

Die Akte Gott – zur Wiedervorlage.
Theodizee bei F. W. J. Schelling*
Re-Opening God's Case-File.
The Theodicy of F. W. J. Schelling

Friedrich Hermanni

Auf dem „schönsten aller möglichen Schlösser“¹, unweit der Gegend, aus der ich komme, lebte im 18. Jahrhundert der „größte Philosoph“², den die Provinz Westfalen hervorgebracht hat. Er betätigte sich als Hauslehrer und war der Hartnäckigste aller möglichen Optimisten. Auf vortrefflichste Weise wies er nach, daß, „da alles um eines Zwecks willen geschaffen ist“, die Dinge „nicht anders sein können, als sie sind“³. Die Welt sei folglich aufs Beste eingerichtet, und mehr könne man vom Schöpfergott billigerweise nicht verlangen. Kennzeichnend für seine Philosophie war ihre Immunität gegenüber allen üblen Lebensumständen. Unbeeindruckt von den Niederungen der Weltzufälligkeiten, bewahrte er sich seinen kosmologischen Optimismus auch noch, als das Schloß durch Krieg in Schutt und Asche gelegt, seine Bewohner auf grausame Weise ermordet und er selbst aus dem schönen Westfalen vertrieben wurde. Dies alles – so dozierte er – „war unumgänglich“, denn „das Mißgeschick der einzelnen bringt das allgemeine Wohl hervor, sodaß ... das Ganze nur desto besser dasteht.“⁴

* Gekürzte Fassung eines Vortrages, der am 15. 4. 1993 im Forschungsinstitut für Philosophie Hannover gehalten wurde. Ausführlicher wird das Thema dargestellt in: F. HERMANNI: *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien (Passagen) Februar 1994 (= Philosophische Theologie. Studien zu spekulativer Philosophie und Religion, Bd. 2).

1 VOLTAIRE: *Candide oder der Optimismus*. Aus dem Französischen von S. Hermlin. Mit einem Nachwort von I. Peter, Zürich (Diogenes) 1991, S. 8

2 A. a. O., S. 9.

3 A. a. O., S. 8.

4 A. a. O., S. 23.

In der Folge kam es freilich noch härter. Als habe sich die ganze Welt verschworen, um ihn von seiner Philosophie abzubringen, wurde er von den denkbar schlimmsten Übeln getroffen. Im Mittelmeer erlitt er Schiffbruch, geriet ins Erdbeben von Lissabon, landete im Kerker der Inquisition, wurde aufgehängt, fand sich halbtot auf dem Seziertisch eines Arztes wieder und wurde schließlich – fern der Heimat – ans schwarze Meer verschlagen. In westfälischer Standhaftigkeit hielt er freilich an seiner Philosophie fest. Er klagte kaum, bedauerte allerdings, nicht an einer deutschen Universität mit seiner Philosophie glänzen zu können, die doch augenscheinlich gegen alle Wechselfälle des Lebens immun war. Auch im größten Unglück bewies er apriori, daß alles zum Besten steht in der besten aller möglichen Welten. Denn „schließlich bin ich Philosoph: ein Widerruf kommt mir nicht zu, da Leibniz nicht Unrecht gehabt haben kann und da im übrigen die prästabilierte Harmonie ... das Schönste ist, was es auf der Welt gibt.“⁵

Bei manchem von Ihnen mögen nun Befürchtungen wach werden, mancher mag vielleicht schon jetzt insgeheim bedauern, den philosophischen Vortrag eines Westfalen zu besuchen. Ich kann Sie beruhigen. Starrsinn und Weltfremdheit gehört heute auch in Westfalen nicht mehr zu den theologischen und philosophischen Tugenden. Genaugenommen war dies schon im 18. Jahrhundert nicht der Fall, denn – Sie haben es längst erraten – der westfälische Philosoph, von dem ich spreche, ist jener Doktor Pangloß aus Voltaires *Candide*.

