

Friedrich Hermanni

Felix Culpa.

Die geschichtsphilosophische Transformation der Sündenfallerzählung im 18. Jahrhundert

In seiner Abhandlung *Zur Religion und Philosophie in Deutschland* empfiehlt Heinrich Heine seinem „Freunde Marx“¹ und den Herren Linkshegelianern, diesen „gottlosen Selbstgöttern“², die biblische Sündenfallgeschichte zur lohnenden Lektüre: „die Geschichte von dem verbotenen Baum im Paradiese und von der Schlange, der kleinen Privatdozentinn, die schon sechstausend Jahre vor Hegels Geburt die ganze Hegelsche Philosophie vortrug. Dieser Blaustrumpf ohne Füße zeigt sehr scharfsinnig, wie das Absolute in der Identität von Seyn und Wissen besteht, wie der Mensch zum Gotte werde durch die Erkenntniß, oder was dasselbe ist, wie Gott im Menschen zum Bewußtseyn seiner selbst gelange. – Diese Formel ist nicht so klar wie die ursprünglichen Worte: wenn ihr vom Baume der Erkenntniß genossen, werdet Ihr wie Gott seyn!“³ Heine bedient sich der Sündenfallerzählung als „Motto“⁴ für sein geschichtsphilosophisches Deutschlandbuch, das die deutsche Geschichte als dreistufige Revolution darstellt: Die religiöse Revolution durch Luther führt zur philosophischen Revolution durch Kant und Hegel, die ihrerseits der kommenden politischen Revolution den Weg bereiten. Als „Motto“ dieser Revolutionsgeschichte wächst Gen. 3 ein neuer, progressiv-politischer Sinn zu: Die Revolte im Paradies wird zum archetypischen Urbild der Revolutionierung Deutschlands, die Schlange wird als „*Raupe der Göttin Vernunft*“⁵ zur Wegbereiterin der Emanzipation, und Adam und Eva sind – fallobstessend – die ersten Revolutionäre.

Diese politische Aufwertung von Gen. 3 – bei Heine noch ironisches Spiel – wird achtzehn Jahre später in Michail Bakunins *Gott und der Staat* (1870),

¹ H. Heine: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, hrsg. von Manfred Windfuhr (= *Gesamtausgabe*), Bd. 8/I: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. [Außerdem:] *Die romantische Schule*, Text, bearbeitet von Manfred Windfuhr, Hamburg 1979, S. 498 (Vorrede zur zweiten Auflage 1852).

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ E. Bloch: *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe (Gesamtausgabe, Bd. 8)*, Frankfurt a. M. 1962, S. 335. Diese auf Hegels Sündenfalldeutung bezogene Äußerung Blochs trifft ebenso auf Heine zu.

einer Grundlegungsschrift des kollektiv orientierten Anarchismus, mit grimmigem Ernst vorgetragen.⁶ Die Fähigkeit zur Empörung ist für Bakunin der Motor für die Selbstbefreiung des Menschen aus der „tierischen und göttlichen Sklaverei“⁷. Auch die Empörung in Eden kann folglich nicht schlecht gewesen sein. Seine geschichtsphilosophische Optik führt Bakunin vielmehr zu folgender Darstellung des Falls: Jehovah, der despotischste und menschlicher Freiheit feindlichste aller Götter, verbot dem Menschen vom Baum der Erkenntnis zu essen, damit dieser „alles Bewußtseins von sich selbst beraubt, ewig ein Tier bleibe, immer auf vier Füßen vor dem ewigen Gott, seinem Schöpfer und Herrn.“⁸ Dann aber kam Satan, die Schlange, erzeugt im Menschen die Scham über seine tierische Unterwürfigkeit, veranlaßt ihn zur Rebellion und drückt ihm „das Siegel der Freiheit und Menschlichkeit auf [die Stirn]“.⁹ Die politische Positivierung jenes Falls, der theologiegeschichtlich die denkbar schlechteste Presse hat, ist damit perfekt. Gott wird als Despot ver-teufelt, der Teufel avanciert zum „ersten Freidenker und Weltbefreier“¹⁰, und der Sündenfall selbst wird zum Präzedenzfall jener Empörung erhoben, in der der Mensch seine Humanität verwirklicht.

Diese politische Aufwertung von Gen. 3 – bei Heine, Bakunin, später auch bei E. Bloch¹¹ zu beobachten – fußt auf einer grundlegenden geschichtsphilosophischen Transformation, die die Sündenfallerzählung in Aufklärung und Idealismus erfahren hat. Diese Transformation ist Gegenstand der folgenden Überlegungen, die sich in vier Abschnitte gliedern. Zunächst unterscheide ich mittels einer Typologie die geschichtsphilosophische Version des Sündenfalls von der traditionell christlichen und der gnostischen Version und frage: unter welchen philosophiehistorischen Bedingungen konnte es im achtzehnten Jahrhundert zur Ablösung der christlich-theologischen durch die geschichtsphilosophische Variante kommen? (Abschnitt I). Danach wird die geschichtsphilosophische Karriere des Sündenfallmotivs anhand der einschlägigen Texte von Herder, Kant, Schiller, Fichte und Schelling im einzelnen nachgezeichnet (Abschnitt II). Drittens kommen jene massiven Umdeutungen des Sündenfallgedankens zur Sprache, die sich aus der veränderten theoretischen Funktion ergeben, die dieser Topos innerhalb der Geschichtsphilosophie zu erfüllen hat (Abschnitt III). Abschließend werde ich meine These zusammenfassen und von einer alternativen Rekonstruktion abgrenzen (Abschnitt IV).

⁶ Vgl. M. Bakunin: *Gott und der Staat und andere Schriften*, hrsg. von S. Hillmann, Reinbek bei Hamburg 1969.

⁷ Vgl. a. a. O., S. 67.

⁸ A. a. O., S. 57. Diese Darstellung des Falls entspringt dem Antisemitismus Bakunins (Hinweis von Felix Feldmann, gesprächsweise).

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. E. Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches* (1968), Frankfurt a. M. 1985, Kap. 21 (S. 116 ff.) und Kap. 34 (S. 231 ff.).

I. Von Fall zu Fall

Innerhalb der abendländischen Theologie- und Philosophiegeschichte finden sich mehrere Versionen des (Sünden-)Falltheorems. Ich schlage vor, drei Typen zu unterscheiden, die eine unterschiedliche geistesgeschichtliche Herkunft sowie unterschiedliche theoretische Funktionen haben. Das Falltheorem hat in allen seinen Versionen eine Vermittlungsrolle, denn es soll stets einen problematischen gedanklichen Übergang zwischen zwei Instanzen ermöglichen. Da die Instanzen wechseln, zwischen denen vermittelt werden soll, variieren auch die entsprechenden Vermittlungsaufgaben.

Im ersten, *spätantik-kosmogonischen Typ*, der mit Berufung auf die Platonische Tradition im spätantiken Gnostizismus des zweiten Jahrhunderts ausgearbeitet wurde, soll zwischen einem weltfremden Gott und einer gottfremden Welt vermittelt werden. In dieser Variante ersetzt das Falltheorem den Schöpfungsglauben, denn der endliche Kosmos wird statt auf einen Schöpfungsakt auf einen innergöttlichen Abfall zurückgeführt.

Der zweite, *christlich-hamartiologische Typ*, der von Augustin mit Berufung auf die biblische Sündenfallzählung in Gen. 3 und ihre Paulinische Deutung ausgearbeitet wurde, steht dagegen auf dem Boden des Schöpfungsglaubens. In dieser Version soll nicht die Welt überhaupt, sondern „nur“ der Übergang zwischen der guten Schöpfung und ihrem üblen Zustand erklärt werden, und zwar in einer Weise, die den Schöpfergott entlastet. Diese theodizeeanaloge Funktion der zweiten Variante ist gekoppelt an einen vergleichsweise verminderten Erklärungsanspruch des Falltheorems sowie an einen Wechsel des Fallsubjekts: Nicht mehr Gott selbst bzw. eine Instanz im göttlichen Pleroma, sondern der Mensch verursacht den Sündenfall.

