

*Das Problem der Theodizee
bei Leibniz und Kant*

Das Problem der Theodizee bei Leibniz und Kant

von
Susanne Schilling

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH 99734 Nordhausen 2009
ISBN 978-3-88309-528-8

Inhalt

Vorwort	7
I. Einleitung	9
II. Das Theodizeeproblem im systematischen und historischen Überblick	11
1. Die Theodizee: Eine allgemeine Bestimmung.....	11
2. Die Auseinandersetzung mit dem Negativen in philosophiegeschichtlicher Betrachtung	17
2.1 Theodizeeanaloge Theoreme in Antike und Mittelalter	17
2.2 Die Metaphysik des Rationalismus im Umgang mit dem Übel.....	21
III. Das Problem der neuzeitlichen Theodizee	27
1. Gottfried Wilhelm Leibniz – Die Theodizee des metaphysischen Rationalismus	27
1.1 Kontext der Leibnizschen Theodizee	27
1.1.1 Der äußere Anlass zur Genese der Theodizee.....	27
1.1.2 Die Monadologie und Leibniz' Lehre der prästabilierten Harmonie.....	30
1.1.3 Die Prinzipienlehre.....	34
1.2 Die Übereinstimmung von Glauben und Vernunft.....	37
1.3 Der Gottesbegriff der Theodizee	40
1.4 Das Übel in der harmonischen Schöpfung	43
1.4.1 Das metaphysische, physische und moralische Übel	43
1.4.2 <i>Privatio boni</i> und Zulassung Gottes.....	45
1.5 Menschliche Freiheit und göttliche Determination	47
1.6 Gottes Schöpfung als bestmögliche aller Welten	51
1.7 Zusammenfassung und Bewertung.....	57
1.7.1 Theodizee als Logodizee	57

1.7.2 Die Kritik am Leibnizschen Optimismus.....	60
2. Immanuel Kant – Die Theodizee der Moralphilosophie.....	65
2.1 Kontext der Kantischen Theodizeekritik.....	65
2.2 Doktrinale Theodizee	69
2.2.1 Kants Kritik an den Theodizeeansätzen.....	69
2.2.2 Das Scheitern der spekulativen Theodizee.....	74
2.3 Authentische Theodizee.....	76
2.3.1 Die Auslegung des göttlichen Willens durch die praktische Vernunft.....	76
2.3.2 Das Hiob-Beispiel	78
2.4 Die menschliche Freiheit und das radikal Böse.....	82
2.5 Zusammenfassung und Bewertung.....	85
2.5.1 Theodizee als Anthropodizee	85
2.5.2 Geschichtsphilosophie zur Überwindung des Bösen	88
3. Ausblick: Die Theodizee des Deutschen Idealismus	91
3.1 Theodizee und Geschichtsphilosophie: G. W. F. Hegel.....	91
3.2 Theodizee und Ontologie: F. W. J. Schelling.....	97
IV. Schlussbetrachtung	102
Siglenverzeichnis zu Kant	108
Quellen- und Literaturverzeichnis	109
Quellen	109
Sekundärliteratur	112

Vorwort

Leibniz' berühmte Wendung in der „Theodizee“, dass wir in der „besten aller möglichen Welten“ leben, zumal auch der Schöpfer nur als ein allmächtiges, allgütiges Wesen vorgestellt werden könne, ist bereits früh einer dezidierten Kritik verfallen. Die bekannte Replik auf Leibniz' rationalistisches Denksystem formulierte Voltaire in „Candide“, aber auch Immanuel Kant reagierte auf diese kunstvoll komponierte, aber aus Sicht der kritischen Philosophie unhaltbare Theorie – und gelangte zu der Auffassung, dass sich solches zwar immer behaupten, aber doch niemals beweisen lässt.

Susanne Schilling konzentriert sich in ihrer Arbeit auf das Problem der „Theodizee“, zu dem mitnichten das letzte Wort gesprochen oder das nur noch aus der Perspektive einer historischen Betrachtung interessant und bedenkenswert sein könnte. Sie legt in dieser Arbeit eine akkurate, kenntnisreiche und gedankenvolle Untersuchung der Leibniz'schen Schrift „Die Theodizee“ vor und erläutert in einem zweiten Teil die Reflexionen, die Kant zu dieser Problematik angestellt hat. Frau Schilling vermag anschaulich die diffizile Problematik nachzuzeichnen, die oft verborgen anmutenden Argumentationsgänge Leibniz' sichtbar zu machen und die Vieldimensionalität der Fragen nach den Übeln in der Welt und der möglichen Rechtfertigung Gottes innerhalb des rationalistischen Systems zu verdeutlichen.

