

Friedrich Hermann

DAS ABSOLUTE UND DIE FREIHEIT

Schellings Weg zur Freiheitsschrift

Lange Zeit galt Schelling, weil verwandt mit jenem Meergreis aus Homers Odyssee, der sich in allerlei Gestalten verwandeln konnte, als Proteus des deutschen Idealismus. Nach Hegel hat Schelling „seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht“¹, sein Denken also an den wechselnden Bedürfnissen der Zeitgenossen orientiert. Entsprechend spottet Marx im Brief an Feuerbach vom Oktober 1843 über Schellings Wandlungsfähigkeit: „Den französischen Romantikern und Mystikern ruft er [Schelling] zu: ‚Ich, die Vereinigung von Philosophie und Theologie‘, den französischen Materialisten: ‚Ich, die Vereinigung von Fleisch und Idee‘, den französischen Skeptikern: ‚Ich, der Zerstörer der Dogmatik‘, mit einem Wort: ‚Ich ... Schelling!‘.“² Hegels Urteil fand Eingang in die Philosophiegeschichtsschreibung seiner Schüler (E. Zeller, J. E. Erdmann, K. Fischer), und noch im Jahre von Schellings hundertstem Todestag beginnt Hermann Zeltner ein Kapitel seiner Schellingmonographie mit der Feststellung: „Kaum ein Philosoph hat so viele Wandlungen in seinem Denken durchgemacht wie Schelling.“³ Dieser These von der Diskontinuität und Brüchigkeit Schellingschen Denkens, die zur Unterscheidung von fünf⁴ oder mehr Epochen⁵ führte und die Berufung der unterschiedlichsten Denker auf Schelling ermöglichte, wurde in der neueren Forschung der Abschied gegeben. Statt Wandel und Sprunghaftigkeit meint man heute Grundprobleme des Schellingschen Denkens identifizieren zu können, die die Entwicklung seiner Philosophie vorangetrieben haben.

Die folgenden Überlegungen wollen zur Konsolidierung dieser Einsicht in die Kontinuität Schellingschen Denkens beitragen. Schellings Denkweg erweist sich nämlich, so werde ich zu zeigen versuchen, als eine von hoher Konsequenz getragene Entwicklung, die die Weise betrifft, in der die Beziehung zwischen dem Gottesbegriff und der menschlichen Freiheit aufgefasst wird. Dabei können, so meine ich, drei Stufen oder Phasen unterschieden werden. Ich stelle diese Phasen zunächst kurz vor, bevor ich sie dann im Einzelnen entfalte.

In der *ersten* Phase geht Schelling von einem formalen Begriff menschlicher Freiheit aus, wonach Freiheit im Sinne Kants und Fichtes als Autonomie und Selbstbestimmung zu verstehen ist. Auf der Basis dieses Freiheitsbegriffs verwirft der junge Schelling einen

¹ G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, in: *Ders., Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der „Werke“ von 1832–1845 neu edierte Ausgabe.* Redaktion: E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M 1969–1971 (= Werke), hier: Bd. 20, 421.

² X. Tilliette (Hg.), Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen, Torino 1974 (= Zeitgenossen), 484.

³ H. Zeltner, Schelling, Stuttgart 1954, 45.

⁴ Vgl. N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, 2. Auflage, Berlin 1960, 112 ff.

⁵ Vgl. W. Meitzger, Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795–1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch, Heidelberg 1911 und O. Braun, Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800–1810, Leipzig 1906.

der menschlichen Freiheit gegenüberstehenden Gott. Er vertritt mithin einen Freiheits-Atheismus. In der *zweiten*, identitätsphilosophischen Phase hingegen, die man von 1801 bis 1806 ansetzen kann, entwickelt Schelling den Gedanken eines Gottes, der die menschliche Freiheit umfasst und ermöglicht. Weil menschliche Freiheit im Gegenüber zu Gott unmöglich erscheint, versucht Schelling sie nun in das göttliche Wesen zu retten. Das Konzept dieser Phase kann deshalb als Freiheitspantheismus bezeichnet werden. Die *dritte* Phase beginnt mit Schellings *Freiheitsschrift* von 1809. Dort hat Schelling den formalen Begriff von Freiheit inhaltlich entfaltet, das heißt, er versteht Freiheit nicht mehr nur als Selbstbestimmung, sondern auch als Vermögen des Guten und des Bösen. Weil das pantheistische Verständnis von Gott mit diesem inhaltlichen Begriff von Freiheit aber nicht vereinbar ist, musste es modifiziert werden. Der Pantheismus weicht nun einem Konzept, das ich als *Internen Dualismus* bezeichne, weil es zwischen Gott selbst und der Natur in Gott unterscheidet. Dieser *Interne Dualismus* soll zeigen, dass eine missbrauchbare menschliche Freiheit mit der Güte und Allmacht eines Schöpfergottes durchaus vereinbar ist. Nach Schelling hat damit eine Freiheitstheodizee, die mit dem Hinweis auf die menschliche Freiheit Gott von den Übeln entlastet, erstmals in ihrer langen Geschichte seit Augustin gewisse Erfolgchancen.

1. *Freiheitsatheismus*

In kritischer Auseinandersetzung mit Kants Postulatenlehre und ihrer theologischen Rezeption im Tübinger Stift gelangte Schelling schon Mitte der 1790er Jahre in seinen ersten Schriften sowie in den Briefen an Hegel zu einem *Freiheitsatheismus*. Kants Postulatenlehre, die uns aus moralischen Gründen zur Annahme göttlicher Existenz verpflichtet, war für Schellings theologische Lehrer in Tübingen eine willkommene Gelegenheit, um die Vereinbarkeit der neuen kantischen Freiheitsphilosophie mit der traditionellen Kirchenlehre nachzuweisen.⁶ Die Ideen der kritischen Moraltheologie gerieten zu Prolegomena der supranaturalistischen Dogmatik, und die kirchliche Gotteslehre, die Annahme einer Offenbarung, ja selbst die Kirchenpraxis und die Teilnahme am Abendmahl wurden als Postulate der praktischen Vernunft ausgegeben. Aus dieser theologisch-dogmatischen Instrumentalisierung Kants entstand jenes Amalgam aus Autonomie und Autorität, das bei vielen jungen Kantianern Unwillen erregte. Stein des Anstoßes war vor allem Gottlob Christian Storrs Untersuchung *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre* (Tübingen 1794).