Im dritten, *neuzeitlich-geschichtsphilosophischen Typ*, der im achtzehnten Jahrhundert ausgearbeitet wurde, soll nicht zwischen Gott und Welt oder zwischen der guten Schöpfung und ihrem schlimmen Zustand, in dem sich nach christlicher Tradition auch die Natur befindet (vgl. z. B. Röm. 8, 20), sondern lediglich zwischen dem Naturzustand des Menschen und seinem geschichtlich-zivilisatorischen Zustand vermittelt werden. Statt innerhalb einer Kosmogonie oder einer Theodizee hat diese Version des Falltheorems ihren Ort im Rahmen einer Theorie des Zivilisationsbeginns, die den Fall im Unterschied zu den beiden ersten Varianten zumeist nicht mehr als bedauerlichen Abstieg, sondern als verheißungsvollen Fortschritt einstuft.

Diese drei Versionen des Falltheorems schließen einander logisch nicht aus, denn sie bieten nicht alternative Antworten auf dieselbe Frage, sondern reagieren jeweils auf unterschiedliche Problemstellungen. Gleichwohl lösen sie einander im Laufe der Theologie- bzw. Philosophiegeschichte ab.

In der patristischen Theologie erfolgte eine Ablösung des ersten, spätantik-kosmogonischen Typs durch den zweiten, christlich-hamartiologischen Typ aus Gründen der Rechtfertigung des Schöpfergottes. Da er von der Einheit zwischen Schöpfer- und Erlösergott überzeugt war, hat Irenäus (gest. nach

200), der große antignostische Polemiker der frühen Kirche, die erste, kosmogonische Version des Falltheorems entschieden verworfen: „Wenn daher jemand das, was der Vater des Weltalls in seinem Geiste geplant und vorausgebildet hat, so, wie es geschaffen wurde, als die Frucht eines Fehltritts und das Erzeugnis der Unwissenheit bezeichnet, so ist das eine große Gotteslästerung.“¹² Gegenüber diesem weltverachtenden Dualismus der Gnosis war der biblische Glaube an einen guten Schöpfergott auf Dauer nur aufrechtzuerhalten, wenn die Übel statt auf einen kosmogonisch verstandenen innergöttlichen Abfall auf die Verfehlung des Menschen zurückgeführt wurden. Unter Bedingungen des Schöpfungsglaubens ist die von Augustin konzipierte Sündenfall- und Erbsündenlehre deshalb das funktionale Äquivalent des gnostischen Götterabfalls.

Während die Ablösung der ersten durch die zweite Variante des Falltheorems altkirchlich somit durch die Notwendigkeit einer Apologie des Schöpfergottes veranlaßt wurde, wird die Ablösung der zweiten durch die dritte Variante neuzeitlich umgekehrt dadurch ermöglicht, daß das Sündenfalltheorem für die Theodizee entbehrlich wird. In einer Theodizee, die den Schöpfergott rechtfertigt, indem sie die Übel als Bedingung der besten aller möglichen Welten oder als Triebkraft des geschichtlichen und kulturellen Fortschritts einstuft, spielt der Gedanke eines anfänglichen menschlichen Sündenfalls und seiner universellen Übelfolgen keine zentrale systematische Rolle mehr.¹³ Nun steht dieser Bedeutungsschwund des Sündenfallmotivs innerhalb des philosophisch-theologischen Diskurses der Theodizee in auffallendem Gegensatz zu der erhöhten Bedeutung, die das Motiv durch seine Integration in die emanzipatorische Geschichtsphilosophie bei Herder und Kant, bei Schiller und Fichte, bei Schelling und Hegel gewinnt.¹⁴ Es liegt nahe, einen Zusam-

¹² Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, Buch I–III, übersetzt von E. Klebba (BKV, Bd. 3), Kempten und München 1912, S. 101 (Buch II, 3, 2).

¹³ Umgekehrt hat später die christliche Sündenfall- und Erbsündenlehre vom Scheitern des Leibnizschen Theodizeeparadigmas historisch profitiert. Zu Recht bemerkt H. Heine: „Die französische Persiflage des Optimismus mißfiel daher am wenigsten unseren Theologen. Voltaires Witz kam der nackten Erbsünde zu Gute“ (H. Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Gesamtausgabe, Bd. 8/I, S. 66 f.).

¹⁴ Zur Deutung des Sündenfalls in der Aufklärung und im beginnenden Idealismus vgl. E. Lämmerzahl: Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1934 (= Sündenfall); M. Metzger: Die Paradieseserzählung. Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette, Bonn 1959 (= Paradieseserzählung); W. Oelmüller: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt a. M. 1969, S. 227–233; O. Marquard: „Felix Culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3“ (= Felix Culpa?), in: Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch, hrsg. von M. Fuhrmann, H. R. Jauf und W. Pannenberg (Poetik und Hermeneutik IX), München 1981, S. 53–71; W. Schmidt-Biggemann: „Geschichte der Erbsünde in der Aufklärung. Philosophiegeschichtliche Mutmaßungen“ (= Geschichte), in: Ders.: Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung, Frankfurt a. M. 1988, S. 88–116.

menhang zwischen beidem zu vermuten, und meine These lautet deshalb: Weil es im Theodizeediskurs entbehrlich war, konnte das nunmehr frei verfügbare Falltheorem in andere theoretische Kontexte einwandern und in Aufklärung und Idealismus seine dritte, diesmal geschichtsphilosophische Karriere starten.

Schon zu Beginn des „Jahrhunderts der Theodizee“¹⁵ hat das Sündenfalltheorem seine zentrale systematische Funktion für die Rechtfertigung des Schöpfergottes eingebüßt. Leibniz' *Essais de theodicée* (1710) führen die Übel statt auf einen menschlichen Sündenfall auf die Sachzwänge der Kompossibilitäten zurück, denen Gott im Schöpfungsakt unterlag und bei deren Berücksichtigung ihm eine optimale Kosten-Nutzen-Kalkulation bescheinigt werden könne. Der menschliche Sündenfall zerstört nach Leibniz nicht eine anfänglich gute Schöpfung, sondern er gehört konstitutiv zu jener besten aller möglichen Welten, in denen Gott das malum morale als notwendige Bedingung höherer Güter zuläßt:

Die wahre Wurzel des Sündenfalls ist vielmehr die ursprüngliche Unvollkommenheit oder Gebrechlichkeit der Geschöpfe, welche zur Folge hatte, daß, wie oben bemerkt, die Sünde in der besten möglichen Folge der Dinge mit enthalten war. Daher kam es, daß der Fall des Menschen mit Recht ohne Widerstreben der göttlichen Tugend und Weisheit gestattet wurde, ja sogar ohne Verletzung dieser Vollkommenheiten nicht verhindert werden konnte.¹⁶

Auch unter Bedingungen der reifen Kantschen Philosophie erlischt die Theodizeebedeutung des Falltheorems. Kant bestreitet nicht nur den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem moralisch Bösen und dem malum physicum¹⁷, der für die Theodizeefunktion des Falltheorems konstitutiv ist, sondern er weist den mit den Mitteln der theoretischen Vernunft geführten Theodizeeprozess insgesamt als eine Anmaßung der Vernunft zurück.

