

Freispruch durch Geschichte

Schellings verbesserte Theodizee in Auseinandersetzung mit Leibniz in der *Freiheitsschrift*¹

Prof. Dr. Thomas Buchheim, Geschwister-Scholl-Platz 1, Ludwig-Maximilians-Universität München, 80539 München

Schelling hat vor und während der Konzeption der *Freiheitsschrift* vergleichsweise intensiv ›theologische‹ Schriften von Leibniz studiert.² Von diesem Studium hat Schelling sehr viel profitiert, was er selbst in der *Freiheitsschrift* teils explizit bekundet, teils nur implizit in die Darstellung der Sachverhalte einfließen lässt. Trotzdem ist seine Rezeption von Leibniz in mehrerlei Hinsicht eine kritische. Schelling lehnt die Privationstheorie des Bösen ab und möchte vielmehr eine »Positivität« des Bösen behaupten. Außerdem hält er die Lehre von den vielen möglichen Welten in Gottes Verstand und der mit sich zurate gehenden Wahl Gottes der bestmöglichen aus ihnen für »eine grundlose und unhaltbare Vorstellung« (FS 69/397).³ Es ist nach meiner Überzeugung nicht leicht, Leibniz so zu widersprechen, dass dabei gute Philosophie herauskommt – schon gar nicht, wenn man, wie Schelling, wesentliche Punkte im Zusammenhang des behandelten Themas von Leibniz übernimmt. Denn Leibniz ist überall, aber besonders in Sachen Freiheit und Theodizee, einer der scharfsichtigsten und logisch stichhaltigsten Denker überhaupt. Dennoch möchte ich im Folgenden versuchen, einen Punkt zum Vorschein zu bringen, an dem mir Schelling einen wirklichen

¹ Der Aufsatz wurde ursprünglich für eine Tagung aus Anlass des zweihundertjährigen Geburtstags von Schellings *Freiheitsschrift* konzipiert (Bicentenaire des *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling: sources, réception & postérité, 27.–29.5.2009 in Poitiers) und erscheint in einer kürzeren Version auch auf französisch in den Tagungsakten. Für die Erlaubnis zur separaten Publikation der deutschen Fassung danke ich den Veranstaltern der Tagung vom Centre de Recherche sur Hegel et l'Idéalisme Allemand, insbesondere Dr. Alexandra Roux.

² Vor allem die Theodizee mit Beigaben und die Widerlegung von Wissowatius' Einwänden gegen die Trinität. Als ›theologisch‹ wurden diese Werke in der von Schelling benutzten Ausgabe von Ludwig Dutens (*Opera Omnia nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata*, Tomus I, Genf 1768) eingestuft.

³ Ich zitiere die Texte aus der *Freiheitsschrift* (FS) so, dass zuerst die Seiten- und evtl. Zeilenzahl der Edition Buchheim und nach dem Schrägstrich die Seitenzahl der SW-Ausgabe angegeben wird.

Edition Buchheim: Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. v. Thomas BUCHHEIM, Hamburg 1997.

SW-Ausgabe: F. W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. SCHELLING, Abteilung I, Bd. 7, Stuttgart/Augsburg 1856–1861.

und meines Erachtens berechtigten Schritt über Leibniz hinaus getan hat. Einen Schritt, um dessentwillen die Lektüre von Schellings *Freiheitsschrift*, trotz ihrer selbstverliebten Freude an romantischer Metaphorik und dem suggestiven Spiel mit begrifflicher Dunkelheit, mir auch heute noch als ein großer philosophischer Gewinn erscheint.

Zunächst werde ich zwei der wichtigsten Zitate aus der *Freiheitsschrift* anführen, in denen Schelling sich mit Leibniz auseinandersetzt, und ein paar Erläuterungen dazu einflechten. Dann beginne ich mit dem Gedankengang, der in Punkto Positivität des Bösen und Wahl zwischen vielen möglichen Welten die Position von Leibniz mit Blick auf Schelling kritisch schildert und an beiden Stellen korrigiert. Schließlich möchte ich die eigentlich neue Einsicht und Errungenschaft der Schellingschen *Freiheitsschrift* gegenüber der Theorie der menschlichen Freiheit bei Leibniz noch einmal zusammenfassend herausstreichen und von unserem heutigen Standpunkt aus beleuchten.

I. Zwei zentrale Stücke der Schellingschen *Freiheitsschrift* in Auseinandersetzung mit Leibniz

Schelling schreibt in der *Freiheitsschrift*, indem er klar die Lehren von Leibniz aufgreift:

»Die Region der ewigen Wahrheiten ist die ideelle Ursache des Bösen und Guten, und muß an die Stelle der Materie der Alten gesetzt werden. Es gibt, sagt er [Leibniz] an einer andern Stelle, allerdings zwei Prinzipien, aber beide in Gott: diese sind der Verstand und der Wille [Theod. §149]. Der Verstand gibt das Prinzip des Bösen her, ob er schon dadurch nicht selbst böse wird; denn er stellt die Naturen so vor, wie sie nach den ewigen Wahrheiten sind: er enthält in sich den Grund der Zulassung des Bösen, aber der Wille geht allein auf das Gute [Theod. §149]. Diese einzige Möglichkeit hat Gott nicht gemacht, da der Verstand nicht seine eigne Ursache ist [Theod. §380].« (FS 40/367f.)

In zwei wesentlichen Hinsichten knüpft Schelling an Theoreme der Leibnizschen Freiheitsphilosophie an: Erstens sollte das Böse oder *kakon* nicht in der Materialität der endlichen Dinge gegründet werden, weil es sonst konstitutiven Rang für alles innerweltliche und vergängliche Dasein erhielte und außerdem auch sein Gegensatz, das Gute, nicht einer aktiven Anstrengung einzelner Individuen zu danken wäre, sondern der allzu einfachen und außerdem viel zu generellen Tatsache, dass bestimmte Funktionen, wie etwa die des Intellekts, nicht materielle Prozesse sind. Daher ist es wichtig, dass das Böse wie auch das Gute »ideelle Ursachen« besitzen, die nicht unmittelbar einer »schlechtmachenden« Materie⁴ angelastet werden können. Solche ideellen Ursachen sind die *notiones completae* oder Begriffe von möglichen Handlungen und Verhaltensweisen möglicher Individuen,

⁴ So ARISTOTELES, Physik I 9, 192a15.

eingebettet in die möglichen Welten, in denen sie vorkämen, wie Gottes Verstand sie von Ewigkeit denkt und vollständig begreift.

Das zweite noch wichtigere Element ist die interne Zweiheit oder Dualität der Prinzipien in Gott: Bei Leibniz einerseits der *Verstand* Gottes, den er gelegentlich sogar, wie Schelling, als »Natur« Gottes titulierte;⁵ der Verstand, der nicht nur das denkt und versteht, was Gott selbst betrifft und angeht, sondern auch alles andere, was überhaupt möglich ist. Und andererseits sein *Wille*, der Ausdruck nur der existierenden Individualität von Gott selbst ist, d.h. nur auf das gerichtet, wozu sich Gott als Gott persönlich stellt und bekennt. Bei Schelling kehrt diese innere Differenz zweier Prinzipien in Gott bekanntlich wieder als Unterscheidung zwischen dem Grund der Existenz eines Wesens und dem existierenden Wesen selbst. Dieser Unterschied, den nach Schelling alles Existierende an sich hat und haben muss, fällt manchmal sogar in ein und dasselbe Wesen oder Individuum: Dann ist ein solches Wesen, wie zum Beispiel Gott, sowohl der Grund seiner Existenz als auch das aus diesem Grunde existierende Wesen selbst – aber mit eben dem Unterschied, dass – wie bei Leibniz vorgezeichnet – der Grund nicht nur der auf Gott selbst bezogene Grund ist, sondern auch Grund anderer Dinge außer Gott zu sein vermag. So wie eben der Verstand Gottes nach Leibniz nicht nur versteht, wer oder was Gott selbst ist, sondern auch, was alles andere wäre, wenn es existierte.

