

Das radikal Böse

Der Zugang zur menschlichen Selbstverkehrung bei Kant und bei Luther¹

VON HANS-MARTIN RIEGER

„Die Moderne leugnet das Böse. Das ist ihre Lebenslüge. Immer, wenn sie vom Bösen redet – und davon redet sie durchaus –, redet sie in ihrer falschen, aber herrischen Sprache, als ginge es um missglückte soziale Konstellationen, um Unterprivilegierung oder Sozialisationschäden.“ Mit dieser gewollt provokativen Aussage führen die Herausgeber Alexander Schuller und Wolfert von Rahden in den Aufsatzband „Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen“ ein.² In der Tat lässt sich eine eigenartige Ambivalenz ausmachen: Auf der einen Seite steht die Frage nach dem Bösen wieder oben auf der theologischen, philosophischen, mittlerweile auch auf der soziobiologischen und neurophysiologischen und nicht zuletzt der politisch-wirtschaftlichen Diskursagenda. Der Stachel des Bösen ist aus der lebensweltlichen Realität nicht gewichen, und es gehört zur Krisenerfahrung des 20. Jahrhunderts, dies in äußerster Intensität vorgeführt zu bekommen. Die mythologische Rückkehr des Bösen ist nicht grundlos. Auf der anderen Seite ist das Böse in der Moderne ein vernachlässigtes Thema und insofern ein armer Teufel geworden, dessen abgründige Wirksamkeit durch solche Vernachlässigung jedoch nur zu gewinnen scheint. Man meint ihn mit allerlei empirischen Erklärungsversuchen oder wohlgemeinten Entmythologisierungsversuchen losgeworden zu sein, während er doch näher gar nicht sein kann.³

Die Diagnose, dass, ganz unabhängig davon, ob die Zeichen der Zeit auf Entmythologisierung oder mythologischer Wiederkehr stehen, vom Bösen wohl geredet, aber keineswegs Einsicht in seinen verschleiernden, die Wurzel des Menschseins betreffenden Wesenzug gewonnen ist – diese Diagnose steht in auffälliger Ähnlichkeit zur Diagnose Martin Luthers und zur Diagnose Immanuel Kants. Beide meinten jeweils für ihre Zeit feststellen zu müssen: Vieles Reden vom Bösen lässt das Dunkel des Bösen im Dunkeln, ganz entsprechend dem Sachverhalt, dass es das Wesen des Bösen ist, inkognito sein und wirken zu wollen.⁴ – Um etwas Licht ins Dunkel zu bringen, wagten sich beide, der Theologe und der Philosoph, auf das Feld meta-empirischer Erkenntnis des Menschen.

¹ Vortrag im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Friedrich-Schiller-Universität Jena am 3. Januar 2006. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² A. Schuller/W. v. Rahden, *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin 1993, VII.

³ Vgl. L. Kolakowski, *Gespräche mit dem Teufel. Acht Diskurse über das Böse*, München 1986.

⁴ Vgl. M. Luther, *Disputatio de iustificatione* (1536), WA 39/1, 84, 10f.: „Peccatum radicale [...] est incognitum hominibus in universo mundo.“ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie-Ausgabe VI, 20 (im Folgenden werden die Werke Kants nach der Akademie-Ausgabe, abgekürzt AA, zitiert).

Ich weise schon an dieser Stelle auf den historischen Sachverhalt hin, dass sowohl Luther als auch Kant dieser Enthüllungsversuch harsche Ablehnung eingebracht hat. Luther provozierte durch seine Pointe, jedes gute Werk als Sünde aufzufassen, den Widerstand damaliger Theologie und Kirche. Kant hingegen war mit der Zensur der preußischen Religionspolitik konfrontiert, so dass sein berühmter Aufsatz ‚Über das radicale Böse‘ nicht im heimischen Preußen, sondern im freien Ausland, also: in Jena erschien.⁵ Es gehört allerdings zu den besonderen Begleitumständen von Kants Religionsschrift, dass jene, die dem damaligen freien Geist Jenas das Gepräge gaben, Goethe und Schiller, gerade auf das erste Stück über das radikal Böse mit Befremden und Ablehnung reagierten. Es gehört ebenfalls zu diesen Umständen, dass Kant aufgrund des Erscheinungsorts ohne Probleme die preußische Zensur hätte umgehen können, er dennoch aber darauf bestand, die Stücke der Zensurbehörde vorzulegen. Bemerkenswert ist, dass diese das erste Stück, den Aufsatz über das radikal Böse, nicht ablehnte. Sie stufte es nämlich als „nur nachdenkenden, untersuchungs- und unterscheidungs-fähigen Gelehrten, nicht aber allen Lesern überhaupt, bestimmt u. genießbar“ ein.⁶

Im Folgenden soll zunächst versucht werden, Luthers wie Kants Position etwas ‚genießbarer‘, das heißt: verstehbarer zu machen. Um sie für gegenwärtige systematisch-theologische Fragestellungen aufzuschließen, richtet sich das Interesse sodann auf das Erheben strukturell-begrifflicher Differenzen und Analogien. Dies geschieht dadurch, dass beide zunächst für sich in ihren Kontexten gehört werden, um dann anschließend eine wechselseitige Konfrontation vorzuführen. Im Unterschied zur älteren Diskussion um Kant als „Philosoph des Protestantismus“ wird die geistes- und frömmigkeitsgeschichtliche Frage nach dem genetischen Beziehungsverhältnis Kants zu Luther zurückgestellt.⁷ Denn auch für diese ergäbe sich, mit Rudolf Malter gesprochen, die erste Aufgabe, „die Grundstruktur des reformatorisch-lutherischen Denkens im Vergleich mit derjenigen des Kantschen Denkens zu entfalten“.⁸ Die Beantwortung der Frage, durch wessen Ver-

⁵ Zu diesem historischen Kontext informiert zusammenfassend B. Stangneht in der Einleitung der Meiner-Ausgabe: *I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, eingeleitet und herausgegeben von B. Stangneht, Hamburg 2003; außerdem: P. Wagner, Kant und die „Berliner Monatsschrift“, in: D. Emunds, Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, Wiesbaden 2000, 60–79.

⁶ Brief von J. E. Biester an Kant vom 6. März 1792 (AA XI, 329).

⁷ Vgl. zu dieser Diskussion: F. Paulsen, Kant der Philosoph des Protestantismus, Kant-Studien 4 (1900), 1–31; B. Bauch, Luther und Kant, Leipzig 1904; zu den weiteren Teilnehmern der Diskussion vgl. die Liste bei H.-O. Kvist, Das radikal Böse bei Immanuel Kant, in: W. Strothmann (Hg.), Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980, Wiesbaden 1983, 260, Anmerkung 123. Der Beitrag von Kvist bietet im Übrigen eine instruktive Übersicht über Kants Lehre vom radikal Bösen und der älteren Forschungsgeschichte.

⁸ R. Malter, Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens, in: A. J. Bucher/H. Drieu [u. a.] (Hgg.), Bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen, Bonn 1975, 145–167, 165. Ich folge letztlich der ebd. von Malter vorgeschlagenen Anweisung: „Wenn gilt, was zu zeigen wäre, daß sich die

mittlung Kant auf Luthers Begrifflichkeiten zurückgreifen konnte, gäbe ein eigenes Thema ab.⁹

1. Luther: Anthropologie der Daseinsmächte

1.1 Transmoralität

Bei aller Übereinstimmung mit der Tradition, die etwa darin besteht, das Wesen der Sünde in einem Moment des Mangels an ursprünglicher Gerechtigkeit (*defectus iustitiae originalis*) und in einem Moment der Begierde (*concupiscentia*) zu erblicken, zeichnet sich Luthers Stoßrichtung dadurch aus, das Wesen des Bösen nicht in der moralischen Dimension des menschlichen Handelns oder Nichthandelns zu suchen, sondern in einer Grundverkehrung des gesamten menschlichen Vermögens.

Um zu verdeutlichen, dass moralische Handlungen als Früchte einer tiefer sitzenden transmoralischen Sündhaftigkeit anzusehen sind, folgt Luther unter Berufung auf Augustin durchweg dem Bild vom Baum und seinen Früchten (Mt 7, 17).¹⁰ Diese transmoralische Tiefe der inneren Verkehrtheit impliziert eine ebenso tiefe Verborgenheit der Sünde, so dass für die Sündenerkenntnis nur gelten kann, dass „sie kein Vernunft nicht kennen, sondern muß aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden.“¹¹

Bereits hier, das sei unter dem Stichwort „Transmoralität“ zunächst nur angedeutet, ergeben sich interessante begriffliche Ähnlichkeiten zu Kants Lehre vom Bösen. Denn dieser gebraucht das Bild vom Baum und seinen Früchten ebenfalls, um hinter die moralischen Handlungen auf eine Perver-

Lehre vom radikal Bösen konsequent aus der Grunddifferenz der Kantischen Philosophie aufweisen ließe, diese Grunddifferenz wiederum, zumindest zu einem Teil, aus dem reformatorischen Denken (in dessen kulturellem Umkreis Kant steht) verständlich werden würde, dann würde auch die unübersehbare Kongruenz der Lehre vom radikal Bösen mit der Lutherischen Sündenlehre in ihrem Ursprung deutlich werden und diese Kongruenz erweise sich als mehr als nur eine zufällig-nebensächliche.“ Einen Vergleich tatsächlich durchgeführt hat H. Schülke, Kants und Luthers Ethik. Ein Vergleich unter besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Bösen, Greifswald 1937. Hinsichtlich Augustins Auffassung vom Bösen liegt ein neuerer Vergleich vor: H. Rommel, Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant. Der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive, Frankfurt am Main/Berlin [u. a.] 1997.

⁹ Den Begriff des „radikal“ Bösen soll Kant bei Baumgarten vorgefunden haben, so J. Bobatec, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938, 269f. Den Begriff eines „Hangs“ zum Bösen konnte er beim Neologen Spalding finden, so F. Löttsch, Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant, Köln/Wien 1976, 208. Interessante philosophiegeschichtliche Erwägungen zur Herkunft der Grunddifferenz von sinnlicher und intelligibler Welt finden sich bei N. Hinske, Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantinterpretation des Jenaer Frühkantianismus, Jenaer philosophische Vorträge und Studien 14, Jena 1995, 9–12.

¹⁰ Vgl. Augustin, Contra Adimantum Manichaei discipulum 26, MPL 42, 169 und unten, Anmerkung 30.

¹¹ Schmalkaldische Artikel III,1 (Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche [im Folgenden: BSLK], 10. Auflage Göttingen 1986, 434, 9f.); vgl. WA 40/2, 369, 27–30 (Enarratio Psalmi LI, 1532).

sion der Handlungsmaximen zurückzugehen.¹² Auch das Stichwort der Verkehrtheit, der *perversitas*, ist aufgrund des jeweiligen Gebrauchs bei Kant und Luther beachtenswert. Luther gebraucht es in der Heidelberger Disputation dazu, den erwähnten Tatbestand, dass alle menschlichen Werke Sünden sind, herauszustellen: Die *perversitas* besteht darin, dass der Mensch auch in seiner Moralität sich selbst sucht, anstatt Gott in allem Tun zu fürchten.¹³ Wenn die Wurzel der Gottesfurcht fehlt, bleiben alle guten Werke des Menschen Sünde. Grund dafür ist ein im Menschsein und seiner Ausrichtung verwurzelt transmoralisches Böses, das sich auch und gerade im moralisch Guten des Menschen verwirklicht.

Um diese erste grobe Skizze mittels einiger ausgewählter Werke Luthers zu verfeinern, verbleibe ich für die folgenden beiden Stichworte weitgehend beim frühen Luther der Römerbriefvorlesung und der *Disputatio contra scholasticam theologiam*, für die weiteren wird der Blick auf den späteren Luther der Auseinandersetzung mit Erasmus und der *Disputatio de homine* ausgedehnt.

1.2 Radikalität

Von der Radikalität des Bösen zu reden heißt auf das „radicale malum“ zurückzugehen, auf die „radix mala“, aus der nichts anderes erwachsen kann als ein böser Baum und böse Früchte.¹⁴ Nun kann in der Scholastik zwar neben den mannigfaltigen Erörterungen zum *peccatum originale* im Zusammenhang der Frage nach den *causae peccati* auch Hochmut oder Gier als Wurzel der Sünde bezeichnet werden. Für Luther gilt aber, dass diese Wurzel nicht lediglich eine Anfälligkeit zur Sünde, mit Kant gesprochen ein *peccatum in potentia* darstellt,¹⁵ so dass das Böse seine Verwirklichung erst im Handeln fände und, was entscheidender ist, die Erbsünde dementsprechend zwar eine gewisse *corruptio naturae* mit sich bringe, daneben aber unbeschwert von einem natürlichen Vermögen des Menschen, insbesondere seinem freien Willen, ausgegangen werden könne.¹⁶ Es vermag daher nur einen ersten Zugang zu Luthers Kritik an den spätscholastischen Theologen abgeben, wenn er beanstandet, sie hätten die Sünde auf die Werke abgewälzt.¹⁷

¹² Vgl. RGV, 44 f.

¹³ WA 1, 358, 5–7: „Haec autem tota est perversitas, scilicet sibi placere fruique seipso in operibus suis seque idolum adorare.“ Auch der Zusammenhang der Verkehrtheit mit der Selbstliebe (*amor sui*) ist beachtenswert. Luther wie Kant folgen hier einer Grundstruktur augustinischen Denkens.

¹⁴ WA 56, 277, 23; vgl. WA 40/2, 380, 35 f. Das *malum radicale* ist das *peccatum radicale*.

¹⁵ Vgl. RGV, 40.

¹⁶ Dazu und zum Folgenden vgl. G. Ebeling, Der Mensch als Sünder, in: *Ders.*, Lutherstudien, Band 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 74–107; H. A. Oberman, Spätscholastik und Reformation, Band 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965; L. Grane, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der *Disputatio Contra Scholasticam Theologiam* 1517, Kopenhagen 1962.

¹⁷ WA 56, 276, 6f., vgl. 282, 15–18.

