

Renate Dürr, Annette Gerok-Reiter,
Andreas Holzem, Steffen Patzold (Hg.)

Religiöses Wissen im vormodernen Europa

Schöpfung – Mutterschaft – Passion

2019

Ferdinand Schöningh

Umschlagabbildung:
 Michael Wolgemut, Der Astronom, Holzschnitt, um 1490. Kupferstichkabinett, Staatliche Museen zu Berlin,
 Inv.-Nr. 663-115
 bpk/Kupferstichkabinett, SMB/Jörg P. Anders

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
 Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich
 geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige
 schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Verlag Ferdinand Schöningh, ein Imprint der Brill Gruppe
 (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
 Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
 Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-506-78223-6 (hardback)

ISBN 978-3-657-78223-9 (e-book)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung <i>Renate Dürr, Annette Gerok-Reiter, Andreas Holzem und Steffen Patzold</i>	1
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

SEKTION I

Schöpfung – Welt – Wissen

Einleitung <i>Renate Dürr und Steffen Patzold</i>	23
-------------------------------------------------------------------	----

Facetten der biblischen Urgeschichte in Genesis 1–9 <i>Ruth Scoralick</i>	31
-------------------------------------------------------------------------------------------	----

Adam im religiösen Wissen der Karolingerzeit <i>Steffen Patzold</i>	47
-------------------------------------------------------------------------------------	----

Paradies und Topos <i>Metamorphosen eines christlichen Mythos in der deutschen Literatur des Mittelalters</i> <i>Hartmut Bleumer</i>	73
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Schöpfungsmythos und Genealogien des Wissens in der Frühen Neuzeit <i>Udo Friedrich</i>	119
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Adam benennt die Tiere <i>Von der Bedeutung der Namen für die Kenntnis der Dinge: Genesis 2, 19–20 als ein Erkenntnisdispositiv der Frühen Neuzeit</i> <i>Anne-Charlott Trepp</i>	143
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Das Paradies im fernen Osten: die Chronologie Joseph Stöckleins S.J. (1729) als Kommentar zur Zeitgeschichte <i>Renate Dürr</i>	183
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Vormundschaft der Natur – Stand der Freiheit

Paradies und Sündenfall (Genesis 2–6) in Kants Aufsatz „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“

Jörg Robert

Kants Aufsatz Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786) gehört auf dem Höhepunkt der Aufklärung zu einer Reihe von Versuchen, Offenbarungswissen vor dem Hintergrund rationalistischer Bibelkritik neu zu deuten. Die biblische Erzählung von Paradies und Sündenfall (Genesis 2–6) wird – in Auseinandersetzung mit Herder – in einem Übergangsfeld zwischen historischer Quelle, Mythos und „Roman“ verortet. Dabei deutet Kant den Sündenfall zur „felix culpa“ um: Erst die Vertreibung aus dem Paradies habe den Menschen von einem Instinkt- in ein Vernunft- und Verstandeswesen verwandelt. Erst der Sündenfall habe in ihm die Disposition, in freier Wahl über sein Leben und Handeln zu bestimmen, geschafft bzw. geweckt. Dieser Schritt in die Freiheit ist jedoch erkaufte mit der Entlassung aus dem „Mutterschoße der Natur“, mit der Sorge um die Zukunft und der Furcht vor dem Tod. Kants Deutung von Genesis 2–6, an die Schiller mit seinem Essay Etwas über die erste Menschengesellschaft unmittelbar anschließen wird, zeigt die ambivalente Rolle des Offenbarungswissens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts: Einerseits setzt Kant zu einer historisierenden und profanierenden Lesart des Offenbarungstextes an, andererseits bewahrt er doch dessen zentrale Aussagen, indem er sie in das Feld der Ethik und Religionsphilosophie verschiebt. Der Sündenfall wird – dies kann der Blick auf die Religionschrift Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft belegen – zur Strukturparabel des Handelns und gleichsam zum Mythos der praktischen Vernunft.

1 Aufklärung und Perspektiven der Genesis-Deutung

In den Debatten um das Verhältnis von Aufklärung und Theologie spielt Genesis 2–6 (Sündenfall bis Sintflut) eine zentrale Rolle. Seit den 1770er Jahren entsteht eine Reihe heterodoxer Deutungen, die im Spannungsfeld von Universalgeschichte und Rousseau-Rezeption nach den Anfängen des Menschen und der Zivilisation fragen.¹ Ein entscheidender Dynamisierungseffekt in der Verhandlung des biblischen Offenbarungswissens geht in dieser Phase

¹ Vgl. den Beitrag von Renate Dürr in diesem Band, S. 183–209.

von der Ausweitung der Teilnehmer der Debatte, d.h. von der Konstitution einer aufgeklärten Öffentlichkeit und ihrer Medien (Zeitschriften), aus. Alternative und heterodoxe Positionen werden nun außerhalb der Theologie, auf dem Feld der Historiographie, der Dichtung oder der Philosophie, vorgetragen (z.B. von Lessing, Herder oder Schiller). Kants Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) nimmt in diesem Kontext eine Schlüsselstellung ein. Kant deutet hier die Erzählung vom Sündenfall in radikaler Weise um: Die Vertreibung aus dem Paradies bedeutet den Übergang zu einem Zustand moralischer Eigenverantwortung, der allererst die Menschlichkeit des Menschen begründet und die Bildung sozialer Formationen ermöglicht. Der Sündenfall wird zur *felix culpa*. Der Schritt in die Freiheit bleibt jedoch ambivalent: Ihr Gewinn wird mit der „Entlassung desselben [sc. Menschen; J.R.] aus dem Mutterschoße der Natur“² bezahlt. Das Bewusstsein seiner Zeitlichkeit konfrontiert den Menschen mit der Frage nach dem Ursprung des Bösen. Ihr bleibt Kant bis zur Schrift *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) verpflichtet. Auch in der Religionsschrift stößt die Frage nach dem Grund des Bösen (das Theodizee-Problem) an eine Grenze des Wissbaren: Das „radikal Böse“ bleibt ein Abgrund des Denkens. Um seine Entstehung zu begründen, muss Kant am Ende den Teufel als Instanz des Bösen re-installieren. Der *Mutmaßliche Anfang* ist ein Zeugnis für die Spannung, in welche die Auslegung der zentralen Bibelstelle im Kontext neuzeitlicher religiöser Ideengeschichte (Theodizee, Neologie) gerät. Kants Aufsatz wird zunächst (1.) in eine Debatte um die Humanität (‚Bestimmung des Menschen‘) eingeordnet, sodann (2.) in seinen hermeneutischen Voraussetzungen analysiert, schließlich (3.) in seiner zentralen Denkfigur – Genealogie des Bösen und Entstehung der Freiheit – gewürdigt. Den Abschluss (4.) bildet ein Ausblick auf die These vom „radikal Bösen“ in der Religionsschrift.