Dies sind also die beiden bedeutenden Punkte, die Schelling in seiner *Freiheitsschrift* von Leibniz, in freilich veränderter Form, übernimmt. Wesentliche Punkte, für die er in der Fortsetzung des Zitats Leibniz auch kräftig lobt, obwohl nicht ohne sogleich seine Kritik mit einzuflechten:

»Wenn diese Unterscheidung des Verstandes und Willens als zweier Prinzipien in Gott, wodurch die erste Möglichkeit des Bösen vom göttlichen Willen unabhängig gemacht wird, der sinnreichen Art dieses Mannes gemäß ist, und wenn auch die Vorstellung des Verstandes (der göttlichen Weisheit) als etwas, worin sich Gott selbst eher leidend als tätig verhält [vgl. Theod. §191], auf etwas tieferes hindeutet: so läuft das Böse, was aus jenem lediglich idealen Grunde abstammen kann, dagegen auch wieder auf etwas bloß Passives, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinaus, Begriffe, die der eigentlichen Natur des Bösen völlig widerstreiten. [...] Der Grund des Bösen muß also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält, wie es nach unserer Ansicht allerdings der Fall ist, da er in dem offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes liegt.« (FS 40/368)

Das Lob für Leibniz ist offenkundig: Schelling weiß, dass er dem »sinnreichen« Leibniz seine Idee eines internen Dualismus in Gott zu verdanken hat,⁶ auch wenn er sich bei der Einführung dieser Unterscheidung auf seine

⁵ Siehe *Theodizee* (Theod.) §191.

⁶ Den treffenden Ausdruck »interner Dualismus« wiederum verdanken wir Friedrich Hermannis lesenswertem Buch: Friedrich HERMANNI, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien 1994 (s. bes. 73–83); doch schätzt Hermannis insgesamt gesehen die Distanz des von Schelling über Leibniz hinaus geleisteten Vollendungsschritts – die Positivierung des Bösen – meines Erachtens zu gering ein und kommt deshalb zu dem Ergebnis, dass das Projekt am Ende gescheitert sei (vgl. 247–261).

eigenen früheren Schriften beruft, besonders die *Darstellung meines Systems* von 1801, in der freilich diese Unterscheidung lange nicht so klar ist und vor allem nicht als ein interner Prinzipidualismus in Gottes eigenem Wesen geschildert wird.⁷ Zugleich hebt er hervor, dass durch die besagte Unterscheidung des Verstandes vom Willen (oder des Grundes in Gott von dem, was Gottes Person selbst zuzurechnen ist) die Wurzel des Bösen von Gottes Willen oder dem, wozu er sich zustimmend verhält, *unabhängig* gemacht wird – eine Maßnahme, deren Fehlen vor Leibniz der augustini-schen und gesamten scholastischen Diskussion über die menschliche Freiheit die größten Schwierigkeiten bereitet hatte. Denn wenn die Wurzel des Bösen nicht unabhängig von Gottes persönlichem Schöpfungswirken ist, dann ist das Böse *entweder* auf dieses Schöpfungswirken zurückzuführen oder seine Wurzel ist, wie bei Augustinus, das blanke Nichts, also jedenfalls nichts Positives. Hier nun knüpfen aber sogleich auch die kritischen Einlassungen Schellings gegen Leibniz an: Denn so richtig es sei, dass Gottes Verstand und dessen notwendige Ingredienzien außerhalb der persönlichen Aktivität von Gott selbst lägen – und sich Gott vielmehr in gewisser Weise passiv oder »leidend« dazu stelle; so unzulänglich sei es doch auch wiederum, dem Bösen nur eine so schwach positive Wurzel zuzubilligen, dass es in etwas weitgehend Unspezifischem gründe (nämlich dem dies und das denken und so und so handeln Können eines möglichen Menschen), anstatt auf seine höchste und ausdrücklichste Positivität als Mensch, welches die freie Selbstbestimmung seiner Vernunft ist.

So viel also zur ersten relevanten Stelle über Leibniz. Sehen wir uns nun kurz noch die zweite Stelle an, die ich zum Ausgangspunkt meiner nachfolgenden Überlegungen machen möchte:

»[A]ber noch ist die höchste Frage dieser Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt nur betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Notwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte Tat? Und wenn sie das letzte ist, wie verhält sich Gott als sittliches Wesen zu dem Bösen, dessen Möglichkeit und Wirklichkeit von der Selbstoffenbarung abhängt? Hat er, wenn er diese gewollt, auch das Böse gewollt, und wie ist dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder im gewöhnlichen Ausdruck, wie ist Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen?« (FS 66/394)

Denn das Theorieelement einer der Selbstsetzung menschlicher Freiheit notwendigerweise *vorgegebenen* geschichtlichen (und damit auch der natürlichen) Welt – von Schelling ausführlich thematisiert in der zur Offenbarung Gottes notwendigen Wirksamkeit des Grundes – wird von Hermanni in seiner Diagnose des Scheiterns nicht mehr beachtet. Aber wie könnte das freie Individuum eine »Angst des Lebens« empfinden, wenn nicht seine Stellung inmitten der Natur und angesichts der geschichtlichen Situation, in der es zu handeln hat, schon eine prekäre, d.h. in Hermannis Ausdruck »leiddurchkreuzte« und versuchte wäre? Der Mensch, hätte und würde er sich von Grund auf für das Gute entscheiden, würde eine *andere*, aber nicht *keine* Geschichte mit Gott haben.

⁷ Als internen Dualismus in Gott oder der absoluten Identität deutet Schelling diese Unterscheidung zuerst im *Anti-Fichte* von 1806 (vgl. SW VII, 52–58).

Schelling stellt hier zwei miteinander zusammenhängende Fragen: *Erstens*, wie verhält sich die vorher lang und breit geschilderte Selbstoffenbarung Gottes zu ihrem Adressaten, dem geschaffenen Geist, wie ihn die Menschen besitzen? *Zweitens*, nahm etwa Gott, wenn diese Selbstoffenbarung frei war, ebenso freimütig in Kauf, dass ein anderes Wesen sowohl böse zu sein als auch oft unschuldig unter den Folgen davon zu leiden hätte?

