*, Band I–III, hrsg. von Horst Fuhrmans, Bonn 1962, 1973 und 1975 (= Briefe und Dokumente).

TILLIETTE, XAVIER (Hrsg.): *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (Philosophica varia inedita vel rariora 1), Torino 1974 (= Zeitgenossen).

Sonstige Literatur

ALBRECHT, MICHAEL: *Kants Antinomie der praktischen Vernunft* (SMGP 21), Hildesheim/New York 1978.

ARENDT, HANNAH: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1964.

...TOTELES: *Kategorien.* [Außerdem:] *Lehre vom Satz (Peri hermeneias)*, mit:

...RIUS: *Einleitung in die Kategorien*, übersetzt, mit einer Einleitung und erklä...kungen versehen von Eugen Rolfes, Nachdruck der Neuausgabe (1958) ...1925 (PhB 8/9), Hamburg 1974.

...iechisch und deutsch, übersetzt von Hermann Bonitz, neu be... Kommentar hrsg. von Horst Seidl, griechischer Text in ...2 Halbbde. (PhB 307/8), Hamburg 1978 und 1980.

... *Theosophie Friedrich Christoph Oetinger's nach ihren ... und zur Geschichte der Philosophie*, mit einem

... *relius Augustinus' Werke in deutscher ...ustinus*, übertragen von Carl

... *arbitrio, De vera reli...* Thimme, Zürich/

... Vol. ...as-

...einge-

... Bernard ...pzig 1905. ...setzt von Wil...), Zürich/Mün-

... *cal Papers*, Oxford

BAADER, FRANZ XAVER VON: *Sämtliche Werke*, systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biografie und Briefwechsel, hrsg. von Franz Hoffmann, Julius Hamberger und anderen, 16 Bde., Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1851 ff., Aalen 1963 (= Sämtliche Werke).

BARTH, KARL: *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. III: *Die Lehre von der Schöpfung*, erster Teil, Zollikon/Zürich ²1947.

BAUMGARTNER, HANS MICHAEL (Hrsg.): *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München 1975 (= Schelling).

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1835, Darmstadt 1967 (= Gnosis).

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN: *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. Das Dogma der neueren Zeit*, Leipzig 1867.

BECK, LEWIS WHITE: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*. Ins Deutsche übersetzt von Karl-Heinz Ilting (Kritische Information 19), München ²1985.

BEIERWALTES, WERNER: *Platonismus und Idealismus* (PhA 40), Frankfurt/M 1972 (= Platonismus).

BENZ, ERNST: *Schellings theologische Geistesahnen* (AAWLM. G, 1955 Nr. 3), Wiesbaden 1955 (= Geistesahnen).

BILLICSICH, FRIEDRICH: Das *Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* (= Problem des Übels).

I. Bd.: *Von Platon bis Thomas von Aquino*, Wien ²1955;
II. Bd.: *Von Eckehart bis Hegel*, Wien/Köln 1952;
III. Bd.: *Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*, Wien 1959.

BITTNER, RÜDIGER / CRAMER, KONRAD (Hrsg.): *Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt/M 1975 (= Materialien).

BLADEL, LOUIS VAN: „Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie" (= Funktion), in: *Schelling-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, hrsg. von Anton Mirko Koktanek, München/Wien 1965, 49–82.

BLOCH, ERNST: *Das Prinzip Hoffnung*, 3 Bde., Nachdruck der Ausgabe von 1959, Frankfurt/M 1970.

BLOCH, ERNST: *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe Bd. 8), Frankfurt/M 1962.

BLUMENBERG, HANS: „Kant und die Frage nach dem ‚gnädigen Gott'", in: *StGen*, 7 (1954), 554–570.

BLUMENBERG, HANS: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M (¹1966) ²1988 (= Legitimität).

BLUMENBERG, HANS: „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos", in: MANFRED FUHRMANN (Hrsg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik IV), München 1971, 11–66.

BLUMENBERG, HANS: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M ⁴1986 (= Mythos).

BOETHIUS: *The theological tractates*, Latin and English, translated by H. F. Stewart and E. K. Rand. [Außerdem:] *The consolation of philosophy*, Latin and English, with the English translation of „I. T." (1609), revised by H. F. Stewart, London/Cambridge (Massachusetts) 1962.

BOHLEN, PETER VON: *Die Genesis, historisch-kritisch erläutert*, Königsberg 1835.

BRAUN, OTTO: *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800–1810*, Leipzig 1906.

BRENNER, ANTON: *Schellings Verhältnis zu Leibniz. Ein Beitrag zur Geschichte des Wiedererwachens der echten Leibnizschen Philosophie (nach der Herrschaft der Wolffschen Schule) und zur Entwicklung der Schellingschen Philosophie*, Diss. Tübingen 1937.

BROWN, ROBERT F.: *The Later Philosophy of Schelling. The Influence of Boehme on the Works of 1809-1815*, Lewisburg 1977.

BUCHHEIM, THOMAS: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie* (Paradeigmata 12), Hamburg 1992.

CHISHOLM, RODERICK M.: „Die menschliche Freiheit und das Selbst" (= Freiheit), in: ULRICH POTHAST (Hrsg.): Seminar, 71–87.

CHISHOLM, RODERICK M.: „Freedom and action", in: KEITH LEHRER (ed.): *Freedom and Determinism*, New York 1966, 11–44.

Corpus Hermeticum, griechisch und französisch, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Tome I, Traités I–XII (CUFr 6), Paris 1945.