2 Die Bestimmung des Menschen

Kants Essay *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*³ steht in einer Reihe kleinerer geschichtsphilosophischer Abhandlungen, die zeitlich und

2 Immanuel Kant, „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 5. Aufl., Darmstadt 1983, Bd. 9: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, S. 85–102, hier S. 91.

3 Innerhalb der Kant-Forschung führt dieser Text eher ein Schattendasein. Vgl. Franz Gniffke, „Die Gegenwärtigkeit des Mythos in Kants Mutmaßungen über den Anfang der Menschheitsgeschichte“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), S. 593–608;

sachlich an den berühmten Aufsatz *Was ist Aufklärung?* (1784) anschließen.⁴ Die Reihe setzt ein mit der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), hinzu kommen die Rezensionen von Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), der Essay *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (1788), das *Ende der Dinge* (1794) sowie der zweite Abschnitt aus dem *Streit der Fakultäten* (1798). Die Kantische Geschichtsphilosophie bildet kein in sich geschlossenes System.⁵ In Kants Philosophie der 1780er Jahre nimmt sie insofern einen wichtigen Platz ein, als sie der Frage nach dem Prinzip der Freiheit und der praktischen Vernunft eine historisch-genealogische Tiefendimension verleiht. In den beiden Aufsätzen *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* und *Mutmaßlicher Anfang* bietet Kant eine „logisch-genetische Konstruktion des Geschichtsverlaufs unter der Voraussetzung verschiedener materieller Gegebenheiten“⁶ – kurz: eine Geschichte der Evolution der Freiheit als Telos des Menschengeschlechts. Der ‚Achte Satz‘ der in Thesenform abgefassten, in der *Berlinischen Monatsschrift* erschienenen *Idee* lautet:

Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich – und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich – vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.⁷

Manfred Koch, „Der Sündenfall ins Schöne: Drei Deutungen der Paradiesgeschichte im 18. Jahrhundert (Kant, Herder, Goethe)“, in: *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden 1: um 1800*, hg. v. Wolfgang Braungart/Gotthard Fuchs/Manfred Koch, Paderborn u.a. 2004, S. 97–114; Martin Metzger, *Die Paradieserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W.M.L. de Wette*, Bonn 1959.

4 Übersicht in: Gerd Irrlitz, *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 407–416 (mit weiterer Literatur).

5 Alexis Philonenko, *La théorie Kantienne de l'histoire*, Paris 1986; Dietmar Hübner, *Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus: Kant – Fichte – Schelling – Hegel*, Stuttgart 2011; Georg Geismann, *Kant und kein Ende*, Bd. 1: *Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie*, Würzburg 2009; Andreas Urs Sommer, *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant*, Basel 2006; Vittorio Hösle, „Der Ort von Kants Geschichtsphilosophie in der Geschichte der Geschichtsphilosophie“, in: *Grundlagen des Rechts*, hg. v. Richard H. Helmholz u.a., Paderborn u.a. 2000; Norbert Hinske, „Das stillschweigende Gespräch. Prinzipien der Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Mendelssohn und Kant“, in: *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, hg. v. Michael Albrecht u.a., Tübingen 1994, S. 135–156.

6 Irrlitz, *Kant-Handbuch*, S. 414.

7 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 35.

In dieser These deutet sich der Grund für Kants Interesse an der biblischen Genesis-Erzählung an. Dieses Interesse ist weder genuin theologisch noch historisch, sondern ethisch-anthropologisch. Im Mittelpunkt steht die Frage nach Wesen und Bestimmung des Menschen, die seit Johann Joachim Spaldings mehrfach neu aufgelegtem ‚Bestseller‘ *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748) ein Zentralthema des Aufklärungsdiskurses war.⁸ Es ging hierbei also um das Kriterium der ‚Humanität‘, um die „Grenzen der Menschheit“.⁹

Die Frage: Was macht den Menschen zum Menschen? eröffnete einen Raum für Differenzierungen und Distinktionen, die immer wieder auf die prekäre Instabilität der Gattung Mensch – in zoo-anthropologischer wie in historischer Hinsicht – hinwiesen: *Anthropologisch* stand die Einheit bzw. Vielheit des Menschengeschlechts zur Debatte, die Kant in seinem Essay *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* diskutierte.¹⁰ Sofern Kant mit Aristoteles den Menschen als *animal sociale* begreift, schließt die Frage der *Hominisation* unweigerlich die der *Sozialisation* ein („äußerlich-vollkommene Staatsverfassung“). Die Bestimmung des Menschen, so heißt es im ‚Fünften Satz‘ der *Idee*, „ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.“¹¹ Dieses Ziel ist der Gattung („Menschengeschlecht“) insgesamt aufgegeben, es wird durch einen „Antagonismus“ der Individuen befördert, den Kant auf den Begriff der „*ungesellige[n] Geselligkeit* des Menschen“ bringt. Er charakterisiert

8 Zum weiteren, auch begriffsgeschichtlichen Horizont dieser Frage vgl. Laura Anna Macor, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, S. 248–252 und S. 287–292. Zu Kant vgl. Reinhardt Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2007; Reinhardt Brandt, „Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie“, in: *Kant in der Gegenwart*, hg. v. Jürgen Stolzenberg, Berlin/New York 2007, S. 17–49.

9 Einen Überblick über diese Problemlage versuchen meine Beiträge: „Die Grenzen der Menschheit – Anthropologie und Mythos im Zeitalter der Aufklärung (Voltaire, Linné, Goethe)“, in: *Liminale Anthropologien. Zwischenzeiten, Schwellenphänomene, Zwischenräume in Literatur und Philosophie*, hg. v. Jochen Achilles/Roland Borgards/Brigitte Burrichter, Würzburg 2012, S. 105–131; „Affenangst und Allerlösung – Goethes skeptische Anthropologie“, in: *Vorausdeutungen und Rückblicke. Goethe und Goethe-Rezeption zwischen Klassik und Moderne*, hg. v. Bernd Zegowitz/Frank Fürbeth, Heidelberg 2013, S. 325.

10 Eine dritte Differenz ist die zwischen Individuum und Gattung: „Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.“ (*Zweiter Satz*); Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 35 (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*).

11 Ebd., S. 39.

die eigentümliche Doppeltendenz des Individuums, „sich zu *vergesellschaften*“ und andererseits zu „*vereinzeln*“ (isolieren). Jede Gesellschaft beruht auf der Balance zentripetaler (sozialer) und zentrifugaler (individualisierender) Kräfte.

