

Idealismus und Theodizee

Von ODO MARQUARD (Münster)

1. Idealismuskritik; 2. Erste Apologie des Idealismus;
3. Ihre Schwierigkeiten; 4. Bedürfnis einer zweiten;
5. Pause im Theodizeeproblem; 6. Theodizee durch Autonomie;
7. Prozeßdenken; 8. Geschichte als Rechtsprozeß;
9. Ambivalenzen der Rückrufung Gottes; 10. Resultat.

1.

Spätestens seit Ende des ersten Weltkriegs gibt es massiv *das Phänomen einer theologisch inspirierten Idealismuskritik*. Ihre Gegner sind in letzter Instanz Kant, Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel: die Philosophen also des sogenannten deutschen Idealismus. Hauptgewährsmann dieser Kritik ist Kierkegaard¹. Ihre Vollstrecker sind zunächst die, die an Kierkegaard anknüpfen: da sind Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Eugen Rosenstock-Huessy; da ist Ferdinand Ebner; da ist Leo Schestow; da sind zugleich Franz Rosenzweig und Martin Buber: um hier nur einige zu nennen². Nicht wenige sind ihnen gefolgt.

Die Theologie also inspiriert diese Kritik; genauer gesagt vier Theologien: reformatorische, katholische, orthodoxe, jüdische Theologie; und *so ist diese Idealismuskritik mindestens ein ökumenisches Ereignis hohen Ranges*³.

¹ Später auch Feuerbach: vgl. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) und als Rückblick M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip* (1954), bes. 287–289; dazu gehört die Verwandlung der idealismuskritischen Position aus Existenzphilosophie in Anthropologie.

² Vgl. u. a.: K. Barth, *Der Römerbrief* (1922); E. Brunner, *Die Mystik und das Wort* (1924); F. Gogarten, *Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus* (1926); E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde* (1924); F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1921); L. Schestow, *Potestas Clavium* (dt. 1926); F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921); M. Buber, *Ich und Du* (1923); dazu insgesamt die Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* (1923–1933); zur These u. a.: für Ebner ist „der Idealismus . . . wahrhaftig die auszehrende Krankheit des Geistes“ (a. a. O. 114); und Brunner betont a. a. O. (1928) „das Entweder-Oder, das zwischen dem spekulativen Idealismus, bzw. der Mystik und dem christlichen Glauben, zwischen dem monologischen Verhältnis der Seele zu ihrer eigenen Göttlichkeit und dem Glauben an die göttliche Offenbarungstat und das Versöhnungswort in Jesus Christus besteht“ (III/IV). Die anregende Rolle von Cohen – der freilich (*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* 1919) die spät-marburger „idealistische“ Konzeption in seinen Ansatz mit hineinzu nehmen versucht – und die einschlägigen Thesen von Grisebach, Marcel, Guardini, Jaspers, Heidegger u. a. seien hier nur erwähnt. Vgl. das Material bei H. Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum* (1927) und zur Interpretation M. Theunissen, u. a. Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: diesem Jahrbuch 71 (1963/64) 319–330; wesentliche Hinweise auf diesen Zusammenhang verdanke ich K. Gründer.

³ Was natürlich wechselseitige Kritik nicht ausschließt; vgl. etwa den Titel-Essay von L. Schestow, *Potestas Clavium* (dt. 1926) 65–77.

Zugleich aber haben ihre Argumente philosophisch erhebliches Gewicht: sie leben nicht mehr von jener fragwürdig „realistischen“ Schadenfreude über den im Idealismus angeblich herrschenden Mangel an Gewißheit über die Existenz der Außenwelt⁴; sondern sie richten sich gegen tatsächliche Thesen des Idealismus: vor allem gegen die *Autonomiethese*, also gegen jene radikale Freiheitsthese, die etwa Schelling so formuliert: „Der Begriff“ – schreibt er – „von dem wir ausgehen, ist der des Ich“; „das Wesen des Ichs“ – sagt er – „ist die Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht . . . sich setzt“; „und mit diesem . . . Akt“ – meint er – „ist nicht nur das Ich mit allen seinen Bestimmungen, sondern . . . auch alles andere gesetzt, was für das Ich überhaupt gesetzt ist“; so ist also die „Freiheit . . . das einzige Prinzip, auf welches alles aufgetragen ist“; und „die höchste Würde der Philosophie“ – sagt Schelling – „besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen Freiheit erwartet“⁵: Idealismus – das steckt in diesen Aussagen – *Idealismus ist die Philosophie radikaler menschlicher Freiheit mit der folgerichtig radikalen These: nicht Gott, sondern der Mensch selber macht und lenkt die Menschenwelt. Wesentlich gegen diese These – die Autonomiethese – protestiert die Idealismuskritik.*

Sie tut das, wie es scheint, mit gutem Grund und vollem Recht; denn diese idealistische Autonomiethese: offenbar doch ist sie – das jedenfalls meint die Idealismuskritik – der Ausdruck für „Selbstherrlichkeit“ und „Vermessenheit“ des Menschen⁶; offenbar doch überschätzt sie die menschliche Eigenmacht durch Mangel an Endlichkeitssinn; offenbar doch entwirklicht sie den Menschen durch Verleugnung seiner Faktizität; offenbar doch verurteilt sie ihn zur „Icheinsamkeit“⁷ durch Verweigerung eines echten Bezugs zum Du; offenbar doch bedeutet sie Auflehnung gegen Gott durch Mißachtung der Geschöpflichkeit des Menschen und seiner Welt. *Es scheint also, daß keine Theologie diese idealistische Autonomiethese gelten lassen kann, und daß keine Philosophie, die Theologische ernstzunehmen bereit ist, sie zu akzeptieren vermag. Eben diese Überzeugung bringt die Idealismuskritik spätestens seit Ende des ersten Weltkriegs und bis heute mit Nachdruck zur Geltung.*

⁴ Vgl. außer Engels und Lenin nicht zuletzt F. J. v. Rintelen, Einführung zu: C. Ottaviano, Kritik des Idealismus (dt. 1941) 1–40.

⁵ F. W. J. Schelling (Werke ed. K. F. A. Schelling) III, 389 (System des transzendentalen Idealismus 1800); I, 179 (Vom Ich als Prinzip der Philosophie 1794); III, 388 und 379 (System des transzendentalen Idealismus 1800); I, 306 (Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795).

⁶ Selbstherrlichkeit: H. Herrigel, Das neue Denken (1928), Abschn. Zur Kritik des Idealismus 17 ff., bes. Zur Kritik des deutschen Idealismus 82–97; Vermessenheit: G. Krüger, Die Philosophie im Zeitalter der Romantik, in: Romantik (1948) 61; all das sind Reprisen des Augustinischen *superbia*-Vorwurfs; vgl. außerdem einschlägig: E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum (1926) VII/VIII: „Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati (W. A. XVIII, 636), an diesem Worte (sc. Luthers) stirbt die Philosophie der Freiheit . . . So bleibt wohl richtig, daß wir den Idealismus überwinden müssen“; dazu 66 ff.; die Wirksamkeit dieser Kritik zeigt sich nicht zuletzt daran, wie sehr sie die Versuche, ihr entgegenzutreten, historisch gemacht hat: z. B. E. Spranger, Der Kampf gegen den Idealismus (1931).

⁷ Ebner a. a. O., 114, 115 u. ö.

2.