DELEKAT, FRIEDRICH: *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, zweite, stark erweiterte Auflage, Heidelberg 1966.

DENZINGER, HEINRICH / SCHÖNMETZER, ADOLF (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona/Freiburg i. B./Rom ^{36}1976.

DESCARTES, RENE: *Oeuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery, Bd. VII: *Meditationes de prima philosophia*, Neuauflage Paris 1964.

DIELS, HERMANN: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, hrsg. von Walther Kranz, Bd. 1, Dublin/Zürich ^{16}1972.

EICHHORN, JOHANN GOTTFRIED (Rez.): „Die ältesten Urkunden der Hebräer im ersten Buch Mose, für freymüthige Alterthumsforscher, neu übersetzt und erläutert, Stendal [1788] bey D. C. Franzen und J. C. Grossen", in: *Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*, hrsg. von Johann Gottfried Eichhorn, Bd. 1, Leipzig 1788, 984–999.

EICHHORN, JOHANN GOTTFRIED: *Urgeschichte*, hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von Johann Philipp Gabler, Teil II, 1, Altdorf/Nürnberg 1792.

EPIKUR: *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, eingeleitet und übertragen von Olof Gigon, Zürich/Stuttgart ^{2}1968.

EPIPHANIUS: *Ancoratus und Panarion*, hrsg. von Karl Holl (= Panarion), Bd. 1: *Ancoratus und Panarion haer. 1–33* (GCS 25), Leipzig 1915.

FICHTE, IMANUEL HERMANN: *Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England, von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1850, Frankfurt/M 1969.

[JOHANN GOTTLIEB] *Fichtes Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bde. I–XI, Nachdruck der Nachgelassenen Werke, Bonn 1834/35, und der Sämmtlichen Werke, Berlin 1845/46, Berlin 1971 (= Fichtes Werke).

FLASCH, KURT: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980 (= Augustin).

FRANK, MANFRED: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. I. Teil, Frankfurt/M 1982.

FUHRMANS, HORST: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin 1940.

FUHRMANS, HORST: *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf 1954 (= Weltalter).

FUHRMANS, HORST: „Schellings Lehre vom Sündenfall als der ‚Urtatsache' der Geschichte", in: LUDWIG HASLER (Hrsg.): Schelling, 227–231.

GEYER, CARL-FRIEDRICH: „Das ‚Jahrhundert der Theodizee'", in: *KantSt*, 73 (1982), 393–405.

GEYER, CARL-FRIEDRICH: „Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert" (= Materialien), in: WILLI OELMÜLLER (Hrsg.): Diskussionen, 209–242.

[JOHANN WOLFGANG] *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen (= Goethes Werke),

Bd. 14: *Faust*, erster Theil, Weimar 1887;

Bd. 29: *Dichtung und Wahrheit*, vierter Theil, Weimar 1891;

IV. Abt., Bd. 10: *Goethes Briefe vom 9. August 1792 – 31. December 1795*, Weimar 1892.

GRABOWSKY, ADOLF: „Das Motto des IV. Teils von ‚Dichtung und Wahrheit'", in: *Trivium*, 3 (1945), 241–264.

GROSS, JULIUS: *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Ein Beitrag zur Geschichte des Problems vom Ursprung des Übels*, Bd. I: *Von der Bibel bis Augustinus*, München/Basel 1960.

HABERMAS, JÜRGEN: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954 (= Das Absolute).

HABERMAS, JÜRGEN: „Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes" (= Dialektischer Idealismus), in: J. HABERMAS: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M ^{5}1988, 172–227.

HABERMAS, JÜRGEN: „Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen" (= Einheit), in: J. HABERMAS: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M ^{2}1988, 153–186.

HAENCHEN, ERNST: „Aufbau und Theologie des ‚Poimandres'", in: E. HAENCHEN: *Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 1965, 335–377.

HAMANN, JOHANN GEORG: *Briefwechsel*, Bd. 2: *1760–1769*, hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel, Wiesbaden 1956.

HÄRING, HERMANN: *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (Ökumenische Theologie 3), Zürich/Köln/Gütersloh 1979 (= Macht des Bösen).

HARTLICH, CHRISTIAN / SACHS, WALTER: *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft* (SSEA 2), Tübingen 1952 (= Ursprung).

HARTMANN, EDUARD VON: *Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer*, Berlin 1869.

HARTMANN, EDUARD VON: *Schelling's philosophisches System*, Leipzig 1897.

HARTMANN, NICOLAI: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin ²1960.

HASLER, LUDWIG (Hrsg.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979* (Problemata 91), Stuttgart/Bad Cannstatt 1981 (= Schelling).

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der „Werke" von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M 1969–1971 (= Werke).

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1817] und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit*, in: G. W. F. HEGEL: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, neu hrsg. von Hermann Glockner, Bd. 6, Stuttgart 1956.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, in: G. W. F. HEGEL: *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 19, Hamburg 1989.

Briefe von und an Hegel, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Bd. I: *1785–1812* (PhB 235), Hamburg ²1961.

HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*, vierzehnte, durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen 1977.

HEIDEGGER, MARTIN: *Schellings Abhandlung: Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von Hildegard Feick, Tübingen 1971 (= Schellings Abhandlung).

HEIDEGGER, MARTIN: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, in: M. HEIDEGGER: *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 49, hrsg. von Günter Seubold, Frankfurt/M 1991.

HEIMSOETH, HEINZ: „Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie", in: *KantSt*, 57 (1966), 206–229.