Mit diesen drei Unterscheidungen – Rasse (Einheit/Vielheit), Geschichte (Fortschritt/Evolution), Gesellschaft (Individuum/Gemeinschaft) – ist der Problemhorizont des *Mutmaßlichen Anfangs der Menschengeschichte* umrissen. Während die Rassenfrage außerhalb beider Essays steht (sie wird in *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, 1788 und – eher am Rande – in der *Kritik der Urteilskraft*, § 17 wieder aufgenommen), sind die beiden anderen Felder, d.h. Geschichte und Gesellschaft, hier gleichermaßen präsent. Während der *Mutmaßliche Anfang* die Perspektive des Geschlechts einnimmt, adressiert der Aufklärungssatz das *Individuum*. Der Satz: „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“ und der Appell *Sapere aude!* betreffen jeden Menschen als Individuum. Erst die Einsicht in die Dynamik und Zukunftsoffenheit von Aufklärung weitet den Horizont auf „die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen.“¹² Damit ist der Standpunkt des *Mutmaßlichen Anfangs* erreicht: Der Bogen wird von der „ältesten Menschengeschichte“¹³ bis in eine Zukunft geschlagen, in der in einer „vollendeten Kultur [...] ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich“ sei.¹⁴ Beide Blickrichtungen sind indes nur durch „Mutmaßungen“, d.h. durch Hypothese und Extrapolation, für den „philosophischen Kopf“ erreichbar.

3 Hermeneutiken des religiösen Wissens

Kern des Essays ist die Auslegung der Kapitel zwei bis sechs der mosaischen „heiligen Urkunde“¹⁵ (von der Paradieserzählung bis zur Sintflut). Damit ist die

12 Ebd., S. 59.

13 Ebd., S. 102.

14 Ebd., S. 100.

15 Ebd., S. 86. Diese Wortwahl verrät den polemischen Kontext des Aufsatzes. Kants Aufsatz ist ein „Gegenentwurf“ zu Herders Genesis-Deutung in seiner Schrift *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. Gideon Stiening, „Wissen‘ oder ‚Mutmaßung‘? – Herders und Kants Streit über Gehalt und Status von *Genesis* 1–6“, in: *Der biblische Schöpfungsbericht in Literatur und Kunst*, hg. v. Manfred Kern und Ludger Lieb, Heidelberg 2009, S. 133–158, hier S. 152. Das Attribut ‚heilig‘ erhält von hier eine ambivalente, wenn nicht ironische

Frage nach Kants hermeneutischen Voraussetzungen aufgeworfen. Schon die Bezeichnung „Urkunde“ rückt die Genesis in ein ambivalentes Licht: Einerseits gewinnt sie die Würde eines historischen Dokuments, andererseits ist sie kein ‚heiliger Text‘ mehr. Diese Dialektik von Entsakralisierung und Aufwertung zur Quelle ist für die historische Bibelkritik und -hermeneutik in theologischer wie universalgeschichtlicher Perspektive seit der Neologie des 18. Jahrhunderts allgemein kennzeichnend.¹⁶ Dabei ist Bibelhermeneutik kontinuierliche ‚Arbeit am Mythos‘.¹⁷ Diese Füllung durch hermeneutische und kommentierende Lektüren prägt in der radikalauflärerischen Bibelkritik zwei Spielarten aus: Einerseits eine Form konterkariender Lektüre, die hinter dem entstellten, durch den Autor tendenziös verfälschten Text die ‚wahre‘ bzw. ‚geheime‘ Geschichte bzw. die wahren Intentionen des Verfassers durchscheinen lässt. Diese Lesart (I) lässt sich als kritisch-korrektiv bezeichnen. Sie ist greifbar etwa in dem französischen *Traité des trois imposteurs* (verf. nach 1677), der Moses als skrupellosen Magier, Machtpolitiker und Demagogen – kurz: als Betrüger (*imposteur*) – bezeichnet.¹⁸

Ob Kant den *Traité*, diese „Urform der Popularphilosophie des radikalen Untergrunds“,¹⁹ kannte, ist nicht entscheidend. Lessing, Reimarus oder Schiller nehmen den Text des Pentateuchs als *Text*, seinen Autor als

Färbung: Kant spricht nicht als Theologe, sondern als Historiker und Geschichtsphilosoph – insofern liegt der Akzent auf dem Wort „Urkunde“. Heilig ist der Text insofern, als ihm dieser verbindliche Charakter allgemein *zugeschrieben* wird. Die – teilweise – Rücknahme dieses Anspruchs ist dann Beweisziel des Aufsatzes selbst, das einleitend noch zurückgehalten wird.

16 Stellvertretend und als Überblick nenne ich Henning Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 4: *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München 2001, S. 79–226.

17 Im Sinne von Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979, der den Begriff Mythos jedoch für die klassische Antike und ihre Rezeption reserviert. Seine Perspektive ist anthropologisch: Der Mythos – nicht erst der Logos – leistet einen Widerstand gegen den „Absolutismus der Wirklichkeit“ (ebd., S. 9–39). Vgl. den Beitrag von Udo Friedrich in diesem Band, S. 119–142.

18 Es ist Schiller, der in seinem Aufsatz *Die Sendung Moses* die These vom Priesterbetrug auf den Spuren des *Traité* und von Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* aufgreifen und im Sinne der Akkommodationsthese umformen wird: Moses habe die Geheimnisse der ägyptischen Mysterien, in die er initiiert gewesen sei, an sein Volk verraten, dabei jedoch auf deren geringes Fassungsvermögen Rücksicht nehmen müssen. Aus dieser ‚Anpassung‘ an den *captus vulgi* seien die teils bizarren Riten der hebräischen Religion hervorgegangen. Vgl. dazu: Jörg Robert, „Die Sendung Moses – Ägyptische und ästhetische Erziehung bei Lessing, Reinhold, Schiller“, in: *Würzburger Schiller-Vorträge 2009*, hg. v. Wolfgang Riedel, Würzburg 2011, S. 109–174.

19 Winfried Schröder, „Einleitung“, in: *Traktat über die drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinoza)*, hg. v. Winfried Schröder, Hamburg 1992, S. VII–XLIII, hier S. XXIX.