In Gestalt des weltfremden Pedanten Pangloß karikiert Voltaire den Optimismus, der die zeitgenössischen Versuche kennzeichnet, in einem Theodizeeprozeß den Schöpfer angesichts der Weltübel zu rechtfertigen. Dieser Prozeß war ein halbes Jahrhundert zuvor von Leibniz, bei dem der Ausdruck „Theodizee“ erstmals vorkommt, im Rückgriff auf theodizeeanaloge Entlastungsmotive aus Antike und Mittelalter eröffnet worden und beschäftigte in Deutschland, Frankreich und England bald eine ganze Theodizeeliteratur. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts geriet das Unternehmen in eine Krise. Das Erdbeben von Lissabon wurde Voltaire und seinen Zeitgenossen zur Erschütterung des optimistischen Weltverständnisses. Der Reim, den man sich auf die Welt gemacht hatte, wurde von der Ungereimtheit dieses Ereignisses zerschlagen. Von Voltaire mit Spott überzogen und von Hume und Kant als Anmaßung der Vernunft zurückgewiesen schien die Theodizee am Ende, die Akte Gott geschlossen zu sein. Aber dieser Eindruck täuschte. Ebenso wie Hegel läßt sich Schelling die Akte Gott erneut vorlegen und entwickelt eine Verteidigung des Welterschöpfers, die ihresgleichen sucht.

5 A.a.O., S. 164.

Die These meines Vortrags lautet: *In Schellings später Philosophie findet das abendländische Theodizeeprojekt seine Vollendung, und zugleich scheidet es dort endgültig.* Im folgenden versuche ich diese These in fünf Abschnitten plausibel zu machen. Zunächst gebe ich eine kurze Skizze von Schellings Theodizeestrategie (I). Auf dem Hintergrund der Geschichte der Theodizee erläutere ich in den folgenden drei Abschnitten die systematischen Vorzüge dieser Strategie (II-IV). Abschließend zeige ich, warum auch dieser letzte große Theodizeeversuch scheitern mußte (V).

I. Theodizee in zwei Schritten

Schellings Verteidigung des Schöpfergottes hat man als *Projekt einer zweistufigen Theodizee* zu lesen. In zwei aufeinander bezogenen, aber wohlunterschiedenen Verhandlungen wird der Schöpfergott gegenüber der Anklage 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“⁶, bezeichne ich in Anlehnung an eine Begriffsbildung der analytischen Religionsphilosophie im folgenden kurz als Schellings „*Free-Will-Defence*“.

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

6 F. W. J. SCHELLING: *Philosophie der Mythologie*, XI, S. 486. Schellings Werke werden zitiert nach: F. W. J. VON SCHELLING: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (zitiert als: I-X), 2. Abteilung: 4 Bde. (zitiert als: XI-XIV), Stuttgart/Augsburg 1856-1861.

7 Vgl. z.B. A. PLANTINGA: *God, Freedom and Evil*, London 1975, S. 29 ff.; R. SWINBURNE: „The Free Will Defence“, in: M. M. OLIVETTI (Hrsg.): *Teodicea oggi?*, Archivio di Filosofia 56, Padova (Cedam) 1988, S. 585-596.

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.“⁸ 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, unmittelbar 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 aufzuzeigen⁹.

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 Einleitung¹⁰, wo das Theodizeeproblem höherer Ordnung als „der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit“¹¹ identifiziert wird und die traditionellen Theodizeekonzepte Zug um Zug verworfen werden, und er gipfelt in einer Theodizee-Erörterung¹², die die Ergebnisse dieses Entwurfs für die Rechtfertigung Gottes, der „höchste[n] Frage dieser ganzen Untersuchung“¹³, fruchtbar macht. Die *Freiheitsschrift* ist somit der eine Teil von 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 intelli-

8 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, VII, S. 354 (im folgenden zitiert als *Freiheitsschrift*).

9 Vgl. *a.a.O.*, S. 362.

10 Vgl. *a.a.O.*, S. 352-355.

11 *A.a.O.*, S. 352.

