

Revista Portuguesa de Filosofia

Das Problem des "Bösen": in der Philosophie des Deutschen Idealismus

Author(s): Josef Schmidt

Reviewed work(s):

Source: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 57, Fasc. 4, O Mal e a(s) Teodiceia(s): Novos Aspectos Sapienciais (Oct. - Dec., 2001), pp. 791-817

Published by: [Revista Portuguesa de Filosofia](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40337658>

Accessed: 09/11/2011 06:40

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Revista Portuguesa de Filosofia is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista Portuguesa de Filosofia*.

<http://www.jstor.org>

Das Problem des „Bösen“ in der Philosophie des Deutschen Idealismus

JOSEF SCHMIDT*

RESUMO: Ponto de partida para a discussão do problema do mal entre os autores do Idealismo Alemão é a ideia de Kant acerca do “mal radical”. Kant usou este termo para designar a falsificação da liberdade humana. Com efeito, e apesar de a liberdade ser inerente ao ser humano, este carrega sempre consigo a responsabilidade que lhe corresponde, pois de outra forma não faria qualquer sentido falar de apelos morais à mudança. Fichte procurou determinar de forma mais precisa a fonte deste “mal radical” no ser humano, identificando-o na letargia ou inércia inerente ao ser humano. Com efeito, é na resistência da natureza sensual do ser humano a toda a actividade intelectual ou espiritual que reside a constante tentação de não assumir o chamamento para a acção associado com o imperativo categórico. Schelling, por seu lado, encara o problema do mal em conexão com uma teoria acerca de Deus e da Criação. Segundo ele, o ser humano está ainda em processo de devir aquilo mesmo que ele é suposto ser, de onde deriva a sua auto-referencialidade, ou auto-fechamento, as quais no amor de Deus estão já eternamente superadas, mas que no ser humano constituem o poder da sua “vontade particular”. Devido ao temor de perder o seu ser mais próprio (si-mesmo), o ser humano revela-se incapaz de se auto-transcender e de abdicar dessa “vontade particular” em favor da “Vontade Universal”, como aliás é seu dever. Ora é neste conflito que consiste o drama da Criação, conflito este em que o próprio Deus se permite entrar, já que não o fazer significaria a capitulação do bem em relação ao mal. Para Hegel, finalmente, o problema do mal tem a ver com o problema da independência do espírito. Esta independência constitui, de facto, a verdadeira determinação do ser humano. Mas isso no preciso momento em que se dá o encontro do ser humano consigo mesmo e o seu vir-a-si-mesmo (Sich-Finden und Zusichkommen), já que este é o momento em que o ser humano de forma mais completa pode efectivamente falhar o seu alvo. Para Hegel, portanto, é precisamente na „consciência” – esse espaço em que se dá a maior autonomia e independência do ser humano – onde se verifica o maior perigo de um descaminho para o mal, ou seja, para o mais completo auto-isolamento. A capacidade reflexiva e de auto-relacionamento revela-se ser, dessa forma, uma força ambivalente: por um lado, constitui potencial para um auto-fechamento do ser humano na sua própria singularidade; por outro, representa um potencial de ser abertura de si-mesma em ordem a uma integração da sua própria singularidade no Universal mais elevado.

PALAVRAS-CHAVE: *Absoluto; Criação; Culpa; Devir; Drama da criação; Espírito; Eficidade; Eu; Fichte, J. G.; Fundamento; Hegel, Fr. W.; Imperativo categórico; Inclinação para o Mal; Kant, E.; Lei; Liberdade; Mal radical; Mal; Moralidade; Pecado original; Pecado; Reconciliação; Religião; Revelação; Schelling, Fr. W. J.; Teodiceia; Vocação do ser humano.*

* Hochschule für Philosophie, München (Munique, Alemanha).

ABSTRACT: *German Idealism's discussion of the problem of evil takes Kant's idea of „radical evil” as its departure point. Kant had used this term to designate a falsification of human freedom. Though freedom is inherent in the human being, the human being bears a responsibility for it at the same time; otherwise a moral appeal to change one's ways would have no point. Fichte sought to determine more precisely the source of this „radical evil” in the human being and found it in the human being's inherent lethargy or inertia. In this resistance of the human being's sensual nature to intellectual/spiritual activity lies the constant temptation not to take up the call to action which the categorical imperative demands. Schelling takes up the problem of evil in connection with a theory on God and Creation. The human being is still becoming that which he is meant to be, and thus the self-referentiality, or self-enclosedness, which in God's divine love are already eternally overcome, constitutes in the human being the very power of his „particular will”. Out of fear of losing his very self the human being is unable to go beyond himself and surrender that „particular will” to the „Universal Will” as he should. In this conflict consists the drama of the Creation, a conflict which God allows himself to enter, for not to do so would mean the capitulation of good to evil. For Hegel, the problem of evil is a problem of the independence of the spirit. This independence constitutes indeed the true determination of the human being, but exactly at the very moment of the human being's finding-of-self and coming-into-himself (Sich-Finden und Zusichkommen) the human being can completely miss the mark. Thus for Hegel it is precisely the „conscience” – that site of greatest human autonomy and independence – which is in danger of veering off into evil, i.e., into utter self-isolation. The capacity for reflection and for self-relationship thus reveals itself as an ambivalent force: in its potential for fatal self-closing-off in its own singularity on the one hand, and in its potential for self-opening and integration of its own singularity into the higher Universal on the other.*

KEY WORDS: *Absolute; Categorical imperative; Creation; Drama of creation; Ethics; Evil; Freedom; Fichte, J. G.; Foundation; Guilt; Hegel, Fr. W.; I; Inclination to Evil; Kant, E.; Law; Morality; Original sin; Radical Evil; Reconciliation; Religion; Revelation; Schelling, Fr. W. J.; Sin; Spirit; Theodicy; Vocation of the Human being.*

In unserer Zeit wird die Erörterung des „Bösen” weitgehend von den verschiedenen Erklärungsansätzen der Humanwissenschaften bestimmt, sei es nun, daß ein gesonderter Trieb als Erklärung angeführt oder im Gegensatz dazu auf Triebfrustration verwiesen wird. Andere sehen lernpsychologisch das Böse aus sozialer Nachahmung hervorgehen. Auch biologische oder soziologische Erklärungen des Bösen werden gegeben: Es sei eine Erblast der Evolution, sei in der Macht der Gene begründet oder zurückführbar auf Dysfunktionalitäten, die am Modell sozialer Gebilde systemtheoretisch zu analysieren sind. Bei diesen Ansätzen gerät die eigentümliche Pointe des Bösen leicht aus dem Blick, nämlich sein selbstwidersprüchliches Nein zum Guten, das gesollt wie auch erstrebt ist, d.h. seine rational-irrationale Dynamik. Auf sie verweisen uns die Erscheinungen des Bösen in der Welt immer wieder mit Wucht. Es dürfte deswegen ratsam sein, die klassische Tradition des Denkens nicht aus dem Auge zu verlieren, für die jene Verkehrtheit im Willen der Angelpunkt der Frage nach dem Bösen war. Ich möchte im folgenden einen Ausschnitt aus dieser großen Denktradition des Abendlandes für die Erörterung des Bösen auszuwerten versuchen, nämlich die von Kant ausgehende Philosophie des Deutschen Idealismus. Seine Texte werden gewöhnlich als schwierig

empfunden und deswegen selten genau zur Kenntnis genommen. Ich möchte zeigen, daß sich die Mühe der Lektüre durchaus lohnt, da die Repräsentanten dieser Philosophie zum Thema Wesentliches beizutragen haben.¹

1. Kants Lehre von „radikal Bösen“

Der entscheidende Anstoß für die neu erwachende Diskussion um das Thema des Bösen, wie sie sich im Deutschen Idealismus entwickelte, war Kants (1724-1804) Lehre vom „radikalen Bösen“. Sie findet sich in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (R) von 1793.² Der Titel hat hierbei programmatische Bedeutung. Religion, genauer gesagt die christliche Religion, soll in einer für ein aufgeklärtes Bewußtsein akzeptablen Gestalt präsentiert werden. Man kann sogar von einem apologetischen Ziel dieser Schrift sprechen. Denn Religion war Kant durchaus ein Anliegen. Bereits in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV) von 1788 hatte Kant im Rahmen seiner Lehre vom „höchsten Gut“ den Glauben an Gott philosophisch zu rechtfertigen gesucht. Die Argumentation ist dort folgende: Zwar ist die moralische Vernunft autonom. D.h. sie kann die Gründe für ihre Normen und Prinzipien nur aus sich selbst gewinnen und nicht etwa einer äußeren Instanz entnehmen, auch nicht wenn diese mit religiöser Autorität auftritt. Nun gebietet aber die Moral, sich dafür einzusetzen, daß der moralisch gute Mensch auch zu seinem Glück kommt, daß also seine moralische Haltung nicht immer nur durch Unglück gestraft wird. Doch dieses „höchste Gut“ (KpV 198ff), der Zusammenfall von Tugend und Glück, also daß der Tugendhafte und damit Glückswürdige auch zu seinem Glück gelangt, dieses Ziel aller moralischer Tätigkeit ist durch menschliche Anstrengungen allein nicht zu garantieren. Daß somit das Streben nach dem höchsten Gut nicht sinnlos ist, das kann nur Gott garantieren, der als der moralisch Gute auch Herr über die Natur und den

¹ Eine gute Zusammenfassung der theologischen, philosophischen und humanwissenschaftlichen Theorien des Bösen gibt W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, München 1983, 77-150; Zur Humanwissenschaft: W. Schmidbauer, *Die sogenannte Aggression*, Hamburg 1972; Allgemein geistes- und kulturgeschichtlich: C.Colpe (Hrsg.), *Das Böse*, Frankfurt a. M. 1993; R. Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Frankfurt a. M. 1999; Zur Philosophiegeschichte: O. Marquard u.a. Malum, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel 1971ff, Bd. V, 651-706; Ch. Schulte, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988; Systematische Versuche: J. Splett / K. Hemmerle, das Böse, in: *Sacramentum Mundi*, Freiburg 1967ff, Bd. I, 617-624; W. Oelmüller, das Böse, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, Bd. I, 255-268; R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998; F. Hermann / P. Koslowski (Hrsg.), *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen*, München 1998.

² Die Seitenzählung ist die der zweiten Auflage von 1794 (in der Meiner-Ausgabe am Rand). Die „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV) wird nach der Originalausgabe von 1788 gezählt (in der Meiner-Ausgabe am Rand). Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der 2. Auflage von 1787 zitiert (KrV B).

Weltlauf ist. Insofern ist der Glaube an Gott ein Postulat der praktischen Vernunft (KpV 223ff).

In seiner Religionsschrift setzt Kant diese Postulatenlehre voraus. Er wendet sich jetzt dem Christentum zu, um zu prüfen, inwieweit es einer auf Moral gründenden Vernünftigkeit entspricht. In diesem Sinn nimmt sich Kant nun die einzelnen christlichen Glaubenslehren vor. Für Kant ist das Christentum vor allem die Religion der Erlösung von der Knechtschaft des Bösen. Aus diesem Grund beginnt er seine Schrift mit der Thematik des Bösen. Die Bestimmung des Menschen ist das moralisch Gute. Die Fähigkeit dazu ist seine „Anlage“ und gehört zu seiner Natur als Mensch (R 18f). Vom Begriff der „Anlage“ unterscheidet Kant den des „Hanges“. „Unter einem *Hange* (*propensio*) verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (*habituellen Begierde, concupiscentia*), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist“ (R 20). „Zufällig“ meint akzidentell, also nicht notwendig. Ein solcher Hang ist dem Menschen eigen als Hang zum Bösen. Er ist den Menschen als Gattungswesen eigen und geht damit der Freiheitsentscheidung des einzelnen voraus. So gesehen kann der Hang als „angeboren“ gedacht werden, aber doch nicht in der Weise, daß der Mensch naturhaft dazu determiniert wäre. Der Mensch muß sich den Hang „zugezogen“ haben (R 21), und zwar in einer Entscheidung, die seine ganze Ausrichtung grundlegend verdorben hat, d.h. durch eine Entscheidung, die an die Wurzel des menschlichen Verhaltens geht und von dieser Wurzel her alle seine Handlungen prägt. Kant versucht mit dieser Auffassung dem Dogma von der Erbsünde gerecht zu werden.

