

Das Böse denken

Herausgegeben von
ANDREAS ARNDT
und THURID BENDER

*Religion in
Philosophy and Theology*
111

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

Editors

Helen De Cruz (St. Louis, MO)

Asle Eikrem (Oslo)

Thomas Rentsch (Dresden)

Hartmut von Sass (Berlin)

Heiko Schulz (Frankfurt a. M.)

Judith Wolfe (St. Andrews)

111



Das Böse denken

Zum Problem des Bösen
in der Klassischen Deutschen Philosophie

Herausgegeben von
Andreas Arndt und Thurid Bender

Mohr Siebeck

ANDREAS ARNDT, geboren 1949; 1968–1974 Studium der Philosophie und Germanistik; 1977 Promotion; 1987 Habilitation; seit 1993 Professor an der FU Berlin; seit 2010 Lehrstuhl für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

THURID BENDER, geboren 1989; 2010–2017 Studium der Philosophie, Mathematik und Erziehungswissenschaften; Master of Arts in Philosophie und Master of Education in Philosophie und Mathematik; seit 2018 Arbeit an der Dissertation und Lehrauftrag an der TU Braunschweig für Philosophieeminare.

Der Druckkostenzuschuss wurde von der Fondation Meyer übernommen.

ISBN 978-3-16-160064-7 / eISBN 978-3-16-160092-0
DOI 10.1628/978-3-16-160092-0

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer aus der Minion gesetzt, von Laupp & Göbel in Gomarlingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Der vorliegende Band ist aus einer Tagung hervorgegangen, die im Mai 2019 am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin stattfand. Wir danken Allen, die dabei mit Vorträgen mitgewirkt und uns ihre Beiträge für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben. Weiterhin gilt unser Dank der *Fondation Meyer* und der *Association Idea*, die die Organisation der internationalen Konferenz im Rahmen der Tagungsreihe *Rencontres internationales sur l'idéalisme* großzügig unterstützt haben. Besonders möchten wir uns bei Herrn Prof. Dr. Tobias Rosefeldt und Herrn Prof. Dr. Christoph Asmuth für die tatkräftige Unterstützung bei der Organisation bedanken. Schließlich danken wir den Herausgebern für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe *Religion in Philosophy and Theology*.

Berlin, im September 2020

Andreas Arndt, Thurid Bender

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
THURID BENDER Zur Einführung: Das Böse denken	1
JOACHIM RINGLEBEN Das anstößige Thema Sünde – oder wie die Aufklärung zur Vernunft kommt	9
BURKHARD NONNENMACHER Kants Begriff des Bösen und Hamartologie	23
SEBASTIAN BÖHM Die paradoxe Aneignung der Autonomie	39
ALEXANDRE LISSNER Kant und der Skandal des Idealismus	57
THURID BENDER Terror und Erlösung. Erscheinungsformen des Bösen bei G.W.F. Hegel ...	71
ANNE BECKER Die logische Erfassung des Bösen bei Kant und Hegel	91
GILLES MARMASSE Hegel und das Übel in der Geschichte	107
CHRISTIAN DANZ Der „umgekehrte Gott“. Schellings identitätsphilosophisches Verständnis des Bösen in der Freiheitsabhandlung von 1809	121
CHRISTOPH BINKELMANN Das Böse ist Ansichtssache – aber auch Realität. Über einen vernachlässigten Aspekt in Schellings <i>Freiheitsschrift</i>	135

VINCENT GIRAUD

Das Böse als Nichts: Schelling und Augustinus 149

CHRISTOPH ASMUTH

„Es ist eine abgeschmakte Verläumdung der menschlichen Natur,
daß der Mensch als Sünder geboren werde“. Fichte über das Böse 159

ANDREAS ARNDT

„... das Böse ist nur außer dem Werden des höchsten Gutes“.
Die Relativität des Bösen bei Schleiermacher 175

Literaturverzeichnis 187

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 197

Personenregister 199

Zur Einführung: Das Böse denken

THURID BENDER

„Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk.“¹ Es ist diese Verwebung der menschlichen Freiheit mit dem Bösen, die in dem Zitat Kants zum Ausdruck kommt, die als grundsätzlicher Gegenstand der Klassischen Deutschen Philosophie identifiziert werden kann. Mag die Thematisierung dieser Verwebung auch eine philosophische und theologische Tradition haben, erreicht sie in dieser philosophischen Epoche, in der die Freiheit selbst zum zentralen Begriff und Problem wird, dennoch einen entscheidenden Höhepunkt.