12 Vgl. *a.a.O.*, S. 394-403.

13 *A.a.O.*, S. 394.

gible 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 zu einer theoretisch höchst anspruchsvollen Theodizee. Sie hat anderen Entlastungsversuchen gegenüber *drei entscheidende Vorzüge* und kann deshalb meines Erachtens als *Vollendung des abendländischen Theodizeeprojekts* gelten. Durch den *Internen Dualismus* ist sie nämlich *erstens* in der Lage, die beiden freiheitstheoretischen Grundprobleme 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. Diese drei Vorteile der Schellingschen Theodizee will ich in den Abschnitten II-IV meines Vortrages genauer darlegen.

II. Gottesgedanke und menschliche Freiheit

Die *Free-Will-Defence* ist eine seit der Patristik projektierte antignostische Theodizeestrategie, die statt den Schöpfer den Mißbrauch der (menschlichen) Willensfreiheit für die von Leid und Übel zerrissene Welt verantwortlich macht. Diese umfassende Moralisierung der Übel wurde 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“¹⁴. 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, dann wird die Freiheit ihrerseits zu einem Gott belastenden Übel. Dieses Problem wurde schon in Augustins *De libero arbitrio* aufgeworfen. Nachdem die Verteidigung Gottes mit Hilfe der Willensfrei-

14 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), S. 457-503, hier: S. 460.

heit schon gelungen schien, bemerkt Augustins Gesprächspartner am Ende des ersten Buches:

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.¹⁵

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 neuplatonisch inspirierte Privationstheorie des Bösen, die von der Patristik über die mittelalterliche Transzendentalienlehre bis weit in die Neuzeit bestimmend blieb und der meines Erachtens erst Schelling theoretisch wirksam entgegengetreten ist. Sie besagt: Kein 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.“¹⁶ 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.“¹⁷ 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 tun¹⁸. Denn auch sie sind gut, wenngleich in geringerem Grade¹⁹.

15 A. AUGUSTIN: *De libero arbitrio*, in: A. AUGUSTIN: *Theologische Frühschriften (De libero arbitrio, De vera religione)*, lateinisch und deutsch, übersetzt und erläutert von W. Thimme, Zürich/Stuttgart (Artemis) 1962, Buch I, 16, 35.

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

17 *A. a. O.*, III, 5, 15.

18 Zu diesen zwei Typen von Seelen vgl. *a. a. O.*, III, 11, 32 ff.

19 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, S. 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).

Ich halte diese privationstheoretische Deutung des *malum morale* für nicht überzeugend. Davon wird im nächsten Abschnitt die Rede sein. Eine glaubwürdige Lösung des *Theodizeeproblems höherer Ordnung* wird vielmehr versuchen müssen, den Schöpfergott vom menschlichen Vermögen zum Bösen zu entlasten, *ohne* das Böse als graduelle Verringerung des Guten zu verharmlosen. Dazu scheint mir erst Schellings Philosophie in der Lage zu sein. Auf das *Theodizeeproblem höherer Ordnung* reagiert er statt mit einer Entwirklichung des Bösen als Seinsmangel mit einer intern-dualistischen Unterscheidung in Gott. Schelling argumentiert folgendermaßen: Da aus Theodizeegründen nicht einsichtig ist, wie „aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne“²⁰, muß die menschliche Freiheit eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Diese von Gott unabhängige Wurzel von Freiheit aber kann, wenn man den absoluten Dualismus vermeiden will, kein von Gott völlig geschiedenes Prinzip sein. Sie muß vielmehr ihrerseits in Gott „lokalisiert“ werden, sie muß ein von Gott zwar unabtrennliches und doch unterschiedenes Wesen sein. Um diese doppelsinnige Beziehung zum Ausdruck zu bringen, unterscheidet die *Freiheitsschrift* zwischen Gott selbst als Existierendem und dem Grund seiner Existenz. Insofern die menschliche Freiheit nun in dem von Gott selbst unterschiedenen Grund seiner Existenz wurzelt, ist sie Gott nicht anzulasten, und damit ist die erste freiheitsphilosophische Schwierigkeit der *Free-Will-Defence* grundsätzlich ausgeräumt.