Zur ersten Frage: Ist die Erschaffung eines endlichen Geistes als bewusstes Gegenüber von Gott etwa ein notwendiger Ausfluss aus Gottes intern dualistischer Anfangsbeschaffenheit, oder könnte Gott ohne Einbußen sich davor zurückhalten, um dennoch derselbe zu sein und zu bleiben, der er schon immer gewesen ist? In diesem Fall wäre die Selbstoffenbarung also eine frei unternommene Tat, die Gott auch hätte unterlassen können. Schellings Antwort auf diese Frage ist sonnenklar: Die Selbstoffenbarung Gottes *ist* eine freie Handlung, unternommen aus Liebe zu einem möglichen Geschöpf, das ihm selbst ähnlich wäre, obwohl er schon in sich selbst dieselbe Liebe zu sich in einer anderen Person besaß und genoss, nämlich die Liebe zu seinem Sohn. Die trinitarische Verfassung Gottes, in der also der Grund seiner Existenz nicht geschieden ist von ihm selbst als Existierendem,⁸ ist nach Schelling die Garantie dafür, dass Gott nichts zu gewinnen hatte, als er aus Liebe den Menschen als einen anderen, ihm Ähnlichen erschuf. Deshalb ist der »Wille der Liebe«, der ihn zur Selbstoffenbarung führt, ein »schlechthin freier und bewußter Wille«, wie Schelling schreibt (FS 67/395). Aber es ist die Eigenart der Liebe (die Gott schon in sich allein vollendet), sich selbst zu verbreiten, d.h. um weitere Empfänger und Erwiderer zu werben und sie für sich zu gewinnen⁹ – was Gott mit der Schöpfung oder Selbstoffenbarung unternahm. Deswegen wäre es ein Einwand gegen das Wesen Gottes als Liebe gewesen, wenn Gott aus einem geringeren Grunde, als die Liebe ist, davon hätte Abstand nehmen wollen, sich selbst zu offenbaren und somit die freie Tat der Schöpfung wirklich zu vollbringen. Ein solcher geringerer Grund wäre die mit der Selbstoffenbarung riskierte Geburt auch des Bösen als Gegensatz gegen die uneingeschränkte Güte der Liebe. Wie Schelling schreibt:

»[D]ies hieße ebensoviel als, damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein, d.h. das absolut-Positive soll dem, was nur eine Existenz als Gegensatz hat, das Ewige dem bloß Zeitlichen geopfert werden. [...] So denn also Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt.« (FS 74/402)

Dies kann freilich nur dann so gesagt werden, wenn die tatsächliche Vollbringung des Bösen gänzlich vom Akt der Selbstoffenbarung, obwohl natürlich nicht unabhängig, so doch nicht seinerseits eine Bedingung für ihn ist. Das freie Gewolltsein der Selbstoffenbarung darf nicht als Bedingung für

⁸ Zur trinitarischen Verfassung Gottes vor dem Akt der Selbstoffenbarung (ebenfalls mithilfe von Leibniz verteidigt) vgl. FS 19,1–4/346.

⁹ Was Schelling als die »Beweglichkeit der Liebe« bezeichnet (FS 45,26f./373).

das, was sie will, notwendig auch das Böse fordern. Sie erfordert nur – und dies um der endlichen Freiheit willen mit Notwendigkeit – den möglichen Grund des Bösen, was die Anfälligkeit des menschlichen Geistes für die Suggestion, die von diesem Grunde ausgeht, ist.

Dies ist nun, wie schon gesagt, die *zweite* Frage, die Schelling im obigen Zitat (FS 66/394) stellte: Ob Gott, wenn er aus freiem Willen sich selbst offenbarte, ebenso freimütig das Böse und daraus folgendes Leid als ein Problem, das andere haben würden, in Kauf nahm. Die Antwort Schellings ist ein entschiedenes Nein. Noch entschiedener, kann man sagen, als die Antwort von Leibniz, der das wirkliche Böse ausdrücklich als eine *conditio sine qua non* der besten aller möglichen Welten nach Gottes Wille »zugelassen« sein ließ,¹⁰ wenn auch der sog. »antezedente« Wille Gottes lediglich auf das dadurch mögliche Beste zielte und nur der sog. »konsequente« Wille Gottes, auch das Böse dafür in Kauf nehmen wollte.¹¹ Oder wie Schelling, hier kräftig gegen Leibniz scheltend, auch hervorhebt:

»[D]as Böse aber kam in diesem Willen [dem Willen der Liebe oder dem Willen zur Schöpfung] weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubnis.« (FS 73f./402)

Aber was denn dann bitteschön? Die Antwort Schellings lautet: Gott hat nur *gewusst*, dass der Mensch das Böse produzieren würde,¹² obwohl dies keineswegs notwendig war auch in genau derjenigen Welt, die Gott als die nach seinen sittlich-moralischen Standards *einzig mögliche* erschuf. Das heißt nicht, daß sie überhaupt die einzig mögliche war; sondern es heißt nur, dass sie im Verhältnis zu Gott als moralischem Wesen, das heißt zu Gott als Person die einzig mögliche war:

»Gott [kann] nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen. [...] In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.« (FS 70/398)

Dass nun Gott überhaupt ohne Einbuße hätte davon absehen können, diese einzige zu erschaffen, habe ich schon gesagt. Der Schritt zur Selbstoffenbarung Gottes war aus anderen Gründen frei als dem, die Güter verschiedener möglicher Welten gegeneinander abzuwägen und die beste Auswahl zu treffen. Frei war Gott dabei nach Schelling vielmehr deshalb, weil es die Eigenart der Liebe ist, schon in sich selbst, das heißt in Gott allein, vollendet zu sein und nicht erst eines geschaffenen Menschen zu bedürfen, um überhaupt einen Adressaten zu haben. So ist die Selbstoffenbarung der

¹⁰ Vgl. z.B. Theod. §25.

¹¹ Vgl. insgesamt bei Leibniz, Theod., besonders § 20–25.

¹² Vgl. FS 68/396: »Um jedoch das Verhältnis Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntnis der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die Tat der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden? Auch dieses aber ist notwendig zu bejahen;«

Liebe und Erschaffung des Menschen ein reines Superadditum zugunsten des Geschöpfes; ein der Natur der Liebe entsprechender Schritt der Gewährung von Teilhabe an ihr. Die Menschen wiederum, in der aus sittlichen Gründen einzig möglichen Welt, verfielen aus anderen Gründen dem Bösen als deshalb, weil sie, obwohl in anderen möglichen Welten nicht, in dieser besten nun einmal Umstände antrafen, durch die sie sich auf das Böse festgelegt fanden. Hier setzen nun meine folgenden, eher systematischen Überlegungen an: Warum und wie zum einen bei Leibniz, zum anderen bei Schelling sich die erschaffenen Menschen mit Gegebenheiten konfrontiert finden, die sie dazu veranlassen, böse zu werden, obwohl dies, weder bei Leibniz noch bei Schelling, notwendig so ist.

II. Eine modallogische Schwäche der Leibnizschen ›möglichen Welten‹ und ihre Behebung durch Schelling

II.1. Die Möglichkeit des Bösen bei Leibniz

Die Natur der Dinge und Wesen, aus der nach Leibniz eine böse Tat letztlich herkommt, ist als eine *notwendige* Möglichkeit (d.h. eine Möglichkeit, die unmöglich nicht möglich sein kann) in Gottes Verstand. Sie ist, wie schon erklärt, eine »ewige Wahrheit«, etwa derart: ›Wenn ein durch solch eine Natur charakterisierter Mensch unter den und den Umständen wirklich existiert, dann begehrt er von sich aus diese und jene böse Tat.‹ Sie, die notwendige Möglichkeit, ist, wie Leibniz und Schelling übereinstimmend hervorheben, »einzig« (Theod. §380: »possibilitatem unicam«) nicht von Gott geschaffen, da Gott nicht seinen eigenen Verstand erschafft. Denn alles, was immer er erschafft, erschafft er kraft seines Willens.

Auf der anderen Seite gilt aber zweitens ebenso notwendig, dass zum Beispiel die Judas-Natur, obwohl sie als Jesusverratende eine notwendige Möglichkeit ist, doch nicht notwendigerweise mit dem Prädikat des Jesus-Verratens verknüpft sein darf. Denn wenn sie notwendig oder essentiell damit verknüpft wäre, dann könnte Judas in keiner einzigen möglichen Welt *aus Freiheit* Jesus verraten. Das heißt, es *muss* eine ebenso notwendige Möglichkeit in Gottes Verstand sein, dass die Judas-Natur in einer *anderen* durchaus ebenfalls möglichen Welt, in der gewisse andere Umstände herrschen als in der wirklichen, eine Jesus-nicht-verratende Judas-Natur gleicher Art wäre.