Der Fortschrittsglaube und die Vernunft euphorie der Aufklärung drücken sich nicht zuletzt im Umgang mit dem Bösen aus: Auf Leibniz' *Theodizee*, in der dieser die Übel – das Böse als moralisches Übel mit inbegriffen – insoweit relativiert, als er sie als notwendige Bedingung für unsere, d. h. die bestmögliche aller Welten ansieht, folgen Auslegungen der biblischen Erzählung des Sündenfalls als *felix culpa*. So ist für Schiller der Sündenfall „ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte, von diesem Augenblick her schreibt sich seine [die des Menschen; TB] Freiheit“.² Kant, der den Grundstein der Klassischen Deutschen Philosophie legt, interpretiert in seiner Schrift *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* von 1786 Gen 2 und 3 und schreibt, dass

der Ausgang des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft als erster Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nicht anders, als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß thierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei.³

Gott wird nun nicht mehr dadurch entschuldigt, dass er die Übel in Kauf nehmen musste, um eine allgemein harmonische Welt zu erschaffen:

¹ IMMANUEL KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, AA 8, 115. – Hervorhebungen im Original werden hier und im Folgenden ausgelassen.

² FRIEDRICH SCHILLER, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde*, in: *Werke und Briefe*, Bd. 6, hg. von Otto Dann, Frankfurt/M 2000, 434.

³ KANT, *Muthmaßlicher Anfang*, 115.

Es ist aber von der größten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrieden zu sein [...]: theils um unter den Mühseligkeiten immer noch Muth zu fassen, theils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen.⁴

Die Schuld wird einerseits stärker auf den Menschen verlegt. Andererseits steht diese Schuld im Dienst der Erfüllung der sittlichen Bestimmung des Menschen durch Selbstbesserung. Der Sündenfall wird hier wie traditionell als Sinnbild für den Augenblick verstanden, in dem sich der Mensch auf sich selbst stellt, sich *für sich* setzt. Nur wird diese Selbstsetzung jetzt nicht mehr einfach als Sünde ausgelegt, sondern als erster und notwendiger Schritt auf dem Weg der Selbstbesserung bzw. -erlösung. Insofern wird der Sündenfall nicht nur teleologisch eingeordnet, sondern zugleich und vor allem wird die Selbstsetzung neu bewertet. Der Sündenfall wird mehr als Befreiungsmoment denn als Abfall verstanden. Diese Auslegungstradition reicht bis in die Klassische Deutsche Philosophie und wird von Fichte, der auch vom „Wahn der Sünde“ spricht,⁵ auf die Spitze getrieben. In seiner Darstellung werden die einzelnen „Stationen“ des Sündenfalls so sehr in eine neue Reihenfolge gestellt und umgedeutet, dass eigentlich nichts mehr von der Sünde übrigbleibt:

Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eignen Füßen gehen: mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zuthun gewesen; und darum mußte sie aufhören es zu seyn. Könnte sie nicht selber sich machen zu sich selber, so wäre sie eben kein lebendiges Leben; [...] Im Paradiese, – daß ich eines bekannten Bildes mich bediene – im Paradiese des Rechtthuns und Rechtseyns ohne Wissen, Mühe und Kunst, erwacht die Menschheit zum Leben. Kaum hat sie Muth gewonnen, eigenes Leben zu wagen, so kommt der Engel mit dem feurigen Schwerte des Zwanges zum Rechtseyn, und treibt sie aus dem Sitze ihrer Unschuld und ihres Friedens. Unstät und flüchtig durchirrt sie nun die leere Wüste, kaum sich getrauend, den Fuß irgendwo festzusetzen, in Angst, daß jeder Boden unter ihrem Fußstritte versinke. Kühner geworden durch die Not, baut sie sich endlich dürftig an, und reutet im Schweiß ihres Angesichts die Dornen und Disteln der Verwilderung aus dem Boden, um die geliebte Frucht des Erkenntnisses zu ziehen. Vom Genusse derselben werden ihr die Augen aufgethan, und die Hände stark, und sie erbauet sich selber ihr Paradies nach dem Vorbilde des verlornen; der Baum des Lebens erwächst ihr, sie streckt aus ihre Hand nach der Frucht, und ißt, und lebet in Ewigkeit.⁶

Die aufgewertete Vorstellung der Selbstsetzung bricht sich in Form von derjenigen der Selbstgesetzgebung Bahn. Indem sich der Mensch mit der Vernunft identifiziert, entsteht der Anspruch, allein sich selbst zu gehorchen. Dieser äußert sich auf politischer Ebene in Gestalt einer Bewegung, die sich gegen jede Art von gesellschaftlich-institutioneller Heteronomie und überholten Traditionen

⁴ Ebd., 121.