Worin besteht jene ebenso anfängliche wie stets weiterwirkende, den „Hang“ zum Bösen konstituierende Fehlentscheidung des Menschen? Sie besteht darin, die „Selbstliebe“ zur Bedingung der Befolgung des Sittengesetzes zu machen und nicht umgekehrt, wie es richtig wäre (R 34). Kant unterscheidet einerseits die freie Übernahme einer solchen „obersten Maxime“, nämlich entweder dem moralischen Gesetz immer zu entsprechen oder dies nur unter den Bedingungen der Selbstliebe zu tun, und andererseits die weiteren Ausübungen der Freiheit, die von jener grundlegenden Übernahmeentscheidung vorgeprägt sind. „Der Hang zum Bösen ist nun Tat in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*) und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen Tat im zweiten Sinne“ (R 25). „Jene ist intelligible Tat, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erste heißt nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloßer Hang und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann [...]; vornehmlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses gerade unsere eigene Tat ist, ebensowenig weiter eine Ursache angeben können als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört“ (R 25f). Warum es zu jener anfänglichen Fehlentscheidung kam, ist nicht aufhellbar. Aber daß es dazu kam, ist ein Faktum.

Zusammenfassend sagt Kant: „Der Satz: der Mensch ist *böse*, kann nach dem Obigen nichts anderes sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes

bewußt und hat doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist *von Natur* böse, heißt soviel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es als subjektiv notwendig in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber der Freiheit wegen für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammenreimen lassen will, wenn nicht der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein *radikales*, angeborenes (nichtsdestoweniger aber und von uns selbst zugezogenes) *Böse* in der menschlichen Natur nennen können" (R 26f). Nach Kant hat das so verstandene Dogma von der Erbsünde eine hohe Überzeugungskraft und Plausibilität und kann deswegen vor der Vernunft bestehen. Der realistische Blick auf den Menschen gibt die Bestätigung dafür. „Daß ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Taten* der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen" (R 27f).

Der den Hang zum Bösen konstituierende Schritt des Menschen (also die Übernahme der Maxime, dem Sittengesetz um der Selbstliebe willen nicht immer zu folgen) muß so gedacht werden, daß er „aus dem Stande der Unschuld" geschehen ist (R 42). Wie dies geschehen konnte, ist nach Kant „unerforschlich" (R 46). Es ist eine Tat, „die als intelligibele Tat vor aller Erfahrung vorhergeht" (R 39). Im Blick auf die allgemeinmenschlich prägende Kraft jenes Schrittes hat die theologische Aussage durchaus Sinn, daß „in Adam alle gesündigt haben" (R 45). Gibt es eine Möglichkeit, aus dieser erbsündlichen Verhaftung herauszugelangen? Ja, aber nur durch eine „*Revolution* in der Gesinnung im Menschen" (R 54), d.h. durch eine Umkehr jener tiefsitzenden falschen Maxime, die Selbstliebe dem Sittengesetz voranzustellen. Doch könnte die Revolution nicht zustande kommen, wenn der Mensch gänzlich verdorben wäre. Der Aufruf zur Umkehr hätte keinen Sinn ohne die Voraussetzung einer im Menschen noch verbliebenen Gutheit. „Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele, folglich müssen wir es auch *können*" (R 50). Es muß also „vorausgesetzt werden, daß ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte" (ebd.). Die Christologie und die Erlösungslehre begründet Kant deshalb so, daß Jesus „die personifizierte Idee des guten Prinzips" (R 73) ist. Die eigentliche Umkehr ist freilich vom Menschen selbst zu leisten, wobei aber jenes „Urbilde der sittlichen Gesinnung" ihm dazu die „Kraft geben kann" (R 74). Die erlösende Macht Christi

versteht Kant also im Sinne einer vom Ideal des Guten, das in der Seele des Menschen verwurzelt ist, ausgehenden Attraktionskraft, die sich als Ermutigung zeigt, sich dem Guten neu zuzuwenden. Das „*Beispiel* eines Gott wohlgefälligen Menschen“, wie es in Jesus sichtbar wurde, hat möglicherweise „eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht“ (R 79).

Der neue Mensch ist als Ideal in uns erbsündlich bestimmten Menschen gegenwärtig. Denn die Vernunft hat uns nie ganz verlassen. Wir können deshalb von Gott bereits als gut angesehen werden, und zwar im Hinblick auf das erst noch zu verwirklichende, aber bereits wirksame Ideal in uns. Nur in einem unendlichen Annäherungsprozeß ist es zu verwirklichen, – einem Prozeß, der nach dem dritten Postulat der praktischen Vernunft sogar über unser Erdenleben hinausgeht und die Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele begründet (KpV 219ff). Gott kann uns jetzt schon in Antizipation der angestrebten Vollendung für gut erachten in einem „Urteilsspruch aus Gnade“, obwohl wir darauf „keinen Rechtsanspruch“ haben“ (R 101). Damit hat Kant die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade vernunftmäßig begründet. Auch dem stellvertretenden Leiden des Gottessohnes vermag Kant eine vernunftgemäße Deutung zu geben, indem er darin den Gedanken der Übernahme der Verantwortung für vergangene Sünden durch das zukünftige vollkommene Ich in uns erkennt (R 99). Als Aufruf zur Gestaltung des gemeinsamen Lebens ist jenes Ideal das „Reich Gottes“. Von ihm aus ist der Begriff der Kirche zu bestimmen: „Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, soviel es durch Menschen geschehen kann, darstellt“ (R 142).³ Kant ist überzeugt, damit die entscheidenden Glaubensinhalte der Christologie und Ekklesiologie vor der aufgeklärten Vernunft gerechtfertigt und dem Christentum in der Neuzeit eine neue solide Grundlage gegeben zu haben. Basis für die Entfaltung dieser Vernunfttheologie aber ist seine Lehre vom „radikalen Bösen“.

2. Das Böse als die dem Ich widerstehende Trägheit nach J. G. Fichte

Mit Fichte (1762-1814) verbinden wir vor allem die Lehre vom „absoluten Ich“, wie er sie in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (WL) von 1794 dargelegt hat. Was ist damit gemeint? Ausgangspunkt ist für Fichte die Gewißheit, daß der Ich-Vollzug ein Akt der Freiheit ist. Weder Wille noch Erkenntnis wären sonst denkbar. Das bedeutet aber: Das Ich muß aus sich selber anfangen und kann nicht von außen gesetzt sein. Dies ist seine Absolutheit, die, da sie nicht von außen begrenzbar ist, nur reine und vollkommene Absolutheit sein kann. Fichte formuliert dies in seinem „ersten Grundsatz“: „Das Ich setzt ursprünglich schlecht-

³ Zu Kants Bemühungen, den christlichen Lehren einen vernunftgemäße Deutung zu geben vgl. die kurze, aber materialreiche Untersuchung von G. B. Sala, *Die Christologie in Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“*, Gießen 2000.

hin sein eigenes Sein" (WL 18).⁴ Nun ist aber ebenso offensichtlich, daß unser faktisches Ichbewußtsein nach außen gerichtet ist, d.h. auf ein Nicht-Ich angewiesen ist und nur über dieses zu sich selbst zurückkommt. Deshalb ist ein „zweiter Grundsatz" nötig: So gewiß der vorherige Grundsatz war, „so gewiß wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich" (WL 24). Er widerspricht dem ersten Grundsatz nur dann nicht, wenn dieses Nicht-Ich in das Ich einbezogen wird, das sich dann im Hinblick auf das Nicht-Ich einschränken muß und so auch dieses begrenzt (Fichte spricht von Teilbarkeit). Nur im Blick auf dieses Einbezogenensein kann das Nicht-Ich vom Ich erfaßt und zugleich dessen Absolutheit gewahrt werden. „Dritter Grundsatz": „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen" (WL 30). Aus der Spannung der drei Grundsätze ergibt sich die Dynamik unseres Geistes. Unser faktisches Ich ist in seiner Tiefe reine Absolutheit, aber an der Oberfläche, die unser bewußtes Leben ausmacht, ist es begrenzt und nach außen gewandt. Eben dies können wir erkennen, und damit haben wir unsere Begrenztheit bereits auf unsere tiefere Absolutheit hin überstiegen. Zugleich ist dieser Überstieg eine immerwährende Aufgabe für uns, deren Ermöglichung und deren ewiges Ziel eben jene Absolutheit ist, die uns somit immanent und transzendent sein muß.

Die Konsequenzen dieser Sicht für die praktische Philosophie entwickelt Fichte in seiner Schrift „Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre" (SL) von 1798. Ausgangspunkt ist die Selbsterfahrung des konkreten Ich in seiner „Tendenz zur absoluten Selbsttätigkeit" (SL 38). Diese „Tendenz" nennt Fichte auch „Trieb" (SL 39). Es ist das absolute Ich, das sich hier im Bewußtsein meldet und diesem als unbedingtes „Sollen" begegnet. Das faktische Ich „soll" werden, was es an sich ist, d.h. es soll seiner immanenten Absolutheit gerecht werden. Im „Sollen" zeigt sich ihm diese Absolutheit als absolute Gutheit. Diese Forderung ist nicht von außen auferlegt. Sie ist (um mit Kant zu sprechen) nicht heteronom, sondern autonom gegeben. Sie ist die Forderung zur Selbstrealisierung, die sich das Ich selbst stellt. „Der sittliche Trieb fordert *Freiheit* – um *der Freiheit* willen" (SL 150). Die Tendenz zur Selbständigkeit zeigt sich im faktischen Ich als Handeln- und Wirkenwollen. Dies aber ist, wie die WL bereits zeigte, nur im Hinblick auf ein Nicht-Ich möglich. Wirkend finde ich mich bereits vor, wirkend zunächst in meinem Leib, wobei der Leib die Weise ist, wie ich in meiner Welt wirke. Eben dieses Wirken in meinem Leibe steht nun für mich unter dem Anspruch des unbedingten Sollens, und das bedeutet: der Leib soll mir ein vollkommenes Instrument meiner Freiheit sein. Nicht er soll mich, sondern ich soll ihn beherrschen, um auf diese Weise frei zu sein. Die Realisierung der Freiheit in meinem Leibe und durch ihn in meiner Welt steht also unter einem unbedingten Anspruch, den Fichte mit Kant den „kategorischen Imperativ" nennt (SL 152) und so formuliert: „handle nach deinem Gewissen" (SL 153). Fichte steht hier ganz auf

⁴ Fichte wird nach den Ausgaben der Philosophischen Bibliothek des Meiner-Verlags zitiert. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*: Phil. Bibl. 246; *System der Sittenlehre*: Phil. Bibl. 485.

Kantischem Boden, wenn er auch über Kant insofern hinausgeht, als er den unbedingten Anspruch des kategorischen Imperativs aus dem Absoluten selbst und aus einer Metaphysik des Ich begründet. Aber noch in einem weiteren Punkt geht er über Kant hinaus. Fichte sucht nämlich die Lehre vom „radikalen Bösen“ aus der von ihm erarbeiteten Ich-Struktur heraus verständlich zu machen.