Wir beobachten hier einen später noch wichtig werdenden modallogischen Effekt, den ich die *Ausklammerung der Möglichkeiten* aus dem Inhalt einer Welt und ihre Ersetzung durch die Möglichkeit einer *anderen* Welt nennen möchte: Judasnatur + Jesusverrat definieren die *eine* mögliche Welt; Judasnatur + Nichtverrat wiederum eine *andere* mögliche Welt. Die andere Möglichkeit bezieht sich kraft der Ausklammerung auf die *Welt*, nicht auf

den Judas in ihr. *Eine* (oder die andere) von diesen Welten kann Gott durch seine Wahl verwirklichen; aber niemals eine, die für Judas selbst noch *beide* Möglichkeiten als realisierbare enthält.

Bei Schelling hingegen soll demgegenüber offenbar gelten: Jesusverrat oder Nichtverrat der Judasnatur bilden *ein unzertrennliches Paar* relativ auf diejenige mögliche Welt, in der Judas existieren würde. Die beiden Möglichkeiten stehen innerhalb der Klammer des freien Judasgeistes; sie können nicht vor diese Klammer gebracht werden, um relativ auf die Wahl Gottes zwei verschiedene mögliche Welten zu charakterisieren.

II.2. Die Wirklichkeit des Bösen bei Leibniz

Dennoch soll nach Leibniz drittens, *wenn* Judas Jesus verrät, dieser Verrat eine Wirkung der Judas-Natur sein, d.h. spontan aus ihr hervorgehen, und zwar im Sinne einer frei unternommenen bösen Tat – sonst wäre dieser Verrat kein dem Judas zurechenbares, wirkliches Böses.

Was ist nun, nach Leibniz, der wahre Grund dafür, dass die Judas-Natur auf *die* Weise wirklich existiert, daß der Jesus-Verrat als eine tatsächliche Wirkung von ihr darin vorkommt; und nicht vielmehr so, dass ihr der Verrat zwar nicht unmöglich, aber sie doch nicht eine tatsächlich ihn verratende Natur ist?

Die Antwort von Leibniz lautet: Die virtuelle Harmonie der Dinge und Wesen, oder das Ingesamt-Beste derjenigen Welt, die durch Schöpfung Gottes wirklich werden konnte, ist der Grund dafür. Dies tut nach Leibniz' Auffassung der Freiheit des Verrats durch Judas keinen Abbruch, denn es ist klar, dass die Tat erstens ein spontaner Ausfluss seiner Natur ist und zweitens überhaupt kontingent ist, das heißt nicht notwendig oder essentiell damit verknüpft und drittens durch Überlegung und unter Berücksichtigung herrschender Umstände von ihm selbst so entschieden wurde.¹³

Doch wäre die gleiche Judas-Natur unter anderen Umständen in der Lage gewesen, auch keinen Verrat zu begehen, sondern die Treue zu Jesus zu halten. Man kann daher sagen: Erst im Rahmen des Ingesamt-Besten *versagt* die Judas-Natur, das heißt leidet unter einem Mangel derart, dass es ihr nicht gelingt, nicht böse zu sein. Sie ist somit nicht positiv durch sich selbst qua Judas-Natur mit dem aus ihr heraus möglichen bösen Akzidenz des Jesus-Verrats auch wirklich verbunden, sondern vermittelt der Verhältnisse, die jene Welt zur *besten* aller möglichen machen. Zu *dieser* Welt trägt sie eigentlich nur kraft Mangelhaftigkeit etwas bei, das auf speziell sie zurückzuführen ist, aber nichts Positives. Nur in einer anderen Welt hätte sie also ihre Stärke, das Positive in ihr zum Besseren einsetzen können.

¹³ Dies sind die drei Bedingungen vollendeter Freiheit nach Leibniz: Kontingenz, Spontaneität und drittens Intelligenz des entsprechenden Wollens und Handelns; vgl. Theod. § 288.

Alles Böse – obwohl stets in der Natur des betreffenden Verursachers wurzelnd und auf keine Weise in Gottes Willen – entspringt deshalb bei Leibniz in der Tat nur der Mangelhaftigkeit der Naturen, die da wirklich sind. – Die oben zitierte Diagnose Schellings ist triftig!

II.3. *Der Grund der Wirklichkeit des Bösen nach Schelling*

Nach Schelling aber ist der Grund und muss der Grund des Bösen in dem »höchsten Positiven«, nicht in einer Mangelhaftigkeit von etwas liegen – *obwohl* die letzte Ursache der Existenz alles Positiven doch in jedem Fall Gott und zwar mit seinem Willen ist. Wie Schelling in dem anfangs angeführten Zitat beteuert, liegt der Grund des Bösen »in dem höchsten Positiven, das die Natur [im bereits von Gott geschiedenen Sinne] enthält«, und das bedeutet, nach Auskunft desselben Satzes, in dem »offenbar gewordenen Centrum oder Urwillen des ersten Grundes«. Was ist damit gemeint?

Antwort: Gemeint ist der menschliche Geist *als ein bereits erschaffener* und wirklich existierender – so wie er allein durch eine Zertrennlichkeit jener beiden Willen (des Partikular- und des Universalwillens) *verschieden* vom Geiste Gottes sein kann.¹⁴

»Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beider Prinzipien ebenso unauflöslich wie in Gott, so wäre kein Unterschied, d.h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein, – und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.« (FS 36/364)

Daraus folgt, was Schelling anbelangt: *Zuerst* muss der Mensch erschaffen werden, und *erst in Folge* davon kann es nach seiner Auffassung eine Möglichkeit des Bösen überhaupt geben. In Gottes Verstand vor der Erschaffung der Welt ist das Böse zwar bekannt,¹⁵ aber darum nicht auch eine Möglichkeit, die durch Gottes Wahl einer Welt entschieden werden kann – denn dann wäre die Existenz des Bösen eine Möglichkeit von Gottes Handeln – so wie zum Beispiel die Erschaffung einer Welt überhaupt eine Möglichkeit Gottes genannt werden muss.

¹⁴ Ist der menschliche Geist bereits *vor* dem Aktus seiner Freiheit erschaffen und wirklich, so gehört zu seiner Konstitution als »Zertrennlichkeit« der Prinzipien nicht nur eine gleichsam für sich stehende Disponibilität ihrer Hierarchie für den einzelnen; vielmehr gehört dazu zum einen die Eichung oder Voreinstellung einer möglich ›richtigen‹ Einheit der beiden Prinzipien im Verhältnis zum Gefüge des Universums im Ganzen, zum andern die Motivation und Kraft zur Abweichung (›Trennung‹) von dieser Eichung, ohne dadurch die Einheit des Geistes zu zerstören, als welche der menschliche Geist existiert (vgl. FS 37,3–24/ 364f.).