In der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts wechselte also das Falltheorem, so meine ich, aus dem theologisch-philosophischen Diskurs der Theodizee in denjenigen der Geschichtsphilosophie. Diesen Wechsel skizziere ich zunächst (Abschnitt II) – wie angekündigt – durch Hinweise auf die einschlägigen Texte bei Herder, Kant, Schiller, Fichte und Schelling. Die geschichtsphilosophische Verwendung erzwang massive Umdeutungen des Falltheorems, ohne die es seine neue Aufgabe nicht hätte erfüllen können. Dadurch eröffnete sich eine philosophische Deutung der Übel, die nicht mehr im Dienste von Theodizeeinteressen stand. Diese Transformationen werden danach (Abschnitt III) zur Sprache kommen.

¹⁵ Vgl. C.-F. Geyer: „Das Jahrhundert der Theodizee“, KantSt 73 (1982), S. 393–405.

¹⁶ G. W. Leibniz: Die Theodicee. Nebst den Zusätzen der Desbosses'schen Uebertragung mit Einleitung und Erläuterungen, deutsch von R. Habs, Bd. 2, Leipzig [1883], Anhang IV: Vertheidigung der Sache Gottes durch Versöhnung seiner Gerechtigkeit mit seinen übrigen Vollkommenheiten und seinen gesammten Handlungen, § 79.

¹⁷ Vgl. I. Kant: Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, A 208 f.

Nebenbei bemerkt: In der alttestamentlichen Wissenschaft erfolgte der skizzierte Perspektivenwechsel erst mit einer zeitlichen Verzögerung. Die theologisch-exegetische Literatur der Aufklärung thematisiert auch da, wo sie von der Erbsündenlehre abrückt, die Sündenfallzählung von Gen. 3 im Zusammenhang von Begriff und Sache der Theodizee. Dazu drei Beispiele. Der Alttestamentler J. P. Gabler, der mit C. G. Heyne und seinem Lehrer J. G. Eichhorn der „mythischen Schule“ zugerechnet wird¹⁸, glaubt durch seine Deutung von Gen. 3 als *Mythos* das Theodizeeanliegen dieses Textes erstmals wirklich zur Geltung zu bringen. Bei dieser Lesart bleibe „der Satz *historisch wahr*: Gott hat die Menschen gut erschaffen, aber sie sind *durch eigene Schuld*, indem sie sich zum Ungehorsam verführen ließen, böse und unglücklich geworden. Und alles, was man sonst zur Rettung der Güte, Weisheit und Heiligkeit Gottes bey dem Sündenfalle anführt, wird nicht durch die Hypothese eines *solchen* philosophischen Mythos aufgehoben, sondern kann sehr gut damit vereinigt werden: im Gegentheil so manche Zweifel gegen die Weisheit und Güte Gottes, welche bey einer *durchaus historischen* Behandlung der Urgeschichte unauflöslich bleiben, fallen durch diese Erklärungsart auf einmal weg.“¹⁹ Für den Freiburger Alttestamentler J. L. Hug, der Genesis 2 f. ebenso wie H. Beverland, J. G. Rosenmüller, Schelling u. a.²⁰ für eine aus der Hieroglyphen- in Buchstabenschrift übertragene Erzählung hielt, ist dieser Text „der erste philosophische Versuch der Urwelt, die Gottheit zu rechtfertigen und ihre Milde und Weisheit mit dem Zustand der leidenden Geschöpfe zu vereinbaren, die erste Theodizee in Hieroglyphen“.²¹ Der seinerzeit bekannte Neologe und Berliner Oberkonsistorialrat W. A. Teller stellt seine Exegese von Gen. 1–3 sogar insgesamt unter den Titel: „Die älteste Theodizee oder Erklärung der drey ersten Capitel im ersten Buche der Vor-mosaischen Geschichte“ (Jena 1802).

Erst bei den Alttestamentlern des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts, bei P. von Bohlen, J. C. F. Tuch und W. M. L. de Wette, ist der Wechsel des Falltheorems in den geschichtsphilosophischen Diskurs auch exegetisch durchgeschlagen.²² Von Bohlen wendet sich deshalb konsequenterweise gegen die Deutung von Gen. 3 im Sinne einer Theodizee: „Zwar handelt der Mensch gegen Jehovas Verbot, und dieser Zug von Ungehorsam zeugt von feiner Menschenkenntniß, aber der Verfasser *beabsichtigt* gleichsam das Uebertreten, um den Sterblichen zu erheben und es ist so wenig von Theodice und dem Ursprunge des *moralischen* Uebels, so wenig von einem Sündenfalle die Rede, dass vielmehr das Entgegengesetzte, eine Erhebung zu der Gottheit daraus hervorgeht.“²³

¹⁸ Vgl. C. Hartlich, W. Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952 (= Ursprung), S. 20 ff.

¹⁹ J. G. Eichhorn: Urgeschichte, hrsg. mit Einleitung und Anmerkungen von J. P. Gabler, Teil II, 1, Altdorf/Nürnberg 1792, S. 621 f.

²⁰ Vgl. M. Metzger: Paradieseserzählung, S. 31–39.

²¹ J. L. Hug: Die mosaische Geschichte des Menschen, von seinem Ursprunge bis zum Entstehen der Völker, Frankfurt und Leipzig 1793, S. 64.

²² Vgl. M. Metzger: Paradieseserzählung, S. 152 f.

²³ P. von Bohlen: Die Genesis, historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835, S. 46.

II. Die geschichtsphilosophische Karriere der Sündenfallerzählung von Herder bis Schelling

Herders Beschäftigung mit den ersten Kapiteln der Genesis ist im Unterschied zu den Deutungen der Orthodoxie nicht von theologisch-dogmatischen, sondern von *geschichtsphilosophischen* Fragestellungen bestimmt.²⁴ Von der Paradieserzählung in Gen. 2 f., die Herder der Gattung der „Sage“, das heißt einer alten, mit dichterischen Ausdrucksmitteln durchsetzten Form der Geschichtsschreibung zuordnet, erhofft er sich Auskunft über den Beginn der menschlichen Geschichte und Kultur. Herders *geschichtsphilosophische* Lesart wird schon im Brief an Hamann vom April 1768 deutlich.²⁵ Bei seinem Nachdenken über die „erste Geschichte der Menschheit“²⁶ sei er, berichtet Herder, auf die schwierige Frage nach dem Übergang von dem Naturzustand zum geschichtlich-zivilisatorischen Zustand gestoßen, auf die ihm die Schriften Rousseaus keine Antwort gegeben hätten. Um nicht auf Spekulationen angewiesen zu sein, habe er sich nach einer verlässlichen geschichtlichen „Urkunde“ umgesehen, die er schließlich in Gen. 3 fand. Herder entwickelt deshalb seine historischen Konstruktionen des Zivilisationsbeginns fortan am Leitfaden einer Deutung von Gen. 3.

Der Übergang der Menschheit aus dem kindlichen Naturzustand zum zivilisatorischen Zustand ist für Herders *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* letztlich kein bedauernswerter Rückschritt, sondern das erste Glied der menschlichen Fortschrittsentwicklung. Zwar spricht Herder noch von einem „Fehltritt“, den der Mensch „aus eigener Veranlassung, durch eigne Schuld“²⁷ getan habe, aber aus der Perspektive des göttlichen Geschichtsplans sei es ein unvermeidlicher Schritt, der nicht als „Unter- sondern Ueber- und Fortgang des Menschengeschlechts“²⁸ einzustufen sei.

Im genannten Brief an Hamann berichtet Herder auch von einer unbefriedigenden Auskunft, die ihm einst Kant über den Zivilisationsbeginn gegeben hatte: „Ich erinnere mich, einmal Kant, den großen Schüler des Rousseau hierüber befragt zu haben; er antwortete aber, wie Onkel Tobias Shandy“²⁹.