⁵ Vgl. JOHANN GOTTLIEB FICHTE, Anweisung zum seeligen Leben, GA I, 9, 126.

⁶ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, GA I, 8, 201f.

richtet. Nicht nur theoretisch verschont die kritische Grundgeste der Aufklärung weder religiöse noch staatliche Autoritäten und Strukturen: Durch die Französische Revolution, in der die Aufklärung politisch kulminiert, scheint diese ihrem Selbstverständnis, ein philosophisches Zeitalter zu sein, zunächst endgültig gerecht zu werden. Denn anstatt die Welt lediglich philosophisch zu interpretieren, gedenkt sie, zugleich die Philosophie in die Welt zu bringen und diese so zu verändern – mit Fichte gesprochen: ihr eigenes Paradies zu erbauen. Entsprechend vernehmen die Philosophen der Klassischen Deutschen Philosophie die politischen Entwicklungen auf der anderen Seite des Rheins zunächst mit Begeisterung: Der Legende nach pflanzen Hegel, Hölderlin und Schelling nahe dem Tübinger Stift zu Ehren der Französischen Revolution gemeinsam einen Freiheitsbaum.

Die Schreckensherrschaft jedoch, in die sich die Französische Revolution entwickelt, versetzt diesem Enthusiasmus einen Dämpfer. Gerade in dem Augenblick, in dem die Vernunft verwirklicht werden soll, beginnt der Terror! Dieser scheint vor Augen zu führen, was in der aufwertenden Auslegung des Sündenfalls verschüttet wurde: dass dort, wo sich der Mensch anmaßt, sich abstrakt auf sich selbst zu stellen, das Böse droht einzubrechen. Er erinnert daran, dass die Vernunft nicht allein Freiheit, sondern auch den Tod bringen kann, dass Erkenntnis ein „doppelseitiges, gefährliches Geschenk“ ist,⁷ weil sie das Gute – theologisch gewendet: Gott – aus den Augen verlieren kann.

Allerdings lassen sich nicht alle Denker von dieser Entwicklung zu einer Adjustierung ihrer Haltung zur Revolution bewegen. Fichte, dessen zitierte Sündenfallauslegung übrigens aus einer Vorlesung aus den Jahren 1804/05 stammt, veröffentlicht im Jahr 1793 eine Schrift, die die Revolution rechtfertigt. In dieser wird zwar nicht die Brutalität der Schreckensherrschaft legitimiert. Die Tatsache jedoch, dass dieser Text im Jahr der Hinrichtung des Königs und dem Beginn der Schreckensherrschaft publiziert wird, spricht dafür, dass Fichte im Terror keinen Grund zur Korrektur seines Standpunkts sieht. Vielmehr scheint die Übernahme der Perfektibilitätskonzeption, die in der Aufklärung in den verschiedensten Gestalten verbreitet ist, ihn dazu zu führen, die Brutalität der Französischen Revolution als notwendiges Übel auf dem Weg der allmählichen Vollendung der Menschheit, der Verwirklichung einer moralischen Gemeinde anzusehen, auch wenn sich dieser nur immer weiter annähert und sie in ihrer Perfektion niemals erreicht werden kann.

Ein ähnlicher von der Aufklärung übernommener Fortschrittsbegriff führt auch Schleiermacher dazu, das Böse zu relativieren. Die Frühromantik besinnt sich zwar *gegen* die Aufklärung auf unterschiedliche Arten des Unvernünftigen wie das Gefühl oder ‚die Natur‘ zurück, die nun eine starke Aufwertung erfahren.

⁷ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, in: *Werke. Theorie-Werkausgabe*, Bd. 17, Frankfurt/M 1969, 76.

Der Mensch soll wieder ganzheitlich in den Blick genommen und nicht auf ein abstrakt Allgemeines reduziert werden. Allerdings wird das Unvernünftige keineswegs einfach wider die Vernunft ausgespielt. Denn die Frühromantiker richten sich vor allem gegen die *einseitige Verabsolutierung* der Vernunft, die sie in der Aufklärung erblicken. So ist die *Einheit* von Geist und Natur als Totalität für Schleiermacher das höchste Gut, welches in der Geschichte immer weiter realisiert wird, obschon es – wie bei Fichte – niemals vollkommen erreicht werden kann. Schleiermacher übernimmt also ebenso das progressive Moment des Perfektibilitätsbegriffs von der Aufklärung, damit aber eben auch die Marginalisierung des Bösen zum bloßen Schein.