„Alle möglichen Dogmen“ – so schreibt Schelling im Januar 1795 an Hegel – „sind schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt und, wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingische) Vernunft den Knoten.“⁷ Schelling und Hegel sind gleichermaßen empört, dass der „alte Aberglaube“ der natürlichen und positiven Religion „in den Köpfen der Meisten schon

⁶ Vgl. D. Henrich, „Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zur Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings“, in: *Ders.*, Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795), Stuttgart 1991, 171–213 und 282–290, besonders 198 ff.

⁷ F.W.J. Schelling, Briefe und Dokumente, Band I–III, hrsg. von H. Fuhrmann, Bonn 1962, 1973 und 1975 (= Briefe und Dokumente), hier: Band II, 56 f.

wieder mit den Kantischen Buchstaben combinirt ist.“⁸ Einen Monat später berichtet Schelling wiederum im Brief an Hegel, dass er im Ärger über den Unfug der Tübinger Theologen schon oft „zur Satire die Zuflucht nehmen und die ganze Dogmatik – mit allen Anhängseln der finstersten Jahrhunderte auf praktische Glaubensgründe zurückführen [wollte]“⁹. Gegenüber dem Vulgärkantianismus der Tübinger Theologen, die Kant zum frommen Kirchenlicht machten, waren Schelling und andere junge Kantianer der Überzeugung, dass die menschliche Freiheit ohne Rekurs auf Gott gedacht werden könne, ja mehr noch: um der menschlichen Freiheit willen sei der orthodoxe Begriff von Gott zu verabschieden.

Die antitheologische Polemik Schellings ist Folge einer Einsicht, die für seine frühe Philosophie grundlegend ist. Sie besagt, dass der Gedanke der menschlichen Freiheit im Sinne einer Selbstmacht neben und außer der Übermacht eines vorausgesetzten Gottes ebenso unvollziehbar ist wie der Gottesgedanke bei der Voraussetzung menschlicher Freiheit. Philosophie als konsistentes Unternehmen ist für den jungen Schelling daher nur in zwei einander ausschließenden Systemen möglich: Entweder man optiert für den „Dogmatismus“, der ausgehend von Gott als absolutem Objekt keine von ihm unabhängige Macht der Freiheit zulässt, oder man versucht einen „Kriticismus“ zu erarbeiten, der – ausgehend vom Autonomiegedanken – jede absolute Macht neben der Freiheit leugnet. „Die Vernunft muß“, schreibt Schelling, „entweder auf eine objective intelligible Welt, oder auf subjective Persönlichkeit; auf ein absolutes Object, oder auf ein absolutes Subject – auf Freiheit des Willens – Verzicht thun“¹⁰. *Tertium non datur*.

Positionen, die diese „einfachste, begreiflichste – ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft“¹¹ verschleiern, erfahren die unnachgiebige Kritik des jungen Schelling. Solche Inkonsistenzen findet Schelling nicht nur in der kantischen Theorie sittlichen Gottesglaubens und im traditionellen christlichen Theismus überhaupt, sondern ebenso im Weltverständnis der griechischen Tragödie. Im ersten und letzten seiner *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* von 1795 spielt Schelling mehrfach auf Sophokles' *König Ödipus* an, der das vom Orakel vorausgesagte Verbrechen zu vermeiden suchte, gleichwohl aber ahnungslos sein Schicksal erfüllte und die Strafe für das Unvermeidliche empfing. Im Streit mit der Übermacht des Schicksals muss die menschliche Freiheit so zwar notwendig unterliegen, die Tragödie ehrt die Freiheit aber dadurch, dass sich ihr Untergang nicht kampfflos vollzieht und dass sie den Menschen durch die Bestrafung auch des unvermeidlichen Verbrechens jener Verantwortung für würdig hält, die nur unter Voraussetzung der Freiheit Sinn macht. „Es war ein *großer* Gedanke“, schreibt Schelling, „willig auch die Strafe für ein *unvermeidliches* Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.“¹² Dieser tragische Gedanke des Widerstandes menschlicher Freiheit, die sich gegen die Übermacht des Unvermeidlichen

⁸ A.a.O., 58.

⁹ A.a.O., 64.

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, in: *Ders., Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H.M. Baumgartner, W.G. Jacobi, H. Krings und H. Zehner*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976 ff. (= AA), hier: AA, I, 3, 109.

¹¹ Ebd.

¹² A.a.O., 107.

wendet, ist freilich nur im Medium der Kunst realisierbar. Die Größe der griechischen Tragödie liegt nach Schelling darin, dass sie die menschliche Freiheit noch innerhalb eines Weltverständnisses würdigen konnte, über dessen Zerstörung der Freiheit sie sich keiner Illusion hingab. In der Philosophie aber muss das System, das die absolute Kausalität eines Gottes voraussetzt, als dasjenige identifiziert werden, das die menschliche Freiheit ausschließt.