Das Bewußtsein erfährt den sich im Leib darstellenden Trieb nach Selbständigkeit zunächst als Trieb zur Selbsterhaltung. Wird er als solcher belassen und durch den Geist lediglich verstärkt, so folgt aus ihm nur ein brutaler Egoismus. Aber gerade in der Dynamisierung durch den Geist liegt auch die Möglichkeit zu seiner Veredelung. Denn der Freiheitstrieb erfährt sich als unbedingte, und eben diese Unbedingtheit ist wiederum nur als Sollen zu erfassen. Damit steht der faktische Freiheitstrieb unter dem Anspruch des Guten, also dessen, was gesollt ist. Die Unbedingtheit, in der sich die Freiheit selbst Norm ist, begründet ihre unbedingte Verpflichtung. In allem, was ich tue, muß ich mich fragen, ob ich dem Anspruch der Freiheit gerecht werde. Weder zufällige Wünsche noch überhaupt meine eigene Partikularität können als letzter Maßstab gelten. Sie müssen sich im Gegenteil einfügen in einen Zusammenhang, der vom objektiv Guten und Gesollten bestimmt ist und in den auch jede andere Freiheit einbezogen ist, denn das unbedingt Gute kann für alle nur ein gemeinsames sein. Fichte begründet somit Kants kategorischen Imperativ durch die Unbedingtheit des Freiheitsstrebens. „Der Mensch hat nichts weiter zu tun, als jenen Trieb nach absoluter Selbständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewußtsein zu erheben; und dieser Trieb wird durch diese bloße Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln [...]. Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfordert, daß der Mensch sich zur *Maxime mache*, stets und in jedem Falle zu tun, was die Pflicht fordert, *darum weil sie es fordert*“ (SL 187f).

Wie aber kommt das Böse, das Nein zu dieser Forderung, zustande? Im vollen Bewußtsein der Pflicht sich gegen diese zu wenden, wäre nach Fichte „teuflich“ (SL 188). Doch „der Begriff des Teufels widerspricht sich selbst“ (ebd.). Denn die unbedingte Forderung kommt ja aus der Freiheit und aus ihrem Wollen, und diesem Wollen zu widersprechen im vollen Bewußtsein dessen, was die eigene Freiheit will, ist widersprüchlich.⁵ „Aber es ist sehr möglich, daß man das klare Bewußtsein der Anforderung der Pflicht in sich *verdunkle*“ (SL 188). Die Pflicht bleibt nämlich nur dann wirksam, wenn auf ihr Gesetz „fortdauernd reflektiert“ wird (SL 189). Verschwindet das Gesetz aus dem Blick, dann ist nach ihm zu handeln nicht mehr möglich, dann scheint aber auch die Freiheit und die Möglichkeit zum Bösen nicht mehr gegeben. „Der Anschein des Fatalismus verschwindet sogleich, wenn man darauf merkt, daß es ja von unserer Freiheit abhängt, ob jenes

⁵ Nach Kant ist eine „boshafte Vernunft“, in der „der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder [...] erhoben und so das Subjekt zu einem *teuflichen Wesen* gemacht werden würde“ nicht eigentlich widersprüchlich. Sie ist nur nicht „auf den Menschen anwendbar“ (R 32).

Bewußtsein fort dauere, oder sich verdunkle” (ebd.). Aber ist damit das Problem nicht nur verschoben? Ist hier nicht nur ein neuer „unerklärlicher Akt” (SL 189) gegeben, nämlich der, in welchem wir uns entscheiden, ob wir das Bewußtsein der Pflicht in uns fort dauern lassen oder nicht? Doch wird vielleicht jenes Verschwindenlassen nicht mit dem vollen Bewußtsein der Pflicht, diese in ihm fort dauern zu lassen, vollzogen. Das wäre nämlich der oben ausgeschlossene (teufliche) Widerspruch. Fichte greift also für die Lösung dieses Falles auf den Übergang des latenten zum aktuellen Bewußtsein zurück, den es beim endlichen Geistwesen, das nicht rein aus sich selbst anfängt, als konstitutiven Faktor geben muß. Schließlich kommt er zu folgendem Ergebnis: „Es läßt darüber nur so viel sich sagen. Durch die Gedankenlosigkeit, und Unaufmerksamkeit auf unsere höhere Natur, mit welcher unser Leben notwendig anhebt, gewöhnen wir uns an diese Gedankenlosigkeit, und gehen so hin in dem gewohnten Geleise: Ebenso werden wir auch im Gegenteile uns an festes Nachdenken und Aufmerksamkeit auf das Gesetz *gewöhnen*; ohne daß dadurch Notwendigkeit erfolge. Die Übung und Aufmerksamkeit, das Wachen über uns selbst, muß immer fortgesetzt werden; und niemand ist seiner Moralität, ohne fortgesetzte Anstrengung, einen Augenblick sicher” (SL 190). Es ist also die Unaufmerksamkeit, die unser Bewußtsein in ein „unbestimmtes” verwandelt (ebd.) und uns so vom klaren Erkennen der Pflicht abhält. Es geht also um einen Akt, der ein Bewußtwerden verweigert, und der deshalb nicht einfach nach dem Maßstab des bewußten Willens beurteilt werden kann.

Fichte geht dem Woher dieser Unaufmerksamkeit noch genauer nach und gelangt erst hierbei zu seiner Formulierung des „radikalen Bösen” (SL 195). Der naturhafte Trieb zur Selbständigkeit zeigt sich, wie wir sahen, zunächst als Trieb zur Selbsterhaltung und ist insofern egoistisch. Als einfacher Naturtrieb ist er freilich keineswegs verwerflich. Er wird es allerdings, wenn der Mensch ihn zur obersten Maxime seines Handelns macht. Denn die oberste Maxime muß der kategorische Imperativ sein, das unbedingte Sollen. Das „radikale Böse” ist nun dies, daß es eine Trägheit im Menschen gibt, die ihn davon abhält, sich aus dem bloßen Naturzustand zur Ebene der Reflexion zu erheben, auf der allein erst der kategorische Imperativ erfaßt werden kann. „Wir setzen sonach eine ursprüngliche Trägheit zur Reflexion, und, was daraus folgt, zum Handeln nach dieser Reflexion voraus. – Dies wäre sonach ein wahres positives, radikales Übel” (SL 195). Fichte fragt sodann nach der „Berechtigung” der Annahme eines solchen „radikalen Bösen”, das jedem Menschen eingewurzelt ist. Nach Kant scheint nur die allgemein menschliche „Erfahrung” darauf hinzudeuten. „Aber die bloße Erfahrung würde uns nicht zu einer so allgemeinen Voraussetzung berechtigen” (SL 196). Es muß einen „Vernunftgrund” dafür geben, daß es jene Trägheit gibt. Doch darf diese Begründung nicht in den Determinismus führen (ebd.). Fichte sieht den Vernunftgrund darin gegeben, daß das Nicht-Ich der praktischen Verwirklichungstendenz des Ich stets einen Widerstand entgegengesetzt und setzen muß. Diese Widerstandskraft ist der Natur überhaupt eigen. „Der Natur überhaupt, als solcher, ist eine Kraft der Trägheit (*vis inertiae*) zuzuschreiben. Es geht dies aus dem Begriffe der Wirksamkeit eines freien Wesens hervor, die notwendig in die Zeit fallen muß, wenn sie

wahrnehmbar sein soll, und dies nicht könnte, wenn sie nicht gesetzt würde, als durch die Objekte aufgehalten" (SL 196). Die „Natur“ hat in sich eine „Tendenz oder Kraft zu *bleiben*, was sie ist. Hätte sie diese nicht, so bestünde sie keinen Augenblick in ihrer Gestalt, würde unaufhörlich verwandelt, hätte sonach eigentlich gar keine Gestalt, und wäre nicht, was sie ist" (SL 196). Mit dieser Tendenz setzt die Natur der sie verändern wollenden Kraft einen Widerstand entgegen, womit aus der bloßen Trägheit eine Gegenkraft wird, die man sogar ebenfalls „Tätigkeit“ nennen kann (ebd.). „Was aber der ganzen Natur zukommt, muß auch dem Menschen, inwiefern er Natur ist, zukommen; das Widerstreben aus seinem Zustande herauszugehen, die Tendenz in dem gewohnten Geleise zu verbleiben" (SL 197). Die Widerstandskraft, die das Nicht-Ich dem Ich entgegensetzt, weist also auf ein generelles Charakteristikum der Natur hin, nämlich auf ihr Beharrungsvermögen, ohne welches sie für uns kein Feld des Wirkens sein könnte, noch überhaupt für uns „da“ wäre. Auch die Naturgesetze in ihrer Gleichförmigkeit sind Ausdruck dieses Beharrungsvermögens. Ohne diese Stabilität und Zuverlässigkeit wäre weder ein Wirken möglich noch irgendeine Art von Kommunikation, da diese immer über das Medium der äußeren Natur läuft. Die Beharrungstendenz der Natur findet der Mensch auch in sich selbst. Sein Streben wird durch sie gehindert und gebremst, zugleich aber auch ermöglicht, denn seine Aktivität kann sich nur an der Gegenkraft bewähren. Dabei ist der Mensch freilich in Gefahr, sich der Beharrungstendenz seiner Natur einfach zu überlassen, so daß auch seine Aktivitäten eine Form von Starrheit annehmen: „Jeder Mensch, selbst der kräftigste und tätigste, hat seinen Schlendrian [...]; und wird lebenslänglich gegen ihn zu kämpfen haben. Dies ist die Kraft der Trägheit unserer Natur. Selbst die Regelmäßigkeit, und Ordnung der meisten Menschen ist nichts anderes, als jener Hang zur Ruhe, und zum Gewohnten. Es kostet stets Mühe, sich loszureißen" (ebd.).

Fichte sieht also den „Vernunftgrund“ für das radikal Böse in der naturgegebenen Widerstandserfahrung begründet, die das Nicht-Ich dem Ich entgegensetzt, wobei dieses auf jenes angewiesen ist, da weder Erkennen noch Handeln noch irgendein Selbstvollzug im Ich zustande käme ohne das Nicht-Ich. Zugleich ist dieser Selbstvollzug ständig bedroht durch die Mühe, die er macht. Er ist immer in der Versuchung, zu erschlaffen und sich der trägen Gleichförmigkeit der Natur zu überlassen. Die Versuchung ist besonders dort gegeben, wo es um die Überschreitung der Zentrierung auf sich im Hinblick auf das universale und unbedingte Sollen geht. Das Vermögen und die höhere Bestimmung zur Reflexion steht einer Naturtendenz entgegen, die sich als Selbsterhaltungstrieb dieser Reflexion widersetzt. Fichte verbindet in dieser Konzeption Naturphilosophie und Anthropologie. Denn jene Widerstandskraft der Natur zeigt sich bereits im physikalischen Trägheitsprinzip, und sie wirkt sich bis in die Moral hinein aus. Eigentlich ist es ein „Wunder“, daß der Mensch dieser Trägheit entkommen und sich dem Sittengesetz öffnen kann (SL 198). Im Hinblick auf dieses „Wunder“ sieht Fichte die Möglichkeit, in seine Konzeption auch die Lutherische Lehre vom „*servum arbitrium*“ zu integrieren (ebd.), die besagt, daß die Freiheit des Menschen wegen seiner Hinfälligkeit ein Werk der Übernatur sein muß. Nochmals das Restümee: „*Trägheit* sonach, die

durch lange Gewohnheit sich selbst ins Unendliche reproduziert, und bald gänzlich Unvermögen zum Guten wird, ist das wahre, angeborene, in der menschlichen Natur selbst liegende radikale Übel: welches sich aus derselben auch gar wohl erklären läßt. Der Mensch ist von Natur *faul*, sagt Kant sehr richtig” (SL 198). An anderer Stelle sagt Fichte lapidar im Sinne des „radikalen Bösen“: „Die Faulheit ist die Quelle aller Laster“.⁶

