Die Theodizeeproblematik in Schellings Freiheitsschrift

Autor(en): **Iber, Christian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **48 (2001)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **28.03.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760905

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

CHRISTIAN IBER

Die Theodizeeproblematik in Schellings *Freiheitsschrift*

Der Erörterung der Theodizeeproblematik in Schellings *Freiheitsschrift* von 1809 seien zwei Bemerkungen zum Begriff der Theodizee vorausgeschickt:

1. Kant formuliert das Theodizeeproblem folgendermaßen: «Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen ihn erhebt. – Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten.»[1] Die Theodizee, wonach Gott vor dem Tribunal unserer Vernunft der Prozeß gemacht wird, in dem er angesichts der Übel in der Welt unter Anklage steht, ist ein spezifisch neuzeitliches Unternehmen. Dieser Prozeß wird von Leibniz, bei dem der Begriff der Theodizee zum ersten Mal auftaucht, in seinem Werk *Essais de Théodicée* (1710) eröffnet und beschäftigt die Gemüter bis ins 19. Jahrhundert hinein. Eine rationale Theodizee setzt eine gewisse Distanz zur religiösen Überlieferung voraus. Man darf daher den neuzeitlichen Theodizeebegriff nicht unkritisch auf antike und biblische Texte zurück übertragen.

2. In der Theodizeefrage liegt eine Umkehrung der traditionellen theologischen Glaubensintention. Die rationale Theodizee verkehrt die Frage der Rechtfertigung des Sünders vor Gott in die Frage der Rechtfertigung Gottes vor der menschlichen Vernunft. Es geht um den Nachweis der Vereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft. Das Theodizeeproblem geht ursprünglich auf die Bibel, und zwar auf die Hiobsgeschichte im alten Testament zurück. Die Versuche, die Leiden des Hiob zu rechtfertigen, bilden das, was später das Theodizeeproblem abgibt. In gewisser Weise nimmt die Hiobsgeschichte die theologische Lösung des Theodizeeproblems vorweg. Gerade weil nämlich Hiob alle rationalen Theodizeeversuche ablehnt, bleibt er Gott treu. Dies ist eine gelungene Theodizee, weil sie keine gelungene Theodizee ist. Überzeugen tut die

[1] KANT, Immanuel, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791), zitiert nach: KANT, Immanuel, Werke in zwölf Bänden, Hg.: WEISCHEDEL, Wilhelm, Frankfurt a.M. 1978, Bd. XI, A 194f.

Theodizee keinen, aber gelingen tut sie doch, weil und insofern sie praktisch im Glauben akzeptiert ist.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: Im 1. Teil geht es um die Freilegung des Theodizeemotivs im Ansatz von Schellings *Freiheitsschrift*, d. h. um den Zusammenhang zwischen der Entlastungsstrategie des Schöpfergottes von der Urheberschaft des Bösen und der Verteidigung der menschlichen Freiheit. Der 2. Teil stellt einige grundlegende Theoreme der *Freiheitsschrift* vor: Schellings Begriff des Bösen, seine Theorie der transzendentalen Tat des Menschen und sein Konzept einer religiös begründeten Moral im Kontrast zu dem Hegels. Der 3. Teil wendet sich der von Schelling erörterten Theodizeefrage im engeren Sinne zu, die da lautet: Wie verhält sich Gott als moralisches Wesen zur Schöpfung der Welt, in der ja offenkundig Böses vorkommt?

I.

1. Bekanntlich hat Fichte die Ambivalenz der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes, einerseits Gott, andererseits das Ich zum Prinzip der Philosophie zu machen, dadurch zum Austrag gebracht, daß er den das Ich gegen Gott ausspielenden Weg des Cartesianismus eingeschlagen hat. Hatte die rationalistische Metaphysik der Neuzeit (Spinoza, Leibniz) noch Gott zum Prinzip und Weltschöpfer erklärt, so stellt Fichte zum ersten Mal die radikale These auf: Nicht mehr Gott, sondern das menschliche Ich ist Prinzip und Weltschöpfer. Odo Marquard hat in dieser Ersetzung Gottes durch das menschliche Ich als Schöpfer ein Theodizeemotiv erblickt, eine Entlastung Gottes durch den Menschen, eine Theodizee durch Autonomie. Der Theodizee geht es ja um die Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt. Wenn nun nicht mehr Gott, sondern der Mensch verantwortlich ist für die Übel in der Welt, dann ist Gott von seiner Verantwortung entlastet. Allerdings hat diese Art von Theodizee einen Haken. Denn Gott als Nichtschöpfer ist nicht mehr so recht Gott. Gott ist tot. «Theodizee gelungen, Gott tot.»[2] Diese Paradoxie macht deutlich, daß Fichtes frühe Wissenschaftslehre nicht im eigentlichen Sinne als Theodizee verstanden werden kann, weil hier nämlich gar nicht Gott, sondern die menschliche Freiheit gerechtfertigt wird. Marquard hat daher die Theodizeeproblematik bei Fichte hoffnungslos überschätzt.

[2] MARQUARD, Odo, «Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre», in: HOGREBE, Wolfram (Hg.), Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen, Frankfurt a.M. 1995, 231.

Bei Fichtes extremer Ich-Position blieb es im Deutschen Idealismus nicht. Denn ist es schon für Gott unaushaltbar schwer, für die Übel auf der Welt verantwortlich zu sein, dann erst recht für den Menschen. Dies führt zum Bedürfnis nach Entlastung des Menschen, der die Schöpfungsüberlastung nicht aushält. Die idealistische Philosophie nach Fichte ist gleichsam eine Flucht aus dem Ich zum Absoluten oder Gott. Schellings *Freiheitsschrift* macht nun den Versuch, die Schöpfungsverantwortung des Ich an Gott zurückzugeben, ohne den Gedanken der radikalen Freiheit des Menschen wieder preiszugeben. Zwar wird durch diese Zurückrufung Gottes das traditionelle Theodizeeproblem wiederhergestellt, aber zugleich in neuer Form, und zwar seiner abschließenden Form.

2. In der *Freiheitsschrift* geht es Schelling zunächst darum aufzuzeigen, daß unbedingte menschliche Freiheit, und zwar im dreifachen Sinne der Spontaneität, der Willkür- und Entscheidungsfreiheit und der rationalistischen Vernunftherrschaft über die Sinnlichkeit, und die absolute Macht Gottes, wie sie radikal im spinozistischen Pantheismus konzipiert wurde, demzufolge alle Dinge in Gott sind, keineswegs miteinander unvereinbar sind. Dazu bedarf der recht verstandene Pantheismus Spinozas allerdings einer idealistischen Korrektur. Er muß von seiner realistischen und deterministischen Kausalitätsontologie, derzufolge Gott Ursache seiner selbst und die immanente Ursache der Dinge ist, gereinigt werden. Schelling geht es um eine schöpfungs- bzw. offenbarungstheologische Uminterpretation des spinozistischen Pantheismus. Dabei greift er auf die dialektische Interpretation der Identität von Gott und Welt als ein Grund-Folge-Verhältnis zurück und legt diese Identität als schöpferische aus. Seine These ist, daß mit der schöpferischen Identität von Gott und Welt als Grund-Folge-Verhältnis ein Typ von abhängigen Folgen gesetzt ist, der die Selbständigkeit der Dinge und sogar menschliche Freiheit nicht ausschließt. Die Frage ist: Wie kann Gott als Grund die endlichen Dinge als solche selbständige Folgen hervorbringen? Hier setzt Schelling das Modell der Offenbarung Gottes ein. Die endlichen Dinge als Folgen aus Gott als ihrem Grund können nur dann Selbständigkeit aufweisen, wenn sich in ihnen Gott selbst offenbart. Offenbarung denkt Schelling so, daß das Sich-Offenbarende im Offenbarten es selbst ist. Daraus folgt: Gott kann sich selbst nur in dem offenbaren, was ihm ähnlich ist, in «freien aus sich selbst handelnden Wesen» (19).[3] Die Freiheit der Men-