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

Diese theologiekritische Lesart, die ich vorschlage, unterscheidet sich von derjenigen O. Marquards, wonach schon Schellings frühe Philosophie als Theodizeeprojekt zu deuten ist.¹³ Nach Marquard hat die Autonomieposition des frühen Idealismus, die die menschliche Freiheit Gott gegenüber in einer Weise radikalisiert, dass schließlich auf die Gottesrede überhaupt verzichtet wird, ein theologisch honoriges Motiv. Sie ist, schreibt Marquard, „keine Abkehr von Gott, sondern (als Theodizee) die Abkehr einzig von jener verhüllten Weise der Blasphemie, die angesichts einer schlimmen Welt in der Aussage steckt, Gott habe sie geschaffen.“¹⁴ Der Autonomieposition liege das Bedürfnis zugrunde, die menschliche Freiheit für die Weltübel verantwortlich zu machen, um Gott zu entlasten. Denn mit dem Faktum einer schlimmen Welt sei die Güte Gottes nur vereinbar, wenn seine Nichtexistenz eingeräumt werde. Nur ein toter Gott bleibt ein guter Gott, oder, mit dem Bonmot Stendhals gesprochen, um das ihn Nietzsche beneidete: „Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert.“¹⁵ In ihrer Reingestalt soll diese Theodizee zwischen 1781 und 1800, der „Zeit der extremen Autonomiethese“¹⁶, vertreten worden sein. Wäre das richtig, dann müsste Schellings Frühphilosophie ein Paradebeispiel für Marquards These sein. Das Gegenteil ist allerdings der Fall. Die Minimalbedingung für eine sinnvolle Rede von Theodizee (selbst wenn sie um Gottes willen zum rabiaten Mittel seiner Tötung greift) besteht darin, dass an Gott sittliche Ansprüche gestellt werden können. Aber schon diese Bedingung erfüllt Schellings frühe Philosophie nicht. Die von Kant ausgehende und in der damaligen Moraltheologie gängige Vorstellung von Gott als einem unter moralischen Gesetzen stehenden Wesen¹⁷ ist für

¹³ Vgl. O. Marquard, „Idealismus und Theodizee“, in: *Ders.*, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt/M 1982, 52–65 und 167–178, hier: 57 ff.

¹⁴ A.a.O., 59.

¹⁵ Vgl. F. Nietzsche, *Ecce homo*, „Warum ich so klug bin“, 3, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 2. Auflage, München/Berlin/New York 1988, hier: Bd. 6, 286.

¹⁶ O. Marquard, „Idealismus und Theodizee“, 58.

¹⁷ Für die Belege bei L. H. Jakob, J. G. Fichte und F. G. Süsskind vgl. AA, I, 3, 201 f.

Schelling „so leer, als jede andre anthropomorphistische Vorstellung“¹⁸. Den theistischen Gott der Tradition verspottet er in Anspielung auf Herder¹⁹ als „das persönliche individuelle Wesen, das da oben im Himmel sitzt!“²⁰ Der Gottesgedanke ist, meint der junge Schelling, allenfalls in der „dogmatischen“ Form rational vertretbar, nämlich im Sinne der amoralischen, unpersönlichen und absoluten Substanz Spinozas. Im Gegenzug gegen diesen freiheitszerstörenden Dogmatismus arbeitet Schelling seit Beginn des Jahres 1795 an einem kritizistischen System, einem Gegenstück zu Spinozas *Ethik*, das statt von der absoluten Substanz von der Annahme ausgeht, dass „das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe“²¹.

Schellings frühe Philosophie ist, wie Marquard zu Recht betont, wesentlich durch die Doppelbewegung einer Verabschiedung Gottes und einer Radikalisierung der menschlichen Freiheit ins Absolute gekennzeichnet. Sie ist allerdings gerade nicht theologisch motiviert, denn sie hat keinen Theodizeesinn: Die menschliche Freiheit wird nicht zur Rettung der Güte Gottes verabsolutiert, wie Marquard meint, sondern Gott wird verabschiedet, um die menschliche Freiheit zu retten. Marquard überschätzt den historischen Erklärungswert des neuzeitlichen Theodizeeprojektes derart, dass man, medizinisch gesprochen, eine Theodizitis diagnostizieren möchte.

2. Freiheitsphilosophischer Pantheismus

Schellings Konfliktthese, wonach die menschliche Freiheit und ein von ihr unterschiedener Gott sich gegenseitig ausschließen, erlaubt zwei Folgerungen, eine negative und eine konstruktive. Die erste hat Schelling, wie wir sahen, schon in seiner frühen Philosophie gezogen. Sie lautet: Die „Philosophie, die von *Freiheit* ausgeht, hebt ebendamit alles Absolute außer uns auf.“²² Daran hat er auch später festgehalten, kam zugleich aber zu der Überzeugung, dies müsse nicht das einzige und letzte Wort in der Sache sein. Unter der Voraussetzung, dass sich Gott und menschliche Freiheit gegenüberstehen, ist der im Namen der Freiheit vertretene Atheismus in der Tat zwingend. Indes: Muss Gott als ein der Freiheit gegenüberstehendes, absolutes Objekt gedacht werden? Wird diese Voraussetzung aufgegeben, dann lässt die Konfliktthese eine weitere, konstruktive Folgerung zu, die Schelling in der Einleitung zur *Freiheitschrift* gezogen hat. Dort heißt es:

„Gibt es gegen diese Argumentation einen andern Ausweg, als den Menschen mit seiner Freiheit, da sie im Gegensatz der Allmacht undenkbar ist, in das göttliche Wesen selbst zu retten, zu sagen, daß der Mensch nicht außer Gott, sondern in Gott sey, und daß seine Thätigkeit selbst mit zum Leben Gottes gehöre? Gerade von diesem Punkt aus sind Mystiker und religiöse Gemüther aller Zeiten zu dem Glauben an die Einheit des Menschen mit Gott gelangt, der dem innigsten Gefühl ebenso sehr oder noch mehr als der Vernunft und Speculation zuzusagen scheint. Ja die Schrift selbst findet eben in dem Bewußtseyn der Freiheit das Siegel und Unterpfand des Glaubens, daß wir in Gott leben und sind. Wie kann nun *die* Lehre noth-

¹⁸ F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, AA, I, 3, 51.