3. Gott und das Böse nach F. W. J. Schelling

Schelling (1775-1854) wendet sich der Thematik des Bösen zu in seiner Schrift: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (F) von 1809.⁷ Die Freiheit steht von Anfang an im Zentrum von Schellings Denken. So heißt es in seiner frühen Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen” (1795) im § 6: „Der Anfang und das Ende der Philosophie ist – *Freiheit*” (SW I, 177). In der Schrift von 1809 geht es Schelling darum, die Freiheit aus einem metaphysischen System, nämlich aus einem Gott, Schöpfung und Mensch umfassenden Zusammenhang verständlich zu machen. Schelling beginnt mit einer Kritik an einer Auffassung, wie sie damals besonders von F. H. Jacobi vertreten wurde, nämlich daß Freiheit und System sich ausschlossen, da ein Systemdenken mit dem Versuch universalier Ableitung zwangsläufig zu einem Determinismus und „Fatalismus” führen müsse (F 11).⁸ Schelling hält dagegen, daß Philosophie als Denken in Zusammenhängen wesentlich auf ein System ausgerichtet sei. Dies müsse auch für das Begreifen der Freiheit und für ihre Sicherstellung gelten, da „der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht wohl immer Gegenstand einer notwendigen Aufgabe bleiben werde, ohne deren Auflösung der Begriff der Freiheit selber wankend, die Philosophie aber völlig ohne Wert sein würde” (F 11). Ein Pantheismus, der die Freiheit auflöst, wie es bei Spinoza der Fall ist, kann vermieden werden, wenn die Freiheit als solche in Gott begründet wird. Spricht nicht auch die Bibel davon, „daß wir in Gott leben und sind” (F 12; vgl. Apg 17, 28)? Ein Begründetsein der Freiheit durch Gott ist durchaus kein widersprüchlicher Gedanke, denn: „Abhängigkeit hebt Selbständig-

⁶ *Von den Pflichten der Gelehrten* (1794), 5. Vorlesung (Meiner-Ausgabe, Phil. Bibl. 274, 52). Das Kantzitat bei Fichte ist nicht ganz korrekt. In seiner „Anthropologie in pragmatischer Absicht” (1798) sagt Kant im § 84: „Der Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit [...] ist Faulheit”, und weiter: „Unter den drei Lastern: Faulheit, Feigheit und Falschheit, scheint die erstere das verächtlichste zu sein”. Aber Kant mildert dieses Verdikt auch wieder ab, etwa durch den Hinweis, daß „wenn nicht Faulheit noch dazwischenträte, die rastlose Bosheit weit mehr Übels [...] verüben würde”.

⁷ Ich zitiere die Freiheitsschrift (F) nach der Meiner-Ausgabe 1997 (Phil. Bibl. 503), andere Schriften Schellings nach den *Sämtlichen Werken* (SW), neu ediert von M. Schröter, München 1927ff.

⁸ F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 1785, in: *Werke* IV, 1, 2. „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus” (Werke IV, 1, 223).

keit, hebt sogar Freiheit nicht auf" (F 18). Doch auf dem Hintergrund dieses System-Zusammenhanges stellt sich das Problem, wie eine Freiheit denkbar ist, die auch die Möglichkeit zum Bösen hat (F 25). Am Problem des Bösen erweist es sich, ob Freiheit überhaupt gedacht werden kann. Das System, in das dieses Problem hineinführt, muß eine philosophische Gotteslehre, aber auch eine Schöpfungslehre und eine Naturphilosophie umfassen.

Schelling beginnt mit einer fundamentalen Aussage der klassischen Gotteslehre: „Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben" (F 30). Schelling sieht aber mit dieser Aussage die Notwendigkeit gegeben, einen Unterschied zu machen zwischen dem „Grund" in Gott und seiner „Existenz" (ebd.). „Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d.h. sofern er existiert; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die *Natur* – in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen" (ebd.). Zwar ist dieser Unterschied in der Vollkommenheit des göttlichen Selbstbezuges zugleich aufgehoben, denn: „Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierenden vorangeht: aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte" (F 31). Doch die Unterscheidung erweist sich als hilfreich, ja als notwendig im Blick auf das von Gott abhängige Sein. Denn dieses kann nicht einfach „in" Gott gedacht werden (im Sinne eines auszuschließenden Pantheismus), da die werdenden „Dinge" „toto genere, oder richtiger zu reden, unendlich von ihm verschieden sind" (F 31). Vielmehr, und zwar wegen dieser Verschiedenheit, „müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht *Er selbst* ist, d.h. in dem, was Grund seiner Existenz ist" (F 31). Im Begründen der Dinge teilt Gott ihnen etwas vom eigenen Sein mit: ein Sein im Werden von einem Grund her. Doch ist Gott dieses Werden bereits in ewiger Vollendung. Den Dingen mitgeteilt ist das Werden erst die noch nicht vollendete Aufgabe ihres Selbstvollzuges. Insofern Gott sich in seiner Schöpfung offenbart, zeigt er in ihrem Werden sich selbst, wenn er sein eigenes Werden immer schon vollendet hat. Nach Schelling ist nur durch diesen Offenbarungsgedanken die Begründung von Zeitlichkeit und Werden in Gott einsichtig zu machen. Wie könnte in Gott etwas gründen, das mit ihm gar nichts zu tun hätte? Werden *als solches* hätte dann eben keine Begründung.

Das innere, immer schon vollendete Werden in Gott verbindet Schelling mit der Dreifaltigkeitslehre. Nach ihr „erzeugt sich in Gott selbst eine innere, reflexive Vorstellung", in der „Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt" (F 33). Ein solches reflexives Zusichkommen teilt Gott auch seiner Schöpfung mit als Möglichkeit und Aufgabe ihres Selbstseins. Das Werden zu diesem Selbstsein ist als nicht schon vollendetes ein allmählicher Prozeß aus einem dunklen Grunde zum Licht (F 32f). Aus dem Regellosen und Chaotischen bildet sich allmählich die Ordnung als Beziehung; „aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen" (F 32). Dieses Werden der Schöpfung vom

Dunkel zum Licht, vom ungeordneten Grund zur wahren Existenz in geordneter Beziehung bei ständiger Bedrohung dieses Prozesses durch den dunklen chaotischen Grund, das macht nach Schelling die Dramatik der Schöpfung aus. Das Geschöpf steht durch seine Endlichkeit in einer prinzipiellen Spannung zwischen einem alle Bindung verneinenden „Eigenwillen“ und einem sich in Beziehungen gestaltenden „Universalwillen“ (F 35). „Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes) erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d.h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet“ (F 35). Gott selbst ist die absolute Einheit der beiden Prinzipien (F 36). Aber in der Welt müssen sie auseinandertreten, damit ihre Vereinigung vom Geschöpf als die Bestimmung und Aufgabe seiner Selbstwerdung erfaßt und vollzogen werde. Doch damit ist auch „die Möglichkeit des Guten und des Bösen“ gegeben (ebd.).

Die Möglichkeit zum Bösen besteht darin, daß der Eigenwille sich seiner Integration in den Universalwillen widersetzt. „Das treffendste Gleichnis bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist“ (F 38). Zwar kommt auch der sich isolierende Wille nicht ohne eine Fähigkeit zur Integration aus. Aber diese ist dann selbst durch desintegrierende Tendenzen bestimmt, wie das Beispiel der Krankheit (man denke etwa an Krebs) gut illustriert (ebd.). Die beiden willentlichen Prinzipien, der zur Universalität und der zur Partikularität, stehen nach Schelling einander gegenüber als „der Wille zur Liebe und der Wille des Grundes“ (F 47). Sie sind sich entgegengesetzt, bedürfen aber auch einander. „Denn der Grund muß wirken, damit die Liebe sein könne“ (F 47). In Gott ist diese Spannung immer schon in die höchste Harmonie aufgehoben. In der Welt und besonders im Menschen ist diese Aufhebung erst das Ziel. Solange es noch nicht erreicht ist, liegen die beiden Prinzipien im Streit, und die Disposition zum Bösen ist somit vorhanden. Diese Disposition ist für sich genommen noch nichts Schlechtes. Sie ermöglicht die freie Entscheidung zur Liebe, und sie eröffnet das Feld für das Drama der Schöpfung. Denn im Menschen meldet sich schon im ersten Augenblick seines Bestehens der Wille zum „Grund“ als Wille zur eigenen kreatürlichen Einzelheit. Zugleich ist in ihm aber der Wille vorhanden, seine Einzelheit auf das Allgemeine hin zu überschreiten. Das vertraute Nächste ist ihm dabei seine kreatürliche Einzelheit. Ihr Jenseits, das Allgemeine, gilt ihm als das „Überkreatürliche“ und läßt in ihm ein Gefühl der Fremdheit und Unheimlichkeit entstehen. Der „Wille des Grundes“ erweckt auf diese Weise in der „Freiheit“ ganz elementar „die Lust zum Kreatürlichen, wie den, welchen auf einem hohen und jähem Gipfel Schwindel erfaßt, gleichsam eine geheime Stimme zu rufen scheint, daß er herabstürze, oder wie nach der alten Fabel unwiderstehlicher Sireningesang aus der Tiefe erschallt, um den Hindurchschiffenden in den Strudel hinabzuziehen“ (F 53). Es ist also die „Angst“, die den Menschen sich an seine Einzelheit klammern läßt. Sie „treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden“

(ebd.), wobei hier „Centrum“ die alles verbindende Mitte des Ganzen meint. Dieser vereinenden Mitte entzieht sich die kreatürliche Einzelheit in ihrer Angst um sich selbst in die Peripherie. Aus deren Perspektive kommt die Hinwendung zum Zentrum einer völligen Selbstaufgabe gleich, „denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben“ (ebd.).⁹ Die „Angst“ davor macht den Willen egoistisch. Ist dies unvermeidbar? Es scheint fast so. Doch Schelling korrigiert sogleich: „Dieser allgemeinen Notwendigkeit ohnerachtet bleibt das Böse immer eigne Wahl des Menschen; das Böse, als solches, kann der Grund nicht machen, und jede Kreatur fällt durch ihre eigne Schuld“ (F 53f).

Wie aber ist diese Wahl zu denken? Eine vorausgesetzte Indifferenz wäre nach Schelling keine Erklärung (F 54). Auch der Zufall kann die Wahl nicht bestimmen, nicht den Ausschlag geben. Er „widerstreitet der Vernunft“ (F 55) und weist lediglich auf einen noch unbekanntem Determinismus hin. Ist aber dieser dann nicht doch unausweichlich und die Freiheit aufgehoben? Schelling unterscheidet: Als zeitlich empirisches Wesen betrachtet ist der Mensch determiniert. Mit Kant besteht Schelling darauf, daß der Mensch nur nach seiner intelligiblen Natur, also nur als noumenales, nicht als empirisches Wesen frei zu nennen ist (vgl. KrV B 560ff). Schelling verbindet nun diese Auffassung Kants mit dessen Lehre vom „radikalen Bösen“ zu dem Gedanken eines ursprünglichen Aktes der menschlichen Freiheit, eines geschichtlichen Aktes zwar, der aber noch vor aller Geschichte geschehen sein soll (oder auch direkt bei ihrem Beginn), und der die geschichtlich in Erscheinung getretene Verfassung des Menschen (und der Menschheit) vorgeprägt hat. Es gilt: Das Intelligible des Menschen liegt „außer allem Kausalzusammenhang, wie außer oder über aller Zeit“ (F 55), und: „Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligibeln des Menschen“ (F 55f), wie auch daraus folgt, daß eine freie Handlung eine „bestimmte“ ist, „eine gute oder böse“ (F 56). Warum aber jene grundlegende Entscheidung so ausgefallen ist, wie sie ausfiel, nämlich zum Bösen, das ist nicht mehr erklärbar. Sie ist ein unableitbares Faktum wie die Entscheidung, der sie entstammt. Der „Vernunftsprung“ jener grundlegenden „Verstimmung unserer Willkür“ „bleibt uns unerforschlich“, sagte Kant (R 46).