HEINE, HEINRICH: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, hrsg. von Manfred Windfuhr (= Gesamtausgabe).

Bd. 4: *Atta Troll. Ein Sommernachtstraum.* [Außerdem:] *Deutschland. Ein Wintermärchen*, bearbeitet von Winfried Woesler, Hamburg 1985;

Bd. 8/I: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland.* [Außerdem:] *Die romantische Schule*, Text, bearbeitet von Manfred Windfuhr, Hamburg 1979.

HENRICH, DIETER: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen (¹1960) ²1967 (= Gottesbeweis).

HENRICH, DIETER: „Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie", *Hegel-Studien*, 3 (1965), 39–77.

HENRICH, DIETER: „Ethik der Autonomie", in: D. HENRICH: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, 6–56.

HENRICH, DIETER: „Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings" (= Problemlagen), in: D. HENRICH: *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart 1991, 171–213 und 282–290.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan (= Sämtliche Werke), Bd. VII und XVI, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1884 und 1887, Hildesheim 1967.

HICK, JOHN: *Evil and the god of love*, London/Melbourne/Toronto 1966 (= Evil).

Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena), übersetzt von Konrad Preysing (BKV 40), München o. J.

HOLZ, HARALD: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling* (APPP 65), Bonn 1970 (= Spekulation).

HUG, J. LEONHARD: *Die mosaische Geschichte des Menschen, von seinem Ursprunge bis zum Entstehen der Völker*, Frankfurt/Leipzig 1793.

HÜGLI, ANTON: Artikel „Malum, VI. Neuzeit" (= Malum), in: *HWP*, Bd. 5, Darmstadt 1980, 681–706.

HUME, DAVID: *A Treatise of human nature*, edited, with an analytical index, by L. Amherst Selby-Bigge, with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford ²1978 (= Treatise).

HUME, DAVID: *Enquiries concerning human understanding* (= Enquiry) *and concerning the principles of morals*, edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. Amherst Selby-Bigge, with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford ³1975.

HUME, DAVID: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, übersetzt von Raoul Richter, eingeleitet und hrsg. von Jens Kulenkampff, mit den Beilagen: „David Hume: Mein Leben" und „Brief von Adam Smith an William Strahan", übersetzt Jens Kulenkampff (PhB 35), Hamburg 1984 (= Untersuchung).

Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, Buch I–III, übersetzt von Ernst Klebba (BKV 3), Kempten/München 1912 (= Adversus haereses).

JACOBI, FRIEDRICH HEINRICH: *Werke*, 6 Bde., hrsg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1812–1825, Darmstadt 1968 (= Werke).

JACOBS, WILHELM G.: „Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie", in: HANS MICHAEL BAUMGARTNER (Hrsg.): Schelling, 27–37.

JACOBS, WILHELM G.: „Geschichte als Prozeß der Vernunft", in: HANS MICHAEL BAUMGARTNER (Hrsg.): Schelling, 39–44.

JACOBS, WILHELM G.: „Editorischer Bericht" [zu *De malorum origine*], in: F. W. J. SCHELLING: AA, I, 1, 49–57.

JACOBS, WILHELM G.: *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde*

im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen (Spekulation und Erfahrung II, 12), Stuttgart/Bad Cannstatt 1989.

JÄGER, ALFRED: *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen 1978.

JAMME, CHRISTOPH / SCHNEIDER, HELMUT (Hrsg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*, Frankfurt/M 1984.

JANSSEN, HANS-GERD: *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit* (Grundzüge 74), Darmstadt 1989 (= Gott).

JANTZEN, JÖRG: „Schelling in der Perspektive materialistischer Theorie", in: HANS MICHAEL BAUMGARTNER (Hrsg.): Schelling, 151–160.

JANTZEN, JÖRG: „Editorischer Bericht" [zu *De Marcione Paullinarum Epistolarum Emendatore*], in: F. W. J. SCHELLING: AA, I, 2, 179–210.

JASPERS, KARL: *Schelling. Größe und Verhängnis*, Nachdruck der Ausgabe von 1955, München 1986.

JONAS, HANS: *Gnosis und spätantiker Geist* (= Gnosis).
Teil I: *Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung* (FRLANT 33), Göttingen ³1988;
Teil II, 1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (FRLANT 63), Göttingen 1954.

JONAS, HANS: „Delimitation of the gnostic phenomenon – typological and historical", in: *Le origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966, Testi e Discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi (SHR 12), Leiden 1967, 90–104.

JONAS, HANS: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M 1987.

KANT, IMMANUEL: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Sonderausgabe, Darmstadt 1981 (= Werke, zitiert wird, sofern vorhanden, nach der dort angegebenen Paginierung der Originalausgaben, A = 1. Auflage, B = 2. Auflage).

KANT, IMMANUEL: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (= Kant's gesammelte Schriften).
Bd. XI: *Kant's Briefwechsel*, Bd. II: *1789–1794*, Berlin 1900.
Bd. XVIII: *Kant's handschriftlicher Nachlaß*, Bd V: *Metaphysik, zweiter Theil*, Berlin/Leipzig 1928.

KASPER, WALTER: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965 (= Das Absolute).

KIBLE, B. TH.: Artikel „Person, II. Hoch- und Spätscholastik, Meister Eckhart, Luther", in: *HWP*, Bd. 7, Darmstadt 1989, Sp. 283–300.