Lassen sich manche Philosophen der Klassischen Deutschen Philosophie in ihrem prinzipiellen Optimismus also nicht erschüttern, findet bei vielen anderen eine „Erinnerung“ an das Böse nicht allein durch die politischen Ereignisse, sondern auch auf philosophischer Ebene statt. Nicht nur Schiller gibt seine Ansicht auf, dass der Austritt des Menschen aus dem Paradies ein Übergang aus der Vormundschaft der Natur in die Freiheit war. In seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 erweitert auch Kant seine Freiheitslehre um das radikal Böse, dessen „förmlichen Beweis“ man sich in Anbetracht „der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt,“ sparen könne.⁸ Kant attestiert dem Menschen einen „natürlichen Hang zum Bösen“, welcher darin besteht, das moralische Gesetz einer anderen Maxime entweder bei- oder unterzuordnen. Diesen Hang kann man, „da er doch immer selbstverschuldet sein muß, [...] ein [...] angebornes, (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen.“⁹ Jetzt lässt sich durch die Geschichte des Sündenfalls Kant zufolge vorstellen, in welcher Situation wir uns *in jedem Augenblick* befinden: in der Gefahr, uns *frei* – d. h. durch eine intelligible Tat – gegen die Pflicht zu entscheiden und also böse zu sein.¹⁰

Zusammen mit Kant wollen Schelling und Hegel das Böse nicht mehr einfach „links liegenlassen“, können das *unmittelbare* Vertrauen auf die Vernunft und den mitunter naiven Fortschrittsbegriff der Aufklärung nicht länger tragen. Vielmehr erkennen sie, dass das Böse in gewisser Hinsicht der Vernunft sogar immanent ist und es von Schwäche zeugt, sich nicht mit ihm zu konfrontieren.

In diesem Sinne radikalisiert vor allem Schelling das Problem des Bösen, das ihn sein ganzes philosophisches Leben begleitet – neben der dafür berühmten *Freiheitsschrift* von 1809 beschäftigen sich u. a. sowohl seine Magisterarbeit von 1792 als auch späte Vorlesungen wie die *Philosophie der Offenbarung* (1841/42) und die *Philosophie der Mythologie* (1842) mit ihm –, indem er es wieder in einen

⁸ IMMANUEL KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 6, 32f.

⁹ Ebd., 32.

¹⁰ Vgl. ebd., 42.

theologischen Rahmen setzt und damit zugleich ontologisiert. Um auf eine Erklärung der Möglichkeit des Bösen hoffen zu können, muss man nach dem Ursprung des (endlichen) Seins überhaupt fragen. Zwar hatte schon Leibniz die Ursache der Sünde in die prinzipielle Unvollkommenheit der Kreaturen gelegt. Aber während Leibniz dadurch in der Endlichkeit einen zureichenden Grund für den sozusagen nur noch sekundären, nicht mehr als abgründigen Einschnitt genommenen Sündenfall erblickt und diesen damit beinahe banalisiert, avanciert für Schelling der „Übergang“ vom Absoluten zum Endlichen selbst zum ontologischen Abfall. In diesem sind Einzel- und Universalwille nicht mehr unzertrennlich wie in Gott, sodass die Möglichkeit entsteht, den Universalwillen dem Einzelwillen unterzuordnen – böse zu sein. Somit ist der ontologische Fall die Bedingung der Möglichkeit derjenigen Freiheit, die als „Vermögen des Guten und des Bösen“ verstanden wird, welches den „reale[n] und lebendige[n] Begriff“ ausmacht und gerade die spezifisch menschliche Freiheit bezeichnet.¹¹ Aber die Geschichte lehrt uns, dass der Mensch diese Freiheit „immer schon“, d. h. in außerzeitlicher Sphäre des Intelligiblen, realisiert hat, und zwar zum Schlimmeren. Diese dem Menschen wesentliche Entscheidung zum Bösen wird Schelling zufolge in der Erzählung des Sündenfalls und der Erblichkeit der Sünde mythisch vorgestellt und in Kants radikal Bösen begrifflich gedacht. Das Böse ist dem Menschen wirklich wesentlich, insofern sein Wesen darin besteht, sich als Bewusstsein selbst zu setzen, d. h. sich vom Sein, von Gott *abzusetzen*. Damit wird die Selbstsetzung des Menschen, die in der Aufklärung größtenteils gefeiert wurde (was zur Interpretation des Sündenfalls als glückliche Schuld geführt hatte), nun wieder weitaus negativer bewertet. Zugleich wird das Böse zum Wesenszug, durch welchen der Mensch überhaupt erst Mensch wird. Paradoxerweise macht uns das Böse also gerade menschlich. Damit wird das Problem der Erlösung aber eines zum Verzweifeln: Die Selbsterlösung, wie sie z. B. bei Fichte gedacht wird, ist ausgeschlossen, würde ihr Versuch doch die sündhafte Selbstsetzung einfach perpetuieren, und es stellt sich die unmögliche Frage, was der Mensch tun soll, wenn er aufhören muss, Mensch zu sein, um ein guter zu sein.