Eines der wichtigen Ereignisse der zwanziger Jahre ist es nun gewesen, daß diese Idealismuskritik alsbald in den Ansatz der Interpreten und Anhänger des deutschen Idealismus selber eingewandert ist. Deren Aporie bestand fortan im Dilemma, weder den Idealismus noch die Idealismuskritik verwerfen zu können.

Das Bedürfnis nach einem Ausweg aus diesem Dilemma hat dann sehr bald zu einer Interpretationstendenz geführt, die hier die erste *Apologie des Idealismus* genannt werden soll: zum Versuch nämlich, die Idealismuskritik im Idealismus selber zu entdecken. Dieser Versuch bestimmt bis heute die Situation der Deutung der Philosophie des deutschen Idealismus. Sie findet teils im „Spätidealismus“⁸, teils im Gesamtidealismus just das, was die Idealismuskritik dort sonst gerade vermißt: den Sinn für die Grenzen menschlicher Autonomie: den für Endlichkeit, den für Faktizität und fürs Du, den fürs Andere zur Vernunft und darum dann schließlich auch den für die absolute Herrschaft Gottes.

Entscheidende Anstöße hat dieser Interpretationsbewegung – auch ein knapper Hinweis sollte nicht versäumen, daran zu erinnern – Heinz Heimsoeth gegeben⁹. Bei Kant hat er das Motiv der endlich-hinnehmenden Vernunft gesehen, das dann Heideggers erstes Kantbuch für die „Kritik der reinen Vernunft“ und Krügers Kantbuch für Kants praktische Philosophie radikal geltend gemacht haben¹⁰. Bei Fichte hat Heimsoeth 1923 das bemerkt, was heute etwa Coreth, Weischedel, Schulz und der Kreis um Lauth betonen: Fichte – nicht nur der späte, aber vor allem der späte – dachte dialogisch-theologisch; er kannte die Endlichkeit des Menschen und die Absolutheit des reinen Seins d. h. Gottes¹¹. Und beim späten Schelling hob Heimsoeth 1929 das hervor, was dann Fuhrmans genau untersucht hat: die absolute Freiheit Gottes und die Vernunft, die sich vor ihr beugt; und Schulz hat diese These nicht so sehr korrigiert als vielmehr radikalisiert, indem er die Spätphilosophie Schellings zur Vollendung des deut-

⁸ K. Leese, Philosophie und Theologie im Spätidealismus (1928).

⁹ Die ihm folgten, waren dann in der Regel radikaler und haben sich darum gegen ihn gewandt: vgl. z. B. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (1929, 1951) 16, Anm. 4; demgegenüber macht es – trotz der unten geübten Kritik an diesem Interpretationstrend – die Behutsamkeit der Analysen Heimsoeths gerade möglich, an sie anzuknüpfen, wie das hier – jedenfalls der Absicht des Verf. nach – auch geschieht.

¹⁰ Ab 1924; vgl. jetzt z. B. H. Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants (1956), und nach wie vor: Metaphysik der Neuzeit (1929) 85–104. Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (1929); G. Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik (1931); Der Maßstab der Kantischen Kritik, in: Kant-Studien 39 (1934), 156 ff.

¹¹ H. Heimsoeth, Fichte (1923). Vgl. E. Coreth, Vom Ich zum absoluten Sein, Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes, in: Zeitschrift für katholische Theologie 79 (1957), 257–303; W. Weischedel, Der Zwiespalt im Denken Fichtes (1962); W. Schulz, J. G. Fichte, Vernunft und Freiheit (1962); R. Lauth, u. a.: Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte, in: Archives de Philosophie 25 (1962), 325–334; Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart, in: diesem Jahrbuch 70 (1962/63), 252–270; Fichtes Gesamt-idee der Philosophie, a. a. O., 71 (1963/64), 253–285; vgl. insgesamt H. M. Baumgartner, Nachlese zum Fichte-Jahr 1962, in: diesem Jahrbuch 71 (1963/64), 435–442.

schen Idealismus erklärte¹². Neuere Interpretationen von *Schleiermacher* und *Hegel* agieren entsprechend: das sei hier ohne weiteren Hinweis erwähnt, denn im folgenden sollen Schleiermacher und Hegel ausgeklammert bleiben.

Jedenfalls versuchen – und zwar im wesentlichen seit den zwanziger Jahren – all diese Idealismusdeutungen, im Idealismus selber die Idealismuskritik, d. h. in der *Philosophie* der Autonomie die *Kritik* der Autonomie zu entdecken¹³.

Die Fruchtbarkeit dieser Interpretationsbewegung ist unbestreitbar. Ihr Verdienst um die Erschließung der Philosophie des deutschen Idealismus – vom Editorischen über Werkdeutung bis vor allem zur Erforschung ihrer Vorgeschichte – steht außer Zweifel. Überdies hat sie Kommunikationen begünstigt, die vordem unmöglich schienen: Beispiel sind Gespräch und Annäherung zwischen Thomismus und Transzendentalphilosophie; auch die reformatorische Theologie – immer noch voll Mißtrauen durch den Gedanken an Schleiermacher und Ritschl – hat es über sich gebracht, dem deutschen Idealismus ihre Gunst wieder zuzuwenden. All das¹⁴ sind zweifellos Aktiva jener Interpretationstendenz, die hier die erste Apologie des Idealismus genannt wurde.

¹² H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit* (1929), bes. 172–186. Vgl. H. Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus* (1940); in der Position modifiziert: *Schellings Philosophie der Weltalter* (1954); W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955): kritisiert die Spätidealismus-These (167–186) faktisch, um nicht nur den Spätidealismus, sondern um die gesamte Transzendentalphilosophie als „Vermittlungsbewegung der Subjektivität durch ihr Anderes“ begreifen zu können.

¹³ Dazu gehört der umgekehrte Versuch, in der Idealismuskritik Idealismus zu entdecken; vgl. u. a.: H. Volk, *Die Kreaturauffassung bei K. Barth* (1938) („Die idealistische Gedankenwelt B.“: 134), und C. H. Ratschow, *Der angefochtene Glaube* (1957), bes. die Argumentation gegen Kierkegaard 121 ff. („eine überaus brauchbare Dialektik, die das Sterben . . . des Gottessohnes in eine harmlose Ewigkeit überführt“: 131).

¹⁴ Vgl. – abgesehen vom frühen Gegenzug gegen die Idealismuskritik bei F. Brunstäd, *Die Idee der Religion* (1922) („Die Erneuerung des philosophischen Idealismus . . . stellt sich nun erst recht als die drängende Aufgabe unserer Gesamtlage dar“: IV) bzw. *Reformation und Idealismus* (1925), oder bei H. Stephan, Art. Idealismus III in: *RGG*², Bd. 3 (1929) („Man . . . betrügt sich so um die notwendige innere Auseinandersetzung“: Sp. 53; „Es wäre Ungehorsam gegen Gott und Verleugnung seiner Gnadengaben, wenn wir ungenützt beiseite lassen wollten, was uns in den Leistungen jener Großen geschenkt ist“: Sp. 57) – bes. den Transzendentalthomismus seit J. Maréchal: einschlägig „zur Geschichte der Problemlage“ etwa E. Coreth in: *Aufgaben der Philosophie* ed. Coreth (1958), bes. 16–21; am radikalsten wohl ist dieser Ansatz inzwischen durchgeführt bei J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik* (1962): die Thomisten haben Thomas nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, ihn zu verändern; vgl. innerhalb der reformatorischen Theologie die – u. a. durch Arbeiten G. Rohrmosers gefördert – Hegelneigung etwa im Kreis um W. Pannenberg; von ihm selber u. a.: *Was ist Wahrheit?* in: *Vom Herrengeheimnis der Wahrheit* ed. K. Scharf (1962: Vogel-Festschrift), bes. 233 ff., und auch: *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in: *Geschichte und Offenbarung* ed. Pannenberg (1963): jedenfalls mehr, als dies 97 deutlich wird, usf.