KIERKEGAARD, SÖREN: *Der Begriff Angst; Vorworte*, aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch, in: S. KIERKEGAARD: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, 11. und 12. Abteilung, Gütersloh 1981.

KOCH, HAL: *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (AKG 22), Berlin/Leipzig 1932.

KOCH, TRAUGOTT: „Das Böse als theologisches Problem", *KuD*, 24 (1978), 285–320.

KOEHLER, ERICH: *Schellings Wendung zum Theismus. Versuch einer Erläuterung von Schellings Gottesbegriff in den Stuttgarter Privatvorlesungen*, Diss. Leipzig 1932.

KOSLOWSKI, PETER: „Der leidende Gott – Theodizee in der christlichen Philosophie und im Gnostizismus", in: WILLI OELMÜLLER (Hrsg.): Theodizee, 33–66.

KRINGS, HERMANN: „Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken" [zuerst 1970] (= Freiheit), in: H. KRINGS: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980, 161–184.

KRINGS, HERMANN: „Handbuchartikel: Freiheit" [zuerst 1973], in: H. KRINGS: *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980, 99–130.

KRINGS, HERMANN / SIMONS, EBERHARD: Artikel „Gott", in: *HPhG*, Studienausgabe Bd. 3, München 1973, 614–641.

KRINGS, HERMANN: *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel, 1801–1807* (SBAW. PH, 1976, Heft 6), München 1977.

KRONER, RICHARD: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 2: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*, Tübingen ³1977.

LÄMMERZAHL, ELFRIEDE: *Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus* (NDF, Abteilung Philosophie 3), Berlin 1934 (= Sündenfall).

LAWRENCE, JOSEPH P.: *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte* (Traditionserkenntnis und Zeitkritik. Philosophische Korrekturen 2), Würzburg 1989.

LEESE, KURT: *Von Jakob Böhme zu Schelling. Zur Metaphysik des Gottesproblems* (Weisheit und Tat 10), Erfurt 1927 (= Schelling).

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Die Theodicee*. Nebst den Zusätzen der Desbosses'schen Uebertragung, mit Einleitung und Erläuterungen, deutsch von Robert Habs, 2 Bde., Leipzig [1883].

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Die Theodizee*. Übersetzung von Artur Buchenau, einführender Essay von Morris Stockhammer (PhB 71), Hamburg ²1968 (= Theodizee).

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*. [Außerdem:] *Monadologie*, französisch und deutsch, auf Grund der kritischen Ausgabe von André Robinet (1954) und der Übersetzung von Artur Buchenau mit Einführung und Anmerkungen hrsg. von Herbert Herring (PhB 253), Hamburg 1960.

LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM: *Werke*, hrsg. von Herbert G. Göpfert. Bd. 7: *Theologiekritische Schriften I und II*, bearbeitet von Helmut Göbel, Darmstadt 1976.

LÉVINAS, EMMANUEL: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1987.

LÜBBE, HERMANN: „Freiheit und Terror", in: JOSEF SIMON (Hrsg.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/München 1977, 115–135.

LÜBBE, HERMANN: *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

LÜBBE, HERMANN: „Theodizee als Häresie" (= Häresie), in: WILLI OELMÜLLER (Hrsg.): Leiden, 167–176.

LÜBBE, HERMANN: „Theodizee und Lebenssinn", in: MARCO M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 407–426.

[MARTIN] *Luthers Werke in Auswahl*, 8 Bde., Bde. 1–4 und 8 hrsg. von Otto Clemen, Bd. 5 hrsg. von Erich Vogelsang, Bd. 6 hrsg. von Hanns Rückert, Bd. 7 hrsg. von Emanuel Hirsch, Berlin $^{3/6}$1962–1967 (= Luthers Werke).

LUTHER, MARTIN: *Predigten über das erste Buch Mose, gehalten 1523 und 1524*, in: M. LUTHER: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 14, Weimar 1895, 92–488.

LÜTHI, KURT: *Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Karl Barth* (SDGSTh 13), Zürich/Stuttgart 1961.

MACKIE, JOHN LESLIE: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, übersetzt von Rudolf Ginters, Stuttgart 1985 (= Theismus).

MARQUARD, ODO: „Idealismus und Theodizee" [zuerst 1965] (= Idealismus), in: O. MARQUARD: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt/M 1982, 52–65 und 167–178.

MARQUARD, ODO: „Schelling – Zeitgenosse inkognito", in: HANS MICHAEL BAUMGARTNER (Hrsg.): Schelling, 9–26.

MARQUARD, ODO: „Felix Culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3" (= Felix Culpa?), in: *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, hrsg. von Manfred Fuhrmann, Hans Robert Jauß und Wolfhart Pannenberg (Poetik und Hermeneutik IX), München 1981, 53–71.

MARQUARD, ODO: „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", in: O. MARQUARD: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, 91–116.

MARQUARD, ODO: „Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis", in: *Spiegel und Gleichnis, Festschrift für Jacob Taubes*, hrsg. von Norbert W. Bolz und Wolfgang Hübener, Würzburg 1983, 160–167.

MARQUARD, ODO: „Bemerkungen zur Theodizee" (= Bemerkungen), in: WILLI OELMÜLLER (Hrsg.): Leiden. 213–218.

MARQUARD, ODO: „Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie" (= Entlastungen), in: O. MARQUARD: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, 11–32.

MARQUARD, ODO: „Schwierigkeiten beim Ja-Sagen" (= Schwierigkeiten), in: WILLI OELMÜLLER (Hrsg.): Theodizee, 87–102.