Bedeutender ist, dass seine Römerbriefvorlesung und die durch sie vorbereitete *Disputatio contra scholasticam theologiam* im Blick auf die Einschätzung dessen, was das natürliche Vermögen des Menschen vermag, letztlich als Konstruktion einer Gegenposition angesehen werden kann. Diese Gegenposition kann man sich entlang der Stichworte von Radikalität und Totalität klarmachen.

Der Ausdruck *peccatum radicale*, der wahrscheinlich ohne Vorbild in der Scholastik ist und von Luther in seiner Römerbriefvorlesung in der Auslegung zu Röm 4,7 auftaucht, enthält also schon ein ganzes Programm:¹⁸ Die eigentliche Sünde und das eigentliche Böse liegen nicht im Handeln, sondern in jener *radix*, im *peccatum originale*. Luther zöge es vor, die *peccata actualia* als Früchte der Sünde zu bezeichnen, die eigentliche Sünde hingegen in der Wurzelsünde der sündigen Verkehrtheit zu erblicken, aufgrund derer alle an sich guten Handlungen in schlechten Gebrauch geraten.¹⁹

Interessanterweise taucht in diesem Zusammenhang der Auslegung von Röm 4,7 auch der für Kant zentrale Begriff des Hangs (*pronitas*) zum Bösen auf.²⁰ Er markiert für Luther nicht lediglich eine Potentialität oder eine Disposition zum Bösen, sondern eine positiv-willentliche Verkehrtheit gegen das Gute, neben welcher eine Willensfreiheit zu behaupten töricht wäre.²¹ Die Wurzel des Bösen ist daher, das wäre schon im Blick auf Kant zu beachten, nicht eine Abwesenheit willentlicher Bestimmung, sondern eine positiv-willentliche Aversion: Sie ist „ein vollständiges Fehlen der gesamten Rechtschaffenheit und des Vermögens aller Kräfte sowohl des Körpers als auch der Seele und des ganzen inneren und äußeren Menschen. Obendrein auch der Hang zum Bösen, der Ekel gegenüber dem Guten, Widerwille vor Licht und Weisheit, die Liebe aber zu Irrtum und Finsternis, Flucht und Abscheu vor guten Werken, aber ein Jagen nach dem Bösen.“²²

1.3 Totalität

Luthers Kritik an der spätscholastischen Auffassung menschlichen Vermögens im Blick auf das Heil speist sich vor allem aus der Einsicht in die Totalität menschlicher Sünde. Neben allerlei Polemik zeigt sich das in einer differenzierteren Weise in seiner *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517).²³ Dort setzt er sich, beispielhaft in der Position Gabriel Biels, mit den Grundvoraussetzungen der spätscholastischen Lehre von den mensch-

¹⁸ WA 56, 277, 12 und 23; 283, 6 und 15; 284, 23; 285, 16.

¹⁹ Vgl. WA 56, 355, 24–26; 8, 104, 3 f.; 105, 13 f.

²⁰ WA 56, 271, 8; dann auch 312, 10 f.

²¹ WA 56, 279, 17 f.

²² WA 56, 312, 8–13 (übersetzt); vgl. WA 18, 767, 14–17.

²³ Die Disputation findet sich in WA 1, 224–228; im Folgenden wird nur die Thesennummer angegeben. Luther, der Biels Sentenzenkommentar schon in seiner Erfurter Zeit studiert hatte, konzentriert sich hier auf Sent. III dist. 27 q. un. art. 3 dub. 2 (Q), zur Debatte steht aber die gesamte Anthropologie Biels.

lichen Vermögen auseinander. Diese Lehre setzte a) die Fähigkeit der Vernunft, das Gute zu erkennen, und b) die Fähigkeit des Willens, sich dem anzuschließen, voraus.²⁴

Unter diesen Voraussetzungen, geschützt außerdem durch die theologische Rahmentheorie, derzufolge das Heil ohnehin von der Akzeptanz Gottes abhängt, konnte Biel das menschliche Vermögen äußerst optimistisch einschätzen: Der menschliche Wille ist für ihn eine *potentia libera*, sich kontingent bestimmen, die Freiheit, Verschiedenes wählen zu können. Im Hintergrund steht die Überzeugung von der Selbstverantwortung des Menschen. Der freie Wille, der Herr seiner Akte ist und durch nichts gezwungen werden kann, ist aber auf ein Objekt angewiesen, das ihm von der Vernunft gezeigt wird.²⁵ Moralisch gut ist daher ein in Übereinstimmung mit der *recta ratio* vom Willen frei gewählter Akt.²⁶ Theologisch gewichtig ist nun, dass sich mit einem solchen moralisch guten Akt, näherhin mit einem Akt der Gottesliebe, der Mensch zum Gnadenempfang disponieren kann und soll. Biel bezeichnet das mit dem berühmt gewordenen *facere quod in se est*.²⁷ Dass der Mensch dazu fähig ist, ergibt sich aus dem skizzierten anthropologischen Ansatz von selbst: Wird Liebe bestimmt als *velle alicui bonum* und kann die rechte Vernunft nicht anders, als Gott als höchstes Gut zu bestimmen, dann ist Gott über alles zu lieben (*Deum velle esse Deum*) auch für den Willen ein solches Diktat der *recta ratio*, dem er folgen können muss.²⁸

Luther verwirft einen solchen Ansatz schon von seiner Rahmenkonzeption her, welche eine dem Gegensatz der Totalitäten von Sünde und Gnade entnommene und insofern neutrale Anthropologie, in welche dieser Gegensatz dann lediglich als partiale Bestimmung nachgetragen wird, nicht zulässt.²⁹ Ziel ist es dann, im Einzelnen zu demonstrieren, dass beide Grund-

²⁴ Vgl. die Zusammenfassung bei *Grane*, 323. In der Römerbriefauslegung taucht die Auseinandersetzung insbesondere in der Auslegung zu Röm 8,3 auf. Dort spricht Luther dem Menschen als *incurvatus in se* ab, das Gute zu kennen und zu wollen. Der Mensch will nämlich in der Regel das eigene Gute, nicht das Gute *extra se*, nämlich Gott und den rechtfertigenden Christus: WA 56, 356, 2–4; 279, 22 f.

²⁵ Sent. II dist. 25 q. un. art. 2 concl. 1 (G), vgl. ebd., concl. 2 (G): „Est voluntas libere volens aliquid ostensum sive praesentatum sibi per intellectum.“

²⁶ Sent. II dist. 28 q. un. art. 1 not. 1 (D).

²⁷ Sent. II dist. 28 q. un. art. 2 concl. 1 (I): „Item: Voluntas ex suis naturalibus potest se disponere (faciendo quod in se est) ad gratiae susceptionem; non autem sic disponit se per actum deformem rationis dictamini; ergo per actum conformem. Ille autem erit moraliter bonus.“ Vgl. Sent. II dist. 27 q. un. art. 3 dub. 5 (Q).

²⁸ Vgl. Sent. III dist. 27 q. un. art. 1 not. 4 (G); ebd., art. 3 dub. 2 (Q). Dort tritt die Beweisführung beispielsweise als Syllogismus auf, dass der Wille jedem Diktat der Vernunft folgen kann, Gott über alles zu lieben nun ein solches Diktat der Vernunft ist, daher der Wille auch diesem folgen und dementsprechend Gott über alles lieben kann. In der Römerbriefvorlesung attackiert Luther diese Art von Schlussfolgerung explizit (WA 56, 359, 13–21).

²⁹ Er scheint dabei bei Gregor von Rimini Schützenhilfe gefunden zu haben. Dieser hatte dem Menschen bestritten, außerhalb der Gnade Gutes tun beziehungsweise Gott über alles lieben zu können. Außerhalb der Gnade sind vielmehr auch an sich gute Werke böse. Biel referiert diese Position in Sent. II dist. 28 q. un. (A)! Vgl. dazu auch *Grane*, 150 f., 187 f., 206–210. – Ausgehend von der frühen Galaterbriefvorlesung wurde Luthers Auffassung auch als totus-homo-Betrachtung bezeichnet. Vgl. WA 2, 585 f.; dazu und im Anschluss an W. Joest [u. a.] insbesondere B. Hägg-

annahmen der spätscholastischen Lehre falsch sind: Weder ist die Vernunft fähig, dem Willen das Richtige zu zeigen, noch ist der Wille fähig, sich dem zuzuwenden, was die Vernunft präsentiert (Th. 34). Außerhalb der Gnade ist der Wille nicht frei, sich dem zuzuwenden, was die Vernunft als gut präsentiert (Th. 10); hier ist es für ihn vielmehr charakteristisch, sich nach den falschen Vorschriften der Vernunft zu richten (Th. 14) und also lediglich das Kreatürliche wollen und lieben zu können. Die daraus folgende Beschreibung der menschlichen Grundsituation läuft dann nicht nur derjenigen Biels zuwider; sie findet die Tiefe sündiger Verkehrtheit vielmehr gerade dort, wo die spätscholastische Lehre meinte die Höhe menschlichen Vermögens meinte behaupten zu können: „Non potest homo naturaliter velle deum esse deum“ (Th. 17). Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott ist; er möchte vielmehr, dass er Gott und Gott nicht Gott ist. Die weiteren Schlussfolgerungen liegen auf der Hand: Aus dem *facere quod in se est* können als Früchte nur Akte der Begierde und deshalb sündige Akte hervorgehen.³⁰

Für den späteren Luther wird die an der scholastischen Theologie selbst gewonnene Überzeugung, der menschlichen Vernunft sei die Wurzel der Sünde und vollends das Heilmittel gegen sie verborgen, jedenfalls in systematischer Hinsicht in der Auffassung kulminieren, Sünde sei nicht nur totales Unvermögen, sondern zutiefst Unglaube. Die Wurzel- und Hauptsünde ist es dementsprechend, nicht zu glauben an den gekreuzigten und den Sündenrechtfertigenden Jesus Christus.³¹ Hier findet sich die präzise Stelle, an der die Vernunft ihren Traum von der guten Natur des Menschen austräumen muss.³² Positiv gewendet: Die Zuspitzung des rechtfertigungstheologischen Anliegens lutherischer Hamartologie, welche darin zum Ausdruck kommt, Sünde theologisch als Aversion gegenüber dem rechtfertigenden Christus zu begreifen, begründet das Erfordernis eines christologisch fokussierten Zugangs zur Sündenerkenntnis.

1.4 Externität

Die Vorstellung von der Gefangenschaft des Willens fiel schon beim frühen Luther auf, der spätere wird von Machtmetaphern nicht weniger Gebrauch machen. Bei G. Ebeling hat dies dazu geführt, von einer „Anthropologie der Daseinsmächte“ zu sprechen³³ – und in der Tat ist damit das

lund, *Luthers Anthropologie*, in: *H. Junghans* (Hg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Band 1, Göttingen 1983, 63–76.

³⁰ Vgl. auch schon WA 1, 148, 14–18 (*Disputatio de viribus et voluntate homini sine gratia*, 1516) – mit explizitem Rekurs auf Mt 7, 17 in augustinischer Deutung.

³¹ WA 39/1, 84, 14f. (*Disputatio de iustificatione*, 1536). Im Rückgriff auf Joh 6, 19 findet sich diese Ansicht schon in *De servo arbitrio*: WA 18, 782, 12–14.

³² Vgl. WA 39/1, 85, 19–21 u. 86, 12f. (*Disputatio de iustificatione*).

³³ G. Ebeling, *Disputatio de homine*, Lutherstudien Band 2, dritter Teil: Die theologische Definition des Menschen, Kommentar zu These 20–40, Tübingen 1989, 87f. In seiner *Disputatio de homine* (Text: WA 39/1, 174–180) bietet der Reformator in der Tat so etwas wie eine heilsgeschichtliche Definition des Menschen: Als *creatura Dei* steht der Mensch auf jeder Stufe seines

bezeichnet, was jedenfalls wirkungsgeschichtlich mit Luthers Lehre vom Bösen verbunden wurde. Für den zeitgeschichtlichen Hintergrund Kants wird das nicht unerheblich sein.

Verwiesen sei zunächst auf die zweite Strophe des Liedes „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“: „Dem Teufel ich gefangen lag, im Tod war ich verloren; mein Sünd mich quälte Nacht und Tag, darin ich war geboren; ich fiel auch immer tiefer drein, es war kein Guts am Leben mein, die Sünd hatt' mich besessen.“³⁴ Verwiesen sei aber vor allem auf das der Neuzeit so anstößige Reiterbild in *De servo arbitrio*: Gott und der Satan kämpfen um den Menschen. Beherrscht und reitet ihn der Satan, so will und geht er, wohin der Satan will. Es steht also nicht in des Menschen Willkürfreiheit, sich den Reiter auszusuchen.³⁵ Nicht immer wurde freilich die zweifach kontextuelle Bestimmung beachtet: Hier geht es um die Auseinandersetzung um den freien Willen außerhalb der Gnade, und zwar um ihn als ein Vermögen, sich dem Heil beziehungsweise überzeitlichen Dingen zuzuwenden. Das heißt umgekehrt, dass in der Gnade sehr wohl von einer *cooperatio* des menschlichen mit dem göttlichen Willen auszugehen ist und dass im Blick auf moralisches Handeln und im Blick auf zeitliche Dinge die Rede von einem freien Willen zugegeben werden kann.³⁶

Außerdem ist von neuzeitlichen Fragestellungen her zu berücksichtigen, dass für Luther die Gefangenschaft unter der Sünde nicht Zwang bedeutet; sie vollzieht sich nach und mit eigenem Willen des Menschen: Der Mensch ist Knecht aus eigenem Willen.³⁷ Für das Verwobensein von Schicksal und Schuld gilt, dass Gefangenschaft und Unentrinnbarkeit als ein Immer-schon-eingestimmt-Haben in die Sünde zu denken sind. Dafür steht bei Luther der Sachverhalt, dass er neben den Begriff des *peccatum naturale* den Begriff des *peccatum personale* stellt.³⁸

Die verschiedenartige Auseinandersetzung mit Erasmus und mit Gabriel Biel ist im Blick auf Kant deshalb aufschlussreich, weil Luther gegenüber

Daseins in der Relation zu einer unverfügbaren Macht, im *status corruptionis* befindet er sich dementsprechend unter der Macht des Teufels (Th. 22). Zu beachten wäre, dass und wie Luther die Vernunft, welche er in ihrer Hinordnung auf zeitliche Dinge als geradezu etwas Göttliches würdigt (Th. 4), auch nach dem Fall eine ausgezeichnete Größe sein lässt – aber eine beherrschte und eine zur eschatologischen Bestimmung des Menschen völlig untaugliche Größe.

