

INTERNATIONAL CENTRE FOR ECONOMIC RESEARCH



## **WORKING PAPER SERIES**

Peter Koslowski

**DER FREIE UND DER UNFREIE WILLE  
UND DER URSPRUNG DES BÖSEN**

Working Paper No. 6 / 2004

# The Free and the Unfree Will and the Origin of Evil\*

By Peter Koslowski

Last revised April 4, 2004

## Abstract.

The origin of evil is one of the great puzzles of philosophy and theology. Evil is no objective of the world order since there can be no objective to fail to meet an objective. To assume that evil is part of the world order would, however, imply to assume that there is an objective to fail an objective, namely to aim at evil as an objective to realize the failure of an objective.

Nevertheless, one finds a positive will to do evil in the world. What can be the origin of this will to evil? The Augustinian answer is that it is the free will of humans which causes evil in the world. This free will is the cause of itself, it has no effective cause outside of itself. This position meets the objection that, according to it, human free will is the only *causa sui*, the only cause of itself, outside of God who is also cause of him- or herself. In Augustine, the highest in the human, free will, becomes the only cause of evil in the world.

Alternative theories of the origin of evil are the idea that God or parts of God are the origin of evil or that evil is only there for higher objectives and therefore not really evil. The former position has two forms, the Gnostic and the Idealist form. Gnosticism assumes that God fell and caused evil by his or her fall. The Idealist conception in Hegel and Schelling assumes that even God had to undergo suffering and evil to become personal. Evil becomes in these theories a precondition of becoming personal.

The theistic position in thinkers like Jacob Böhme and Franz von Baader is that evil is the result of superhuman, but not divine, will and of human free will. Humans are not the only origin of evil. Linked to this position is the idea that humans are not only tempted by their free will but only by their unfree will. There is in humans the tendency of overreaching and overstretching their freedom and the tendency of not sufficing and underperforming their freedom, the tendency of the unfree will to stay below its possibilities. Both elements of a failing will, the will to overdo and the will to underdo one's freedom, can be the origin of evil. There is the grandeur and the banality of the evil will as the will which is too free and too unfree at the same time. The tendency to emphasize only the free will in the human leads to elevationism and an elevationist view of the human, the tendency to emphasize only the unfree will in the human leads to reductionism and a reductionist view of the human personality and the social world.

---

\* This paper will published in the book *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, edited by Friedrich Hermanni und Peter Koslowski, München (Wilhelm Fink Verlag) 2004.

## **Der freie und der unfreie Wille und der Ursprung des Bösen**

Peter Koslowski

„Wie ein Ziel nicht aufgestellt wird, damit es verfehlt werde, so hat das Böse auch nicht seinen Ursprung in der Weltordnung“, schreibt Epiktet in seinem *Handbüchlein der Ethik*.<sup>1</sup> Das Böse ist kein Ziel der Weltordnung, weil zu dieser Ordnung nicht das Verfehlen eines Zieles gehören kann. Das Böse ist aber das Verfehlen eines Zieles. Das Böse kann daher, weil es immer das Verfehlen eines Zieles ist, nicht Ziel und daher nicht Teil der Weltordnung sein. In einem teleologischen Weltbild, in dem, wie Aristoteles schreibt, dasjenige, wonach alles strebt, das Gute ist, strebt nichts nach dem Bösen. Es gibt in einer teleologischen Weltordnung keinen Zweck und kein Ziel des Bösen, weil in ihr nichts von Natur so eingerichtet ist, dass es auf das Böse oder Schlechte zielt. Es verhält sich wie bei einem Schützen. Normalerweise schießt der Schütze nur unabsichtlich und aus Versehen daneben. Ebenso tritt auch in der Weltordnung das Böse nur aus Versehen und unabsichtlich auf. Es gibt in einer teleologischen Weltordnung nur ein Eintreten des Bösen als Verfehlen des Guten, kein absichtliches Danebenschießen. Das Böse ist ein Verfehlen des Guten, nicht etwas, das in der Ordnung der Dinge angelegt ist. Wenn das Böse aber nicht Zweck von Natur, sondern Zweck aus Verkehrung der Ordnung ist, stellt sich die Frage, wie es in eine Welt gekommen ist, in der es nicht vorgesehen ist. Kann sein Ursprung nur als kontingentes Verfehlen eines guten Zweckes angesehen werden? Warum gibt es dann ein solches Ausmaß der Möglichkeit des Verfehlens in einer auf Zielerreichung angelegten Weltordnung?

Das Böse tritt tatsächlich nicht nur als Verfehlen eines anderen Zieles, sondern auch als das selbst erstrebte Ziel auf. Das Böse wird als das Böse in der Verkehrung des guten Willens, eben als böser Wille oder Wille zum Bösen angestrebt. Der Schütze kann absichtlich daneben schießen, um jemanden außerhalb des Schussfeldes zu treffen. Er kann sich das Schlechte oder Böse zum Ziel setzen, auch wenn dies in der Weltordnung nicht vorgesehen ist.

Die Frage nach dem Ursprung des Bösen stellt sich, sowohl wenn das Böse als ein Mangel oder als ein kontingentes Verfehlen des Guten als auch wenn es als das Resultat eines positi-

---

1 Übersetzung E. Neitzke, Stuttgart (Reclam) 1980, cap. 27, S. 31.

ven, d.h. expliziten, Willens zum Bösen angesehen wird. Allerdings verschärft sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen, wenn man die Möglichkeit eines im emphatischen Sinne bösen Willens annimmt. Wenn das Böse als bewusste Verkehrung des Guten und als das Resultat eines Willens zum Bösen, also als ein böser Willen auftritt, der außerhalb der Ordnung der Welt steht, stellt sich mit besonderer Dringlichkeit die Frage nach dem Ursprung dieses bösen Willens. Das Erstreben des Bösen als Bösen erheischt noch mehr die Beantwortung der Frage nach den Bedingungen seines Entstehens als das Böse als Verfehlen des an sich intendierten Guten. Wie ist das Böse und der böse Wille in diese Welt gekommen, wenn sie in ihr doch nicht vorgesehen sind und wenn sie andererseits auch mehr sind als ein Mangel oder Verfehlen von jenem, was in der Welt vorgesehen ist?

## **I. Der freie Wille als causa sui**

Der Wille zum Bösen muss irgendwie von außen, könnte man sagen, in die Welt hineinkommen, aber von wem? In Augustinus' *De libero arbitrio* heißt die Antwort: Das Böse kommt aus dem freien Willen des Menschen in die Welt hinein. Wenn man nach Augustinus die Frage stellt, woher der freie Wille und seine Perversion zum Bösen kommt, hat man, so Augustinus, die Bedeutung des Begriffs „freier Wille“ nicht verstanden. Der freie Wille hat keine Ursache außer sich selbst. Es gibt keine bewirkende Ursache des freien Willens. Wäre er durch etwas anderes verursacht, wäre dieses die Ursache des Bösen und damit doch wieder Gott die Ursache des Bösen, weil er, nach Augustinus, dann ja diese bewirkende Ursache des Willens geschaffen hätte, und damit wäre das Böse Teil der Weltordnung und des Willens Gottes.