Auch für Hegel nimmt das Problemfeld des Bösen einen hohen Stellenwert ein und wird nicht allein auf moralischer Ebene behandelt. Bereits die Tatsache, dass die Auslegung des Sündenfalls an sehr vielen verschiedenen Stellen auftaucht und vor allem in Systemteilen, in denen man es womöglich nicht erwarten würde, kann als Hinweis dafür genommen werden. So wird Gen 3 nicht nur in der Religionsphilosophie (gleich mehrere Male) zum Thema, sondern auch an Orten wie der Rechtsphilosophie oder der Logik. Die Erzählung wird

¹¹ FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Stuttgart 1976 ff., Abt. I, Bd. 17, 125.

auf zweifache Weise ernst genommen: zum einen wird sie als „Mythus“ verstanden,¹² durch den sich der Mensch seines Wesens und seiner „ewigen Geschichte“ in der Sphäre der Vorstellung bewusst wird. Insofern legt Hegel den Sündenfall als Darstellung der Selbstkonstitution von Bewusstsein und somit der Emanzipation des Menschen aus der Anhaftung an die Natur aus. Damit einher geht zweitens die Betonung des dialektischen Moments, das bereits im Begriff der *felix culpa* steckt. Die Schuld wird zwar auch als glückliche anerkannt, aber ohne dabei den Schuldcharakter vor lauter Euphorie aus den Augen zu verlieren. Denn solange das Bewusstsein in einem repulsiven Verhältnis zum Allgemeinen oder Guten – im Sündenfall als persönlicher Gott vorgestellt – verharrt, sein Wille somit abstrakt bleibt, ist es böse. Wie böse, lässt sich erahnen, wenn man Erscheinungsformen einer solchen sich missverstehenden Freiheit betrachtet: So thematisiert Hegel gerade die Schreckensherrschaft als solche und zeigt, inwiefern diese dialektisch aus einer „aufgeklärten Vernunft“ folgt, die das Allgemeine verabsolutiert und darüber die Konfrontation mit der Negativität, mit ihrem Anderen, vergisst. Aber der Terror der Französischen Revolution ist nur *ein* Beispiel für das Böse in der Geschichte, die Hegel in einem berühmten Bild mit einer „Schlachtbank“ vergleicht und deren ideologische Beschönigung somit verbietet. Doch obwohl „die Perioden des Glücks [...] für die Geschichte leere Blätter“ sind,¹³ versteht Hegel seine Geschichtsphilosophie als Theodizee, die aufzeigt, inwiefern das Gute – die Selbstbewusstwerdung des Geistes – in der Weltgeschichte realisiert wird. Weil das Wesen des Geistes wiederum Freiheit ist, kann Hegel die Geschichte als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ bezeichnen. Hegel modifiziert den Fortschrittsbegriff der Aufklärung also dahingehend, dass eine Steigerung des Glücks oder gar der moralischen Verfassung der Menschheit ausgeschlossen wird. Nimmt man den Begriff der Theodizee allerdings ernst, muss das Bewusstsein der Freiheit all die physischen und moralischen Übel der Geschichte irgendwie aufwiegen.

Eben darin haben viele Kommentatoren einen Grund dafür gesehen, einigen Philosophen der Klassischen Deutschen Philosophie, insbesondere aber Hegel, eine nie dagewesene Hybris vorzuwerfen. Kann man der Aufklärung ihren Optimismus gerade noch aufgrund ihrer „Naivität“ verzeihen, wird ihren Nachfolgern das Böse zum Verhängnis: Anstatt im Angesicht der Schreckensherrschaft, die aus der Verabsolutierung der Vernunft erwächst, eine angemessene Demut zu entwickeln, haben sie das Böse vielmehr als Herausforderung für die Vernunft genommen, vor der sie nicht zurückschrecken wollten. Die Hybris besteht also nicht darin, das Böse zu leugnen, sondern im Anspruch, dieses zu

¹² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, TWA 12, 389.