[3] Schellings *Freiheitsschrift* wird im Text ohne Sigel zitiert nach: SCHELLING, F.W.J., Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Hg.: BUCHHEIM, Thomas, Hamburg 1997. Die Einleitung und die Anmerkungen des Herausgebers werden als BUCHHEIM (1997) zitiert.

schen ist eine Offenbarung der Freiheit Gottes. Darin sind die Menschen Gottes Ebenbilder, also Gott ähnlich. Schelling faßt dieses Resultat mit dem Begriff der «derivierten Absolutheit oder Göttlichkeit» (20) der menschlichen Freiheit zusammen.

Aber weder Handlungs- oder Entscheidungsfreiheit noch Freiheit im Sinne von Vernunftherrschaft machen das Spezifische der menschlichen Freiheit aus. Das Spezifische der menschlichen Freiheit ist vielmehr das Vermögen des Guten und Bösen, wobei das Böse nicht äußerlich zum Freiheitsbegriff hinzukommt, um ihn zu ergänzen. Vielmehr ist es der Zwiespalt zwischen Gut und Böse, der das Freiheitsvermögen ausmacht. Mit diesem Realbegriff der menschlichen Freiheit wird das Böse zum Leitbegriff der ganzen Untersuchung, die den bisher von Schelling vertretenen offenbarungsstheologischen Idealismus an seine Grenze bringt bzw. über sich hinaustreibt. Insbesondere ist der Idealismus der Herausforderung der Anerkennung der Realität des Bösen nicht gewachsen. Daher ist für Schelling «der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit» (25) die Theodizeeproblematik: Wie kann Gott als der gute Schöpfergott gerechtfertig werden angesichts der notwendigen Anerkennung der Realität des Bösen? Ist Gott als Schöpfer der Welt für das Böse auf der Welt verantwortlich, dann kann er nicht der gute Schöpfergott sein. Mit der neuen Definition der Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen stellt sich mithin eine besondere Schwierigkeit in bezug auf die Vereinbarkeit von pantheistischem Vernunftsystem und menschlicher Freiheit. Schelling muß sich eingestehen, daß nicht nur die historischen Systemansätze, sondern auch sein eigenes offenbarungstheologisch rekonstruiertes Vernunftsystem des Pantheismus, demzufolge die Freiheit des Menschen die Folge aus Gottes Selbstoffenbarung ist, angesichts der Theodizeeproblematik fragwürdig geworden ist.

3. Das Programm des Hauptteils der *Freiheitsschrift* ist daher die Beantwortung der Frage nach der mit der menschlichen Freiheit einhergehenden Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen, die zugleich das Theodizeeproblem einer Lösung zuzuführen vermag. Die Theodizeeproblematik kann nur gelöst werden, wenn einerseits der Freiheit und der Realität des Bösen Anerkennung widerfährt und gleichzeitig an der Güte Gottes als des Schöpfers festgehalten werden kann. Dies kann zunächst nur dadurch geschehen, daß Gott von der Verantwortung für das Böse entlastet wird.

Schelling bietet als Lösung des Problems zunächst folgende philosophische Überlegung an: Wenn menschliche Freiheit als Vermögen des Guten und Bösen eine von Gott unabhängige Wurzel haben muß, andererseits der Schöpfergott der Grund von allem ist, dann kann der von Gott unabhängige Grund der menschlichen Freiheit nur in Gott selbst

sein. Es muß also in Gott etwas geben, was nicht Gott selbst ist. Die von Gott selbst unabhängige Wurzel der Freiheit ist zugleich ein Moment in Gottes eigenem Wesen, nämlich der Grund der Existenz in Gott. Auf diesen von Gott selbst unabhängigen Grund in Gott kann sich die menschliche Freiheit in falscher Weise stützen, wenn sie ins Böse pervertiert. Schelling möchte also das mit der menschlichen Freiheit gegebene Theodizeeproblem mit Hilfe des sogenannten «internen Dualismus»[4] von Grund von Existenz und Existierendem in Gott lösen.

Die Entlastung Gottes von der Urheberschaft des Bösen hat den Preis einer Entmächtigung Gottes, die im internen Dualismus beschlossen liegt. Gott ist zwar als Existierender Ursache seiner selbst, aber nur aus einem Existenzgrund, der nicht er selbst ist. Und diese Depotenzierung der absoluten Selbstmächtigkeit Gottes ist wesentlich durch das Theodizeeproblem motiviert.

Aus dem internen Dualismus in Gott muß nun aber auch konkret eine göttliche Schöpfung denkbar werden, aus der die menschliche Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen möglich wird. Die offenbarungstheologische Deutung der göttlichen Schöpfung weicht einem schöpfungstheoretischen Neuansatz, in dem ein duales Verhältnis zweier Prinzipien waltet. Schellings entscheidender Gedanke ist, den internen Dualismus in Gott schöpfungstheoretisch dadurch fruchtbar zu machen, daß er ihn als einen Prinzipiendualismus in der Schöpfung in Ansatz bringt, wodurch der Widerspruch zwischen göttlichem Schöpfer und widergöttlicher menschlicher Freiheit beseitigt werden soll.

In der Gottes- und Schöpfungslehre rekurriert Schelling auf die wuchernde Metaphorik einer durch Böhme, Baader und Oetinger inspirierten Theosophie, weshalb es schwer ist, hier überhaupt einen verbindlichen Gedanken ans Licht zu ziehen. Schelling gewinnt mit Hilfe der Theosophie ein tiefes, und zwar zugleich zutiefst zwiespältiges, im Idealismus einzigartiges Verständnis vom menschlichen Geist.

Zunächst wird die Konstitution Gottes als Schöpfergott als ein innergöttliches Geschehen erörtert. Grund von Existenz und Existierendes selbst werden als Sehnsucht und Verstand Gottes gefaßt. Ihre durch die Liebe bewogene Synthese oder Identität als Geist konstituiert Gott als Schöpfergott. Der Schöpfungsprozeß wird dann als Zusammenspiel beider Prinzipien dargestellt, wobei die Frage der Verfassung des kreatürlich

[4] Den Begriff des «internen Dualismus» übernehme ich als Interpretament von Hermanni, der erstmals die Theodizeeproblematik in Schellings *Freiheitsschrift* umfassend und kritisch dargestellt hat; vgl. HERMANNI, Friedrich, Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojekts in Schellings Philosophie, Wien 1994, 17.