Mit seinem *Internen Dualismus* ist Schelling zugleich in der Lage, die zweite freiheitsphilosophische Schwierigkeit der *Free-Will-Defence* auszuräumen. Von Beginn an stand die *Free-Will-Defence* vor der Frage, ob der Begriff einer unüberwindlichen menschlichen Willensfreiheit überhaupt mit dem Gedanken eines Schöpfergottes vereinbar ist. Ist es möglich, daß ein Wesen, das seinem Dasein und seiner Natur nach gänzlich das Werk eines Gottes ist, sich selbst uranfänglich und von Grund auf bestimmen kann?

Zu dieser Frage konkurrieren in der Theologie- bzw. Philosophiegeschichte 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 von Luther und Spinoza, von Lessing in seinem Gespräch mit Jacobi u.a., am Gottesgedanken festhält und behauptet, dieser lasse keinen Raum für endliche Freiheit, geht die (b) *atheistische Variante*, vertreten z. B. vom frühen Fichte, vom frühen Schelling und modern z.B. von N. Hart-

²⁰ *Freiheitsschrift*, VII, S. 354.

mann, 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. Die (c) *Vereinbarkeitsthese*, vertreten z. B. von Augustin und von Erasmus von Rotterdam, von Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* und gegenwärtig z. B. von W. Pannenberg, hat demgegenüber mit verschiedenen theoretischen Mitteln m. E. allerdings vergeblich zu zeigen versucht, daß menschliche Willensfreiheit und ein von ihr unterschiedener allmächtiger Schöpfergott sich nicht ausschließen.

Erst Schelling hat mit seinem *Internen Dualismus* eine aussichtsreiche Begründung der Vereinbarkeitsthese vorgelegt. Der Widerspruch im Begriff einer Schöpfung freier Wesen beruht nach Schelling auf einer *monokausalen* Deutung der göttlichen Schöpfungstätigkeit, wonach es *eine* unendliche Kausalität ist, die die Welt und den Menschen hervorbringt: „Was ein ganz und gar *bloß* (durch den Willen und die Macht Einer Ursache) Hervorgebrachtes und Bewirktes ist, ... scheint auch in allen seinen Bewegungen und Handlungen nur dem Zug der hervorbringenden Ursache blindlings folgen zu können.“²¹ Mit dieser Diagnose verknüpft sich die Erwartung, die Schwierigkeit werde sich vermeiden lassen, wenn das monokausale durch ein duales oder plurales Verständnis der Schöpfungstätigkeit ersetzt wird. Genau dies aber wird im *Internen Dualismus* behauptet. Die menschliche Freiheit ist danach das Ergebnis eines Zusammenspiels zwischen Gott selbst und dem von ihm unterschiedenen Grund und gewinnt dadurch, weil nicht durch *eine* Herkunft bestimmt, Gott gegenüber einen Spielraum. Im dritten Teil der *Stuttigarter Privatvorlesungen* wird der Zusammenhang zwischen *Internem Dualismus* und menschlicher 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 Nichtseyenden [d. h. aus dem Grund] 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.²²

21 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, S. 345.

22 *Stuttigarter Privatvorlesungen*, VII, S. 457 f. Entsprechend wird argumentiert in *Die Weltalter*, VIII, S. 242.

Weil der Mensch eine von Gott unabhängige Wurzel hat, aus der er emporgehoben wird, gewinnt er Freiheit Gott gegenüber.

Der *erste* Vorteil von Schellings Theodizee liegt somit darin, daß sein *Interner Dualismus* erstmals die beiden freiheitstheoretischen Grundprobleme der *Free-Will-Defence* löst. Da das menschliche Freiheitsvermögen in dem von Gott selbst unterschiedenen Grund seiner Existenz wurzelt, ist es nämlich erstens Gott nicht anzulasten und hat zweitens diejenige Unabhängigkeit von Gott, die die *Free-Will-Defence* mit ihrer Annahme einer gottwidrigen Tat voraussetzen muß. Der *Interne Dualismus* empfiehlt sich damit als diejenige Metaphysik, auf deren Boden Theodizee als *Free-Will-Defence* erstmals gewisse Erfolgsaussichten hatte.