Der freie Wille ist deshalb nach Augustinus etwas Einzigartiges in der Welt, weil er zum einen von Gott gewollt und damit Teil der Weltordnung ist, zum anderen aber frei ist, sich positiv und nicht nur zufällig und aus Versehen gegen diese Weltordnung zu wenden. Er ist in einer Weise die einzige Ursache seiner selbst und die einzige causa sui außerhalb Gottes. Nur der freie Wille und Gott sind causa sui. Alles Andere in der Welt ist Wirkung von und Ursache für etwas anderes, ist causa alterius, Ursache und Folge von anderem.

Es ist offensichtlich, dass damit die Schuld für das Böse und das Verschulden des Bösen vollständig von Gott auf den Menschen übergehen. Gott ist Ursache seiner selbst und des Guten in der Welt. Der Mensch ist Geschöpf Gottes, Ursache seines Willens und Ursache des Bösen in der Welt. Das Paradox dieser augustinischen Lösung ist, dass das Göttlichste am

Menschen, seine Freiheit und sein Vermögen, als Wille causa sui zu sein, zugleich die Ursache des Schlechtesten in der Welt, des Bösen, ist. Nun könnte man mit einem alten Sprichwort sagen: *Corruptio optimi pessimum*, das Verderben des Besten ist das Schlechteste. Um das Böse in der Welt innerhalb einer guten Weltordnung zu erklären, muss das Beste und Göttlichste außerhalb Gottes in dieser Welt sich zum Bösen verkehren.

Das Böse ist etwas Neues in der Welt. Das Ursprüngliche an der Welt ist auf das Gute angelegt. Um das Neue – und sei es das Böse – hervorbringen zu können, bedarf es etwas Göttlichen. Das beinahe Göttliche, welches das Böse in der Welt hervorbringt, ist nicht Gott, sondern das Göttlichste im Menschen, seine Freiheit. Die Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen, dass er nicht dessen Urheber ist, wird zur Verurteilung des Menschen. Aber diese Verurteilung enthält zugleich ein Element der Anthropolatrie, der Verehrung des Menschen. Denn wenn der Mensch auch nicht der wirkliche Gott ist, so hat er doch wie ein wirklicher Schöpfer *ex nihilo* aus sich selbst das Böse erschaffen. Die Frage ist nun: Erweist diese Deutung des Ursprungs des Bösen dem Menschen, wenn auch im Bösen, nicht zuviel der Ehre? Überhöht es nicht den Menschen? Augustinus ist gezwungen, um nur ja Gott von aller Verantwortung für das Böse freizuhalten, alle Verantwortung für das Böse an den freiesten Punkt der Freiheit des Menschen, an die absolute Selbstverursachung des Willens zu rücken.

Diese Deutung entspricht nicht der Selbsterfahrung des Menschen. Er erfährt sich gewöhnlich nicht als der freieste oder am freiesten, wenn er das Böse tut, eher erfährt er sich als Erleidender einer Begierde, einer Leidenschaft von Lüsten, bösen Einflüsterungen, Versuchungen, Sehnsüchten, süß befremdlich pressender Verführungen und ähnlichem. Er meint zu spüren, dass das Böse schon da ist, dass er es nicht schafft, sondern dass es ihn versucht und verführt. Es gehört in diesen Bereich auch die ganze Romantik des Bösen, die Blumen des Bösen usw. Auch Augustinus weiß, dass das Böse nicht nur aus der Freiheit des einzelnen Menschen kommt, und seine Antwort ist: Das Böse ist seit dem ersten Vorfall des wirklichen Bösen in der Welt – es wird nicht von uns autonom bei jedem Ergreifen des Bösen neu geschaffen, sondern es ist bereits vererbt von den Vorvätern auf die Kinder. Es hat sich als eine Anlage der Freiheit zum Bösen vererbt. Dadurch wird der erste Fall des Bösen, der durch den Menschen verursacht wurde, zu einem Geschehenen, das noch geschieht.

Das Böse ist in der Welt und geschieht, obgleich die Welt als ganze nicht böse ist. Wegen dieses Widerspruchs stellt sich die Frage nach dem Ursprung des Bösen oder nach dem ersten Bösen. Diese Frage ist keine Frage des Mythos oder der Theologie allein, sondern auch eine

Frage der Philosophie, weil auch die Philosophie im Allgemeinen davon ausgeht, dass die Welt kein mundus malignus, keine böartige Welt ist, die von Natur böartig und schlecht ist. Heimito von Doderer schreibt in einem seiner Romane von der Bosheit der Materie, die uns in unserem täglichen Leben verfolgt. Die Philosophie geht jedoch weder von einem Descartesschen deus malignus noch von einem mundus malignus aus. Die Wissenschaft sieht die Natur als weder gut noch böse, sondern als neutral an. Wie in diese neutrale Welt durch den Menschen das Böse gelangen kann, ist eine philosophische Frage und eine Ursprungsfrage zugleich. Ein mundus malignus, der alle unsere Erkenntnis- und Handlungsbemühungen konterkarierte und die Wirkungen unseres Handelns stets ins Gegenteil verkehrte, würde Wissenschaft und rationales Handeln unmöglich machen. Beide sind auf die Treue der Wirklichkeit, auf ihren nicht-malignen Charakter angewiesen.

Wie ist es begreifbar, dass das Böse ein Geschehenes ist, das noch geschieht, das einen nichtnotwendigen Anfang hatte und immer noch geschieht? Die christliche Theologie relativiert Augustinus' These von der Alleinschuld des Menschen zu der These, dass das Böse schon in der Welt war, als das menschliche Böse begann, dass der Mensch es in ihr vorfindet und zwar nicht nur der heute lebende Mensch, sondern schon der erste Mensch. Als der Mensch frei das Böse als seine Wahl ergriff, war es schon in der Welt. Er wurde vom Bösen zum Bösen verführt. Der Mensch trägt damit, wenn man der Theologie folgt, nur eine Teilschuld am Bösen in der Welt. Eine relative Anthropodizee, eine relative Rechtfertigung des Menschen bei Wahrung der Rechtfertigung Gottes ist die Folge.

## **II. Drei Erklärungen des Bösen: Fall endlicher Wesen, Fall Gottes oder in Gott, Funktionalisierung des Bösen für höhere Zwecke**

Das spekulative Denken kann drei Arten des Ursprungs des Bösen als eines nicht zur Ordnung der Welt gehörenden, sondern durch Freiheit, durch eine freie Tat in die Welt gekommenen und daher derivativen Phänomens annehmen und hat damit drei Möglichkeiten der Erklärung des Bösen aus Freiheit.

Es kann das Böse erstens als Folge einer freien Tat eines freien, endlichen und nichtgöttlichen Wesens denken.

Die Philosophie kann zweitens das Böse als gleich ursprünglich mit dem Guten und damit als absolut oder göttlich erklären. Diese Erklärung des Bösen kann entweder die Form an-

nehmen, dass das Böse gleich ursprünglich mit der Schöpfung oder dass es gar als gleich ursprünglich mit dem Absoluten selbst ist. Es wird dann selbst als ein Absolutes oder als etwas im Absoluten, also in Gott, gedacht.