Auch nach Schelling ist jene Ur-Entscheidung zum Bösen eine unableitbare Freiheitstat. Doch er will sie immerhin verständlich machen. Denn: „Daß etwa das intelligible Wesen aus purer lauterer Unbestimmtheit heraus ohne allen Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das obige System der Gleichgültigkeit der

⁹ Ähnlich wird später S. Kierkegaard, der Schelling in Berlin gehört hat, die Sünde begründen, und zwar in seiner Schrift „Der Begriff Angst“ (1844) (deutsch ed. von E. Hirsch 1952). Der Mensch ist eine „Synthese“ aus Unendlichkeit und Endlichkeit. Als solche hat er sich zu erkennen und anzunehmen. Aber befangen in der Spannung dieser Synthese droht er sich zu verfehlen. Es gibt eine Art Sog, der es ihm schwermacht, die rechte Balance zu finden, und das ist die „Angst“ (40). Diese taucht im Moment der Loslösung vom Endlichen auf. Das Ich findet sich auf sich gestellt. Es hat keinen Halt mehr und klammert sich an das Endliche. Das ist die Sünde, genauer die Ur- oder Erbsünde.

Willkür zurück" (F 56). Die Entscheidung muß vielmehr „aus innerer Notwendigkeit des freien Wesens" (ebd.) kommen, jedenfalls insofern das „Wesen" des Menschen bereits Ergebnis seiner freien Tat ist (F 57). Schelling nimmt hier den Gedanken Fichtes von der Selbstsetzung des Ich auf: „Das Ich [...] ist Selbstsetzen" (ebd.). Er deutet aber diesen Gedanken so, wie ihn Fichte nicht ohne weiteres verstanden hat, nämlich im Sinne einer ursprünglich geschichtlichen Tat, in welcher der Mensch sein Wesen bestimmt hat, – de facto zum Bösen. Der Mensch hat sich auf diesem Wege zu dem gemacht, was er ist: „diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen" (ebd.). „Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige Tat. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung" (ebd.). Durch diese vorweltliche Tat ist das faktische Leben der Menschen in die entsprechenden Geleise gebracht. Eine Bestätigung dafür findet Schelling in dem „Gefühl", das den Menschen zuweilen überkommt, „als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden" (F 57f), wobei er sich dennoch zu dem, was er so „ist", nicht gezwungen vorkommt, weil dieses Sein ganz er selbst ist, und „weil Zwang nur im Werden, nicht im Sein empfunden werden kann" (F 58). Auch wenn der Mensch sagt: „So bin ich nun einmal", ist er sich doch bewußt, daß er „durch seine Schuld so ist, so sehr er auch Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln" (F 58). Der Mensch hat sich also nach Schelling sein faktisches Wesen selbst gegeben, vor aller Zeit und zu ihrem Beginn. In einer nicht sehr klaren Formulierung deutet Schelling sogar an, daß der Mensch sich in jener intelligiblen Ur-Entscheidung auch seine Körperlichkeit, seine „Korporisation" (F 59), gegeben habe. Dies würde bedeuten, daß auch die Materialität des Menschen auf jene ursprüngliche Fehlentscheidung zurückzuführen sei. Doch Schelling beläßt es bei dieser Andeutung.¹⁰

Es ist ein hinzunehmendes Faktum, daß „der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Prinzip des Böse geboren" (F 60). Der Mensch war zwar nicht gezwungen zu diesem Schritt. Aber er hat ihn de facto getan, als er dem zur

¹⁰ Dieser Gedanke vom Ursprung der Körperlichkeit ist wohl noch ein gewisser Nachklang aus der Zeit, in der Schelling eine strikte Identitätsphilosophie vertrat (etwa 1801-04). In seiner Schrift „Philosophie und Religion" von 1804 (SW 6, 11-70) deutet Schelling die Entstehung der sinnlichen Welt als „Abfall von dem Absoluten" (38), und verweist auf Platon. Gemeint ist dessen Dialog Phaidros, wo von den Seelen die Rede ist, die aus der Schau des Göttlichen herausfallen, zur Erde stürzen und auf diese Weise körperlich werden (Phaidros 248 ff). Von den erneut ins Jenseits zurückgekehrten Seelen heißt es dann, daß sie eine vorweltliche Wahl treffen, die über ihre kommende irdische Existenz entscheidet (249). Weiter ausgestaltet findet sich die Lehre (oder der Mythos) von der Wahl in Politeia X (616 ff). Schellings Lehre von der ursprünglichen Wahl ist sicher von dorthin inspiriert, verbindet sich aber zugleich mit der biblischen Geschichte vom Sündenfall (Gen 3).

Eigenliebe tendierenden „Grund“ in sich nicht widerstand. So ist der Mensch dadurch, daß er dem Bösen ehemals in sich Raum gegeben hat, grundsätzlich vorgeprägt, was „nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und außer sich nur oberflächlich kennen gelernt hat“ (F 60).¹¹ Die anfängliche „Zerrüttung“ in der Verfassung des Menschen hat sich sodann durch ein „Kontagium“ (F 60) fortgepflanzt. Aber nicht diese Ansteckung, sondern nur die ursprüngliche Tat ist das „radikale Böse“ (F 60). Wenn unser aller Fehl-Verfassung aber auf einen vorweltlichen Akt zurückgeht, der zugleich der aller einzelnen ist, dann stellt sich die naheliegende Frage, wie denn jene *eine* Entscheidung sich *kollektiv* auswirken oder darstellen konnte. Ist der Mensch im Ursprung als *ein* Subjekt zu denken, das sich dann gleichsam geteilt hat? Oder war es eine bereits gemeinschaftliche Ursünde? Schelling geht auf diese Fragen leider nicht ein. Für ihn ist wichtig, die Herkunft des Böse auf jene Ursünde zurückgeführt zu haben. Es galt dabei, Kantische Linien spekulativ auszuziehen. Fichtes Lehre von der Trägheit als Grund des Bösen bleibt hingegen nach Schellings Urteil an der Oberfläche hängen (F 60).

Es könnte freilich gegen diese Auffassung vom Bösen der Einwand erhoben werden, „daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide“ (F 60). Eine Besserung ist dem Menschen jedoch möglich, und zwar deshalb, weil jene Ursünde nicht so gedacht werden muß, daß im Menschen nichts Gutes mehr übrig geblieben ist, der Mensch sich also vollkommen dem Bösen ausgeliefert habe. Er kann deshalb an dem Guten anknüpfen, das noch in ihm vorhanden ist. Insofern ist dem Menschen auch ein gewisser Fortschritt im Guten möglich. Das Gute wird ihm vernehmlich in „der inneren Stimme“ seines „besseren Wesens“, die ihn unaufhörlich zum Guten „auffordert“ (F 61). Der Mensch kann somit den „guten“, wie freilich auch den „bösen Geist“ in sich wirken lassen (F 61). Ähnlich wie Kant sieht Schelling den Menschen nicht unter der totalen Herrschaft des Bösen. Für die erneute Hinwendung zum Guten deutet Schelling vorsichtig das Erfordernis einer gnadenhaften Hilfe an, wenn er von der Notwendigkeit einer „göttlichen Transmutation“ (F 60, 61) spricht.

Ein weiterer möglicher Einwand gegen die vorgelegte Auffassung vom Bösen ist das Theodizeeproblem. Wie konnte Gott eine Schöpfung mit ihrer Möglichkeit zum Bösen verantworten? Schellings Antwort: „Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder Gegensatz finde, darin sie sich verwirkliche. Inwiefern die Selbstheit in ihrer Lossagung das Prinzip des Bösen ist, erregt der Grund allerdings das mögliche Prinzip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen“ (F 73). Doch warum hat sich Gott überhaupt auf die Schöpfung eingelassen? Warum wollte er sich in der Schöpfung offenbaren, wenn er doch voraussehen mußte, „daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde“ (F 74)? Doch der Verzicht auf

¹¹ Vgl. Kant: „Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung *an den Taten* der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen“ (R 27f).

die Schöpfung würde bedeuten, die Offenbarung der Liebe unmöglich zu machen und damit die Liebe aufzugeben. Es würde besagen: „damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein, d.h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden“ (F 74). Es wäre dies eine Kapitulation Gottes, eine Kapitulation der Liebe vor dem Haß, des Guten vor dem Bösen, des Ja vor dem Nein. „So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt“ (F 74). Das aber hieße letztlich: „Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein“ (ebd.).

Nach Schelling kann die Freiheit nur festgehalten werden, wenn sie im Absoluten begründet wird. Diese Begründung aber muß sich in allen Aspekten der Freiheit bewähren, auch in ihrem kritischsten, der Freiheit zum Guten und Bösen. Die Errungenschaften der Philosophie Kants und Fichtes lassen sich nicht festhalten, wenn man auf deren Ebene stehenbleibt und zur Thematik des Bösen keine tiefer gründenden Erklärungen geben kann als diese Denker sie liefern. Schelling sieht klar, daß die Lehre von der Freiheit nur im Rahmen einer Gotteslehre ein solides Fundament gewinnt. Denn die Frage nach der Freiheit ist die nach dem Guten, und die Frage nach dem Guten ist die nach Gott. Deshalb muß auch die letzte Zuspitzung des Bösen das Nein zur Schöpfung und zu Gott sein. Schelling spricht dies ein Jahr nach Erscheinen der Freiheitsschrift in seinen 1810 gehaltenen „Stuttgarter Privatvorlesungen“ so aus: „Das Böse ist in gewissem Betracht das reinste Geistige, denn es führt den heftigsten Krieg gegen alles *Sein*, ja es möchte den Grund der Schöpfung aufheben. Wer mit dem Mysterium des Bösen nur einigermaßen bekannt ist (denn man muß es mit dem Herzen ignorieren, nicht mit dem Kopf), der weiß, daß die höchste Korruption gerade auch die geistigste ist“ (SW 7, 468).

4. Die Struktur des Geistes und das Problem des Bösen nach G. W. F. Hegel

Auf das „Böse“ ist Hegel (1770-1831) in verschiedenen Zusammenhängen eingegangen. In fast allen seinen Werken gibt es Ausführungen dazu. Es sind aber vor allem zwei Orte im Gesamtsystem, an denen sich eine eingehendere Erörterung des Bösen findet, und dies ist (1.) die Lehre vom sittlich-moralischen Geist und (2.) die Religionsphilosophie. Da sowohl die *Phänomenologie des Geistes* (PG) von 1807 als auch die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz) (Auflagen: 1817 / 27 / 30) den Entwurf eines Gesamtsystems darstellen, finden sich in beiden Werken an den genannten Stellen Erörterungen des Bösen. Angesichts der Beschränkung dieses Beitrages werde ich aus der PG nur die geistphilosophische Behandlung anführen, da diese Gedanken zum Thema enthält, die sich in den anderen Werken so nicht mehr finden und weil der religionsphilosophisch relevante Teil der PG dem der Enz sehr ähnlich ist.¹²