III. Wider die Verharmlosung der Übel

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 Depotenziierung* 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.“²³ 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.“²⁴

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

24 A. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, viertes Buch, in: A. SCHOPENHAUER: *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Text nach der historisch-kritischen Ausgabe von A. Hübscher (Wiesbaden 1972), editorische Materialien von A. Hübscher, Redaktion von C. Schmölders, F. Senn und G. Haffmans, Zürich (Diogenes) 1977, hier: Bd. II, S. 407 f.

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:

(a) In der *Freiheitsschrift* hat sich Schelling mit der privationstheoretischen Deutung des Bösen bei Leibniz auseinandergesetzt. Leibniz führt das Böse auf die Unvollkommenheit, nämlich auf die mit der Endlichkeit des Menschen gegebene Begrenztheit und Irrtumsfähigkeit der Erkenntnis zurück. Wenn 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.“²⁵ 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 wie ich meine – auf dreierlei hingewiesen.

Zunächst: Nicht im Tier, sondern allein im Menschen, der traditioneller Einschätzung zufolge die vollkommenste unter den sichtbaren Kreaturen ist, kommt das Bösen zur Erscheinung. Da ein Wesen somit schon einen gewissen Vollkommenheitsgrad erreicht haben muß, um des Bösen fähig zu sein, kann der Grund des Bösen nicht in einer Unvollkommenheit liegen. Auch die Personifikation des Bösen, der Teufel, war „nach der christlichen Ansicht... nicht die limitirteste Creatur, sondern vielmehr die illimitirteste.“²⁶ Gegen Leibniz' Erklärung des Bösen aus der Unvollkommenheit und Schwäche des Menschen spricht *zweitens* die Beobachtung, daß das Böse sich nicht selten mit der Vortrefflichkeit einzelner Kräfte verbindet, mit Ausdauer und Phantasie, mit Willenskraft und Erfindungsreichtum. Leibniz' Deutung kann deshalb allenfalls das „niederträchtige oder gemein Böse“²⁷, die „Banalität des Bösen“²⁸, erklären,

25 G. W. LEIBNIZ: *Die Theodizee*. Übersetzung von Artur Buchenau, einführender Essay von Morris Stockhammer (PhB 71), Hamburg (Felix Meiner) 1968, II, § 154.

26 *Freiheitsschrift*, VII, S. 368.

27 *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, S. 57.

28 Vgl. H. ARENDT: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, aus dem Amerikanischen von B. Granzow, mit einem einleitenden Essay von H. Mommsen, München/Zürich (Piper) 1992.

„nicht aber das Böse in seinen großen Erscheinungen“.²⁹ Schelling weist *drittens* auf die Empfindungen hin, mit denen man in der Regel auf das Böse, heute etwa auf die Greuelthaten von Auschwitz oder vom Archipel Gulag, reagiert. Dieses offenbar Böse erfüllt uns nicht wie menschliche Schwäche und Ohnmacht mit Bedauern und Mitleid, sondern mit fassungslosem Entsetzen, mit „Schrecken und Horror“³⁰.

In Weiterführung Kantscher Ansätze und parallel zu vergleichbaren Vorstößen bei Fr. Schlegel und F. v. Baader überwindet Schelling die privations-theoretische 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. Inwiefern?

Der *Interne Dualismus* ist eine ontotheologische Prinzipienlehre, wonach jedes Seiende durch zwei Prinzipien konstituiert wird. In ihm strebt der sich verschließende Wille des Grundes, ein elementarer Erhaltungstrieb, durch den es zum existierenden Einzelnen wird³¹. Dieser Wille ist der „Eigenwille der Creatur“³², durch den die Dinge in dem von Gott unterschiedenen Grund wurzeln. Ihm gegenüber steht der Wille des Verstandes – die *Freiheitsschrift* bezeichnet ihn auch als „Universalwillen“³³ –, der die blinde Begierde zum Bewußtsein zu erheben versucht. In der außermenschlichen Natur fällt nun dem Eigenwillen stets die untergeordnete Rolle zu, während der Universalwille die Rolle des leitenden Prinzips übernimmt. Gerade indem ein Naturwesen nämlich seine eigenen partikulären Interessen verfolgt, ist es vom allgemeinen Willen gebunden und verwirklicht unabsichtlich dessen Absichten. In seiner Eigensucht dient es nur wieder der Gattung.