3.

Indes: erstaunlich ist es, mit welcher Selbstverständlichkeit heute dieser Interpretationswandel fast ausschließlich als Gewinn betrachtet wird. Denn immerhin ist er mit schweren Problemen belastet. Ich nenne hier nur zwei.

Erstens muß diese erste Apologie des Idealismus plausibel machen, warum eigentlich jener vermeintlich so autonomie-abstinente Idealismus durch die Idealismuskritik als Position der Autonomie habe verkannt werden können. Nächstliegende Antwort ist eine Art Sündenbocktheorie: die Unterscheidung autonomistischer und nicht-autonomistischer Trends im deutschen Idealismus und die Überzeugung, es habe die Idealismuskritik irrtümlich seinen schlimmen Teil fürs Ganze gehalten. So weit, so gut. Aber es ist schwierig, sich darüber zu einigen, welche Philosophie des deutschen Idealismus diesen schlimmen Teil repräsentiert: darum hat der zweifellos nicht unberechtigte Angriff auf die Vorstellung einer einheitlichen Philosophie des deutschen Idealismus¹⁵ bisher weitgehend zur Bildung nur von Fraktionen geführt, deren jede der jeweils anderen – also etwa die Schellingianer oder Fichteaner den Hegelianern und umgekehrt – mit Akkuratesse pünktlichst dasselbe vorwirft: zuviel Autonomie und zuwenig Endlichkeit zu bemerken; zuviel im Kopf und zuwenig in der Wirklichkeit zu haben; zuviel Konstruktion, zuwenig Hermeneutik zu praktizieren; usf. *Dieses merkwürdige Phänomen einer im strengen Sinn reziproken Polemik ist wahrlich ruinös:* denn es macht – zunächst – alle Fraktionen gleichermaßen unglaubwürdig.

Zweitens aber und vor allem hat es diese erste Apologie des Idealismus versäumt, das zu verteidigen, was die Idealismuskritik wirklich angegriffen hat: eben die Autonomiethese. Gerade dieses Versäumnis hat schlimme Folgen. Denn die Preisgabe der Autonomiethese bedeutet keineswegs nur die Absage an eine philosophische Meinung; vielmehr: sie ruiniert das affirmative Verhältnis zu mindestens drei entscheidenden Wirklichkeiten, die an menschliche Autonomie gebunden sind:

1. das zur exakten Naturwissenschaft und Technik; solches aber bedeutet – in äußerster Konsequenz – den Tod vieler und den Hunger der meisten.

2. das zur Innerlichkeit und privaten Subjektivität; solches aber bedeutet – in äußerster Konsequenz – Terror: die Unmöglichkeit „ohne Angst anders zu sein“.

3. das zum Politischen und zum Recht als Wirklichkeiten, die der Mensch nicht nur interpretieren, sondern verändern kann; solches aber bedeutet in äußerster Konsequenz – die Preisgabe der Hoffnung auf eine bessere und gerechte Welt¹⁶.

Mindestens diese drei Wirklichkeiten sind an menschliche Autonomie gebunden. Sie sind zugleich unabdingbar. *Zur Preisgabe der Autonomiethese gehört also die ruinöse Neigung, gerade das als Verfall zu verdammern, was doch in Wahrheit*

¹⁵ Vgl. die Hinweise beim Verf., Hegel und das Sollen, in: diesem Jahrbuch 72 (1964), bes. 106.

¹⁶ Vgl. die charakteristische Reduktion politisch-rechtszieliger Intentionen im Zeichen der Idealismuskritik: z. B. das Problem, mit der Bombe zu leben, wird zum bloß ethischen; statt um eine bessere Welt geht es weithin nur mehr um eine bessere Kirche; usf.

*Bedingung jedes zumutbaren Menschenlebens ist*¹⁷: denn der Mensch ist ein viel zu endliches Wesen, als daß er es sich im Ernst leisten könnte, ein endliches Wesen zu sein¹⁸; und seine Autonomie ist eine viel zu gefährdete Sache, als daß er im Ernst darauf verzichten könnte, sie zu verteidigen.

4.

So entsteht – angesichts der Idealismuskritik und angesichts der Schwierigkeiten, in welche die erste Apologie des Idealismus gerät – das Bedürfnis einer neuen, einer zweiten Apologie des Idealismus: einer Verteidigung gerade und vor allem der Autonomiethese. Dieser Verteidigung widerspricht – wie gesagt¹⁹ – die idealismuskritische Überzeugung: daß keine Theologie die Autonomiethese gelten lassen kann; und daß keine Philosophie, die Theologisches ernstzunehmen bereit ist, sie zu akzeptieren vermag. Jede künftige Apologie des Idealismus ist also – sofern überhaupt Theologisches für sie Bedeutung hat – darauf angewiesen, diese und gerade diese Überzeugung zu überprüfen. Stimmt sie?

Diese Frage läßt sich inhaltlicher formulieren; etwa so: *gibt es vielleicht doch ein auch theologisch plausibles und honoriges Motiv, die Autonomie d. i. die menschliche Freiheit Gott gegenüber zu radikalisieren – im Extremfall in einem Maß, daß die Rede von Gott verstummen muß? Antwort: es gibt ein solches Motiv – das Theodizeemotiv: das Bedürfnis, all jenes, was an der Welt schlimm ist, menschlicher Freiheit zuzuschreiben, damit es nicht Gott belaste*²⁰. Diese Antwort sei hier kurz erläutert; und es seien dabei einige Belege beigebracht für folgende These: *gerade die*

¹⁷ Weil Autonomie Prinzip der modernen Welt ist, gehört dann dazu in der Regel Verdammung der modernen Welt als Verfall; repräsentativ ist u.a. G. Krüger, *Geschichte und Tradition* (1948), in: *Freiheit und Weltverwaltung* (1958): weil der moderne Mensch „souverän“ glaubt existieren zu können, leben „wir in einer Zeit gesteigerter, eminenter Geschichtlichkeit“ (75); es „droht . . . der totale Bruch mit der Tradition . . . Wir leben nur noch von unserer Inkonsequenz, davon, daß wir nicht wirklich alle Traditionen zum Schweigen gebracht haben. Aber unser Leben wird zusehends geschichtlicher, hinfälliger, katastrophaler. Wir gehen der radikalen Unmöglichkeit der sinnvollen und gemeinsamen Existenz entgegen“ (94); usf.

¹⁸ Darum ist die Vorstellung fragwürdig, Philosophie solle den Menschen gerade mit der Endlichkeit und Schwere seines Daseins konfrontieren; vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1953) 8: „Erschwerung des geschichtlichen Daseins . . . ist . . . der echte Leistungssinn der Philosophie“; diese Vorstellung setzt eine Verfassung voraus, die sich das Schwerhaben als Luxus leisten kann; sie vergift zugleich, daß das geschichtliche Dasein „zunächst und zumeist“ gerade nicht in dieser Verfassung sich befindet: „Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns“: S. Freud XIV, 433 (*Das Unbehagen in der Kultur* 1930); „der echte Leistungssinn der Philosophie“ sollte im Beitrag zu seiner Erleichterung bestehen und ihr schlechtes Gewissen angesichts der Geringfügigkeit ihres Beitrags erwachsen.