¹² Die *Phänomenologie des Geistes* (PG) wird zitiert nach der neuen Meiner-Ausgabe von 1988 (Phi. Bibl. 414), die *Enzyklopädie* (Enz) nach der 3. Auflage von 1830 unabhängig von

a. Das Böse in der Geist-Lehre der „Phänomenologie des Geistes“

Die PG¹³ ist eine großangelegte Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins, deren Stufen zu einer stetigen Verinnerlichung und zunehmenden Selbsterkenntnis des Subjektes führen unter ebenfalls wachsender Einbeziehung seiner Gegenstandswelt, der Welt des Anderen überhaupt. Ziel und Maßstab ist „Das reine Selbst-erkennen im absoluten Anderssein“ (PG 19). Angefangen von der Sinnlichkeit (Kapitel I) gelangt das Bewußtsein zur Ding- (II) und Gesetzeserkenntnis (III) und schließlich zu der dem Subjekt entsprechenden Gegenstandsstruktur der Selbstbezüglichkeit (IV). Es erfaßt sich damit als Element einer Intersubjektivitätsstruktur: „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“ (PG 127). Indem die Vernunft (V) auf diese Struktur als ihren inneren Maßstab stößt, erkennt sie sich als Geist: „Es ist der Geist, der die Gewißheit hat, in der Verdoppelung seines Selbstbewußtseins und in der Selbständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben“ (PG 233). Doch dieser Geist (VI) entfaltet eine spannungsreiche Dynamik. In einer ersten Stufe stellt er sich als integratives Sozialsystem dar, wo das Miteinander von unhinterfragten Normen getragen ist. Vorbild ist die alte griechische Polis. Doch die Reflexion fordert ihr Recht. So kommt es zur antiken Aufklärung, zur Sophistik, und zur Herauslösung der einzelnen Subjektivität aus den verbindenden Traditionen. Entsprechendes ereignet sich in verschärfter Weise in der neuzeitlichen Aufklärung. Doch wie damals Sokrates der Sophistik die Tugenderkenntnis entgegengesetzte, so findet die neuzeitliche Aufklärung in ihrer geistigen Zerrissenheit zu einem Halt in der „Moralität“. Aber gerade die Moralität eröffnet ein Feld verschiedenster Reflexionen und Begründungsmöglichkeiten, durch die sich eine neue Haltlosigkeit auftut. In ihr scheint der einzige Angelpunkt das persönliche „Gewissen“ zu sein. Dieses meint nun, einfachhin letzte Instanz zu sein im Urteil darüber, was gut und gesollt ist. Mit einem Ausdruck vor allem der Romantik nennt Hegel diese Geistesgestalt die der „schönen Seele“ (PG 415ff). Das Problematische an ihr ist die Berufung auf die ganz persönliche Einsicht, auf das eigene Ich. Das Ich ist nämlich hierbei in der großen Gefahr, sich auf sich zu versteifen und sich gegen alle Kritik von außen abzuschließen. Eben so aber wird es – „böse“.

Gerade das Gewissen als höchster Punkt der Moralität ist in der Gefahr, ins Böse umzuschlagen. Wir werden sehen, daß Hegel später in seiner „Philosophie des Rechts“ die Problematik des Gewissens in ähnlicher Weise herausarbeitet. Das Originelle an der Darstellung der PG ist dies, daß Hegel hier die Anklage, böse zu sein, aus einem Streit hervorgehen läßt, in dem sich beide Seiten mit gleichem

den Editionen nach den Paragraphen ebenso wie die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (RP) von 1821. Die übrigen Werke werden zitiert nach der *TheorieWerkausgabe* des Suhrkamp-Verlages (TW), 20 Bände (1969ff). Die Zusätze zu den Paragraphen der Enz finden sich in TW 8-10, die zur RP in TW 7.

¹³ Zur PG und speziell zum Geist-Kapitel darf ich verweisen auf mein Buch: ‚Geist‘, ‚Religion‘ und ‚absolutes Wissen‘. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘, Stuttgart 1997.

Recht den Vorwurf der Bosheit machen. Es ist der Streit zwischen der „schönen Seele“, die sich auf ihre Intuition versteift („erstes Bewußtsein“), und ihrem Kritiker, der ihre Vereinzelung im Namen des Allgemeinen, nämlich der konsensuellen Pflicht tadelt („zweites Bewußtsein“) (PG 434ff). „Diesem Festhalten an der Pflicht gilt das erste Bewußtsein als *das Böse*, weil es die Ungleichheit seines *In-sich-seins* mit dem Allgemeinen ist, und indem dieses zugleich sein Tun als Gleichheit mit sich selbst, als Pflicht und Gewissenhaftigkeit ausspricht, als *Heuchelei*“ (PG 434). Doch ist das „zweite Bewußtsein“ nicht auch Ausdruck einer Partikularität? Ist die Kritik im Namen des Allgemeinen nicht möglicherweise ebenso heuchlerisch? Kann sich nicht hinter dem Schild des Allgemeinen ein ebenso partikuläres Interesse verbergen? Ist dies nicht sogar unausweichlich, wenn das abstrakt Allgemeine in bloßer Entgegensetzung gegen das Einzelne verbleibt und damit zu einem ebenfalls partikulären und Einzelnen wird?¹⁴ So kommt es dazu, daß das erste und das zweite Bewußtsein sich gegenseitig, mit einem gewissen Recht auf jeder Seite, als „böse“ anklagen. Die Lösung besteht darin, daß beide ihre Einseitigkeit zur Kenntnis nehmen und die notwendige Ergänzung durch den Gesichtspunkt des anderen anerkennen. Hierbei ist es nötig, daß jede Seite ihre „Bosheit“ bekennt und so die Versöhnung möglich macht. Anders als die spätere „Rechtsphilosophie“ läßt Hegel in der PG diese fällige Versöhnung in einer religiösen Dimension gründen, da die geforderte Einheit von Einzelheit und Allgemeinheit tiefer reichen muß als alle bisherigen Gestalten des Geistes. Erst das Wissen um die Notwendigkeit einer religiös vermittelten Versöhnung ist nach der PG das tiefere, das wahrere Wissen. „Das versöhnende JA, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweiheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommenen Entäußerung und Gegenteile die Gewißheit seiner selbst hat; – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen“ (PG 442).

b. Die Sicht des Bösen in der „Philosophie des Rechts“.

Hegels Buch *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (RP) von 1821 ist eine genauere Ausführung des Abschnittes über den „objektiven Geist“ seiner als Gesamtsystem konzipierten (auf weite Strecken aber mehr skizzierten als ausgeführten) *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (Enz). Diesem Abschnitt geht in der Enz der über den „subjektiven Geist“ voraus, dessen letzter Teil die Entfaltung der Struktur des individuellen als des „freien“ Geistes beinhaltet, der sich als Einheit von „erkennendem“ und „wollendem“ Geist herausstellt (Enz §§ 440-482). Diesem Teil entsprechen in etwa die Paragraphen 4-29 der „Einleitung“ in der RP. Der Schritt vom „subjektiven“ zum „objektiven Geist“, und damit zur Sphäre des Rechts, ist der, daß die individuelle Freiheit nur in einem sozialen Zusammenhang Bestand hat, der dem Einzelnen als eine anerkannte Welt von Sitten und Normen, d.h. als eine Welt des Rechts begegnet, deren Objektivität der Subjektivität

¹⁴ Zu dieser Dialektik des Allgemeinen und Besonderen vgl. TW 6, 280ff; RP §§ 5, 6.

erst den nötigen Halt gibt. Hegel unterteilt seine Entfaltung des „objektiven Geistes“, wie auch die RP, in „(abstraktes) Recht“, „Moralität“ und „Sittlichkeit“.

Die Basis ist eine Analyse des Willens: Im Selbstbezug des freien Willens liegt seine Unbedingtheit (Hegel steht hier durchaus in Fichtescher Tradition). Das bedeutet: „Im freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart“ (RP 22). Darin ist enthalten, daß durch diese Präsenz des Unendlichen das „Dasein“ des freien Willens, sprich: der konkrete Mensch, unbedingten Respekt verdient. Damit ist die Begründung des Rechts gegeben: „Dies, daß ein Dasein überhaupt, *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*“ (RP § 29). Es tut sich hier die erste Ebene auf: das „abstrakte Recht“ (RP §§ 34-104). Der einzelne Wille hat ein Recht *da* zu sein, d.h. sich eine äußere Existenz zu geben und z.B. Eigentum zu erwerben. Die Individuen stehen sich als solche Rechtssubjekte gegenüber. Sie können Vereinbarungen treffen und Verträge miteinander schließen. Wenn allerdings jeder sich den Vereinbarungen entziehen könnte im Falle, daß ihm dies als vorteilhaft erscheint, wäre das Recht hinfällig. Rechtsverletzungen müssen also anklagbar sein, Verbrechen bestraft werden können. Das Einverständnis darüber und die Einbeziehung der eigenen Person in eine diesbezügliche Verbindlichkeit können aber nicht mehr durch Verträge garantiert werden, sondern nur durch die Einsicht in die Berechtigung derartiger Verbindlichkeit. Andernfalls ergäbe sich die Notwendigkeit von Verträgen zur Sicherung der Verträge und damit ein regressus in infinitum. Die hier verlangte Einsicht ist die Ebene der „Moralität“ (RP §§ 105-141). Das Recht ist tragfähig nur zu fundieren in dieser einsichtigen Selbstbestimmung, die damit in ihrer ganzen Wichtigkeit hervortritt. „Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*“ (RP § 124). Zu diesem Recht der Besonderheit gehört es, auf das eigene Wohl ausgerichtet zu sein. Doch bald stellt sich die Einsicht ein, daß dieses individuelle Wohl sozial vermittelt ist und sich zum „*Wohl auch Anderer*“, letztlich zum „*Wohl Aller*“ ausweiten muß (RP § 125). Das immer neu zu bestimmende „Wohl“ ist aber mit dem abstrakten „Recht“ in Einklang zu bringen. Beide dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Einheit von „Wohl“ und „Recht“ ist das „Gute“, und die Einsicht in dieses Gute als Einheit jener beiden „Momente“ ist das „Gewissen“. „Die beiden Momente an ihnen so zu ihrer Wahrheit, ihrer Identität, integriert, aber zunächst noch in *relativer* Beziehung aufeinander, sind das *Gute* als das *erfüllte*, an und für sich bestimmte Allgemeine und das *Gewissen* als die in sich wissende und in sich den Inhalt bestimmende unendliche Subjektivität“ (RP § 128).

Das Gewissen ist als diese innere Beurteilungsinstanz der Kern der Persönlichkeit und verdient entsprechende Anerkennung und Achtung. Doch von der PG her ist zu vermuten, daß hier der Keim einer gefährlichen Dialektik gegeben ist. Hegel beschreibt sie so: „Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre. Ob aber das Gewissen eines *bestimmten Individuums* dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es *für gut hält* oder ausgibt, auch wirklich gut

ist, dies erkennt sich allein aus dem *Inhalt* des Gutseinsollenden. Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen, wesentlich weder das *besondere* Eigentum eines Individuums noch in der *Form* von Empfindung [...]. Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjektiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird und ebenso als die nur subjektive Reflexion des Selbstbewußtseins in sich, doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen Inhalts zukommt" (RP § 137). So entsteht nun die Möglichkeit des eigentlich Bösen: „Das Selbstbewußtsein in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens ist ebensowohl die Möglichkeit, das *an und für sich Allgemeine*, als die *Willkür*, die *eigene Besonderheit* über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren – *böse zu sein*" (RP § 139). Das im eigentlichen Sinn „Böse" ist schlimmer als das oben behandelte „Unrecht". Denn eine Steigerung kommt hinzu: Die Rechtfertigung vor dem eigenen Gewissen. Im Unterschiede zu einem Verbrecher, der um die Verwerflichkeit seines Tuns weiß, ist an einen gewissenmäßigen „Bösen" kaum heranzukommen, denn für ihn gibt es immer gute Gründe. Die Dialektik besteht darin, daß gerade die Instanz, der die innere Rechtfertigung zusteht, in der Gefahr ist, ins Böse umzuschlagen. „Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins *Böse* umzuschlagen" (RP § 139).