¹⁹ In Herders *Gott* bekennt Philolaus: „Das müßige Wesen, das außerhalb der Welt sitzt [...], ist nicht für mich“ (J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, in: *Ders., Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Bd. XVI, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1887, Hildesheim 1967, 495).

²⁰ F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente* II, 58.

²¹ F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, AA, I, 2, 78.

²² F.W.J. Schelling, *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, AA, I, 4, 190.

wendig mit der Freiheit streiten, welche so viele in Ansehung des Menschen behauptet haben, gerade um die Freiheit zu retten.“²³

Ist aber nicht auch dieser pantheistische „Ausweg“, den Schelling im Rückblick als freiheitstheoretischen Ertrag seines Identitätssystems (1801–1806) ansah, ein Holzweg? Geht nicht die menschliche Freiheit, die sich im Gegenüber zu einem absoluten Objekt nicht halten konnte, jetzt in dem als absolute Identität gedachten Gott unter? Hegel und Friedrich Schlegel haben diesen Verdacht gehegt. Ist nicht Schellings Absolutes – wie Hegel mutmaßt – der „Abgrund des Leeren“, der alle Differenz absorbiert, die Nacht, „worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind“?²⁴ So gesehen, wäre es müßig von einer Selbständigkeit und Freiheit des Besonderen im Absoluten zu sprechen. Hat nicht Friedrich Schlegel recht, wenn er in seiner Untersuchung *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) mit kaum verhülltem Bezug auf Schelling behauptet, für das Unendliche stehe dem Pantheismus nur der leere Begriff der „Indifferenz“ zur Verfügung, vor dem alles Besondere verschwindet?²⁵ Führt der Pantheismus deshalb nicht zwangsläufig zur Leugnung jedweder Individualität und Selbständigkeit des Einzelnen?²⁶

Mit dieser Kritik seines Identitätssystems, die diesem die Leugnung von Freiheit und Selbständigkeit vorwirft, weil es alles Besondere in Gott auflöse, hat sich Schelling in der Einleitung zur *Freiheitsschrift* (VII, 345–347) auseinandergesetzt. Nachdem er (vgl. VII, 339f.) gezeigt hatte, dass vom Gedanken menschlicher Freiheit her der Pantheismus naheliegt, zeigt er jetzt umgekehrt, dass der rechtverstandene Pantheismus zum Gedanken der menschlichen Freiheit führt. Schelling macht dabei zwei Argumente geltend. Das erste Argument wendet sich gegen eine falsche Deutung der absoluten Identität. Die Doktrin von der absoluten Identität des Seienden zielt nach Schelling nicht auf dessen „Einerleiheit“, das heißt nicht auf eine begriffliche Ununterschiedenheit, sondern auf eine Einheit, die nach Analogie des Organismus gedacht wird. Wie die Organe und Funktionen des menschlichen Körpers verschieden sind und doch ein unteilbares Leben bilden, so bleibt auch in der absoluten Identität die Differenz gewahrt. Schelling schreibt: „Das einzelne Glied, wie das Auge, ist nur im Ganzen eines Organismus möglich; nichtsdestoweniger hat es ein Leben für sich, ja eine Art von Freiheit, die es offenbar durch die Krankheit beweist, deren es fähig ist.“²⁷ Das zweite Argument stützt sich auf die Idee des göttlichen Wesens und schließt, dass das aus Gott Folgende nur ein Selbständiges sein kann. Weil „Gott“, schreibt Schelling, „nicht ein Gott der Toten, son-

²³ F.W.J. Schelling, *Freiheitsschrift*, in: *Ders., Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 1. Abteilung: 10 Bde. (= SW I–X), 2. Abteilung: 4 Bde. (= SW XI–XIV), Stuttgart/Augsburg 1856–186, hier: SW VII, 339 f.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 22.

²⁵ Vgl. F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. Behler unter Mitwirkung von J.-J. Anstett und H. Eichner, Bd. 8: *Studien zur Philosophie und Theologie*, eingeleitet und hrsg. von E. Behler und U. Struc-Oppenberg, München/Paderborn/Wien/Zürich 1975, 217 und 243. Diesen Einwand hat Schlegel schon länger gehegt und äußerte ihn in einer Form, die Hegels Kritik in der *Phänomenologie* vorwegnahm. In seiner Autobiographie berichtet Steffens: Als „ich Fr. Schlegel kennen lernte, waren beide [sc. Fr. Schlegel und Schelling] schon feindlich getrennt. Er [sc. Fr. Schlegel] erschöpfte sich in Witzen über die absolute Identität, und den sonst wohl Hegel zugeschriebenen Einfall: ‚Im Dunkeln sind alle Katzen grau‘ habe ich schon damals von Fr. Schlegel gehört“ (X. *Tilliers* [Hg.], *Zeitgenossen*, 63).

²⁶ Vgl. F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, 199 und 247.

²⁷ F.W.J. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII, 346.

dern der Lebendigen“ ist, ist nicht einsichtig, wie er „an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände.“²⁸ Dasselbe ergibt sich unter der Voraussetzung, dass die Welt eine Selbstoffenbarung Gottes ist. Gott kann sich nämlich nur „offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen“²⁹.