Seienden im Vordergrund steht, das aus diesem Schöpfungsprozeß hervorgeht. Schließlich wird die Seins- bzw. Geistverfassung des Menschen expliziert.

Im Schöpfungsprozeß waltet eine duale Ontologie. Jedes Geschöpf hat als Resultat zweier Prinzipien ein doppeltes Prinzip in sich, das dunkle Prinzip der Sehnsucht des Grundes und das Lichtprinzip des Verstandes. Das Prinzip der Sehnsucht des Grundes erscheint als Eigenwille, durch den die Dinge in einem von Gott unterschiedenen Grund wurzeln und von Gott unterschieden sind. Dem göttlichen Lichtprinzip des Verstandes korrespondiert der Universalwille, der Regel und Allgemeinheit gibt.

Im Unterschied zum Naturwesen ist der Mensch eine ausgezeichnete Synthese von Eigen- und Universalwille, die darin besteht, daß in ihm das dunkle Prinzip nicht nur partiell, sondern völlig gelichtet ist. Die Synthese von Eigen- und Universalwille, die der Mensch ist, ist nicht nur ausgezeichnet, sondern auch höchst zwiespältig, eine Zwiespältigkeit, die auf die Zweideutigkeit der Lichtung des dunklen Prinzips zurückgeht. Soweit unter Lichtung die Verklärung des dunklen Grundprinzips in Licht verstanden wird, ist sie Manifestation des göttlichen Geistes im Menschen. Im Menschen hat Gott insofern sein Ebenbild erreicht. Der Geist des Menschen ist vom Geist Gottes. Soweit unter Lichtung die Manifestation des dunklen Prinzips *als des dunklen Prinzips* verstanden wird, tritt dadurch das dem Göttlichen geradezu widerstreitende Prinzip des Grundes als solches hervor. Der Geist des Menschen ist zutiefst ambivalent: Einerseits ist der Mensch als Geist frei von der Natur und Gott ähnlich, denn anders als im Naturwesen ist das Göttliche im Menschen nicht mehr an das Prinzip des Grundes gebunden. Andererseits ist er als Geist, der den Grund als ein relativ auf Gott unabhängiges Prinzip in sich hat, geradezu ein gottwidriges Wesen.

Zwar ist der Mensch wie Gott selbst Geist. Doch während die den Geist konstituierenden Prinzipien in Gott unzertrennlich sind, sind sie im Menschen eine zertrennliche Einheit. Wie ist die Zertrennlichkeit der Prinzipien im Menschen zu erklären? Das, wodurch der Mensch von Gott radikal verschieden ist, ist das aus dem Grund der Natur emporgehobene Prinzip, die Eigensucht oder Selbstheit, die durch ihre Einheit mit dem idealen Prinzip des Verstandes Geist wird. Da der Eigenwille oder die Selbstheit im Menschen ein Bewußtsein über sich selbst bekommt, kann dieser sich ebenso in Distanz zu seiner eigensüchtigen Zentriertheit bringen, wie er auch der Herrschaft des Universalwillens nicht mehr unterworfen ist. Das Prinzip der Zertrennlichkeit der Prinzipien im Menschen ist also die zum Geist erhobene Selbstheit bzw. der spezifisch selbstische Geist des Menschen.

Der in Freiheit gesetzte, Geist gewordene Eigenwille ist insofern das Vermögen des Guten und des Bösen, als er zwischen zwei Freiheitsmodi wählen kann. Der Mensch kann die Unterordnung des Eigen- unter den Universalwillen freiwillig affirmieren oder pervertieren, d. h. den Eigenwillen über den Universalwillen erheben. Das bedeutet auch, daß der Mensch als geistiges Wesen selbst dafür sorgen muß, nämlich durch das Tun des Guten, daß sein Geist in Gott ist. Der Mensch muß freiwillig den Geist der Liebe Gottes annehmen.[5]

Die Möglichkeit des Bösen erklärt sich aus dem spezifisch selbstischen Geist des Menschen. Obgleich der Geist des Menschen vom Geist Gottes ist, ist er als selbstischer Geist von Gott unabhängig, ein potentiell gottwidriges Wesen. Paradox ausgedrückt: Der Geist des Menschen ist als das Göttliche zugleich das Gottwidrige; der Mensch ist Eben- und zugleich das Gegenbild Gottes. Wenn der Mensch zum gottwidrigen Vermögen des Bösen fähig sein soll, dann muß er zum *alter deus* gesteigert werden. Diesen ambivalenten Begriff des menschlichen Geistes folgert Schelling aus dem schöpungstheoretisch explizierten internen Dualismus der Prinzipien, der im göttlichen und menschlichen Geist jeweils eine andere Gestalt annimmt.

Dieser hoch problematische Geistbegriff ermöglicht auch die Verteidigung einer radikal von Gott unabhängigen Freiheit des Menschen im neuzeitlichen Sinne. Es besteht also ein Zusammenhang zwischen internem Dualismus in Gott, ambivalentem Begriff des menschlichen Geistes und der Free-Will-Defence – ein Zusammenhang, der durch das Theodizeeproblem motiviert ist.[6] Nur aus der internen Differenz in Gott und dem internen Dualismus in der Schöpfung ist die spezifisch menschliche Freiheit erklärbar, die als Vermögen zum Guten und Bösen eine von Gott selbst unabhängige Wurzel haben muß. Das offenbarungstheologisch uminterpretierte pantheistische Konzept einer durch Gott gesetzten Freiheit des Menschen in Gott ist also unzureichend, weil hier das Böse als Freiheitsmodus entfällt.

[5] «Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit» (42, Anm. 20). Das Böse ist für Schelling also nicht identisch mit der geistigen Selbstheit, sondern mit der falsch aktivierten Selbstheit. Die geistige Selbstheit ist es auch, die im Guten wirkt.

[6] In der Kombination von internem Dualismus in Gott und Free-Will-Defence erblickt Hermanni den theoretisch höchst anspruchsvollen Ansatz des Schellingschen Theodizeeprojekts; vgl. HERMANNI, Die letzte Entlastung (s. Anm. 4), 16ff. Hermanni weist darauf hin, daß die Leistung von Schellings Theodizeeprojekt in der Sekundärliteratur entweder durch die Verkürzung seiner Theodizeestrategie durch eines der Momente oder durch die Halbierung seiner Theodizeekritik – etwa an Leibniz' Instrumentalisierung des Bösen – unkenntlich gemacht wird; vgl. ebd., 27–33.

II.

1. Was nun den Begriff des Bösen selbst betrifft, so versteht ihn Schelling mit Franz von Baader als positive Verkehrtheit bzw. Verkehrung der göttlichen Ordnung der Prinzipien, die alles kreatürlich Seiende konstituiert. Schelling versteht die Ordnungsverkehrung nicht wie Leibniz gradualistisch als bloß unvollkommene Ordnung, sondern als Konstitution einer konträren positiven Gegenordnung. Das Böse steht zum Guten nicht im Verhältnis der Privation, sondern eines «positiven Gegensatzes» (39). Gleichwohl hat das Böse bei Schelling kein Fundament in sich, sondern ist Mißbrauch der göttlichen Ordnung der Prinzipien. Durch Perversion verschafft es sich eine parasitäre Wirklichkeit.