Geschichtsschreiber ernst und befragen ihn auf seine versteckten Intentionen und Parteilichkeiten hin. Dagegen spielt Moses als *Autor* bei Kant keine Rolle – weder als Betrüger noch als „genialische[r] Dichter“²⁰ wie in Herders Auslegung des Schöpfungsberichts, auf den Kant mit seinem Essay antwortet. Sein Name erscheint in *Mutmaßlicher Anfang* an keiner Stelle. Auch der Offenbarungstext spielt als *Text*, d.h. als philologisches Material, keine Rolle. Sein Wortlaut wird nicht zitiert, sondern allenfalls durch Anspielung und Paraphrase in seinen entscheidenden Stationen (Sündenfall – Vertreibung aus dem Paradies – Beginn der Familie – Ackerbau und Viehzucht – Sintflut) vergegenwärtigt. Kant geht es nicht um entlarvende Quellen- und Textkritik, um die Aufdeckung des Priesterbetrugs zu welchen Zwecken auch immer, sondern darum, „Lücken in den Nachrichten“ zu schließen, um so den Kausalnexus des historischen Ereignisganges herzustellen, dessen Rekonstruktion – und hier steht Kant im Bann der Universalgeschichte – allererst Aufgabe des „philosophische[n] Kopf[s]“ ist.²¹ Man könnte von einer supplementierenden Geschichtsbetrachtung sprechen, die in Kants eigener Diktion der Geschichte ein teleologisches Prinzip unterstellt. Sie will die empirischen Daten der Geschichte auf eine regulative „Idee“, eben einen „Plan der Natur“ beziehen, der sich in ihnen verwirklicht. Diese Idee, so Kant in den *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte*, dürfte „uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Großen, als ein System darzustellen“.²² Diese regulative Idee liegt jedoch ganz im Auge und „Standpunkt“ des Betrachters selbst, der den kontingenten Ereignissen und Tatsachen der Geschichte eine ihnen innewohnende Kausalität ‚leiht‘ oder ‚zuschreibt‘. Die Ordnung der Geschichte, die Rede vom „Plan der Natur“ darf also nicht geschichtstheologisch-objektiv missverstanden werden (im Sinne einer Idee von göttlicher Providenz, einer „invisible hand“ oder „List der Vernunft“²³). Sie ist das Ergebnis einer Projektion und Abstraktionsleistung des betrachtenden Subjekts. Hierin verwirklicht sich das, was Kant das „teleologische Prinzip“ oder die „teleologische Urteilskraft“ nennt. Es ist die „reflektierende Urteilskraft“, die der Natur – hier der Geschichte – eine Zweckmäßigkeit (einen Plan) unterstellt, die „den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze“ enthält.²⁴ Es handelt sich um ein „subjektives Prinzip (Maxime) der Einbildungskraft“, eine

20 Stiening, „Wissen“, S. 147.

21 Immanuel Kant, „Ideen zu einer Geschichte“, in: ders., *Werke*, Bd. 9: *Anthropologie*, S. 33–50, hier S. 50.

22 Ebd., S. 48.

23 Heinz Dieter Kittsteiner, *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a.M. 1998.

24 Immanuel Kant, „Kritik der Urteilskraft“, in: ders., *Werke*, Bd. 8: *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, S. 237–622, hier S. 253 (Einleitung IV).

regulative Idee, keine objektive. Der „Plan der Natur“ ist ein ‚Notbehelf‘ der reflektierenden Urteilskraft – ein großes ‚als ob‘:

[W]eil wir, ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.²⁵

Dennoch darf diese kritizistische Haltung nicht als radikaler Erkenntnis pessimismus und Konstruktivismus *avant la lettre* missverstanden werden. Kant ist der festen Überzeugung, dass sich ‚Mutmaßung‘ methodisch kontrollieren und optimieren lässt. Daher spricht er von einer vorausgesetzten „Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen“.²⁶ Der Kampf um die historische Wahrheit wird dabei zum Streit der Fakultäten – zwischen Philosophie und Literatur: „Genesis est Poiesis“²⁷ – diese Konsequenz sieht Kant durchaus, versucht sie jedoch methodisch zu begrenzen. Herders beherzter Sprung in die Bibelpoetik und in die „Gegenaufklärung“²⁸ wird nicht mitvollzogen. Während, so Kant, die nur „*mutmaßliche Geschichte*“ in den „Roman“ und die „Erdichtung“ abgeleitet, erweise sich die notwendige Mutmaßung nach „philosophischen Begriffen“ als unumgänglich, wo es um den „*ersten Anfang*“ geht.

Eine prekäre Nähe dieser Art von Ursprungshypothesen zur reinen Fiktion der Dichtung bleibt dennoch. Über die Anfänge zu spekulieren, kann daher bestenfalls „zur Erholung und Gesundheit des Gemüts“²⁹ dienen.

Eben darum, und da ich hier eine bloße Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, daß es mir erlaubt sei, mich einer heiligen Urkunde dazu als Karte zu bedienen, und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, tue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält.³⁰

25 Ebd., Einleitung V, S. 259.

26 Ebd., S. 258.

27 Stiening, „Wissen“, S. 139.

28 Ebd., S. 140f.; Robert E. Norton, Die anglo-amerikanische Herder-Rezeption: ‚Gegenaufklärung‘ und ihre Befürworter, in: *Vom Selbstdenken – Aufklärung und Aufklärungskritik in Herders ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘*, hg. v. Regine Otto und John H. Zammuto, Frankfurt a.M. 2001, S. 215–221.

29 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 85 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

30 Ebd., S. 85f.

In moderne Begriffe übersetzt: Kant weiß einerseits um die unausweichliche ‚Verfälschung‘ der Historiographie mit der Dichtung (via ‚Einbildungskraft‘), schreckt aber vor einer Reduktion von Historiographie auf Literatur („Narrative Modellierung“/„Emplotment“)³¹, wie sie Hayden White beschreibt, zurück – daher die deutliche Distanzierung von Roman und Dichtung. Was Kant anstrebt, ist eine „durch Philosophie“ – nicht Literatur! – „versuchte[...] älteste[...] Menschengeschichte“.³² Für Kant ist die Verknüpfung der historischen Fakten zur Ereigniskette, ihr *emplotment*, eine philosophische und epistemologische Herausforderung, die sich der transzendentalen Einbildungskraft stellt. Anders als für den radikalen Konstruktivismus ist jene subjektiv gewonnene Objektivität (Allgemeinheit), die ja auch in der Ästhetik (Begriff des Schönen) und in der Ethik (Sittengesetz) das leitende Ziel darstellt, kein Ding der Unmöglichkeit. Der präformierende Einfluss des Literarischen spielt für ihn keine Rolle. Für den *Darstellungsaspekt*, die von White herausgearbeiteten „*archetypischen Erzählformen*“³³ mit ihren topischen Handlungsverläufen, ist Kant gleichsam blind. Er ist nicht Mythenforscher, sondern Erkenntniskritiker. Seine Einbildungskraft ist die ‚transzendente‘ der *Kritik der reinen Vernunft*, nicht die Imagination der Dichter. Dazu muss er ein Stück weit in eine ‚realistische‘ Betrachtung zurückfallen und eine objektive Linie der Geschichte unterstellen, der sich die subjektive – durch methodisch-rationale Hypothesen- und Ideenbildung – annähert. Beinahe nebenhin wird diese regulative Idee, dieser „Leitfaden“ durch die mosaische Urkunde formuliert: „Eine Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen“.³⁴

Die Abhandlung gliedert sich in folgende Teile: Auf das ‚Methodenkapitel‘ folgt (1.) eine Auslegung des Paradiesberichts, der die Entfaltung der menschlichen Vernunft in drei Schritten nachzeichnet: Über a) das Erwachen der Vernunft aus dem Schlaf der Natur, b) den „*Instinkt zum Geschlecht*“ und c) in der Öffnung des Zukunftshorizontes („Erwartung des Künftigen“). Damit vollzieht sich d) die „*Entlassung*“ desselben [d.h. des Menschen] aus dem Mutterschoße der Natur“.³⁵ Auf diesen ersten und Hauptteil folgt als eine Art Zwischenspiel (2.) eine „Anmerkung“, die im Hinblick auf Rousseaus Kulturkritik die notwendige Ambivalenz und Dialektik der Vernunft verteidigt. Diesem Intermezzo folgt ein Schluss in zwei Teilen. Der (3.) „Beschluss der Geschichte“ setzt an

31 Hayden White, *Metahistory: Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M. 2008 (zuerst engl. Baltimore u.a. 1973).

