

Theodizee der Theodizeelosigkeit

Erwiderung auf einen vermeintlichen Einwand gegen jede Verteidigung des Welturhebers angesichts des Bösen in der Welt

Christian F. R. ILLIES (Essen)

Für Leszek Kolakowski

I. Einleitende Bemerkung zur Unaufgebbarkeit der Suche nach einer Theodizee

Über allen Theodizeen steht gleichsam drohend der Einwand Schopenhauers, daß ein solches Ansinnen nicht nur als eine „absurde“, sondern auch eine „wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“¹ Angesichts des zu Ende gegangenen Jahrhunderts mit seinen unbezweifelbar furchtbaren Manifestationen des Bösen haben im Geiste Schopenhauers vor allem die Vertreter der Frankfurter Schule ihre Stimme erhoben, um die Theodizeen gleichwie jeden metaphysischen Entwurf, der einen letzten Sinn der Wirklichkeit impliziert, ideologiekritisch als ungeheure Verharmlosungsstrategie der Herrschenden zu entlarven: Hier relativiere die strategische Vernunft das Leiden, indem das Böse in ein vermeintlich sinnvolles Ganzes der Geschichte gepreßt werde – das heißt, das Böse soll in ein Gutes umgelogen werden. Dieser radikalen Absage entspricht, daß der Begriff des Leidens im heutigen Sprachgebrauch wie selbstverständlich mit dem Attribut „sinnlos“² verbunden wird. Es wird so gleichsam zu einer analytischen Wahrheit, daß im Bösen kein Sinn mehr zu finden ist und entsprechend jeder Versuch einer Theodizee unsinnig sein muß.

Diese Kritik an der Theodizee erfährt bei der sich selbst als „nach-metaphysisch“ bezeichnenden Philosophie³ noch eine Steigerung; heute sei jede Metaphysik zurückzuweisen, das heißt jede Weltdeutung, die nicht von einem Pluralismus auch widerstreitender religiöser, philosophischer und moralischer Vorstellungen ausgeht. Nun ist aber ein solches Verdikt über jede umfassende Metaphysik, vor allem, wenn es eine Konsequenz der Erfahrungen dieses Jahrhunderts zu sein beansprucht, nicht angemessen. Ohne das Festhalten an objektiv gültigen, alles Subjektive und die Pluralität von Lebensformen transzendierenden Urteilen über Gut und Böse, d. h. dem, was man heute oft als „moralischen Realismus“⁴ bezeichnet, würde man das Böse zwangsläufig relativieren. Dann wären all unsere Wertaussagen nur solche des Geschmacks, der Konvention oder einer diskursiven Übereinkunft. Das Werturteil bliebe damit jedoch im letzten abhängig von unseren subjektiven Interessen und Präferenzen; nichts würde verhindern können, daß sich mit deren Wandel auch die Werturteile veränderten. Was wir als böse verurteilten, könnte irgendwann mit gleichem Recht von Menschen mit anderen Vorlieben als gut bezeichnet werden. Nicht nur philosophische Argumente sind gegen solch eine Position anzuführen, sie wäre zudem tatsächlich ein „bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“. Gerade wenn man das Böse nicht verharmlosen will, muß man daher an einem moralischen Realismus festhalten, d. h. die Urteile der Moral als synthetische Sätze a priori verstehen – womit sie aber in der Terminologie seit Kant *metaphysische* Aussagen sind. Metaphysiklosigkeit ist daher keine angemessene Antwort auf unser Jahrhundert.⁵

¹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* § 59 (Berlin/Wien 1924) 329.

² So W. Sparr, *Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems*, in: C. Colpe/W. Schmidt-Biggemann (Hg.), *Das Böse* (Frankfurt 1993) 207.

³ Vergl. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt 1992) 36 ff.

⁴ Vergl. etwa: F.v.Kutschera, *Moralischer Realismus*, in: *Logos, Neue Folge* 1 (1994) 241–258.

⁵ Es ist klar, daß mit diesen Überlegungen der moralische Realismus noch nicht begründet ist, was aber auch nicht das Ziel vorliegender Arbeit darstellt.

In diesem Aufsatz soll es aber nicht um die grundsätzliche Frage nach der Notwendigkeit von Metaphysik gehen, sondern um die nach einer möglichen Theodizee. Manches spricht dafür, trotz aller Kritik auch sie nicht als bloße „historische Episode“⁶ zu erachten. Die dem Menschen begegnenden Übel werfen die Frage auch ohne einen theistischen Rahmen des eigenen Weltverstehens in strukturanaloger Weise auf. Wenn der neuzeitliche Mensch angesichts des Leidens und der Erfahrung eigener Kontingenz in einer als gleichgültig gedeuteten Welt nach einem Sinn seines Lebens sucht, so ist dies nur eine Variante der unentfliehbarsten Frage nach der grundsätzlichen Versöhnbarkeit des Bösen mit einem Ganzen der Wirklichkeit. Die Philosophie ist deswegen gut beraten – ebenso wie die Theologie⁷ –, sich wie seit über zwei Jahrtausenden weiter um eine Antwort zu bemühen. Versuche, dieser Frage zu entgehen, führen, wie L. Kolakowski zeigt⁸, entweder in die Verzweiflung oder in die Zerstreuung – beides ungeeignete Grundlagen für die Philosophie. Doch auch die Philosophie, die es als einen besonderen Ausdruck des Anerkennens des Bösen erachtet, gar keine Antwort zu suchen, hypostasiert damit nur ihre Flucht vor der Frage. Zwar ist es offensichtlich richtig, daß eine Theodizee mißlingen würde, wenn sie das Übel nicht ernst nähme, aber dieser Einwand kann nicht als Argument gegen Theodizeen schlechthin, sondern nur gegen verharmlosende Theodizeen dienen.

Doch berührt der Einwand etwas für die gegenwärtige Situation Entscheidendes: Es scheint, als seien wir sensibler geworden für das Leiden im Vergleich zu vergangenen Epochen. Die Gründe dafür sind mannigfach, und nur einige wichtige sollen kurz angeführt werden. Es ist erstens nicht zu bestreiten, daß heute vor allem durch die moderne Technik Leiden und Grausamkeiten in ganz anderen Größenordnungen geschehen können. Etwa das Böse als individuelle Strafe zu deuten, als notwendig zur Erziehung des Menschen – solche Antworten der Tradition müssen angesichts der Dimension des Grauens wohl verstummen. Zweitens steht, wenigstens in unserem Kulturkreis, das Böse in schärferem Kontrast zu einer allgemeinen Zivilisiertheit und Wohlgeordnetheit des Lebens. In einer Kultur mit Faustrecht wird ein Mord selbstverständlicher als normales Ereignis erachtet als in einer Gesellschaft mit strengem Gewaltmonopol. Drittens erscheint gerade dem *homo faber* wegen seines großen Vermögens, die Welt lenkend zu gestalten, all das als besonders gewichtig und befremdend, was sich, wie etwa das Leiden an einer unheilbaren Krankheit, seiner Kontrolle ent-

⁶ So das Resumée von C.-F. Geyer, Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht? (München 1990) 9–32, hier 32.

⁷ Auch hier ist der Einwand, ein solches Projekt sei grundsätzlich nicht mehr zeitgemäß, zurückzuweisen. Da das Leiden nun einmal, wie G. Büchner es so treffend sagt, der Fels ist, auf dem der Atheismus errichtet wird, müßte sich jede Theologie gerade angesichts des 20. Jahrhunderts dieser Herausforderung stellen. Die heute weitverbreiteten Strategien einer Verbannung solcher Probleme aus der Theologie sind wenig überzeugend; entweder lösen sie Gott auf, indem sie die Rede von ihm psychologisieren, oder sie trivialisieren den Gottesbegriff, indem sie sich schlicht den metaphysischen Implikationen ihrer Aussagen verweigern (und oft noch darin eine Tugend sehen). Ein beeindruckendes Gegenbeispiel ist hier H. Jonas, der jedoch kein Theologe ist; als einer der wenigen hat er die implizite (und durchaus nicht problemlose) Metaphysik hinter der Theologie eines mitleidenden Gottes herauszuarbeiten versucht (Der Gottesbegriff nach Auschwitz [Frankfurt a.M. 1987]). Schon Kant weist auf die gefährliche Neigung einer Theologie ohne (kritische) Metaphysik hin, zur unkontrollierbaren Schwärmerei zu verkommen. Die Probleme einer solchen Theologie betonen auch C. H. Ratschow (Gott existiert [Berlin 1966]) und W. Pannenberg (Grundfragen systematischer Theologie [Göttingen 21971] 346 ff.). In jüngster Zeit gibt es allerdings in der Theologie vermehrt Ansätze einer Rückkehr zu einer rationalen Metaphysik; siehe zur Theodizee vor allem A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (Freiburg 1997).

⁸ Die Gegenwartigkeit des Mythos (München 1973) 102 ff.

zieht. „Je mehr Negatives getilgt wird, um so ärgerlicher wird, gerade weil es sich vermindert, das Negative, das übrigbleibt“⁹ (Dazu kommt, daß sich der Mensch selbst und nicht mehr Gott als denjenigen sieht, welcher das Negative tilgt. Gott scheint also nicht mehr primär für das Gute, sondern fast ausschließlich für das Böse verantwortlich zu sein – womit zwar nicht das Böse gravierender wird, aber eine Theodizee schwieriger.) Viertens folgt aus der Betonung des Subjektes eine Aufwertung all dessen, was dieses betrifft. Da Leiden immer etwas Individuelles ist, wird es erst dann bewußt ernstgenommen, wenn zuvor das Individuum in den Blick rückt, wie es dem Abendland seit der Renaissance in zunehmendem Maße eigen ist. Wenn zudem die Person der letzte Wert ist, der allgemein anerkannt wird, ist natürlich jeder Anschlag auf sie eine entscheidende Angelegenheit. (Was noch verstärkt wird, wenn bei einer Vermengung mit der Popularphilosophie des Utilitarismus nur noch Wohlbefinden und Schmerz als normative Maßstäbe übrigbleiben¹⁰.) Fünftens wäre zu bemerken, daß der Mensch durch die zunehmende Autonomisierung bzw. Partikularisierung immer weniger bereit ist, Beziehungen zwischen verschiedenen Phänomenen für möglich zu halten. So tritt für das moderne Bewußtsein auch das Böse als isoliertes Phänomen in besonderer Deutlichkeit hervor, da es nicht mehr durch irgendwelche Bezüge zu anderen Dingen abgemildert wird.