³⁴ WA 35, 423, 6–12.

³⁵ WA 18, 635, 17–22.

³⁶ Vgl. WA 18, 638, 4–11; 753, 21–33. Damit ist noch nicht alles zu geschöpflichen Freiheit gesagt, vgl. zum Folgenden und zur Weiterführung der Interpretationen von R. Brandt und W. Behnk den Explikationsversuch von M. Beiner, Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ für die theologische Anthropologie, MTS 66, Marburg 2000. Gegenüber einer einseitigen rechtfertigungstheologisch orientierten Interpretation der Anthropologie Luthers im Sinn der „totus-homo-Betrachtung“ (vgl. oben, Anmerkung 29) findet sie bei Luther eine Strukturbeschreibung menschlicher Intentionalität, welche für eine empirisch-psychologische Betrachtungsweise offen ist (vgl. weiter unten, Anmerkung 115).

³⁷ Vgl. WA 18, 709, 15–36; v.a. 715, 20.

³⁸ Vgl. dazu weiter A. Peters, Die Sünde und die Sünden zwischen Glaube, Bekenntnis und Erfahrung, in: F. Beißer/ders., Sünde und Sündenvergebung. Der Schlüssel zu Luthers Theologie (Fuldaer Hefte 26), Hannover 1983, 32–79, 63f.

dem bei Erasmus wahrgenommenen, auf das Vermögen der Wahlfreiheit reduzierten Freiheitsbegriff den doppelstufigen Freiheitsbegriff der Scholastiker für weit annehmbarer hält. Denn dieser trägt dem Sachverhalt Rechnung, dass das Vermögen zu wählen vom Vermögen rechter Vernunftkenntnis abhängig ist.³⁹ Das ist für Luther nicht zu vernachlässigen; denn die Gefangenschaft unter dem Satan geht mit der Blindheit der Vernunft einher, so dass der Mensch sich seines wahren Elends gar nicht ansichtig wird, er sich vielmehr für frei, glücklich und mächtig halten kann. Die Erkenntnis seiner Verhaftung im Bösen wäre schon der erste Schritt zu seiner Errettung, weil der Mensch dann nach dem barmherzigen Gott schreien würde.⁴⁰ Genau an dieser Stelle, gewissermaßen auf der ersten Stufe des überkommenen Freiheitsbegriffs, lokalisiert Luther die Aufgabe des Gesetzes: Gegenüber der Blindheit der Vernunft (und damit des Willens) dient es zur Erkenntnis menschlicher Verhaftung im Bösen; und zwar dadurch, dass es – so interpretiert Luther die von Erasmus ins Feld geführten biblischen Aufforderungen zur Umkehr – das menschliche Sollen zeigt. Das Können ist dann Sache des Evangeliums.⁴¹

Ich belasse es für den ersten Durchgang bei diesen grundlegenden Linien und gehe, mich ebenfalls konzentriert einem Gesprächspartner zuwendend, zu Kant über.

2. Kant: Internalisierung des Bösen

2.1 Horizonte

Für die sachgemäße Erfassung von Kants Lehre des Bösen⁴² ist die Berücksichtigung sowohl des äußeren problem- und kulturgeschichtlichen

³⁹ WA 18, 664, 20–23.

⁴⁰ WA 18, 679, 23–29.

⁴¹ WA 18, 681, 24–28; 688, 13–17; 695, 6–8; vgl. 766, 28–31. Dass das hamartiologische Grundproblem die verkehrte Selbstwahrnehmung des Menschen darstellt und in diesem Zusammenhang die Funktion des Gesetzes verortet werden muss, arbeitet treffend auch *Beiner*, 150, heraus: „Radikal abhängig von der Macht des Bösen ist der Mensch zum anderen deshalb, weil diese verkehrte Selbstwahrnehmung dem jeweiligen Menschen selbst gerade nicht als verkehrt, sondern im Gegenteil als wahre Selbstbeschreibung erscheint.“ Ebd. 152: „Die Sünde wird für den in der Selbsttäuschung begriffenen Menschen allererst erfahrbar als das Scheitern an der Erfüllung der heilsnotwendigen Bedingungen, der Bedingungen also, die zu einem guten Leben notwendig sind – wie sie nach Luther in den zehn Geboten formuliert sind.“

⁴² Zur Interpretation vgl. *Bohatec*, 61–341; einen instruktiven Überblick auch über die Forschungsgeschichte gibt der erwähnte Aufsatz von H.-O. Kvist; weitere neuere Interpretationen bieten: *Ch. Schulte*, Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 21991; *R. Wimmer*, Kants kritische Religionsphilosophie (Kantstudien Ergänzungs-Heft 124), Berlin/New York 1990; *H. Hoping*, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck/Wien 1990; *B. Stangneth*, Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Würzburg 2000. Vgl. auch im Kongressband von *V. Gerhardt/R.-P. Hofmann* [u. a.] (Hgg.), Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses; Band III: Sektionen VI-X, Berlin/New York 2001, die Aufsätze von *T. Buchheim*, Die Universalität des Bösen nach Kants Religionschrift, 656–665; *K. Himi*, Das radikal Böse und die menschliche Frei-

Horizonts als auch des werkimmanenten Horizonts von Kants Gesamtwerk nicht unerheblich.

Zum problem- und kulturgeschichtlichen Horizont gehört eine Situation nach der folgenreichen *Abschaffung des Teufels* im Rahmen der neologischen Streitigkeiten des 18. Jahrhunderts.⁴³ Das Böse hatte seine metaphysische Qualität als fremde Macht außerhalb des Menschen verloren. Es wurde subjektiviert, im Menschen lokalisiert. Dies geschah von Anfang an mit der Intention, die moralische Selbstverantwortung des Menschen und dessen Aufgabe im Kampf gegen das Böse zu stärken. Zunächst wurde dazu die Funktion des Teufels lediglich reduziert. Der Leipziger Prediger Adam Bernd kritisierte in seinen Predigten in diesem Zusammenhang die wohl häufig vorgefundene Ausrede, man „hätte sich den Teufel reiten lassen“.⁴⁴ Zum regelrechten Teufelsstreit kam es indes erst Jahrzehnte später, als sich die neologischen Theologen, darunter J. S. Semler und A. Teller, in die Diskussion um eine Besessenheit einschalteten. Im Verlauf dieses Streits wurde die Nichtexistenz des Teufels behauptet; anderweitige Vorstellungen wurden dem Bereich der Projektionen zugewiesen.⁴⁵

Betrachtet man die Verinnerlichung des Bösen in Kants Religionsschrift vor dem Hintergrund dieser kulturgeschichtlichen Entwicklung, kann es sich nahelegen, Kants Lehre vom Bösen als Säkularisat der christlichen Lehre vom Bösen oder auch der christlichen Erbsündenlehre zu begreifen.⁴⁶ Dafür sprächen auch Kants Selbstaussagen zum Projekt einer Harmonisierung von Offenbarungs- und Vernunftreligion sowie seine Selbstaussagen über seine „analytische Methode“ einer rationalen Rekonstruktion von historisch-dogmatischen Glaubens- beziehungsweise Symbolbeständen.⁴⁷ Diese werden bekanntlich als „Vehikel“ zur „Introduktion“ der reinen Vernunftreligion angesehen.⁴⁸ Aus der Beachtung solcher Zusammenhänge erklärt sich allerdings noch nicht hinreichend, warum Kant sich überhaupt zu seinem Rekonstruktionsvorhaben veranlasst sah.⁴⁹

Hierzu verhilft erst die Berücksichtigung des werkimmanenten Horizonts – dass nämlich Kant auch in der Religionsschrift ein *Autonomie- und Kulturproblem* bearbeitete, welches sich aus seinen Kritiken ergibt.

heit in der Religionsschrift Kants, 674–681. Für den englischsprachigen Bereich ist auf A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970; G. E. Michalson, *Fallen freedom. Kant on radical evil and moral regeneration*, Cambridge/New York [u. a.] 1990, zu verweisen.

⁴³ Dazu K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929, 234–252; neuerdings vor allem H. D. Kittsteiner, *Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert. Ein kulturhistorisches Ereignis und seine Folgen*, in: *Schuller/v. Rabden* (Hgg.), 55–92.

⁴⁴ Zitiert bei Kittsteiner, 59.

⁴⁵ Vgl. ebd. 64–79.

⁴⁶ Vgl. dazu die Interpretationen von Löttsch, auch Michalson, 125–139.

⁴⁷ *Loses Blatt G 27*, AA XXIII, 94.

⁴⁸ Vgl. *RGV*, 83 f. 109. 131; *Streit der Fakultäten*, AA VII, 37. 42.

⁴⁹ Vgl. die Unterscheidung bei Wimmer, 123.

Seine in der KrV explizierte Unterscheidung von phänomenalem und noumenalem Bereich, von sinnlicher Naturkausalität und intelligibler Kausalität durch Freiheit gewährleistet es zunächst, dass sich ein unmoralisch handelnder Mensch (ein Lügner) der moralischen Zurechenbarkeit nicht dadurch entziehen kann, dass er sich auf sinnliche Naturzusammenhänge beruft (etwa schlechte Erziehung oder Prägung durch die Gesellschaft). Denn seiner intelligiblen Verfassung nach hat die Vernunft das Vermögen „sich, unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen“⁵⁰. Entsprechend ist ihr auch die Unterlassung, sich unerachtet aller empirischen Bedingungen selbst zu bestimmen, ganz als Schuld zuzurechnen.⁵¹ In den praktischen Werken, also in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der KpV, ergibt sich Freiheit dann als Selbstbestimmung unabhängig der Nöthigung durch Sinnlichkeit aus dem unbedingten Verpflichtetsein auf das moralische Gesetz. Freiheit beziehungsweise Autonomie wird positiv bestimmt als Eigenschaft des Willens zur Selbstgesetzgebung im Sinne des kategorischen Imperativs.⁵² Wenn aber Autonomie als Freiheit des Willens nichts anderes heißt als Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz, wenn also „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ ist,⁵³ dann stellt sich nicht nur die Frage, ob und wie noch eine Entscheidungs- beziehungsweise Willkürfreiheit zu denken ist. Mehr noch: Es stellt sich die Frage, ob es überhaupt noch eine Freiheit zum Bösen geben kann. Gäbe es sie nicht, könnte böses Handeln nicht mehr als zurechenbare Handlung der praktischen Vernunft angesehen werden. Es liegt auf der Hand, dass die Faktizität des Bösen den Problem- und Reflexionsdruck nur verstärkt; und es liegt ebenso auf der Hand, dass, um hier vermitteln zu können, der in der KrV präselektierte Begriff der Freiheit als Willkür, als Entscheidungsfreiheit zwischen Gut *und* Böse, wieder eine stärkere Rolle spielen muss. – Die werkimmanenten Verschiebungen im Freiheitsbegriff sind vielfach diskutiert und auch kritisiert worden. Bevor man vorschnell Widersprüche unterstellt, empfiehlt es sich, sie als Zeugnis eines Reflexionsprozesses zu dechiffrieren, welcher sich am Freiheits- und Autonomieproblem in unterschiedlichen Perspektiven abarbeitet, geradezu abarbeiten muss.⁵⁴

Der Freiheitsbegriff der praktischen Schriften, welcher Freiheit als Freiheit unter dem moralischen Gesetz und insofern als Freiheit *zum Guten* aufzufassen heißt, er beschreibt zwar die *ideale* Bestimmung des Menschen als moralisches Wesen, nicht aber die Ausgangslage des faktischen Menschen. Diesbezüglich ist eine Entscheidungsfreiheit zum Guten *oder* Bösen zu berücksichtigen. Kant muss dies tun, wenn er etwa in der KdU den moralischen Menschen als Endzweck der Schöpfung behauptet.⁵⁵ Denn auf dem Hintergrund der faktischen Ausgangslage wird die Frage der moralischen Entwicklungsmöglichkeiten zum Problem. Das gilt vor allem dann, wenn man davon ausgeht, dass die äußere Kultivierung und Zivilisierung des Menschen noch keineswegs eine Kultur der Moralität hervorbringt.⁵⁶

⁵⁰ KrV, AA III, 364.

⁵¹ Ebd. 376.

⁵² GMS, AA IV, 440: „Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.“

⁵³ Ebd. 447, vgl. 450.

⁵⁴ Vgl. dazu die Positionen von *Buchheim* und von *Himi*, anders *Schulte*, 53–65.

⁵⁵ Maßgeblich von der KdU her interpretiert *Stangneth*, Kultur der Aufrichtigkeit, vgl. auch das Plädoyer von *A. Davidovich*, How to Read Religion within the Limits of Reason alone, in: Kant-Studien 85 (1994), 1–14; außerdem *Wood*, 209.

⁵⁶ Vgl. *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, AA VIII, 26; vgl. Refl. 1498 und 1501, AA XV, 780. 788 f.

Nicht umsonst setzt Kant im Stück über das radikal Böse mit der Diskussion gängiger kultureller Entwicklungstheorien ein. Das Kulturproblem ist näherhin, so könnte man sagen, ein moralisches Verwirklichungsproblem, zu dessen Bewältigung der philosophische Rückgriff auf eine positive Religionsgestalt durchaus eine konstruktiv-weiterführende Funktion hat.⁵⁷

2.2 Internalisierung

Zur Bewertung von kulturellen Entwicklungstheorien rekurriert Kant auf das menschliche Subjekt, das den Fortschritt zu verwirklichen hat. Dieses Subjekt beginnt – was Kant geradezu für erhaben hält⁵⁸ – seine Freiheitsgeschichte beim Bösen.

Von vornherein stellt Kant klar, dass ein solcher Ausgangspunkt der äußeren Erfahrung nicht zugänglich ist. Darin drückt sich das Bewusstsein aus, dass auch der ganz pflichtgemäß handelnde und hochkultivierte Mensch innerlich, d. h. moralisch böse sein kann. Das Böse muss daher allein in der seine Moralität ausmachenden inneren Willensstruktur des Menschen gesucht werden. Dass es alleine dort gesucht wird, ist Implikat dieser Freiheitsgeschichte, nämlich der mit ihr gesetzten durchgehenden Zurechenbarkeit des Menschen.