¹⁹ Vgl. oben, S. 34.

²⁰ Zur Tradition dieses Motivs vgl. das Material bei F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Bd. 1 (21955), Bd. 2 (1952). Zur repräsentativen Schwierigkeit wird das Theodizeeproblem erst in der Neuzeit: der Protest der Aufklärung gegen den Willensgott und seine potentia absoluta muß mit der Vernünftigkeit Gottes auch die Vernünftigkeit der Güte Gottes nachweisen; darin besteht im engeren Sinn die Theodizee;

Autonomie-Position des transzendentalen Idealismus (also der Philosophie Kants, Fichtes, Schellings) wird – bewußt oder unbewußt – nötig, d. h. sie entsteht und steht im Dienste der Theodizee.

5.

Diese These scheint zunächst kaum plausibel. Denn der „Hochidealismus“²¹ hat das Theodizeeproblem in der Regel nicht diskutiert. Zwar hat Kant noch an der einschlägigen Preisfrage der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften für 1755 teilnehmen wollen²²; und ohne Zweifel bleibt bei ihm – wie beim frühen Fichte²³ – die Ausgangsgestalt des Freiheitsproblems im Rahmen der Theodizeefrage: ist Gott oder ist der Mensch verantwortlich fürs Schlimme der Welt, d. h. ist der Mensch Gott gegenüber frei genug, um für dieses Schlimme verantwortlich zu sein²⁴? Aber dann verschwindet dieses Problem. Erst nach der Jahrhundertwende taucht es wieder auf; vor allem bei

grob gesagt: nicht mehr der „gnädige Gott“, sondern der „gerechte Gott“ interessiert. Spätestens von diesem Zeitpunkt ab besteht dann für die Theologie die Möglichkeit, das Theodizeeproblem – das trotz aller Ontologie der *potentia oboedientialis* einzige, das in der modernen Welt eine wirkliche Verbindung stiftet zwischen philosophischen und theologischen Fragen – als nicht honorig abzutun: vgl. die interessante Zusammenstellung der Motive seiner theologischen Verachtung bei L. Schlaich, *Das Problem der Theodizee und die Aufgabe der Seelsorge*, in: *Zwischen den Zeiten* 8 (1930), 493–511. Diese Zurückweisungsmöglichkeit wäre in der Tat ruinös – für die Theologie.

²¹ Bezeichnung nach H. Stephan, in: *Art. Idealismus*, III RGG², Bd. 3 (1929), Sp. 56.

²² Vgl. Kants Notizen (Akademieausgabe) XVII, 229–239; dazu A. Harnack, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* von Berlin I, 1 (1900), 404: „So geschah es, daß . . . im Jahre 1753 (für 1755) . . . unter der durchsichtigen Hülle einer Kritik des ‚Systems‘ von Pope in Wahrheit eine Kritik der Leibnizschen Lehre von der besten Welt . . . verlangt wurde. Das Thema lautete: ‚On demande l’examen du système de Pope, contenu dans la proposition: Tout est bien. Il s’agit: (1) de déterminer le vrai sens de cette proposition, conformément à l’hypothèse de son auteur. (2) De la comparer avec le système de l’optimisme, ou du choix meilleur, pour en marquer exactement les rapports et les différences. (3) Enfin d’alléguer les raisons qu’on croira les plus propres à établir ou à détruire ce système.‘“ Vgl. D. Henrich, *Über Kants früheste Ethik*, in: *Kant-Studien* 54 (1963), 404–431, bes. den 1. Abschnitt über „Kants Kritik der Theodizee von Leibniz und das Problem einer Begründung der Ethik“, 408 ff.: Henrich betont dort im Blick auf XVII, 237/238 die Pointe des Kantischen Arguments: daß Leibniz die Möglichkeiten als von Gott unabhängig ansetzt. Demgegenüber führen dann Kants eigene Überlegungen dazu, auch die Möglichkeiten als von Gott abhängig zu denken: kardinaler Punkt des Einzig möglichen Beweisgrundes (1763), bereits expliziert in: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae Nova Dilucidatio* (1755), I, 395 f. Hinsichtlich der im folgenden vertretenen These hat diese Leibnizkritik eine bestimmte Rolle: Kants Abwehr von Leibniz’ temperierter Unabhängigkeitstheese macht Kant den Rückzug auf diese temperierte Unabhängigkeitstheese unmöglich und zwingt ihn gerade dadurch auf die Dauer, die radikale Unabhängigkeitstheese zu vertreten: die idealistische Autonomietheese.

²³ J. G. Fichte, *Einige Aphorismen über Religion und Deismus* (1790), Gesamtausgabe II, 1, bes. 289–291 und die Interpretation bei H. Heimsoeth, *Fichte* (1923), 16 ff.

²⁴ I. Kant, *Nova Dilucidatio* (1755) I, bes. 398 ff. im Zusammenhang der Diskussion der „*bonitas Dei infinita*“ (404) mit der These: „*Praescientiae divinae respectu actionum liberarum locus non est, nisi determinata eorum rationibus suis futuritio admittatur*“ (405), und der Versicherung: „*Verum inde non sequitur, actiones moraliter pravas Deum auctorem*

Schelling: 1804 in der Abhandlung über Philosophie und Religion; 1809 im Freiheitsaufsatz; 1810 in den Stuttgarter Privatvorlesungen²⁵; und – nota bene – auch Hegel hat ja dann seine Geschichtsphilosophie ausdrücklich wieder als „Theodizee“ deklariert²⁶. In der Zwischenzeit aber wird bei Kant, Fichte, Schelling das Theodizeeproblem – grob gesagt – eben nicht diskutiert: *offenbar bildet diese Zwischenzeit – die Zeit der extremen Autonomiethese – eine ‚Pause‘ im Theodizeeproblem*²⁷.

Indes: diese Pause im Theodizeeproblem muß einen Grund haben; und nach diesem Grund muß man fragen: *warum eigentlich wird dieses vorher und nachher so zentrale philosophische Problem gerade in dieser idealistischen Zwischenzeit nicht diskutiert?* Eine mögliche und naheliegende Antwort wäre diese: das Theodizeeproblem wird in gerade dieser Zeit nicht *diskutiert*, weil es in gerade dieser Zeit kein *Problem* mehr, d. h. weil es *gelöst* ist: *der Idealismus Kants, Fichtes, Schellings mindestens zwischen 1781 und 1800²⁸ ist gerade als ‚Pause‘ im Theodizeeproblem eine ‚Phase‘ im Theodizeeproblem: nämlich jene Phase, in der das Theodizeeproblem radikal gelöst ist.*

6.

Diese These behauptet einen Zusammenhang zwischen Lösung des Theodizeeproblems und idealistischer Autonomiethese. Dieser Zusammenhang besteht. Inwiefern?

„Unter einer Theodizee“ – schreibt Kant – „versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Ver-

incusare posse“ (404); vgl. die entsprechende Formulierung des Freiheitsproblems bei G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (1710), in: *Phil. Schr.* ed. C. J. Gerhardt VI, etwa 102 ff.