MARX, WERNER: „Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung" (= Wesen), in: LUDWIG HASLER (Hrsg.): Schelling, 49–69.

MARX, WERNER: „Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitsschrift Schellings" (= Aktualität), in: *PhJ*, 89 (1982), 1–9.

MAY, GERHARD: *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (AKG 48), Berlin/New York 1978.

MELANCHTHON, PHILIPP: *Apologia Confessionis Augustanae*, in: BSLK, Göttingen ^{7}1976, 139–404.

METZGER, MARTIN: *Die Paradieseserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette* (APPP 16), Bonn 1959 (= Paradieseserzählung).

METZGER, WILHELM: *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795–1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg 1911.

MOHR, HANS: „Leiden und Sterben als Faktoren der Evolution", in: WOLFGANG BÖHME (Hrsg.): *Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes* (Herrenalber Texte 44), 1983, 9–25.

MOKROSCH, REINHOLD: *Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs* (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts 29), Frankfurt/M 1976.

MOLTMANN, JÜRGEN: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985.

MOORE, GEORGE EDWARD: *Ethics* (HULMK 54), London/Oxford 1963.

MÜLLER, JULIUS: *Die christliche Lehre von der Sünde* (= Lehre). Bd. 1: *Vom Wesen und Grunde der Sünde*, Breslau 1839; Bd. 2, Breslau 1844.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, vierte Abteilung, Bd. 2: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, Bd. 1. [Außerdem:] *Nachgelassene Fragmente 1876 bis Winter 1877–1878*, Berlin 1967.

OEING-HANHOFF, LUDGER: „Thesen zum Theodizeeproblem" (= Thesen), in: WILLI OELMÜLLER (Hrsg.): Leiden, 218–228.

OELMÜLLER, WILLI: *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt/M 1969 (= Aufklärung).

OELMÜLLER, WILLI (Hrsg.): *Leiden*. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 9, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986 (= Leiden).

OELMÜLLER, WILLI: „Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens", in: MARCO M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 635–645.

OELMÜLLER, WILLI (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990 (= Theodizee).

OELMÜLLER, WILLI (Hrsg.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992 (= Diskussionen).

OLIVETTI, MARCO M. (Hrsg.): *Teodicea oggi?* (AF 56), Padova 1988 (= Teodicea oggi?).

ORIGENES: *De principiis libri IV – Vier Bücher von den Prinzipien*, lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (TzF 24), Darmstadt 1976 (= De principiis).

PANNENBERG, WOLFHART: „Der Gott der Hoffnung" (= Gott), in: W. PANNENBERG: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen ^{2}1971, 387–398.

PANNENBERG, WOLFHART: „Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik" (= Reden von Gott), in: W. PANNENBERG: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen ^{2}1978, 29–47.

PANNENBERG, WOLFHART: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

PANNENBERG, WOLFHART: *Systematische Theologie* (= Theologie), Bd. II, Göttingen 1991.

Das Evangelium nach Philippos, hrsg. und übersetzt von Walter C. Till (PTS 2), Berlin 1963.

PHILLIPS, DEWI Z.: „On not understanding God", in: MARCO M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 597–612.

PIEPER, ANNEMARIE: „Schellings Wirkung im Überblick", in: HANS MICHAEL BAUMGARTNER (Hrsg.): Schelling, 139–150.

PIEPER, ANNEMARIE: „‚Ethik *à la* Spinoza'. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling", in: *ZPhF*, 31 (1977), 545–564.

PLANTINGA, ALVIN: *The nature of necessity*, Oxford 1974.

PLANTINGA, ALVIN: *God, Freedom and Evil*, London 1975.

PLATENIUS, OTTO: *Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus*, Diss. Erlangen 1928 (= Schellings Fortführung).

PLATON: *Werke in acht Bänden*, griechisch und deutsch, hrsg. von Gunther Eigler, Sonderausgabe, Darmstadt 1990.

Plotins Schriften, übersetzt von Richard Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler (= Plotins Schriften). Band III: Die Schriften 30–38 der chronologischen Reihenfolge. a) Text und Übersetzung (PhB 213a), Hamburg 1964.

PLOTIN: *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, griechisch und deutsch, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Frankfurt/M 1967.

PORTMANN, STEPHAN: *Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung* (MPF 44), Meisenheim am Glan 1966 (= Böse).

POTHAST, ULRICH (Hrsg.): *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M ([1]1978) [2]1988 (= Seminar).

POTHAST, ULRICH: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, mit einem Nachwort zur Taschenbuchausgabe: „Halbe Freiheit und ganzer Schrecken?", Frankfurt/M 1987.

PRAUSS, GEROLD: *Kant über Freiheit als Autonomie* (PhA 51), Frankfurt/M 1983.

REINHOLD, CARL LEONHARD: *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2 Bde., hrsg. von Raymund Schmidt, Leipzig 1923 (= Briefe).

RICOEUR, PAUL: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I*, Freiburg/München 1971.

RICOEUR, PAUL: *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986.

ROLOFF, DIETRICH: *Plotin. Die Großschrift III, 8 – V, 8 – V, 5 – II, 9* (UaLG 8), Berlin 1970.

ROSENAU, HARTMUT: „Theogonie. Schellings Beitrag zum Theodizeeproblem nach seiner ‚Freiheitsschrift' von 1809" (= Theogonie), in: *NZSTh*, 32 (1990), 26–52.