32 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 102 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

33 White, *Metahistory*, S. 22. White unterscheidet Romanze, Tragödie, Komödie und Satire.

34 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 85 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

35 Ebd., S. 91.

der Geschichte vom Brudermord Kains an Abel an und interpretiert diesen als eine notwendige Auseinandersetzung, die den zivilisatorischen Schritt vom Nomadendasein zur sesshaften Lebensweise begleitet habe. Kultur gebiert „Ungleichheit unter Menschen“ – das kulturkritische Verdikt Rousseaus –, ist aber doch auch Quelle „alles Guten“. ³⁶ Die zweite „Schluss-Anmerkung“ (4.) gilt dann der Haltung des „denkende[n] Mensch[en]“ gegenüber der Vorsehung. Der Mensch, so Kant, muss drei Kränkungen verarbeiten: Er muss „mit der Vorsehung zufrieden sein“, ³⁷ die „Kürze des Lebens“ ³⁸ ertragen, und der „leere[n] Sehnsucht“ ³⁹ widerstehen, aus der Kultur in die vermeintlich reine Natur zu fliehen – „eine Sehnsucht, die die Robinsone und die Reisen nach den Südseeinseln so reizend macht, überhaupt aber den Überdruß beweiset, den der denkende Mensch am zivilisierten Leben fühlt [...]“. ⁴⁰

4 Am Abgrund der Freiheit – Dialektik der Vernunft und Ursprung des Bösen

Kants Essay bietet keine systematische Exegese von Genesis 2–6. Es geht nicht um dogmatische Positionen, sondern, wie oben dargestellt, um die Umwertung eines ‚heiligen‘ in einen ‚profanen‘ Text, ein ‚Dokument‘, eine (prä-)historische Quelle. Der Text wird der Verfügung der Theologie entzogen und in die des Universalhistorikers und Geschichtsphilosophen überstellt. Kant liest die Genesispassagen vom Sündenfall bis zur Sintflut als Mythos der Kultur-entstehung. Am Ende wird in enger Auseinandersetzung mit Rousseau die Frage nach der Gewinn- und Verlustbilanz dieses Prozesses aufgeworfen – in politisch-sozialer („Ungleichheit“) wie in psychodynamischer Hinsicht. Das Unbehagen in der Kultur und die metaphysische Enttäuschung über die gottferne Realität des Lebens, so Kants Pointe, erzeugen als mythische Projektion die Idee einer Ur- und Erbsünde.

Doch zunächst zum Ausgangspunkt dieses Prozesses. Manfred Koch hat festgestellt, „daß das Zeitalter der Aufklärung die Diskussion über den gesellschaftlichen Fortschritt in einer Überfülle von *Ursprungs- und Anfangsmythen* austrug“. ⁴¹ Die Suche nach den ‚mutmaßlichen Anfängen‘ ist von zwei

36 Ebd., S. 97.

37 Ebd., S. 99.

38 Ebd., S. 100.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 101.

41 Koch, „Der Sündenfall ins Schöne“, S. 99; Vgl. Hans Robert Jauß, „Mythen des Anfangs. Eine geheime Sehnsucht der Aufklärung“, in: *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, hg. v. dems., Frankfurt a.M. 1989, S. 23–66; Sven Werkmeister, *Kulturen*

Faktoren bestimmt: Einerseits wirft die Meistererzählung vom Zivilisationsprozess die Frage nach dessen Ausgangspunkt auf. Diese Ursprungssuche steht andererseits im Zeichen historischen Denkens, das nun auch die Offenbarungstexte erfasst. Diese Notwendigkeit, den Anfang des Prozesses und Progresses der Kultur mitzudenken, stellt Kant im *Mutmaßlichen Anfang* vor ein logisches Problem. Wenn Geschichtsschreibung das Einziehen kausaler Relationen von Ursache, „Mittelursache“ und Wirkung bedeutet, scheinen sich absolute Anfänge der Narration zu entziehen. Hier muss die Setzung an die Stelle der „Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen“ ⁴² treten. Gegeben ist also die „Existenz des Menschen; und zwar in seiner *ausgebildeten Größe*“ ⁴³, dazu auch die „Einheit der Familie, woraus alle Menschen abstammen sollten“, sowie Schutz und Zuflucht „in einen *Garten*“. ⁴⁴ Die eigentliche *Erschaffung* des Menschen bleibt wie der gesamte Schöpfungsbericht ausgespart. Die philosophische Setzung ersetzt die Schöpfung. Dies kann gelingen, weil Kant im Horizont der ‚Naturgeschichte‘ des 18. Jahrhunderts von der Stabilität der Gattung ausgeht. Das Menschengeschlecht durchlebt keine biologische, sondern eine kulturelle Evolution. Diese Evolution ist im Sinne des Aristotelischen Entelechiebegriffs immer Entfaltung präformierter Anlagen, nicht nur im Individuum, sondern innerhalb der Gattung insgesamt. Der erste Mensch ist also – biologisch gesehen – immer schon Mensch, *homo sapiens*, im Sinne Linnés und der Naturgeschichte: „Der erste Mensch konnte also *stehen* und *gehen*; er konnte *sprechen* [...], ja *reden*, d.i. nach zusammenhängenden Begriffen sprechen [...]“. ⁴⁵ Bewusst wird damit die Frage nach dem Ursprung der Sprache, die Herder aufgeworfen hatte und die die Frage nach der *Genese* des Menschen aus dem Tier nach sich zog, beiseite geschoben. Eine tierische Genealogie des Menschen, wie sie Darwin entfalten wird, ist dem Fortschritts- und Entwicklungsdanken der aufgeklärten Kulturgeschichte durchaus als Möglichkeit inhärent, etwa wenn Kant feststellt, er „fange also nicht von der gänzlichen Rohigkeit seiner Natur an“. ⁴⁶ Der entscheidende Schritt, den das 19. Jahrhundert gehen wird, ist die Umlegung der Idee einer Geschichte des Menschengeschlechts in natürlicher, nicht (nur) in kultureller Hinsicht. ⁴⁷

jenseits der Schrift. *Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*, München 2010, S. 59–65 (Zum Ursprungsdenken der Aufklärung).

42 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 86 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 86f.

46 Ebd., S. 86.

47 Zu dieser interessanten Kontinuität in der Transformation vgl. Nicola Gess, „Sie sind, was wir waren. Literarische Reflexionen einer biologischen Träumerei von Schiller bis Benn“, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 56 (2012), S. 107–125.