²⁵ F. W. J. Schelling VI, 28 und ff.; VII, bes. 339 ff. und vor allem VII, 353 ff.; schließlich – unter dem Titel: „Begriff des Menschen und der menschlichen Freiheit. Ursprung des Bösen“ – VII, 457 ff.: dort die knappe Zusammenfassung der Frage: „Die Verteidiger der Freiheit denken gewöhnlich nur daran, die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur zu zeigen, die freilich leicht ist. Aber seine innere Unabhängigkeit von Gott, seine Freiheit auch in Bezug auf Gott lassen sie ruhen, weil dieß eben das Schwerste ist“ (VII, 458; zur Frage nach dem Ursprung des Bösen vgl. ff.): damit ist die in Anm. 24 skizzierte Frage des frühen Kant wieder aufgenommen.

²⁶ G. W. F. Hegel (*Werke* ed. Glockner) u. a. XI, 569; vgl. noch J. G. Droysen, *Grundriß der Historik* (1858) ed. R. Hübner (³1958), 341 und im Vorwort zur *Geschichte des Hellenismus II* (1843), a. a. O., 371: „Die höchste Aufgabe unserer Wissenschaft ist ja die Theodicee“.

²⁷ I. Kant, *Über den Grund des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791); diese Schrift – die im Text aus Gründen der Darstellungsvereinfachung nicht genannt ist – widerspricht der Pausentheorie nicht, sondern bestätigt sie: bei Kant bahnt sich die Preisgabe der strengen Autonomiethese zugunsten einer Wende zu Natur und Religion – vgl. unten, S. 45 – bereits früher an; vgl. *Kritik der Urteilskraft* (1790); Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793); genau erst dort, wo Natur und vor allem die Religion wieder zum wichtigen Thema wird, kann und muß die Diskussion des Theodizeeproblems wiederkehren. Im Text unerwähnt bleiben auch vereinzelt Theodizeebemerkungen, wie z. B. die an Leibniz und Hegel erinnernde VIII, 30 (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784; vgl. dazu die entsprechende Newton-Rousseau-Bemerkung in: *Werke* ed. Hartenstein VIII, 630).

²⁸ D. h. mindestens zwischen der Publikation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* und der Publikation von Fichtes *Bestimmung des Menschen* bzw. Schellings *System des transzendentalen Idealismus*.

nunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt²⁹. Dieses „Zweckwidrige in der Welt“ aber wird – mindestens ab 1769 – durch Kant und seine Nachfolger in neuer und besonders eindringlicher Weise expliziert: durch den Aufweis von „Antinomien“³⁰. Was noch Descartes durch die Hypothese eines *genius malignus* glaubte fingieren zu müssen, zeigt sich jetzt offen als Grundzug der Wirklichkeit: die Welt ist voll Täuschung, d. h. unvermeidlicher Widersprüche; sie ist also schlimm³¹. Gerade das belastet ihren Schöpfer. Und gerade das also muß eine extreme Anstrengung zu seiner Entlastung erzwingen: den radikalen Nachweis der Schuldlosigkeit Gottes. Dabei gelingt ein Freispruch

²⁹ I. Kant VIII, 255 (Über den Grund des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee 1791).

³⁰ Vgl. I. Kant XVIII, 69: „Ich versuchte es gantz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegentheil . . . weil ich eine illusion des Verstandes vermuthete, zu entdecken, worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht.“ Vgl. Kants Brief an Garve vom 21. 9. 1798: „der Punkt . . . von dem ich ausgegangen bin . . . (ist) die Antinomie der r. V.“: vgl. außer A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus I* (1876, ³1924), bes. 339–341 und 350–351, vor allem die Betonung der systematischen und entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Antinomien in: *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft* ed. B. Erdmann, Bd. 2 (1884), XXIV–XLIX. Gegw. hat die Bedeutung der Antinomien für Kants kopernikanische Wende vor allem betont G. Martin, *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie* (1951), bes. 52–77 („die Antinomien sind ein selbständiger Beweis der kantischen These von der Idealität der Erscheinungen“: 67); vgl. letzthin H. Heimssoeth, *Atom, Seele, Monade, Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung* (1960): „Daß . . . die Thematik der Antinomien . . . für die Genesis von Kants Philosophie . . . entscheidende Bedeutung gehabt hat, darf heute als gesicherte historische Einsicht angesehen werden“: 263 (7); vgl. 261–289 (5–33). Dieses Antinomienthema ließe sich in seiner Bedeutung auch für Fichte und Schelling nachweisen. Diesem nach wäre also die „kopernikanische Wendung“ Folge des Antinomienproblems (zuerst 1769). Nun hat aber D. Henrich – vgl. Hutcheson und Kant, in: *Kant-Studien* 49 (1957/58), 49–69; *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (1960: *Gadamer-Festschrift*), 77–115; *Über Kants früheste Ethik*, in: *Kant-Studien* 54 (1963), 404–431; *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in: *Sein und Ethos. Walberberger Studien* 1 (1963), 350–386 – „die erste kopernikanische Wendung Kants“ (daß er „die Form der Güte des Willens auch als Regel seiner möglichen Inhalte annimmt“) bereits für 1765 nachgewiesen: ohne Einspruch durch J. Schmucker, *Die Ursprünge der Ethik Kants* (1961), der sonst kopernikanische Wendungen bei Kant gar nicht schätzt; an dieser Wendung scheint also das Antinomienproblem noch nicht beteiligt zu sein. Vielleicht gerade deshalb hat Henrich sie – vgl. etwa im letztzitierten Aufsatz, 358 – auch sehr vorsichtig behandelt: „Kants erste kopernikanische Wendung hat . . . zunächst nur zur Lösung des Problems geführt, wie ein Prinzip für die Beurteilung des Guten gefunden werden kann. Zur Klarheit über den Grad der Schwierigkeit, den das Problem des *principii executionis* (sc. Verbindlichkeitsproblem) enthält, ist er erst später gekommen. Und während die erste Lösung ihm sofort gelang, hat er jene Schwierigkeit erst um 1785 und auch dann nur in einer Weise behoben, die für ihn selbst nicht ebenso befriedigend sein konnte“: nämlich indem er das Sittengesetz zum „Faktum“ erklären mußte; diesen Ausweg betrachtet Henrich – im Gegenzug zu Heidegger bzw. Krüger – erfreulich mißtrauisch; leider nicht ebenso mißtrauisch begegnet er der – gerade schon XX, 148 sich abzeichnenden – Tendenz Kants, die Ethik vom Verwirklichungsproblem abzutrennen.