Die spekulative Philosophie kann drittens das Böse leugnen, indem sie es in verschiedener Weise als notwendiges Mittel für höhere Zwecke funktionalisiert. Die Argumentationsfigur ist hier, dass das sogenannte Böse nur ein vermeintlich Böses ist, das in Wirklichkeit nur das Mittel für höhere und wünschenswerte Zwecke ist. Der Schmerz ist kein Übel, sondern eine sinnvolle Anzeige von Störungen des Organismus usw.

Der Gnostizismus ist nach dieser Klassifikation als diejenige Form spekulativer Philosophie und Theologie zu beschreiben, welche die zweite Lösung für die Erklärung des Bösen vertritt, indem er den Ursprung des Bösen in Gott selbst verlegt und als einen Akt Gottes selbst oder als ein Handeln oder Erleiden von Teilen der Gottheit bestimmt.

Die Theorie des Bösen in der Philosophie des Deutschen Idealismus, in der Theorie des absoluten Geistes bei Hegel und in der Naturphilosophie Schellings, vor allem in der Philosophie der Freiheit in Schellings Freiheitsschrift von 1809, kann als Kombination des zweiten und des dritten Typus der Theorie des Bösen charakterisiert werden. Einerseits verweist Schelling den Ursprung des Bösen in den dunklen Grund innerhalb der Gottheit, andererseits ist dieser dunkle Grund kein wirkliches Böses, sondern nur der Widerstand, der zu seiner Überwindung in das höhere Selbst dient, und daher eigentlich eine Voraussetzung, nicht eine Perversion der Selbstwerdung ist.<sup>2</sup>

Der erste der genannten Ansätze der Theorien über den Ursprung des Bösen sieht diesen in der freien Tat eines endlichen, nichtabsoluten Wesens. Dieser Ansatz kann diese freie Tat als die Tat eines übermenschlichen intelligenten Wesens, als die Tat des Menschen oder als die Tat oder als Taten beider endlicher Wesen bestimmen. Letzteres, dass der Ursprung des Bösen die freie Tat zweier Arten von endlichen Wesen ist, ist die Position der christlichen dogmatischen Theologie der Tradition.

Gegen die zweite, die gnostische und die idealistische Position kann man einwenden, dass sie dem Missverständnis unterliegt, die Freiheit des Menschen in den absoluten Geist, in Gott, selbst zu rücken, und damit die Freiheit des absoluten Geistes, die Freiheit Gottes, als Modell der Freiheit des Menschen und umgekehrt die Freiheit des Menschen als Modell für die Frei-

---

2 Zu Schelling und Franz von Baader vgl. PETER KOSLOWSKI: *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn (F. Schöningh) 2001, 2. Aufl. 2003.

heit Gottes zu nehmen. Erst unter der Voraussetzung, dass absolute und endliche Freiheit identisch sind, lassen sich die Bestimmungen endlichen Freiheitsmissbrauchs auf das Absolute übertragen und wird so etwas wie ein Missbrauch der Freiheit durch das Absolute oder ein Fall Gottes denkbar.

Baader hat gegen diese Verwechslung der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen eingewendet, dass beide nur dann verwechselt werden können, wenn man annimmt, dass Gott und das Geschöpf sich in gleicher Weise auf das beziehen, was an ihnen nicht Freiheit ist, nämlich das Naturprinzip. Das endliche Wesen unterscheidet sich dadurch von Gott, dass es nicht das Naturprinzip in sich setzt, dass es also nicht *causa sui* auch seines Naturprinzips ist, sondern dass es vom Naturprinzip abhängig ist und bleibt. Wir bleiben von unserer Leiblichkeit abhängig, wir setzen sie nicht. Die endliche Persönlichkeit unterscheidet sich von der absoluten Persönlichkeit und Freiheit Gottes dadurch, dass sie das Naturprinzip und den Naturgrund niemals ganz in ihre Macht bekommt. Die endliche Persönlichkeit unterscheidet sich auch dann noch von ihrem Naturprinzip, wenn sie sich in Harmonie mit ihm befindet.

### **III. Absolute und endliche Freiheit**

Nur derjenige ist absolut frei, der von nichts abhängig ist und sich allein sich selbst verdankt. Absolut frei ist nach Meister Eckhart und Baader, der ihm hierin folgt, nur derjenige, der von nichts abhängt und an dem nichts hängt. In diesem Sinn kommt absolute Freiheit nur Gott, nicht aber der Kreatur zu. Mit dem Schaffen einer freien Kreatur ist deshalb ein Widerspruch gesetzt, der Widerspruch von Freiheit und Geschöpflichkeit, weil letztere Abhängigkeit der Existenz impliziert. Der Widerspruch, wie die endliche mit der absoluten Freiheit sowie die Selbständigkeit, Freiheit und Eigenheit der Kreatur mit der absoluten Selbständigkeit, Freiheit und Eigenheit Gottes nebeneinander bestehen können, muss seine Auflösung finden. Zunächst scheint dieser Widerspruch dadurch gelöst zu sein, dass die Eigenheit der Kreatur doch nur von Gott stammt und ihr Wesen als selbständiges und individuelles Dasein daher nur ein von Gott verliehenes ist. Diese Lösung ist aber problematisch, weil sie die menschliche Freiheit in ihrer Bedeutung zurücknimmt.

Baader, aber auch Immanuel Hermann Fichte, der Sohn des älteren Johann Gottlieb Fichte, wenden gegen die zu einfache Lösung der bloßen Verleihung der Persönlichkeit und Freiheit ein, dass der Widerspruch von Freiheit und Geschöpflichkeit im endlichen Wesen selbst



gelöst werden muss.<sup>3</sup> Dieses muss erkennen, dass es sich frei und selbständig nur in und mit und durch Gott wissen kann. Das Geschöpf weiß sich selbst und anderes nur dann, wenn es sich und sein Wissen von Gott gewusst weiß. Dass es sich gewusst weiß und dass es weiß, dass sein Wissen im Wissen Gottes fundiert ist, bildet die Grundlage und die Voraussetzung all seines Wissens.

Aufgrund der Verknüpfung der endlichen Freiheit mit dem Selbstbewusstsein und der Freiheit Gottes muss die Philosophie zeigen, dass die Kreatur ihre Freiheit und Selbständigkeit gegenüber der Freiheit und Selbständigkeit Gottes nur durch eine richtige Vermittlung mit ihm verwirklichen kann und dass sie durch ein falsches Sich-Vermitteln mit der Selbständigkeit und Freiheit Gottes zu einem unfreien Bewusstsein gelangt. Gegen den hegelschen Gedanken, dass es nur eine Form der Vermittlung zwischen dem endlichen und absoluten Geist gibt, betonen die theistischen Denker, dass diese Vermittlung zwischen dem endlichen und absoluten Geist stets zwei Formen annehmen kann, eine gelingende und eine misslingende. Im Falle der falschen Vermittlung der geschöpflichen mit der absoluten Freiheit kommt es zu jener Zweiheit des Geschöpfes, die als Widerspruch und innere Zerrissenheit ins Bewusstsein tritt. Die Lösung des Widerspruchs zwischen der endlichen und der absoluten Freiheit kann nach Baader, der sich hier deutlich gegen die Aufhebungslogik Hegels abgrenzt, nur gefunden werden, wenn das Leben als Gliederleben begriffen wird, in welchem das endliche Subjekt erhalten bleibt und sich nicht – wie bei Hegel – ins absolute Subjekt aufhebt, also als endliches untergeht.