²⁴ Vgl. J. G. Herder: *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts. Zweiter Band, welcher den Vierten Theil enthält* (1776), in: Ders.: *Sämtliche Werke VII, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1884, Hildesheim 1967*, S. 1-172. Mit der Deutung von Gen. 3 befaßt sich Herder S. 60-133. Zu Herders Deutung der Sündenfallerzählung vgl. Metzger: *Paradieserzählung*, S. 27-30, 110-114 und 149 f.

²⁵ Vgl. J. G. Hamann: *Briefwechsel*, Bd. 2: 1760-1769, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel, Wiesbaden 1956, S. 408-415.

²⁶ A. a. O., S. 408.

²⁷ Herder: *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts*, S. 117.

²⁸ A. a. O., S. 116.

²⁹ Hamann: *Briefwechsel*, Bd. 2, S. 409. Der Vergleich bezieht sich auf die Figur in L. Sternes Roman *Das Leben und die Ansichten Tristram Shandys* und zielt vermutlich auf deren umständliche Art, auf Fragen zu reagieren. Möglicherweise denkt Herder aber auch an eine

Später hat Kant selbst in Anschluß und Kritik an Herder³⁰ eine geschichtsphilosophische Deutung von Gen. 3 vorgelegt. Bei seiner auf den „Flügeln der Einbildungskraft“ unternommenen „Lustreise“ zum „mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ hat er sich der Paradieserzählung als einer „Karte“ bedient.³¹ Der Ausgang des Menschen aus dem Paradies ist für Kant „der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“³². Die Motive von Gen. 3 werden dementsprechend aus dem Erzählzusammenhang gelöst und einer vierstufigen Entwicklung des Vernunftgebrauchs zugeordnet³³, durch die sich der Mensch sukzessiv vom Naturzustand emanzipiert hat.³⁴ Der Genuß des Apfels (Gen. 3, 2 ff.) wird bei Kant zur ersten über die Restriktionen des Instinkts (Verbot Gottes) hinausgehenden Erweiterung menschlicher Nahrungsmittelkenntnisse. Dadurch kommt es zum Bewußtsein der Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Lebensweisen (erste Stufe). Der Schurz aus Feigenblättern (Gen. 3, 7) ist für Kant Ausdruck der Entdeckung, daß die Phantasie den Sexualtrieb durch raffinierte Verbergung der Reize maximieren kann, und wird als Indiz einer beginnenden Verfügungsmacht der Vernunft über die Antriebe gewertet (zweite Stufe). Die göttlichen Strafen (Gen. 3, 16–19) werden als diejenigen „Sorgen und Bekümmernisse“ gedeutet, die aus der menschlichen Fähigkeit der „Erwartung des Künftigen“³⁵ (dritte

bestimmte Antwort, etwa die, die Tobias Shandy gibt, als er nach dem Wesen der Zeit gefragt wird: „Ich verstehe davon nicht mehr als mein Pferd“ (L. Sterne: Das Leben und die Ansichten Tristram Shandys, übersetzt von Rudolf Kassner, München 1967, Buch III, Kap. 18, S. 202).

³⁰ In Kants Aufsatz *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) wird Herders Name zwar nie genannt, gleichwohl muß dieser Aufsatz über weite Strecken als Auseinandersetzung mit Herders *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* gelesen werden, vgl. E. Lämmerzahl: Sündenfall, S. 20 f., 27, 36 f., 43.

³¹ I. Kant: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 2.

³² A. a. O., A 12 f.

³³ Mit seiner geschichtsphilosophischen Deutung von Gen. 3 verbindet Kant keinerlei exegetische Ansprüche. Von ihr gilt vielmehr das, was später die *Religionsschrift* bei ihrer Bezugnahme auf Gen. 3 freimütig einräumt: „Das hier Gesagte muß nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung sein solle“ (I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, A 43, Anm.). Lämmerzahls Bemühen, Kants Aufsatz *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* an exegetischen Kriterien zu messen und dem redlichen Kant eine Fülle von Verfälschungen des Bibeltextes (vgl. Lämmerzahl: Sündenfall, S. 17, 21–26, 29, 31, 38 f.), sogar eine „Täuschung“ (a. a. O., 47) nachzuweisen, ist deshalb unangemessen.

³⁴ Im Gegensatz zu dieser Deutung Kants wird bei Lessing und Reimarus der Fall nicht als erster Gebrauch der Vernunft, sondern umgekehrt als der durch die Sinnlichkeit veranlaßte Verzicht auf Vernunftorientierung interpretiert, vgl. G. E. Lessing: *Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend*, in: *Ders.: Werke*, hrsg. von H. G. Göpfert. Bd. 7: *Theologiekritische Schriften I und II*, bearbeitet von H. Göbel, Darmstadt 1976, S. 331–491, hier: S. 462 (*Gegensätze des Herausgebers I*), vgl. auch S. 341 f. (*Erstes Fragment. Von der Verschreitung der Vernunft auf den Kanzeln*).

³⁵ I. Kant: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 9.

Stufe) entspringen. Die Bekleidung mit Fellen schließlich (Gen. 3, 21) – in Gen. 3 ein Zeichen göttlicher Strafminderung – signalisiert für Kant den menschlichen Anspruch, Zweck der Natur zu sein, der nunmehr lediglich die Bedeutung eines vom Menschen frei verfügbaren Mittels zukommt (vierte Stufe).

Durch diese vier Schritte befreit sich der Mensch nach Kant aus dem Naturzustand und gelangt zu jener „*Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen*“³⁶, die von Gott in Gen. 3, 22³⁷ *beklagt* wird. Demgegenüber differenziert Kant bei seiner Bewertung des Falls zwischen der Perspektive des einzelnen und der Perspektive der menschlichen Gattung. Das Verlassen des Naturzustandes ist „ein *Fortschritt* vom Schlechteren zum Besseren“, sofern man auf die „Bestimmung“ der „Gattung sieht, die in nichts als im *Fortschreiten* zur Vollkommenheit besteht“³⁸. Diese *Positivierung des Sündenfalls* setzt bei Kant eine Geschichtsphilosophie voraus, für die dieser Fall die erste Etappe in einer als Rechtsfortschritt verstandenen Geschichte bedeutet. Endzweck dieser Fortschrittsgeschichte, die Kant statt durch Vorsehung durch die menschliche Natur garantiert sein läßt, ist die Gründung von Rechtsstaaten sowie eine diese Staaten umfassende Friedensordnung.

„Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein *Fortschritt* vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das nämliche für das Individuum.“³⁹ Der menschliche Vernunftgebrauch ist nämlich der Ursprung von Lastern und bedrängenden Übeln, die für das Individuum durch die Aussicht auf den Gattungsfortschritt nicht kompensiert werden.

Auf Veranlassung des Kantschen Aufsatzes von 1786 hat Schiller 1790 seinen Aufsatz *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde*⁴⁰ veröffentlicht, dessen Titel schon die geschichtsphilosophische Inanspruchnahme der Sündenfallerzählung anzeigt. Wie Kant versteht Schiller den „Fall“ in Gen. 3 als unvermeidlichen Übergang, durch den der Mensch aus seinem instinktgeleiteten und tiergleichen Zustand austritt

³⁶ A. a. O., A 11.

³⁷ Dort heißt es: „(22) Und Gott der Herr sprach: Siehe, der Mensch ist geworden wie unser-einer und weiß, was gut und böse ist. Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand und breche auch von dem Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich! (23) Da wies ihn Gott der Herr aus dem Garten Eden ...“

³⁸ I. Kant: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 13. Im Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* räumt Kant entsprechend ein: „Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, so bald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt“ (I. Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 402).

³⁹ I. Kant: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 13.