Offensichtlich stehen diese Momente, die erklären, warum wir gegenüber dem Übel besonders sensibel geworden sind, in Spannung zu dem schon genannten ethischen Relativismus im Zuge moderner Vernunftkritik. Die große Sensibilität geht also historisch mit einem Aufgeben des Wertmaßstabes einher, mit dem das, wofür wir so sensibel geworden sind, überhaupt erst eindeutig bestimmt werden kann. Dazu kommt, daß uns Wissenschaften wie Psychologie und Soziologie Instrumente in die Hand zu geben scheinen, normative Aussagen in deskriptive zu überführen: Der Lump ist dann nicht mehr eigentlich böse, sondern ein Produkt seiner Erziehung und Umwelt. Doch soll sich die Philosophie durch *diese* Spannung nicht herausgefordert fühlen. Wie schon oben gesagt, sollte sie an einem absoluten Maßstab festhalten – und zugleich an der Nicht-Reduzierbarkeit von normativen Aussagen auf deskriptive. Was uns das moderne Bewußtsein aber als Aufgabe stellen muß, ist, nicht hinter die gesteigerte Sensibilität für das Böse zurückzufallen. Daß das Übel nicht verharmlost werden darf, ist somit der Prüfstein für jede Theodizee und soll auch für die folgenden Überlegungen leitend sein.

II. Begriffsklärungen: Was ist eine Theodizee?

Im weiteren soll überwiegend der Kantischen Bestimmung gefolgt werden, gemäß der „Theodizee“ verstanden wird als eine „Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen der Welt gegen jene erhebt“¹¹. Schauen wir kurz auf die einzelnen Elemente dieser Definition.

Verteidigt werden soll die „Weisheit des Welturhebers“. Wenn Kant hier statt „Gott“ den Begriff des Welturhebers gebraucht, so ist dies eine nützliche Spezifizierung: Was auch immer für weitere Eigenschaften Gott zugesprochen werden mögen, es ist sein Welturhebersein, das im Rahmen der Untersuchung relevant ist, denn diese Eigenschaft allein macht ihn

⁹ O. Marquard, Schwierigkeiten beim Ja-Sagen, in: W. Oelmüller (Hg.), Theodizee, 87–102, hier 91.

¹⁰ Vor allem, wenn die Definition des Wohlbefindens letztlich die der Vermeidung des Schmerzes ist – womit dann der Schmerz zum einzigen substantiellen Maßstab avanciert.

¹¹ Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Werke. Akademie-Textausgabe Band VIII (Nachdruck Berlin 1968) 253–272.

verantwortlich für alles das, was ist.¹² Es geht ferner um seine „Weisheit“, d.h. er muß nicht nur in einem neutralen Sinne klug sein, sondern Vernunft und moralische Perfektion müssen bei ihm zusammentreffen. Aus zwei Gründen ist dieses Junktum wichtig: Erstens darf die moralische Perfektion des Welturhebers nicht die Vernunft schlicht übersteigen, sondern muß dieser zugänglich sein (– die anderenfalls drohenden Konsequenzen werden wir beim Voluntarismus noch kurz beleuchten).¹³ Zweitens muß zu der moralischen Perfektion deswegen Vernunft hinzutreten, weil sich nur dann die Frage nach der *Konsistenz* in seinem Handeln stellt. Die Anklage entsteht ja gerade, weil es so scheint, als sei ein Bruch zwischen der Qualität seiner Werke (die das Übel enthalten) und seiner unterstellten moralischen Vollkommenheit als Schöpfer. Ein solcher Bruch kann aber nur einem rationaler Konsistenz verpflichteten Wesen zum Vorwurf gemacht werden. (Es ist daher nicht verwunderlich, daß erst mit der Neuzeit, welche die Vernunftstruktur mit der Idee des Schöpfergottes verbindet¹⁴, die Theodizeeproblematik zu einem zentralen Problem von Theologie und Philosophie avanciert – und daß das Problem mit der vernunftfeindlichen Spätmoderne wieder zurückgedrängt wird.)

Was soll nun unter dem „Bösen“ verstanden werden? In der gegenwärtigen Diskussion gibt es eine starke Tendenz, eine Zusammenfassung der verschiedenen negativen Phänomene unter *einem* Begriff des „Bösen“ als unmöglich zurückzuweisen.¹⁵ Doch dies ist eine wenig plausible These – zwar ist zuzugeben, daß es eine unbegrenzte Vielfalt von Leidenserfahrungen und möglichen Untaten des Menschen gibt, aber dies darf nicht die Wichtigkeit eines Maßstabes verwischen, der erlaubt, etwas normativ zu beurteilen. Es ist auch unangebracht, das Böse nur auf die unmoralische Tat zu beschränken¹⁶, sondern es gilt, mit Leibniz verschiedene Sorten des Übels anzuerkennen. Leibniz unterscheidet das metaphysische Übel (malum metaphysicum), welches in der grundsätzlichen Unvollkommenheit des Menschen besteht, das physische Übel des Leidens (malum physicum) und das moralische Übel des bösen Handelns (malum morale).¹⁷ Gegen eine Reduktion des Übels auf das malum morale spricht schon, daß das malum morale mit dem des physischen Übels engstens verbunden ist:

¹² Die Allmachtsvorstellung birgt in sich große logische Schwierigkeiten, wie etwa H. Jonas (Gottesbegriff) und J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, in: *Mind* 64 (1955) 200–212 (Nachdruck in: M. McCord Adams/ R. M. Adams [Hg.], *The Problem of Evil* [Oxford 1990/92] 38–52) zeigen. Diese Probleme können wir insofern vermeiden, als wir den Begriff gar nicht in Anspruch nehmen müssen. Es reicht, im Welturheber den letzten Grund der uns bekannten Wirklichkeit zu sehen, was auch immer sonst seine Grenzen sein mögen.

¹³ Während es bei dem moralischen Realismus mit Blick auf menschliches Handeln noch denkbar, wenn auch nicht zu empfehlen ist, ihn auf Intuitionen gründen zu wollen, dürfte eine solche Begründung angesichts des Welturhebers größte Schwierigkeiten bereiten. Es müßte eine Intuition der Art sein, daß das, was der Welturheber gemacht hat, gut sei – also alles. Nun gibt es in der Tat Beschreibungen solch einer Intuition (vergl. für die Philosophie etwa L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, in: *The Philosophical Review* 74 [1965]), aber mit ihr löst sich entweder das Problem einer Theodizee ganz auf oder es verwandelt sich in ein epistemologisches. Denn entweder ist die „große“ Intuition, daß alles gut sei, so umfassend, daß es daneben keine „kleinen“ Intuitionen hinsichtlich konkreter Übel mehr gibt, welche die Basis für eine Anklage wären – oder diese „kleinen“ Intuitionen gäbe es weiterhin, und sie stünden damit im Widerspruch zur „großen“, doch angeblich alles umfassenden Intuition. Dann wäre dies das eigentliche Problem, wie man sich widersprechende Intuitionen haben kann und wie man damit umgehen sollte.

¹⁴ Vergleiche Sparrn, *Mit dem Bösen*, 205/206.

¹⁵ So zum Beispiel Geyer, *Theodizeeproblem*, 26.

¹⁶ Unter den neueren Autoren etwa H. Lübke. Gegen eine Beschränkung auf das moralisch Böse haben vor allem Theologen argumentiert, so K. Rahner, *Warum läßt Gott uns leiden?*, in: *Schriften zur Theologie* Band 14 (Zürich 1980) 450–466.

¹⁷ *Théodicée* I 21, in: *Philosophische Schriften* Band 2.1 (Frankfurt 1996) 240ff.

Als böse bewerten wir oft die Tat, welche zu physischen Leiden führt (sofern man nicht an dem philosophisch wenig attraktiven reinen Intentionalismus festhalten will). Zudem – da hatte Marx recht – sind es manchmal die widrigen Umstände und das physische Leiden, die ihrerseits den Menschen zu bösem Tun verleiten. Dafür spricht auch der phänomenologische Befund, daß sich dem Menschen die Frage nach dem sinnvollen Ganzen gerade angesichts der Erfahrung furchtbarer Dinge stellt, die kein Mensch verschuldet hat. Für die folgenden Betrachtungen sollen daher das malum morale wie physicum als Erscheinungsweisen des Bösen erachtet werden, das metaphysische Übel aber (wie bei Leibniz selbst) vernachlässigt bleiben. Denn in seinem ursprünglichen Sinne – daß wir etwa im Vergleich zu den Engeln unvollkommen sind – scheint dieses malum nicht nur metaphysisch zu voraussetzungsreich, sondern auch einen anderen Maßstab für das, was ein „Übel“ ist, zugrunde zu legen.

Was aber ist dieser Maßstab für das malum morale et physicum? Auf der Grundlage einer materialen Wertethik soll folgende Annahme gemacht werden: „Böse“ ist, was das bedroht, was objektiv werthaft ist.¹⁸ Das Böse ist somit als ein Negativbegriff zu dem des intrinsisch Guten verstanden. Gut sind die Dinge, Zustände oder Handlungen, von welchen wir urteilen, daß sie sein sollen; böse ist alles, was gegen diese gerichtet ist, bzw. die Zustände, in welchen das, was sein soll, nicht verwirklicht ist (obgleich es verwirklicht sein könnte). Das „Soll“ in dieser Bestimmung zeigt, daß beide Begriffe analytisch mit Imperativen verbunden sind: Gut ist das, was es zu erhalten oder fördern gilt, böse ist das, was zu unterlassen ist. Was für unsere Handlungen, also für das malum morale gilt, läßt sich auch über das malum physicum sagen: Ein physisches Übel zu benennen impliziert einen Imperativ, dieses zu bekämpfen, soweit es in unserem Vermögen steht. Wahrheit wäre zum Beispiel ein Wert, und deswegen ist man zu ihr verpflichtet, und umgekehrt sind alle Formen und Weisen der Lüge zu unterlassen. Mord ist böse, weil Leben in seiner organischen Ganzheit werthaft ist. Wäre es das nicht, wäre es nicht böse, jemanden zu töten – so wenig wie es böse ist, einen Stein zu zermahlen. Eine schwere Krankheit ist aus gleichem Grunde ein Böses (als malum physicum), weil sie ein werthafte Sein zerstört, und wir stehen in der Pflicht, gegen Krankheiten anzugehen. Werte sind also der Ausdruck für ideale (verwirklichte oder nicht verwirklichte) Zustände. Untereinander stehen sie in einem festen hierarchischen Ordnungszusammenhang. Die Negierung eines Wertes ist deswegen entweder sein schlechthinniges Infragestellen oder eine Umkehrung der Hierarchie der Werte, zum Beispiel durch die Verwirklichung eines untergeordneten Wertes auf Kosten eines höheren (während dagegen die Verletzung eines untergeordneten Wertes um eines höheren willen durchaus gut sein kann – etwa bei einem chirurgischen Eingriff, bei dem um des Lebens willen der Körper eines Menschen verletzt wird).