Freiheit verwirklicht sich dadurch, dass das Einzelleben zum Glied eines Organismus wird und bleibt, nicht dadurch, dass sich das Einzelleben in das allgemeine Leben aufhebt. Es ginge sonst in diesem unter und realisierte gerade nicht seine persönliche Freiheit. Das Teilwerden eines Organismus muss als ein Akt der freien Koordination und gemeinschaftlichen Eingliederung gedacht werden. Der Begriff der endlichen Freiheit als Einheit des Bewusstseins der eigenen Freiheit und des Bewusstseins der Notwendigkeit der eigenen Freiheit, sich in der Freiheit Gottes realisieren zu müssen, hat Immanuel Hermann Fichte als zwei Momente im Bewusstsein des endlichen Wesens unterschieden. Das endliche Selbst muss sich zunächst seiner Eigenheit als des schlechthin freien Geschöpfes unmittelbar bewusst werden, um sich als Ich zu wissen. Erst in einem zweiten Moment kann es begreifen, dass seine Freiheit und

---

3 Vgl. FRANZ VON BAADER: *Spekulative Dogmatik*, 1. Heft (1828), in: DERS.: *Sämtliche Werke*, hrsg. von F. Hoffmann, Bd. 8, S. 110.

Eigenheit trotzdem nur entwickelt, vollendet und verwirklicht wird, wenn es sich als eins mit Gott ergreift und in ihm manifestiert.

Es ist zwar ein erhabener Gedanke, dass sich der Mensch in seinem Inneren jeder Naturgewalt enthoben weiß und dass er die ganze Macht des Universums an der menschlichen Freiheit wie an einer Brandung sich brechen sieht, wie der ältere Johann Gottlieb Fichte behauptete. Allein dieses Konzept der absoluten Freiheit des Menschen, an der sich die Macht des Universums bricht, entspricht nicht der wirklichen Stellung des Menschen. Die formal gefasste Freiheit des Menschen kann nicht übersehen machen, dass das Geschöpf sich in seiner Selbstheit nur erfassen kann, wenn es den formalen und inhaltsleeren Willen in der Selbsterfüllung und positiven Selbstbestimmung aufhebt und ein Verhältnis zu seinem Naturleben und zu seiner Eingebundenheit in den Organismus der Welt gewinnt.

#### **IV. Das Böse als Einwand gegen die These, dass die Welt die beste aller möglichen ist.**

Die Frage ist, wie der Sündenfall, wenn wir annehmen, dass ein solcher der Ursprung des Bösen in der Welt sein muss, in die Welt hinein kommt. Die Antwort ist nach Baader und den theistischen Späthegelianern wie Immanuel Hermann Fichte, dass Gott das endliche Wesen nicht unversuchbar schaffen konnte. Gott war nicht frei, wenn er ein freies Wesen schaffen wollte, dieses ohne die Möglichkeit des Abfalls und des Missbrauchs, also ohne Versuchbarkeit zu schaffen. Er konnte nur eine Welt und Weltordnung schaffen, in der die Versuchbarkeit und Versuchung der endlichen freien Wesen mit dieser Ordnung koexistieren. Diese Notwendigkeit der Versuchbarkeit bedeutet jedoch im Gegensatz zur Ansicht des Deutschen Idealismus, aber auch Herders, nicht, dass die Welt nur mit dem Fall des Menschen geschaffen werden konnte und dass der Fall des Menschen notwendig für die Entwicklung der Freiheit war.

Gott konnte nicht in dem Sinne die beste aller möglichen Welten schaffen, dass in ihr ein Missbrauch der Freiheit, ein Sündenfall ausgeschlossen gewesen wäre. Die faktisch existierende Welt, die offenbar vom Bösen mitgeprägt ist, ist daher nicht die beste aller möglichen Welten, weil auch eine Welt möglich gewesen wäre, in welcher der Mensch nicht gefallen

wäre.<sup>4</sup> Aus der Annahme der Theodizee Leibniz', dass Gott notwendig die beste aller Welten schaffen musste, folgt nicht, dass diese Welt, wie sie ist, die beste aller möglichen Welten ist. Wenn diese Welt mit dem Bösen in ihr eine Welt nach dem Missbrauch von Freiheit, also nach dem Fall, bildet, ist sie nicht die beste, sondern die zweitbeste aller möglichen Welten. Der Einwand gegen die Theorie der Theodizee ist, dass diese von der Kontingenz, der Nichtnotwendigkeit des Sündenfalls, keine Notiz nimmt, sondern die faktische Welt mit dem Sündenfall als eine nimmt, die notwendig so ist, wie sie ist. Die Theodizee sieht damit den Sündenfall als unvermeidlich und das Böse als notwendig und nicht als Folge eines Falles an, der auch nicht hätte geschehen können. Nach dem Sündenfall ist die Welt nur die zweitbeste aller möglichen, die beste aller möglichen wäre diejenige gewesen, in welcher der Mensch nicht gefallen wäre.

## **V. Verlust der Freiheit durch den Fall?**

Der Mensch kann nur im Urzustand vor der Versuchung, in welchem er die volle Freiheit, das liberum arbitrium, hatte, vollständig frei sein. Nach dem Sündenfall kann es in diesem strikten Sinne kein liberum arbitrium, keine vollständige Freiheit mehr geben, weil der Mensch seitdem vom Bösen affiziert ist. Andererseits erfährt sich der Mensch als jemand, der das Vermögen der Freiheit oder das liberum arbitrium noch hat, oder zumindest glaubt er, es noch zu haben.

Nach Baader ist dieser Widerspruch nur dadurch zu lösen, dass der Mensch für den Augenblick der Wahl noch einmal quasi in den Stand der Unschuld zurückversetzt wird und seinem bereits mit schlechten Neigungen affizierten und gefüllten Willen wieder das Vermögen des formalen freien Willens gegeben wird. Theologisch gesprochen ist dies eine Wirkung der Gnade.

Es ist nicht nur der defiziente Status der Welt, der den Menschen umgibt, sondern vor allem auch der Schmerz, den der Mensch empfindet, wenn er seinen vom Bösen affizierten Willen zu einem guten machen will, die beweisen, dass der Mensch offenbar nicht mehr in seinem ursprünglichen und integralen Zustand der Freiheit ist und dass so etwas wie ein Ur-

---

4 Friedrich Christoph Oetinger und Baader stimmen in diesem Punkt in ihrer Kritik an Leibniz und seiner Theodizee überein.

sprung des Bösen, ein Sündenfall, stattgefunden und die Welt sowie den Willen und die Natur des Menschen affiziert hat.

Die Idee der Vereinigung der endlichen Freiheit des Menschen mit der absoluten Freiheit Gottes im Organismus ist einer der möglichen Versuche, den Widerspruch zwischen der Freiheit des Menschen und der absoluten Freiheit Gottes als Synthesis des sich frei entwickelnden Gliedlebens mit Integration unter ein Haupt des Organismus zu versöhnen. Es ist fraglich, ob dieses Modell im Letzten überzeugend ist, weil der Organismus ein Modell des Lebens und nicht so sehr der Freiheit ist, obgleich ein Denker wie Hans Jonas den Organismus als die Daseinsweise der Freiheit bestimmt hat.