Kant gewinnt damit zugleich ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung der „Vorstellungsart“, sich das gute und das böse Prinzip als Personen außerhalb des Menschen vorzustellen. Kant lässt sie zu, insofern sie die Selbstverantwortung des Menschen im Sinne eines moralischen Kampfes (des Fürsten der Welt gegen das in die Menschheit herabgekommene gute Prinzip) zu verdeutlichen hilft, mithin unter der Voraussetzung, dass die einmalige „populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet“ wird.⁵⁹ Es ist ihm darum zu tun, dass das, was als eine Erzählung von guten und bösen Mächten außerhalb des Menschen vorstellig gemacht wird, auf die Demonstration intelligibler Verhältnisse im moralischen Subjekt zurückgenommen wird.

2.3 Translegalität

Das Böse ist also das subjektiv und moralisch Böse in der inneren Willensstruktur des Menschen. Von ihm her bestimmt sich auch, was Sünde genannt zu werden verdient. Für dieses moralisch Böse definiert Kant:

⁵⁷ Es geht daher nicht nur um einen „Koalitionsversuch“ der Vernunftreligion mit historischen Zentraldogmen des christlichen Glaubens, vgl. E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, in: Kant-Studien 9 (1904), 21–154. Und auch nur höchst mittelbar um eine „philosophische Apologetik des Christentums“, vgl. A. Winter, Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim/Zürich [u. a.] 2000, 475. Die zweite Vorrede der Religionschrift umreißt Mittel und Weg, nicht das Ziel der Religionschrift.

⁵⁸ Durchaus in Analogie zu Luthers *magnificare peccatum* in den Vorarbeiten zur Schiller-Anmerkung, AA XXIII, 101.

⁵⁹ RGV, 83.

„Man nennt [...] einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen.“⁶⁰ Diese Definition erfolgt ganz auf der Grundlage der Kantschen Unterscheidung von Legalität und Moralität sowie seiner Unterscheidung von sinnlich-empirischer und intelligibler Welt – mit zunächst zwangsläufig negativen Konsequenzen für die Erkenntnismöglichkeit des Bösen. Denn die äußere Richtigkeit, die Pflichtgemäßheit (Legalität) einer Handlung lassen sich erkennen, nicht aber der willentliche Bestimmungsgrund in der Gesinnung und damit die Moralität einer Handlung. Und eben diese entscheidet sich bekanntlich an der Frage, ob die pflichtgemäße Handlung wirklich aus Pflicht und aus Achtung für das moralische Gesetz erfolgt. Kant konnte für diesen der menschlichen Erkenntnis unzugänglichen, intelligiblen Bereich der Freiheit auf den christlichen Begriff des „Herzenskündigers“⁶¹ oder auch auf die Differenz von *forum externum* und *forum internum*⁶² zurückgreifen.

Für die Lehre vom Bösen wirft dies freilich das Problem auf, wie sich ein moralisch Böses – und zwar als ein die ganze Gattung der Menschheit betreffendes! – behaupten lässt, wenn der menschlichen Beurteilung nur die gesetzwidrigen, nichtlegalen Handlungen zugänglich sind, nicht aber die ihr zugrunde liegenden willentlichen Handlungsgrundsätze, die Maximen. Kant deutet den Weg zur Lösung des Problems bereits an: Es müsse zuerst der Grund des Bösen als ein allgemein in der intelligiblen Freiheitskonstitution liegender begrifflich erfasst werden, ehe dann mit einem kritischen Schlussverfahren aus einer einzigen bewussten bösen Handlung darauf geschlossen werden könne.⁶³

2.4 Personalität

Personalität impliziert Zurechenbarkeit einer Handlung. Gewährleistet wird diese dadurch, dass die Freiheit des Menschen als Entscheidungs- und Willkürfreiheit näher bestimmt wird. Die Fassung der Freiheit als Willkürfreiheit ist wiederum Voraussetzung dafür, wenigstens in einer ersten Annäherung, anschaulich machen zu können, wie man sich moralisch gut oder moralisch böse vorzustellen hat: Wir sind in unserer Willkür frei, welche Triebfeder wir zu unserer Maxime machen, also welchen der verschiedenen subjektiven Beweggründe wir zu unserem subjektiven Grundprinzip des Handelns erheben. Wer das moralische Gesetz in Form des kategorischen

⁶⁰ Ebd. 20.

⁶¹ In der RGV, 87. 99; auch in Kants Theodicee, AA VIII, 269; MdS, AA VI, 430, 439, 441 u.ö.

⁶² Vgl. MdS 13, AA VI, 439f.

⁶³ RGV, 20: „Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.“

Imperativs zu seiner obersten Maxime macht, ist gut; wer davon abweichende sinnlich-empirische Triebfedern, wer etwa aus Selbstliebe die Freiheit seines beliebigen Entscheidens zur obersten Maxime macht, ist böse.⁶⁴ Kant wird diesen Sachverhalt als Perversion des Bedingungsverhältnisses präzisieren, um dem Missverständnis vorzubeugen, als könne entweder ausschließlich das moralische Gesetz oder ausschließlich eine davon abweichende Triebfeder in die Maxime aufgenommen werden. Das Ausschließlichkeitsverhältnis bezieht sich auf die Frage, welche Triebfeder den Bestimmungsgrund abgibt.

Ersichtlich ist damit bereits, dass die Ablehnung moralischer Indifferenz, also die Überzeugung, dass ein Mensch entweder von Natur aus gut oder von Natur aus böse ist, an die Auffassung einer intelligiblen Tat der Willkürfreiheit gebunden ist. Für die empirische Beurteilung der äußeren Pflichtgemäßheit gilt dieses alternative *Entweder-Oder* nicht, hier erscheinen die Handlungen in einem *Teils-Teils*, also teils gut, teils böse.⁶⁵

Kants Auffassung einer Willkürfreiheit, welche die Bestimmung menschlicher Maximen steuert, stellt sicher, dass der Mensch (auch im Bösen) zurechenbar bleibt. Genau an dieser Stelle setzt Kant auch ein, wenn er die niemals korrumpierte menschliche Anlage zum Guten herausstellt. Er findet diese Anlage zum Guten als Anlage für die Persönlichkeit des Menschen nun nicht lediglich in der Willkür selbst (die käme von sich aus nie auf das gute Gesetz)⁶⁶ und auch nicht lediglich im moralischen Gesetz (das wiederum könnte nie aus sich selbst die Willkür bestimmen). Vielmehr gilt: „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.“⁶⁷ Es gehört also dem Menschen, auch dem bösen, wesenhaft zu, nicht nur das moralische Gesetz, sondern auch die Achtung für es in sich vorzufinden – mehr noch: in seiner Willkür für es auch empfänglich zu sein. Bei der Erörterung dessen, wie aus einem bösen ein guter Mensch wird, kann Kant an diese nie verlorene Achtung für das moralische Gesetz gleichsam als „Keim des Guten“ anknüpfen.⁶⁸ Vor dem Hintergrund lutherischer Theologie könnte man sagen: Der Menschheit muss das Evangelium nicht erst von außen zugesprochen werden; sie findet es in ursprünglicher Allgemeinheit als durch die Vernunft bewirkte Achtung für das moralische Gesetz bereits in sich vor.

⁶⁴ Vgl. KpV, AA V, 131.

⁶⁵ Vgl. RGV, 39, Anmerkung.

⁶⁶ Ebd. 26, Anmerkung: „Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwätzen [...]“

⁶⁷ Ebd. 27.

⁶⁸ Ebd. 46: „Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorren Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben.“

Die Feststellung der bleibenden Anlage zur Persönlichkeit impliziert bedeutsame Grenzbestimmungen sowohl gegenüber Positionen, welche das Böse in der Sinnlichkeit, gar der Leibhaftigkeit des Menschen suchen, als auch gegenüber Positionen, für welche die Verderbnis bereits in der moralischen Vernunft liegt: Die Anhänger der ersteren verharmlosen ihren Feind, wenn sie ihn nur in natürlichen, letztlich nicht verantwortbaren Neigungen ausmachen, nicht aber in der inneren Willensstruktur des Menschen.⁶⁹ Die Anhänger der letzteren setzen eine boshafte Vernunft voraus, welche die Achtung für das Gesetz aus sich herausgerissen und so faktisch den Widerstreit gegen das Gesetz, mithin das Böse *als Böses* zu ihrer Maxime gemacht hätte.⁷⁰ Würden die zuerst genannten Positionen den Menschen zum Tier machen, so die zuletzt genannten zum teuflischen Wesen.⁷¹

2.5 Perversion

Die Grundlagen sind nun insoweit abgesteckt, dass das Böse an sich näher bestimmt werden kann: Es ist nicht in der Sinnlichkeit des Menschen, sondern in seinem moralischen Vermögen der Willkür auszumachen – allerdings so, dass die moralisch gesetzgebende Vernunft nicht selbst in die Verderbnis hinabgezogen wird. Dies leistet nun die Näherbestimmung „Hang zum Bösen“. Kant versteht darunter nicht die Disposition zu einer Neigung beziehungsweise zu einem Begehren (*concupiscentia*), sondern die Prädisposition dazu. Der Hang zum Bösen bezeichnet also den Sachverhalt, dass die Willkürfreiheit des Menschen zu der Neigung prädisponiert ist, anderen Triebfedern zu folgen als dem moralischen Gesetz. Diese Prädisposition kann wiederum aus menschlicher Gebrechlichkeit (Kant erinnert an Röm 7), aus der Unlauterkeit oder auch aus der Verkehrtheit (*perversitas*) des menschlichen Herzens erfolgen.⁷² Im letzteren, gesteigerten Sinn *muss* der Hang zum Bösen verstanden werden, wenn seine Universalität, d. h. seine *allgemeine* Existenz auch bei Menschen nachgewiesen werden soll, welche ihrer Legalität nach zu den besten gehören.⁷³

Diese Bösartigkeit, die Perversion des menschlichen Herzens stellt sich bei Kant nun so dar, dass das Bedingungsverhältnis der Triebfedern umgekehrt wird: Anstatt das moralische Gesetz zur obersten Maxime zu ma-

⁶⁹ Ebd. 34 f. und 57 f. Kant selbst zieht zur Veranschaulichung dieses Feindes die Überzeugung des Paulus heran, gegen böse Geister zu kämpfen: Eph 6, 12.

⁷⁰ Ebd. 35. 37.

⁷¹ Ebd. 35. Es sei zur Näherbestimmung der Willkürfreiheit darauf hingewiesen, dass die dem intelligiblen Bereich zugehörige Willkürfreiheit nicht abgesondert von aller Sinnlichkeit gedacht wird. Sie wird von der Sinnlichkeit affiziert und ist insofern ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht von ihr genötigt und also ein *arbitrium sensitivum liberum*: KrV, AA III, 363.

⁷² RGv, 29 f.

⁷³ Ebd. 30.

chen, wird es anderen (nicht moralischen) Triebfedern untergeordnet, subordiniert.⁷⁴

Mit der Vorstellung einer Perversion der Ordnung von Triebfedern hat Kant sein Verständnis vom Bösen entscheidend präzisiert. Freilich bleibt es ihm zu klären, wie dieser Hang zur Perversion beziehungsweise zur Subordination einerseits angeboren und andererseits zugleich zurechenbar sein soll. Vor dem Hintergrund des bisher Entfalteten ist dies kein großes Problem mehr, wenn man den Hang in der Willkürfreiheit, also in der intelligiblen Verfasstheit des Menschseins sucht.⁷⁵ Dort lässt er sich als eine intelligente Tat der Willkürfreiheit *vor* jeder empirischen Tat vorstellig machen. Die Wurzel (*radix*) des bösen Baumes, der böse Früchte bringt, liegt auf dem Gebiet des Noumenalen, sie ist *factum noumenon* und als solches *peccatum originarium*.⁷⁶

Entsprechend der Auflösung der Freiheitsantinomie in der KrV lässt sich daher sagen: Der Hang zum Bösen geht jeder empirischen Tat menschlicher Freiheit (*factum phaenomenon*) voraus. Er ist dennoch zurechenbar, wenn er im Sinn einer intelligiblen Tat als vom Menschen sich selbst zugezogen gedacht wird (*factum noumenon*). Es gilt also beides: Der natürliche Hang ist a) selbstverschuldet und deshalb zurechenbar, er ist b) aufgrund seiner intelligiblen Verursachung für den Menschen angeboren beziehungsweise unausrottbar. Er ist – das bezeichnet die Rede vom radikal Bösen – im intelligiblen Grund der Menschheit verwurzelt.

2.6 Universalität

Kant hat nunmehr den Begriff des Bösen insoweit entwickelt, als dass er den zugezogenen und insofern kontingenten Hang zum Bösen in der intelligiblen Natur des Menschen bezeichnet. Da der natürliche Hang selbst als moralisch böse betrachtet werden muss, gilt, dass der Mensch seiner intelligiblen Natur und damit seiner Gattung nach böse ist.

Es stellt immer wieder ein Interpretationsproblem dar, wie sich diese begriffliche Behauptung einer kontingenten Allgemeinheit des Bösen auf dem Feld des Intelligiblen⁷⁷ zu den von Kant ebenfalls angeführten Erfahrungsbeweisen des Bösen verhält.⁷⁸ Denn Kant geht davon aus, dass das Urteil, der Mensch sei böse, auf das Feld der intelligiblen Freiheitskonstitution führt und daher nicht auf einem Erfahrungsurteil beruhen kann. Konsequenterweise wurde der Hang zum Bösen in Abschnitt II rein begrifflich als Prädisposition

⁷⁴ Ebd. 30. 36. 43.

⁷⁵ Vgl. ebd. 37.

⁷⁶ Ebd. 31. Zur Differenzierung der traditionell theologischen Auffassung von *peccatum originale* und Kants *peccatum originarium* vgl. *Schulte*, 97.

⁷⁷ Im Unterschied zur notwendigen und ursprünglichen Allgemeinheit der Anlage zum Guten, vgl. RGV, 29, v.a. 32!