29 *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, S. 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 (Felix Meiner) 1961, S. 120) als Virtuose des Bösen verstanden wird.

30 *A.a.O.*, S. 391.

31 Die *Freiheitsschrift* interpretiert den Selbsterhaltungswillen ausdrücklich als principium individuationis: „...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, S. 376).

32 *A.a.O.*, S. 363.

33 *Ebd.*

Dies ändert sich beim Menschen. Er ist fähig, die in der Natur invariante Prinzipienordnung zu verkehren und seinen Eigenwillen über den Universalwillen zu erheben. Diese menschliche Fähigkeit zu einer vom allgemeinen Willen nicht mehr gebändigten, zügellosen Eigensucht ist sein Vermögen zum Bösen. Das Böse beruht für Schelling auf einer durch menschliche Freiheit gesetzten „positiven Verkehrtheit oder Umkehrung der Principien“³⁴, durch die alles Seiende konstituiert wird.

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 hinweise. Für Augustin ist die Sünde eine „voluntas perversa“³⁵, ein Wille, der die kosmische Rangordnung der Güter verkehrt, indem er niedrigere, weltliche Güter über höhere Güter oder das höchste Gut (Gott) erhebt³⁶. Die spezifische Differenz zwischen Schelling und dieser Tradition entsteht, je nachdem, ob diese Ordnungsverkehrung *gradualistisch* als Beraubung von Ordnung oder *konträr* als Versuch zur Konstituierung einer Gegenordnung gedeutet wird. Wegen seiner antimanchäischen Frontstellung meinte Augustin und später auch Leibniz im Sinne der ersten Option votieren zu müssen und hat im Bösen nicht „bewirkende Ursachen (causas efficientes)“, sondern nur „versagende Ursachen (causas deficientes)“³⁷ am Werk gesehen. Für Schelling dagegen steht das Böse zum Guten nicht im Verhältnis der Privation, sondern im Verhältnis eines „reellen Gegensatz[es]“³⁸. Als eigenmächtige Verkehrung der Prinzipienordnung entspringt das Böse statt aus dem Seinsmangel aus der Seinsfülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist des Menschen. 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 entwirklit zu werden.

34 *Freiheitsschrift*, VII, S. 366.

35 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.

36 „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).

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

38 *Freiheitsschrift*, VII, S. 370.

(b) Wie gegen die Entwicklung wendet sich Schelling zweitens auch gegen die *Instrumentalisierung* des Bösen, indem er es als jenes unhintergebar 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“³⁹ kann, und noch die *Philosophie der Mythologie* bestimmt die Heraufkunft des Bösen im menschlichen Sündenfall als das „durch sich selbst Zufällige“⁴⁰. Schellings Betonung der unableitbaren Kontingenz des Falls weist zurück auf Kants These von der Unerforschlichkeit jener Urdezision, durch die der Mensch seine böse Gesinnung annimmt⁴¹, und sie weist voraus auf Kierkegaards Verständnis der Sünde als eines „qualitativen Sprungs“, der weder deduziert noch ethisch gerechtfertigt werden kann⁴².

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.“⁴³ Weil unableitbar faktisch, kann das malum morale in Schellings Theodizee 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“⁴⁴ 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.“⁴⁵

In Schellings Theodizee 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 Entwicklung des Bösen zwei metaphysik- und theodizeekritische Motive ersten Ranges zur Geltung bringt.

39 *Philosophie und Religion*, VI, S. 38 und 42.

40 *Philosophie der Mythologie*, XI, S. 464.

41 Vgl. I. KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 7 Anm. und B 46 f.

42 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 (Gütersloher Verlagshaus Mohn) 1981, S. 35 ff.