In jedem Fall ist jedoch das Alternativmodell des Hegelschen Systems, dass das endliche und das absolute Ich mehr oder weniger dasselbe sind, noch weniger in der Lage, absolute und endliche Freiheit zu versöhnen. Es führt in necessaristische Konsequenzen, zu einem System der notwendigen Entwicklung der Einheit von absolutem und endlichem Geist, das, wie Schelling in seiner letzten Philosophie, der Philosophie der Offenbarung, richtig gesehen hat, weder der absoluten noch der endlichen Freiheit Gerechtigkeit widerfahren lässt. Die Hegelsche Lösung ist zu glatt, hebt die Differenz von absoluter und endlicher Freiheit zu sehr auf, während die Theorie des Organismus von absoluter und endlicher Freiheit in einem Spannungsverhältnis zum Gedanken des modernen autonomen Subjekts steht. Aber das Verhältnis von menschlicher Autonomie und absolutem Selbst Gottes ist auch in anderer Hinsicht ein spannungsreiches.

## **VI. Der Sinn der menschlichen Freiheit**

Welchen Sinn hat die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur absoluten Freiheit Gottes? Schelling deutet die Freiheit des Menschen so, dass sie Teil der Freiheit der Selbstrealisierung Gottes ist, dass der Mensch in den theogonischen Prozess der Selbstwerdung Gottes hineingestellt ist und dass sich im Menschen quasi die Selbstbewusstwerdung Gottes vollzieht. In diesem Punkt bleibt er sich von seiner mittleren bis zur letzten Fassung seiner Philosophie treu. In abgewandelter Form trifft dieses „identitätsphilosophische“ Verständnis des Verhältnisses von absolutem und endlichem Geist auch auf das System Hegels zu, der diese Identität allerdings noch krasser und auch platter als Schelling fasst.

Die Deutung der Stellung des Menschen als desjenigen, in dem Gott seine eigene Selbstbewusstwerdung verwirklicht, überhöht die Stellung des Menschen. Sie wird der absoluten Persönlichkeit und der Vollendetheit Gottes, aber auch der Wirklichkeit des Bösen in der Welt, das in dieser Theorie zum unvermeidlichen Korollarium der Selbstwerdung Gottes wird, nicht gerecht.

Den Sinn der menschlichen Freiheit fasst Baader nicht als Identität mit der absoluten Freiheit, sondern als Mitwirkung der menschlichen mit der absoluten Freiheit. Der Mensch ist nach Baader das in die Welt gesandte Bild Gottes. Das Wahre, das in der höheren Region bereits fertig vollendet und manifest war, bot sich ihm in seiner Region als etwas dar, das er in dieser zu realisieren hatte. Der Mensch hatte den Auftrag, die Manifestation des Wahren in und durch sich in dieser niedrigeren Region der Welt, die dieser Manifestation bedurfte, fortzusetzen und die göttliche Wahrheit in dieser Region „auszugebären“ oder auszubilden.

Es ist bemerkenswert, dass Baader sagt, dass dies der einzige Sinn sei, in dem von einer Theogonie, einem Ausgebären Gottes, die Rede sein könne. Der Mensch ist zur Ausbildung oder zum Ausgebären der göttlichen Wahrheit, nicht aber zu jener Gottes selbst berufen. Er ist berufen als Mitwirker, nicht als mit Gott identischer Teil Gottes.

Wie lässt sich die Frage nach dem Sinn der menschlichen Freiheit und dem Verhältnis von endlicher und absoluter Freiheit entscheiden und die Differenz zwischen Baader und dem Idealismus auflösen? Man müsste den Sinn der menschlichen Freiheit sowie die Stellung und die Aufgabe des Menschen in der Welt wohl aus der Eigenart seines Aus-dieser-Stellung-Fallens erkennen können. Das Verfehlen der menschlichen Freiheit könnte Aufschluss darüber geben, was ihr eigentlicher Sinn ist. Die Eigenart des Unvermögens des Menschen, seine Stellung auszufüllen, könnte erhellen, was die ihm ursprünglich zugedachte Aufgabe und Stellung gewesen ist.

Die Untersuchung der Freiheit des Menschen führt zur Untersuchung der spezifischen Eigenart der Versuchung des Menschen, der seine Freiheit unterworfen war und noch ist. Nur in der Versuchung kann sich die Freiheit bewähren, weil sich nur in der Versuchung und Wahl das Gute oder das Böse des endlichen Wesens herausbilden. Die Eigenart der Versuchung des Menschen ist mit der Eigenart der Aufgabe, die er in der Welt hat, eng verbunden, und beide, Versuchung und Aufgabe des Menschen, hängen mit seinem freien und seinem unfreien Willen zusammen. Die Erkenntnis beider ist interdependent, die Erkenntnis der Versuchung des Menschen erhellt die Erkenntnis seiner Stellung in der Welt und umgekehrt.

## VII. Der freie und der unfreie Wille und die Stellung des Menschen

Es gibt offenbar im Menschen einen freien und einen unfreien Willen, die beide mit der freien und der unfreien Einbildungskraft oder Imagination zusammenhängen, mit der sich der Mensch auf dieses oder jenes Objekt richtet. In der spekulativen Tradition Jacob Boehmes und Baaders ist die Imagination das Sich-Einbilden in das Prinzip, das zugleich eine Angleichung an das Prinzip, in welches es sich einbildet, zur Folge hat. Bilden sich die Imagination und der Wille in das irdische Prinzip ein, ist eine Angleichung an das irdische Prinzip die Folge, bilden sie sich in das höhere Prinzip ein, so ist nach Böhme und Baader eine Angleichung an dieses die Folge. Der Mensch muss die Imagination und den Willen in sich auf die Hervorbringung des Guten richten. „Alles“, sagt Boehme, „liegt in der Lust der Imagination oder Einbildung, weil jede Versuchung, die des Guten wie des Bösen, selbst nur in dieser Imagination vorgeht.“<sup>5</sup> Die Imagination muss auf das Prinzip gehen, das die Mitte eines Wesens ist. Andernfalls überfliegen die Imagination und das Wesen, das sie vollzieht, ihr eigentümliches Wesen, oder sie unterbieten es und „entsinken“ ihm. Selbstheit realisiert sich als das Mitte-Gewinnen des eigenen Ich.

Das Prinzip der Selbstrealisierung ist das Gewinnen der Mitte als Zentrum und als Ausgleichung der zentrifugalen und der zentripetalen, der die Mitte überfliegenden und der dem Zentrum entsinkenden Momente des Selbst. Dies gilt sowohl für das Absolute wie für den Menschen. Auch Gott realisiert seine Mitte in sich. Ebenso muss der Mensch seine Mitte in sich realisieren, obgleich die Mitte Gottes nicht die Mitte des Menschen ist. Es besteht eine Analogie zwischen der absoluten und der endlichen Persönlichkeit, die Genesis 1,26 in den Satz fasst, dass der Mensch das Bild Gottes ist. Da der Mensch das endliche Bild Gottes ist, muss er die Mitte in sich realisieren, wie Gott diese ewig in und durch sich realisiert. Der Mensch muss die doppelte Bändigung der das Zentrum überfliegenden und der dem Zentrum entsinkenden Tendenz in sich leisten. Wenn er jedoch die beiden entgegengesetzten Tendenzen in sich zur Ausgleichung in die Mitte bringen muss und das Vermögen hierzu besitzt, müssen diese Vermögen im Menschen ihren je eigenen Sinn haben. Der Sinn des Vermögens, der Mitte zu entfliegen, sowie desjenigen, ihr entsinken zu können, ist, dass das menschliche Selbst nur in der Aufhebung dieses doppelten Vermögens einer verfehlten Bewegung die richtige Bewegung seines Lebens zu realisieren vermag.