⁷⁸ Dieses Problem zeigt sich auch in den angeführten Arbeiten von *Schulte*, 87f. und *Wimmer*, 116f.

zur Maximenperversion entwickelt. Die Frage bleibt: Wer sagt mir dann, dass dieser noumenale Sachverhalt nicht nur möglicherweise, sondern tatsächlich existiert? Steht bei Kant nicht doch heimlich die Erfahrungsbehauptung (demonstriert an irgendwelchen Indianern, die den anderen aus Freude die Köpfe einschlagen) für die intelligible Behauptung ein?

Es hilft zur Klärung dieses Problems, auf eine wichtige, negative Differenzierung, die Kant in Abschnitt III selbst bietet, und auf eine ebenso wichtige, positive Differenzierung, die er dann in einer – gewissermaßen als nachträgliche Leseanleitung zu verstehenden – Anmerkung anschließt, zu achten. Die negative Differenzierung besagt, dass das, was Erfahrungsbe-
weise als existierend zu demonstrieren vermögen, weder die *Beschaffenheit* noch den *Grund* des bösen Hangs betreffen kann; diese beiden müssen eben, weil der intelligiblen Verfasstheit zugehörig, begrifflich entwickelt werden.⁷⁹ Und in der Anmerkung stellt er dann heraus, dass der eigentliche Beweis für die Behauptung, dass universal alle Menschen böse seien (Kant zitiert Röm 3,12.23), schon in der zuvor in Abschnitt II gebotenen Entwicklung des intelligiblen Hangs zum Bösen zu suchen sei – während der soeben geschilderte Rekurs auf Erfahrung nur die *Bestätigung* des zuvor Entwickelten enthalte.⁸⁰

Das heißt: Der noumenal-begriffliche Zugriff auf das Böse hinsichtlich seiner Beschaffenheit und seines Grundes liefert einen Möglichkeitsbeweis von nur zwei möglichen moralischen Hängen (entweder zum Guten *oder* zum Bösen). Entscheidend ist dabei, dass dieser Beweis, schon allein weil er auf intelligiblem Feld geliefert wird, für jede der beiden Optionen als Beschaffenheit strenge Allgemeinheit impliziert. Das, was als Hang im intelligiblen Grund des Menschen erworben beziehungsweise zugezogen wird, vollzieht sich ja vor aller phänomenal-kontingenten Differenzierung des Menschseins – es ist universell für alle Menschen gleich.⁸¹ Es kann jetzt nur noch darum gehen, die bereits begrifflich präferierte Option der universalen Bosheit durch Erfahrung zu „bestätigen“. Wie Kant bereits eingangs festgestellt hat, würde bereits eine einzige mit Bewusstsein böse Handlung dafür genügen. Denn diese veranlasst eben, auf die intelligible Wurzel zurückzugehen, hinsichtlich derer die Menschen alle gleich sind. Mindestens eine solche Tat gibt es aber, so dass feststeht: „Sie sind allzumal Sünder.“

2.7 Reversion

Wenn – so nun die allgemein-menschliche Ausgangssituation – die intelligible Wurzel verdorben und außerdem der natürliche Hang zum Bösen durch menschliche Kräfte nicht zu beseitigen ist:⁸² Wie kann der Mensch

⁷⁹ RGV, 35.

⁸⁰ Ebd. 39.

⁸¹ Vgl. ebd. 25; dazu *Buchheim*, 661–664; auch *Stangneth*, Kultur der Aufrichtigkeit, 72f.

⁸² RGV, 37.

dann vom Bösen zum Guten auferstehen? Diese von Kant nun reflektierte Frage gehört nicht mehr zum eigentlichen Ziel dieser Untersuchung; für den Vergleich mit Luther enthält ihre Beantwortung aber noch einige wichtige Hinweise. Ich gehe nur auf ausgewählte Grundelemente ein.

Es ist zunächst offensichtlich: Ist die Wurzel des Bösen in der intelligiblen Dimension, in der Perversion der Bedingungsverhältnisse von Triebfedern zu lokalisieren, muss auch dort die Wiederherstellung, gewissermaßen die Reversion der Perversion, „anfangen“. ⁸³ Diese Wiederherstellung, die Kant als Wiedergeburt oder Neuschöpfung bezeichnen kann, vollzieht sich in der Gesinnung des Menschen als *Revolution*: Durch „eine einzige unwandelbare Entschließung“ kehrt er „den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war“, um. ⁸⁴ Er nimmt die seiner ursprünglichen Anlage zum Guten gehörige, nie verlorengegangene Triebfeder der Achtung für das moralische Gesetz als allein hinreichende Triebfeder zur Bestimmung seiner Willkür auf. Nach seinem intelligiblen Charakter ist er durch diese Revolution ein moralisch guter Mensch, nach seinem ihm selbst zugänglichen empirischen Charakter wird sich die Wiederherstellung hingegen als allmähliche *Reform* vollziehen.

Zahlreiche philosophische und theologische Erwägungen betreffen vor allem die Verhältnisbestimmung von intelligibler Revolution und sinnlicher Reform. Im philosophischen Diskurs konzentriert sich das Problem auf die moralische Bildung beziehungsweise die moralische Motivation. Denn selbst die beste Bildung vorausgesetzt: Sie vermag (zunächst jedenfalls) nur die Kultivierung der Sinnesart zu erreichen. ⁸⁵

Für den theologischen Diskurs ergibt sich aus Kants Verhältnisbestimmung ein Modell von Rechtfertigungslehre, das proleptisch-analytisch zu nennen wäre: Der göttliche Herzenskündiger sieht anders als der Mensch in seiner Selbstwahrnehmung den allmählichen Prozess der Reform als ein vollendetes Ganzes, indem er ihn als intelligible Tat der Revolution beurteilt. ⁸⁶ Für Kant ist es dann ein „Urteilsspruch aus Gnade“, dass das, was sich im Leben des Menschen lediglich in einem unabgeschlossenen Werden realisiert, ihm so „zugerechnet“ wird, als ob es ein abgeschlossenes Ganzes wäre. ⁸⁷ Der Mensch kann sich der intelligiblen Verfasstheit, die Zielpunkt seines Werdens ist, selbst nie innwerden. Er soll vielmehr hoffen können, dahin „durch eigene Kraftanwendung zu gelangen“ ⁸⁸. Um der „Zumutung der Selbstbesse-

⁸³ Ebd. 48.

⁸⁴ Ebd. 47.

⁸⁵ Vgl. ebd. 48f. und vor allem das von Kant selbst festgestellte Motivationsproblem in der KpV, 72. Dort bezeichnet er es als unauf lösliches Problem, wie das Gesetz zum unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens wird. Vgl. dazu K. Hepfer, „... der Stein der Weisen“: Motivation und Maximen, in: Gerhardt/Horstmann [u. a.] (Hgg.), 220–229; C. Sommerfeld-Lethen, *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*, Freiburg i. Br./München 2005.

⁸⁶ RGV, 48. 67.

⁸⁷ Ebd. 75.

⁸⁸ Ebd. 51.

„nicht auszuweichen, schärft Kant in moralischer Hinsicht daher das von Luther so vehement bekämpfte *facere quod in se est* ein.“⁸⁹

2.8 Einsprüche

Die eingangs erwähnte Ambivalenz im Umgang mit dem Bösen lässt sich auch in der Rezeption von Kants Lehre vom Bösen feststellen: Für die einen stellte sie eine folgenschwere Übertreibung, für die anderen eine folgenschwere Reduktion dar. Für Herder, aber auch für Goethe, dessen Urteil, Kant habe „seinen philosophischen Mantel [...] freventlich mit dem Schandfleck des radikal Bösen beschlabbert“, berühmt geworden ist, schien das Zutrauen zum humanitären Fortschritt gestört.⁹⁰ Baader und Schelling hingegen sahen in Kants Lehre eine Reduktion, welche die Vernunftstruktur des Menschen zwar auf der einen Seite *entlastete*, den Menschen selbst auf der anderen Seite aber mit der Alleinurheberschaft des Bösen *belaste*.

Es lohnt sich, einige Einsprüche *F. von Baaders* und *F. W. J. Schellings* zu beachten. Denn beide sahen es als ihre Pflicht an, eine Theorie des Menschen und seiner Freiheit nicht ohne eine Theorie des Bösen zu entwickeln – und zwar eine solche Theorie, welche das von Kant abgesteckte Problemniveau nicht unterschreitet.

Baader hält, offenbar in Anspielung auf Kants eigene Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie im „Streit der Fakultäten“, Kants moralphilosophischer Auffassung vom Bösen vor: Sie selbst sei es, welche weit hinter der Religion zurückbleibe, anstatt ihr voranzugehen.⁹¹ Baader demonstriert es am Motivationsproblem, also am Problem, *wie* es denn zu der von Kant behaupteten heilsamen Willensreform kommen solle. Kant gleiche einem Schulmeister, der seinen in einem Teich zu ertrinken drohenden und um Hilfe schreienden Knaben vom Ufer aus eine Lektion über den Imperativ des Im-Trockenen-Bleibens vorlese.⁹² Damit verbindet sich zugleich eine Kritik am undifferenzierten Gebrauch des Freiheitsbegriffs: Es ist eines, von der Willkürfreiheit außerhalb und deshalb abgesehen von ihrem Bestimmtsein zum Bösen zu sprechen; es ist ein anderes, von einer solchen Freiheit im bereits eingetretenen Stande ihres Bestimmtseins zum Bösen zu reden. Ein böse gewordener Wille kann sich eben nicht mehr zum Guten entschließen und bedarf der Hilfe von außen.⁹³

⁸⁹ Ebd. 52.

⁹⁰ Zu diesem Urteil Goethes und zu den weiteren Urteilen Schillers, Garves und Herders vgl. *Malter*, 155–163.

⁹¹ *F. Baader*, Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, herausgegeben von *F. Hoffmann* [u.a.], Leipzig 1851–60, Nachdruck Aalen 1987 (im Folgenden abgekürzt: SW), Band 1, 1–21, 17; vgl. *I. Kant*, Streit der Fakultäten, AA VII, 28. Zur Lehre vom radikal Bösen bei Baader und Schelling vgl. die erwähnte Arbeit von *Schulte*, 156–246.

⁹² *Baader*, SW I, 18; vgl. auch SW V, 25; SW VIII, 136.

⁹³ Vgl. *ders.*, SW II, 244f.; SW VIII, 157f. Auf der Linie von Augustins Differenz von *posse peccare* und *non posse non peccare* liegt auch die Kritik von *Wimmer*, 158.

Mindestens ebenso entscheidend ist und wird von Schelling dann aufgenommen, was Baader bereits in seinem frühen Artikel „Ueber die Behauptung: dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne“ gegen Kant behaupten zu müssen meinte: Nicht die in Sinnlichkeit pervertierte Freiheit, mithin nicht die „Vernunftabwesenheit“ sei Grund des Bösen, sondern eine eigensinnige „Verkehrtheit“ der Vernunft selbst.⁹⁴ Für Baader ist darum das Böse nicht auf eine unbeherrschte Sinnlichkeit einzuschränken; vielmehr ist umgekehrt das Sinnlich-Natürliche sogar dasjenige, was die Bosheit des Menschen beschränkt: Aufgrund unserer Sinnlichkeit können wir gar nicht so böse sein, wie es unser pervertierter Wille will.⁹⁵ Wird das Böse aber nicht auf Sinnlichkeit eingeschränkt, muss eine Theorie des Bösen nunmehr in Betracht ziehen, dass die erkennende Vernunft für ihre eigene Verkehrtheit blind ist.⁹⁶

Durch Baaders Sicht einer engen Zusammengehörigkeit von Geist und Natur, einem „Nexus der intelligenten Creatur mit der nichtintelligenten“, mithin einem Nexus von Ethik und Physik, ist eine weitere Weichenstellung in der Theorie des Bösen vollzogen,⁹⁷ welche die Grenzen von Kants Internalisierungsstrategie hinter sich lässt und seiner Abkopplung des moralisch Bösen (*malum morale*) vom *malum physicum* und vom *malum metaphysicum* die Anerkennung verweigert.⁹⁸ Das wiederum stellt freilich bedeutende Anforderungen an eine Theorie des Bösen, wenn sie den nach dem Tod des Teufels begrenzten moralischen Diskurs nun wieder auf den metaphysischen Diskurs über das Böse ausweitet.

Für Baader stellen sich die Zusammenhänge so dar, dass der pervertierte Wille der intelligenten Natur sein Verderben auf die nichtintelligente Natur überträgt, so dass sich eine universale Wirklichkeit des Bösen außerhalb des Menschen bildet.⁹⁹ Zugrunde liegt die Überzeugung, dass der Ort des Menschen in seinem Gottes- und Weltverhältnis nicht durch die Positionsstelle der *Autonomie* eines Gott und die Natur nicht bedürftigen Wesens gekennzeichnet ist, sondern durch die Positionsstelle des freien *Mitwirkens* einer beides bedürftigen Kreatur.¹⁰⁰ Dieser Ort der freien Mitwirkung zwischen

⁹⁴ SW I, 33–38, 36 f., vgl. SW VIII, 165.

⁹⁵ SW I, 37.

⁹⁶ SW VIII, 146; Sündenerkenntnis ist daher davon abhängig, dass Sünde „radical getilgt“ ist!

⁹⁷ Ebd. 150; vgl. die Abhandlung: „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik“, in: SW V, 3–34.

⁹⁸ Vgl. die Anlehnung an die Heuristik von G. W. Leibniz bei O. Höffe, Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse, in: F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, herausgegeben von dems./A. Pieper, Berlin 1995, 11–34, 16 f.

⁹⁹ Vgl. SW II, 343; SW V, 31; VIII, 147. Mit Kant wird daran festgehalten, dass das Böse seinen Ursprung im Willen hat und der Mensch sich die Mächtigkeit des Bösen selbst zuzuschreiben hat: SW V, 24.30.