Eine solche negative Bestimmung des Bösen – die sich offensichtlich eng an traditionelle Privationskonzeptionen anschließt – erklärt auch, warum das Böse oft vage und in seinen Erscheinungen diffuser als das Gute erscheint: Es gibt meist mehr Möglichkeiten, einen Wert zu negieren, als ihn zu fördern – ja, oft gibt es nur *eine* Möglichkeit für ein Gut, verwirklicht zu sein (so gibt es nur „eine“ Gesundheit, aber eine ungeheure Anzahl von Krankheiten und Leiden).

Bei der Theodizee geht es nun um eine Verteidigung gegen eine „Anklage der Vernunft“.

¹⁸ Im Sinne Kants seien moralische Urteile als synthetisch a priori verstanden. Das ausgesprochen schwierige Problem, wie wir zu diesen Urteilen kommen, muß hier ausgespart bleiben; es kann genügen, im Sinne des einleitend Argumentierten festzuhalten, daß sich das Theodizeeproblem nur dann stellt, wenn wir von solchen objektiven normativen Urteilen ausgehen – anderenfalls ließe sich der Welturheber schlicht damit verteidigen, daß das Böse nur ein vermeintliches sei.

Diese Klarstellung dürfte unproblematisch sein, denn schließlich soll eine rationale Erklärung der Verträglichkeit fundamentalster Prinzipien bzw. Phänomene, nämlich der „Weisheit des Welturhebers“ und des Übels, vorgelegt werden. Natürlich können (ja sollten) wir auch emotional von dem Leiden der Welt berührt sein, doch erst unser Denken, die reflektierende Vernunft, erhebt solche Eindrücke zu einer kommunizierbaren Behauptung über ihre Unverträglichkeit mit der Güte des Welturhebers.¹⁹ Es geht daher um eine Vernunftbegründung für die Kompatibilität zweier, auf den ersten Blick konfligierender Behauptungen – nämlich:

- (1) Es gibt Übel in der Welt.
- (2) Der Welturheber hat diese Welt weise, d.h. nach Maßgabe von Vernunft und Güte eingerichtet.²⁰

Sollten die zwei Sätze nicht verträglich sein, so wird man (2) wegen der offensichtlichen Evidenz von (1) verwerfen müssen, d.h. es gäbe dann entweder keinen Welturheber oder dieser wäre und handelte nicht im geforderten Sinne weise. Damit würde aus der Inkompatibilität der Sätze letztlich ein Beweis für die Nichtexistenz Gottes folgen.

Was kann nun als eine erfolgreiche „Verteidigung“ von (2) – bzw. der Kompatibilität von (1) und (2) – gelten? Es lassen sich zwei Kriterien nennen, die erfüllt sein müssen: Eine solche Verteidigung darf nicht eine bloße Auflösung der Frage sein, wie es dann der Fall ist, wenn eine der beiden Behauptungen letztlich verworfen wird, etwa weil man dem Welturheber oder dem Übel keine Realität zubilligt. Sie muß ferner, um als vollwertige Antwort zu gelten, den allgemeinen Forderungen nach Vernünftigkeit und Verständlichkeit genügen und keine irrationalen Momente enthalten, wie es etwa ein Verweis auf Gottes unergründlichen Willen jenseits aller Vernunft wäre. Ferner ist wichtig, daß eine Verteidigung nicht alles Übel im Einzelfall erklären können, sondern nur eine Möglichkeit aufweisen muß, wie eine Vereinbarkeit von (1) und (2) grundsätzlich denkbar ist. Deswegen muß auch nicht positiv bewiesen werden, daß es sich mit dem Welturheber und dem Übel *tatsächlich* so verhält, denn das setzte unter anderem einen Beweis für Gottes Existenz voraus. Die Herausforderung der Theodizee beginnt unter der Annahme, daß es einen solchen Welturheber gibt, und fragt lediglich, ob es möglich ist, seine Güte rational mit dem Übel zu versöhnen – oder ob, wie J. L. Mackie schreibt, die Annahme (2) als „positiv irrational“ zurückgewiesen werden muß.²¹

Wie und ob verschiedenen Theodizeen nun dieser Nachweis gelingt, ist die Frage, der wir uns jetzt zuwenden wollen.

¹⁹ Noch ein wichtiger Grund ließe sich anführen, warum der Vernunft hier diese Rolle zukommen sollte: Die Anklage läßt sich nur im Rahmen eines moralischen Realismus erheben (siehe oben), dieser basiert aber idealerweise nicht auf dem stets bezweifelbaren Fundament der Intuitionen, sondern wird durch die Vernunft selbst begründet. Dann aber ist es offensichtlich, daß die Vernunft allein Kläger sein kann, hat doch nur sie den Maßstab zur Hand, das Böse in der Welt wie auch die Güte des Welturhebers zu beurteilen.

²⁰ Die Theodizeeproblematik als Gegenüberstellung zweier Behauptungen findet sich bei Hume in den Dialogues Concerning Natural Religion, Part X, herausgegeben von H. D. Aiken (New York 1955) 61–69. Bei Hume steht der Satz, daß Gott allgütig, allwissend und allmächtig sei, gegen den Satz, daß es in der Welt Übel gibt. In wichtiger Weise spezifiziert hat diesen Ansatz N. Pike, Hume on Evil, in: M. McCord Adams/ R. M. Adams (Hg.), Problem, 38–52. Zu dem Widerstreit komme es nur, wenn zusätzlich gelte: „An omnipotent and omniscient [and moral – C. I.] being would have no morally sufficient reason for allowing instances of suffering“ (Ebda., 41).

²¹ Evil, 25.

III. Probleme traditioneller Antworten auf die Theodizeefrage

Werfen wir einen kurzen Blick auf traditionelle Antworten und Argumente. Es läßt sich dabei eine grobe Einteilung in „unechte“ und „echte“ Theodizeen vornehmen. Die „unechten“ Theodizeen erbringen keinen Kompatibilitätsnachweis, sondern laufen letztlich auf eine Auflösung des Konfliktes zwischen (1) und (2) hinaus. „Echte“ Theodizeen versuchen dagegen, eine Erklärung für die Kompatibilität anzubieten. Es gibt drittens Bestrebungen, die zwar den Konflikt nicht einfach auflösen, aber statt einer für unmöglich gehaltenen Erklärung eine praktische Antwort auf das Problem geben wollen.

III.1. Unechte Theodizeen: Die Auflösung des Problems

Es gibt in der Tradition verschiedene Ansätze, durch Überlegungen zur Macht des Welturhebers zu einer Antwort zu kommen.

Ausgangspunkt für den Voluntarismus ist die These, daß für Gott, den Welturheber, in seiner vollkommenen Allmacht nichts unmöglich sei, da er keinen – nicht einmal logischen – Regeln unterworfen sei. Es ließe sich zunächst vermuten, daß dies die Frage nach der Theodizee noch verschärfen würde, da Gott in diesem Falle doch eine Welt ohne Böses hätte erschaffen können. Aber die Konsequenz, welche die Voluntaristen daraus ziehen, ist eine andere: Die Welt enthielte letztlich nichts Böses, denn alles, was Gott erschaffe, sei gut. Es gibt keinen Maßstab außer ihm, an dem er zu messen wäre, sondern sein Handeln selbst ist der Maßstab für das Gute. Damit wird Satz (1) verworfen: Was wir als Übel in der Welt erleben, ist – da es, wie alles, von Gott abhängt – nicht wirklich ein Übel, sondern ein illusionäres Phantom, geboren aus dem Hochmut der Menschen, Gott in ihre Vorstellungen zwingen zu wollen.²² Von den internen Problemen einer solchen Lösung einmal abgesehen²³, ist offensichtlich, daß diese Antwort den aufgestellten Kriterien nicht genügen kann – damit würde das Böse nicht mehr ernst genommen. Mehr noch, in seiner radikalen Form widerspricht der Voluntarismus ebenfalls der Forderung nach einer „vernünftigen“ Erklärung überhaupt. Wenn Gott jenseits der Vernunftgesetze steht, dann fehlt jeder Boden für irgendwelche Urteile über ihn. Über einen solchen Gott läßt sich schlicht *nichts* mehr sagen – womit auch Satz (2) sich auflöst.

Eine Modifikation des Machtbegriffes findet sich auch bei allen dualistischen Antworten, die in irgendeiner Weise den guten Welturheber im Konflikt mit einer rivalisierenden, bösen Macht sehen. Statt eine Allmacht zugrunde zu legen, ist dies eine starke Beschränkung der göttlichen Möglichkeiten – der gute Welturheber war nicht fähig, das von ihm gewollte Gute ganz zu verwirklichen. Damit bleiben beide Behauptungen, sowohl (1) als auch (2), wengleich letztere in modifizierter Form, gültig; es kommt aber nicht mehr zu einem Gegensatz zwischen beiden, da sie adäquate Wiedergaben eines ontologischen Grundkonfliktes darstellen. Schon Leibniz hat gegen diese Lösung argumentiert, daß diese überhaupt keine sei – es gebe, so schreibt er, nichts Platteres als diese Antwort.²⁴ Denn zu Recht hebt er hervor, daß damit überhaupt nicht mehr klar sei, was überhaupt das Böse sei; es mit einem

²² Strukturell ähnlich ist das Resultat von Spinozas Ansatz, obgleich er dem Voluntarismus diametral entgegengesetzt zu sein scheint. Auch bei ihm löst sich das Böse auf, weil es keinen absoluten Maßstab dafür gibt. Seine Position ist gewissermaßen eine Antizipation der Metaphysik der heutigen, wertfreien Wissenschaften (cf. V. Hösle/ C. Illies, Der Darwinismus als Metaphysik, in: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 9 [1998] 97–127). Damit verschwindet natürlich ebenfalls Satz (1) und die ganze Theodizeeproblematik.

²³ Siehe dazu L. Kolakowski, Religion (Oxford 1982) Kapitel 1.

²⁴ Siehe Théodicée, 467.

eigenen Prinzip zu deuten, heiße so viel, wie das Kalte durch ein Klteprinzip zu erklären. Damit wird nichts verständlich gemacht, sondern lediglich die Tatsache hypostasiert, daß es bel gibt. Es könnte nicht, wie oben vorgeschlagen, als eine Negation des Werthafte betrachtet werden, denn dann wäre es nicht mehr ein gleichwertiges, seinskonstituierendes Prinzip, sondern lediglich eine (wie auch immer verursachte) Störung der positiven Ordnungsstruktur. Es ist völlig unklar, was als Definition des Bösen als einer eigenständigen Gegenre dienen sollte. Doch damit noch nicht genug der Dunkelheiten dieser Lösung. Als große Frage stellt sich auch, wie überhaupt aus zwei völlig konträren Prinzipien eine Welt entstanden sein soll. Ja, noch schwieriger, was ist dann und wozu gehört dann eigentlich die Vernunft – inwiefern kann sie beide Prinzipien so umfassen, daß sie mit ihrer Theorie des Dualismus beanspruchen kann, über beide Aussagen zu machen? Würde sie nicht damit einem Metabereich noch über den doch angeblich fundamentalen Prinzipien angehören? Kurz, der Dualismus erklärt wenig und schafft neue Rätsel – er genügt nicht den oben skizzierten Anforderungen für eine echte Verteidigung.