¹⁵ Vgl. FS 68/396: »Um jedoch das Verhältnis Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntnis der Freiheit in der Schöpfung nicht hin; es fragt sich noch außerdem, ob die Tat der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorgesehen worden? Auch dieses aber ist notwendig zu bejahen;«

II.4. Ein verwischter Unterschied in Bezug auf das Mögliche in der Leibnizschen Auffassung

Doch haben wir vorher gesehen, wie Leibniz aus jeder Möglichkeit einer jeden Natur *innerhalb* einer Welt eine andere mögliche Welt machte, so dass diese Möglichkeit aus der Welt sozusagen ausgeklammert und auf diese Weise wenigstens indirekt zu einer Möglichkeit für die Wahl Gottes gemacht wurde. Das aber ist falsch. Eine Möglichkeit darf allgemein nicht nur durch ihren Inhalt charakterisiert werden, sondern muss immer auch mit Rücksicht auf die Frage bestimmt sein, *wessen* Möglichkeit sie ist oder nicht ist. Die möglichen Welten sind nun zwar als ganze und in ihren kohärent abtrennbaren Teilen Handlungsmöglichkeiten Gottes – nämlich die Möglichkeiten seines Schöpfungshandelns. Aber nicht ebenso sind alle durch die Wesen einer möglichen Welt möglichen Handlungen dieser Wesen zugleich Handlungsmöglichkeiten Gottes. Man darf nicht beides gleichermaßen zur Wahl stellen: Eine mögliche Welt mit der Möglichkeit, dass dieser Mensch gut handelt; und eine andere mögliche Welt mit der Möglichkeit, dass derselbe Mensch böse handelt. Denn die Möglichkeit böser Handlungen ist strenggenommen auch nach Leibniz' Meinung eine für Gottes Handeln schlechthin unzugängliche Möglichkeit. Das heißt, sie kann Gottes Verstand als eine Möglichkeit des *Menschen* zwar bekannt sein, ohne doch zugleich eine für ihn wählbare oder realisierbare Möglichkeit zu sein. Dennoch verfährt Leibniz mit dieser Möglichkeit genauso wie mit allen anderen: Er klammert sie aus dem Inhalt der Welt aus und setzt sie der betreffenden Welt insgesamt voran, die so wiederum – aber nur in Beziehung auf ihr Gutes – eine Möglichkeit von Gottes Schöpfungshandeln darstellt. So wird der Unterschied zwischen Möglichkeiten Gottes und Möglichkeiten eines Menschen verwischt. Diese Verwischung geht aber letztlich auf Kosten der menschlichen Freiheit. Die Freiheit von jemandem widersetzt sich der Aufspaltung (= Entscheidung) ihrer Möglichkeiten, bevor sie *selbst* eine wirklich existierende wäre.

Die Möglichkeit des Bösen ist also nur als Möglichkeit von Jemandem gegeben, der nicht Gott ist. Dieser Jemand muss zuerst existieren, bevor die Möglichkeit überhaupt *Möglichkeit* ist. Möglichkeiten dieser Art bleiben immer an die gebunden, denen sie zur Realisierung offenstehen. Wir können solche Möglichkeiten gebundene Möglichkeiten nennen. Die Möglichkeit des Bösen zu haben und zu realisieren ist somit allein Sache des bereits verwirklichten menschlichen Geistes. Ebenso natürlich die dem Bösen entgegengesetzte Möglichkeit des Guten, welche in einer Zurückweisung des möglichen Bösen besteht.

In Leibniz' Verständnis kann Gott dagegen eine mögliche Welt wählen, in der ein Mensch mit einer bestimmten Natur das Böse tut; oder eine andere mögliche Welt, in der ein Mensch mit gleicher Natur das Gute tut – natürlich immer nur *mutatis mutandis* mit allen anderen dann fälligen Änderungen.

Deshalb ist, bei einer solchen Darstellung des Sachverhalts, der ausschlaggebende Grund für die tatsächliche Wirklichkeit des Bösen nicht länger die gleiche Natur oder der Charakter einer Person, sondern offenbar erst ihre Ausgesetztheit gegenüber Umständen, in die sie so verstrickt ist, dass sie versagt. Wenn aber dies, dann geht für den Menschen in der entsprechenden Welt die Möglichkeit des Gegenteils von dem, was er tut, verloren, und mit ihr die Verfassung der Freiheit nach ihrer Schellingschen Definition;¹⁶ und mit ihr wiederum die Bestheit der betreffenden Welt – wenn denn die Freiheit der Wesen dieser möglichen Welt zu dem höchsten Grad ihres Gutseins etwas beizutragen hat. Dies aber ist nach Leibniz sicher der Fall: Die Freiheit der geschaffenen Individuen ist wesentlicher Grund und Bestandteil der Optimalität der Welt, die solche Wesen enthält.

II.5. Schellings Reduktion der möglichen Welten auf eine einzige

Was ist hier zu tun? Es gehört nach Schelling zur Güte und überlegenen Vernunft Gottes, anzuerkennen, dass die beste Qualität der ihm wählbaren Welt tatsächlich zur Disposition des menschlichen Geistes und seines Vermögens, entweder das Böse oder das Gute zu tun, gestellt werden muss. Es gibt somit nicht nur Inkompatibilitäten in Beziehung auf die verschiedenen geschaffenen Wesen, die zusammen in einer möglichen Welt existieren können. Sondern es gibt auch Inkompatibilitäten zwischen Gott selbst und der von ihm möglicherweise zu schaffenden Welt. In dem Moment, wo der Entschluss gefasst ist, die beste der möglichen Welten wirklich zu schaffen, weiß Gott, dass er es der menschlichen Freiheit überlassen muss, das nur mit ihr mögliche Beste auch zu realisieren. Gott kann nicht selbst diejenige ›Möglichkeit‹ wählen, in der alle Menschen tatsächlich das Gute tun – obwohl es jedem von ihnen möglich wäre. Die Möglichkeiten, die allen frei wählenden Menschen offen stehen müssen, lassen sich interessanterweise nicht zu einer schon für Gott wählbaren Möglichkeit aufsummieren.

Damit ergibt sich eine doppelt begründete Reduktion der möglichen Welten auf letztlich nur eine einzige, wie Schelling dies auch hervorhebt. Denn erstens sind die Möglichkeiten, die nur solche des Menschen, aber nicht Gottes sein können, wieder in den Inhalt der möglichen Welt zurückzusetzen; zweitens ist das moralisch-praktische Verhältnis Gottes selbst zu der von ihm geschaffenen Welt und den Wesen darin bei dem, was wählbar ist, mit einzukalkulieren. Entsprechend schreibt Schelling in der *Freiheitsschrift*:

»Wenn zur Freiheit nichts weiter als eine solche leere Möglichkeit fehlt, so kann zugegeben werden, daß formell, oder ohne auf die göttliche Wesenheit zu sehen, unendliches möglich war und noch ist; allein dies heißt die göttliche Freiheit durch einen Begriff behaupten wollen, der an

¹⁶ »Der reale und lebendige Begriff [der Freiheit] aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen ist.« (FS 25/352).

sich falsch ist, und der bloß in unserm Verstand, aber nicht in Gott möglich ist, in welchem ein Absehen von seinem Wesen oder seinen Vollkommenheiten wohl nicht gedacht werden kann. [...] Gott [kann] nach seiner Vollkommenheit nur Eines wollen.« (FS 70/398)

Selbst in Gottes *Verstand* ist keine Alternativ-Welt als »*ihm*« zu schaffen mögliche bewusst, in der ein Mensch, der in der allein schaffbaren aus Freiheit gut handeln könnte, ebenso freiwillig Böses tut. Denn Gott kann eine Schöpfung durch ihn nicht denken, ohne dabei auf seine eigene, das heißt die göttliche Wesenheit zu sehen. So wenig wie ein perfekter Eiskunstläufer an die Möglichkeit denkt, nicht seine möglichst stärkste Kür vorzuführen. Gleichwohl ist es nicht unmöglich, dass das Eis spränge oder das Publikum Dreck auf die Fläche würfe. So denkt auch Gott sogleich nur die in Ansehung seiner selbst als Liebe einzig in Betracht kommende beste erschaffbare Welt freier und liebenswürdiger Wesen, obwohl es deshalb nicht unmöglich ist, dass das gemeinte Publikum Dreck wirft.