¹⁰⁰ Z. B. SW V, 18 f.; vgl. SW II, 468. 475 (zur Kritik am Autonomiebegriff Kants). Vgl. das Urteil von P. Koslowski, „Als christliche Philosophie der Freiheit steht die Baadersche Theorie des Selbstbewußtseins jenseits des Gegensatzes zwischen moderner Subjektivität und Autonomie einerseits und vorsektuellem Substanzdenken und vormoderner Heteronomie andererseits“ (ders., Religiöse Philosophie und spekulative Dogmatik. Franz von Baaders Theorie der Gesamt-

Nichtwirken und Alleinwirken, so entfaltet Baader in seinen „Fermenta cognitionis“, macht die Würde des Menschen aus.¹⁰¹ Verlässt er den Ort, der externe Bestimmung und Beschränkung¹⁰² zugleich ist, fällt er in die Unfreiheit eines nur werkzeuglichen Wirkers hinab, und die Desorganisation tritt – hier hat die Internalisierung ihr Recht – in ihn hinein. Er infiziert zugleich aber auch eine gegen-wirkende Natur, an deren Wirken er wiederum mitwirkt. Anders als es bei Kant der Fall sei, dürfe deshalb der Mensch nicht zum *Alleinwirker* des Bösen gestempelt werden, er sei zurechnungsfähiger *Mitwirker*.¹⁰³ Baader kann seine Alternative zur Autonomiephilosophie Kants auch – und das führt nun in die begriffliche Nähe zu Schelling – am Verhältnis eines Organismus zu seinen Gliedern verdeutlichen: Ein einzelnes Glied hat seine Selbständigkeit im Bezug auf das Zentrum des Organismus; erhebt sich das partielle Glied selbst zum Zentrum, tritt es aus der „rechten Selbstheit“ in die „schlechte“: „Dass aber das Partielle ein Ich bleiben will, ist natürlich und keine Sünde. Es liegt ja im Begriffe des Gliedes, dass es etwas für sich ist. Nicht im Streben, ein Ich zu sein, liegt die Sünde, sondern darin, dass die Creatur dieses Ichsein absolut für sich und nicht unter der Bedingung des Zugleichseins unter dem absoluten Centrum und mit den anderen partiellen Centralitäten will.“¹⁰⁴

Ein solches Modell liegt nun auch bis in die Wortwahl hinein in der Freiheitsschrift Schellings von 1809 vor. Deutlicher als Baader veranschaulicht er das Böse als Perversion des Willens am Ort des menschlichen Selbstverhältnisses; zahlreiche theosophisch-mythische Strukturmomente werden, so könnte man sagen, diesbezüglich wieder internalisiert, besser: Sie werden in Schellings Rahmenkonzeption eines dualistisch dynamisierten Monismus überführt. Schelling teilt mit Baader durchaus die Überzeugung, dass das Böse zumindest auch ein metaphysisches Problem ist: Der Mensch ist nicht nur Täter, sondern Täter und Opfer zugleich.¹⁰⁵ Schelling löst das mit einer metaphysischen Struktur gegebene Zurechnungsproblem dann aber so, dass er die menschliche Freiheit nur für die universale *Wirklichkeit* des Bösen

wirklichkeit, in: *Ders.* [Hg.], *Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders. Spekulative Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik*, Wien 1993, 289–325, 305).

¹⁰¹ SW II, 280–289.

¹⁰² Baader verwahrt sich gegen Modelle, welche das Böse beziehungsweise die Sünde aus der Beschränkung des Kreatürlichen ableiten wollen – denn das Böse strebe im Gegenteil danach, die Bestimmtheit und Beschränktheit der Kreatur zu vernichten: SW VIII, 144. Vgl. *F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Ders., Sämtliche Werke*, herausgegeben von *K. F. A. Schelling*, Abt. I/7, Stuttgart 1860, 331–416, 368: „Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitirteste.“

¹⁰³ SW II, 344f.; vgl. 464f. Inwiefern dieses Urteil auf Kant zutrifft, wäre zu diskutieren, vgl. weiter unten, Anmerkung 137.

¹⁰⁴ SW VIII, 160.

¹⁰⁵ Vgl. dazu *W. Vossenkuhl*, *Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott*, in: *F. W. J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 111–124, 112f.; anders *H.-U. Baumgartner*, *Das Böse bei Schelling. Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant*, in: *Kant-Studien* 91 (2000), 447–459.

verantwortlich macht, während dessen *Möglichkeit* schon in Gott selbst liegt. Die beiden Prinzipien, die in Gott eine untrennbare Einheit sind (der dunkle Wille des Grundes – der helle Wille der Liebe), sind im Menschen nur eine trennbare Einheit von Eigenwille und Universalwille.¹⁰⁶ Das Böse ist dann der Selbstwiderspruch, indem Partikular- und Universalwille aus ihrer Identität heraustreten, genauer: der Partikularwille sich selbstisch verabsolutiert und aus seinem Ort „im Centro“ austritt, anstatt mit dem Universalwillen eins zu sein.¹⁰⁷ Es kommt zu einer Perversion im voluntativen Selbstverhältnis des Menschen, die, das wird in der Abgrenzung zu Kant und unter Berufung auf Baader hervorgehoben, eine „positive“ Größe darstellt. Das bedeutet: Das Böse wird mit vernünftigen Willen aktiv gewollt, also nicht nur in der Abwesenheit vernünftiger Bestimmung der Sinnlichkeit zugeschrieben und darum letztlich nur erlitten.¹⁰⁸

3. Differenzierungsmöglichkeiten Luthers: *malum externum und malum internum*

Neuzeitliche Theologie hat sich – zum Teil mit selbstverständlicher Ausschließlichkeit – darauf konzentriert, das Böse in der internen Struktur menschlicher Subjektivität zu suchen. Das besitzt eine gewisse phänomenologische Plausibilität bereits insofern, als der Mensch als relationales Wesen in Beziehungen lebt, die eine Vielzahl von (gegensätzlichen) Willensmotiven mit sich bringen. Kant radikalisiert diesen Zugang allerdings dahingehend, dass er die Vordergrunddimension empirischer Subjektivität beziehungsweise empirischer Beurteilung von der Tiefendimension transzendentaler Subjektivität beziehungsweise intelligibler Beurteilung bestimmt sein lässt. Damit ist in die Struktur sich selbstbestimmender Subjektivität ein Sprengsatz hineingetragen, den Baader und Schelling jeweils auf ihre Weise zu zünden antraten.¹⁰⁹ Beide entschieden sich dafür, das Böse nicht mehr auf seinen Ort im Menschen zu reduzieren.

Dass das Böse beides ist, die Verkehrung externer und die Verkehrung interner Relationen, dürfte als Grundvoraussetzung theologischer Hamartologie gelten. Nicht ganz so trivial ist es, wenn man dazu weitergeht, im Blick auf die basalen menschlichen Lebensrelationen einen Zusammenhang dergestalt zu formulieren, dass gilt: Der Wille, Gott Gott sein zu lassen (*velle Deum esse Deum*) impliziert in einer qualifizierten Weise den Willen, dass der Mensch Mensch und die Schöpfung Schöpfung bleiben kann. Notwen-

¹⁰⁶ Vgl. F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 331–416, 364, 373.

¹⁰⁷ Ebd. 365, vgl. auch 389.

¹⁰⁸ Ebd. 371 f.

¹⁰⁹ Vgl. G. Wenz, Vom Unwesen der Sünde. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme neuzeitlicher Hamartologie dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Sündenlehre von Julius Müller, in: KuD 30 (1984), 298–330.

dige Bedingung dafür ist es dann nicht nur, Differenz und Zusammenhang vom Bösen als *malum morale* und vom Übel als *malum physicum* zu klären. Auch die extern-metaphysischen Kategorien und die intern-moralischen Kategorien des Bösen wären nach Differenz und Zusammenhang zu reflektieren.

Solche Aufgabenstellungen gehen über Luthers Ansatz hinaus. Dennoch bietet bereits der Reformator weiterführende und für neuzeitlich-systematischen Fragestellungen bemerkenswerte Differenzierungen, welche in der häufigen sowohl philosophischen als auch theologischen Fixierung auf seine Schrift gegen Erasmus wenig Berücksichtigung finden. Beispielhaft sei dies an Luthers Schrift gegen den Löwener Theologen Latomus (1521) gezeigt. Es vermag dabei schon einen ersten Hinweis zur Gewichtung dieser Schrift abgeben, dass Luther selbst keinen Zweifel daran lässt, sich in ihr nicht wie gegen Erasmus mit einem quakenden Frosch, sondern mit einem ernsthaften scholastischen Gegner auseinandergesetzt zu haben.¹¹⁰

Inhaltlich ist Luthers Schrift gegen Latomus schon deshalb interessant, weil er hier explizit *malum internum* und *malum externum* unterscheidet und aufeinander bezieht: Es ist ein doppeltes *malum*, welches vom Gesetz enthüllt wird, ein *malum internum* und ein *malum externum*. Das *malum internum* besteht im *peccatum radicale*, in der *corruptio naturae* des Menschen – das *malum externum* hingegen in Gottes Zorn und Fluch.¹¹¹ Es ist schon an dieser Stelle beachtenswert, dass Luther hier nicht den Teufel setzt, wie er dies dann im Disput mit dem Humanisten Erasmus tun wird. Ebenso beachtenswert ist es, dass das *malum externum* für Luther das größere Übel darstellt.¹¹² Denn es sei leichter ohne die Heilung seiner Verderbnis zu leben, als unter dem Zorn Gottes. Damit kommt schon das dem doppeltem *malum* korrespondierende doppelte *bonum* des Evangeliums in den Blick: Das *bonum internum* besteht im *donum* der aus Glauben empfangenen heilenden Gerechtigkeit Gottes, das *bonum externum* besteht in seiner Gnade.

In der systematischen Entfaltung ist es Luther darum zu tun, dass das *malum internum* auch im Getauften seinem Wesen nach immer noch Sünde bleibt; die Veränderung wird mit der Unterscheidung vom *peccatum regnans* und *peccatum regnatum* beschrieben. Diese besagt: Vormalis herrschte die Sünde über das Subjekt und brachte dieses in den Gegensatz zur Gnade Gottes, nun hat das Subjekt die Aufgabe, die Restsünde zu beherrschen beziehungsweise die böse Wurzel zu bekämpfen.¹¹³ Auf diese Weise macht Luther verstehbar, was im sukzessiven Werden des neuen Menschen ge-

¹¹⁰ WA TR 1, 202, 6f. Das darf denn auch die Polemik Luthers nicht überdecken; zur Würdigung der Position des Latomus ist auf J. E. Vercauysse, Jacobus Latomus (ca. 1475–1544), in: E. Iserloh (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit, Band 2, Münster 1985, 7–26, zu verweisen.

¹¹¹ WA 8, 104, 22–24.

¹¹² WA 8, 106, 15–17.

¹¹³ WA 8, 88, 9–36.

schiebt, mithin um zeigen zu können, was gute Werke sind: Gute Werke zu tun bedeutet, mit Hilfe der Gabe des Glaubens gegen den Teil (*pars*) im Menschen zu kämpfen, welcher nicht nach Gottes Gesetz ist.¹¹⁴ Das ist gewissermaßen die interne und partiale Betrachtungsweise Luthers.

Mit dieser Betrachtungsweise bewegt sich der Reformator allerdings immer noch in der Tiefendimension theologischer Beurteilung. Diese ist zwar für eine empirisch-ethische Beurteilung anschlussfähig, nicht aber mit ihr deckungsgleich.¹¹⁵ Das zeigt sich daran, dass Luther eine auf die Vordergrunddimension ethischen Handelns sich beziehende Besserung schon denjenigen Menschen außerhalb der Gnade zubilligen kann, die er in ihrer Totalität als Sünder bestimmt wissen will. Denn dass sie tugendhafte gute Handlungen vollbringen, ist nicht zu leugnen; auch Gott leugnet dies nicht und belohnt sie sogar mit zeitlichen Wohltaten.¹¹⁶ Das Verhältnis der beiden Dimensionen wird aber sofort deutlich, wenn Luther behauptet, es gehöre zur Blindheit der Vernunft, dass sie sich von den an sich guten Handlungen blenden lässt, also nicht sieht, dass diese aufgrund der verborgenen Wurzelsünde vor Gott im schlechten Gebrauch (*in malo usu*) sind, daher, wie allein das göttliche Gesetz offenbare, unter dem göttlichen Zorn stehen.¹¹⁷

Alles entscheidet sich nun daran, wie die theologische Perspektive der Totalität und der Externität zugeordnet wird: Wer unter dem Zorn Gottes steht, steht ungeachtet aller Partialität als ganzer Mensch unter dem Zorn Gottes. Aber eben auch umgekehrt: Wer unter der Gnade Gottes steht, steht auch hier ungeachtet verbleibender sündiger Partialität als ganzer Mensch unter der Gnade Gottes.¹¹⁸

¹¹⁴ WA 8, 95, 27–33.

¹¹⁵ Das Ausgehen von der Sünde als Verkehrung im Gottesverhältnis schließt also durchaus ein, sie als Verkehrung im inneren Selbstverhältnis des Menschen zu demonstrieren. Letztere wird aber weniger für eine empirisch-psychologische Betrachtungsweise aufgeschlossen, wie es etwa der frühe Melanchthon durch seine Affektenlehre unternommen hat. Gerade Melanchthons Affektenlehre ließe sich als empirisch-psychologischer Explikationsversuch reformatorischer Anthropologie auffassen, welcher gegenüber den sich von Erasmus bis Kant zeigenden Strategien der Partikularisierung und Depotenzenierung der Affekte beziehungsweise Leidenschaften als Gegenmodell zu stehen kommt. Vgl. K.-H. zur Mühlen, Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: ABG 35 (1992), 93–114; W. Matz, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Melanchthons, FKDG 81, Göttingen 2001.

¹¹⁶ WA 8, 104, 41–105, 6. Um es mit K. Barth, Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung, Band IV/2, Zürich 51990, 663, zu formulieren: Für Luther heißt den Menschen als Sünder zu betrachten also nicht, „daß das Tun und Lassen der Menschen als eine Nacht beschrieben würde, in der alle Katzen grau sind“.

¹¹⁷ WA 8, 105, 13 f.

¹¹⁸ WA 8, 106, 37–107, 2. Diese personale Bestimmung des ganzen Menschen hängt zwar vom *donum* des Glaubens ab – wer nicht an Christus glaubt, hat keinen gnädigen Gott –, aber nicht am Erfolg des Glaubens im partialen Besserungsprozess: Jeder, der an Christus glaubt, hat einen gnädigen Gott (vgl. WA 8, 106, 6–8). Das *bonum internum*, die Gabe des Glaubens hat als Begleiter (*comes*) die Gnade immer bei sich. Luthers Merksatz deshalb: „Es ist alles vergeben durch die Gnade, aber es ist noch nicht alles geheilt durch die Gabe“ (ebd. 107, 21). Vgl. dazu und zu weiteren Fragen der Rechtfertigungslehre: B. Hägglund, Die Rechtfertigungslehre in der frühen Reformationstheologie, in: ThBeitr 8 (1977), 108–118.