Eine Modifikation des Machtbegriffes und damit der zweiten Behauptung liegt auch vor, wenn, wie zum Beispiel jüngst bei Hans Jonas, der menschlichen Freiheit die Verantwortung für das Böse zugesprochen und diese zugleich aus des Welturhebers Verantwortlichkeit herausgenommen wird. Mit der Erschaffung der Freiheit hätte sich Gott auf diese Weise selbst eines Stückes seiner Macht beraubt. Auch diese Lösung muß zu den unechten Theodizeen gezählt werden. Zum einen ist hier offensichtlich das bel nur auf das moralische bezogen; der ganze Bereich des *malum physicum* bleibt unberücksichtigt. Daneben ist fraglich, ob man der These von einem sich selbst absolute Machtgrenzen setzenden Schöpfungsakt überhaupt eine nicht selbstwidersprchliche Gestalt geben kann.²⁵ Dazu kommt drittens, daß bei dieser Erklärung der Begriff „Welt“ in beiden Behauptungen nur noch quivok verwendet wird: Die „Welt“ aus Satz (1), in der es bel gibt, ist nicht mehr die, für die Gott gemäß (2) verantwortlich wäre. Er hat eine Welt zwar mit Freiheit, aber ohne bel geschaffen – das bel hat allein der Mensch verursacht. Würde man dennoch an Gottes Verantwortlichkeit für die Welt mit ihrer ganzen Geschichte einer schlecht genutzten Freiheit festhalten, dann könnte man diese nicht zugleich vollständig auf die Freiheit des Menschen abwälzen; auch wenn Gott *durch* Zweitursachen wirkt, bleibt es seine Verantwortung.²⁶

III.2. Echte Theodizeen: Das Böse dient dem höheren Gut

Alle echten Theodizeen stimmen darin überein, daß das bel deswegen notwendig zur Welt gehört, weil sie ohne es in irgendeiner Weise weniger werthaft wäre. Daher zeige sich die Güte des Welturhebers gerade darin, die Welt *mit* dem bel geschaffen zu haben. Hier ist eine wichtige Unterscheidung einschlägig: der Unterschied zwischen der These, daß die Welt gut ist, und der nicht deckungsgleichen These, daß sie die bestmögliche ist. (Daß beide Thesen durchaus voneinander abweichen können, zeigt sich daran, daß eine Welt, obgleich die *bestmögliche*, dennoch insgesamt eine furchtbare sein könnte, wenn aus irgendwelchen Gründen *keine gute* möglich war.²⁷) Die echten Theodizeen basieren in der Regel auf beiden

²⁵ In diesem Sinne etwa J. L. Mackie und D. R. Griffin, *God, Power, and Evil. A Process Theodicy* (Philadelphia 1976). Dagegen wurde etwa von A. Kreiner (Gott, 276 ff.) argumentiert, daß sehr wohl eine uneingeschränkte Allmacht Gottes mit seinem Nichteingreifen bei den freien Handlungen des Menschen kompatibel sei und nur voraussetzt, daß Gott jederzeit eingreifen könnte.

²⁶ So argumentiert auch Rahner (Warum läßt Gott uns leiden?).

²⁷ In diesem Sinne argumentiert auch Schopenhauer gegen Leibniz (Parerga und Paralipomena. Bd. 2, Kapitel XII [Leipzig o.J.] 314).

Thesen. Zum einen ist nach ihnen die Welt gut, aber nicht durchgängig. Zum anderen sehen sie die Welt als die bestmögliche. Daß es in ihr das Böse gibt, läge nun daran, daß die Welt ohne das Übel gerade nicht die bestmögliche wäre; sie wäre schlechter bzw. weniger gut selbst als eine Welt, die nur Gutes enthielte. Warum aber das Übel den Wert der Welt letztlich steigere, dafür bieten die echten Theodizeen verschiedene Erklärungsmodelle an.

Das Einfachste ist, hier eine kausale Beziehung zu sehen. Das Übel könnte Ursache eines folgenden, so großen Guts sein, daß damit der ursprüngliche Negativwert mehr als ausgeglichen wird.²⁸ Wie das Schlucken einer bitteren Medizin künftiges Wohlbefinden bewirkt, so könnte etwa die Erfahrung einer Krankheit ein vertieftes Lebensglück verursachen. Doch gegen eine solche Verknüpfung läßt sich einerseits einwenden, daß es eine fundamentale Beschränkung der Schöpfungsmacht des Welturhebers wäre, ihn an Kausalgesetze der Art zu binden, daß gewisse Güter nur als Folge eines Übels möglich sind. Auch der nicht voluntaristisch verstandene Welturheber, der den Vernunftgesetzen gemäß handelt, sollte doch die Macht haben, die konkreten Kausalgesetze der Welt zu bestimmen und nicht von ihnen gebunden sein.²⁹ Andererseits, selbst wenn man die Zusatzannahme machte, die verschiedenen Kausalgesetze stellten ein so komplexes Netzwerk dar, daß nicht einzelne ohne Zerstörung des Ganzen geändert werden könnten, so bleibt hier ein wichtiger Einwand. Es ist dann nämlich nicht einzusehen, warum Gott nicht direkt die Welt mit all dem Guten erschaffen konnte, ohne den Umweg über üble Zweitursachen zu wählen.

Komplexer sind nicht-kausale Erklärungsmodelle, nach denen es werthafte Gebilde gibt, die Übel als notwendige Bestandteile besitzen. Ohne diese Bestandteile in Kauf zu nehmen, sei es für einen Welturheber *logisch* unmöglich, ein höheres Gut zustande zu bringen. Was genau der Charakter dieser notwendigen Verknüpfung sein soll, darüber gibt es verschiedene Auffassungen. Erstens werden zur Erläuterung ästhetische Vergleiche angeführt. Thomas von Aquin etwa spricht vom Wert der Vielfalt und Verschiedenheit der Grade von Werthafem³⁰ und von der Schönheit, welche in der geordneten Vereinigung von Schlechtem und Gutem zu finden sei; das Böse sei hier wie die stummen Intervalle eines Gesanges, welche diesen erst lieblich mache.³¹ Zweitens wird häufig auf die menschliche Freiheit verwiesen. Auch wenn es zu ihr notwendig gehöre, daß sie zu Übeltaten mißbraucht werden könne, so sei sie letztlich höchst werthaft wegen des vielen Guten, das aus ihr entspringe. So sei das größere Gut einer moralisch genutzten Freiheit nur um den Preis des nicht zu verhindernden Mißbrauchs zu haben.³² Drittens gehört zu dieser Art von Denkmodellen auch die Annahme, daß ein Wert in einer zeitlichen Entwicklung vom Übel zum Guten liege. Danach könnte keine zeitlos gute Welt so vollkommen sein, wie eine es erst werdende. Die Entwicklung, welche ein Übel als zu überwindenden Zustand impliziert, wird also als notwen-

²⁸ Die zweifellos schwächste Erklärung, welche in diesem Zusammenhang erwähnt werden soll, ist eine Marginalisierung des Bösen: Im Vergleich zum Guten gäbe es nur sehr wenig Übel. Diese Erklärung kann einerseits dem ersten Kriterium nicht genügen, da es ja (wenigstens implizit) das Übel verharmlost. Andererseits kann die „Menge“ des Übels sowieso dort kein Argument sein, wo es um die grundsätzliche Verträglichkeit zwischen (1) und (2) geht. Man denke an Dostojewski, der in den Brüdern Karamasow Iwan sagen läßt, daß das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes ausreiche, um Gottes Güte vollständig zu bestreiten.

²⁹ Vergleiche Mackie (Evil, 30) sowie Pike (Hume, 43/44).

³⁰ Summa contra gentiles, Bd. 3, Buch III, Kap 71; herausgegeben von K. Allgaier (Darmstadt 1990) 304.

³¹ a. a. O. 306. Einige Formulierungen bei Thomas könnten dies nahelegen (z. B. „cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit“; „ex eis quaedam bona consequuntur“ a. a. O. 306), aber er macht an anderer Stelle klar, daß ein solches kausales Verhältnis ausgeschlossen ist (Summa contra gentiles, Bd. 3, Teil 1, Buch III, Kap. 10).

³² Als wichtigster klassischer Vertreter dieser Position ist Augustinus zu nennen (so De libero arbitrio, III, 15, 26); unlängst hat dieses Argument A. Kreiner in beeindruckender Weise wieder aufgegriffen (Gott).

dige Komponente der Vollkommenheit verstanden. Dieser Zusammenhang soll dabei nicht kausal gedeutet werden – also so, daß der Wert in dem Endergebnis der Entwicklung läge –, vielmehr wäre ein „Wert“ die Entwicklung selbst, für die das Übel der nach logischen Gesetzen zu zahlende Preis wäre. (Dieser Gedanke wird meist mit theogonischen Spekulationen verbunden, da es naheliegt, Gott als allervollkommenstem Wesen dann auch eine Entwicklung zuzusprechen.³³) Eine andere, vierte Variante ist schließlich, daß gewisse werthafte Dinge, vor allem Tugenden, nur unter Rahmenbedingungen möglich sind, die das Böse enthalten. Als Beispiel ist etwa die Barmherzigkeit zu nennen, die als Reaktion auf Leiden und Übel diese logisch vorauszusetzen scheint, oder wie schon Lactantius ganz allgemein sagt: „[D]enn das Wesen der Tugend liegt im Ertragen und Überwinden der Bitterkeit der Übel“³⁴.