⁴⁰ Vgl. F. Schiller: *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde*, in: *Sämtliche Werke*, 5 Bde., hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert in Verbindung mit H. Stubenrauch, München²1960, Bd. 4, S. 767–783. Im Druck von 1790 hat Schiller ausdrücklich darauf hingewiesen, „daß diese Ideen auf Veranlassung eines *Kantschen Aufsatzes* in der Berliner Monat[s]schrift entstanden sind“ (a. a. O., S. 1054).

und sich als frei handelndes und sittliches Wesen setzt. Auch für Schiller ist die Stimme Gottes, die dem Menschen verbietet, vom Baum der Erkenntnis zu essen, die Stimme des Instinkts, und die Übertretung des göttlichen Verbots ist dementsprechend jener „Abfall von seinem Instinkte“⁴¹, durch den der Mensch zum Menschen wird. Das Verlassen des Naturzustandes ist der erste und entscheidende Schritt menschlicher Geschichte, die Schiller als eine sukzessive moralische Selbstvervollkommnung versteht. Sie beginnt mit dem Auszug aus dem „Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft“ und endet in dem „Paradies der Erkenntnis und der Freiheit [...]“, wo er [sc. der Mensch] dem moralischen Gesetze in seiner Brust ebenso unwandelbar gehorchen würde, als er anfangs dem Instinkte gedient hatte“⁴². Da sich der Mensch zu diesem Paradies höherer Ordnung einerseits selbsttätig „hinaufarbeiten“ soll, der skizzierte Verlauf der Geschichte aber andererseits durch die „Vorsehung“⁴³ garantiert wird, gerät Schiller in eine unauflösbare Spannung zwischen Autonomiethese und Geschichtsteologie.

Durch die Integration von Gen. 3 in das Konzept einer sittlichen Fortschrittsgeschichte radikalisiert Schiller die Positivierung des Falls, die schon bei Herder und Kant einsetzte. Während Herder noch von einem „Fehltritt“ sprach und Kant den Vorteil des Falls für die Gattung vom Nachteil für den einzelnen unterschied, feiert Schiller den „Fall“ euphorisch als die „glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte“⁴⁴. Selbst für den einzelnen ist die Rückkehr zum Paradies nicht mehr wünschenswert, denn die Freude am selbstgeschaffenen Glück entschädigt ihn reichlich für den Verlust seiner unmittelbaren Glückseligkeit.⁴⁵

Kants und Schillers geschichtsphilosophische Verwendung der Sündenfallerzählung war an einer Exegese im eigentlichen Sinne nicht interessiert. Ebenso wie später bei Fichte⁴⁶ dient Gen. 3 beiden Autoren lediglich als Illustration einer geschichtsphilosophischen Rekonstruktion des Zivilisationsbeginns. Auch Schelling deutet in seiner Magisterdissertation *De malorum*

⁴¹ A. a. O., S. 769.

⁴² A. a. O., S. 768.

⁴³ Vgl. a. a. O., S. 767 f.

⁴⁴ A. a. O., S. 769.

⁴⁵ „Aber hier schon ersetzte ihm die Natur an Freuden des Geistes, was sie ihm an Pflanzengenüssen genommen hatte. Das selbstgepflanzte Kraut überraschte ihn mit einer Schmachhaftigkeit, die er vorher nicht kennengelernt hatte; der Schlaf beschlich ihn nach der ermüdenden Arbeit und unter selbstgebaute Dache süßer als in der trägen Ruhe seines Paradieses [...] Jetzt war er für das Paradies schon zu edel [...] Ein innerer ungeduldiger Trieb, der erwachte Trieb seiner Selbsttätigkeit, hätte ihn bald in seiner müßigen Glückseligkeit verfolgt und ihm die Freuden vereckelt, die er sich nicht selbst geschaffen hatte“ (a. a. O., S. 770).

⁴⁶ Vgl. J. G. Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804), in: Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. I–XI, Nachdruck der Nachgelassenen Werke, Bonn 1834/35, und der Sämtlichen Werke, Berlin 1845/46, Berlin 1971, Bd. VII, S. 12.

origine (1792)⁴⁷ den in Gen. 3 erzählten Sündenfall als Übergang des Menschen aus der natürlichen in die geschichtliche Daseinsform, er durchbricht aber die exegetische Abstinenz seiner Vorgänger. Vertraut mit den neuesten Resultaten der Genesisforschung seiner Zeit, ist er bemüht, die geschichtsphilosophische Lesart historisch-kritisch zu untermauern. Im Anschluß an den Alttestamentler J. G. Eichhorn (1752–1827), der das von dem Altphilologen C. G. Heyne (1729–1812) bei der Interpretation antiker Schriftsteller entwickelte Mythoskonzept auf das Alte Testament übertrug, bestimmt Schelling Gen. 3 als einen *philosophischen Mythos*.⁴⁸ Der Mythos ist für Heyne keine Allegorie oder künstlich erdachte Dichterkonstruktion, sondern die „*eigentümliche Denk- und Ausdrucksform auf der Frühstufe der Völkergeschichte*“.⁴⁹ Diese mythische Vorstellungs- und Redeweise ist die unvermeidliche Konsequenz eines dreifachen geistigen Mangels dieser Kulturstufe, nämlich der Unfähigkeit, (a) Kausalzusammenhänge zu erfassen, (b) Abstrakta zu bezeichnen sowie (c) sich durch Reflexion vom Sinneseindruck zu distanzieren.⁵⁰ Schelling, der sich diese Bewertung des Mythos als defizitärer Ausdrucksweise zu eigen macht, unterscheidet deshalb im Anschluß an Heyne und Eichhorn zwischen der mythischen *Form* und dem philosophischen *Gehalt* von Gen. 3.

Jene Schlange, jener Baum der Erkenntnis und Unsterblichkeit, jene Cherubim, die das Paradies bewachen, – was sind das anderes als mythische Bilder und Hieroglyphen [...], die von dem Sinn, den sie in sich bergen, genau zu unterscheiden sind?⁵¹

Durch diese Unterscheidung ist Schelling in der Lage, die geschichtsphilosophische Lesart von Gen. 3 mit historisch-kritischen Weihen zu versehen, denn sie verpflichtet den Exegeten, den latenten Vernunftgehalt aus der vergangenen mythischen Form herauszuheben. Der Schelling der *Magisterdissertation*

⁴⁷ Schellings *Magisterdissertation* geriet schnell in Vergessenheit und fand deshalb in der älteren Schellingliteratur, abgesehen von der Arbeit von O. Platenius: Schellings Fortführung der Lehre Kants vom Bösen. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie des deutschen Idealismus, Diss. Erlangen 1928 (= Schellings Fortführung), S. 25–29, kaum Beachtung. Erst in der neueren Literatur wurde ihr größeres Interesse zuteil, vgl. S. Portmann: Das Böse – Die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung, Meisenheim am Glan 1966, S. 5–12; W. G. Jacobs: „Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie“ und Ders.: „Geschichte als Prozeß der Vernunft“, beides in: H. M. Baumgartner (Hrsg.): Schelling. Einführung in seine Philosophie, Freiburg und München 1975, S. 27–37 und S. 39–44; W. G. Jacobs: „Editorischer Bericht“ [zu *De malorum origine*], in: Schelling: Historisch-kritische Ausgabe, im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976 ff. (zitiert als AA), I, 1, S. 49–57; W. Schmidt-Biggemann: Geschichte, S. 103–108.

⁴⁸ Zu C. G. Heyne vgl. C. Hartlich, W. Sachs: Ursprung, S. 11–19; zu J. G. Eichhorn vgl. R. Smend: Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, S. 25–37.

⁴⁹ C. Hartlich, W. Sachs: Ursprung, S. 17.