---

5 Zitiert nach FRANZ VON BAADER: *Vorlesungen zur religiösen Societätsphilosophie* (1831/32), a.a.O., Bd. 14, S. 157.

In der Realisierung des Selbst ist es für den Menschen nötig, die doppelte Gefährdung zu bestehen, die in der Versuchung zum Überfliegen und zum Entsinken liegt und die die Realisierung und den Bestand der Mitte verhindert. Die Freiheit und Selbstrealisierung des Menschen werden durch sich selbst versucht. Der Mensch könnte die notwendige Bildung des Willens und des Selbst in der Begrenzung der verkehrten Richtungen des Willens im Willen zur Mitte nicht leisten, wenn er nicht die doppelte Möglichkeit des Überfliegens und des Entsinkens in sich hätte und diese doppelte Möglichkeit nicht seinen Willen und seine Freiheit versuchte. Die Versuchung der Freiheit folgt aus dem Vermögen der Freiheit zum Überfliegen und zum Entsinken und aus der Notwendigkeit, dass die menschliche Persönlichkeitsbildung das Selbst als Mitte dieser beiden verfehlten Tendenzen ausbildet.

Der Mensch muss die beiden verkehrten Vermögen in sich wahrnehmen, das Vermögen, sich selbstisch über die Mitte zu erheben und das Vermögen, durch das Aufgeben des Selbst der Mitte zu entsinken und sich unter ihr zu halten. Der erste Mensch musste die beiden verkehrten Vermögen in sich spüren, um durch die Aufhebung dieser beiden Vermögen die Mitte, die bis zu diesem Augenblick ebenfalls nur ein Vermögen oder eine Möglichkeit war, selbst in sich zu realisieren und zu bekräftigen. Jeder Mensch hat die Aufgabe, sowohl die zentrifugale Tendenz oder die Hoffart als auch die zentripetale niederträchtige oder sinnliche Tendenz in sich in ihr Gegenteil zu verwandeln und zur Mitte der Persönlichkeit zu integrieren. Die zentrifugale Tendenz, das sich Überheben des Menschen, soll zur Mitte der Großzügigkeit und Erhabenheit, die Niederträchtigkeit in die Mitte der Demut überwunden werden.

Die Mitte der Persönlichkeit wird in der Überwindung beider Tendenzen und in der Vereinigung ihrer beider Aufhebungen verwirklicht. Die Mitte ist nicht ein fortschreitendes Sich-Aufheben, sondern die Vereinigung zweier Aufhebungen in die Mitte des Selbst. Die Mitte der Persönlichkeit erfordert die Aufhebung des Sich-Überhebens in Erhabenheit und die Aufhebung des Entsinkens und der Niederträchtigkeit in eine richtige Form von Demut. Die Ontologik des Mitte-Gewinnens als Ausgleich zweier Aufhebungen ist eine Ontologik der Mitte und des Ausgleichs, nicht eine Ontologik der linearen Aufhebung wie bei Hegel. In der Logik der Subjektivität hebt sich der Mensch am Objekt immer mehr auf, bestimmt sich immer mehr, und wird damit als ein in einem unendlichen Progress befindliches Wesen gedacht. In der Logik der Persönlichkeitsbildung liegt dagegen eine Ontologik der Ausgleichung von Expansion und Kontraktion oder der Ausgleichung des Sich-Verlierens durch Überfliegen und

des Sich-Verlierens durch Sich-Unterbiegen zur Mitte der Persönlichkeit als Ausgleich eines zu freien und eines zu unfreien Willens vor.

Diese Theorie des Selbst ist zugleich eine Ethik der Selbstwerdung wie eine Theorie des Verfehlens der Selbstwerdung und des Falles als Ursprung des Bösen. Wie das vollendete Selbst die Tendenz zur Expansion oder zur Inflation des Selbst ebenso überwinden muss wie seine Tendenz zur Kontraktion und zum Unter-seinen-Möglichkeiten-Bleiben, so muss auch jede menschliche Handlung und Haltung und damit die Bildung des menschlichen Charakters die Tendenz des Menschen zu Hoffart und Stolz einerseits und zu Niederträchtigkeit und Stumpfheit andererseits überwinden. Ethische Selbstverwirklichung muss erkennen, dass die menschlichen Einstellungen und Gewohnheiten immer in Gefahr sind, entweder in einen überfliegenden hoffärtigen oder in einen niederträchtigen und stumpfen Charakter zu verfallen. Selbstwerdung muss, Defizienzformen vermeidend, Handlung und Charakter in die ausgleichende Mitte führen.

Was auf der ontologischen Ebene der Formation des Selbst die Tendenz zur falschen Expansion ist, ist in der Sphäre der Ethik die Tendenz zur Hoffart. Der Begriff der Inflation des Selbst, den C. G. Jung eingeführt hat, beschreibt die Gefahr des Überfliegens und der Expansion, die nur eine Scheinexpansion des Selbst ist, das nur inflationiert, sich aufbläst. Was andererseits in der Ontologie die Tendenz zur falschen Kontraktion ist, ist in der Ethik die Tendenz zur Stumpfheit und Niedertracht. In jeder Versuchung des Willens und der Freiheit ist die Versuchung zum zu freien und zum zu unfreien Willen, ist die doppelte Tendenz zur überfliegenden Arroganz und zur Niederträchtigkeit erkennbar.

Baader stellt die Frage, ob sich aus der Natur des Selbst und der Versuchung ableiten lässt, dass der Sündenfall des Menschen, also dasjenige, wodurch das Böse durch den Menschen in die Welt gekommen ist, auch von dieser Art war, dass der Mensch sowohl aus Hoffart oder einem zu freien Willen als auch aus Niederträchtigkeit, also einem zu unfreien Willen, fiel. Seine Antwort ist, dass vom Standpunkt der philosophischen Spekulation aus diese Frage nicht vollständig entschieden werden kann. Wir können nicht aus der gegenwärtigen Verfasstheit des Menschen vollständig ableiten, dass ein Sündenfall stattgefunden haben muss, weil wir nicht aus der heutigen Faktizität der Situation des Menschen ableiten können, dass eine Wahl in der Vergangenheit notwendig so oder so hat ausfallen müssen, ohne dass der freie Charakter dieser Wahl verloren ginge.



Es ist dasselbe Problem, das auch bei der Ableitung anderer historischer Phänomene auftritt. Man kann historische Ereignisse niemals so weit erklären, dass man sagen könnte, sie hätten aus heutiger Sicht stattfinden müssen. Es bleibt immer ein Rest der Freiheit der historischen Akteure, die stets auch anders hätten entscheiden können. Die Geschichte ist nicht aus der Gegenwart ableitbar. Man kann die Geschichte nicht aus der Gegenwart rückwärts gehend erschließen, sondern muss Schlussfolgerungen aus ihren Quellen, aus den Dokumenten, in denen sie sich manifestiert hat, ziehen.