43 *Philosophie der Offenbarung*, XIII, S. 360.

44 E. BLOCH: *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe Bd. 8), Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1985, S. 335.

45 *Freiheitsschrift*, VII, 402. Zu Leibniz' Bestimmung des malum morale als *conditio sine qua non* der bestmöglichen Welt vgl. *Die Theodizee*, I, § 25 und II, § 158.

IV. Subjektiver Idealismus als Sündenfalltheorie

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. 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.

Die im Römerbrief (vgl. Röm. 5, 12; 6, 23; 8, 20) aufgrund der jahwistischen Paradieserzählung vertretene Deutung des Todes als Folge der Sünde, die, vermittelt über Augustin, theologiegeschichtlich bestimmend war und in den lutherischen Bekenntnisschriften wie im Trienter Konzil nochmals ausdrücklich bestätigt wurde, 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)“⁴⁶, 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“⁴⁷. 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 reicht⁴⁸.

46 J.-J. ROUSSEAU: *Diskurs über die Ungleichheit – 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 (Schöningh) 1990, S. 107.

47 I. KANT: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“, A 10.

48 Diesen innertheologischen Plausibilitätsverlust hat W. Pannenberg skizziert, vgl. W. PANNENBERG: *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1991, S. 306 ff.

Im Ansatz seiner Spätphilosophie hat Schelling nun diese zunehmend unter Druck geratene Geschichte vom Sündenfall und seinen universellen Übelnfolgen 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.

In seiner Abhandlung „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“ (1792) entwickelte Kant seine Theorie vom intelligiblen Sündenfall des Menschen. Durch eine den einzelnen, empirisch zugänglichen Taten vorgängige „intelligible Tat“ hat der Mensch nach Kant eine böse Gesinnung angenommen. Er hat sich den Hang zugezogen, die sittliche Ordnung zwischen den eigennützigen Neigungen und dem moralischen Gesetz dadurch zu verkehren, daß er diese Neigungen zur Bedingung der Befolgung des Sittengesetzes erhebt. Da diese böse Gesinnung als Wurzel aller besonderen bösen Maximen selbst böse ist, spricht Kant vom radikal Bösen in der menschlichen Natur.

Um ihr Theodizeeaufgaben zuweisen zu können, mußte Schelling Kants Lehre vom radikal Bösen allerdings modifizieren. 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.

Neben Kants *Religionschrift* ist Fichtes *Wissenschaftslehre* der zweite Theoriekomplex, an den Schellings *Free-Will-Defence* anknüpft. Ebenso wie Kants Lehre vom radikalen Bösen ist auch Fichtes *Wissenschaftslehre* 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. Sie entlastet folglich nicht den Schöpfergott, sondern macht ihn überflüssig. 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 *Religionschrift* unter umgekehrtem Vorzeichen stand. Bedurften die Erklärungs-

ansprüche 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, d. h. wenn sie als eine Sündenfalltheorie gelesen wird.

Diese Depotenzenierung der Fichteschen Wissenschaftslehre eröffnet sich Schelling durch seine Naturphilosophie. Nach Schelling überschätzt die Wissenschaftslehre ihren systematischen Stellenwert, wenn sie behauptet, „dass eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist“.⁴⁹ Das Ich ist, so zeigt die Naturphilosophie, nicht voraussetzungslos wie in dem „bodenlosen Idealismus“⁵⁰ Fichtes, sondern es wird seinerseits von der Natur getragen. Weil die menschliche Freiheit erst am Ende der Naturentwicklung hervortritt, kann ihr nicht mehr der Status eines obersten Prinzips zukommen. Erst nach Vollenendung des göttlichen Schöpfungsprozesses entsteht im Menschen die Möglichkeit zu jener verhängnisvollen Tat, die Fichte fälschlicherweise für weltbildend gehalten hatte. Durch seine Naturphilosophie war Schelling also in der Lage, die Fichtesche Wissenschaftslehre als Sündenfalltheorie zu deuten, die den Schöpfer von der Verantwortung für den üblen Zustand der Welt entlastet.