An dieser Stelle wird sichtbar, dass bei allen Affinitäten zu dem, was Kant Revolution und Reform nennt, Luther den Gedanken einer sukzessiven Besserung sogar im Rechtfertigungsgeschehen verankern kann, zugleich aber alles an der sachlichen Vorordnung der externen Perspektive hängt. Hier geht es nicht nur um eine „Vorstellungsart“, welche den moralischen Kampf hilft zu veranschaulichen, sondern um die rechtfertigungstheologische Begründung dafür, dass der Mensch nicht im Modus der Selbstbeobachtung auf die Gabe beziehungsweise auf die partielle Besserung blickt.¹¹⁹ Pointiert gesagt: Die Dimension externer Mächtigkeit hat für Luther eine äußerst heilsame Funktion.

4. Konfrontation im Ausgang von einer Analogie der Denkbewegung

Wer von Internalisierung des Bösen spricht, setzt seine Externität voraus. Umgekehrt wird eine von Internität ausgehende Position versucht sein, externe Mächte als mythische Projektion zu betrachten.¹²⁰ Aufgrund dieser Sachlage soll das Folgende weniger im Sinne eines Vergleichs als vielmehr im Sinne einer wechselseitigen Konfrontation verstanden werden. Eine solche gestattet es, sich der Positionalität der Bezugspunkte sowie der unterschiedlichen problemgeschichtlichen Rahmenbedingungen gewahr sein zu können. Zu diesen Rahmenbedingungen gehört bei Kant beispielsweise ein teleologisches Verständnis von der moralischen Vervollkommnung der Humanität. Von daher erklärt sich auch sein Interesse, dass der Mensch zum Zweck seiner Selbstbesserung gegen das moralisch Böse kämpft und sich nicht durch den Rekurs auf physisch oder metaphysisch Böses ein Alibi zu verschaffen sucht. Ein solches Interesse wäre theologisch kaum zu beanstanden – im Gegenteil.

Das Ergebnis eines Konfrontationsversuchs könnte es sein zu sagen: Sowohl Luther wie Kant begreifen in formaler Analogie zu Augustin das Böse als willentliche Verkehrung (*perversitas voluntatis*) von Relationen; was sich bei Luther jedoch als Verkehrung externer Relationen darstellt, wird bei Kant anthropologisch internalisiert als Perversion der Ordnung von Triebfedern.¹²¹ Dass es gefährlich wäre, daraus eine Alternative zu ‚stricken‘, zeigte die soeben im Blick auf Luther vorgenommene Vertiefung. Im Blick auf Kant lässt es sich philosophisch aber durchaus urteilen, er habe das Böse von einem metaphysischen Problem auf ein moralisches Problem reduziert.

Weiterführender erscheint es mir allerdings, nicht das, was als Grundstruktur beider Konzeptionen gewissermaßen herausdestilliert wird, in

¹¹⁹ Vgl. WA DB 7, 420, 5–7: „Es ist ein Christ auch wol jm selbs verborgen, das er seine heiligkeit vnd tugent nicht sihet, sondern eitel vntugent vnd vnheiligkeit sihet er an sich.“

¹²⁰ Vgl. hierzu Kittsteiner, 74–79.

¹²¹ So mit entgegengesetzter Bewertung bei W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 90–92; Ch. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihre Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 136f.

Kontrast zu stellen. Vielmehr ist – hier folge ich der erwähnten Anregung R. Malters – bei einer Analogie der Denkbewegung, einer Analogie der Zugangsweise einzusetzen. Sowohl Luther als auch Kant gehen von einer – jeweils verschieden umgesetzten – Grunddifferenz aus. Bei Luther tritt sie in der Unterscheidung von *coram hominibus* und *coram Deo* auf, bei Kant in der Unterscheidung von sinnlich-empirischer und intelligibler Welt. Beide benutzen die jeweilige Grunddifferenz in ihrer Fassung der Lehre vom Bösen nun dazu, um hinter das Feld der äußerlich guten oder bösen Handlungen auf ein der menschlichen Selbstbeobachtung nicht zugängliches, translegales Feld zurückgehen zu können. Auf diesem Feld lokalisieren sie die Wurzel des Bösen, das *peccatum radicale* als willentliche Perversion von Relationen: Relationen, die Kant moralisch, Luther über das Moralische hinaus als Verkehrung der Gottesrelation fasst. Auf diesem Feld stößt die Beurteilung auf eine Tiefendimension, in der sich das Böse nicht mehr als ein *Teils-Teils* von guten und bösen Handlungen darstellt, sondern als ein rigores *Entweder-Oder* von guter oder böser Wurzel.

Luther ist an dieser Stelle allerdings schärfer als Kant, weil für ihn die theologisch-heilsgeschichtliche Differenz von Sünde und Gnade die Anthropologie selbst zu bestimmen hat, also nicht gewissermaßen nachträglich in eine außerhalb dieser Differenz entworfene Anthropologie einzuzeichnen ist. Für Kant wiederum ist es unter neuzeitlichen Bedingungen nach dem Wegfall der Erbsündenlehre insofern anspruchsvoller geworden, als er die Universalität der Sünde nicht mehr voraussetzen kann, sondern gerade auf der Grundlage ihrer Zugehörigkeit zur intelligiblen Seite des Menschen erst entwickeln muss. Die Entwicklung aus einem Akt der Freiheit und damit aus einem selbstverantworteten Akt gewährleistet es, dass Angeborensein und Zurechenbarkeit zusammengedacht werden können.

Geht man von der skizzierten Denkbewegung des Rückgangs auf ein translegales Feld beziehungsweise auf eine Tiefendimension menschlicher Beurteilung aus, lassen sich also spezifische Unterschiede erhellen. Das wird auch besonders deutlich, wenn man nach der heilsamen Umkehrung des Rückgangs auf die translegale Wurzel des Bösen fragt. Kant geht auf das intelligible Feld zurück, nicht nur um die Notwendigkeit des Naturzusammenhangs wegdenken und Freiheit denken zu können, sondern um auch das Böse im legal Guten erheben zu können. Das ist mit Luthers Denkbewegung, derzufolge die an sich guten Handlungen aufgrund der verborgenen Wurzelsünde vor Gott in schlechtem Gebrauch sind, vergleichbar. Für Luther kommt es dann aber ganz auf die heilsame Umkehrung in diesem Rückgang an, d. h. diesen nicht nur so zu verstehen, dass das Gute als Böses gedacht, sondern dass Tod und Sünde vom sinnlich-empirischen Menschen weggedacht werden können. Auf dem Feld des Glaubens, der seinen Umweg immer über das nimmt, worauf er sich stützt, auf den Christus *extra nos*, gilt nämlich, dass „wir die Kreaturen lernen anders ansehen vor uns und vor Gott. Obwohl vor uns Armut Armut scheint, Tod Tod, Pest Pest, Sünde

Sünde, dennoch, vor ihm erscheint das Gegenteil.“¹²² An dieser Stelle ließe sich weiterverfolgen, dass der Imputationsgedanke bei Luther durch die antithetische Fassung der Differenzmomente *coram Deo – coram hominibus* anders entworfen ist, als dies bei Kant der Fall ist. Dessen proleptisch-analytische Beurteilung des Herzenskündigers kommt aber der „Zumutung der Selbstbesserung“ des Menschen und damit dem Interesse einer neuzeitlichen Moralphilosophie entgegen. Insofern Kant durch den Rückgang auf den intelligiblen Bereich ein allgemeines Sollen *und* ein allgemeines Können gewinnt, dürfte seine Explorationsleistung ebenso beachtlich sein wie diejenige, die aus Luthers Rückgang auf die *coram Deo*-Perspektive resultiert.¹²³

Ähnlich bedeutsame systemimmanente Folgezusammenhänge kann man sich am Stichwort „Totalität“ verdeutlichen. Auf dem Hintergrund der Kantschen Position lässt sich profiliert wahrnehmen, dass Luther nämlich die Totalität der Gottesbeziehung in die Totalität anthropologischer Betrachtung zurückträgt. Das bedeutet, dass auch die Vernunft von der sündigen Verkehrtheit nicht ausgenommen werden kann und Sünde als die ganze Subjektivität bestimmende Größe betrachtet wird. Zum Objekt, von dem sich das Subjekt kämpferisch distanzieren könnte, wird sie erst im Glauben.

Der Begriff „Hang zum Bösen“ wird dementsprechend bei Luther und Kant unterschiedlich definiert: Bei Kant bezeichnet Hang lediglich die Prädisposition zu einer Begierde; er wird von der Leidenschaft als einer Neigung abgehoben, welche „die Herrschaft über sich ausschließt“¹²⁴. Leidenschaft wäre für Kant ein „Krebsschaden für die reine praktische Vernunft“. Leidenschaft hieße, sich mit Vernunft in die Unfreiheit begeben und dermaßen blind zu sein, dass man gar nicht geheilt werden will.¹²⁵ Genau dieses leidenschaftliche Böse meint Luther, wenn er vom Hang zum Bösen spricht; eine positiv-willentliche Verkehrtheit gegen das Gute, welche die Herrschaft über sich selbst ausschließt.

5. Theologische Einsichten

In der Auseinandersetzung mit dem Erarbeiteten lassen sich einige Grundprobleme und einige Mindestbedingungen theologischer Rede vom Bösen profilieren:

1. Das radikal Böse ist – das wird bei Luther wie bei Kant deutlich – ein Fall für die metaempirische und translegale Selbsterkenntnis. In ihr wird es als willentliche Verkehrung von Relationen auf dem Hintergrund einer po-

¹²² WA 37, 200, 28–30 (Predigt v. 23. 11. 1533; sprachlich geglättet).

¹²³ Das lässt sich theologisch pointieren: Durch den Rückgang auf den intelligiblen Bereich universalisiert Kant nicht nur die Sünde, sondern auch das Evangelium, das freilich unter der Hand nominalistisch wird. Vgl. die These von O. Bayer, Gesetz und Evangelium, in: *Ders., Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992, 35–56, 35.

¹²⁴ RGV, 266.

¹²⁵ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, 265–267. Die Ausführungen lesen sich wie eine Beschreibung des lutherischen Hangs zum Bösen!

sitiven Ordnung dieser Relationen offenbar. Bei beiden steht die Rede vom Bösen dementsprechend auch im Dienst eines positiven Interesses: bei Luther ist es ein Rechtfertigungstheologisches Anliegen, bei Kant ist es das Anliegen einer moralisch vollkommenen Humanität. Theologisch kann diese Grundstruktur dadurch erhellt werden, dass Sünde als Un-dankbarkeit (gegenüber der Bestimmung des Menschen zur Dankbarkeit) begriffen wird. Verdeutlichen lässt sie sich insbesondere auch dann, wenn man sie mit dem späteren Luther als Un-glaube auffasst, als Aversion gegenüber der freisprechenden Gnade des Gekreuzigten und Auferstandenen, in deren Licht sie als solche Aversion erst erkannt wird. Der Form nach stellt sich in diesem Zusammenhang das Böse beziehungsweise die Sünde in einem radikalisierten Sinn als Ordnungswidrigkeit dar.

Zweierlei ist zu bemerken: Zum einen schließen metaempirische, näherhin theologische Bestimmungen weder die Rückbindung an phänomenologische Analysen des menschlichen Selbstverhältnisses noch die ethisch unumgängliche Differenzierung von guten und bösen Taten aus. Mit der Unterscheidung zwischen einer Beurteilung nach der an Legalität orientierten Vordergrunddimension und einer Beurteilung nach der translegalen Tiefendimension ist es dann freilich nicht getan. Entscheidend ist die Frage des Zusammenhangs beider. Diese Frage markiert zugleich eine theologische (ökumenische) Grundproblematik, wenn denn die Behauptung der Radikalität von Sünde nicht zu einer Abstraktheit führen soll, welche die konkrete Sünde gar nicht mehr zu Gesicht bekommt beziehungsweise sie sogar duldet.¹²⁶

Zum anderen muss die Radikalität der Perversion so gedacht werden, dass nicht nur die bewusste Aversion im Blick ist, sondern – gerade um einer phänomenologischen Plausibilität willen – die selbstverständliche und als solche unbewusste (nicht weniger selbstverantwortete) Negation der Gnade. Sünde täuscht in der Weise über sich selbst, dass sie eine in aller Selbstverständlichkeit vollzogene Lebenshaltung darstellen kann, der nach Gnade gar nicht verlangt.¹²⁷ Das verweist hinsichtlich der Form der Sünde beziehungsweise des Bösen auf das Problem, dass die Ordnungswidrigkeit als banale Ordnung aufzutreten vermag.

2. Unabhängig davon, in welcher Gestalt das Böse auftritt, ist es mehr als Abwesenheit vernünftiger Bestimmung beziehungsweise deren Verkehrung in Sinnlichkeit. Es ist verkehrte Willens- und Vernunftbestimmtheit. Anders als Kant ist theologisch darauf zu beharren, dass der „Hang zum Bösen“

¹²⁶ Als Gefährdung des Protestantismus gekennzeichnet bei *H. Vogel*, Die Sünde im biblischen Verständnis, in: *EvTh* 19 (1959), 439–452, 447. Luthers Bestimmungen des Zusammenhangs beider Beurteilungsweisen, etwa über die Denkfigur, auch an sich gute Handlungen seien aufgrund der Wurzelsünde *in malo usu*, können einem solchen (Miss-)Verständnis Vorschub leisten.

¹²⁷ Vgl. dazu in der Auseinandersetzung mit Schleiermachers Position *Chr. Axt-Piscalar*, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, *BHTh* 94, Tübingen 1996, 201 f. Zum täuschenden Charakter des Bösen vgl. auch *I. Kant*, *RGV*, 38!

von einer Leidenschaft *nicht* getrennt werden kann – einer Leidenschaft, welche im Wollen des Verkehrten für Heilung blind ist. Schelling sprach von einer „Begeisterung des Bösen“. ¹²⁸ Dementsprechend wäre einer theologisch verantwortbaren Theorie des Bösen zu berücksichtigen aufgegeben, dass das Böse nicht nur Wille, sondern Vernunft besitzen und sich als leidenschaftlich verfolgte instrumentelle Rationalität vollziehen kann.