»In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt.« (FS 70/398)

Gott sieht dabei zugleich, dass die Wesen dieser möglichen Welt Möglichkeiten haben, von denen er sie durch *seine* Wahl nicht abhalten kann, wie ein allwissender Eiskunstläufer vorher wissen könnte, dass und was für Probleme auftreten würden und wie sie zu meistern wären. Doch bleiben sie alle an *fremde* Existenzen gebundene Möglichkeiten. Auch weiß Gott natürlich, wie und warum genau solche Wesen mit solchen Möglichkeiten sich entscheiden würden; und er sieht deshalb, dass die ihm mögliche beste Welt solcher Wesen – das »System der Freiheit« in Gemeinschaft mit Gott¹⁷ – von ihnen allein *nicht* realisiert werden wird, sondern aus Freiheit verfehlt würde. Gottes Liebe musste daher schon vor Erschaffung dieser einzig vollkommenen Welt freiwillig – weil überhaupt eine Welt zu erschaffen unnötig ist – beschließen, selbst dafür einzutreten, dass diese *ihm* einzig mögliche Welt ihr bestes Ziel, welches in ihr durchaus möglich gewesen wäre, auch wirklich erreicht. Dies kann Gott tun. Er kann aber nicht den zweifellos *möglichen* Pfad der Menschen hin zu diesem besten Weltsystem durch seine Wahl im Vorhinein sichern.

»In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die Frage, um deren willen dies vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in Bezug auf Gott. [...] Er kann die Bedingung nicht aufheben, indem er sich sonst selbst aufheben müßte; er kann sie nur durch Liebe bewältigen und sich zu seiner Verherrlichung unterordnen.« (FS 70f./398)

Wohlgedenkt, die Bedingung ist nicht das Böse, das nur der Mensch zu tun die Möglichkeit hat. Sondern die Bedingung ist, dass diese Möglichkeit

¹⁷ Vgl. den Satz am Anfang der *Freiheitsschrift*: »irgend ein System, wenigstens im göttlichen Verstande, muß vorhanden sein, mit dem die Freiheit zusammenbesteht« (FS 9,29–31/337).

als eine Möglichkeit erst gegeben werden musste, sollte das Beste jemals wirklich werden können.

Der erstgenannte Reduktionsschritt führt also notwendig zu *Paarungen* und nur *internen* Verzweigungen ganzer Weltenbäume oder Weltensträube, je nach dem, welche Möglichkeiten die darin vorkommenden Wesen eben haben. Der zweite Reduktionsschritt erfordert ein sich-Stellen Gottes zur schönstmöglichen Blüte in nur einem der Sträube. Denn Gott sieht freilich für jeden Strang dieser Bündel voraus, wie er sich weiterentwickeln würde, und er weiß auch von Anbeginn, aus welchen Gründen und Ursachen die Menschen und alle übrigen Wesen welchen darin möglichen Pfad einschlagen würden und zu welchem Ende dies dann führte.

Doch konnte Gott *nicht* nur denjenigen Strang als eine mögliche Welt erschaffen – gleichsam die beste Blüte allein aus dem Strauß herausziehend – in welchem die weltinternen Möglichkeiten auf einem insgesamt günstigsten Pfad zum besten Ziel führen würden. Denn *diese* Möglichkeiten waren nicht *seine*, sondern *deren* Möglichkeiten, deren Ergreifung oder Verschmähung er nicht vorgreifen konnte, ohne das Beste dieser Welt (die menschliche Freiheit) zu konterkarieren. Vielmehr nur in nacheinander kommenden Schritten der Verwirklichung *durch die dafür potenten Akteure* innerhalb des Weltenbündels konnte es zu einer bestimmten und schönstmöglichen Blüte im Strauß kommen. Kein anderer Strauß wies insgesamt eine so liebenswürdige mögliche Blüte auf.

Doch war für Gott zugleich absehbar (und dies bildet den zweiten Reduktionsschritt möglicher, das heißt nun: für Gott wählbarer Welten), dass es zu der weitaus schönsten unter allen ausgezeichnetsten Blüten in einem der möglichen Weltensträube nicht kommen würde, sofern die Menschen in jenem Strauß aus Freiheit einen Pfad einschlugen, der statt zur schönsten Blüte in den tiefsten Abgrund der Hässlichkeit und des Leidens führte, außer wenn er selbst – Gott in eigener Person – sich nicht zu schade wäre, ein bestimmtes Verhältnis und eine bestimmte nun aber nur *ihm* mögliche Handlungsweise in Beziehung auf die geschaffene Welt und ihre Wesen auf sich zu nehmen.

Aber Gott sah drittens auch vorher, dass und aus welchen Gründen die Menschen in jenem Strauß kraft ihrer Freiheit *de facto* einen Pfad einschlugen würden, der statt zur schönsten Blüte in den tiefsten Abgrund der Hässlichkeit und des Leidens mündet.

III. Schellings geschichtlich denkendes Freiheits- und Theodizeekonzept

Deshalb muss sich Gott nach Schelling ganz anders zu den vielen möglichen Welten verhalten als bei Leibniz: Der Gedanke der Welt, in der möglichst viele freie Wesen in Kommunikation mit Gott existieren, ist von vornherein das einzig richtige »System der Freiheit«, das auf jeden Fall *möglich*

auch ohne das Böse ist.¹⁸ Allein *diese* Möglichkeit musste auf das Spiel der menschlichen Freiheit – als wirklicher – gesetzt werden, auch wenn Gott vorher wusste, dass die bestmögliche endliche Freiheit aufgrund eigener Entschlüsse sich ihr versagen würde und er – Gott – würde einspringen müssen, um die sittlich allein mögliche Welt doch noch zu verwirklichen.

Es ist klar, dass mit der Implantierung menschlicher Freiheit ›Möglichsein‹ für eine mögliche Welt, die solche endlichen und zugleich freien Wesen enthält, etwas anderes bedeutet als für mögliche Welten, in denen keine freien Wesen existieren würden: Denn das Möglichen sowohl der richtigen wie auch der falschen Entscheidung durch den Menschen bildet offenbar ein *Paar*, das selbst für Gottes Allmacht nicht auflösbar ist derart, dass er diejenige Welt hätte erschaffen können, die, *ohne* den Weg über die menschliche Freiheit wirklich zu gehen, direkt den richtig-entscheidenden Menschen realisiert. Eine Schöpfung, die also die gepaarte Möglichkeit auflösen würde zugunsten der zweifellosen ›möglichen‹ Paarhälfte, die vermöge der menschlichen Freiheit zur besten möglichen Welt gelangte. Warum konnte Gott das nicht? Weil die Welt, in der ein zum Bösen fähiges Wesen sich frei für das Böse entscheidet, ein und dieselbe mögliche Welt ist und sein muss wie die Welt, in der dasselbe zum Bösen fähige Wesen sich frei gegen das Böse entscheidet. Gott *kann* sich nicht im Voraus gegen das Böse entscheiden, weil er nicht das Vermögen hat, böse zu sein. Das Böse ist eine Grenze für Gottes Allmacht, aber natürlich nicht für Gottes Allwissenheit.¹⁹

Demnach ist also das beste Gut (das Schellingsche »System der Freiheit«), das diese mögliche Welt zu realisieren verspräche, so an die Freiheit eines anderen als Gott geknüpft, dass die Existenz dieser Freiheit der Mög-

¹⁸ »[D]as Böse aber kam in diesem Willen [der Liebe] weder als Mittel, noch selbst, wie Leibniz sagt, als *Conditio sine qua non* der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht. Es war weder Gegenstand eines göttlichen Ratschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubnis.« (FS 73f./402)