³¹ Diese Rede vom Schlimmen und Mißlichen der Welt impliziert keine Verfallstheorie, sondern – vgl. vom Verf., Hegel und das Sollen, a. a. O. – im Gegenteil Fortschrittstheorie: der Blick für die eigenen Misereen setzt Reife des geschichtlichen Standes voraus. Nur an

Gottes wegen erwiesener Unschuld – also eine Theodizee – offenbar genau nur dann, wenn sich nachweisen läßt: nicht Gott ist verantwortlich für diese schlimme Welt, denn nicht er macht und lenkt sie – sondern ein anderer: nämlich der Mensch oder (wie Kant, Fichte, Schelling statt dessen sagen) das Ich. *Dieser Nachweis und genau dieser Nachweis ist der Idealismus: also eine Theodizee durch die Autonomiethese; nämlich durch die These: nicht Gott ist schuld, denn nicht Gott macht und lenkt die Welt, sondern der Mensch.*

Übergangen sei hier, daß diese These bei Kant, Fichte, Schelling unterschiedlich radikal durchgeführt ist. Denn es kommt hier allein darauf an, dieses eine hervorzuheben: eben deswegen, weil diese idealistische Autonomiethese Theodizeesinn hat: darum ist sie – im Gegensatz zur Meinung der Idealismuskritik – gerade kein Angriff auf Gott, sondern eine Verteidigung Gottes; oder um es extrem zu formulieren: *die idealistische Wende fort von der philosophischen Schöpfungstheologie hin zur Autonomie-Position ist – im Gegensatz zur Meinung der Idealismuskritik – keine Abkehr von Gott, sondern (als Theodizee) die Abkehr einzig von jener verhüllten Weise der Blasphemie, die angesichts einer schlimmen Welt in der Aussage steckt, Gott habe sie geschaffen.*

Mindestens drei Tatbestände der Philosophie des deutschen Idealismus machen diese – gewiß waghalsige – These womöglich plausibler. Da ist erstens ihr eigentümliches Prozeßdenken (Abschnitt 7). Da ist zweitens ihre Philosophie der Geschichte als Rechtsprozeß (Abschnitt 8). Da ist drittens die eigentümliche Ambivalenzgestalt der philosophischen Theologie, die sie gleichwohl versucht hat (Abschnitt 9). Auf diese drei Tatbestände soll jetzt hingewiesen werden.

7.

Der erste Tatbestand ist das eigentümliche Prozeßdenken der idealistischen Philosophie. Indiz für ihre – wie man sagen kann – ‚juristische‘ Orientierung ist ihre ausgeprägte Vorliebe gerade für Rechtsmetaphern: sie ist ein „Rechtshandel“ vorm „Gerichtshof der Vernunft“; ihre Aufgabe ist transzendente „Deduktion“; und dieses Wort soll man verstehen wie „die Rechtslehrer“ das tun; sie wird als „Prozeß“ definiert: schon Kant scheint es – so sagt er am Schluß der Dialektik seiner ersten Kritik – „ratsam, gleichsam die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft . . . niederzulegen“³²; usf. Diese und andere zentralen Rechtsmetaphern zeigen an, daß für Kant, Fichte, Schelling die Philosophie ein Gerichtsverfahren ist: die grundlegenden Tatbestände der Welt werden „deduziert“ d. h. richterlich überprüft:

Einem wird hier festgehalten: daraus, daß etwas besser geworden ist, folgt nicht, daß es nicht immer noch schlimm sei; der ‚erreichte Stand‘ ist nicht allemal der ‚gute Stand‘; „das Reich der verwirklichten Freiheit“ (G. W. F. Hegel, Rechtsphilosophie § 4) ist nicht ohne weiteres das Reich der hinlänglich verwirklichten Freiheit; usf.

³² Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, u.a.: B 116 697, A XI/XII, B 116 697; vgl. auch B 779: „Die Kritik . . . verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeiten nicht anders führen sollen, als durch Prozeß.“

sie werden verurteilt, wo sie zu Antinomien führen; sie werden freigesprochen, wo sie zur Auflösung von Antinomien führen; also: sie werden verurteilt, wenn sie die Welt schlimm, sie werden freigesprochen, wenn sie die Welt besser machen; oder: sie werden verurteilt, wo sie ‚gegen‘, sie werden freigesprochen, wo sie ‚für das Ich‘ sind³³; schließlich: sie werden verurteilt, wo sie die menschlichen Rechte verletzen; sie werden freigesprochen, wo sie die menschlichen Rechte realisieren. Das ist eindeutig ein „Rechtshandel“. Daraus folgt: *die Philosophie Kants, Fichtes, Schellings bleibt in ihrem Vollzug offenbar genau das, was bereits die überlieferte Theodizeefrage gewesen ist: nämlich ein Gerichtsverfahren, ein Rechtshandel, ein Prozeß³⁴: nur geht es jetzt – nach dem Freispruch Gottes mit Hilfe der Autonomiethese – um einen Prozeß des Menschen nicht mehr mit Gott, sondern – in der gleichen Sache – um einen Prozeß des Menschen mit sich selber.*

8.

Wer einen Prozeß führt, macht Rechte geltend. *So ist – in der überlieferten Theodizee wie im Idealismus – der Mensch gedacht als einer, der Rechte hat und geltend macht.*

Es soll hier nicht soziologisch diskutiert werden, warum dieser Begriff des Menschen gerade dort sich durchsetzt, wo die bürgerliche Welt zum Zuge kommt; und es soll hier ebensowenig entschieden werden, ob dieser Begriff des Menschen theologisch bedenklich ist, oder ob es vielmehr bedenklich ist, wenn er theologisch bedenklich wäre³⁵. Sondern es soll einzig *der zweite hier entscheidende Tatbestand* betont werden: *daß u. a. durch die Verwandlung der überlieferten zur idealistischen Theodizee die moderne Geschichtsphilosophie entsteht.*

³³ „Für mich“ ist also nicht das ‚nur mental Existente‘ bzw. ‚Objizierte‘ oder ‚Objizierbare‘ usf., sondern *das, was nicht gegen mich ist*. Soweit diese Interpretation zutrifft, ist also die Transzendentalphilosophie wesentlich nicht als ‚Erkenntnistheorie‘, sondern eben als ‚eine Philosophie unterwegs von der Theodizee zur Geschichtsphilosophie‘ zu begreifen; ihr entscheidendes Penum ist nicht die Gewährleistung des ‚Erkenntnis‘ genannten Rendezvous von Subjekt und Objekt, sondern die Zerstörung des Scheins oder Tatbestandes von Feindlichkeit der Welt; und ‚für mich‘, d. h. unfeindlich ist die Welt genau dort, wo ihre Grundlagen ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ des Vollzugs meiner selbst sind.

³⁴ Vgl. Kants Kennzeichnung XXIII, 85: „Unter einer Theodicee wird die methodische Rechtfertigung in einem Proceß, in welchem die göttliche Welteinrichtung u. Regierung gerechtfertigt . . . wird (verstanden).“

³⁵ Umstritten ist er. Vgl. ebenso die ev. Auseinandersetzung um Gesetz und Evangelium wie die kath. um Natur und Gnade. Vgl. philosophisch etwa die Angriffe Heideggers gegen die „Gerichtshofvorstellung vom Gewissen“ (Sein und Zeit 1927: 271, 293) und gegen die „Gerechtigkeit“ und das „Recht“ als Gesichtspunkte der Eigentlichkeit (z. B. Holzwege 1950: 226 ff.); vorbereitet sind sie nicht zuletzt durch die romantischen Theorien einer Überbietung des Gesetzesstandpunkts durch Liebe: vom frühen Hegel, Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798/99) in: Hegels theologische Jugendschriften ed. Nohl (1907), bes. 276 ff., bis zu F. Schlegel, Lucinde (1799); dazu: F. D. Schleiermacher, Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde (1800), und F. W. J. Schelling (mit fichte-kritischer Wendung) VII, 20 (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre 1806); usf.