Schellings radikale Verteidigung menschlicher Freiheit bringt ihn in Gegensatz zu Kants und Jacobis Freiheitsbegriff. Im Rückgriff auf Reinholds Begriff der Freiheit, wonach Freiheit sowohl Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit als auch von den Forderungen des Sittengesetzes ist, kritisiert er Kants Identifikation des freien Willens mit dem unter dem Sittengesetz stehenden Willen.[7] Das rationalistische Freiheitsverständis, das auch Jacobis Begriff der menschlichen Freiheit anleitet, demzufolge ein übler Gebrauch der Vernunft nicht möglich ist, führt zur Leugnung des Bösen als Freiheitsmodus.[8] Es war vor allem Jacobi, der Schelling zu seiner Lehre vom Bösen als eines aus Freiheit herrührenden Mißbrauchs der Vernunft motivierte.

2. Obgleich das Böse selbst erst durch die transzendentale Tat des Menschen wirklich wird, ist es doch als Prinzip in Gottes Schöpfung allgemein wirksam. Während die Frage nach der Möglichkeit des Bösen die Frage beantwortet, wie es überhaupt sein kann, daß ein durch Gott geschaffenes und daher zum Guten bestimmtes Wesen böse werden kann, geht es in der Deduktion der allgemeinen Wirklichkeit des Bösen um die Klärung der in der Schöpfung wirksamen Milieuumstände, die das Böse als Alternative zum Guten etablieren und zugleich zur unausweichlichen

[7] Peetz weist zusammen mit einem Reinhold- auch einen Schillerbezug auf; vgl. PEETZ, Siegbert, Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt a.M. 1995, 163–172, 202–212. Nach Schiller kann der menschliche Geist frei zwischen Form- und Stofftrieb entscheiden.

[8] Jacobis Diktum «Ein übler Gebrauch der Vernunft kann *nicht* sein», der sich in seiner Schrift «Über gelehrte Gesellschaften ihren Geist und Zweck» findet; vgl. JACOBI, J.F., Werke, hrsg. von F. Roth/F. Köppen, Leipzig 1812–1825, Repr. Darmstadt 1968, Bd. VI, 59, geht auf Franz von Baaders Schrift «Über die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne» (1807) zurück, in: BAADER, Franz Xaver von, Sämmtliche Werke, hrsg. von F. Hoffmann u.a., Leipzig 1850–1860, Bd. 1, derzufolge das Böse wie bei Schelling als Mißbrauch der Vernunft und als Verkehrung der göttlichen Ordnung zu verstehen ist.

Entscheidung des Menschen stellen. Schelling entwickelt unter dem Titel «universelle Wirksamkeit» (45) des Grundes die vielfach mißverstandene Konzeption einer notwendigen, kosmischen Versuchung der menschlichen Freiheit zum Bösen. Gott kann sich nicht als existierender bzw. als Wille der Liebe offenbaren, ohne den Grund seiner Existenz in der Schöpfung wirken zu lassen. Das Wirken des Grundes bzw. die Reaktion des Grundes erregt den Eigenwillen der Kreatur und die Selbstheit des Menschen, durch die sich der Mensch vor die Situation gestellt sieht, zwischen der moralischen Alternative von Gutem und Bösem entscheiden zu müssen. Im Unterschied zu Gottes Freiheit, die sich von Ewigkeit her zum Guten entschieden hat, muß sich die menschliche Freiheit der Zumutung aussetzen, selbst das Gute zu vollbringen. Doch ist der Mensch gerade aufgrund seiner erregten Selbstheit nicht so verfaßt, daß er der göttlichen Zumutung, gut zu sein, einfach gewachsen wäre. Daher Schellings These von der «Angst des Lebens» (53). Da die Angst notwendig einhergeht mit der zugemuteten Entscheidung zum Guten, veranlaßt sie den Menschen, vor dieser Zumutung auszuweichen und statt dessen seine Kräfte zur eigensüchtigen Selbstbehauptung seines Eigenwillens zu verwenden. Und so erscheint es fast unausweichlich, daß der Mensch aufgrund seiner emotionalen Disposition der Versuchung des Bösen erliegt. Doch zwingt ihn die Angst keineswegs, das Böse zu tun. Der Mensch fällt in das Böse nur durch eigene Entscheidung.

Das Böse geschieht weder aus freier Willkürentscheidung aus Indifferenz noch ist es eine felix culpa, wie viele Interpreten meinen. Auch wird der Mensch nicht durch Gott in die Bosheit gestoßen, was der Fall wäre, wenn das Böse selbst zur Offenbarung Gottes notwendig wäre.[9] Beim Sündenfall des Menschen handelt es sich um eine Tragik der menschlichen Freiheit. Diese besteht in dem Widerspruch, daß sie für ihren eigenen Wert, nämlich das Gute durch Unterordnung des Eigen- unter den Universalwillen zu realisieren, den Eigenwillen in Gefahr bringt – ein Widerspruch, dem sie erliegen oder den sie zum Austrag bringen

[9] Es gibt eine ganze Tradition der Schellinginterpretation, derzufolge das Böse notwendig ist, damit das Gute offenbar werden und obsiegen kann; vgl. HEIDEGGER, Martin, Schellings Abhanndlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Hg.: Feick, H., Tübingen 1971, 188, 192f.; HABERMAS, Jürgen, Das Absolute in der Geschichte. Von der Zwiespältigkeit im Schellingschen Denken, Bonn 1954, 268ff.; Das Wesen der menschlichen Freiheit, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von FUHRMANS, H., Stuttgart 1977, 162f.; SCHULTE, Christoph, radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 1988, 221; SAFRANSKI, Rüdiger, Das Böse und das Drama der Freiheit, München/Wien 1997, 65f. Gegen diese Fehlinterpretation wenden sich Hermanni; vgl. HERMANNI, Die letzte Entlastung (s. Anm. 4), 240–246, und Buchheim, vgl. BUCHHEIM (1997) (s. Anm. 3), XXIX–XXXIII.

kann. In der in der Freiheit beschlossen liegenden Fragilität des menschlichen Lebens liegt der Grund der Angst. Freiheit impliziert schon bei Schelling wie bei Kierkegaard und Heidegger Lebensangst, Angst vor dem und um das Leben.