¹⁹ Gottes Allmacht sind also – mit, wie mir scheint, guten Gründen – nicht *allein* logische Grenzen gesetzt (wie prominent z.B. J.L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, in: *Mind* 64 (1955), 200–212 argumentiert), sondern auch solche, die sich aus der inneren Ökonomie gewisser Zielsetzungen ergeben. Wenn die endliche Freiheit ein Ziel von Gottes Handeln bei der Welterschaffung sein soll, so ist das auf jeden Fall mit dem Risiko des Bösen zu bezahlen. Ein Risiko, dessen Ausgang Gott zwar vorhersehen und dem zu begegnen er sich wappnen kann, ohne ihm doch durch sein eigenes Handeln oder Auswählen vorgeifen zu können. Das Prädikat der endlichen Freiheit als Ziel seines Handelns macht die eben damit immer bestehende *logische* Möglichkeit ihres guten oder aber bösen Gebrauchs für Gott unzugänglich, obwohl nicht unkenntlich. Vgl. zu dieser Debatte auch Friedrich HERMANNI, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002, 292–305. Die Annahme, es müssten bei dieser Konzeption freie, endliche Wesen möglich sein, die ihre Freiheit *de facto* niemals missbrauchen (vgl. ebd. 295), mag zwar mit Blick auf einzelne Individuen zutreffen, aber fraglich ist, ob solche Individuen kompatibel mit einer Welt sind, in der kein anderes freies Wesen vorkäme, das nicht diese Standfestigkeit besitzt. Jedoch könnte kein *endlich* freies Wesen ohne eine Welt existieren, das heißt ohne eine ihm vorgegebene Umgebung und Koexistenz mit anderen endlich freien Wesen. Das ist gerade eine der Pointen von Schellings *Freiheitsschrift*.

lichkeit einer bestimmten Paarhälfte unumgänglich vorgeordnet ist, während die Möglichkeit dieser möglichen Welt insgesamt sich nur auf das Möglichkeitspaar beziehen kann. Das heißt, Gott sieht klar, dass er sein eigenes Schöpfungshandeln zur *Disposition der menschlichen Freiheit* stellen muss; und er sieht ebenfalls klar, wozu er, um in seiner Weltschöpfung nicht zu scheitern, bereit sein muss, wenn menschliche Freiheit, obwohl die bessere Paarhälfte absolut betrachtet *möglich* ist, doch die schlechtere realisiert. Da er ein gütiger Gott ist, wird er nur diejenige mögliche Welt mit freien Wesen erschaffen, bei der er zugleich willens ist, sie zu retten und zum gewollten Besten zu bringen, wenn die endlich-Freien die schlechtere Paarhälfte realisieren. Und, weil allwissend, weiß er, dass und warum dieser Fall eintreten und wie er im Zeitlauf geschichtlich mithandelnd die Probleme dennoch meistern wird. Gott muss sich also in der Wahl der bestmöglichen Welt selbst engagieren, um gerechtfertigt zu sein, sie erschaffen zu haben. Das ist eben die »Beweglichkeit der Liebe«,²⁰ von der Schelling als Ziel der Welterschaffung spricht – aber nicht Leibniz.

Der eigentlich interessante und wichtige Unterschied zwischen Leibniz und Schelling scheint also darin zu liegen, dass Schelling die das mögliche Böse einschließende Freiheit durch einen essentiell *geschichtlichen* Zusammenhang (meines Erachtens zureichend) erklärt, während Leibniz dies (meines Erachtens unzureichend) durch einen bloßen *Naturzusammenhang* (Zusammenhang des So-und-nicht-anders-Seins der möglichen Welten) versucht. In einem *geschichtlichen* Zusammenhang existiert schon dasselbe vorher wirklich, das dann (aus sich heraus) verantwortlich ist dafür, dass es so handelt, wie es handelt; und dass es folglich so mit ihm weitergeht, wie es den Folgen seines Handelns entspricht. Zwar kann Gottes Verstand dies alles voraussehen; aber er *kann* ohne das Zutun eines *anderen*, eine gewisse (und zwar die einzig sittliche) Möglichkeit nicht realisieren. Er muss, so oder so, selbst eintreten in einen geschichtlichen Zusammenhang mit seinem Geschöpf, das heißt in einen Zusammenhang, der die Lage der Dinge auch für ihn, der absolut sein könnte, verändert. Dies eben ist das »Geheimnis der Liebe«, die es, wie Schelling sagt, nicht für einen Raub achtet, für sich absolut zu sein, sondern nur ist und sein kann mit einem andern.²¹ Gott sieht bei Erschaffung der Welt seinen eigenen Eintritt in die Geschichte voraus und weiß, dass die beste und sittlich einzig mögliche Welt nur durch geschichtliches Handeln sowohl der Menschen als auch von ihm selbst realisiert werden kann.

²⁰ Siehe FS 45,26/373.

²¹ Dieser von Schelling häufig zitierte Satz (angeregt durch Paulus an die Philipper 2,1–10) bezeichnet den unnötigen Eintritt des absolut Selbständigen in eine Verbindlichkeit, die vom Verhalten anderer abhängig ist: Siehe FS 79,29–24/408 und vgl. zuerst *Würzburger System*, SW VI, 407 und, von Schelling selbst in Fußnote 34 der *Freiheitsschrift* angeführt, *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, SW VII, 174.

Deswegen preist Schelling am Schluss seiner Auseinandersetzung mit Leibniz die Idee eines »leidenden Gottes«, das heißt eines Gottes, der es sich um des besten, die endliche Freiheit integrierenden Systems willen bieten lässt, in eine gemeinsame Geschichte mit den betreffenden Wesen einzutreten. Der große Vorteil gegenüber der Konzeption von Leibniz liegt dann darin, dass der gegenwärtige Zustand unseres Globus keinen möglichen Einwand mehr gegen die Rechtfertigung von Gottes Güte bei Erschaffung der Welt bildet. Denn Gott muss all das Böse und die daraus folgenden Leiden keineswegs erlauben und als notwendige Bedingung in Kauf nehmen, um seinerseits das Beste für uns zu wollen; sondern er muss nur entschlossen sein, unter Bedingungen zeit- und todverfallener Existenz das Seine zu tun, um uns das uns mögliche Beste auf einem geschichtlichen Weg dennoch irgendwann erreichen zu lassen:

»Nach allem diesem bleibt immer die Frage übrig: endet das Böse und wie? Hat überhaupt die Schöpfung eine Endabsicht, und wenn dies ist, warum wird diese nicht unmittelbar erreicht, warum ist das Vollkommene nicht gleich von Anfang an? Es gibt darauf keine Antwort als die schon gegebene: Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen, schon als er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstre Welt schied. Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich.²² Im Sein freilich ist kein Werden; in diesem vielmehr ist es selber wieder als Ewigkeit gesetzt; aber in der Verwirklichung durch Gegensatz ist notwendig ein Werden. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes [...] bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich;« (FS 75/403)

Es ist wichtig, in diesen berühmt-berüchtigten Sätzen Schellings die Pronomina richtig zu beziehen: Schelling meint *nicht*, »in diesem« (dem Werden) sei »es selber« (das Sein) wiederum als Ewigkeit gesetzt; denn dies würde unmittelbar dem vorangehenden Satz widersprechen, wonach das Sein vom Werden verschont bleiben muss. Vielmehr ist zu verstehen, daß »in diesem« (dem ewigen Sein Gottes) es selber (nämlich sein eigenes Werden) wiederum als eine Ewigkeit gesetzt sei.²³ Denn das ist es, was Gott beschließen musste, als er die moralisch einzig mögliche Welt erschuf: sich selbst dem Leiden und der geschichtlichen Handlungsverflechtung mit den zeitlichen Menschen zu unterwerfen, damit das best mögliche System der Freiheit auf geschichtlichem Wege am Ende doch erreicht werde und das Böse, das allein der Mensch, obwohl nicht notwendigerweise, zu verantworten hat, einmal ein Ende habe.