Diese in der Einleitung zur *Freiheitschrift* rückblickend durchgeführte Verteidigung des Identitätssystems gibt das identitätsphilosophisch ausgearbeitete Verhältnis zwischen Gott und der Freiheit des Besonderen präzise wieder. Man kann das durch einen Blick auf Schellings *Würzburger System* von 1804³⁰ gut erkennen. Dort versucht Schelling, die Freiheit des Besonderen mit seinem Sein im Absoluten zusammenzudenken. Er spricht deshalb von einem „gedoppelte[n] Leben“³¹, das dem Besonderen verliehen ist. Es hat einerseits ein „Leben im Absoluten“³², insofern es ein Moment im Akt der Selbstsetzung des Absoluten ist. Andererseits hat das Besondere ein „Leben *in sich selbst*“³³, weil sich das Absolute nur setzen kann durch die Allheit freier Einzelner. Dieses gedoppelte Leben ist freilich kein Doppelleben, in dem das eine vom anderen getrennt wäre. Vielmehr bestehen die Momente der Selbständigkeit des Einzelnen und seine Existenz *im Absoluten* nur durch ihre Verknüpfung. Damit dürfte deutlich sein, inwiefern Schelling es in der Freiheitsproblematik für einen „Ausweg“ ansehen konnte, „den Menschen mit seiner Freiheit [...] in das göttliche Wesen selbst zu retten“³⁴.

3. Der Interne Dualismus

Gegenüber den Einwänden von Hegel und Friedrich Schlegel glaubte Schelling zeigen zu können, dass sein Pantheismus menschliche Freiheit im Sinne absoluter Selbstbestimmung ermöglicht. Als er dieses bislang leitende formelle Verständnis von Freiheit inhaltlich entfaltete, kehrten die Schwierigkeiten jedoch zurück. Der inhaltlich kompletterte Begriff der Freiheit ist nämlich weder mit der Wirkmacht noch mit der Vollkommenheit von Schellings pantheistisch verstandenem Gott vereinbar. Um diese Schwierigkeiten zu beheben, ohne den freiheitstheoretischen Ertrag des Pantheismus preiszugeben, hat Schelling Elemente eines modifizierten Dualismus in die pantheistische Konzeption aufgenommen. Dies führt ihn zu einem Gottesverständnis, das ich als *Internen Dualismus* bezeichne, weil es in Gott zwischen demjenigen unterscheidet, was *Er selbst*, und demjenigen, was der *Grund seiner Existenz* ist. Mit diesem Internen Dualismus lässt sich nach Schellings Überzeugung eine menschliche Freiheit zum Bösen denken, ohne die Allmacht und Güte des Schöpfergottes zu tangieren. Damit wird zugleich eine Freiheitstheodizee möglich, freilich in einem ganz anderen Sinne als diejenige, die O. Marquard beim jungen Schelling zu finden glaubt.

²⁸ A.a.O., 346.

²⁹ A.a.O., 347.

³⁰ Vgl. F.W.J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (= Würzburger System)*, SW VI.

³¹ A.a.O., 187.

³² Ebd.

³³ Ebd.

³⁴ F.W.J. Schelling, *Freiheitschrift*, SW VII, 339.

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

Das vorgeführte Modell des *Würzburger Systems*, das die Freiheit des Besonderen mit seiner Immanenz im Absoluten verknüpft, wird auch in *Philosophie und Religion* (1804) vertreten. Die erste Folge aus dem Absoluten, in der sich das Absolute aufgrund seines „Selbsterkennen[s]“³⁵ verwirklicht, muss nach Schelling seinerseits ein Absolutes und Selbständiges sein. Denn das Absolute kann sich in ihm nur dann unmittelbar und adäquat erkennen, wenn es ihm gleich, mithin selbst ein Absolutes ist. Schelling schreibt: „Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit ist, daß sie ihrem Gegenbild mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht.“³⁶ Was für die erste Folge gilt, gilt nun aus gleichem Grund auch für deren Folgen, für die „Ideen“. Auch sie sind absolut und frei, insofern das Absolute sich in ihnen erkennen soll. Zugleich aber sind sie *im Absoluten*, weil sie nur als Momente der Selbsterkenntnis des Absoluten Bestand haben.³⁷

Den freiheitsphilosophischen Schwierigkeiten dieses Modells kommt man nun am besten durch folgende Frage auf die Spur: Welche Art von Freiheit ist es eigentlich, die dem Besonderen durch seine Immanenz im Absoluten eröffnet wird? Die Antwort muss lauten: Der pantheistische Gottesgedanke eröffnet genau diejenige Freiheit, um derentwillen er entwickelt worden war, nämlich Freiheit im Sinne unbedingter Selbstbestimmung, das heißt Freiheit als eine in ihren Äußerungen nicht fremdbestimmte Macht, die ja neben und außer der unbedingten Macht eines Gottes nicht möglich ist. In diesem Sinne definiert Schelling in seinem *Würzburger System*: „Eine freie Ursache kann nur diejenige heißen, welche, kraft der Nothwendigkeit ihres Wesens, ohne alle andere Bestimmung, nach dem Gesetz der Identität handelt.“³⁸ Freiheit steht demnach nicht vor alternativen Möglichkeiten ihrer Äußerung, sondern wird spinozistisch³⁹ als alternativlose Entfaltung der Wesensgesetzlichkeit verstanden. Inkonsistenzen ergeben sich nun, weil Schelling in *Philosophie und Religion* einen darüber hinausgehenden Begriff von Freiheit in Anspruch nehmen muss, der identitätsphilosophisch nicht gedeckt ist. Er ist dazu gezwungen, um die Entstehung einer endlichen Welt erklären zu können. Der Grund ist folgender: Weil das Absolute immer nur Absolutes produziert, entsteht bei der Entfaltung Gottes in den Ideenkosmos keine endliche Welt. Daher versucht Schelling die endliche Welt als Resultat eines kontingenten Abfalls der Ideen zu erklären. Aufgrund ihrer Freiheit sollen sich die Ideen gegen ihre Immanenz im Absoluten gewendet und infolge dieses Abfalls die endliche Welt produziert haben. Diese angenommene Freiheit zum Abfall steht aber vor zwei Schwierigkeiten: Erstens ist sie mit der von Schelling unterstellten Güte Gottes nicht vereinbar, und zweitens kann sie aus der skizzierten schöpferischen Tätigkeit des Absoluten nicht verständlich gemacht werden.