¹³ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1, GW 27, 1, 54.

verstehen,¹⁴ es mit dem Denken zu durchdringen. Genau in diesem Anspruch kann aber auch die Stärke einer Philosophie wie derjenigen Hegels erblickt werden: Weit davon entfernt, den Standpunkt der Trauer und der Empörung einfach zu verwerfen, fordert Hegel uns auf, diesen nicht einseitig gegen eine Perspektive auszuspielen, die zu erkennen sucht, *ohne* dabei zu vergessen, das Übel ernst zu nehmen. Mag man diese Forderung nun für maßlos und insofern eine solche Philosophie selbst für sündhaft halten oder nicht: Die Klassische Deutsche Philosophie scheint die letzte zu sein, in der auf ontologischer, theologischer und ethischer Ebene das Böse in einem unauflöselichen Zusammenhang mit der Vernunft und der Freiheit erhellt wird.

¹⁴ So fasst Hegel gerade das Projekt der Theodizee: „Somit wollen wir uns anders ausdrücken, wir wollen den Plan der Vorsehung der Welt *verstehen* lernen. Sofern kann man die Geschichte die Rechtfertigung Gottes Theodicee nennen.“ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 3, GW 27, 3, 797 (Hervorhebung T. B.).

Das anstößige Thema Sünde – oder wie die Aufklärung zur Vernunft kommt

JOACHIM RINGLEBEN

„Initium est salutis notitia peccati“.¹

Ja in einem gewissen Sinne ist es unwiderleglich wahr, daß wir der Mosaischen Religion einen großen Teil der Aufklärung danken, deren wir uns heutiges Tags erfreuen. Denn durch sie wurde eine kostbare Wahrheit, welche die sich selbst überlassene Vernunft erst nach einer langsamen Entwicklung würde gefunden haben, die Lehre von dem Einigen Gott, vorläufig unter dem Volke verbreitet ... bis sie endlich in den helleren Köpfen zu einem Vernunftbegriff reifen konnte. Dadurch wurden einem großen Teil des Menschengeschlechtes alle die traurigen Irrwege erspart, worauf der Glaube an Vielgötterei zuletzt führen muß.²

Mit diesen denkwürdigen Sätzen leitet der Jenaer Geschichtsprofessor Friedrich Schiller 1790 im zehnten Heft der *Thalia* seinen Aufsatz über *Die Sendung Moses* ein.

1. Biblische Aufklärung

Worauf Schiller hier aufmerksam machte, das ist ein aufklärerisches Potential, das schon im alttestamentlichen Glauben an den Einen und Einzigen liegt.³ Der biblische Monotheismus hat demnach mit seiner exklusiven Auszeichnung des *Einheits*-Gedankens etwas Vernunftkonformes.

Die Aufklärung fängt somit bereits im Alten Testament an. Das setzt sich fort, wo die Propheten im Namen des einen Gottes gegen die von Menschen gemachten Götzenbilder aus Holz oder Stein oder Gold und Silber polemisieren (vgl. Jes 44, 9–20; Ps 115, 4–7). Dieser prophetische Aufklärungseifer verkennt zwar, dass auch die Andächtigen der „heidnischen“ Religionen einen Unterschied

¹ EPIKUR, Wege zum Glück, hg. von R. Nickel, Düsseldorf/Zürich 2006, Fragment 125.

² FRIEDRICH SCHILLER, Die Sendung Moses, in: Werke und Briefe, Bd. 6, hg. von O. Dann, Frankfurt/M 2000, 451.

³ Vgl. Biblische Aufklärung – die Entdeckung einer Tradition, hg. von Martin Frühauf/Werner Löser, Frankfurt/M 2005 (St. Georgener Hochschulschriften 6).

machen zwischen dem materiellen Götterbild und der angebeteten Gottheit selbst.⁴ An sich ist das aber ein soz. aufgeklärter Zug im religiösen Bewusstsein selber.⁵ Ihn systematisch festzuhalten und auszuarbeiten, bedeutet grundsätzlich, dass die Aufklärung in dem Maße im Recht ist, als sie sich als legitime Frucht des Religiösen selber in den Dienst seiner kritischen Durchklärung und Reinigung stellt. Umgekehrt bedeutet es: jede Aufklärung verfehlt die Wahrheit des Religiösen, wo sie das Religiöse nur auf sich selber (sc. den aufgeklärten Verstand) reduziert und das komplexe Andere gar nicht erreicht. Der Kampf der Aufklärung gegen den Glauben ist solange ein Selbstmissverständnis, als sie nicht wahrnimmt, dass im religiösen Glauben selbst ein Aufklärungspotential steckt, das mit ihr konvergiert, ja, aus dem sie sich selber entgegenkommt. Ohne das aber würde die Aufklärung sich selbst widersprechen.⁶ Man kann auch allgemein sagen: Jede Aufklärung benötigt eine Meta-Kritik; im 18. Jahrhundert waren das im Falle I. Kants Hamann und – wie wir sehen werden – Hegel.⁷