Beim Fall des Menschen aus zu großer oder zu kleiner Freiheit handelt es sich jedoch nicht um ein geschichtliches Ereignis der gewöhnlichen Art, sondern um ein Ereignis und eine Geschichte über oder vor der Geschichte oder, wie Schelling sagt, um eine Übergeschichte, eine Offenbarungsgeschichte. Die Quellen dieser Geschichte sind die Dokumente der Religionen über einen vorgeschichtlichen Fall. Sie zeigen, so Baader, dass die Realisierung jener beiden Tendenzen und Möglichkeiten der Hoffart und der Niedertracht und damit der Ursprung des Bösen nicht durch den Menschen allein, sondern durch ihn und zugleich durch ein vor ihm geschaffenes, intelligentes und freies Wesen in die Welt gekommen ist. Die Offenbarungsgeschichte der Bibel und der theologischen Dogmatik behauptet, dass der Mensch ursprünglich nicht nur aus Hoffart, sondern auch aus Niederträchtigkeit fiel. Beide vertreten damit eine Deutung des Sündenfalls, welche die augustinische modifiziert. Augustinus' Deutung, dass der Ursprung des Bösen nur in der Freiheit, dem falschen freien Willen liegt, während der biblische Bericht es eher nahe legt, dass der Mensch aus Niederträchtigkeit und Stolz, aus unfreiem und aus freiem Willen, fiel. Der Sündenfall aus Stolz und Niedertracht war möglich, weil ein Sündenfall aus Hoffart schon vor ihm geschehen war und sich die Versuchung zur Hoffart dem Menschen in einem endlichen Wesen als bereits potenziert zeigte. Der Mensch wurde nach dieser Deutung zum falschen Gebrauch der Freiheit verführt.

Der Sündenfall als Ursprung des Bösen, um den es sich hier handelt, ist nicht gerade ein Topos der Philosophie, und es ist daher die Frage zu stellen, ob und wie er in die Philosophie hineinkommen kann. Die Antwort des späten Schellings in seiner Philosophie der Offenbarung und positiven Philosophie war, dass die Aussagen und Dokumente der Religionen und vor allem des Christentums in eben derselben Weise die Quellen dieser Übergeschichte bilden, wie die geschichtlichen Quellen und Dokumente die Quellen der Weltgeschichte sind. Die Philosophie, die das Ganze der Geschichte erkennen will, muss daher diese Quellen ebenso wie die Quellen der Weltgeschichte berücksichtigen. Damit sind der Fall der Menschen

und der Ursprung des Bösen auch Themen der Philosophie der Geschichte als Philosophie der Geschichte und der Übergeschichte zugleich und der Metaphysik als positiver Philosophie.

Baader und Schelling sind sich darin einig, dass eine Philosophie, welche die Hauptaussagen der Religion in sich enthält, umfassender und stärker ist als eine Philosophie, welche diese ausschließt. Von einem ganzen anderen, thomistischen Ansatz herkommend war das auch die Überzeugung Etienne Gilsons, und letztlich war es auch die Ansicht Hegels. Nur machte Hegel die Religion, die er in seinem System einschloss, zu einer Karikatur ihrer selbst und ließ sie in seinem System soweit unter ihren Möglichkeiten bleiben, dass er sie nicht wirklich im philosophischen System eingeschlossen hat.

### **VIII. Die Theodizee und die These vom alleinigen Ursprung des Bösen im Menschen**

Vom Problem der Theodizee aus betrachtet hat die Annahme, dass das Böse nicht nur durch einen Sündenfall des Menschen in die Welt gekommen ist, hohe Plausibilität, weil die Deutung, dass das Böse nur durch die causa sui der Freiheit des Menschen in die Welt gekommen ist, eine Deutung ist, die das Böse seinen Ursprung im Göttlichsten des Menschen haben lässt. Man kann einwenden, dass die Zurechnung einer Teilschuld der Freiheit auf die Engel, also auf Luzifer, das Problem nur verschiebt. Auch bei der Annahme eines Falles aus Freiheit eines übermenschlichen endlichen Wesens wird man fragen müssen, wie es möglich ist, dass ein nicht-menschliches endliches Wesen, das fast der göttlichen Vollkommenheit teilhaftig war, in sich die Freiheit zum Bösen nutzen konnte.

Das Theodizee-Problem wird durch die Annahme eines doppelten Falles nicht vollständig gelöst, aber die Verantwortung wenigstens teilweise vom Menschen auf die Engel verlagert. Es hat eine gewisse Plausibilität, dass im Fall aus Hoffart der Engel die Wirkung der Verschlechterung der Welt in einem adäquateren Verhältnis zur Ursache, der Hoffart eines übermenschlichen Wesens, steht als im Fall des Menschen, der ein endlicheres und beschränkteres Wesen ist. Die Wirkung des Missbrauchs der menschlichen Freiheit auf den Ursprung des Bösen scheint nicht in einem angemessenen Verhältnis zur Selbsterfahrung des Menschen zu stehen, der sich in den Erfahrungen des Verfehlens und der Wahl des Bösen gerade nicht in einer Situation der absoluten Freiheit, in der er causa sui wäre, vorfindet, sondern sich als einer erfährt, der verführt wird.

Die Auffassung, dass das Böse seinen Ursprung in einem doppelten Sündenfall hat, ist für die Ansicht von Bedeutung, dass der Mensch der Erfinder des Bösen sei und dass es ein radikal Böses im Menschen gäbe, wie sie Kant vertritt. Es ist ein merkwürdiges Phänomen, dass Kant einerseits in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* ein hohes Zutrauen in die Fähigkeiten des Menschen zur Moralität und zur Erfüllung des Kategorischen Imperativs setzt und auf der anderen Seite in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* die Ansicht vertritt, dass der Mensch radikal böse sei. In diesem Werk vertritt er eine überaus radikale Fassung der Lehre von der menschlichen Erbsünde, die Lehre vom radikal Bösen im Menschen. Seine Deutung der Erbsündenlehre hält Kant interessanterweise für innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erkennbar. An Kant ist die Frage zu stellen, wie der radikal böse Mensch eine so radikale moralische Forderung wie den Kategorischen Imperativ erfüllen können soll. Mit der Hypostasierung eines Vermögens des Menschen zur reinen Moralität widerspricht Kant seiner Theorie vom radikal Bösen im Menschen.