³⁵ F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI, 31, vgl. auch *Würzburger System*, SW VI, 168 f.

³⁶ F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI, 39.

³⁷ Vgl. a.a.O., 34 f.

³⁸ F.W.J. Schelling, *Würzburger System*, SW VI, 538.

³⁹ Vgl. B. de Spinoza, *Die Ethik*, lateinisch und deutsch, revidierte Übersetzung von J. Storn, Nachwort von B. Lakebrink, Stuttgart 1977, I, Def. 7 und Lehrs. 17 mit Zusätzen und Anmerkung.

Zunächst zur ersten Schwierigkeit: In *Philosophie und Religion* kritisiert Schelling die Ableitung der Materie aus Gott, denn dadurch werde „Gott selbst zum Urheber der Privation, der Beschränkungen und des daraus resultierenden Uebels“⁴⁰ gemacht und seine Güte in Frage gestellt. Demselben Einwand ist aber auch die Lehre vom Abfall der Ideen ausgesetzt. Vergeblich versucht Schelling Gott zu entlasten, indem er zwischen der in Gott fundierten Möglichkeit des Abfalls und der Verwirklichung dieser Möglichkeit unterscheidet, die „einzig *im Abgefallenen* selbst“⁴¹ liegen soll. Auch eine durch Gott begründete Möglichkeit zum Abfall wirft einen Schatten auf die Gottheit. Denn das Freiheitsvermögen steht dem Abfall nicht als einer ihm fremden Möglichkeit gegenüber, die es erst zu der seinigen zu machen hätte, sondern diese Möglichkeit ist ein der Freiheit zugehöriger Vollzugsmodus, in dem sie sich selbst verwirklicht. Freiheit ist das positive Vermögen zum Abfall.

Die zweite Schwierigkeit ist folgende: Nach Schellings freiheitspantheistischem Konzept ist die Freiheit der Ideen durch ihre Existenz *im Absoluten* begründet. Denn absolut und selbständig sind die Ideen nur, insofern sie Momente innerhalb der Tätigkeit göttlicher Selbstobjektivierung sind. Daher gilt, wie Schelling im *Würzburger System* schreibt: „Nur eine solche Handlung, die aus dem Wesen der Seele oder, was dasselbe ist, aus dem Göttlichen, sofern es das Wesen der Seele ist, mit absoluter Nothwendigkeit folgt, ist eine absolut freie Handlung.“⁴² Nun wendet sich der Fall der Ideen, den Schelling in *Philosophie und Religion* ansetzt, aber gerade gegen das Absolute, statt aus ihm zu folgen. Daher ist die Freiheit, die im Fall tätig ist, nicht die Entfaltung einer von Gott verliehenen Wesensgesetzlichkeit. Sie ist vielmehr eine Freiheit, die auch die Fähigkeit einschließt, sich gegen ihre eigene Konstitutionsbedingung, nämlich gegen die Existenz *im Absoluten*, zu wenden. Eine solche Freiheit ist aber nicht als Folge der Tätigkeit eines pantheistisch gedachten Gottes denkbar.

Nun ist die Abfall-Lehre von *Philosophie und Religion* sicher keine Theodizee. Gleichwohl sind ihre Schwierigkeiten auch diejenigen, mit denen eine Theodizee konfrontiert ist, die mit Freiheit operiert. Denn auch sie nimmt eine absolute Selbstbestimmung in Anspruch, die missbrauchbar ist, also Freiheit als „Vermögen des Guten und des Bösen“⁴³. Da diese Freiheit aber mit dem identitätsphilosophischen Gott in zweifacher Weise konfligiert, ist die *Freiheitstheodizee* auf dem Boden des Pantheismus zum Scheitern verurteilt. Schelling sah sich deshalb zu einer erneuten Revision des Gottesgedankens gezwungen. Um die erste freiheitstheoretische Schwierigkeit des Pantheismus, den Konflikt zwischen einem inhaltlich entfalteten Begriff menschlicher Freiheit und der Güte Gottes auszuräumen, entwickelt er, so soll nun gezeigt werden, seinen *Internen Dualismus*. Dieser Interne Dualismus ist nach Schelling zugleich in der Lage, auch die zweite freiheitstheoretische Schwierigkeit des Pantheismus zu lösen, worauf abschließend nur noch hingewiesen wird.

Der Versuch von 1804, die Abfallenden für ihren Abfall allein verantwortlich zu machen, um Gott zu entlasten, hat Schelling auf Dauer selbst nicht überzeugen können. In

⁴⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophie und Religion*, SW VI, 47.

⁴¹ A.a.O., 40.

⁴² F.W.J. Schelling, *Würzburger System*, SW VI, 539.

⁴³ F.W.J. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII, 352.

der Einleitung zur *Freiheitsschrift* erkennt Schelling, dass der inhaltlich entfaltete Begriff menschlicher Freiheit der Güte seines identitätsphilosophischen Urhebers widerstreitet. Daher kann es, schreibt er, mit der identitätsphilosophischen „Ableitung der Freiheit aus Gott wohl nicht seine Richtigkeit“⁴⁴ haben. Denn wenn man Freiheit nicht zu einer bloßen Indifferenz gegenüber Gut und Böse verkürzt, sondern sie „als ein lebendiges positives Vermögen zum Guten und zum Bösen [denkt], so ist nicht einzusehen, wie aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne.“⁴⁵