⁵⁰ Vgl. a. a. O., S. 14–17.

⁵¹ Schelling: *De malorum origine*, AA, I, 1, S. 120.

tation veranschlagt somit keine „Überlegenheit des Mythos gegenüber der philosophischen Theorie“⁵², wie W. Schmidt-Biggemann meint, und beabsichtigt durch die Kennzeichnung von Gen. 3 als Mythos auch keine ästhetische Rehabilitation der Sündenfallgeschichte. Im Gegenteil. Statt sich den vermeintlich die Vernunft übersteigenden Einsichten des Mythos zu öffnen, insistiert Schelling 1792 auf dem defizitären Charakter des Mythos, den es auf den Begriff zu bringen gelte.⁵³ Dieser begriffliche Gehalt ist – wie Schelling ausdrücklich betont – nicht in der Erbsündenlehre zu suchen, die in der theologischen Tradition vornehmlich durch Verweis auf Gen. 3 und Röm. 5 exegetisch begründet wurde. Die traditionelle Deutung, wonach der Mythos alle Übel „von der Sünde der allerersten Menschen [ableitet], deren Befleckung zusammen mit der Bestrafung dieser Sünde über alle Nachfahren gekommen war“⁵⁴, kann nach Schelling beispielsweise das im Mythos zentrale Motiv des Baums der Erkenntnis nicht verständlich machen. Gen. 3 muß nach Schelling vielmehr als mythischer Ausdruck eines *geschichtsphilosophischen* Theorems verstanden werden, mit dem „die Trennung der Menschen von der ursprünglichen Einfalt, der erste Abfall vom seligen Reich der Natur selbst“⁵⁵ erklärt wird.

III. Geschichtsphilosophische Umdeutungen des Falltheorems

Die traditionelle dogmatische Inanspruchnahme von Gen. 3, die diese Erzählung in den Dienst der Theodizee stellte, setzt ein Sündenfallkonzept und eine entsprechende Übeltheorie voraus, die durch Integration des Falltheorems in den geschichtsphilosophischen Diskurs zwangsläufig einen weitgehenden Umbau erfahren. Diese Umbewertung des Falls sowie die alternative Erklärung und Bewältigung der natürlichen und moralischen Übel soll in vierfacher Hinsicht verdeutlicht werden.

(a) *Negativierung des Ausgangszustandes*. Nach theologischer Tradition erfreut sich der Mensch im status integritatis einer körperlichen, geistigen und

⁵² W. Schmidt-Biggemann: *Geschichte*, S. 106.

⁵³ Vgl. *De malorum origine*, AA, I, 1, S. 108, Anmerkung E und S. 119 f. Die These von einem dem philosophischen Logos überlegenen Mythos ist im übrigen kaum vereinbar mit dem Dissertationskonzept im ganzen, das die Geschichte als stetigen Vernunftfortschritt versteht und den Mythos einer vergleichsweise primitiven Etappe in dieser Entwicklung zuordnet (vgl. a. a. O., S. 140–147).

⁵⁴ A. a. O., S. 122.

⁵⁵ Ebd. In diesem Sinne hatte schon Eichhorn interpretiert: „Die ganze Erzählung scheint ihm [sc. dem Rezensenten Eichhorn] ein Philosophem über den Verlust der seligen Tage der ersten Welt, von denen alle Völker träumen, oder, wie man auch sagen könnte, ein Philosophem über die Verwandlung des güldnen Zeitalters in das silberne zu seyn“ (J. G. Eichhorn (Rez.): *Die ältesten Urkunden der Hebräer im ersten Buch Mose, für freymüthige Alterthumsforscher, neu übersetzt und erläutert*, Stendal [1788] bey D. C. Franzen und J. C. Grossen, in: *Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur*, hrsg. von J. G. Eichhorn, Bd. 1, Leipzig 1788, S. 984–999, hier: S. 989).

sittlichen Vollkommenheit.⁵⁶ In dieser Tradition stehen noch Aufklärungstheologen wie J. D. Michaelis (1717–1791), G. T. Zachariä (1729–1777) oder G. Leß (1736–1797), die das Menschheitsideal der Aufklärung auf den Paradieszustand projizieren und behaupten: Im Paradies hat die Vernunft jene Herrschaft über die sinnlichen Triebe besessen, die sie durch den Fall verlor.⁵⁷ Durch den Wechsel des Falltheorems in den geschichtsphilosophischen Kontext wird aus der geistig-sittlichen Vollkommenheit des ursprünglichen Menschen, derentwegen er als *imago dei* galt, die „Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes“⁵⁸, das unter der Vorherrschaft des Instinkts steht. Wenn der Mensch nämlich erst durch den Fall in den vernunftgeleiteten Kulturzustand tritt, dann kann er, wie Schelling bemerkt, im ursprünglichen Zustand nicht „eine höchste Vollkommenheit des Geistes, eine große Tugend und Weisheit sowie eine der göttlichen nahe kommende Natur“⁵⁹ besessen haben. Für ein Wesen, dessen höchste Würde im Vernunftgebrauch liegt, ist der paradiesische Ausgangszustand deshalb ein zutiefst unwürdiger Status.⁶⁰ Das „Paradies der Erkenntnis und der Freiheit“⁶¹ ist nicht in der Vergangenheit zu suchen, sondern durch geschichtliche Anstrengung selber zu erschaffen.

(b) *Prinzipialisierung, Entmoralisierung und Positivierung des Falls.* Für die theologische Tradition war bereits der paradiesische Mensch ein frei agierendes, sittlich zurechenbares Subjekt, und nur deshalb konnte sie dessen Fall unter moralischen Gesichtspunkten bewerten und als *Sündenfall* qualifizieren. In der geschichtsphilosophischen Transformation wird der paradiesische Zustand dagegen wie gesagt zum Naturzustand umgedeutet, in dem der „Mensch“ als vernunftloses und amoralisches Wesen in einer gleichsam tierischen Verfassung vegetiert. Der Fall konnte dadurch grundsätzlichere Bedeutung gewinnen: Er avanciert in Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit* zum Ereignis der Menschwerdung des Menschen. Diese Umdeutung hat epochemachend gewirkt und die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus maßgeblich beeinflusst. So schreibt etwa Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: „Das Paradies ist ein Park, wo nur Tiere nicht Menschen bleiben können [...] Der Sündenfall ist daher der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird.“⁶²

⁵⁶ Zur Lehre vom *status integritatis*, wie sie etwa in der lutherischen Orthodoxie vertreten wurde, vgl. die Textsammlung von H. Schmid: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, dargestellt und aus den Quellen belegt, neu hrsg. und durchgesehen von H. G. Pöhlmann, Gütersloh 1979 (= *Dogmatik*), S. 150–158.

⁵⁷ Vgl. M. Metzger: *Paradieseserzählung*, S. 136–138 und 147 f., vgl. die entsprechenden Stellen bei Reimarus und Lessing, auf die in Anmerkung 34 hingewiesen wurde.

⁵⁸ I. Kant: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 12.

⁵⁹ Schelling: *De malorum origine*, AA, I, 1, S. 125, Anmerkung F.

⁶⁰ Vgl. a. a. O., S. 142.

⁶¹ F. Schiller: *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde*, *Sämtliche Werke* 4, S. 768.

⁶² G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke in zwanzig*

Als Akt der Selbstkonstituierung des Menschen wird der Fall zum moralisch indifferenten Ereignis. Er ist die die Sittlichkeit ermöglichende, deshalb selbst nicht sittlich qualifizierbare Tat. Durch ihn, das heißt durch den ersten Gebrauch der Vernunft, wird der Mensch erst jenes sittliche Subjekt, dessen Handlungen *fortan* unter sittlichen Gesichtspunkten bewertet werden können. Für Kant, Schiller und Schelling ist der Apfelgenuß von Gen. 3 deshalb nur ein vermeintlicher Ungehorsam gegen Gottes Gebot.