Man könnte den Hoffartsgeist, das Überfliegen, gleichsetzen mit dem freien Willen und das Entsinken, das sich in die Natur Verlieren, des Menschen mit den Leidenschaften. Es gibt jedoch ein Moment des Willens in dem sich den Leidenschaften Hingeben, eine Einwilligung in die Leidenschaft, die als unfreier Willen bezeichnet werden kann. Das Überwältigtwerden des Willens durch die Begierden ist paradoxerweise nicht ganz ohne Willen möglich. Die Vermittlung zwischen dem freien und dem unfreien Willen ist die Imagination. Wohinein sich der Wille imaginiert, davon wird er zum freien oder unfreien Willen gezogen. In der Tradition Boehmes und Baaders ist der Wille kein einfaches Vermögen, sondern beginnt in der Imagination in ein Anderes. Im Imaginieren wird der Wille entzündet. Das Sich-in-etwas-Einbilden und das Wollen stehen in einem engen Zusammenhang. Es besteht eine Gemeinsamkeit zwischen der Imagination der Selbstüberhöhung als Ausdruck totaler Freiheit und der Imagination in das Niedrigere, in das, was dem Menschen nicht entspricht, in das nicht nur im moralischen, sondern auch natürlichen Sinne Untermenschliche. Diese Gemeinsamkeit liegt darin, dass bei beiden, der Imagination ins Höhere und der Imagination ins Niedrigere, die Imagination und der Wille die Richtung des Sich-Entwerfens des Menschen und des passiv Sich-durch-das-Objekt-angezogen-Fühlens des Menschen angeben. In der Imagination sind menschliche Freiheit und menschliche Passivität oder Bestimmtheit durch das Objekt verbunden.

Durch die aktiv-passive Doppelnatur der Imagination ist es in der Tradition, die von Boehme, aber auch von der jüdischen Kabbala herkommt, möglich, die Imagination in das Überfliegen der Position des Menschen ebenso als Ausdruck von Freiheit anzusehen wie das Sich-Imaginieren unter die Möglichkeiten des Menschen. Die Idee des zweiseitigen Sündenfalles als einer Art von doppelter Freiheit, nämlich der Freiheit, einerseits seine eigene Stellung zu überfliegen und andererseits seine angemessene Stellung zu unterbieten, ihr zu entsinken, entspricht den tatsächlichen Versuchungen der menschlichen Freiheit besser als der Gedanke, dass die Freiheit nur durch sich selbst versucht wird. Die Frage ist, ob die dogmatische Theologie indirekt durch die Lehre vom Sündenfall der Engel und der Menschen diesen Gedanken der zweifachen Versuchung der Freiheit angemessener zur Darstellung bringt als eine Philosophie, die nur das Problem des Verfehlens der Freiheit aus Freiheit kennt. Der unfreie Wille und der Wunsch, der Stellung des Menschen nicht entsprechen zu müssen, beschreibt nicht die Schärfe des Bösen aus Freiheit, sondern die Seite des Bösen, die man mit Hannah Arendt die Banalität des Bösen nennen könnte.

Der Gnostizismus ist die dritte Möglichkeit, den Ursprung des Bösen zu denken, neben der pantheistischen Lösung des Idealismus und der theistischen Baaders und Böhmes. Der Gnostizismus kennt nur den Fall des Entsinkens und des unfreien Willens, das Moment des Überwältigtwerdens des unfreien Willen durch die Konkupiszenz, durch die Begierden. Im Gnostizismus wird der Mensch nur dadurch versucht, dass er ein leibliches Wesen ist. Seine Schwäche, sein Nichtgenügen in der Freiheit, besteht darin, dass der Mensch in diese Welt hinein geboren und mit diesem Leib bekleidet ist – wider seinen Willen –, und daher durch die Konkupiszenz der Leiblichkeit gehindert wird, ein freies Wesen zu sein. Sein Unvermögen der Freiheit ist daraus zu erklären – in Gegenposition zur Ansicht Augustins –, dass er leiblich ist und von den Leidenschaften übermannt wird. Augustinus wendet gegen die gnostische Position ein, dass, wenn man den Leib und seine Leidenschaften zum Ursprung des Bösen macht, man Gott zum Ursprung des Bösen macht, weil dieser dem Menschen den Leib gegeben hat. Wenn wir nur durch diesen Leib versucht und zum Bösen verführt würden, würde Gott selber zum Verführer des Menschen zum Bösen.

## IX. Schluss

Der Gedanke des Sündenfalles oder der Erbsünde als eines Geschehenen, das noch geschieht, ist zwar ein Begriff, der in der Theologie und nicht in der Philosophie seinen Ursprung hat, aber man kommt, wie Kants Religionsschrift zeigt, auch in der Philosophie kaum ohne diesen Begriff aus, wenn man die menschliche Freiheit verstehen will. Der Grund dafür ist darin zu suchen, dass auch die Philosophie kaum leugnen kann, dass das Böse nicht nur durch unsere individuelle Freiheit in die Welt kommt. Aber man kann auch nicht sagen, dass das Böse nur durch das in die Welt kommt, was außerhalb unserer selbst und unserer Freiheit liegt, durch unsere soziale und politische Umgebung, durch die Strukturen unserer Gesellschaft. Wir finden eine Anlage zum Bösen in der Gesellschaft und in uns selbst vor, bevor wir die Freiheit zum Bösen verspüren.

Die Idee einer doppelten Versuchung der Freiheit und eines doppelten Sündenfalls kann schließlich zwei Tendenzen entgegenwirken, die aus der einseitigen Betonung des freien oder des unfreien Willens entstehen, der Tendenz zum Reduktionismus und der Tendenz zum Elevationismus.

Die Tendenz zum Reduktionismus entsteht aus der einseitigen Betonung des unfreien Willens des Menschen. Es werden Anthropologien und Sozialtheorien entwickelt, die meinen, ohne das Vermögen der Freiheit des Menschen zum Guten auskommen zu können und zu wollen, indem man etwa in der Wirtschaftswissenschaft Theorien entwickelt, die nur von dem ganz engen Selbstinteresse des Menschen ausgehen und behaupten, dass man die Gesellschaft letztlich nur darauf gründen könne, dass alle Menschen immer nur und in jedem Augenblick ihr unmittelbares und enges Selbstinteresse verfolgen und unfrei in dieser Willensverfolgung sind. Diese Unterforderung der menschlichen Freiheit geht in ihrem Verfehlen der Möglichkeiten des Menschen in die Richtung der Versuchung des Menschen durch sein Sich-selbst-Entsinken.

Umgekehrt ist der Elevationismus in Gefahr, die Freiheit des Menschen zu überhöhen und überall nur Verhältnisse der Freiheit zu erkennen. Der Begriff Elevationismus ist der Kritik an C. G. Jung entnommen. Die Kritiker C. G. Jungs wenden gegen ihn ein, dass er ständig die einfachsten psychologischen Verhältnisse überhöht zu bedeutungsgeladenen Tiefenphänomenen. Er vollzieht in der Analyse des menschlichen Selbst stets eine Elevation statt einer Reduktion, eine Überhöhung statt einer Rückführung auf einfachere Phänomene. Diese Gefahr

des Elevationismus besteht auch im Idealismus, der zu einer Übersteigerung und Überbetonung des freien Willens und der Freiheit des Menschen neigt, weil er die endliche und die absolute Freiheit vermengt und damit die Freiheit zu dem zu machen sucht, an dem sich die ganze Brandung des Universums bricht. Im Gegensatz zu Reduktionismus einerseits und Idealismus andererseits zielt die Idee, dass der Mensch durch das Zusammenwirken eines freien und eines unfreien Willens und einer freien und einer unfreien Imagination bestimmt ist, auf die Mitte zwischen einer Reduktion und einer Überhöhung des Menschen und ist daher geeignet, den beiden Gefahren des Reduktionismus und des Elevationismus entgegenzuwirken.