Man kann vermuten, dass nicht zuletzt der Verlauf der Französischen Revolution Schelling veranlasst hat, die menschliche Freiheit schließlich als jenes gefährliche Vermögen zu betrachten, das auf einen als „lautere Güte“ verstandenen Gott nicht zurückgehen kann. In seiner *Phänomenologie des Geistes* hat Hegel die Freiheit in ihrer subjektiven Verwirklichung als Wurzel der Schreckensherrschaft der Jakobiner bestimmt. Nach Hegels Analyse ist der Terror – wie Hermann Lübke resümiert – „als ein moralisches Phänomen zu verstehen – als eine Praxis der Tugend. Nicht Barbarei, nicht Verwilderung, sondern der Mensch in der Verwirklichung äußerster Möglichkeiten ist das Subjekt des Terrors. Er ist kein Zufall in der Geschichte der Freiheit, vielmehr eine Form ihres politischen Daseins.“⁴⁶ Wie Hegel stand der junge Schelling in einem zustimmenden Verhältnis zu den Freiheitsidealen der Französischen Revolution, ihre „Greuel“⁴⁷ werden deshalb auch ihm zur theoretischen Herausforderung geworden sein. Vermutlich hat man die *Freiheitsschrift* deshalb auch als Reaktion Schellings auf die Schrecken der Freiheit zu lesen, die in der Revolution zutage traten, obgleich sich Schelling darüber ausschweigt.

Wie dem auch sei, die Frage, ob die fehlbare und zutiefst ambivalente menschliche Freiheit nicht selbst ein Übel ist, ist zeitgeschichtlich ebenso verständlich, wie sie systematisch unvermeidlich ist. Sie belastet nicht nur den Pantheismus, vielmehr bleibt, schreibt Schelling, „das erste Vermögen zu einer Gottwiderstrebenden That in allen bisherigen Systemen unerklärbar.“⁴⁸ Hier liegt in der Tat eine der fundamentalen Schwierigkeiten einer Freiheitstheodizee. Dies lässt sich durch einen kurzen Vergleich der Lösung Augustins mit derjenigen Schellings erläutern.

Die besagte Schwierigkeit wurde schon von Augustin in *De libero arbitrio* aufgeworfen. Um Gott von der Verantwortung für die Sünde und ihre Folgen zu entlasten, hatte Augustin den Menschen mit einem seiner selbst mächtigen und für Gott unüberwindlichen freien Willen ausgestattet. Diese Willensfreiheit wird nun in der Folge ihrerseits zum Problem, zu einem *Theodizeeproblem höherer Ordnung*. Nachdem die Verteidigung Gottes mit Hilfe der Willensfreiheit schon gelungen schien, fragt Euodius am Ende des ersten Buchs von *De libero arbitrio*: „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

⁴⁴ A.a.O., SW VII, 354.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ H. Lübke, „Freiheit und Terror“, in: J. Simon (Hg.), *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*, Freiburg/München 1977, 115–135, hier: 117 f.

⁴⁷ F.W.-J. Schelling, *Antikritik*, AA, I, 3, 192.

⁴⁸ F.W.-J. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII, 354.

fürchten, dass nunmehr Gott (doch) als Urheber unserer Missetaten (malefactorum nostrorum auctor) dasteht.⁴⁹

Aufgrund dieser unvermeidlichen Fragestellung ist der Hinweis auf die Freiheit für sich allein noch keine hinreichende 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 Privationstheorie des Bösen, die bis weit in die Neuzeit bestimmend blieb. Sie besagt: Kein Seiendes ist substantiell schlecht, denn als Seiendes hat es eine „Natur“, realisiert eine Norm und ist deshalb gut: „Ein jedes Wesen“, schreibt Augustin, „soweit es Wesen ist (natura in quantum natura), ist gut.“⁵⁰ 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“, bemerkt Augustin weiter, „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.“⁵¹ Gott trifft deshalb nach Augustin kein Vorwurf, wenn er die ganze Skala der Güter schafft und neben solchen Seelen, die ihren freien Willen nicht missbrauchen, auch andere schafft, die es tun.⁵² Denn auch sie sind gut, wenngleich in geringerem Grade⁵³.

In seiner *Freiheitsschrift* hat Schelling diese Privationstheorie nun aus guten Gründen zurückgewiesen. Auf das *Theodizeeproblem höherer Ordnung* reagiert er deshalb statt mit der Deutung des Bösen als Seinsmangel mit einer Unterscheidung in Gott. Schelling argumentiert wie folgt: Wenn man erstens die inhaltliche Seite der menschlichen Freiheit ernst nimmt und Freiheit als ein Vermögen des Bösen bestimmt und wenn zweitens nicht einsichtig ist, wie „aus Gott, der als lautere Güte betrachtet wird, ein Vermögen zum Bösen folgen könne“⁵⁴, dann muss die Freiheit „eine von Gott unabhängige Wurzel haben.“⁵⁵ Diese von Gott unabhängige Wurzel der Freiheit kann aber kein von Gott völlig geschiedenes und mit ihm gleichursprüngliches Prinzip sein. Denn durch die Analyse der formellen Seite der Freiheit war Schelling bereits zum pantheistischen Gottesbegriff gelangt. Die von Gott „unabhängige“ Wurzel muss deshalb ihrerseits in Gott „lokalisiert“ werden, sie muss ein von Gott selbst unabtrennliches und doch unterschiedenes Wesen sein. Um diese doppelte Beziehung zum Ausdruck zu bringen, unterscheidet die *Freiheits-*

⁴⁹ A. Augustin, *De libero arbitrio*, in: *Ders.*, Theologische Frühschriften (*De libero arbitrio*, *De vera religione*), lateinisch und deutsch, übersetzt und erläutert von W. Thimme, Zürich/Stuttgart 1962, hier: Buch I, 16, 35.

⁵⁰ A.a.O., III, 13, 36.

⁵¹ A.a.O., III, 5, 15.

⁵² Zu diesen zwei Typen von Seelen vgl. a.a.O., III, 11, 32 ff.

⁵³ Nun könnte man einwenden: Gott hätte besser anstelle der Gesamtheit der „Güter“ nur die höheren Güter schaffen sollen. Auf diesen Einwand antwortet Augustin: „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“ (A.a.O., II, 19, 50).