Worin aber liegt der Ursprung des Bösen? Er liegt in der Struktur des endlichen Geistes. Hegels Ausführung dazu in RP § 139 sei kurz zusammengefaßt: Der menschliche Wille ist einerseits „natürlich", d.h. er hat bestimmte durch die Natur vorgegebene Ausrichtungen und Triebe. Andererseits aber ist derselbe Wille sich „innerlich" als geistiges „Fürsichsein". Durch diesen Selbstbezug ist ihm einerseits seine partikuläre Natur zum Zentrum geworden. Andererseits ist er durch ihn ein Wesen der Reflexion und somit der Transzendierung seiner Einzelheit ins Allgemeine. Dieser innere „Widerspruch" macht die Labilität des menschlichen Willens aus. Klar ist aber auch, wo die Lösung zu suchen ist: nämlich in der vernünftigen Integration der eigenen Partikularität ins übergeordnete Allgemeine, bzw. Umgekehrt in einer vernünftigen Besonderung oder Konkretisierung dieses Allgemeinen. Erst so kann der menschliche Geist seine Bestimmung erreichen. Aber das Hervortreten jenes Zwiespalts im menschlichen Geist ist eine Notwendigkeit, ohne die er nicht zu sich kommen könnte. Hegel spricht gelegentlich von der „Notwendigkeit des Bösen" (ebd.). Die Frage ist, wie man diese Rede zu deuten hat. Es gibt zwei Möglichkeiten der Interpretation: 1) Hegel hält das Böse selbst für eine Notwendigkeit im Ganzen des Weltgeschehens. 2) Nicht das Böse selbst, aber das Hervortreten jener Spannung im Geiste ist die von Hegel gemeinte Notwendigkeit. Für beide Interpretationen lassen sich Stellen anführen. Systematisch ist nur die Möglichkeit 2) überzeugend, da 1) in einen Determinismus führt, der die von Hegel so scharf herausgearbeitete Pointe des Bösen wieder zum Verschwinden bringt. Da die Möglichkeit 2) systematisch vorzuziehen ist, bin ich geneigt, sie auch für

Hegels Standpunkt zu halten. Doch läßt sich dies vom Wortlaut seiner Äußerungen her wohl nicht eindeutig klären.¹⁵ Hören wir Hegel selbst: „Mit dieser Seite *der Notwendigkeit des Bösen* ist ebenso absolut vereinigt, daß das Böse bestimmt ist als das, was notwendig *nicht sein soll*, – d. i., daß es aufgehoben werden soll, *nicht* daß jener erste Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht eintreten solle – er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Tieres und des Menschen aus –, sondern daß nicht auf ihm stehengeblieben und die Besonderheit nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde. Ferner bei dieser Notwendigkeit des Bösen ist es die *Subjektivität*, als die Unendlichkeit dieser Reflexion, welche diesen Gegensatz vor sich hat und in ihm ist; wenn sie auf ihm stehenbleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit *für sich*, hält sich als Einzelne und ist selbst diese Willkür. Das einzelne *Subjekt* als solches hat deswegen schlechthin *die Schuld des Bösen*“ (RP § 139). Im Zusatz heißt es: „Es ist also die Natur des Bösen, daß der Mensch es wollen kann, aber nicht notwendig wollen muß“.

Das tödlich Gefährliche am Bösen besteht darin, daß es aus der höchsten geistigen Bestimmung des Menschen, aus seiner sittlichen Autonomie, erwächst. In RP § 140 stellt Hegel Formen der Steigerung dieses Bösen vor als Formen der „*Heuchelei*“ nach außen und nach innen, als die „*sich als das Absolute behauptende Subjektivität*“. Die Heuchelei (a) „mit bösem Gewissen“, d. h. in der Absicht des Bösen, ist noch nicht die gefährliche Stufe. Der Mensch kann jedoch (b) „in *guten Gründen*, *für sich* selbst eine Berechtigung zum Bösen finden, indem er durch sie es für sich zum Guten verkehrt“ (ebd.).¹⁶ Diese Gefahr sieht Hegel (c) im moraltheologischen System des „*Probabilismus*“, nach welchem, wie Hegel ihn versteht, bei guten Gründen (die auch durch die Berufung auf eine Autorität ersetzt werden können) eine bedenkliche, aber nicht zweifelsfrei abzulehnende Tat für erlaubt erklärt werden kann. Hieran schließt sich (d) das Prinzip: „*der Zweck heiligt die Mittel*“. Da Handeln nicht ohne Einsatz der geeigneten Mittel möglich ist, kann gegen das Prinzip zunächst nichts eingewendet werden. Die Bosheit in jenem Satze liegt jedoch in dem Verständnis, „daß nämlich für einen guten Zweck als Mittel zu gebrauchen, was für sich schlechthin kein Mittel ist, etwas zu verletzen, was für sich heilig ist, ein Verbrechen als zum Mittel eines guten Zwecks zu machen, erlaubt, ja auch wohl auch Pflicht sei“ (ebd.) Mit Kant zu sprechen: der Mensch muß unter allen Umständen als „*Zweck an sich selbst*“ respektiert werden.¹⁷ Die nächste Steigerung ist (e) die, daß „*die subjektive Meinung*“ „*ausdrücklich als die Regel des Rechts und der Pflicht ausgesprochen*“ wird (ebd.). Man kann auf dieser Stufe nicht einmal mehr von „*Heuchelei*“ sprechen, „*denn die Qualifizierung des Bösen*

¹⁵ Zur Diskussion dieser Frage vgl. meinen Kommentar zur PG 426ff, Anmerkung 343.

¹⁶ „Es muß einer nicht weit gekommen sein in seiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte; was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt“ (TW 18, 425, ähnlich: TW 8, 252).

¹⁷ „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen“ (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe 428).

als Heuchelei hat zugrunde liegen, daß gewisse Handlungen *an und für sich* Vergehen, Laster und Verbrechen sind, daß, der sie begehe, sie notwendig als solche wisse, insofern er die Grundsätze und äußern Handlungen der Frömmigkeit und Rechtlichkeit eben in dem Scheine, zu dem er sie mißbraucht, wisse und anerkenne [...]. Wenn aber das gute Herz, die gute Absicht, und die subjektive Überzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Wert gebe, so gibt es keine Heuchelei und überhaupt kein Böses mehr, denn was Einer tut, weiß er durch die Reflexion der guten Absichten und Bewegungsgründe zu etwas Gutem zu machen, und durch das Moment seiner *Überzeugung* ist es gut" (ebd.). Diese Form des Bösen ist nur noch zu überbieten durch das, was Hegel „Ironie“ nennt (f). Hegel unterscheidet sie von der Ironie des Sokrates, die mit der Intention der Entlarvung eine pädagogische Absicht verfolgt. Hegel zielt vielmehr auf eine Tendenz, die er in der Romantik zu erkennen glaubt, eine Haltung, die nichts mehr ernst nimmt, die sich auf keinen Inhalt mehr ernsthaft einzulassen bereit ist, sondern jedem gegenüber eine inne Distanz kultiviert, sich über alles erhebt und so nur den Kult des eigenen Ich betreibt: „Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern *Ich* bin der Vortreffliche und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, *nur spielt* und in diesem ironischen Bewußtsein, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, *nur mich genieße*" (ebd.). Hegel verweist hier ausdrücklich auf seine Ausführungen in der „Phänomenologie des Geistes“ zur „schönen Seele“, deren Selbstbespiegelung er in Entsprechung zu dieser Ironie setzt.¹⁸

Das Gewissen entkommt dieser Sackgasse nur dann, wenn es nicht nur in sich selbst die Inspiration zum guten Handeln zu finden meint, sondern seine Reflexion nach außen richtet, um sich an vorgegebenen Sitten und Normen zu orientieren. Selbstlosigkeit ist von ihm verlangt und ein Vertrauen, daß die Richtlinien des Guten bereits in seiner Welt vorhanden sind, eben als „objektiver Geist“, und nicht erst von ihm erfunden werden müssen (Enz § 512f; RP § 141). Hegel nennt diese objektive Sphäre, in welche die Moralität zusammen mit dem Gewissen eingebettet sein muß: „Sittlichkeit“ (ebd.). In ihrem Kontext kommt die Freiheit erst wirklich zu sich. Es ist „der *zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit*“ (RP § 142). Vergleichen wir diese Konzeption mit der der PG, so fällt der Unterschied auf. In der PG entstand die Moralität als Orientierungspunkt aus der die archaische Sittlichkeit zersetzenden Aufklärung. Die Lösung ihrer eigenen Problematik konnte nur durch Einbeziehung des Religiösen gefunden werden. In der RP entwickelt Hegel die Moralität als die notwendige Verinnerlichung äußerer Rechtsverhältnisse und löst ihre problematische Zuspitzung durch ihre Fundierung in einer vorgegebenen Sittlichkeit. Die beiden Konzeptionen widersprechen sich nicht. Denn die „Sittlichkeit“ der RP ist als eine aus den

¹⁸ Hegel warnt in seiner Enz beim Übergang von der Religion in die Philosophie vor dieser Haltung, sich in der „Eitelkeit“ der „Ironie“ über allen Inhalt zu erheben (Enz 571). Er hat sehr klar die Ambivalenz und Gefahr der höchsten Stufe des zu sich kommenden Geist erkannt. Zur Ironie vgl. TW 13, 93ff, TW 20, 416; Zur Ironie des Sokrates: TW 8, 174; TW 18, 459f.

geschichtlichen Umwälzungen der Neuzeit hervorgegangene, entwickelte Form von Rechtsverhältnissen dargestellt. Der Staat hat die Gestalt des neuzeitlichen Rechtsstaates. Die Religion ist dabei nicht vergessen. Sie ist allerdings nach der Systematik der Enz, der die RP eingefügt ist, erst der nächsten Stufe, nämlich der des „absoluten Geistes“, zugeordnet, auf welcher die ganze Sphäre des „subjektiven“ und „objektiven Geistes“ erst ihre endgültige Fundierung erfährt (Enz §§ 553-577).

c. Die Bedeutung des Bösen im Zusammenhang der Religion

Im letzten Abschnitt der Enz über den „absoluten Geist“, der sich in „A. Kunst“, „B. Geoffenbarte Religion“ und „C. Philosophie“ aufteilt, kommt Hegel im Teil B nochmals auf die Thematik des Bösen zu sprechen. Ich wende mich zunächst diesen Texten zu: Enz §§ 564-571. Sie sind in ihrer Kürze und Gedrängtheit sprachlich und gedanklich leider schwer zugänglich. Ich werde die wichtigsten Argumentationsschritte zu unserer Thematik rekonstruieren und anschließend aus dem Zyklus der Berliner Vorlesungen, die Hegel im Rahmen der Enz zur Religionsphilosophie gehalten hat, einige Erläuterungen anführen.¹⁹

Die Sphäre des „absoluten Geistes“ bezeichnet das Erfassen des Absoluten selbst, insofern es in der Kunst ästhetisch erlebt und angeschaut, in der Religion als sich manifestierend und offenbarend geglaubt und in der Philosophie in das höchste Begreifen aufgenommen wird. Der „absolute Geist“ hat damit im ganzen religiöse Qualität. „Die Religion, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann, ist ebenso sehr als vom Subjekte ausgehend und in demselben sich befindend, als objektiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist“ (Enz § 554). Absolut ist der Geist nur, wenn er umfassend ist, d.h. wenn er das endliche Subjekt zu umfassen, in ihm präsent zu sein vermag, wenn er sich in ihm manifestiert oder offenbart. Der Offenbarungsgedanke der christlichen Religion ist also dem von der Manifestation des Geistes als dem Erweis seiner Absolutheit aufs höchste angemessen. Somit sind auch die Lehren der Schöpfung und Inkarnation, der Soteriologie und Pneumatologie höchst vernünftig. Ihre Gehalte sind sogar die Erfüllung der Vernunft, und die Philosophie muß diese Vernünftigkeit nurmehr vernunftgemäß aussprechen. Was also ist der Inhalt der Religion?