²² Das Wort »empfindlich« bedeutet keineswegs dasselbe wie »bewußt«; sondern »empfindlich« heißt »sensibel reagierend« auf etwas, das nicht in der Macht des Empfindenden liegt.

²³ Vgl. FS 31,25/359: »die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig.« Der Prozeß der »Geburt« Gottes ist die Geschichte seiner Offenbarung, d.h. seiner Herausstellung durch einen Anderen – den Menschen. Keineswegs ist die Geburt Gottes zu verwechseln mit seiner Selbsterzeugung als Vater und Sohn. Nur im »Geburtsprojekt« ist Gott leidend, d.h. abhängig von einem andern; an sich oder als der von sich selbst her ewig Existierende leidet er gar nichts.

Man hat diese Sätze Schellings oft aus dem Zusammenhang der vorangehenden Auseinandersetzung Schellings mit Leibniz gerissen und daher nicht bemerkt, dass das ›Gesetzsein des Werdens im Sein als selber wiederum Ewigkeit‹ zuvor explizit beschrieben wurde. Es handelt sich nämlich um die Figur der Weisheit oder, wie Schelling sagt, eines »reflexiven Bildes«, in welchem Gott alle Folgen der Tat seiner Selbstoffenbarung voraussieht. In diesem ewigen Bild des geschichtlichen Werdens erblickt Gott vor der Verwirklichung sowohl die Menschen und alle anderen Geschöpfe als auch sich selbst im geschichtlichen Verhältnis zu ihnen:

»[E]s würde der Wille zur Offenbarung selbst nicht lebendig sein, wenn ihm nicht ein anderer auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegenstünde: aber in diesem An-sich-halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklichtet, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte oder das *Communicativum sui* überwiegen, damit eine Offenbarung sei; und dieses, die Entscheidung, vollendet erst den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien Tat.« (FS 68/396f.)

Das bedeutet nichts anderes, als dass Gott vorausgesehen hat, welches Leid und welche Bösartigkeiten die geschaffenen Wesen, obwohl sie anders konnten, sich zufügen würden; da hätte Gott Abstand nehmen können, indem die auf das »Innere des Wesens« gehende Tendenz seines Wollens die Oberhand behalten hätte. Dass aber das *Communicativum sui* der Liebe die Oberhand behielt, bedeutet eben, dass Gott selbst zum Geschichtlichwerden mit all seinen Folgen bereit war.

Leibniz' Konzeption der Freiheit und des Bösen war eine essentiell ungeschichtliche Konzeption; Schelling setzt dem eine *essentiell geschichtliche* Konzeption entgegen. Des Menschen Geist muss, um geschichtlich zu sein, schon wirklich und in der (von Gottes Selbstoffenbarung erregten) Möglichkeit und Suggestion des Bösen existieren. So allein ist er denkbar als die uneingeschränkt *positive* Ursache des wirklichen Bösen, zu dem Gottes Offenbarungshandeln dennoch gar nichts beiträgt. Und Gott selbst musste in seiner Voraussicht darauf nur bereit sein, auch seinerseits geschichtliche Wirklichkeit zu ertragen, um die beste, das heißt sittlich einzig vertretbare Welt zu erschaffen. Alles andere wäre sowohl seiner wie auch der Menschen, sofern sie wirklich von Gott erschaffen sind, völlig unwürdig gewesen.

ZUSAMMENFASSUNG

Ein Gutteil von Schellings *Freiheitsschrift* ist dem Problem der Theodizee gewidmet. Schelling setzt sich darin mit einigen Pfeilern des Leibnizschen Theodizeekonzepts auseinander, die bis heute als argumentativer Höhepunkt rationaler Theodizee angesehen werden. Aus einer berechtigten Kritik an Leibniz in drei Punkten entwickelt Schelling aber ein verbessertes Konzept, das auf der Idee eines *geschichtlich mithandelnden* Gottes fußt: (1) Die von Schelling gegen Leibniz eingeforderte Positivität des Bösen macht die Möglichkeit des Bösen zum Definitionsmerkmal des

höchsten durch eine Schöpfung realisierbaren Gutes, nämlich der menschlichen Freiheit. (2) Der Begriff der Möglichkeit überhaupt bedarf, um vollständig zu sein, nicht nur der Widerspruchsfreiheit ihres Inhalts, sondern auch der Kompatibilität dieses Inhalts relativ auf einen dafür vorzusetzenden, sie vermögenden Träger. Gott als Träger ›böser Möglichkeit‹ ist auszuschneiden. Deshalb muss im Falle der Erschaffung irgendeiner Welt *zuerst* der geschaffene Mensch in seiner Freiheit existieren, bevor die ihn einschließende mögliche Welt in Beziehung auf die Realisierung der bösen oder aber guten Möglichkeiten bestimmt sein kann. (3) Die Leibnizsche Voraussetzung einer Wahl Gottes zwischen vielen möglichen Welten, deren beste als *conditio sine qua non* dennoch das Böse enthält, als Begründung von dessen Freiheit muss daher von Schelling zurückgewiesen werden. Denn angesichts der Güte und Allmacht seines eigenen Wesens kann Gott nur eine einzige mögliche und zugleich maximal gute Welt zur Erschaffung offenstehen: das »System der Freiheit« in Gemeinschaft mit den Menschen. Gott erschafft diese einzig mögliche Welt aus freien Stücken genau dann, wenn er sich zugleich für fähig und willens erkennt, alle vorausgesehenen Folgen einer freien Entscheidung des Menschen zum Bösen durch sein eigenes geschichtliches Mithandeln wieder zum Guten zu wenden.

SUMMARY

In his *Freiheitsschrift*, Schelling discusses some of the main arguments of the Leibnizian conception of theodicy. These are considered even today as an argumentative summit of rational elucidation of the existence of evil in a world which supposedly could be only created by a God with good intentions. However, Schelling criticizes Leibniz legitimately on three points and develops a revised solution that is based on the idea of a God that freely co-acts within human history: (1) Schelling demands against Leibniz that evil, should it exist at all, be a positive reality and not an expression of mere defect. This turns the possibility of evil into one of the defining characteristics of the highest good that a creation might bring into being: human freedom. (2) In order to be complete, the concept of possibility in general requires not only the absence of contradiction in its content, but also that this content be compatible with some already existent bearer which at least in principle would be capable of its realization. But God as creator of every being except of himself is necessarily incompatible with 'evil possibility'. So it is impossible that some evil in whatever possible world would be real by a divine election. Therefore, in any case of a creation of some world, the created human being must *first* exist in freedom before the possible world that includes him can be determined regarding the realization of evil possibilities or, in contrast, of those that avoid evil. (3) As a consequence, Schelling rejects Leibniz's idea of a divine choice between many possible worlds as justification of God's freedom and election of the best one which would unavoidably include, as a *conditio sine qua non*, the realization of some evil. Instead, there is with respect to his own moral excellence only one possible and at the same time wholly perfect world open to God's creativity: the "system of freedom". Conscious of his own goodness and omnipotence, God creates this single possible world out of freedom if and only if he recognizes himself as willing and able to turn around, by his own co-action in history, all foreseen consequences of a free human choice of evil.