3. Wirklich wird das Böse im Menschen erst durch seine eigene Entscheidung. In der Theorie der transzendentalen Tat laufen alle Fäden von Schellings Freiheitstheorie zusammen. Schelling entwirft sie im Anschluß an Kants Theorie vom intelligiblen Charakter des Menschen, in welchem seine Einzelhandlungen fundiert sind. Doch ist Schellings Konzeption der transzendentalen Tat nicht identisch mit der Fichtes. Im Unterschied zu Fichtes idealischem Selbstsetzen ist Schellings Konzeption der transzendentalen Tat ein präreflexives, bewußt-bewußtloses Sichselbst-Wollen, kraft dessen der Mensch selbst seinen intelligiblen Charakter zu entschiedener Bestimmtheit bringt. Damit schließt sich Schelling in modifizierter Weise Reinholds Lehre vom moralneutralen, sich selbst aus Freiheit, und zwar entweder zur Moralität oder zur Amoralität bestimmenden Willen an. Entscheidend an der Theorie der transzendentalen Tat ist, daß es neben den empirischen Einzelhandlungen eine Handlung zweiter Ordnung gibt, durch die der Mensch präreflexiv über seinen sittlichen Charakter entscheidet. Nicht der unergründliche Ratschluß Gottes, sondern die transzendentale Tat des Menschen prädestiniert den Charakter des Menschen, aus dem alle seine bestimmten Handlungen folgen. Göttliche Prädestination wird durch selbstgesetzte Prädestination ersetzt.

Mit der Theorie der transzendentalen Tat hat Schelling die Möglichkeit an der Hand, die Einzelhandlungen des Menschen sowohl als frei als auch als notwendig zu beurteilen. Jedenfalls kann er ihnen sowohl ihre Zurechnungsfähigkeit als auch ihre Unumgänglichkeit bescheinigen. Schellings Konzeption der transzendentalen Tat führt zu dem Paradox einer freien und damit verantwortlichen und zugleich notwendigen und damit nicht verantwortlichen Tat. Schelling spricht ihr überzogene Erklärungsansprüche zu, mit denen er in die Nähe von Fichtes extremer Ich-Position rückt, von der er sich nur dadurch unterscheidet, daß das Ich nicht Weltschöpfer, sondern nur Prinzip des postlapsalischen Weltzustandes ist. Gerade die Hypermoralisierung der transzendentalen Tat, die für alles Böse verantwortlich sein soll, um Gott zu entlasten, führt zu einer Entmoralisierung des Bösen. Zum einen ist der Mensch voll verantwortlich für das moralisch Böse und auch für die physischen Übel in der Welt – der sündigen Menschheit wird wie bei Augustin die Gesamtverantwortung für die Übel der Welt aufgehalst –, zum anderen kann er im Grunde gar nichts dafür, weil die transzendentale Tat die Handlungen in ihrer Notwendigkeit und Unumgänglichkeit verständlich werden läßt.

Damit wird aber wieder Gott mit der Verantwortung für das Böse belastet.

Schellings Verteidigung der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, die er aus Theodizeegründen vornimmt, scheitert, weil die transzendentale Tat von einem moralisch zurechenbaren Akt in einen moralisch nicht zurechenbaren Akt umschlägt. Dies zeigt zweierlei: 1. Schelling überlastet wie Fichte die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, indem er die erlittenen Übel auf getane Übel einebnet. 2. Das Fragwürdige dieser Einebnung macht deutlich, daß das Negative der bestehenden Welt nicht durch menschliche Freiheit allein konstituiert ist. Die Rückführung aller Übel in der Welt auf die menschliche Freiheit beinhaltet eine Hypertrophie der Freiheit und eine hamartiologische Überforderung des Menschen, zu der sich Schelling aus Theodizeegründen veranlaßt sah, die aber paradoxerweise das Theodizeeprojekt in Gefahr bringt.[10]

4. Der Sündenfall ist jedoch nur die erste Vollzugsform der transzendentalen Tat, die allen Menschen gemeinsam ist, weil sie vor die Alternative gestellt sind, sich zwischen Gutem und Bösem entscheiden zu müssen, dieser Zumutung jedoch nicht gewachsen sind. In der zweiten Phase der transzendentalen Tat ist der Mensch individualgeschichtlich vor die Alternative gestellt, die Hilfe Gottes für die Umwendung des Bösen zum Guten entweder anzunehmen oder abzulehnen. Schellings These ist, daß die moralische Tugend der Religiosität der einzige Garant dafür ist, daß der Mensch seine beschränkten Kräfte für das Gute einsetzt, und zwar indem er sich der Hilfe der höheren Macht Gottes nicht verschließt.[11]

Nicht nur Schelling, auch Hegel vertritt eine religiös fundierte Ethik. Für Hegel besteht die religiös fundierte Ethik in der Dialektik des Bösen

[10] Hermanni trifft den wesentlichen Punkt, wenn er in Schellings Theorie der transzendentalen Tat eine Überlastung menschlicher Freiheit erblickt, an der sein Theodizeeprojekt scheitert; vgl. HERMANNI, Die letzte Entlastung (s. Anm. 4), 26, 150–157, 254ff.

[11] Zu Recht hebt Buchheim gegen Hermanni hervor, daß Schellings Theodizeeprojekt nicht deswegen scheitert, weil die transzendentale Tat von vornherein den Gedanken einer moralischen Umwendung ausschließt; vgl. BUCHHEIM (1997) (s. Anm. 3), 148f., 181f. Unzutreffend ist Theunissens Auffassung, daß Schelling die transzendentale Tat mit dem «ursprünglich[e] Böse[n]» bzw. der «ursprünglichen Sünde» (60) schlicht identifiziert; vgl. THEUNISSEN, Michael, Schellings anthropologischer Ansatz, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1965) 181, Anm. 15. Dies widerspricht der Bestimmung dieser Tat, derzufolge sie die «Entscheidung für Böses oder Gutes» (54) ist. Philosophisch verfehlt Schelling die Sünde, weil er sie nicht wie Paulus als Einheit von Seins- und Tatschuld faßt, sondern auf eine aus der transzendentalen Tat erwachsende Tatschuld einebnet.

und dessen Verzeihung. Der Übergang zur Religion vollzieht sich in Hegels *Phänomenologie des Geistes* in der Verzeihung des Bösen, in der Tilgung von Schuld durch Intersubjektivität.[12] Allein der intersubjektive Geist kann das Böse ungeschehen machen. Das Wesen des Bösen besteht bei Hegel in einer Verselbständigung der Subjektivität und einer Negation von Intersubjektivität. Indem das Böse seine Schuld bekennt und die schöne Seele verzeiht, wird das Böse aufgehoben oder getilgt. Der versöhnende, intersubjektive Geist ist für Hegels religiös begründete Ethik konstitutiv. Schellings religiös begründete Ethik bleibt dagegen im Kampf mit dem Bösen begriffen. Der Mangel an Schellings Ethikkonzept ist, daß er das im Liebesbegriff liegende Potential für den Begriff einer konkreten versöhnenden Intersubjektivität nicht ausschöpft. Er hat keine Theorie darüber, wie das Böse, der sich auf sich versteifende Eigenwille, der sich über den Universalwillen erhebt, geschichtlich überwunden werden kann. Schuldbekenntnis und Verzeihung bzw. Vergebung der Sünden spielen bei ihm keine Rolle. Was bei Schelling an die Stelle der Tilgung von Schuld tritt, ist der Gedanke der Selbstzerstörung des Bösen, dem das Böse im Laufe der geschichtlichen Offenbarung Gottes auf lange Sicht anheimfällt. Auch wenn Schelling wie Hegel die christliche Religion als Religion der Liebe begreift, setzt er die Liebe nicht konkret zur Überwindung des Bösen ein. Es bleibt beim Kampf zwischen Gutem und Bösem, zwischen dem Geist der Liebe und dem Geist der Zwietracht in der Geschichte. Das christliche Liebesideal selbst wird zu einer eschatologischen Utopie.