Die Entmoralisierung des Sündenfalls ist die Voraussetzung für seine Positivierung, die auffälligste Umdeutung, die durch den Wechsel des Falltheorems in den geschichtsphilosophischen Zusammenhang erfolgt.⁶³ Aus dem *Sündenfall*, durch den der Mensch aus dem Zustand geistig-sittlicher Vollkommenheit in den status corruptionis, den Zustand allgemeiner sittlicher Verderbnis, tritt⁶⁴, wird der Abfall von der Natur und damit der erste und entscheidende Schritt auf dem Weg zum selbsterschaffenen Paradies. Die Positivierung des Falls, die wir schon bei Herder, Schiller und Kant beobachtet haben, steht beim jungen Schelling unter der Prämisse einer Geschichtsphilosophie, die die Menschheitsgeschichte als einen stetigen Fortschritt der Vernunft, ihre Epochen als Ausbildung der einzelnen Vernunftvermögen (Einbildungskraft, Urteilskraft, Verstand, Vernunft im engeren Sinne) und ihr Ziel als die durchgesetzte Alleinherrschaft der Vernunft (*solum rationis imperium*) versteht.⁶⁵ Für die politisch-eschatologische Naherwartung Schellings, der die baldige Durchsetzung der Ideale der Französischen Revolution als Ende jener Geschichte erwartet, die mit der Emanzipation aus dem Paradies begann, gerät der *Sündenfall* zum *Glücksfall*: „Wer diese Ziele genauer durchschaut hat, der wird sicherlich nicht zweifeln, ob er es vorziehe, daß die Menschen in ihrem ursprünglichen Zustand verharren oder ob sie nach Verlassen desselben doch zu dieser Erhabenheit durchstoßen sollten.“⁶⁶

(c) *Teleologisierung der Übel*. Die natürlichen und moralischen Übel werden in Schellings *Magisterdissertation* als die unvermeidlichen Mittel geheiligt, die dem geschichtlichen Endzweck dienen. Die „Bosheiten und Übel“ haben „zur Vollendung der höchsten Ziele der Menschheit ein gehöriges Stück beigetra-

Bänden. Auf der Grundlage der „Werke“ von 1832 bis 1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. 12, S. 389.

⁶³ In überzeugender Weise hat O. Marquard (*Felix culpa?*, S. 54–61) die Deutung von Gen. 3 bei Leibniz als *erste* und die bei Kant, Schiller und Fichte als *zweite Positivierung des Sündenfalls* interpretiert. Diese Positivierung ist allerdings m. E. nur eine, wenngleich die auffälligste Konsequenz des ihr zugrundeliegenden Übergangs des Sündenfalls aus dem Theoriekontext der Theodizee in denjenigen der Geschichtsphilosophie. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Marquard vgl. Abschnitt IV.

⁶⁴ Vgl. H. Schmid: *Dogmatik*, S. 158–181.

⁶⁵ Vgl. *De malorum origine*, AA, I, 1, S. 140–147.

⁶⁶ A. a. O., S. 146.

gen⁶⁷, indem sie die Anstrengungen des Geistes herausforderten und die Herrschaft der Vernunft vorbereiteten.

Schon für Kant ist der Krieg und seine Vorbereitungen, aus denen die „größten Übel“⁶⁸ für die Völker entspringen, auf der gegenwärtigen Kulturstufe ein „unentbehrliches Mittel“⁶⁹ des Fortschritts. Schellings *Magisterdissertation* hat darüber hinaus sogar die Bosheit und die Nöte des einzelnen, die nach Kant durch Aussicht auf den Gattungsfortschritt weder gerechtfertigt noch gelindert werden können, als notwendige Stufen des Vernunftfortschritts funktionalisiert. Zu Recht wurde deshalb kritisiert, in Schellings *De malorum origine* werde das Böse „relativiert“ und „sein radikaler sittlicher Ernst zerbrochen“.⁷⁰ Diese Instrumentalisierung des malum ist indes nicht zufällig, sie ergibt sich vielmehr folgerichtig aus der Struktur des von Kant und Schelling erwarteten Endzwecks der Geschichte. Der eschatologischen Wirklichkeit der Freiheit würde es nämlich widersprechen, wenn sie dem Menschen durch göttliche Gnade oder Gunst des Schicksals zufiele. Der Endzweck der Geschichte ist nur, was er ist, wenn er das Resultat einer geschichtlichen Anstrengung ist, durch die die Vernunft die vernunftwidrigen Übel überwindet. „Wer uns entgegnet, daß wir auch ohne derartige und so enorme Freveltaten dieselbe Erhabenheit erreichen könnten, der scheint mir von der Erwartung auszugehen, daß wir entweder keine Menschen sind oder daß wir diese Erhabenheit nicht unseren Fähigkeiten, sondern ausschließlich einem unverdienten, zufälligen Glück verdanken, d. h. daß das ganze Verdienst dieser Erhabenheit dahin wäre.“⁷¹

(d) *Auflösung des Theodizeekonnexes*. Gen. 3 liefert eine Ätiologie einiger beunruhigender Nöte und Leiden menschlichen Lebens, indem diese als die göttliche Strafe eines menschlichen Ungehorsams gedeutet werden. Dieser durch Gottes Strafe vermittelte Zusammenhang zwischen malum morale und malum physicum, der von Augustin zum Zweck einer Entlastung Gottes systematisch ausgearbeitet wurde und theologiegeschichtlich bestimmend blieb, wird durch die geschichtsphilosophische Verwendung des Falltheorems aufgelöst. Statt der Gleichsetzung des malum morale mit dem Ursprungsübel und des malum physicum mit dem Strafübel werden beide Typen des malum als

⁶⁷ De malorum origine, AA, I, 1, S. 145.

⁶⁸ I. Kant: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, A 23.

⁶⁹ A. a. O., A 24.

⁷⁰ O. Platenius: Schellings Fortführung, S. 29.

⁷¹ De malorum origine, AA, I, 1, S. 146. Auch für Kant sind die Übel der Preis für eine nicht gnädig geschenkte, sondern selbsterrungene Vollendung: „Der Mensch sollte sich aus der Rohigkeit seiner Naturanlagen selbst herausarbeiten, und, indem er sich über sie erhebt, dennoch Acht haben, daß er nicht wider sie verstoße: eine Geschicklichkeit, die er nur spät und nach vielen mißlingenden Versuchen erwarten kann, binnen welcher Zwischenzeit die Menschheit unter den Übeln seufzt, die sie sich aus Unerfahrenheit selbst antut.“ (Kant: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, A 17, Anm.).

gleichgewichtige und unmittelbare Konsequenzen des menschlichen Vernunftgebrauchs interpretiert.

Ich erläutere dies wieder an Schellings Dissertationsschrift. In engem Anschluß an Rousseau und Kant versucht Schelling, das *malum morale* und das *malum physicum* gleichermaßen aus dem Gebrauch der Vernunft abzuleiten. Seine Deduktion geht von der Prämisse aus, daß der Mensch auf zwei Ordnungsgefüge, ein sinnliches und ein intelligibles Reich, bezogen ist und als Bürger beider Reiche einen sinnlichen und einen geistigen oder intelligiblen Charakterzug hat. Der Menschheitsgeschichte, deren Epochen verschiedene Möglichkeiten der Zuordnung beider Charakterzüge repräsentieren, geht die einseitige Durchsetzung des sinnlichen Charakters im instinktgeleiteten Naturzustand voraus.⁷² Erst durch den Abfall vom Naturzustand gerät der Mensch in jenen Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, aus dem nach Schelling die Übel entspringen. Da sich nämlich die erwachte Vernunft den Sinnen auf Dauer nicht unterstellen kann, vorläufig die Sinne aber auch nicht beherrschen kann, verfolgen beide, Vernunft und Sinnlichkeit, rücksichtslos ihre eigenen Interessen. Aus dem Versuch einer kompromißlosen Durchsetzung der Vernunftinteressen ergeben sich Restriktionen der Sinnlichkeit und damit die „*Übel des sinnlichen Menschen*“⁷³, der Versuch einer kompromißlosen Durchsetzung sinnlicher Interessen dagegen führt zu einer Einschränkung menschlicher Vernunftorientierung und damit zum moralischen Übel.