Wenn der Mensch Rechte hat und geltend macht: dann auch gegenüber Gott; just das geschieht durch die Theodizeefrage. Grundargument der überlieferten Theodizee ist der Nachweis, daß diese Rechte im Ernst nicht verletzt sind: das impliziert „Optimismus“³⁶. Wo dieser – durch Aufweis von Antinomien – zerbricht, glückt eine Theodizee nur noch dann, wenn nicht mehr Gott als Schöpfer gilt, sondern (idealistisch) der Mensch: der einzige Schöpfer, von dem Menschen im Ernst verlangen können, daß er diese Welt besser mache, als er sie schon gemacht hat; nämlich so, daß in ihr alle Menschen zu ihrem Recht kommen: also wesentlich durch *Veränderung der Rechtsverhältnisse*. Genau das aber – Veränderung der Rechtsverhältnisse – wird im Idealismus zur konkreten Definition der Geschichte: „nicht alles“ – sagt etwa Schelling – „was geschieht, ist darum ein Objekt der Geschichte“; sondern: „das einzige Objekt der Geschichte (ist) das allmähliche Realisieren der Rechtsverfassung“³⁷: *bei gleichbleibender Definition der Philosophie als Prozeß und des Menschen als Recht-habendes Wesen erzwingt die Wende von der überlieferten ‚Theodizee durch Optimismus‘ zur idealistischen ‚Theodizee durch Autonomie‘ die moderne Geschichtsphilosophie, die die Geschichte als Rechtsprozeß begreift*³⁸.

Es scheint – nota bene – ein begriffsgeschichtlich interessantes Vorspiel dieses Vorgangs zu geben. Leibniz gebraucht als erster den Ausdruck „théodicée“: publik wird er 1710. Voltaire gebraucht als erster den Ausdruck „philosophie de l’histoire“: publik wird er 1765³⁹. Zwischen beiden Daten liegt Voltaires Leibnizkritik: eine Kritik am Optimismus. In der Tat scheint schon hier es so

³⁶ D. h. die – vgl. die Akademieformulierung oben, Anm. 20 – These: Tout est bien; vgl. Kants Stellungnahme in: Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759) II, 27–35; Differenzierungen im Begriff Optimismus – wie etwa bei Kant XVII, 230 f. – sind hier nicht möglich.

³⁷ F. W. J. Schelling III, 588 und 593 (System des transzendentalen Idealismus 1800); vgl. dazu I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) und seine Definition des Fortschritts als „Vermehrung der Produkte ihrer Legalität“ (VII, 91: Der Streit der Fakultäten 1798); vgl. auch J. G. Fichte, etwa II, 271 (Die Bestimmung des Menschen 1800) und VII, 148 (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1806).

³⁸ Die heutige Geschichtsphilosophie hat in der Regel gerade diesen Inhalt verloren: z. Z. prävaliert ein Geschichtsbegriff, für den Geschichte das ist, was dem Menschen – wesentlich ohne sein Zutun – geschieht: Heilsgeschehen; Seinsgeschichte; personale Begegnung; am Ende gar nur Sprache; usf. Es ist fällig, zu prüfen, warum gerade dieser Geschichtsbegriff den der klassischen Geschichtsphilosophie ersetzt hat, und warum es für ihn nötig wurde, die Definition der Geschichte als Rechtsprozeß zu vergessen (und dabei etwa den Fortschrittsbegriff aus dem Felde des Rechts – mit positivem oder negativem Vorzeichen – auf das von Naturwissenschaft und Technik abzuschieben). Derlei Amnesiezwänge beweisen – neben glücklicher Begabung zu sekundären Rationalisierungen bzw. zur Ersetzung von Unbehagen durch Symptome – in der Regel auch, daß eine Position illiquid ist. Die heute übliche Herleitung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie aus dem eschatologischen Zukunftsdanken der Bibel – repräsentativ: K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (dt. 1953); vgl. auch Art. Geschichtsphilosophie von K. Gründer/R. Spaemann in: Lexikon für Theologie und Kirche (1960) – bagatellisiert gerade die entscheidende Zäsur: daß die (politische) Bewegung der Rechtsverhältnisse zum wesentlichen Inhalt der Geschichte wird; sie unterstützt damit jene Vergeßlichkeit, von der die Rede war.

³⁹ Als Einleitungsüberschrift der Ausg. 1765 von Voltaires Essai sur les moeurs et l’esprit des nations.

sich zu verhalten: wo die Theodizee nicht mehr den Optimismus als Rückhalt hat, sondern die trübe Welterfahrung des „Candide“⁴⁰: da verwandelt sich die überlieferte Theodizee zur Geschichtsphilosophie. Just diese Verwandlung wiederholt sich radikal im deutschen Idealismus: wo die Welt zu antinomisch ist, als daß noch Gott ihr Schöpfer genannt werden dürfte, wird der Mensch zum Täter und Lenker der Welt. d. h. zum Subjekt der Geschichte als eines Fortschritts in den menschlichen Rechtsverhältnissen.

9.

Freilich: ist dieses bürdenreiche Amt eines Täters und Lenkers der Welt am Ende nicht doch zu schwer für den Menschen? Der Idealismus selber hat das befürchtet⁴¹. Darum haben bereits die Philosophien Kants, Fichtes, Schellings sich nach Helfern umgesehen: nach Potenzen, die den Menschen in dieser Rolle des entscheidenden Täters und Lenkers der Welt unterstützen oder gar ersetzen. In Kants Kritik der Urteilskraft und in Schellings naturphilosophischen Schriften suchen sie Hilfe bei dem, was gewissermaßen ‚unter‘ dem Menschen ist: nämlich bei der Natur⁴². Und von der Postulatenlehre in Kants Kritik der praktischen Vernunft an und verstärkt bei Fichte und Schelling seit der Jahrhundertwende suchen sie Hilfe bei dem, was gewissermaßen ‚über‘ dem Menschen liegt: also nun doch wieder bei Gott⁴³.

Die eigentümliche Ambivalenzgestalt dieser idealistischen Rückrufung Gottes ist der dritte Tatbestand, auf den hier hingewiesen werden soll, selbst noch sie – scheint es – belegt die vorgebrachte Grundthese; denn: *selbst noch in dieser philosophischen Theologie des Idealismus bleibt jenes Theodizeemotiv in Kraft, das die Autonomiethese erzwang: sie ruft jeweils Gott herbei und macht ihn doch zugleich unwirklich*. Vier Ansätze scheinen hier wichtig. Der erste: Gott ist – aber nur postuliert. Der zweite: Gott ist – aber nur als Gott der Ideen. Der dritte: Gott ist – aber erst in ferner Zukunft. Der vierte: Gott ist – aber der „ganz andere“. Diese vier Ansätze idealistischer Theologie hat – scheint es – besonders instruktiv Schelling nacheinander durchgespielt. Auf ihn also sei diese abschließende Bemerkung beschränkt. Da ist

erstens die philosophische Theologie des frühen Schelling; bis 1800 wiederholt er im Grunde nur die Postulatenlehre Kants: „es ist“ – sagt er im Transzendental-

⁴⁰ Voltaire, *Candide ou l'optimisme* (1758); vgl. *Le desastre de Lisbonne* (1756).

⁴¹ Hier kann weder auf Motiv – Verlauf der französischen Revolution und mangelnde Fähigkeit zur wirklichen Konkretion des Geschichtssubjekts – noch auf Form – Problematik des „unendlichen Progresses“ – dieser Befürchtung eingegangen werden.