⁵⁴ F.W.J. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII, 354.

⁵⁵ Ebd., kursiv von F. H.

schrift in Gott zwischen *Gott selbst als Existierendem* und Gott, insofern er bloß der *Grund seiner Existenz* ist.⁵⁶

Der schwierigen Frage, wie diese Unterscheidung genau zu verstehen ist, kann ich im gegenwärtigen Zusammenhang nicht nachgehen. Dennoch lässt sich folgendes festhalten: Der *Interne Dualismus* besetzt bei Schelling die Systemstelle einer Zusatzstrategie zur Freiheitstheodizee, die bei Augustin die Privationstheorie des Bösen einnahm.

Fällt Schelling damit aber nicht in jenen Manichäismus zurück, den Augustin mit der Deutung des Bösen als Mangel des Guten überwinden wollte? Diese Frage lässt sich aus zwei Gründen verneinen. Schellings Dualismus ist erstens nicht die Lehre von zwei verschiedenen, voneinander unabhängigen Prinzipien, sondern ein *Interner Dualismus*, der, wie Schelling schreibt, „zugleich eine Einheit zulässt.“⁵⁷ Schon in der Einleitung zur *Freiheitsschrift* lehnt Schelling den absoluten Dualismus ab, denn dieser sei ein „System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft.“⁵⁸ Entsprechend versucht er am Ende der *Freiheitsschrift* nachzuweisen, dass „vor allem Grund und vor allem Existierendem, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn“ muss, das er in Anlehnung an Jacob Böhme als „Urgrund oder vielmehr *Ungrund*“⁵⁹ bezeichnet. Schellings *Interner Dualismus* ist aber zweitens auch kein in Gott hineingenommener Manichäismus. Denn der göttliche Grund ist kein böses Prinzip in Gott, er entspricht mithin nicht der manichäischen Macht der Finsternis. Das Böse kann, schreibt Schelling, „nur in der Creatur entspringen [...], indem nur in dieser Licht und Finsterniß oder die beide Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn können. Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweiheit der Principien ist.“⁶⁰ Der *Interne Dualismus* ist eine *Metaphysik* des Bösen jenseits von augustinischer Marginalisierung der Übel und gnostischer Dämonisierung des Schöpfergottes.

Beim *Internen Dualismus* handelt es sich also um Schellings Antwort auf das *Theodizeeproblem höherer Ordnung*, das innerhalb des pantheistisch konzipierten Gottesverständnisses nicht bewältigt werden konnte. Darüber hinaus leistet der *Interne Dualismus* ein weiteres: Er impliziert einen Begriff göttlicher Schöpfungstätigkeit, durch den es denkbar wird, dass die von Gott verliehene menschliche Freiheit sich gegen ihn wenden kann. Im

⁵⁶ Vgl. a.a.O., SW VII, 357 f. Mit dieser Differenzierung wird die schon in der *Darstellung meiner Systems der Philosophie* (1801) durchgeführte, dort aber systematisch nicht zentrale Unterscheidung zwischen der absoluten Identität, insofern sie seiend ist und insofern sie bloß Grund ihres Seins ist, aufgenommen (vgl. SW IV, 146 f., 163 und 203 f.).

⁵⁷ F.W.J. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII, 359 Anmerkung.

⁵⁸ A.a.O., 354. Zu weiteren Einwänden Schellings gegenüber dem zoroastrischen Dualismus vgl. *Philosophie der Mythologie*, SW XII, 219. In der *Freiheitsschrift* richtet sich Schellings Absage nur mittelbar gegen den antiken Parsismus, unmittelbar aber gegen F. Schlegels Untersuchung *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, die den Dualismus, der als „Wiederherstellung des ursprünglichen [...] Lichtes göttlicher Wahrheit“ (F. Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, 229) und als Vorläufer idealistischer Philosophie gepriesen wurde, zu aktualisieren schien. In der *Freiheitsschrift* kritisiert Schelling zwar, dass Schlegel seine Ansicht über den Ursprung des Bösen nicht mitgeteilt habe (vgl. SW VII, 353 Anmerkung und 411), im Brief an Schubert vom 28. 4. 1809 erkundigt er sich aber, ob „Fr. S. wirklich ein böses Ur- u. Grundwesen, im Manichäischen oder [...] Parsischen Sinn“ annimmt (Briefe und Dokumente III, 597). Der Brief an Windischmann vom 9. 5. 1809 identifiziert Schlegels Position schließlich eindeutig: „Die Privatmeinung Fr. Schlegel's ist ein Alles zerreißender Dualismus, ein eigentlich böses Grundwesen, das über das böse Princip im Christenthum noch weit hinausgeht“ (a.a.O., 604).

⁵⁹ F.W.J. Schelling, *Freiheitsschrift*, SW VII, 406.

⁶⁰ A.a.O., 374 f.

Internen Dualismus wird die menschliche Freiheit nämlich als Ergebnis eines Zusammenspiels zwischen Gott selbst und dem von ihm unterschiedenen Grund seiner Existenz gedacht. Dadurch gewinnt sie, weil nicht durch *eine* Herkunft bestimmt, Gott gegenüber einen Spielraum. Darauf wird hier, wie gesagt, nur noch hingewiesen.⁶¹ Am Ende kommt Schelling zu dem Ergebnis: Der *Interne Dualismus* löst nicht nur die erste, sondern auch die zweite freiheitstheoretische Schwierigkeit des Pantheismus und empfiehlt sich nach Schelling damit als ein Konzept, auf dessen Boden eine Freiheitstheodizee erstmals gewisse Erfolgsaussichten hat.

⁶¹ Vgl. zum Theodizeeprojekt der Freiheitsschrift Th. Buchheim, „Freispruch durch Geschichte. Schellings verbesserte Theodizee in Auseinandersetzung mit Leibniz in der Freiheitsschrift“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (2009), 365–382.