Zunächst ist das göttlich Absolute in sich selbst zu denken, das in der „ewigen Sphäre [...] sich selbst als seinen Sohn erzeugt“ und deren „Identität“ der „Geist“ ist (Enz § 567). Es ist die Sphäre der reinen Göttlichkeit, der immanenten Trinität. Aber Gott wendet diese innere Selbstmanifestation nach außen, als „Erschaffung der Erscheinung“ (Enz § 568). Diese Erscheinung, also die Welt, besteht aus „Natur“ und „Geist“, und zwar so, daß der Geist im Verhältnis zur Natur steht und

¹⁹ Auf den Abschnitt „Die offenbare Religion“ der PG werde ich aus Gründen der Beschränkung nicht eingehen. Er entspricht auch, was unsere Thematik betrifft, in allen wesentlichen Punkten dem Gedankengang der Enz. Für näheres Studium vgl. meinen oben genannten Kommentar zur PG, 390-435.

auch selbst als endlicher Naturhaftes an sich hat. Insofern dieser Geist seiner spontanen Neigung folgt, die eigene, notwendig partikuläre Natürlichkeit zu fixieren, „verselbständigt“ er sich „zum Bösen“ (ebd.). Zugleich ist ihm aber mit seiner Geistigkeit die Gabe verliehen, „auf das Ewige gerichtet“ zu sein (ebd.). Was Hegel also in der RP über das Böse sagte, wird hier aufgenommen und erhält seinen Ort in der Religionsphilosophie. Das Absolute erweist jedoch seine Offenbarungsmacht gerade in dieser sich in böser Weise auf sich zurückziehenden Welt. Indem „der Sohn der ewigen Sphäre in die Zeit versetzt“ wird, d.h. sich den Bedingungen und Folgen der Endlichkeit unterwirft, ist „in ihm das Böse als *an sich* aufgehoben“. Denn in seiner Hinwendung zu Gott aus der Perspektive der Welt ist der Sohn „in dem Schmerz der *Negativität* ersterbend“ (Enz § 569) als „Geist“ mit Gott vereint, und Gott ist seinerseits auf diesem Wege in der Welt ganz präsent. Infolge dieser Präsenz vermag der Mensch nun durch das „Zeugnis des Geistes in ihm“ (Enz § 570) und in dessen Lichte „sich für sich als das Nichtige und Böse“ zu erkennen und „des eignen Willens sich zu entäußern“, um in dem „Schmerze der *Negativität*“ mit jenem „Beispiel“ (Jesus) „sich zusammenzuschließen“. Hierbei ist es Gott selbst, der „durch diese Vermittlung sich als inwohnend im Selbstbewußtsein bewirkt und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an und für sich seienden Geistes als des allgemeinen ist“ (ebd.). Die wirksame Präsenz Gottes in dem zu ihm sich zurückwendenden Menschen ist also selbst nochmals Teil seiner göttlichen Manifestation und Offenbarung.

In seinen Berliner Vorlesungen zur Religionsphilosophie führt Hegel den Inhalt dieser Paragraphen der Enz in großer Breite aus. Daraus seien zu unserem Thema noch einige Ergänzungen hinzugefügt.²⁰ So behandelt er die konfessionell strittige Frage, ob der Mensch als „von Natur gut“ oder „von Natur böse“ gelten könne (TW 17, 251; vgl. RP § 18). Hegels Antwort: Seinem „Begriff“ nach, d.h. seiner Bestimmung nach, ist der Mensch „gut“. Denn er ist geschaffen, „Ebenbild Gottes“ (ebd.) zu sein. Doch beim Erwachen und Heraustreten aus seiner unmittelbaren, animalischen Einheit mit der Natur kommt er notwendig in den beschriebenen Konflikt zwischen seiner Besonderheit und Allgemeinheit; „sein Wille ist erfüllt mit dem Inhalt der Einzelheit, d.h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig“ (TW 17, 254). Freilich: „Es ist die Anforderung an den Menschen, nicht als natürlicher Wille zu sein, nicht zu sein, wie er nur von Natur ist“ (TW 17, 255). Durch diesen Konflikt muß der Mensch hindurch, um seine geistige Bestimmung zu erreichen. Das Durchleben der Spannung von natürlicher Selbstsucht und höher Bestimmung ist für den Menschen eine Notwendigkeit. Hegel geht hier (TW 17, 256ff), wie

²⁰ Diese Vorlesungen wurden bekanntlich nicht von Hegel veröffentlicht, sondern nach seinem Tod aus Manuskripten von ihm und vor allem aus Mitschriften seiner Schüler zu einem lesbaren Text verwoben. Die klassische Ausgabe dieses Textes findet sich in TW 16 und 17. Seit 1985 liegt eine Edition vor, die Hegels Manuskript sowie die Mitschriften aus den verschiedenen Vorlesungsjahrgängen getrennt darbietet: Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg von W. Jaeschke, Hamburg 1983/85, Reihe: Ausgewählte Vorlesungen und Manuskripte, die Bände: 3, 4a, 4b.

auch schon früher (TW 17, 75ff), auf die Sündenfallgeschichte von Genesis 3 ein. Dort wird das Verbot ausgesprochen, vom „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“ zu essen. Freilich soll der Mensch zu dieser Erkenntnis kommen. „Hierbei ist nun zu sagen, daß in der Tat die Erkenntnis es ist, welche der Quell alles Bösen ist, denn das Wissen, das *Bewußtsein* ist dieser Akt, durch den *die Trennung gesetzt* ist [...]. Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie sein soll; die Erkenntnis ist es, die ihm dies aufschließt und das Sein, wie er nicht sein soll, hervorbringt. Das Soll ist sein Begriff, und daß er nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist“ (TW 17, 257). Dies gilt für den Menschen allgemein. Es ist seine „Erbschaft“ (TW 17, 259). Von dieser erbsündlichen Verfaßtheit, in der der Mensch als „von Natur böse“ „vorgestellt“ wird (TW 16, 233), gilt nun: „Schuld hat der Mensch nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt“ (TW 16, 233f, ähnlich TW 12, 389f). „In dieser Vorstellung der Erbsünde liegt für uns, daß der Mensch sich zu betrachten habe, daß er als natürlich, so wie er unmittelbar ist, nicht ist, wie er sein soll vor Gott; daß dies nun in der Bestimmung des Menschen als solchen liegt, ist eben als Erblichkeit vorgestellt“ (TW 19, 499; vgl. TW 16, 154). Der Mensch darf sich jedoch keineswegs entschuldigen mit dem Hinweis auf seine Endlichkeit und deren Sinnlichkeit. Vielmehr muß er zu seiner Schuld stehen. Auch darf er nicht (was aus solcher Entschuldigung folgen würde) die Schuld auf Gott wälzen (TW 11, 364f). Wie schon zu den Ausführungen der RP angemerkt wurde, bleibt auch hier eine gewisse Ambivalenz in Hegels Äußerungen. Denn der ursprüngliche Sündenfall, wie Hegel ihn der Bibel entnimmt, ist in seinen Augen der unumgängliche Weg zur Geistwerdung. Die persönliche Verantwortung beginnt nach Hegel dort, wo der Mensch den Anspruch erfährt, sich von der erkannten, ihm ungemäßen Verhaftung an das Natürliche zu lösen. „Das Bleiben auf diesem Standpunkte ist jedoch das Böse“ (TW 12, 389). Über die biblische Aussage, daß bereits die Erkenntnis der eigenen Desintegration Folge einer Sünde ist, die hätte vermieden werden *sollen*, setzt Hegel sich hinweg. Zugegebenermaßen ist es schwierig, diesen sündigen Anfang zu denken. Der Text der Bibel gibt auch keine letzte Antwort. Denn die Erkenntnis des Guten und Bösen, die dort erst Folge der Sünde ist, muß doch wohl auch schon für das Verstehen des göttlichen Verbotes, vom Baum der Erkenntnis zu essen, vorausgesetzt werden. Hegel nimmt sich deswegen das Recht zu seiner Interpretation der Geschichte im Sinne einer Simultaneität von Sünde und Erkenntnis. Dennoch bleibt eine Kritik an seiner Sicht möglich. Schelling hat die Sache wohl präziser gefaßt. Nach ihm ist jene innere Spannung im Geist eine Versuchungssituation, die vom Bösen deutlich zu unterscheiden ist. Auch im Rückblick hätte das Böse nicht sein sollen, was von der Versuchungssituation so nicht gesagt werden kann. Sie war nötig zur Geistwerdung, nicht aber das Böse. Dem „mysterium iniquitatis“ in seiner letzten Unaufhellbarkeit wird diese Sicht eher gerecht.

d. Abschließendes zu Hegels Sicht des Bösen.

Hegel kommt das große Verdienst zu, die dem Bösen zugrunde liegende geistige Struktur und zudem die verschiedenen Möglichkeiten seiner Erscheinung lichtvoll herausgearbeitet zu haben. Insofern ist seine Behandlung des Themas wohl ein Höhepunkt im idealistischen Denken. Hegel hat mit Klarsicht die Verwurzelung des Bösen in der Struktur der endlichen Reflexion erkannt. Es überrascht deswegen nicht, daß er auch in seiner „Wissenschaft der Logik“ auf das Böse zu sprechen kommt, etwa im Abschnitt über das „Fürsichsein“ und das „Eins“: „Die Selbständigkeit, auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbständigkeit, die sich selbst zerstört, der höchste, hartnäckigste Irrtum, der sich für die höchste Wahrheit nimmt, – in konkreteren Formen als abstrakte Freiheit, als reines Ich, und dann weiter als das Böse erscheinend“ (TW 5, 192). Im Zusammenhang mit der logischen Kategorie des „Widerspruchs“ heißt es: „Das Böse besteht in dem Beruhen auf sich gegen das Gute, es ist die positive Negativität“ (TW 6, 72).²¹ Das Böse ist logisch-metaphysisch gesehen die Verabsolutierung der Endlichkeit und damit deren Pervertierung (TW 13, 485; TW 16, 180f; TW 17, 334f). Je geistiger diese Endlichkeit ist, desto entwickelter sind die Möglichkeiten des Bösen, wie Hegel es in RP § 140 zeigt oder auch in die Formulierung faßt: „Je tiefer der Geist und das Genie, desto ungeheurer ist es in seinem Irrtum. Die Oberflächlichkeit, indem sie sich irrt, hat einen ebenso oberflächlichen, schwachen Irrtum, und nur das in sich Tiefe kann ebenso nur das Böseste, Schlimmste sein. So ist denn diese unendliche Reflexion und unendliche Form, indem sie ohne Gehalt und *ohne Substantialität* ist, die maßlose und unbegrenzte Endlichkeit, die *Begrenztheit*, die sich *in ihrer Endlichkeit absolut* ist“ (TW 17, 181). Zugleich durchschaut Hegel die Platitude und Trivialität dieser Maßlosigkeit des Bösen. Deshalb ist für ihn das eigentlich Böse kein Gegenstand der Kunst. Nach seiner Ästhetik müssen im Drama Mächte kollidieren, von denen jede ein gewisses Recht für sich hat. So ist in der „Antigone“ des Sophokles der Gegenspieler der Heldin, Kreon, nicht einfachhin böse (TW 13, 287; TW 14, 60). Denn er steht für ein berechtigtes Interesse, nämlich das des Staates und seiner Ordnung. „Das Grausame, Unglückliche, die Herbigkeit der Gewalt und Härte der Übermacht lassen sich noch in der Vorstellung zusammenhalten und ertragen, wenn sie durch gehaltvolle Größe des Charakters und Zwecks gehoben und getragen sind; das Böse als solches aber, Neid, Feigheit und Niederträchtigkeit sind und bleiben nur widrig. Der Teufel für sich ist deshalb eine schlechte, ästhetisch unbrauchbare Figur; denn er ist nichts als Lüge in sich selbst und deshalb eine höchst prosaische Person[...]. Das Böse [...] ist im allgemeinen in sich kahl und gehaltlos, weil aus demselben nichts als selber nur Negatives, Zerstörung und Unglück herauskommt“ (TW 13, 288f; vgl. TW 14, 24f, 105f). „Denn das abstrakt Böse hat weder in sich selbst Wahrheit, noch ist es von Interesse“ (TW 15, 543).

²¹ Man vergleiche auch Hegels Zuordnung des Bösen zum „unendlichen Urteil“, das in seiner negativen Form aus allen übergeordneten Gattungen ausbricht (TW 6, 324ff).