III.

1. Wenn die Offenbarung Gottes die Profilierung des Gegensatzes von Gut und Böse in der Schöpfung erforderlich macht, durch die der Mensch per transzendentaler Tat dem Bösen anheimfallen kann, so muß die «höchste Frage dieser ganzen Untersuchung» (66), nämlich die entscheidende Theodizeefrage erörtert werden, wie sich Gott zu seiner Offenbarung insgesamt als sittliches Wesen verhält. Wie kann Gottes Offenbarungstat als ganze moralisch gerechtfertigt werden?

Nach Schelling entsteht das Theodizeeproblem, d. h. das Problem der Rechtfertigung Gottes durch die Vernunft angesichts des Bösen in der Welt nur unter der Voraussetzung bestimmter theistischer Gottes-

[12] Vgl. im Geistkapitel von Hegels Phänomenologie des Geistes den Abschnitt «Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung».

prädikate: 1. Gott muß als moralisches Wesen gedacht werden.[13] 2. Die Schöpfung darf keine Handlung sein, die mit blinder und bewußtloser Notwendigkeit erfolgt, sondern muß eine freie und bewußte Tat sein. Gott ist also nur theodizeefähig, wenn er sich als sittliches Wesen zu seiner Offenbarung verhält. Diese beiden Voraussetzungen erfüllt Gott bei Schelling, weil er ihn als Persönlichkeit denkt.

Gott kann aber nur ein moralisches Wesen und Persönlichkeit sein, wenn er zugleich ein lebendiges Wesen ist. Beides unterstellt den internen Dualismus von Grund von Existenz und Existierendem in Gott. Nur durch das Zusammenspiel mit dem unbewußt-bewußten Willen des Grundes kann der schlechthin freie und bewußte Offenbarungswille der Liebe ein lebendiger sein. Schelling betont, daß beide Willen unabhängig voneinander in der Schöpfung frei wirken müssen, damit das Eschaton der Offenbarung, Liebe und Güte, verwirklicht werden kann. Daß Gottes Offenbarungswille alle negativen Folgen der Offenbarung vorhergesehen hat und sich dennoch zur Offenbarung entschlossen hat, begründet Schelling damit, daß er in seiner Allwissenheit vorhergesehen hat, daß Güte und Liebe am Ende der Geschichte überwiegen und obsiegen werden.

Vor dem Hintergrund dieser utopischen Eschatologisierung der Theodizee polemisiert Schelling gegen den zynischen Optimismus und gegen die Instrumentalisierung des Bösen in Leibniz' Theodizee. Angesichts des Begriffs einer moralisch freien, in bezug auf Liebe und Güte notwendigen lebendigen Offenbarungstat Gottes führt Schelling gegen den Leibnizschen Gedanken der Beratschlagung Gottes über die beste der möglichen Welten zwei Argumente ins Feld: Wäre dies der Fall, dann hätte Gott 1. auch eine vollkommenere und 2. eine weniger perfekte Welt schaffen können. Der Begriff der Wahlmöglichkeit ist offensichtlich auf endliche Wesen beschränkt und widerspricht der moralischen Vollkommenheit des Schöpfergottes. Gott kann von der im Grunde schlummernden «Pluralität möglicher Welten» (70) nur die einzig dem vollkommenen sittlichen Willen der Liebe entsprechende mögliche Welt wollen.

Diese einzig mögliche Welt ist nicht die Welt, wie wir sie kennen, sondern das System der Freiheit im göttlichen Verstande, worin dem Menschen die Bestimmung zugedacht ist, in Gottes Liebe zu existieren, von welchem der Mensch durch sein eigenes Verschulden vorerst noch

[13] Bereits Kant hat herausgestellt, daß die Theodizee auf eine Verteidigung Gottes als eines moralischen Wesens abzielt; vgl. KANT, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (s. Anm. 1), A 196f. Anm.

entfernt ist. Verantwortlich für das Böse kann also nur der Mensch sein, der von Gott aus eigenem Verschulden abgefallen ist.

Doch auch wenn Gott mit seinem notwendig moralischen Willen nur das Gute will und vorausgesehen hat, daß das Gute und die Liebe obsiegen, hat er dann nicht mit dem Entschluß zur Weltschöpfung das Böse in der Welt billigend in Kauf genommen oder zugelassen? Wäre Schelling der Ansicht, daß Gott zwar nicht das Böse gewollt, aber doch billigend in Kauf genommen hat, weil aus der Überwindung des Bösen mehr Gutes entspringen würde als ohne Böses in der Welt, dann würde er sich nicht von Leibniz unterscheiden, bei dem das Böse zum Mittel bzw. zur notwendigen Bedingung des Guten wird. Gegen das Zulassen oder Billigend-in-Kauf-Nehmen des Bösen durch Gott spricht jedoch folgendes Argument: Die Unterscheidung zwischen Tun und Unterlassen ist bei einem moralisch vollkommenen Schöpfergott wenig überzeugend. Wenn ich als endliches Wesen unterlasse, jemandem zu helfen, ist das weniger schlimm, als wenn ich jemandem aktiv schade, weil für mich eine Hilfeleistung eine viel größere Anstrengung ist als deren Unterlassung. Wenn es mich aber nichts kosten würde, jemandem zu helfen und ich täte es nicht, dann wäre ich genauso schuldig, wie wenn ich jemandem schadete. Da dies bei Gott der Fall ist, ist es gegenstandslos, bei ihm zwischen Tun und Unterlassen zu unterscheiden. Wie löst Schelling dieses Problem?

2. In der Durchführung der Theodizee im engeren Sinne stellt Schelling das System im göttlichen Verstande und das Leben Gottes im Kontrast einander gegenüber und behauptet, daß im Leben Gottes die Antwort auf die Theodizeefrage liegt, wie Gott sich zur Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen in der Welt verhält.[14] Zwar ist im göttlichen Verstandessystem dem Menschen die Bestimmung zugedacht, in Gottes Liebe zu existieren, doch kann der Mensch nur in den Genuß dieser Zielbestimmung kommen, wenn Gott und der Mensch lebendige Wesen sind. Leben kommt aber in der Offenbarung nur durch das Wirkenlassen des Grundes auf, welches den Menschen vor die Alternative von Gut und Böse stellt.