Doch zunächst noch einmal zurück zur Bibel. Im NT eignen bereits dem Auftreten Jesu aufklärende Züge, insofern er im Sinne seines unmittelbaren Gottesverhältnisses traditionskritische Momente gegen die Religion seiner Väter zur Geltung bringt. So im Falle der Reinheitsfrage, die Jesus von allem Äußerlichen ablöst (vgl. Mk 7, 15), und so die für alle vorchristliche Religion – einschließlich der alttestamentlichen – grundlegende kultische Unterscheidung von *rein* und *unrein* (bzw. von *heilig* und *profan*) vom Gottesgedanken her aufhebt. Ähnlich das ungeheuerliche Wort Jesu: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2, 27).⁸

Der Apostel Paulus hat dies Ineinander von religiöser Entpositivierung und religiöser Aufklärung im Namen des lebendigen Gottes fortgesetzt und universalisiert: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid alle *eins* in Christus Jesus“ (Gal 3, 28).⁹ Damit werden die tiefsten, naturwüchsigen Scheidungen der antiken Welt: die religiöse Spaltung, die soziale Zerklüftung und die Hierarchie im Geschlechterverhältnis prinzipiell außer Kraft gesetzt. Das hat eine tiefe Wahlverwandtschaft zu Grundanliegen der europäischen Aufklärung, bedeutet aber zunächst eine radikale innerreligiöse Kritik überkommener Religion selber.

⁴ Vgl. dazu schon GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, Phänomenologie des Geistes, TWA 3, Frankfurt/M 1970, 409.

⁵ Vgl. neuerdings WERNER HUGO SCHMIDT, Aspekte der Religionskritik im Alten Testament, in: Gottes Wirken und Handeln des Menschen, hg. von Werner Hugo Schmidt (Biblich-Theologische Studien 147), Neukirchen-Vluyn 2014, 73–86.

⁶ Zu dieser Dialektik der Aufklärung vgl. HEGEL, Phänomenologie, 391–431.

⁷ Vgl. auch ARBOGAST SCHMITT, Wie aufgeklärt ist die Vernunft der Aufklärung? Eine Kritik aus aristotelischer Sicht, Heidelberg 2016.

⁸ Dazu JOACHIM RINGLEBEN, Jesus. Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008, 196–204.

⁹ Vgl. auch 1 Kor 12, 13; Röm 10, 12 u. Kol 3, 11.

Personenregister

Das Register umfasst alle historischen Personen, die in den Texten und Anmerkungen genannt werden; nicht aufgeführt werden Personen in den Titeln von Literaturangaben sowie Herausgeber in bibliographischen Verweisen.

- Abaschnik, Vladimir Alekseevic 160
Alexander der Große 114
Alt, Peter André 18
Ameriks, Karl 45
Anaxagoras 65
Arndt, Andreas 96, 181 ff.
Asmuth, Christoph 165–168, 172
Augustinus, Aurelius 11, 16, 20 f., 35, 149–152, 156 ff., 160–164, 168, 173
Axt-Piscalar, Christine 174
- Barth, Ulrich 128
Baumgarten, Hans Michael 122
Beiser, Frederick 107
Berger, Christoph Heinrich 150
Berkeley, George 57, 63
Binkelman, Christoph 76, 136 f.
Bisol, Benedetta 166
Blöser, Claudia 35
Boyle, Marjorie O'Rourke 163
Brandom, Robert 44
Brauer, Oscar Daniel 88
Braunthal, Karl Johann Braun von 159
Brogi, Josef Leyser 170
Buchheim, Thomas 131, 136
Butler, Judith 39
- Carl Ludwig Johann Joseph Laurentius von Österreich 159
Coyle, John Kevin 162
Creiling, Johann(es) Conrad 150
- Danz, Christian 121, 123, 125
Descartes, René 57, 62–64
Dodds, Eric Robertson 145
Dumont, Augustin 167
Dutens, Louis 150
- Egloff, Lisa 122
Epikur 9
- Feder, Johann Georg Heinrich 62
Fichant, Michel 150
Fichte, Immanuel Hermann 171 ff.
Fichte, Johann Gottlieb 2–5, 18, 76, 129, 139 ff., 144 f., 159 f., 164–172, 174
Flasch, Kurt 163
Forschner, Maximilian 26
Freud, Sigmund 18
Friedrich Wilhelm III von Preußen 171 f.
Fuchs, Erich 170
- Gardner, Sebastian 55
Garve, Christian 62
Gobsch, Wolfram 51
Gräb-Schmidt, Elisabeth 37
Günther, Anton 173
- Habermas, Jürgen 138
Hamann, Johann Georg 10
Hansche, Michael Gottlob 150
Hartmann, Eduard von 122
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 3–7, 10 ff., 18, 20, 22, 55, 71–89, 91, 94–120, 123, 147, 174, 182
Heidegger, Martin 122, 155
Heinrich, Peter 163
Heit, Alexander 35
Henrich, Dieter 55
Heraklit 58
Herder, Johann Gottfried 13
Hermann, Friedrich 24, 28 f., 31, 36 f., 129, 142
Hirsch, Emanuel 11, 72, 81, 83
Hölderlin, Friedrich 3