So bleibt die Anthropogenese ein wunder Punkt der Fortschrittsidee, an der auch alle Mutmaßungen enden und in die reine ‚Setzung‘ übergehen. Immerhin konzidiert Kant, dass der Mensch vor dem Sündenfall dem Tier näher steht. Er ist – ganz nach Rousseau – im „Naturzustand“ („*état naturel*“): „Der Instinkt, diese *Stimme Gottes*, der alle Tiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten.“⁴⁸ Statt den Menschen zum Tier zu erklären und zu deprivilegieren, wird das Tier in eine Position der Gottesunmittelbarkeit gesetzt. Naturmensch und Tier sind sich nah, nicht in ihrer tierischen Substanz, sondern in der Tatsache, dass Gott – der hier durch die Hintertür wieder eingeführt wird – in beiden ist. Schiller dagegen wird die Provokation von der primordialen Tiernatur des Menschen in seinem an Kant anschließenden Essay *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde* (verf. 1789, ersch. 1790) deutlich herausstellen und verschärfen: „Als Pflanze und Tier war der Mensch also vollendet.“⁴⁹

Damit ist die Schwelle, der Umschlagpunkt erreicht: Kant und Schiller sind sich darin einig, dass der Sündenfall keinen Verlust, sondern einen Gewinn bedeutet. In ihm erfüllt sich eine Bestimmung der ‚Vorsehung‘.⁵⁰ Diese Vorsehung besteht im Erwachen der immer schon präformierten Anlagen zur Vernunft: „Allein die *Vernunft* fing bald an sich zu regen [...]“.⁵¹ Mit ihr erkennt sich der Mensch als Mensch: „Allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Tiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend.“⁵² Die Verheißung der Schlange: „*Eritis sicut deus scientes bonum et malum*“ bedeutet die Geburt der Moral aus der Übertretung. Der Sündenfall wird zum Fall ins Bewusstsein, zum „ersten Versuch von einer freien Wahl“.⁵³ Dieser Schritt hat für den Menschen ambivalente Konsequenzen: Er bewirkt die Offenheit menschlicher Lebens- und Zukunftsentwürfe, das „Vermögen, sich selbst eine Lebensreise auszuwählen, und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein“.⁵⁴ Damit

48 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 87 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

49 Friedrich Schiller, „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde“, in: ders., *Sämtliche Werke*, 5 Bde. Auf der Grundlage der Textedition v. Herbert G. Göpfert hg. v. Peter-André Alt/Albert Meier/Wolfgang Riedel, München 2004, Bd. 4, S. 767–783, hier S. 767.

50 Ebd., S. 768 (*Etwas über die erste Menschengesellschaft*).

51 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 87 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

52 Ebd., S. 88.

53 Ebd.

54 Ebd.

schwindet jedoch auch die Geborgenheit und Sicherheit: „Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes.“⁵⁵

Mit dem großartigen Bild des Menschen vor dem Abgrund seiner eigenen Freiheit ist die Figur des Erhabenen aufgerufen, deren Analytik Kant in der *Kritik der Urteilskraft* durchführen wird. Das Erhabene gewinnt hier eine existentielle Qualität. Der Mensch ist als Mensch das *animal sublime*. Der Abgrund, vor dem er steht, ist der Abgrund zwischen seiner tierischen und seiner geistigen Natur, zwischen Geist und Materie – der Bruch im *commercium mentis et corporis*.⁵⁶ Damit ist der Grundton von Kants Kulturgeschichte, ihr meta-historisches Substrat, bestimmt: Im Sinne Hayden Whites wäre *Mutmaßlicher Anfang* als ‚Tragikomödie‘ einzustufen: „Komödie und Tragödie hingegen legen die Möglichkeit einer wenigstens teilweisen Befreiung von der Erbsünde und einer einstweiligen Erlösung aus dem Zustande der Entzweiung, in dem sich die Menschen in der Welt befinden, nahe.“⁵⁷ Sofern diese Entzweiung mit der Natur notwendige Bedingung der Menschwerdung des Menschen ist, muss sie – so Kant – als konstitutiver Teil der menschlichen Bestimmung hingenommen werden, ohne Hoffnung auf Erlösung. Eskapismus und Regression – siehe die Flucht auf die Südseeinsel – sind keine Lösung. In diesem Hinnehmen liegt ein Moment des Heroischen und Erhabenen, es ist der ‚tragische‘ Anteil der großen Erzählung, die andererseits wieder in der Aussicht auf eine vollkommene Entwicklung der menschlichen Anlagen, im „*Fortschreiten* zur Vollkommenheit“,⁵⁸ ein komödienanaloges Ende nimmt. Dominierend bleibt jedoch der Grundton tragischer Dialektik und Ambivalenz, zumal in der *Anmerkung*, die noch einmal – nun explizit gegen Rousseaus *Discours* – die heroische Logik hervorkehrt: Der Sündenfall bedeutet den „Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit“.⁵⁹ Der Sündenfall ist der historische Gründungsakt der Aufklärung, der Sturz in das Wagnis des Bewusstseins, in dem Kant die existentielle (fast schon: existentialistische!) Tragik des Menschen sieht. Vernunft als Ursünde, Bewusstsein als tragische Einsicht in den „unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer *physischen* Gattung [...]“.⁶⁰

55 Ebd., S. 89.

56 Die Semantik von Abgrund, Kluft und Sprung ist konstitutiv mit dem *commercium-Problem* und der Figur des Erhabenen verbunden. Dies zeigt sich etwa bei Schiller. Vgl. Jörg Robert, *Vor der Klassik – Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*, Berlin/Boston 2011, S. 33.

57 White, *Metahistory*, S. 23.

58 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 92 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

59 Ebd.

60 Ebd., S. 93.

In dieser tragischen Dialektik ist ein Stachel verborgen, der die Idee der Aufklärung von ihrem Anfang her verdunkelt. Dieser radikale Pessimismus zeigt sich im Vergleich zu Schiller, der in *Etwas über die erste Menschengesellschaft* die Kantische ‚tragikomische Geschichtsschreibung‘ zu einer strukturell ‚komischen‘ (in Hayden Whites Systematik) korrigiert. So sehr der bittere Verlust des „Stand[es] der Unschuld“ betont wird (was im Essay *Über naive und sentimentalische Dichtung* wiederholt werden wird), so sehr ist der Weg aus dem „Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft“ in das „Paradies der Erkenntnis und der Freiheit“⁶¹ doch ein Triumphzug, keine einsame Wanderung durch Abgründe:

Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte.⁶²

Wenn der Sündenfall ein Sturz ins Bewusstsein ist, muss er eine *felix culpa* genannt werden.⁶³ Schillers Argumentation ist teleologisch: Das Böse ist um des Guten willen da. Sofern der Sündenfall die primäre Unterscheidung zwischen beidem herbeiführt, bedeutet er die Geburt der Moral. Schillers Überlegungen stehen im Kontext des Theodizee-Gedankens, der auf einer Logik der Kompensation („bonum durch malum-Strategie“) und der „Ent-übelung der Übel“ beruht.⁶⁴ Vor diesem Horizont ist Genesis 3 bei Schiller „nicht nur Anfang der menschlichen Selbstschöpfung, sondern auch Anfang der menschlichen Selbsterlösung“.⁶⁵ Zweifellos entspricht diese Paraphrase dem Geist der Schillerschen Deutung des Sündenfalls. Ebenso zweifellos ist diese Emanzipationsgeschichte von Kant inspiriert. Wenn Marquard jedoch schreibt: „Diese [d.i. Kants] Lesart von Genesis 3 haben Schiller und Fichte im wesentlichen nur variiert“,⁶⁶ so verkennt dies die diametral verschiedene Perspektive, Tönung und narrative Modellierung desselben Sachverhalts. In Schillers Erzählung ist die theologische Dimension des Sündenfalls eliminiert: Die Schuld des Menschen ist – gut rousseauistisch – sein „Abfall vom Instinkte“, d.h. von der Natur.