ROSENKRANZ, KARL: *Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg*, Neudruck der Ausgabe Danzig 1843, Aalen 1969.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: *Diskurs über die Ungleicheit – Discours sur l'inégalité*, französisch und deutsch, kritische Ausgabe des integralen Textes, mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn/München/Wien/Zürich [2]1990.

RUDOLPH, KURT: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen [3]1990.

DE SADE: *Histoire de Juliette*, préfaces de Maurice Blanchot, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Heine, in: *Oeuvres complètes du Marquis de Sade*, tome IX, Paris 1966.

SANDKAULEN-BOCK, BIRGIT: *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990.

SANDKÜHLER, HANS-JÖRG: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt/M 1968 (= Freiheit).

SANDKÜHLER, HANS-JÖRG: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart 1970.

SARTRE, JEAN-PAUL: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?", in: J.-P. SARTRE: *Drei Essays*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977, 7–51.

SCHILLER, FRIEDRICH: *Sämtliche Werke*, 5 Bde., hrsg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert in Verbindung mit Herbert Stubenrauch, München [2]1960 (= Sämtliche Werke).

Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner (= Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe).

Bd. 2: *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*, hrsg. und eingeleitet von Hans Eichner, München/Paderborn/Wien/Zürich 1967.

Bd. 8: *Studien zur Philosophie und Theologie*, hrsg. und eingeleitet von Ernst Behler und Ursula Struc-Oppenberg, München/Paderborn/Wien/Zürich 1975.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsg. von Hans-Joachim Rothert (PhB 255), Hamburg 1958.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: *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 Martin Redeker, 2 Bde., Berlin [7]1960 (= Glaubenslehre).

SCHMID, HEINRICH: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt*, neu hrsg. und durchgesehen von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh [9]1979 (= Dogmatik).

SCHMIDT-BIGGEMANN, WILHELM: „Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung. Philosophiegeschichtliche Mutmaßungen" (= Geschichte), in: W. SCHMIDT-BIGGEMANN: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt/M 1988, 88–116.

SCHMITT, CARL: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970.

SCHOLEM, GERSHOM: „Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes" [zuerst 1956], in: G. SCHOLEM: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M 1970, 53–89.

SCHOLEM, GERSHOM: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M 1980 (= Mystik).

SCHOLTEN, CLEMENS: *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi* (JAC. E 14), Münster (Westf.) 1987.

SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher, Wiesbaden ³1972, editorische Materialien von Angelika Hübscher, Redaktion von Claudia Schmölders, Fritz Senn und Gerd Haffmans, Zürich 1977 (= Werke).

SCHOPENHAUER, ARTHUR: *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 2: *Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818)*, hrsg. von Arthur Hübscher, Frankfurt/M 1967.

SCHULTE, CHRISTOPH: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988 (= radikal böse).

SCHULZ, WALTER: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, zweite, erweiterte Auflage, Pfullingen 1975.

SCHULZ, WALTER: „Die Wandlungen des Freiheitsbegriffs bei Schelling" [zuerst 1977], in: W. SCHULZ: *Vernunft und Freiheit. Aufsätze und Vorträge*, Stuttgart 1981, 39–52.

SCHULZ, WALTER: „Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie" (= Freiheit), in: *Schellings Philosophie der Freiheit. Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag des Philosophen*, Stuttgart 1977, 23–46.

SCHULZE, MARTIN: *Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg i. Pr. 1927 (= Kants Religion).

SCHULZE, WILHELM AUGUST: „Schelling und die Kabbala", in: *Jud.*, 13 (1957), 65–99, 143–170 und 210–232.

SCHWEITZER, ALBERT: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Bd. 1, Gütersloh ³1977.

SIGWART, H. C. W.: *Das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menschlichen Wollens. Eine kritische Abhandlung*, Tübingen 1839 (= Freiheit).

SIGWART, H. C. W.: *Das Problem des Bösen oder die Theodice*, Tübingen 1840 (= Theodice).

SMEND, RUDOLF: *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989.

SOCINUS, FAUSTUS: *Praelectiones Theologicae*, Racov 1609.

SPAEMANN, ROBERT: „Transformationen des Sündenfallmythos" (= Transformationen), in: W. OELMÜLLER (Hrsg.): Diskussionen, 15–24.

SPARN, WALTER: *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem* (TB 67), München 1980.

SPARN, WALTER: „Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems", in: *NZSTh*, 32 (1990), 207–225.

SPINOZA, BENEDICTUS DE: *Die Ethik*, lateinisch und deutsch, revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Nachwort von Bernhard Lakebrink, Stuttgart 1977 (= Ethik).

SPINOZA, BENEDICTUS DE: *Briefwechsel*, Übersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt, hrsg., mit Einleitung, Anhang und erweiterter Bibliographie von Manfred Walther, in: B. DE SPINOZA: *Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband*, hrsg. von Carl Gebhardt, Bd. 6 (PhB 96a), Hamburg ³1986.

STEAD, G. C.: „The Valentinian Myth of Sophia", in: *JThS NS*, 20 (1969), 75–104.

STEGMÜLLER, WOLFGANG: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Bd. IV, Stuttgart 1989.

STEINVORTH, ULRICH: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit* (Grundzüge 67), Darmstadt 1987.

STERNE, LAWRENCE: *Das Leben und die Ansichten Tristram Shandys*, übersetzt von Rudolf Kassner, München 1967.

SÜSKIND, FRIEDRICH GOTTLIEB: *Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott, Weltschöpfung, Freyheit, moralischem Guten und Bösen*, Tübingen 1812.