Hier zeigt sich: Der lebendige, sich offenbarende Gott läßt im Wirkenlassen seines Grundes nicht einfach das Böse zu, er erteilt dem Menschen nicht die Erlaubnis zum Bösen; er kann nur die Lust des Menschen am Bösen nicht nicht zulassen. Die Zulassung des Bösen ist also keine unmittelbare oder direkte wie bei Leibniz, sondern eine indirekte

[14] Die entscheidende Stelle lautet: «In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dies vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in bezug auf Gott» (70).

oder vermittelte, nämlich über das lebendige Offenbarungsgeschehen Gottes vermittelte, durch welches der Mensch vor die moralische Alternative von Gutem und Bösem gestellt wird. Urheber des Bösen selbst ist allein der Mensch. Von seiner Entscheidung hängt es ab, ob er seine Zielbestimmung, in Gottes Liebe zu existieren, erreicht oder nicht.[15]

So läßt sich folgendes vorläufiges Resümee ziehen: Mit dem internen Dualismus in Gott wird Gott von der Urheberschaft der menschlichen Freiheit zum Bösen entlastet, was eine radikale Verteidigung der menschlichen Freiheit gestattet. Zugleich überfordert Schelling die Freiheit des Menschen in seiner Lehre von der transzendentalen Tat, was dazu führt, daß der Mensch nicht nur für die moralischen, sondern auch für die physischen Übel verantwortlich sein soll. Damit wird die transzendentale Tat widersprüchlich konzipiert: Sie ist eine freie und damit für das Böse verantwortliche und zugleich eine notwendige und damit für das Böse nicht verantwortliche Tat. Somit wird jedoch Gott wieder mit den Übeln der Welt belastet. Den notwendig guten moralischen Schöpfungswillen Gottes verteidigt Schelling in einem zweiten Schritt durch die utopische Eschatologisierung der Theodizee. Doch der Sicherheit, mit der Gott in seinem Verstandessystem die Verwirklichung von Güte und Liebe in der Schöpfung vorhergesehen hat, widerstreitet der Umstand, daß die Entscheidung für Böses oder Gutes in der Welt ganz in die Verantwortung der Freiheit des Menschen fällt.

Aufgrund dieses Widerspruchs geht Schellings Theodizee in eschatologische Geschichtsphilosophie über, in der die menschliche Freiheit und das Böse zum Durchgangsstadium der Selbstverwirklichung der Güte Gottes herabgesetzt werden. Hier ist auch nicht mehr von der Entscheidung des Menschen zum Guten oder Bösen die Rede. Schelling vollzieht einen Subjektwechsel: Den geschichtlichen Scheidungsprozeß des Guten vom Bösen vollzieht nicht eigentlich der Mensch in seiner Freiheit, sondern der in der Freiheit des Menschen kosmisch wirkende Grund in Gott.[16] Mit der geschichtsphilosophischen Eschatologisierung der

[15] Die Differenz Schellings zu Leibniz bringt Heidegger auf den Begriff, wenn er sagt: «Gott kann das Böse nicht nichtsein lassen; er muß das Böse zulassen. Aber diese Zulassung ist keine unmittelbare, sondern eine mittelbare, derart, daß in dieser Vermittlung erst der Urheber des Bösen wird»; vgl. HEIDEGGER, Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (s. Anm. 9), 192. Doch zugleich verschleift Heidegger diese Differenz, indem er Schellings *Freiheitsschrift* zur Metaphysik des Bösen stilisiert, die das Böse für das Seiende im Ganzen für notwendig erklärt; vgl. BUCHHEIM, Thomas, Schelling und die metaphysische Zelebration des Bösen, in: *Philosophisches Jahrbuch* 107 (2000) 47–60.

[16] Den Subjektwechsel markiert der Satz, mit dem Schelling die geschichtliche Vorbreitungsphase des jüngsten Gerichts beschreibt: «Der Grund wirkt also in seiner

Theodizee wird deutlich: Gerechtfertigt wird Gott als moralisches Wesen nicht angesichts des Bösen in der Welt, das durch den Menschen hereinkommt, sondern im Hinblick auf das utopische Eschaton der Offenbarung, welches Schelling als die Alleinheit der Liebe bestimmt, von der das Böse in perfekter Weise ausgeschlossen ist.

3. Nun stellt sich die Frage, ob Gott auch die Macht hat, dieses Eschaton der Offenbarung zu garantieren. Damit macht Schelling den Übergang zum dritten Teil seiner Theodizee, zur spekulativen Begründung seiner Theodizee. Schelling hat bereits in der geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes ein Gesetz installiert, das die Verwirklichung der Güte und Liebe zu sichern scheint: den Gedanken der Selbstverzehrung des Grundes in seiner Wirksamkeit, wodurch sich dieser endgültig zur Basis herabsetzt, was zugleich die endgültige Verstoßung des Bösen ins Nichtsein einschließt und den schöpfungsinternen Übergang von der Dualität der Prinzipien zu ihrer Identität im Geist der Liebe ermöglichen soll. Aber dies ist quasi nur die schöpfungsinterne Absicherung des Eschatons.

Die endgültige Absicherung der Herrschaft der Liebe am Ende der Schöpfung erfolgt in einem letzten Schritt in einer spekulativen Reflexion auf den Anfang Gottes vor der Offenbarung und seiner Dualität von Grund von Existenz und Existierendem. Gott vor der Offenbarung und der Dualität seiner Prinzipien ist ontologisch als Urgrund bzw. Ungrund und dialektisch als absolute Indifferenz zu begreifen. Das Wort Ungrund ist primär als Verneinung der Bestimmung des Grundes zur Offenbarung zu verstehen. Nur als Ungrund oder absolute Indifferenz kann Gott seine Integrität und Souveränität in seinem geschichtlichen Offenbarungsprozeß wahren. Nur diese höchste metaphysische Bestimmung garantiert, daß er letztlich nur als Liebe offenbar werden kann. Worin liegt die Garantie?

Gott als absolute Indifferenz stellt sicher, daß die Dualität der Prinzipien in der durch den Geist hergestellten synthetischen Identität eine Einheit bilden können, aus welcher das Böse ewig ausgeschlossen ist. Bliebe es beim internen Dualismus in Gott, so wäre Gott in Gefahr, zu

Freiheit die Scheidung und das Gericht (κρίσις) und eben damit die vollkommene Aktualisierung Gottes» (76). Vorbereitet wird dieser Subjektwechsel bereits durch das Theorem der Selbstdestruktion des Bösen, das zum Ausdruck bringt, daß das Böse keinen Bestand in sich hat, das Worin des Bösen eigentlich das zum Guten und zur Liebe bestimmte Grundwesen Gottes ist; vgl. BUCHHEIM (1997) (s. Anm. 3), 107, 172. Indem das Böse dieses mißbraucht, beraubt es sich des Fundaments seiner Wirklichkeit; vgl. 62f.

einem in sich entzweiten Gott zu geraten und an die moralischen Gegensätze von Gut und Böse in der Welt ausgeliefert zu werden.

Schelling gibt also dem ganzen eschatologischen Offenbarungsgeschehen Gottes eine metaphysische Garantie: Der Hinweis darauf, daß die Indifferenz nicht nur gleichgültig gegen die Dualität ist, sondern sich in diese Prinzipiendualität teilt, damit diese dualen Prinzipien durch die Liebe vereint werden können, macht deutlich, daß der Grund bzw. das Motiv der Offenbarung mit dem eschatologischen Zweck der Offenbarung zusammenfällt. Die Liebe erweist sich als das schlechthin Umgreifende des ganzen Offenbarungsgeschehens. Sie ist zum einen verantwortlich für den Entschluß des indifferenten, noch unbekannten Gottes zur Offenbarung, d. h. daß der indifferente Ungrund in gleicher Weise in die Prinzipien eingeht. Sie bewirkt zum anderen, daß der durch sie bewogene Geist die beiden gleichursprünglichen Prinzipien in einer absoluten Identität synthetisieren kann.