61 Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 768 (*Etwas über die erste Menschengesellschaft*).

62 Ebd., S. 769.

63 Odo Marquard, „Felix Culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3“, in: *Text und Applikation. Poetik und Hermeneutik*, hg. v. Manfred Fuhrmann/Hans Robert Jauf/Wolfhart Pannenberg, München 1981, Bd. 9, S. 53–71 (hier ältere Literatur).

64 Ebd., S. 55.

65 Ebd., S. 57.

66 Ebd., S. 58.

Die Unterscheidung gut / böse ist bei Schiller zugunsten der Unterscheidung Natur / Kultur bzw. Tier / Mensch aufgehoben. Die Argumentation neigt der Seite der Anthropologie zu. Religiöse Erfahrung wird psychologisiert. So identifiziert Schiller die „Stimme Gottes in Eden, die ihm den Baum der Erkenntnis verbot, [mit einer] Stimme seines Instinktes“.⁶⁷ Der eigentliche Konflikt wird ins Innere des Menschen, in den Abgrund seiner zwei Naturen, verlegt. Bei aller grundsätzlichen Tragik des zerrissenen, der Natur entfremdeten Doppelwesens Mensch ist Schillers Perspektive der Menschheitsgeschichte eine optimistische. Sie folgt der narrativen Logik der Komödie mit obligatem „happy end“.

Diese Perspektive ist von der Kantschen durchgehend verschieden: Wo Schiller das Böse gänzlich herauskürzt, bleibt es bei Kant in voller Geltung. Schillers optimistischer Anthropologie setzt Kant eine negative und pessimistische entgegen, die in einer Spannung zur optimistischen Figur der *felix culpa* steht. So verliert auch der Theodizee-Gedanke an Boden. Wo der Mensch selbst schuld ist am Bösen, erübrigt sich die Anklage gegen Gott und Welt. Im *Mutmaßlichen Anfang* heißt es: „Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk *Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*.“⁶⁸ In Kants dialektischer Rechnung muss das Individuum die Schuld auf sich nehmen, damit die Gattung insgesamt den Gewinn davon tragen kann:

Jenes [sc. das Individuum; J.R.] hat daher Ursache, alle Übel, die es erduldet, und alles Böse das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen.⁶⁹

Kant heroisiert keineswegs die ersten Menschen und ihren Akt. In ihm zeigt sich vielmehr, dass der Mensch nicht nur zur Freiheit, sondern immer auch zum Bösen, zur Übertretung disponiert ist. Kant arbeitet pointiert diese Nachtseite der Vernunft heraus. Woraus nämlich war die Lust an der Frucht entstanden? Weniger aus der moralischen Neugier als aus einer „Eigenschaft der Vernunft, daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft, nicht allein *ohne* einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar *wider* denselben, erkünsteln kann [...]“⁷⁰

67 Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 769 (*Etwas über die erste Menschengesellschaft*).

68 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 93 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

69 Ebd.

70 Ebd., S. 88.

Vernunft ist der Urgrund aller Begierde, die Quelle aller Konkupiszenz. Aus ihr erwachsen jene „Lüsternheit“ und „Üppigkeit“, die Kant mit unverhohlenen Abscheu tadelt.⁷¹ Diese depravierte Sinnlichkeit (Hedonismus), die das „interesselose Wohlgefallen“ am Schönen zugunsten unmittelbarer Triebbefriedigung beiseite schiebt, ist die Schuld und Sünde, die dem Individuum angelastet werden muss. In diesen dialektischen Zusammenhang rückt auch die Entstehung der Kunst ein, die Kant hier breit rekapituliert: Der Sündenfall ist auch ein Fall ins Schöne, sofern „die Freisetzung des Menschen aus der gottnahen Unmittelbarkeit“ auch der „Ermöglichungsgrund ästhetischer Erfahrung ist“.⁷² Andererseits ist diese ästhetische Erfahrung auch unweigerlich eine Voraussetzung der *décadence*, die den Zivilisationsprozess begleitet:

Mit der Zeit aber mußte denn doch der anhebende Luxus der Städtebewohner, vornehmlich aber die Kunst zu gefallen, wodurch die städtischen Weiber die schmutzigen Dirnen der Wüsten verdunkelten, eine mächtige Lockspeise für jene Hirten sein, in Verbindung mit diesen [d.h. Sesshaften] zu treten, und sich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu lassen.⁷³

Erst der Sündenfall schafft die Voraussetzungen für die Wahrnehmung jenes „interesselosen Wohlgefallens“, das die *Kritik der Urteilskraft* als Kern des Geschmacksurteils definieren wird. Das Feigenblatt wird dabei zum Emblem ästhetischer Distanzierung und Reflexion: Erst die ‚aufgeschobene‘ – Adorno wird sagen: die ‚kastrierte‘⁷⁴ – Sinnlichkeit schafft eine habitable Mittelzone der Kunst und des Schönen, die jedoch immer wieder in reinen Hedonismus umschlagen kann.⁷⁵

71 Ebd.

72 Koch, „Der Sündenfall ins Schöne“, S. 102.

73 Kant, *Werke*, Bd. 9, S. 98 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*).

74 Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, hg. v. Gretel Adorno/Rolf Tiedemann, 11. Aufl., Frankfurt a.M. 1992 (zuerst 1970), S. 25; „Ihm wird“, heißt es in der *Ästhetischen Theorie*, „Ästhetik, paradox genug, zum kastrierten Hedonismus, zu Lust ohne Lust“.

75 Eine dunklere Deutung dieses Sprungs in die Reflexion findet sich in Herders Auslegung: Hier bedeutet der Sündenfall den Einbruch der Reflexion, des ‚Redens-über‘ in eine Welt, die durch Seinsunmittelbarkeit gekennzeichnet war. Die Schlange wird zur Repräsentantin einer Kultur des Raisonnements, in der Kant die Philosophie der französischen Aufklärung – La Mettrie, d’Holbach – repräsentiert sieht. Koch, „Der Sündenfall ins Schöne“, S. 104–107.