SWINBURNE, RICHARD: „The Free Will Defence", in: MARCO M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 585–596.

TELLER, WILHELM ABRAHAM: *Die älteste Theodicee oder Erklärung der drey ersten Capitel im ersten Buche der Vor-mosaischen Geschichte*, Jena 1802.

TERTULLIAN: *Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften*, übersetzt und mit Einleitungen versehen von Heinrich Kellner, durchgesehen und hrsg. von Gerhard Esser (BKV 24), Kempten und Muenchen 1915.

TERTULLIAN: *Über die Seele: Über die Seele (De anima).* [Außerdem:] *Das Zeugnis der Seele (De testimonio animae).* [Außerdem:] *Vom Ursprung der Seele (De censu animae)*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jan Hendrik Waszink (BAW. AC), Zürich/München 1980.

S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Bd. 2: *Summa contra Gentiles.* [Außerdem:] *Autographi Deleta.* [Außerdem:] *Summa Theologiae*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980.

TILLICH, PAUL: *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, in: P. TILLICH: *Gesammelte Werke*, Bd. I: *Frühe Hauptwerke*, hrsg. von Renate Albrecht, Stuttgart ²1959, 11–108.

TILLICH, PAUL: *Systematische Theologie*, Bd. II, Stuttgart/Frankfurt/M ⁷1981.

TILLIETTE, XAVIER: *Schelling. Une philosophie en devenir.* Bd I: *Le système vivant 1794–1821*; Bd. II: *La dernière philosophie 1821–1854*, Paris 1970.

TILLIETTE, XAVIER: „Aporétique du mal et de l'espérance" (= Aporétique du mal), in: MARCO M. OLIVETTI (Hrsg.): Teodicea oggi?, 427–439.

TIMM, HERMANN: *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1: *Die Spinozarenaissance* (Studien zur Philosophie und Literatur des neunzehnten Jahrhunderts 22), Frankfurt /M 1974.

TRILLHAAS, WOLFGANG: Artikel „Theodizee, III. Systematisch", in: *RGG*, Bd. 6, Tübingen ³1962, Sp. 743–747.

TUGENDHAT, ERNST: „Der Begriff der Willensfreiheit", in: KONRAD CRAMER, HANS FRIEDRICH FULDA, ROLF-PETER HORSTMANN, ULRICH POTHAST (Hrsg.): *Theorie der Subjektivität*, Frankfurt/M 1987, 373–393.

VERGAUWEN, GUIDO: *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall* (SF NS 51), Fribourg 1975.

WAGNER, FALK: *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971 (= Gedanke).
WAGNER, HILTRUD: *Das Problem des Ursprungs des Übels im Spätwerk Schellings*, Diss. München 1977 (= Problem).
WENZ, GUNTHER: „Vom Unwesen der Sünde. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme neuzeitlicher Hamartiologie, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Sündenlehre von Julius Müller", in: *KuD*, 30 (1984), 298–329.
WESTERMANN, CLAUS: *Genesis*, I. Teilband: *Genesis 1–11* (BK. AT I/1), Neukirchen–Vluyn ²1976 (= Genesis).
WIMMERSHOFF, HEINRICH: *Die Lehre vom Sündenfall in der Philosophie Schellings, Baaders und Friedrich Schlegels*, Diss. Freiburg i. Br. 1934 (= Sündenfall).

ZELTNER, HERMANN: *Schelling*, Stuttgart 1954 (= Schelling).
ZELTNER, HERMANN: *Schelling-Forschung seit 1954* (EdF 42), Darmstadt 1975.

Philosophische Theologie
Studien zu spekulativer Philosophie und Religion

Herausgegeben von Peter Koslowski

Die Buchreihe ist der Untersuchung des Themenfeldes der spekulativen Philosophie, der Metaphysik, der Religionsphilosophie und der spekulativen Religion gewidmet. Unter „spekulativer Religion" werden Fragestellungen verstanden, die sich der Religion und Theologie mit einem philosophischen und spekulativen Interesse nähern, um deren Inhalte mit den Mitteln des rationalen, spekulativen Denkens in der Philosophie aufzuschlüsseln. Die Reihe „Philosophische Theologie" umfaßt Fragestellungen der systematischen Religionsphilosophie und der natürlichen Theologie sowie jene Bereiche der Mystik, Theosophie und Gnosis, die sich der philosophischen Methode und dem rationalen Diskurs nicht verschließen. Da die Religionsphilosophie und die Theologie die Einsichten der Religionsgeschichte und der Religionswissenschaft berücksichtigen sollten, schließt das Themenfeld der Reihe auch solche Arbeiten zur Religionsgeschichte, Religionswissenschaft und Religionssoziologie ein, die von philosophischem Interesse sind.

Das Ziel der Buchreihe „Philosophische Theologie. Studien zu spekulativer Philosophie und Religion" ist es, die Diskussion zwischen Philosophie und Religion neu zu beleben und die Tradition der spekulativen Theologie wiederaufzunehmen. Dabei sucht sie auch das Gespräch mit der spekulativen Religion und den Religionsphilosophien der außerchristlichen Religionen, mit dem Judentum, dem Islam, dem Buddhismus und dem Hinduismus. Die Reihe bildet ein internationales Forum für wissenschaftliche Veröffentlichungen wie Monographien, Aufsatzsammlungen und Tagungsberichte. Besonderer Wert wird auf Originalität, Klarheit und philosophisch-theologische Synthese gelegt. Die Reihe veröffentlicht Arbeiten in deutscher und in englischer Sprache.