Gegen alle diese Varianten einer echten Theodizee sind vielfältige Einwände erhoben worden. Am schwächsten ist zweifellos die erste Form, bei welcher statt eines Nachweises der Notwendigkeit des Übels eigentlich nur eine bloße Metapher angeboten wird. Soll diese Variante mehr als ein bloßer Vergleich sein, so begeht sie einen Kategorienfehler: Mögen auch gewisse Beziehungen zwischen dem Guten und dem Schönen bestehen, bleibt dennoch eine fundamentale Kluft zwischen dem moralisch Werthafte und dem Kunstschönen. Doch selbst wenn diese Kluft argumentativ überbrückt werden könnte, wird hier letztlich dem ersten oben genannten Kriterium widersprochen. Eine (direkte oder metaphorisch-indirekte) Ästhetisierung des Übels löst die Theodizee-Problematik auf, weil sie das Böse nicht ernst nimmt – ist doch nicht einzusehen, warum man sich gegen das Übel stellen sollte, wenn dieses ein Moment einer umgreifenden Schönheit darstellt. Auch die zweite Variante, der Verweis auf die Ambivalenz der Freiheit, wirft Probleme auf. Warum sollte die Freiheit notwendigerweise so beschaffen sein, daß aus ihr auch Böses folgen können *muß*? J. L. Mackie hat argumentiert, daß es keinen logischen Grund gebe auszuschließen, daß jemand stets frei sei und dennoch immer das Gute tue (denn wenn jemand in seiner Freiheit moralisch handle, würden wir ihn ja auch nicht deswegen als weniger frei erachten). Es müßte also plausibel gemacht werden, daß es keine nur zum Guten gebrauchte Freiheit geben kann ohne fundamentalen Zwiespalt.³⁵ Dies scheint philosophisch nicht zuletzt deswegen so schwierig, weil die freie Handlung in ihrem Zugleich von Verursacht-Sein (vom Handelnden) und Nichtverursacht-Sein (da sie gerade keine Determiniertheit bedeutet) gegen eine eindeutige Erfassung sich zu sperren scheint.³⁶ Diese Variante genügt daher den zwei genannten Kriterien nur, wenn es ihr einerseits gelingt, die Kompatibilität von Gottes Allmacht mit der menschlichen Freiheit zu zeigen, andererseits eine rationale Erklärung des Phänomens „Freiheit“ vorzulegen. Sonst würde sie die Dunkelheit, in der wir hinsichtlich Gottes Güte angesichts des Übels in seiner Schöpfung stehen, lediglich durch die andere Dunkelheit, nämlich die des Freiheitsbegriffs, zu erleuchten versuchen. Auch die dritte Variante echter Theodizeen, welche die bestmögliche Welt mit dem Gedanken einer Entwicklung verbindet, ist nur unter bestimmten Annahmen schlüssig. Erstens wird hier offensichtlich vorausgesetzt, daß Ent-

³³ So etwa bei Schelling. Siehe zu der Verknüpfung beider Ideen auch L. Kolakowski, Kann der Teufel erlöst werden?, in: G. Schwan (Hg.), Narr und Priester: Ein philosophisches Lesebuch (Frankfurt 1987) 189–192.

³⁴ De ira Dei, 13 (zitiert nach Kreiner, Gott, 209). Siehe für die Gegenwart etwa J. Hick, An Irenean Theodicy, in: S. T. Davis (Hg.) Encountering Evil. Live Options in Theodicy (Atlanta 1981) sowie B. Reichenbach, Evil and a Good God (New York 1982).

³⁵ Evil, 33. Gegen Mackie siehe etwa A. Plantinga (The Nature of Necessity [Oxford 1974] 164–193). Allerdings ist Plantingas Argument wesentlich von seiner Definition von Freiheit bestimmt, die nicht unproblematisch ist.

³⁶ Siehe etwa U. Pothast, Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise (Frankfurt 1987).

wicklungen werthaft sind. Zweitens, daß das Übel notwendig für Entwicklungen sei. Dies ist nicht notwendig: Eine Entwicklung liegt auch bei einem Fortschreiten von (etwas) weniger Werthafem zu (immer) mehr Werthafem vor; in diesem Falle käme aber das Böse gar nicht vor. (Allerdings würde auch ohne diese zweite Annahme argumentiert werden können, daß eine Welt die bestmögliche ist, in der nicht zu jedem Zeitpunkt alles „best-möglich“ ist. Doch damit würde das Böse verharmlost). Die letzte Variante allein kann beanspruchen, *voraussetzungslos* zu argumentieren, warum Böses für ein höheres Gut unabdinglich sein könnte. Bei Tugenden wie Barmherzigkeit ist es in der Tat so, daß ein Übel für sie notwendig ist. Sie setzen *logisch* eine Not voraus, da sie relationale Begriffe sind. Damit schiene zunächst auch der Forderung des ersten Kriteriums Genüge getan, denn auch hier wäre der Wert ja gerade darin gesehen, das Böse ernst nehmend, in rechter Weise darauf zu reagieren.

Im vierten Falle liegt tatsächlich eine notwendige Beziehung von einem Gut zu einem Übel vor, so daß es einem nicht-voluntaristisch verstandenen Gott nicht freistünde, die entsprechende Tugend ohne das entsprechende Übel zu erschaffen. Vertreter echter Theodizeen hätten somit, selbst wenn es ihnen nicht gelingen sollte, die zweite und dritte Variante mit weiteren Argumenten stark zu machen, wenigstens ein Paradigma für die postulierte Verknüpfung.³⁷

Doch sind selbst damit noch keineswegs alle Einwände ausgeräumt. Offensichtlich ist zunächst die Kritik, eine solche Erklärung könne nur einen minimalen Bereich des Bösen betreffen, während unendlich viele Übel keinerlei Bezug zu einer Tugend aufweisen würden. Es gibt unendlich viele Situationen, in denen ein Übel nicht mehr zu irgendeinem Gut im Sinne einer Tugend führen kann. Hier ließe sich an das Leiden in der Natur fern aller Menschen denken, aber auch, mit Kant, an den Tod: Mißhelligkeiten begleiten uns bis zum Sterben, schreibt er, wo es nichts mehr an Tugend zu gewinnen gibt (Mißlingen, 262).³⁸ Jedoch scheint dieser Gedankengang nicht zwingend: Es läßt sich argumentieren, daß wohl nicht jedes böse Ereignis Ursache eines Gutes werde, aber es doch viele böse Ereignisse geben müsse, damit im Falle günstiger Umstände aus ihnen etwas Gutes folgen könne. Es setzt natürlich voraus, daß letztendlich diese Folgen hinreichend häufig eintreten oder genügend werthaft sind, um so die große Menge an Übel zu rechtfertigen. Dies kann genügen, denn wie oben gesagt, muß eine Theodizee nicht für jeden Einzelfall eine Rechtfertigung für das Böse vorlegen; es reicht, wenn sie eine denkmögliche Harmonisierung anbietet, um den Einwand abzuwehren, daß der Theismus angesichts des Übels irrational sei.

Doch hier ließe sich der Einwand zunächst in anderer Gestalt wiederholen. Selbst wenn zugestanden würde, daß eine Welt mit Übeln letztlich höherwertig sein könnte als eine ohne, so ließe sich fragen, ob überhaupt ein resultierender höherer Wert – oder ein „mehr“ an Wert – jemals ein dafür notwendiges Leiden rechtfertigt. Dostojewskijs Iwan Karamasow hat diese Kritik in großer Klarheit ausgesprochen: Wenn das Weltenziel von Frieden und menschlichem Glück als Preis auch nur den qualvollen Tod eines einzigen Kindes erfordere, dann sei der Preis zu hoch.³⁹ Dieser fundamentale Einspruch ist deswegen so schwer zurückzuweisen, weil er sich unmittelbar aus der Bestimmung des Bösen zu ergeben scheint. „Böse“ ist das,

³⁷ Allerdings ist die vierte Variante nicht ganz ohne die zweite und dritte möglich. Einerseits setzt sie, wie weiter unten noch kurz gezeigt wird, den Wert von Entwicklung voraus, andererseits wird hier die Tugend ja auch als *freie* Reaktion auf ein Übel verstanden.

³⁸ Daß diese doch wieder irgendwie Ursachen eines Guten sein könnten, vielleicht im Jenseits oder in einem künftigen irdischen Leben, läßt sich zwar nicht ausschließen, würde aber, wie Kant zu Recht argumentiert, ein völlig anderes Kausalitätsverständnis verlangen, da unseres an die Struktur der diesseitigen Wirklichkeit geknüpft ist (Ebda.).

³⁹ Die Brüder Karamasow, 4. Buch: Die Auflehnung.

was nicht sein soll, ein himmelschreiendes Unrecht wie das sadistische Töten eines Kindes entsprechend etwas, was unter *keinen* Umständen sein soll. Wie könnte da ein noch so großes, nachfolgendes Glück der Menschheit einen Umstand darstellen, in dem eine Welt mit diesen Schrecken legitimiert ist? Dostojewskijs Einwand läßt sich deswegen auch anders fassen: Wenn das Böse *notwendiger* Bestandteil eines höheren Gutes sein soll, wie kann es dann noch als Böses verstanden werden? Es erscheint dann bloß als ein *prima facie* Böses, denn wenn wir es adäquat verstünden, sähen wir es doch als in derselben Weise dem höheren Gut dienend wie alles mittelbar Gute. Wo ist hier dann der signifikante Unterschied? Was dem Guten dient, und was in seiner Rolle unersetzbar ist, scheint doch selbst damit wenigstens indirekt an dem Wert seines Zieles teilzuhaben. Entsprechend dieser Verknüpfung schreibt schon Thomas, daß das Urteil über das Böse aufgehoben werden müsse, wenn man es in weiterem Rahmen betrachtet⁴⁰. Jede echte Theodizee, auch wenn sie eine logisch notwendige Verknüpfung von Gutem mit dem Übel zeigen kann, scheint doch wieder an dem ersten Kriterium zu scheitern, weil sie das Böse nicht wirklich ernst nimmt – entweder, weil sie nicht begreift, daß das Böse nicht sein soll, oder weil sie es in ein Gutes umlügt. Dieser Einspruch ist wohl auch das eigentliche Rationale hinter dem eingangs erwähnten „Verharmlosungseinwand“ (wie man ihn nennen könnte) der neueren Philosophie.

Bevor wir uns einer möglichen Lösung dieser Schwierigkeit, ja, Aporie zuwenden, soll ein kurzer Blick auf eine ganz andere Weise geworfen werden, sich dem Theodizeeproblem zu stellen.

III.3. Praxis statt Theodizee: Der Umgang mit dem Unerklärbaren

Wegen des genannten, zentralen Einwandes gegen echte Theodizeen wundert es nicht, vielfach auf die Empfehlung einer Praxis als Antwort auf eine als unbeantwortbar bewertete Frage zu treffen.⁴¹ Man denke etwa an Paul Gerhardt, der schon angesichts der Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges schreibt: „Ich tröste meine Straßen, /Die zu der Heimat führt,/ Da mich ohn' alle Maßen/ Mein Vater trösten wird.“⁴² Hier mag auch noch eine Zuversicht auf eine letzte Sinnhaftigkeit alles irdischen Geschehens zugrunde liegen, aber zentral ist allein die Hoffnung auf Trost, auf eine praktische Kompensation und nicht auf den Nachweis einer Kompatibilität verschiedener Einsichten. In neuerer Zeit hat Karl Rahner einen ähnlichen Weg beschritten, der als einzig mögliche Weise des Umganges mit dem unerklärbaren Leiden entweder den „radikalen Protest“ oder einen Akt der Annahme sieht. Das Leiden wird nur erträglich, „wenn wir Gott lieben“ und die Unbegreiflichkeit akzeptieren – „die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes“⁴³. Da dieser Gott eine Verheißung ausspricht, an der es gilt mitzuwirken, verbinde sich allerdings, so F.-J. Nocke im Anschluß an Rahner, das Annehmen des Unbegreiflichen mit dem Auftrag, tatkräftig das Leiden zu bekämpfen.⁴⁴

Auch der keiner Vernunftfeindlichkeit zu verdächtigende Kant kommt, nach einer gründlichen Kritik aller Theodizeen, zu einem vergleichbaren, praktischen Ergebnis. Wegen der

⁴⁰ Summa Theologica, I. 48.2

⁴¹ Dieser Antworttyp steht jedoch nicht nur am Ende vieler Reflexionen, sondern ist historisch wohl die erste und vordringlichste Reaktion angesichts einer Erfahrung des Bösen. „Die unmittelbare Antwort auf das Leiden ist niemals Theodizee“, schreibt O. Marquard, sondern „das Glauben“. (Bemerkungen zur Theodizee, in: W. Oelmlüller [Hg.], Theodizee, 213–218, hier 213).