5 Überall ist Sündenfall – Die Religionsschrift

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur, die im *Mutmaßlichen Anfang* aufgeworfen wurde, wird Kant weiter beschäftigen. Sie bildet nur sieben Jahre später den Ausgangspunkt der *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (1793).⁷⁶ Hier zeigt sich deutlicher als im *Mutmaßlichen Anfang* Kants negative Anthropologie, an der sich in eben diesem Jahr auch der große Gegensatz zu Schillers *Über Anmut und Würde* entzündet wird. Dass im Menschen „ein natürlicher Hang zum Bösen“⁷⁷ liegt, gilt nun als ausgemacht. An der Realität des Bösen, das Kant umständlich und scholastisch differenziert (das Böse aus „Gebrechlichkeit“, „Unlauterkeit“, „Verderbtheit“ usw.),⁷⁸ gibt es keinen Zweifel. Angesichts der „Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt“ meint Kant sich den „förmlichen Beweis ersparen“ zu können.⁷⁹ Gegen die „moral grace“-These im Gefolge Shaftesburys dementiert Kant die Idee eines „Instinkts zum Guten“, um das Gute im *Anderen* des Instinkts, in seiner Auslöschung und Überwindung, wiederzufinden. „Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt“.⁸⁰ Es ist nicht die Begierde nach diesem oder jenem, sondern die „Begierde, concupiscentia“⁸¹ selbst! Sarkastisch wird Rousseaus Idee eines ursprünglich guten „Naturstande[s]“ abgetan: „So darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordszenen auf *Tofoa, Neuseeland*, den *Navigatorsinseln*, und die nie aufgehörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika“ zum Vergleich heranziehen.⁸² Wenn Kant das erste Menschenpaar in den Blick nimmt, dann vor der Folie des ‚homme sauvage‘.⁸³ Immerhin heißt es jetzt, die

76 James DiCenso, *Kant, religion and politics*, Cambridge 2011; Emil Angehrn, *Anfang und Ursprung: die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, Berlin 2007; Chris L. Firestone, *Kant and the theology at the boundaries of reason*, Surrey 2009; Reinhardt Hiltcher/Stefan Klingner (Hg.), *Kant und die Religion – die Religionen und Kant*, Hildesheim 2012; Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2010; Klaus Konhardt, „Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988), S. 397–416.

77 Immanuel Kant, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: ders., *Werke*, Bd. 7: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, 2. Teil, S. 647–879, hier S. 685.

78 Ebd., S. 677.

79 Ebd., S. 681f.

80 Ebd., S. 686.

81 Ebd., S. 676.

82 Ebd., S. 681.

83 Koch, „Der Sündenfall ins Schöne“, S. 99: „Als Naturmenschen vor dem Fall sind Adam und Eva verwandt mit den Indianern Amerikas und den Südseeinsulanern auf Tahiti; als

Vernunft, die zum Sündenfall führt, sei keine „boshafte Vernunft (ein schlecht-hin böser Wille)“.⁸⁴ Kant bestreitet gerade, dass das erste Menschenpaar „rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht“ auf das Sit-
tengesetz leistet.⁸⁵

Damit ist wieder die Frage nach dem Verständnis von Genesis 3 aufgeru-
fen. Wieder wird zunächst die Vorstellung der „Erbsünde“ als „unschicklich-
te“ Lösung abgelehnt: Schuldig werden kann nur das Individuum, nicht die
Gattung. Die Analogie zu Vererbung (Medizin) oder Erbschuld (Jurisprudenz)
ist schief. Das Verbrechen der Väter kann nicht den Söhnen ‚erben‘. Gleich-
zeitig ist jeder Mensch vor jeder sittlich relevanten Handlung gleichsam im
Stand der Unschuld. Beide Überlegungen – die Unmöglichkeit der Erbsünde
und die stets neue Unschuld vor jeder Handlung – machen die Erzählung vom
Sündenfall als absolutem Ursprung menschlicher Sündhaftigkeit unmöglich:
„Wir können also nicht nach dem Zeiter sprunge, sondern müssen bloß nach
dem Vernunftsprunge dieser Tat fragen.“⁸⁶ Das heißt: der Sündenfall ist kei-
ne historische Schwelle, sondern eine moralische, die sich gleichsam vor jeder
Handlung wiederholt, auch wo es sich um eine Wiederholungstat handelt.
Kant löst das Dilemma, indem er a) den Sündenfall nicht auf die *Gattung*, son-
dern auf das *Individuum* bezieht und b) die historische Singularität des Ereig-
nisses bestreitet. Genesis 3 darf nicht als historischer Bericht, sondern muss
als handlungstheoretische Strukturparabel verstanden werden, als Mythos
der praktischen Vernunft. Sie gibt das Schema *jeder* Handlung, die wir „täg-
lich eben so machen“,⁸⁷ vor. Überall ist Sündenfall: „*Mutato nomine de te fabula
narratur.*“⁸⁸

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen ist damit jedoch nur scheinbar
gelöst. Kant nennt sie selbst „unerforschlich“. Der Ursprung des Bösen liegt
außerhalb der Grenzen dessen, was wir wissen können. Er ist eine Aporie.
Sofern nämlich die ursprüngliche Anlage des Menschen (eben der moralische
Naturzustand) „eine Anlage zum Guten“ ist, „ist also kein begreiflicher Grund
da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“⁸⁹ Um die-
ser „Unbegreiflichkeit“ aufzuhelfen, muss nun ein Drittes hinzukommen, das
wie ein Katalysator das Böse freisetzt – die Schlange, der Teufel. Die Schlange

Kulturgründer nach der Vertreibung mit den griechischen Heroen und dem englischen
Seefahrer Crusoe.“

84 Kant, *Werke*, Bd. 4, S. 683 (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*).

85 Ebd., S. 684.

86 Ebd., S. 691.

87 Ebd., S. 692.

88 Ebd.

89 Ebd., S. 693.

ist symbolischer Ausdruck dafür, dass „das Böse, zwar im Weltanfang, doch
noch nicht im Menschen, sondern in einem *Geiste* von ursprünglich *erhabener
Bestimmung*“, d.h. Luzifer, angelegt ist.⁹⁰ Doch auch dies öffnet den Blick in
einen unendlichen Regress: „denn woher bei jenem Geiste das Böse?“⁹¹ Kant
braucht den Teufel *in persona* – nicht ein abstraktes, böses Prinzip –, um die
absolute Singularität einer schlecht-hin bösen Existenz postulieren zu können.
So führt die Frage nach dem Ursprung des radikal Bösen in einen unerforsch-
lichen Abgrund. Aufklärung endet in Dämonologie. Die Religion ‚in den Gren-
zen der bloßen Vernunft‘ bedarf des Teufels als regulativer Idee.

90 Ebd.

91 Ebd., S. 694.