Philosophical Theology
Studies in Speculative Philosophy and Religion
Edited by Peter Koslowski

The series is devoted to the investigation of issues concerning speculative philosophy, metaphysics, the philosophy of religion, and speculative religion. The term „speculative religion" comprises approaches to religion from a philosophical and speculative standpoint, approaches which interpret the contents of religion and theology by means of rational speculative thinking. It includes therefore as well issues and approaches of the systematic philosophy of religion and of natural theology as issues and approaches of mystical theology, theosophy and gnosticism, the latter as far as they are open to philosophical method and rational discourse. Since the philosophy of religion and theology should take the results of the history and science of religions into consideration in their work the issues of the series include also works in the analysis, history and sociology of religion as far as they are of philosophical interest.

One goal of the series „Philosophical Theology. Studies in Speculative Philosophy and Religion" is the revitalisation of the discussion between philosophy and religion and of the tradition of speculative theology. The series also seeks the dialogue with the speculative religion and the philosophies of religion in the nonchristian religions, with Judaism, Islam, Buddhism, and Hinduism. It is intended to serve as an international forum for scholarly publications, such as monographs, conference proceedings, and collections of essays. Primary emphasis is placed on originality, clarity, and philosophical-theological synthesis. The series publishes works in English and in German.

1 Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus
Von Peter Koslowski

2 Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie
Von Friedrich Hermanni

3 Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders. spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik
Herausgegeben von Peter Koslowski

4 Hegels Religionsphilosophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weißes
Von Günter Kruck

5 Idealismus als Fundamentaltheismus. Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes zwischen Dialektik, positiver Philosophie, theosophischer Mystik und Esoterik
Von Stefan Koslowski

Passagen Philosophie

Dialogdenken - Gesellschaftsethik
Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung
Von Angelica Bäumer/Michael Benedikt (Hg.)

Gelehrtenrepublik - Lebenswelt
Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung
Von Angelica Bäumer/ Michael Benedikt (Hg.)

Verschriebene Rahmung
Das Werk der Kunst an Lukács' Heidelberger Schriften und eine lebensphilosophische Spur
Von Georg W Bertram

Positives Paradox
Entwurf einer neostrukturalistischen Religionspädagogik. Mit einem Vorwort von Bodo Kirchhoff
Von Bernd Beuscher

Heidegger. Sein und Wissen
Eine Einführung in sein Denken
Von Rudolf Brandner

Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat
Von Rudolf Brandner

Was ist und wozu überhaupt - Philosophie? Vorübungen sich verändernden Denkens

Das logische Vorurteil
Von Daniel O. Dahlstrom

Limited Inc.
Von Jacques Derrida

Randgänge der Philosophie
Von Jacques Derrida

Die Wahrheit in der Malerei
Von Jacques Derrida

Liebe und Tod im Gilgamesch-Epos
Geschichte als Weg zum Selbstbewußtsein des Menschen
Von Günter Dux

Das Fremde - Aneignung und Ausgrenzung
Eine interdisziplinäre Erörterung
Von Günter Eifler/Otto Saame (Hg.)

Postmoderne - Anbruch einer neuen Epoche
Eine interdisziplinäre Erörterung
Von Günter Eifler/Otto Saame (Hg.)

Philosophie und Totalitarismus
Zur Kritik dialektischer Diskursivität
Eine Hegellektüre
Von Peter Engelmann

Max Weber in Amerika
Wirkungsgeschichte und Rezeptionsgeschichte Webers in der anglo-amerikanischen Philosophie und Sozialwissenschaft
Von Agnes Erdelyi

Transzendenz-''Relation''
Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas'
Von Reinhold Esterbauer

Sinn, Unsinn, Sein
Philosophische Studien über Psychoanalyse, Dekonstruktion und Genealogie
Von Siegfried Gerlich

Kant als Schriftsteller
Von Willi Goetschel

Philosophie als Dialogik
Frühe Schriften, Werke I
Werkausgabe in neun Bänden
Hg. von Willi Goetschel
Von Hermann Levin Goldschmidt

Freiheit für den Widerspruch
Werke 6
Von Hermann Levin Goldschmidt

Letztbegründung und systematische Einheit. Kants Denken bis 1772
Von Gerhard Gotz

Heimat und Landschaft
Über Gartenzwerge, Center Parcs und andere Ästhetisierungen
Von Jürgen Hasse

Gesellschaftsbild und Frauenrolle in der Aufklärung. Zur Herausbildung des egalitären und komplementären Geschlechtsrollen-konzeptes bei Poullain de la Barre und Rousseau

Echo
Hg. von Friedrich Kittler/ Rudolf Heinz
Von Heide Heinz/Melanie Heinz

Wunsches Mädchen
Mädchens Wunsch
Rückblick auf die Unmöglichkeit des Feminismus
Von Heide Heinz

Oedipus complex
Zur Genealogie von Gedächtnis
Von Rudolf Heinz

Zerstreuungen
Aufsätze, Vorträge, Interviews zur Pathognostik
Von Rudolf Heinz

Der de-projezierte Mensch
Von Benno Hübner

Damenphilosophie & Männermoral
Von Abbé de Gérard bis Marquis de Sade
Ein Versuch über die lächelnde Vernunft
Von Ursula Pia Jauch

Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz
Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft
Von Ursula Pia Jauch