⁴² Aus dem Lied: „Ich bin ein Gast auf Erden“.

⁴³ Warum, 462 und 463.

⁴⁴ Theologische Aspekte zum Thema Leid, in: Katechetische Blätter 11 (1977) 851–861.

grundsätzlichen Unerkennbarkeit der noumenalen Welt sei jeder Versuch, Gottes Plan zu verstehen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Daher seien alle, im obigen Sinne echten Theodizeen dogmatisch. Die einzig adäquate Theodizee sieht Kant in einer „authentischen“. Sie gibt keine Erklärungen über die mögliche Rolle des Übels in der Welt, sondern erkennt in ihm einen Auftrag zum Handeln.

„Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer *vernünftelnden* (speculativen), sondern einer *machthabenden* praktischen Vernunft, die als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt.“⁴⁵

Vereinfacht gesagt: Das Leiden und das Böse kann mit einem guten Gott zwar nicht in Einklang gebracht, aber es muß verhindert werden.

Wenn die oben angeführte Aporie jeder echten Theodizee nicht zurückweisbar ist, dann scheint Kants Lösung in der Tat die angemessenste, solange man das Böse ernst nehmen will. Kehren wir darum noch einmal zu diesem Einwand zurück.

IV. Versuch einer Theodizee angesichts des Verharmlosungseinwandes

Daß jeder Preis in Form eines großen Leides zu hoch sein könne für ein größeres Gut, war argumentativ damit gestützt worden, daß der Begriff des Übels analytisch damit verbunden ist, daß es nicht sein solle. Nun läßt sich aber gerade die Verbindung normativer Begriffe mit Handlungsimperativen auch gegen das Argument kehren. Nach der zugrunde gelegten Bestimmung gilt von „guten“ Dingen, Zuständen oder Handlungen, daß sie zu fördern sind bzw. sein sollen. Entsprechend ist es ebenfalls moralisch gefordert, das Bessere stets dem Schlechteren vorzuziehen. Es folgt somit analytisch aus der Moralität des Welturhebers, daß er, sofern er kann, eine Welt nur erschaffen wird, wenn es eine mögliche gute Welt gibt. Ebenso folgt, daß er unter allen möglichen guten die bestmögliche erschaffen muß. Wenn nun unsere Welt mit Übeln letztlich gut (und damit besser als gar keine Welt) sowie besser als jede mögliche Welt ohne Übel sein sollte, so gäbe es folglich einen legitimen moralischen Grund, ja, eine göttliche Pflicht zur Erschaffung dieser Welt trotz aller in ihr enthaltenen Übel.

Ist damit der Einwand zurückgewiesen? Offensichtlich bedarf es dazu noch mehr: Es muß nicht nur gezeigt werden, daß manches Gute logisch mit Bösem verknüpft ist, sondern darüber hinaus, in welchem Sinne eine Welt mit Übeln „besser“ sein könnte als eine ohne Übel. Nun liegt es zunächst nahe, darauf mit einer Art Wertarithmetik zu antworten. Das entstehende Gut müßte um so viel besser sein als das in ihm enthaltene Übel, daß es dieses nicht nur ausgleicht, sondern übertrifft. Doch solch ein Kalkül wirft große Probleme auf. Wie sollen etwa Leiden mit Gütern verrechnet, wie sie miteinander „aufgewogen“ werden – müßte man dafür nicht Werte quantitativ fassen können?⁴⁶ Zwar spielen in der Ethik immer auch quantitativ-utilitaristische Überlegungen eine Rolle (tausend Morde sind schlimmer als einer), aber Kants bekanntes Diktum, daß der Mensch keinen Preis, sondern eine Würde habe, bezeichnet genau diese Schwierigkeit: Intrinsische Werte scheinen sich nicht quantifizieren zu lassen – und Entsprechendes gilt vom Bösen als der Negation des intrinsisch Werthafter. Der wohl entscheidende Grund, warum sich das Gute wie das Böse dieser Betrachtungsweise entzieht, ist die Verquickung von Innensicht und Außensicht, von Subjektivem und Objek-

⁴⁵ Mißlingen, 264.

⁴⁶ Zum Problem einer Metrisierung der Werte siehe V. Höhle, *Moral und Politik* (München 1997) 160–165, bes. 161.

tivem, die bei vielen seiner Erscheinungsformen eine Rolle spielt. So ist Leiden ja nicht nur ein objektives Geschehen, sondern auch und primär ein *subjektives* Phänomen. Diese Verknüpfung des Normativen mit der Subjektivität zeigt sich auch in dem oben genannten Bezug zum Handeln: Etwas Böses ist ja auch das, was man handelnd vermeiden soll. Damit ist das Erkennen, welches das Übel ernst nimmt, stets mit einem Motiv zum Handeln verbunden und reicht somit tief in die Dimension des Subjektiven. Weil es aber (wenigstens bisher) keine auch nur ansatzweise überzeugende mathematische Erfassung der menschlichen „Innenseite“ gibt, ist auch eine Quantifizierung des Bösen und Verrechnung mit dem Guten für uns nicht denkbar.⁴⁷

Es gibt aber eine Denkfigur, welche erlauben könnte, auch ohne quantitative Arithmetik von Werten an der Erklärung festzuhalten, daß ein entstehendes Gut die zu seinem Auftreten logisch notwendigen, aber negativen Komponenten überwiegt. In seinen *Principia Ethica* nennt G. E. Moore ein komplexes Gebilde mit anderen Eigenschaften als die seiner Bestandteile eine „organic unity“⁴⁸. Leitend ist hier das Beispiel eines lebenden Organismus, welcher in seinem Wert höher steht als eine bloße Addition seiner Bestandteile, doch kann Entsprechendes auch bei anderen komplexen Gebilden, etwa der sozialen Welt, angetroffen werden. Auch hier kommt es unter Umständen gewissenmaßen zur Emergenz eines Wertes, der nicht bloß die Summe der Einzelwerte seiner Bestandteile ist. Eine an sich negative Tatsache, nämlich daß jemand niedergeschlagen ist, könnte so in einem umfassenderen Zusammenhang eine andere Wertung erfahren – etwa wenn er es wäre, weil er gehört hat, daß sein Nachbar krank ist. Wenn nun der Nachbar gar nicht tatsächlich krank wäre, hätte man eine organic unity, der als entscheidender Bestandteil lediglich die isoliert betrachtet negativ bewertete Niedergeschlagenheit zugrunde läge, der man aber im Ganzen einen positiven Wert zusprechen würde.⁴⁹ Es sei angemerkt, daß dies auch umgekehrt möglich ist: Freude etwa, an sich gut, wird als Schadenfreude Teil einer *negativwertigen* organic unity. Um einen mathematischen Vergleich zu bemühen, könnte man so die Normativität als einen eindimensionalen Vektor denken, welcher bei jeder umgreifenden organic unity um eine Dimension (zur $n+1$ ten Dimension) erweitert wird. Zwar kann auch diese Denkfigur nicht darauf verzichten, davon zu sprechen, daß der resultierende Wert der „organic unity“ „größer“ oder „höher“ als die Summe der Werte seiner Bestandteile ist, aber sie würde damit keine additive Verrechnung mehr implizieren.⁵⁰ In diesem Sinne ließe sich für die echten Theodizeen argumentieren, daß das Böse notwendig dafür ist, daß die Welt in einem höherwertigen Sinne gut sein kann. Allerdings müssen zwei Annahmen hinzutreten. Die eine betrifft die Frage, was hier als „organic unity“ zu betrachten wäre. Da es für jede nur begrenzte „organic unity“ nicht logisch ausgeschlossen ist, daß sie wiederum Teil einer umfassenderen Einheit wäre, der ein negativer Wert höherer Ebene zukommt, muß von einer allumfassenden or-

⁴⁷ Zu den Problemen objektiver Erfassung subjektiver Phänomene siehe vor allem T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford 1986) und ders., *The Limits of Objectivity*, in: S. M. McMurrin (Hg.), *The Tanner Lectures on Human Values* 1980. Vol. I (Cambridge 1980) 75–139.

⁴⁸ (Cambridge 1903) 23 ff.

⁴⁹ Zur moralischen Bewertung von Emotionen siehe M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bern/ München 1973). Für weitere Beispiele siehe J. Wisdom, *God and Evil*, in: *Mind* 44 (1933) 13–14, dem ich hier bei der Deutung der „organic unities“ folge.

⁵⁰ Entsprechend läßt sich sagen: Wenn in einem Ganzen ein Böses numerisch ausgeglichen wird, dann muß es irgendwelche anderen Teile enthalten, welche in ihrem Wert so hoch sind, daß sie nach Verrechnung mit dem Bösen dessen Negativwert ausgleichen oder noch ein Plus ergeben. Anders bei der Aufhebung des Bösen in einer organic unity; hier darf es keinen Teil des Ganzen geben, der isoliert betrachtet in seinem Wert höher steht als dieses Ganze, denn sonst hätte offensichtlich nur eine Addition stattgefunden

ganic unity ausgegangen werden. Die Welt als Ganzes müßte also als eine werthafte organic unity höchster Ordnung angesehen werden, damit der Negativwert des in ihr enthaltenen Übels (niederer Ordnung) dadurch aufgehoben werden kann. Als zweite Annahme muß natürlich eine Art Verknüpfung aller Teile der Wirklichkeit vorausgesetzt werden, nach denen das Übel notwendiger Bestandteil dieser großen Einheit ist.