In Schellings Verteidigung Gottes kommt das abendländische Theodizeeprojekt somit *drittens* deshalb zur Vollendung, weil sie die *Free-Will-Defence* in eine theoretische Form übersetzt. Sie entlastet den Schöpfergott nicht mehr durch eine mythische Sündenfallgeschichte, die im Glauben akzeptiert sein will, ihre Glaubwürdigkeit aber neuzeitlich zunehmend einbüßt, sondern durch eine Sündenfalltheorie, die vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ ausschließlich auf die Überzeugungskraft ihrer Argumente setzt.

V. Das Scheitern der Schellingschen Theodizee

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 zwei Eigenschaften haben. Sie

49 J. G. FICHTE: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *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 (de Gruyter) 1971, hier: Bd. I, S. 122.

50 *Philosophie der Mythologie*, XI, S. 465.

muß erstens die Ursache für die üble Gesamtverfassung der Erfahrungswelt sein, und sie muß zweitens eine dem Menschen zurechenbare Handlung, ein Sündenfall, 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 –, sondern sie sind auch sachlich nicht miteinander vereinbar.

Es besteht vielmehr folgende Alternative: 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-idealistic Theorie zufolge – dessen Welt entspringt.

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 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 [d.h. der intelligiblen Tat] und sich beschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtseyn nicht mehr zugänglichen Region“ verhält sich „zum bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes“⁵¹. Da aber nur bewußte Entscheidungen, die auch anders hätten ausfallen können, jemandem schuldhaft anzulasten sind, kann dieses „erste Wollen“ nicht als menschlicher *Sündenfall* gewertet werden, durch den ein Schöpfergott von seiner Verantwortung für das Zustandekommen der üblen Welt entbunden wäre.

51 *A.a.O.*, S. 463.

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 *Hypermoralisierung* weltlicher Übelbestände zu Folgen eines intelligiblen Sündenfalls führt also zu einer *Entmoralisierung* des Falls, durch die der angestrebte Theodizeezweck wieder durchkreuzt wird.

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. Die Klasse von Übeln, die dem Menschen widerfahren, umfaßt m. E. 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“⁵². 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.

Obwohl es Schelling in seiner Philosophie ab 1809 gelingt, die freiheitstheoretischen Grundprobleme der *Free-Will-Defence* zu lösen (vgl. II) und sie in eine theoretische Form zu überführen (vgl. IV), scheitert die *Free-Will-Defence* schließlich auch unter diesen günstigsten Voraussetzungen. Da zugleich die

52 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 (de Gruyter) 1960, S. 416 (§ 76, 2).

beiden anderen basalen Theodizeestrategien, die Instrumentalisierung des Bösen und seine privationstheoretische Entwirklichung, und zwar nicht zuletzt durch Schellings Kritik, unglaubwürdig geworden sind (vgl. III), gelangt das Theodizeeprojekt mit seiner *Vollendung* bei Schelling auch definitiv zu seinem *Ende*.

Summary

Schelling's philosophy brings the tradition of Western theodicy both to its completion and its termination. Compared with earlier endeavours in theodicy, Schelling's own attempt has three systematical advantages, which prove to be decisive (Section II-IV). This „last of all theodicies“ fails nevertheless, not because of minor, amendable inadequacies in the formulation of the solution, but for reasons of principle (Section V).

Zusammenfassung

In Schellings Philosophie kommt das abendländische Theodizeeprojekt zur Vollendung und zugleich zu seinem Ende. Verglichen mit früheren Theodizeeversuchen hat Schellings Theodizee nämlich drei entscheidende Vorzüge (vgl. Abschnitt II-IV). Gleichwohl scheitert auch dieser letzte große Theodizeeversuch, und zwar nicht wegen einer behebbaren Unzulänglichkeit in Schellings Lösung, sondern aus prinzipiellen Gründen.

Dr. Friedrich Hermanni, Forschungsinstitut für Philosophie Hannover,
Gerberstraße 26, 30169 Hannover