⁴² I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790); F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797); *Von der Weltseele* (1798); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799).

⁴³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) V, bes. 124 ff.; *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793); J. G. Fichte, *Bes.: Spätfassungen der Wissenschaftslehre* (1801–1810); *Die Anweisungen zum seligen Leben* (1806); *Die Staatslehre* (1813); F. W. J. Schelling, *Die Weltalter* (1811–1814); *Philosophie der Offenbarung* (gel. ab 1821 bzw. 1841); dazu die im folgenden zitierten Schriften.

system – „eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit notwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Notwendigkeit, die über ihm ist“: also von Gott; denn nur dadurch kann er „in Ansehung der Folgen einer Handlung ganz ruhig sein“⁴⁴. Diese These macht das Gottesverhältnis in erforderlicher Weise ambivalent: *sie ruft Gott herbei und macht ihn zugleich unwirklich*: zum unvermeidlichen, aber schließlich doch nur postulierten Gott. Da ist

zweitens die philosophische Theologie der Identitätsphilosophie ab 1801; am deutlichsten ausgesprochen hat Schelling ihre These – schon rückblickend – 1804 in Philosophie und Religion; dort sagt er: „In Gott liegt nur der Grund der Ideen . . . und keine vom Absoluten ausgehende Wirkung macht eine Leitung oder Brücke vom Unendlichen zum Endlichen“⁴⁵. Auch diese These macht das Gottesverhältnis in erforderlicher Weise ambivalent: *sie ruft Gott herbei und macht ihn zugleich unwirklich*: zum Gott nicht der faktisch-unheilen Wirklichkeit, sondern zum ihr gegenüber „indifferenten“ Gott einzig der ewigen Ideen. Da ist

drittens die philosophische Theologie der Freiheits- und Weltalterphilosophie zwischen 1806 und 1821; bereits in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 sagt Schelling: „So gewiß (Gott) sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes“: Gott wird erst Gott; und eben das unterstreicht Schelling 1812 in der Streitschrift gegen Jacobi; dort schreibt er: „Ich setze Gott als Erstes und Letztes, als A und als O, aber als das A ist er nicht, was er als das O ist, und inwiefern er nur als dieses – Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist“⁴⁶. Auch diese These macht das Gottesverhältnis in erforderlicher Weise ambivalent: *sie ruft Gott herbei und macht ihn zugleich unwirklich*: zum Gott nicht

⁴⁴ III, 595.

⁴⁵ VI, 38.

⁴⁶ VII, 432; VIII, 81; vgl. dazu schon III, 604 (System des transzendentalen Idealismus 1800) und Schellings Begründung, warum er 1801 (Darstellung meines Systems der Philosophie) sich „enthalten (habe), die absolute Identität . . . Gott zu nennen“: VIII, 81, Anm. 2. Der ‚Gott der ewigen Ideen‘ und der ‚werdende Gott‘: das sind – nach der hier angedeuteten Interpretation – nur verschiedene Aggregatzustände des ‚unwirklichen‘, d. h. der Wirklichkeit gegenüber ‚ohnmächtigen‘ Gottes; daraus kann u. a. plausibel werden, warum es später z. B. M. Scheler so leicht wurde, aus der Position einer Theologie im Zeichen der tatsachenabstinenten Wesensschau (bes.: Vom Ewigen im Menschen 1921) zu seiner Spättheologie des werdenden Gottes – bekanntlich nicht ohne Konsultation Schellings – überzugehen (etwa: Die Stellung des Menschen im Kosmos 1927, ³1947: 80–98): in dieser Bewegung steckt – wenn man die idealistische Lösung des Theodizeeproblems ernst nimmt – Konsequenz; und so ist es Verf. auch unplausibel, warum H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter (1954), bes. 224 ff., sich dagegen sträubt, Schelling diese Konsequenz zu gestatten. Natürlich wäre auch – etwa im Blick auf E. Bloch, Geist der Utopie (1918), 319–332 – durchzureflektieren die sachliche Nähe einer Philosophie des noch nicht gewordenen Gottes zu einer Theologie des noch nicht gekommenen Messias.

der faktisch-unheilen Gegenwart, sondern zum Gott erst einer fernen und dann heilen Zukunft. Da ist schließlich

viertens die philosophische Theologie der „positiven“ Spätphilosophie nach 1821: sie „verlangt“ – sagt Schelling zum Schluß des zweiten Buchs der Philosophie der Mythologie – „den Gott . . . der als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, kurz der der Herr des Seins“ und daher „außer und über der Vernunft“ ist⁴⁷. Auch diese These macht das Gottesverhältnis in erforderlicher Weise ambivalent: sie ruft Gott herbei und macht ihn zugleich unwirklich: er ist der ‚ganz andere‘ Gott, der sich über das menschlich unabdingbare Recht auf „Vernunft in der Geschichte“ hinwegsetzen kann und dadurch unvollziehbar wird⁴⁸.

Diese vier – hier nur angedeuteten – Versuche einer philosophischen Theologie des Idealismus: sie rufen also durchweg Gott herbei und machen ihn doch zugleich unwirklich; das bedeutet aber: der einzig Verantwortliche für die mißliche Welt bleibt auch hier stets der Mensch; er bleibt auf sich selber angewiesen; denn *die idealistische Theologie ist eine – aus Theodizeerücksichten – konsequenterweise durchweg sich selber verbindernde Theologie: ihre eigenartig ambivalenten Gestalten hat sie gerade darum, weil selbst noch bei ihr jenes Theodizeemotiv in Kraft bleibt, das zunächst die radikale Autonomiethese erzwingt: das Motiv der Theodizee durch menschliche Autonomie perenniert selbst hier, wo es scheinbar untergeht.*

10.

Die besondere Art der Idealismuskritik, die spätestens seit Ende des ersten Weltkriegs entstand und die bis heute erstaunlich unbehelligt herrscht, ist – das wurde gesagt⁴⁹ – theologisch inspiriert. So muß jede Auseinandersetzung mit ihr, ob sie es will oder nicht, in die Nähe theologischer Fragen geraten. Eine derartige Auseinandersetzung war hier beabsichtigt. Sie hat es sich – im Unterschied fast zur gesamten Gegenwartsphilosophie – erlaubt, das Theodizeeproblem für eine ernsthafte Frage zu halten. Und *für sie ist – im Gegensatz zur genannten Idealismuskritik – die idealistische Autonomie-Position statt schlimm nur die vielleicht einzig aussichtsreiche Form der Theodizee.* Sollte in dieser These Atheismus stecken: dann allenfalls ein ‚methodischer Atheismus ad maiorem gloriam Dei‘.

⁴⁷ XI, 566.

⁴⁸ Auch diese Theologie des ganz anderen Gottes wird hier als indirekte Etablierung der Autonomie-Position interpretiert. Zur Interpretationsfigur vgl. Hegels Analyse des „Atheismus der sittlichen Welt“: Rechtsphilosophie ed. Hoffmeister 7. M. Theunissen, Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels, in: diesem Jahrbuch 72 (1964), 134–160, gegenüber möchte Verf. Hegel die angemessenere Theologie zugestehen; angesichts des Theodizeeproblems indes würde er zugleich einräumen, daß es angemessener ist, die unangemessenere Theologie zu haben.

⁴⁹ Vgl. oben, S. 33.