Doch ist damit der Verharmlosungseinwand wirklich ausgeräumt? Selbst wenn das Übel nicht mehr quantifiziert und verrechnet werden soll, sondern die Theodizee verschiedene Ebenen von Wertigkeit annimmt und Gott in seiner Güte die höchstwertige Welt erschaffen mußte, droht doch die zweite Fassung des Einwandes in unverminderter Schärfe, nämlich das Böse nicht mehr als solches ernst nehmen und bekämpfen zu wollen. Hier scheint das Modell einer quantitativen Verrechnung sogar das angemessenere zu sein. Chisholm unterscheidet zu Recht:

„When evil is merely balanced off [im Sinne einer Verrechnung – C. I.], and not defeated, by a whole that is good, then one may regret or resent its presence in that whole. But if evil is ever defeated by a whole that is good [im Sinne der „organic unity“ – C. I.], then (...) we may be thankful for the very part that is bad.“⁵¹

Wie aber sollte man zugleich dankbar für etwas Böses sein, und dennoch an dem moralischen Imperativ festhalten, zu tun, was gut ist oder was das Gute fördert?⁵² Es scheint grundsätzlich jenseits unseres Verstehens zu liegen, wie das Böse zugleich als solches ernst genommen und als notwendiger Baustein des Guten gedeutet werden sollte.

Im weiteren soll nun dafür argumentiert werden, daß hier zwar tatsächlich eine grundsätzliche Erkenntnisgrenze vorliegt – wir also nicht das Böse als Mittel zum Guten erkennen können –, aber daß gerade *eine solche Beschränktheit unseres Verstehens selbst* vereinbar ist mit der These echter Theodizeen, also der möglichen Kompatibilität eines weisen Welturhebers mit dem Bösen. Das zentrale Argument dabei ist: Die benannte Erkenntnisgrenze, die *Unversöhnlichkeit* des Übels mit seiner Vorstellung als notwendigem Mittel zum Guten, ist selbst etwas Positives. Denn, wenn es zur höchsten Werthaftigkeit der Welt gehört, daß es in ihr Mitgestalter am Guten gibt, dann muß der Welturheber das Böse so einrichten, daß es für die Mithandelnden (also uns Menschen) stets als ein absolut zu Vermeidendes erkannt wird – und damit als notwendiger Teil eines höheren Gutes grundsätzlich unerkennbar bleibt.

Bevor dieses Argument noch genauer analysiert wird, sollten seine Voraussetzungen deutlich gemacht werden. Einerseits macht es die normative Annahme, daß ein hoher Wert in der Aktivität lebender Wesen, in ihren Tugenden etc. liegt, bzw. daß eine dynamische Welt der Gestalter besser als eine statische ist. Dazu kommt zweitens die deskriptive These, daß es einen begrenzten Raum gibt, in dem nicht alles zugleich verwirklicht sein kann, sondern für jedes neu Verwirklichte etwas anderes weichen muß. Drittens wird vorausgesetzt, daß ein Gut nicht nur in der Dynamik einer Weltentwicklung zum Besseren allgemein liegt, sondern diese die Überwindung von – jedenfalls für unser Verstehen – *tatsächlichen* Übeln einschließen muß (denn anderenfalls wäre eine Welt des Fortschritts von guten zu besseren Zuständen, in der es gar kein Übel gibt, denkbar und vorzuziehen).⁵³ Offensichtlich sind

⁵¹ The Defeat of Good and Evil, in: M. McCord Adams/ R. M. Adams (Hg.), Problem, 53–68, hier S. 62.

⁵² „Im Gelingen der Theodizee“, schreibt so auch H. Lübke pointiert, scheint es, als würde die Moralität „überflüssig“ (Theodizee als Häresie, in: W. Oelmüller [Hg.], Leiden [Paderborn 1986] 167–176, hier 171).

⁵³ Die dritte Annahme ist nicht schon analytisch mit dem Handlungsbegriff gegeben. Zwar gehört zum Handeln ein Motiviertsein, welches analytisch mit der Vorstellung eines Begehrenswerten, d.h. eines „Guten“ im weitesten Sinne verbunden ist (wie Thomas sagt: „omne agens et movens intendit ad bonum“, Summa contra gentiles, Bd. 3, Teil 1. Buch 3, Kap. 4., a. a. O. S. 18). Deswegen kann eine Welt, in der Menschen handeln, für diese notwendigerweise nicht vollständig neutral sein, sondern muß irgend-

diese Annahmen nicht trivial, aber das muß nicht schrecken: Für die angestrebte *Denkmöglichkeit* der vorgeschlagenen Theodizee reicht, daß auch sie nicht irrational sind.

Schauen wir nun genauer auf die angeführte Verteidigung gegen den Verharmlosungseinwand. Auffällig ist, daß durch das Argument die Weisheit des Welturhebers zunächst nicht mit (1), sondern mit einem *anderen* Satz kompatibel gemacht werden soll – nämlich dem, daß es für uns unmöglich ist, das Übel als Teil des Guten zu begreifen. Um den Zusammenhang mit den echten Theodizeen zu sehen, müssen wir einen erneuten Blick auf die organischen Einheiten werfen. Es wurde oben gesagt, daß ein qualitativer Schritt zwischen dem Wert der isolierten Teile dieser Einheit und dem Wert der Einheit liegt. Nennen wir die verschiedenen Qualitätsstufen „Ordnungen“, so ergibt sich folgendes Bild: Auf einer untersten Ordnungsebene ist das Böse mit dem Guten dieser Stufe nicht zu vermitteln. Setzen wir für die unterste Ebene einmal die bloßen Befindlichkeiten, unmittelbares „Wohlbefinden“ und „Schmerz“. Etwas kann nur entweder als Schmerz oder Wohlbefinden (oder eine Mischung von beidem) empfunden werden, aber der Schmerz kann nicht als *Teil* des Wohlbefindens verstanden werden. Im extremen Fall einer Lust am Schmerz wäre bereits eine zweite Ordnung betreten: Diese Lust ist nicht mehr unmittelbar, sondern eine *am* Schmerz. Hier hätten wir, wenn man etwa an den Sadismus denkt, einen Fall negativer Wertigkeit einer höheren Qualitätsstufe als der, auf welcher der unmittelbare Schmerz liegt – und entsprechend wäre die Freude am Wohlbefinden eines anderen (oder das tätige Lindern eines Schmerzes) etwas Positivwertiges höherer Qualität als etwa bloßes Wohlbefinden. So ließe sich nun argumentieren, daß die Erkenntnisgrenze nur auf eine Stufe bezogen Gültigkeit besitzt; nur auf einer Ebene bleiben die Begriffe „gut“ und „böse“ inkompatibel. Beide könnten aber sehr wohl mit einer anderen Wertung *höherer* Stufe vereinbar sein. Für die vorgeschlagene Verteidigung der Theodizee müßte also angenommen werden, daß es eine organische Einheit höchster Ordnung gibt, welche „gut“ ist in einem Sinne, der alle uns bekannten, und dem Verstehen zugänglichen Ordnungen (mit dem dort zu findenden Übel) noch übersteigt. Der Satz (1) wäre dann zu lesen:

(1)* Es gibt Übel (*auf allen Ebenen außer der höchsten*) in der Welt.

Dieser Satz wäre nun kompatibel mit

(2)* Der Welturheber hat diese Welt weise, d.h. nach Maßgabe von Vernunft und Güte (*im Sinne der höchsten Ordnung*) eingerichtet.

Nicht kompatibel wäre (1)* jedoch mit dem Satz, daß die Welt letztlich „gut“ sei auf denjenigen Ordnungsebenen, auf die sich (1)* bezieht.⁵⁴

Warum sollte es nun gut sein, einen Begriff des Bösen niedrigerer Ordnung mit dem höherer nicht vereinen zu können? Schauen wir kurz auf die unserem Verstehen zugänglichen Ordnungen. Im Allgemeinen ließe sich sagen, daß das Gut höherer Ordnung etwas mit dem Umwandeln des Bösen niedrigerer Ordnung in ein Gut niedrigerer Ordnung zu tun hat – wie Barmherzigkeit gut ist, weil sie versucht, Leiden in Wohlbefinden zu wandeln. (Als Gegenwert höherer Ordnung wäre dann etwa Grausamkeit der Versuch, Schmerzen [als Übel niedrigerer

welche Zustände enthalten, die er als „gut“, und andere, die er als zu ändernde, das heißt „weniger gut“ bewertet. Aber daraus folgt noch nicht, daß diese nicht so guten Zustände als „böse“ im gesuchten Sinne erscheinen müssen.

⁵⁴ Deswegen ist die Zurückweisung des Verharmlosungseinwandes auch nicht selbstwidersprüchlich, wie vielleicht das Wortspiel im Titel dieser Arbeit nahelegen könnte. Wenn dort von einer „Theodizee der Theodizeelosigkeit“ gesprochen wird, so wird hier der Begriff „Theodizee“ ebenfalls auf zwei verschiedenen Ebenen verwendet – nur auf der höchsten Ebene ist eine Theodizee denkbar, die allerdings gerade die genannte Inkompatibilität auf allen niedrigeren Ebenen (und damit die entsprechende „Theodizeelosigkeit“ dieser Ebenen) voraussetzt.

Ordnung] zu mehren.) Nun ist aber dies auf Grund des oben zur Motivation Gesagten *nur dann* möglich, wenn im Schmerz ein zu verhindernder Unwert gesehen wird – nicht aber als der eigenen Barmherzigkeit dienlicher Umstand; dieser Gedanke könnte zwar noch Menschen zum Handeln motivieren, würde aber keine *Barmherzigkeit* mehr sein. Auch die Freude an der Freude dürfte ein solches Gut zweiter Ordnung sein, für die Entsprechendes gilt: Sich am Glück eines anderen erfreuen ist nur dann möglich, solange man es gerade nicht als willkommenen Anlaß eigenen Glückes sieht. Das heißt, soweit wir Einblick in verschiedene Ordnungen des Werthafte haben, kommt nur dann ein Wert höherer Ebene zustande, wenn dieser auf der darunterliegenden Ordnungsstufe noch *nicht* erkannt wird. Sollte es daher eine höchste Stufe der Werthhaftigkeit der Welt als umfassender *organic unity* geben, so müßte gerade *erwartet* werden, daß wir nicht fähig sind, einen solchen umfassenden Begriff von einer untergeordneten Stufe aus zu bilden.

Ein solches Denken in Qualitätsordnungen ist nun nicht eigentlich überraschend, sondern liegt (meist implizit) vielen Versuchen einer „echten“ Theodizee zugrunde. Sie scheitern jedoch beim Versuch, die Werthhaftigkeit höchster Ordnung vollständig zu charakterisieren – und sehen sich dabei dem Einwand ausgesetzt, daß mit jedem Vorschlag einer Charakterisierung von „gut“ das Übel in den untergeordneten Stufen, so wie wir es in der Welt finden, relativiert werde. Vorliegende Verteidigung der Möglichkeit echter Theodizeen nimmt den Verharmlosungseinwand gerade dadurch ernst, daß sie darauf verzichtet, den höchsten Wertbegriff, der der Welterschaffung auf höchster Ordnung zugrunde liegen soll, vollständig zu bestimmen. Ja, sie geht davon aus, daß dies unmöglich ist. Auf dieser Grundlage soll aber der oft gezogene Schluß zurückgewiesen werden, daß die Möglichkeit eines positiven Wertes höchster Ordnung *deswegen* positiv irrational sein müsse. Die Pointe der hier vorgeschlagenen Argumentation ist, den Verharmlosungseinwand umzudrehen: Es ist nach unserer Kenntnis der Strukturzusammenhänge niederer Ordnungen gerade zu erwarten, daß auf einer niederen Ebene der Begriff der Werthafte einer höheren Ebene nicht nur unzugänglich ist, sondern sein *muß*. Die Unzugänglichkeit wird also selbst als werthaft gesehen und der vermeintliche Haupteinwand dient geradezu als Bekräftigung dafür, daß es nicht irrational ist, die Welt für die beste aller möglichen zu halten.