Die geschichtsphilosophische Verwendung des Falltheorems führt somit zur Auflösung der traditionellen Übeltheorie, die aus Theodizeegründen alle Übel entweder als Sünde oder als Sündenstrafe qualifiziert hatte.⁷⁴ Natürliche Übel sind jetzt nicht mehr Straffolge eines prinzipiell vermeidbaren Sündenfalls, sondern wie die moralischen Übel unmittelbare Konsequenz aus dem unvermeidlichen Verlust des Naturzustandes. Gegenüber dem Schuld-Strafe-Modell ist diese Übeltheorie durch eine beschränktere Erklärungsreichweite gekennzeichnet, denn gerade die aufdringlichsten Übel im menschlichen Leben lassen sich nicht oder nur uneigentlich als Folgen des Vernunftgebrauchs verständlich machen. So kann beispielsweise der Umstand, daß der Mensch unweigerlich sterben muß, nicht auf das Verlassen des Naturzustandes zurückgeführt werden. Die theologiegeschichtlich bestimmend gewordene Paulinische These vom Tod als der Sünde Sold (Röm. 6, 23)⁷⁵ wurde deshalb psycho-

⁷² Vgl. a. a. O., S. 141 f.

⁷³ A. a. O., S. 142.

⁷⁴ Bei Augustin heißt es z. B.: „... omne quod dicitur malum aut peccatum esse aut poenam peccati.“ (Augustin: *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 1, in: CSEL, Vol. XXVIII (Pars 1), recensuit J. Zycha, New York, London 1970 (Reprint der Ausgabe Wien 1894), S. 457–503, hier: S. 460).

⁷⁵ Vgl. als zentrale Belegstellen: Augustin: *De civitate Dei – Vom Gottesstaat*, 2 Bde., übersetzt von W. Thimme, eingeleitet und erläutert von C. Andresen, Zürich und München 1978, XIII, 6.; P. Melancthon: *Apologia Confessionis Augustanae*, Art. II. De Peccato

logisch aufgelöst. Nicht mehr der Tod selbst, nur mehr die subjektive Form seiner Erfahrung, „die Kenntnis des Todes und seiner Schrecken (terreurs)“⁷⁶, galt Rousseau als Folge des Falls, genauer, als Folge des Heraustretens aus dem Naturzustand. Im Sinne Rousseaus liest Kant im Aufsatz über den *Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte* auch die jahwistische Sündenfallerzählung. Mit dem Abfall von der Natur erwirbt der Mensch die Fähigkeit zur Antizipation und sieht nun „das, was zwar alle Tiere unvermeidlich trifft, ohne sie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus.“⁷⁷

Diese beschränkte Erklärungsreichweite des geschichtsphilosophisch eingebundenen Falltheorems, das eine Vielzahl von Übelbeständen unerklärt lassen muß, ist ein Indiz für die Theodizeeabstinenz dieser Theorie. Im Unterschied zum traditionellen Sündenfallkonzept soll sie weder der Entlastung des Schöpfergottes dienen, noch wäre sie dazu in der Lage.

IV. Zusammenfassung und Abgrenzung

In der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts verliert das Sündenfalltheorem seine zentrale Bedeutung für die Apologie des Schöpfergottes, die ihm seit Augustin zugewiesen worden war. Statt auf Moralisierung der Übel als Sündenfallfolgen setzt die Theodizee jetzt auf deren Funktionalisierung, das heißt auf die Deutung der Übel als Bedingung der bestmöglichen Welt oder als Fortschrittmittel. Das Falltheorem stand dadurch für neue theoretische Aufgaben zur Verfügung und kam in der Tat innerhalb der Theorie des Zivilisationsbeginns zu neuen Ehren. Dieser Wechsel des Falltheorems aus dem theologisch-hamartiologischen Diskurs der Theodizee in denjenigen der Geschichtsphilosophie zeigt sich bei Herder, Kant, Schiller, Fichte und Schelling. Er erzwingt massive Umdeutungen des traditionellen theologischen Sündenfallkonzepts und einen Umbau der mit ihm verknüpften Übeltheorie, der an Theodizeefragen uninteressiert ist.

Mit dieser Rekonstruktion widerspreche ich der These von O. Marquard, daß sich die Umdeutung und Positivierung des Sündenfalls bei Kant, Schiller und Fichte im Theoriekontext der Theodizee vollzieht.⁷⁸ Marquards These ist nur dann plausibel, wenn man die autonomistische Geschichtsphilosophie des Idealismus selbst als eine „Radikaltheodizee“ versteht, die Gott entlastet, „in-

Originali, in: BSLK, Göttingen ⁷1976, S. 139–404, hier: S. 156 f.; H. Denzinger und A. Schönmetzer (Hrsg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Freiburg i. Br., Rom ³⁶1976, 1511 f.

⁷⁶ J.-J. Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit – Discours sur l'inégalité*. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übersetzt und kommentiert von H. Meier, Paderborn, München, Wien, Zürich ²1990, S. 107.

⁷⁷ I. Kant: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, A 10.

⁷⁸ Vgl. O. Marquard: *Felix culpa?*, S. 56 f., 59.

dem sie statt Gottes den Menschen zum Schöpfer und Erlöser ernennt“.⁷⁹ Diese Idealismusdeutung ist ein Element von Marquards grundlegender historischer Arbeitshypothese, daß die Theodizeefrage der universale „Konzepterzeuger der neuzeitlichen Philosophie“⁸⁰ ist und neben der idealistischen Geschichtsphilosophie auch den Kompensationsgedanken der modernen Anthropologie sowie zentrale Theoreme der Ästhetik aus sich hervorgebracht hat.⁸¹ Damit aber wird meines Erachtens der historische Erklärungswert der Theodizeeproblematik derart überschätzt, daß man, medizinisch gesprochen, eine Theodizitis diagnostizieren möchte.⁸²

⁷⁹ A. a. O., 56, vgl. O. Marquard: „Idealismus und Theodizee“ [1965], in: Ders: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a. M. 1982, S. 52–65 und 167–178, hier: S. 57 ff. und Marquard: „Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis“, in: Spiegel und Gleichnis, Festschrift für Jacob Taubes, hrsg. von N. W. Bolz und W. Hübener, Würzburg 1983, S. 160–167, hier: S. 162 ff.

⁸⁰ O. Marquard: „Schwierigkeiten beim Ja-Sagen“, in: W. Oelmüller (Hrsg.): Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, S. 87–102, hier: S. 89.

⁸¹ Ausführlich wird dies expliziert in O. Marquard: „Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie“, in: Ders: Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien, Stuttgart 1986, S. 11–32, hier: S. 17 ff.

⁸² Zu Recht hat auch H. Lübke eingewandt, „daß die Schubkraft des Theodizeeproblems nicht die von Marquard unterstellte Größenordnung hat.“ (H. Lübke: Diskussionsbeitrag, in: W. Oelmüller (Hrsg.): Leiden. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 9, Paderborn, München, Wien, Zürich 1986, S. 240).