Aber wo bleibt bei alledem das Böse bzw. der Gegensatz von Gutem und Bösem? Solange der Grund frei wirkt, erregt er den Eigenwillen der Kreatur und die Selbstheit des Menschen, womit auch der Gegensatz von Gutem und Bösem Profil gewinnt. Das eigentlich Problematische von Schellings Theodizeeprojekt besteht neben der mißlingenden Entlastungsstrategie Gottes durch den internen Dualismus in Gott aufgrund der Überforderung der menschlichen Freiheit vor allem im Gedanken einer metaphysisch abgesicherten Selbstverwirklichung Gottes in der geschichtlichen Offenbarung, in welcher sich das Problem des Bösen wie von selbst erledigt. Denn diesem Konzept liegt die unbegründete Hoffnung zugrunde, daß sich der Grund in seinem Wirken mit der «endlichen gänzlichen Scheidung» (80) des Guten vom Bösen, wobei dieses «auf ewig in die Finsternis» (ebd.) verbannt wird, selbst auflöst, sich selbst also zum überwundenen, zum bloß zur Potenz herabgesetzten Grunde macht. Denn konsequent durchdacht führt der Gedanke der Selbstaufhebung des Wirkens des Grundes dazu, daß auch die lebendige Kraft zum Guten und der Liebe erstirbt. Die Realisierung des Guten mit völligem Ausschluß des Bösen hat nichts weniger als die Aufopferung des Lebens zum Preis. Das schöpfungsinterne Gesetz, das die Realisierung des Zwecks der Offenbarung garantieren soll, verhindert sie zugleich. An diesem Widerspruch laboriert Schellings geschichtsphilosophische Eschatologisierung seines Theodizeeprojekts. An diesem Widerspruch ändert sich auch nichts, wenn Schelling obendrein die Verwirklichung die-

ses schöpfungsinternen Gesetzes auch noch metaphysisch abzusichern versucht.[17]

Man kann Schelling vielleicht nicht den Vorwurf machen, daß er das Böse nicht mit dem System im göttlichen Verstande vereinbar zu machen sucht, das ja für das Eschaton nur Gutes und Liebe vorgesehen hat. Vorwerfen muß man ihm aber, daß er das Böse auch mit dem göttlichen Leben und seiner Geschichte unvereinbar hält. Er erwägt keine Möglichkeit, wie das Intersubjektivitätsideal der Liebe konkret in der Geschichte versöhnend bzw. erlösend gegenüber dem Bösen zu wirken vermag. Schuldbekenntnis und Verzeihung zwischen konkret geschichtlich agierenden Menschen, Erlösung des Menschen durch Gottes Gnade spielen bei ihm keine Rolle. Mit seiner eschatologischen Utopie der Alleinheit der Liebe und dem perfekten Ausschluß des Bösen kehrt Schelling de facto zu seinem offenbarungstheologisch uminterpretierten spinozistischen Pantheismus zurück, demzufolge die Freiheit des Menschen nur in Gott ist, den er mit seiner gesamten Abhandlung in Frage gestellt hat.

Zusammenfassend läßt sich zu Schellings «Lösungsversuch» der Theodizeeproblematik folgendes sagen:

1. Gott ist aufgrund seines internen Dualismus von der Verantwortung für das Böse entlastet. Er kann nur aufgrund des Wirkens seines Grundes das Böse nicht nicht zulassen. Auch im göttlichen Leben geht also mancher Schuß daneben.

2. Verantwortlich für das Böse ist allein die Freiheit des Menschen. Doch überfordert Schelling die menschliche Freiheit in seiner Lehre von der transzendentalen Tat, was zu dem Widerspruch einer freien und damit verantwortlichen und zugleich notwendigen und damit nicht verantwortlichen Tat führt. Damit wird jedoch Gott wieder mit den Übeln der Welt belastet.

3. Aufgrund dieser unaufgelösten Spannung in Schellings Theodizeeprojekt geht die Theodizee in eschatologische Geschichtsphilosophie über, in der sich das Böse in der Welt durch die Selbstaufzehrung des Grundes in seinem Wirken quasi von selbst erledigt. Hatte Schelling zuvor versucht, das Böse und den Sündenfall in den Theodizeekontext zu integrieren, ohne sie zu verharmlosen, so wird beides im Rahmen der eschatologischen Geschichtsphilosophie wieder reteleologisiert und damit entschärft. Gerechtfertigt ist Gott als ein notwendig gutes moralisches

[17] Das Defizit von Hermannis vorzüglicher Untersuchung über Schellings Theodizeeprojekt Die letzte Entlastung (s. Anm. 4) besteht darin, daß sie weder die Seite der eschatologischen Geschichtsphilosophie noch die Dimension der metaphysischen Fundierung beleuchtet.

Wesen allein im Hinblick auf das utopische Eschaton. Der entscheidende Knackpunkt von Schellings eschatologischer Theodizee ist jedoch, daß der kosmologische Gedanke der Selbstaufzehrung des Grundes in seinem Wirken für das Eschaton der Offenbarung verheerend ist.

4. Die eschatologische Herrschaft der Liebe am Ende der Schöpfung wird dann in einem letzten Schritt in einer Reflexion auf den Anfang Gottes vor der Offenbarung metaphysisch abgesichert: Das den Gegensatz von Gutem und Bösem übersteigende Prinzip des Ungrundes als absolute Indifferenz garantiert, daß die sich in ihrem Dualismus selbst aufhebenden Prinzipien, Grund von Existenz und Existierendes, im Geist der Liebe in absoluter Identität vereinigen können, aus welcher das Böse ewig ausgeschlossen ist.

5. Der durch die geschichtsphilosophische Eschatologie nur verdeckte Mangel in Schellings religiös begründeter Ethik liegt darin, daß er das Versöhnungspotential seines Intersubjektivitätsideals der Liebe nicht ausschöpft. Obwohl Schelling stärker als Hegel Gott als Liebe faßt, hat er den lutherischen Glauben, demzufolge sich in der Offenbarung Gottes vergebende Liebe den Menschen gegenüber bekundet, nicht ins Philosophische übersetzt. Gnade, Vergebung der Sünden, Verzeihung etc. spielen in Schellings Theodizee keine Rolle. Schelling hat der Versöhnungs- bzw. Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Geistes, die sich gerade im Bösen zeigt, philosophisch nicht genügend Rechnung getragen. Damit wird deutlich, daß Schellings anspruchsvolles Theodizeeprojekt, das man durchaus als Vollendung des neuzeitlichen Theodizeeprojekts bezeichnen darf, aufgrund seiner internen Widersprüche als gescheitert anzusehen ist.