3. Es gehört zum bewegenden Drang des Bösen, ¹²⁹ sich des menschlichen Subjekts zu bemächtigen, eine das Ich beherrschende Größe zu sein, deren Machtsphäre über das individuell Moralische hinausreicht. Es kommt eine Täter-Opfer-Dialektik in den Blick, welche es verwehrt, das Böse auf ein moralisches Problem zu reduzieren. Von einer metaphysischen und – wie etwa die Heilungs- und Speisungswunder Jesu in den Evangelien genügend anzeigen – von einer physischen Dimension ist ebenso zu reden. Eine Zwischendimension, welche schon Kant, dann aber Schleiermacher und Ritschl angeführt haben, wäre schließlich die geschichtlich-soziale Dimension des Bösen („Reich der Sünde“). Das theologische und philosophische Grundproblem bestünde darin, das Verhältnis dieser Dimensionen zu reflektieren. Es lässt sich schwerlich dadurch umgehen, dass einzelne von ihnen – wie etwa der Machtcharakter des Bösen oder das physische *malum* (Krankheit und Leid) ausgeklammert werden. K. Barth hat zu Recht vor einem dem Reichtum des neutestamentlichen Zeugnisses gegenüber farbenblinden Protestantismus gewarnt. ¹³⁰

Ähnlich problematisch ist es allerdings, eine Dimension aus einer anderen als hinreichender Ursache abzuleiten: Das *malum physicum* (menschliches Leid) trifft bekanntlich leider nicht nur die moralisch Bösen; und umgekehrt dürfen das *malum physicum* und das *malum metaphysicum* nicht zu einem Alibi für die moralische Untat werden. ¹³¹ Gute theologische Gründe gibt es daher auch für Kants Abkopplung des Bösen (*malum morale*) vom Übel (*malum physicum*). Denn Theologie muss zwischen dem, was durch die Bitte um Vergebung und dem, was durch andere Weise anzugehen ist, zwischen Heil und Heilung unterscheiden können. ¹³² Andererseits gibt es auch gute theologische Gründe dafür, es sich mit der Abkopplung nicht zu einfach zu machen: Was Baader den „Nexus zwischen Ethik und Physik“ nannte, hat durch die ökologische Problematik menschlichen Handelns eine überraschende Aktualität erfahren.

¹²⁸ Vgl. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 372.

¹²⁹ Luther sprach von der Sünde als ein das menschliche Subjekt bewegender *actus* und *motus*, vgl. WA 18, 767, 14–17.

¹³⁰ Barth, Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung, Band III/3, 354.

¹³¹ Vgl. zur Erörterung der drei Dimensionen bei G. W. Leibniz: Chr. Schulte, *Malum metaphysicum, malum morale, malum physicum*. Zur Analytik der Übel im Anschluß an Leibniz, in: K. P. Liessmann, *Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen*, Wien 1997, 133–153.

¹³² Vgl. Gestrinch, 173f.

4. Dieses Problemfeld führt zu einer Bedingung der Theoretisierung des Bösen, die ich pragmatische Kontextsensibilität nennen möchte. Sie entspricht dem Sachverhalt, dass die phänomenologische Vielfalt des Bösen nicht ohne weiteres in eine begrifflich fassbare Ordnung zusammengezogen werden kann. Zunächst wäre daher die eben erwähnte Struktur zu beachten, dass nämlich das Böse auf dem Hintergrund einer positiven Ordnung als Unordnung offenbar zu werden pflegt. Sünde, Tod und Teufel sind für Luther in einer antithetischen Redeweise situiert, die alles, was von Christus und seiner Gnade zu sagen ist, streitweise sagt: Außerhalb der Gnade ist Sünde, außerhalb des Lebens der Tod, außerhalb Christus herrscht der Satan.¹³³

Dabei ist es schon im Blick auf die äußere problemgeschichtliche Frontstellung beachtenswert, dass Luther im Streit mit Latomus anders von Sünde redet als im Streit mit Erasmus,¹³⁴ und dass Kant um der moralischen Selbstverantwortung willen das Böse anders reflektiert als Schelling, welcher es in einem metaphysischen Problemhorizont zu erörtern sucht.

Systematisch-theologisch bedeutet die Beachtung des pragmatischen Kontexts allerdings mehr. Mit E. Schlink gilt es, der Differenz der verschiedenen Grundformen theologischer Aussagen gewahr zu sein.¹³⁵ Es ist im Neuen Testament und nicht selten auch im Alten Testament ja der Standort der Begegnung von Gott und Mensch und der Akt des Bekennens, welcher das schon überwundene Böse als Gefangenschaft (Röm 7), die eigene Sündhaftigkeit als Geborenssein in Schuld (Ps 51,7), böse Mächte und Teufel als Gegenspieler im Kampf um Gottes Reich (Eph 1,20) erkennen lässt. Letztere werden sowohl im Neuen Testament als auch bei Luther im Kontext der Ermahnung und der Anfechtung namhaft gemacht.¹³⁶ – Im Rahmen solcher pragmatischer Kontexte stellt manches keine Schwierigkeit dar; es wird erst zu einer solchen, wenn es bei der Überführung in die Reflexion verallgemeinerbarer Wesensbestimmungen davon ab- beziehungsweise herausgelöst wird. Wenn der Psalmbeter bekennt, von Geburt an Sünder zu sein, so zeigt schon sein Akt, das Sündenbekenntnis, an, dass er nicht dazu antritt, das Gewicht selbstverantworteter Untat abzuschwächen. Wenn die Christenheit bittet „Erlöse uns von dem Bösen“ und sich in althergebrachter

¹³³ Vgl. WA 18, 779, 17–30. Dem entspricht etwa, dass in den Evangelien der Teufel als Gegenspieler Jesu dargestellt wird. Insbesondere die Definition des Teufels in Joh 8,44 folgt einer solchen antithetischen Struktur. Vgl. dazu R. Schnackenburg, *Das Problem des Bösen in der Bibel*, in: *Ders.* (Hg.), *Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche*, Düsseldorf 1979, 11–32; B. J. Claret, *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel*, Innsbruck/Wien 1997, 348–353. Das Werk von Claret bietet eine instruktive Darstellung und Stellungnahme zum Streit um den Teufel bzw. der Personalität des Bösen in der jüngeren katholischen Theologie.

¹³⁴ Es stellt daher schon in dieser Hinsicht ein Beispiel von Kontextverwirrung dar, wenn die an sich zum Dualismus hinneigende Verwendung des Reiterbildes bei Luther außerhalb dessen Funktion, nämlich eine Antithese zur Position neutraler menschlicher Vermögen zu bilden, systematisch positiviert wird.

¹³⁵ Vgl. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1993, 33–41. 128–136.

¹³⁶ Vgl. dazu H.-M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers*, Göttingen 1967.

Weise von bösen Mächten, gar dem Teufel, angefochten sieht, dann huldigt sie keinem fraglichen Dualismus, impliziert doch der Akt ihrer Anrufung, nicht nur sich, sondern alles andere von Gott abhängig zu wissen. Nicht selten vollziehen sich solche Bitten wiederum im Rahmen einer hymnischen Gewissheit der Erhöhung Christi als Triumph über alle Mächte und Gewalten (Kol 2, 15).

Systematische Theologie ist schlecht beraten, wenn ihr nichts anderes einfällt, als historische oder exegetische Erkenntnisse des pragmatischen Kontexts zur Nivellierung oder Relativierung von christlichen Sprachgestalten zu gebrauchen. Sie wäre dann nicht unschuldig an der Spracharmut gegenwärtiger christlicher Rede. Pragmatische Kontextsensibilität hat vielmehr dazu zu verhelfen, dass es bei der Überführung aus den jeweiligen Kontexten heraus in dogmatische Lehre zum Präzisierungsgewinn hinsichtlich des Gebrauchs von Begriffen und Bildern kommt. Da wird sie es beispielsweise als heillose Kontextverwirrung ansehen müssen, wenn die Rede vom Teufel, wie dies im Zusammenhang des neologischen Teufelsstreits geschehen ist, das Problemfeld der *causa peccati* dominiert und dort alles durcheinanderbringt. Sie gehört vielmehr dorthin, wo der menschlich unüberwindbare Feind der Güte Gottes nicht verschwiegen, sondern benannt werden soll, nämlich ins Problemfeld der *potestas peccati* – also in Aussagezusammenhänge, welche den menschlich unüberwindbaren Feind der Güte Gottes benennen.¹³⁷ Theologie wird es dann ebenfalls als Kontextverwirrung ansehen müssen – das sei kritisch nicht nur gegenüber politischer Sprachverwirrung bemerkt, sondern auch kritisch gegenüber Luthers eigenem Sprachgebrauch –, wenn politische und religiöse Gegner, Schwärmer, Bauern und Papisten mit dem Etikett des Teuflichen überzogen werden.

5. Ein letzter Themenkomplex kann nur gestreift werden: Die Beschäftigung mit dem Bösen und mit der Sünde ist immer mit der anthropologischen Frage menschlicher Freiheit verknüpft. Auch im Blick auf sie wäre eine Kontextualität, besser: eine Situiertheit von Freiheit, eine Relationalität von Freiheit zu beachten aufgegeben. Darauf verwies schon Baaders Kritik an Kant: Die Freiheit im Stande des Bestimmt-Seins zum Bösen ist eine andere als die Freiheit abgesehen eines solchen Bestimmt-Seins.

Gegenüber dem vulgarisierten Verständnis auch gegenwärtiger Freiheitsauffassungen könnte von Kant zunächst durchaus zu lernen sein, dass das

¹³⁷ Und erst von da aus mittelbar in das zuerst genannte Problemfeld. Ein differenzierter Zuordnungsversuch wird voraussetzen, dass es vertretbare Gründe gibt, den Teufel als ein gewisses personales Böses vorstellig zu machen (*Benedictus Papa, XVI. [J. Ratzinger], Abschied vom Teufel?*, in: *Ders., Dogma und Verkündigung*, 221–230, 229, redet von „Un-Person“). Im Rückgriff auf Kant und Baader gesagt: Seine Leiblichkeit und Sinnlichkeit hindert den Menschen daran, die volle Verwirklichung des Destruktionswillens und darum selbst zum Teufel zu werden. Gerade der Teufel steht dafür, dass der Mensch nicht Alleinverursacher des seine menschliche Bosheit übersteigenden und unverfügbaren Bösen ist, sondern der willentliche und verantwortliche Kooperator eines „verführend[e]n Geiste[s]“ (*Kant, RGV*, 44). Vgl. auch in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche Konkordienformel *Solida Declaratio* I,7 (BSL.K 847,21–28).

Bestimmt-Sein des Menschen zum Bösen im Drang besteht, sich mit seiner Willkürfreiheit als einer Beliebigkeit der Willensmaximen zu identifizieren.¹³⁸ Dass ein solcher Drang immer schon der Fiktion einer sich allein selbst bestimmend wählenden Freiheit aufsitzt, ließe sich im Gespräch mit neueren philosophischen Freiheitskonzeptionen weiter erörtern. Denn diese zeichnen sich immer mehr dadurch aus, im Zuge der Einsicht in die Endlichkeit der Vernunft die allein sich selbst bestimmend wählende Freiheit vom intelligiblen Feld auf das empirische der stets bedingten Entscheidungsfreiheit zurückzuholen und insofern zur Vernunft zu bringen. So haben die von Harry Frankfurt angestoßenen und von der Hirnforschung verstärkten Diskussionen etwa dazu geführt, dass moralische Verantwortbarkeit auch bei gleichzeitiger Ermangelung von Handlungsalternativen begründbar erscheint. Zunächst geht es grundsätzlich darum, dass Freiheit und Bedingtheit beziehungsweise Situiertheit sich nicht mehr gegenseitig ausschließen¹³⁹ oder – mit einer diskussionsfähigen Position ausgedrückt – Freiheit sich im Modus des Sich-bestimmen-Lassens vollzieht.¹⁴⁰ Solche Einsichten bringen die systematisch-theologische Aufarbeitung des theologischen Freiheitsverständnisses Luthers in eine neue Gesprächslage. Noch mehr mag dies für ein durch eine Affektenlehre psychologisch-anthropologisch expliziertes Verständnis etwa eines Melanchthon gelten.

Ich schließe mit einer kurzen Frage, die ich auch gleich beantworte: Warum das Mühen um den Zugang zur Tiefe menschlicher Selbstverkehrung, wenn das Böse im Letzten doch unergründlich bleibt? Weil die reflexive Auseinandersetzung mit ihm – philosophisch und durchaus gesellschaftskritisch betrachtet – die Gefahr bewusst hält, die in der Selbstüberschätzung und dem Hochmut der Menschheit liegt.¹⁴¹ Und weil – theologisch und durchaus auch gesellschaftskritisch betrachtet – die Sünde im Kern nichts anderes ist als das Herausbrechen des Menschen aus der Dankbarkeit gegenüber Gott und dem Nächsten.¹⁴² Dankbarkeit ist aber die Grundbestimmung menschlichen Lebens.

¹³⁸ Vgl. T. Koch, Das Böse als theologisches Problem, in: KuD 24 (1978), 285–320, 311.

¹³⁹ Vgl. zu H. Frankfurt die übersetzte Textsammlung: *Ders., Freiheit und Selbstbestimmung*, herausgegeben von M. Betzler/B. Guckes, Berlin 2001. Anregend ist die Weiterführung der Position Frankfurts in die Phänomene des Alltags hinein von P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München/Wien 2001. Mit dieser Diskussion überlagert sich die Diskussion um den Entwurf von Ch. Taylor, dazu jüngst M. Kühnlein, *Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung: Charles Taylors theistische Freiheitsethik*, in: ThPh 80 (2005), 176–200.

¹⁴⁰ M. Seel, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2002.

¹⁴¹ Vgl. Höffe, 31.

¹⁴² Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, Band III/3, Zürich 1950, 347. 350.