- Honrath, Klaus 11
Horn, Christoph 26
Hotho, Heinrich Gustav 116
Houlgate, Stephen 98
Hühn, Lore 144
Hume, David 63
- Jacobi, Friedrich Heinrich 62, 139 f.,
165
Jaeschke, Walter 96
Jesus 10, 22, 71 ff., 80–89, 116, 133, 145,
162, 168, 176
Johannes, Evangelist 11, 168
- Kant, Immanuel 1, 4 f., 10, 12–20, 23–37,
39–59, 61–71, 73, 91–94, 97, 99, 104, 123,
126, 129, 133, 139 f., 142, 145, 164 f., 167,
175, 179
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm 174
Khurana, Thomas 39, 45
Kierkegaard, Sören 18, 20
Kimmerle, Heinz 184
King, William 150
Kisser, Thomas 128
Kleffmann, Tom 20
Kleingeld, Pauline 39
Körner, Gottfried 13
Korten, Harald 122
Kröler, Heinrich 150
Kroner, Richard 43 f.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1, 5, 29, 31,
37, 60 f., 107 ff., 119, 140, 143, 150
Luther, Martin 16, 19 f., 22, 29, 31, 37,
163
- Mani, Manichaeus 149, 162
Marianne von Preußen 171
Menegoni, Francesca 74
Menke, Christoph 39
Metzger, Martin 12
Moiso, Francesco 124
- Napoleon Bonaparte 159 f., 164, 169–172
Natorp, Paul 65
Niethammer, Friedrich Immanuel 131
Nietzsche, Friedrich 160 f.
Nonnenmacher, Burkhard 24, 31, 37
- Oesterreich, Peter L. 168
Overbeck, Franz 161
- Pannenberg, Wolfhart 35
Parmenides 58
Pascal, Blaise 22
Paulus, Apostel 10 f., 20, 28, 116, 163, 168
Paulus, H.E.G. 12
Peetz, Siegbert 138
Peperzak, Adriaan T.B. 83
Pinkard, Terry 44 f.
Platon 58, 61, 65 f., 68, 70, 140, 177
- Ratzinger, Josef 11
Ricoeur, Paul 107
Ringleben, Joachim 10, 13, 18, 20, 22, 74
Robespierre, Maximilien 71 ff., 77–81,
84 ff., 88 f.
Rödl, Sebastian 39, 45 f.
- Schad, Johann Baptist 160–164
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
3 ff., 18, 24, 28, 55, 71, 121–133, 135–153,
155–158, 160, 173, 175
Schelling, Karl Friedrich August 121, 130,
131 f.
Schiller, Friedrich 1, 4, 9, 12 f.
Schlegel, Friedrich 147
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
3 f., 175–185
Schmidt, Werner Hugo 10
Schmitt, Arbogast 10
Schulz, Walter 122
Sirovátka, Jakub 25
Sokrates 58, 65, 72
Spinoza, Benedikt 57, 123, 128, 139 f., 142,
145 f., 165, 177
Stache, Antje 166
- Teruel, Pedro Jesus 13
Theunissen, Michael 41, 96, 138
Tholuck, August 174
Thomas von Aquin 19, 173
Tillich, Paul 121 f.
Traub, Hartmut 168
- van Oort, Johannes 162
Vieweg, Klaus 96

Wenz, Gunther 37	Ziche, Paul 123, 127
Whistler, Daniel 125	Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von
Willaschek, Marcus 39	176
Windischmann, Karl Joseph Hieronymus	Zöller, Günter 167
135	Zupančič, Alenka 93