V. Abschließende Bemerkungen zu den Grenzen der Verteidigung

Es sei zunächst angemerkt, daß die hier entwickelten Gedankengänge in zweierlei Weise gelesen werden können. Einerseits läßt sich die Zurückweisung des Verharmlosungseinwands als Ergänzung traditioneller echter Theodizeen verstehen – sie baut selbst auf manchen der dort entwickelten Überlegungen auf und ließe sich mit diesen möglicherweise verbinden. Andererseits könnte man von einer neuen Variante der Theodizee sprechen, als ihr eine Kritik an dem zu weit reichenden Anspruch der echten Theodizeen zugrunde liegt, insofern diese einen vollständigen, letzten Begriff des Guten zu finden hoffen. In Absetzung davon geht es hier darum, dasselbe Beweisziel (die Verteidigung des Welturhebers angesichts des Übels in der Welt) auf einem neuen Weg zu erreichen: Es soll gezeigt werden, daß auch ein notwendigerweise unterbestimmter Begriff des Guten (bzw. der Maßstäbe, nach denen diese Welt für den Welturheber die beste ist) für diese Verteidigung ausreicht, ja, daß gerade in seiner Unterbestimmtheit ein Gut liegt – und sich daher *nur* ein solcher unterbestimmter Begriff dafür eignet. Ob es sich damit um eine eigene Variante der Theodizee oder nur um eine ergänzende Argumentation handelt, ist wohl letztlich ein terminologisches Problem.

Wichtiger ist die Frage, ob diese Argumentation den oben aufgestellten Kriterien für eine Theodizee genügen kann. Auch wenn zugestanden ist, daß der Einwurf der Verharmlosung

ins Leere trifft, weil es gerade darum geht, tätig das Böse im vollen Sinne ernst zu nehmen, ließe sich folgendes einwenden: Wenn der Welturheber nur in einem uns nicht zugänglichen Sinne die Welt „gut“ eingerichtet hat, ist dies dann nicht eine Version des Voluntarismus oder eines Obskurantismus dunkler Worte?

Gegen den Voluntarismusverdacht läßt sich erwidern, daß es nach obigem Argument Gott gerade nicht freistünde, die Werthaftigkeit höchster Ordnung in jedem beliebigen, auch einem unserer Vernunft widersprechenden Sinne inhaltlich zu füllen. Es muß ja bei dem Denken in Ordnungsebenen durchaus davon ausgegangen werden, daß es Beziehungen zwischen den Werten einer niederen und einer höheren Stufe gibt. Diese sind zwar keine verrechenbaren, aber durchaus gesetzmäßige – gerade der zentrale Gedanke der vorgeschlagenen Theodizee, die Umdrehung des Haupteinwandes zum Zwecke einer Verteidigung der Möglichkeit eines solchen Begriffes von „werthaft“, basiert auf dieser Annahme. Ein Gut höherer Ordnung muß immer in Beziehung zu dem niederen stehen, womit eine alle Ordnungen durchziehende Vernunftstruktur angenommen wird. Damit fällt der Voluntarismuseinwand fort.

Doch bleibt nicht der Begriff des „Werthaften“ höchster Ordnung letztlich so dunkel, daß er einem irrationalen Erklärungsmoment nahekommt? Nun wurde es zwar in der Tat als unmöglich bezeichnet, ihn in solcher Weise zu erfassen, daß damit das Böse für unser Verstehen aufgehoben würde. Daß dies nicht das Ziel sein kann, räumt sogar Leibniz ein, wenn er sich dagegen wendet, daß wir das Böse wegen seiner Aufgehobenheit in einem göttlichen Plan je in einem solchen Sinne „verstünden“, daß wir es als *weniger* böse erachteten⁵⁵. Doch trotz dieser Erkenntnisgrenze läßt sich einiges über diesen letzten Begriff sagen, wie dies auch oben geschehen ist – zum Beispiel, daß eine dynamische Welt Mithandelnder werthafter sein muß als eine statische Welt. Manche andere, hier nicht angestellte Überlegungen mögen noch dazu führen, weitere mögliche Charakteristika dieses Begriffes anzuführen. Dies ist nicht ausgeschlossen – nur dafür wird argumentiert, daß es nicht gelingen kann, ihn erschöpfend zu erfassen und ihn ins volle Licht klaren Verstehens zu heben. Mit dieser als notwendig gesehenen Unterbestimmung wird der Begriff weder voluntaristisch, noch bleibt er gänzlich dunkel. Die Möglichkeit, daß ihm darüber hinaus noch weitere Bestimmungen zukommen, die der Welturheber kennt, ist denkbar und damit nicht in positiver Weise irrational.

Mehr muß die angestrebte Verteidigung nicht leisten, um den beiden eingangs angeführten Kriterien zu genügen. Sie genügt dem zweiten, insofern sie kein irrationales Erklärungsmoment zugrunde legt, und dem ersten, insofern sie weder den Begriff Gottes und seiner Güte, noch den des Bösen auflöst, sondern daran festhält, daß es klare Maßstäbe des Guten bei und für Gott geben muß (von denen uns nicht alle zugänglich sind), und daß das Übel zutiefst empört und zum Handeln aufruft. Hier berührt die vorgeschlagene Theodizee die kurz diskutierten praktischen Antworten, ist aber, da sie daran festhält, daß es eine Versöhnung geben kann, keine rein praktische Lösung.

Eine Grenze des Arguments muß hier jedoch eingeräumt werden – das Leiden der Tierwelt. Das Argument kann, wenn es erfolgreich ist, die Denkbarkeit der Versöhnung von dem Welturheber sowohl mit dem *malum morale* als auch demjenigen *malum physicum* zeigen, auf das grundsätzlich eine tatkräftige menschliche Antwort vorstellbar ist. Dies gilt aber nicht für all die Geschehen, welche der unwandelbare Preis für die heterotrophe, vor allem carnivore Lebensform vieler Organismen ist. Hier müßte die vorgeschlagene Theodizee durch andere Argumente eine Erweiterung finden, vielleicht der Art, daß die mit der Heterotrophie verbundenen Eigenschaften die notwendige Voraussetzung zur Entwicklung des

⁵⁵ Théodicée I 237.

Menschen gewesen sein könnten, der von den uns bekannten Organismen allein ein Bewußtsein der moralischen Sphäre hat und sittlich handeln kann.⁵⁶ Dies zu untersuchen, ist jedoch nicht mehr Ziel vorliegender Arbeit. Ihr Anliegen ist primär, den mächtigsten Einwand der Gegenwart, daß jede Theodizee das menschliche Leiden verharmlose, zurückzuweisen.

Eine ganz andere, eigentümliche Schwierigkeit des Gedankengangs sei abschließend zugestanden. Das bloße Denken der Möglichkeit, daß in einem Sinne höchster Ordnung die Welt und damit das unendliche menschliche Leiden in der Welt als notwendiger Teil einer umfassenden organischen *unity gut* sei, löst auch beim Verfasser, allen vorgebrachten Argumenten zum Trotz, angesichts des Bösen ein Unbehagen aus. Aber dieses Unbehagen ist gerade nicht verwunderlich, sondern innerhalb der vorgeschlagenen Konzeption erklärbar und notwendig: Sie geht ja davon aus, daß uns dieser erweiterte Begriff von „gut“, der das Unbehagen lösen könnte, eben nicht zur Verfügung steht. Mehr noch, es wird als werthaft gedeutet, daß wir ihn nicht besitzen: Wenn es möglich sein soll, daß die Welt in einem letzten Sinne gut ist, dann muß das Böse zugleich für uns ein unlösbares *scandalum* bleiben.

Die Theorie der Willensfreiheit in den „Briefen über die Kantische Philosophie“ (1790–92) von Karl Leonhard Reinhold

Faustino FABBIANELLI (München)

Unter den Autoren, die an den philosophischen Diskussionen teilnahmen, welche sich aus der Auseinandersetzung mit den Thesen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* Kants¹ entwickelten, nimmt Karl Leonhard Reinhold eine besondere Stellung ein. Man muß es nämlich seiner Reflexion als Verdienst anrechnen, ein der Kantischen Theorie anhaftendes Problem hervorgehoben zu haben, das sie vor dem „gesunden Menschenverstand“ zu diskreditieren drohte. Einige Stellen in den genannten Werken kann man nämlich dahingehend interpretieren, daß zwischen Autonomie und Willensfreiheit eine perfekte Übereinstimmung herrscht, und daß demzufolge ein Mensch, der sich heteronom entscheidet (d. h. gegen die Vorschriften des Sittengesetzes, um einen sinnlichen Trieb zu befriedigen), nicht frei ist.²

Eine Bekräftigung dieser These, derzufolge ein heteronomes Handeln unfrei ist, stellte auch der „Fatalismus“ von Carl Christian Erhard Schmid³ dar, der zu folgendem Schluß

⁵⁶ Solche Überlegungen ließen sich etwa im Anschluß an H. Jonas' Theorie des Organischen entwickeln.

¹ Für eine genauere Analyse der Entwicklung zwischen den zwei Schriften Kants vgl. S. Landucci, *Sull'etica di Kant* (Milano 1994), im besonderen Kap. 2.

² Dazu siehe: G. Tomasi, *Moralità e libertà. Appunti su un problema della prima ricezione dell'etica di Kant*, in: *Verifiche* 17 (1988) 301–326; C. La Rocca, *Strutture kantiane* (Pisa 1990) 75–99; A. Nuzzo, *Metamorphosen der Freiheit in der Jenenser Kant-Rezeption (1785–1794)*, in: F. Strack (Hg.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte* (Stuttgart 1994) 484–518; S. Landucci, a. a. O., Kap. 5.

³ Es gibt eher wenige Studien über Schmid: Vgl. z. B. L. Sennewald, *Carl Christian Erhard Schmid und sein Verhältnis zu Fichte. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Philosophie* (Diss. Leipzig 1929); H. Schröpfer, *Carl Christian Erhard Schmid – der „bedeutendste Kantianer“ an der Universität Jena im 18. Jahrhundert*, in: N. Hinske/E. Lange/H. Schröpfer (Hg.), *„Das Kantische Evangelium“*. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785–1800 und seine Vorgeschichte – Ein Begleitkatalog (Stutt-