Dass diese Problematik nichts an Aktualität eingebüßt hat, zeigen auch die nahezu zeitgenössischen Reflexionen von Ernst Jünger. Dieser bezeichnet die Leibniz'sche Theorie als „Stein des Anstoßes“ und führt weiter aus: „Warum die beste – bei soviel Schmerz und Mängeln? Die Behauptung schien mir gewagt, als ich sie kennen lernte; es muß bald nach dem Ersten Weltkrieg gewesen sein. Vielleicht war es als ein Kompliment für den lieben Gott gemeint gewesen; noch Kant mußte in dieser Hinsicht behutsam sein.“ Jünger greift das Leibniz'sche Denken auf und führt es in einer inspirierenden, bedenkenswerten Weise fort, wenn er sagt, diese Erde sei auch die „einzig mögliche Welt“ und spricht von der „göttlichen Qualität der Planeten“, die gewiss vollkommen sein mögen, auch wenn Menschen nicht auf ihnen heimisch werden könnten: „Die Welten sind Manifestationen Einunddesselben – um ihre Einheit zu ahnen, müssen wir sie als Ganzes sehen. Die Ideen der Einheit und des Ganzen rufen sich gegenseitig hervor. Was im Einzelnen mißlungen scheint, stützt die Vollkommenheit des Ganzen, trägt zu ihr bei. Damit berichtige ich meinen

Irrtum: Leibniz muß mit der >Besten aller Welten< das Universum, nicht nur die Erde gemeint haben.“¹

Wir müssen diesen Gedanken freilich nicht widerspruchslos beipflichten, diesen so wenig wie der Leibniz'schen „Theodizee“, indessen scheint die hier verhandelte Problematik nach wie vor bedenkenswert – und die von Susanne Schilling vorgelegte Studie ist ebenso tiefgründig wie auch, was bei wissenschaftlichen Arbeiten nicht selbstverständlich ist, gut zu lesen, so dass sich dem interessierten Leser die komplexe Problemlage erschließt und ihm vor Augen führt, dass manche Fragen der Philosophie uns mit vollem Recht noch immer beschäftigen – und auch künftig nicht ruhen lassen werden.

Thorsten Paprotny
Hannover, im Juni 2009

¹ Jünger, Ernst: Über >Leibniz' beste aller Welten<. In: ders.: Sämtliche Werke. Bd. 22. Späte Arbeiten – Verstreutes – Aus dem Nachlass. Klett-Cotta: Stuttgart 2003, 728 f.

I. Einleitung

Das Übel kann weder verschwinden, weil es immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben muß, noch kann es bei den Göttern seinen Sitz haben, sondern mit Notwendigkeit findet es sich hier, in unserer sterblichen Natur.²

Zu Beginn der Neuzeit stehen die philosophischen Diskussionen unter dem Zeichen einer theoretischen Fragestellung, für die zu diesem Zeitpunkt der Begriff der „rationalen Theodizee“ geprägt wurde. Hierbei handelt es sich um die Problematik, wie sich die Attribute des allmächtigen und allgütigen Schöpfergottes widerspruchsfrei und kohärent mit der Existenz des Negativen in Einklang bringen lassen. Über die Realpräsenz dieses Negativen kann dabei kaum ein Zweifel bestehen – das Übel, das Böse, Zweckwidrige oder auch Dysteleologische tritt dem Menschen seit Anbeginn der Geschichte in mannigfachen Formen und Dimensionen entgegen. Wie und ob es eine rationale Rechtfertigung dieses Negativen angesichts eines guten, gerechten und allmächtigen Gottes geben kann, ist die Fragestellung, der vor allem innerhalb der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts besondere Aufmerksamkeit zukommt und die zu einem der charakteristischen Themen dieser Epoche avanciert.

Zwei große Philosophen dieses Jahrhunderts haben sich diesem Problem des Antagonismus von Gottes Allmacht und der Realität des Übels angenommen und gemäß den Voraussetzungen und Grundlagen ihres jeweiligen philosophischen Systems zu lösen versucht: der Rationalist Gottfried Wilhelm Leibniz und Immanuel Kant, einer der größten philosophischen Denker der Neuzeit.

Im Folgenden soll untersucht werden, ob und inwiefern es Leibniz und Kant gelingt, in ihren Systemen eine Rechtfertigung Gottes angesichts des Negativen in der Welt zu kreieren und das Problem der Theodizee mittels einer schlüssigen philosophischen Denkfigur zu lösen. Wie gestalten sich die unterschiedlichen Ansätze zu einer Lösung des Theodizeeproblems und wie stellt sich der explizite Umgang mit der Frage nach dem Spannungsverhältnis zwischen gutem Gott und schlechten Erfahrungen in der

² Platon: Theaitetos. In: Platon, Werke in acht Bänden, Bd. 6. Hrsg. v. G. Eigler. Darmstadt 1970, S. 107.

Welt in den philosophischen Systemen dieser beiden bedeutenden Denker der Neuzeit dar?

Um dieser Fragestellung nachzugehen, soll zunächst eine allgemeine Definition des Terminus „Theodizee“ erfolgen, um im Anschluss die Auseinandersetzung mit dem Negativen in philosophiegeschichtlicher Betrachtung zur näheren Ausführung zu bringen. Die Frage nach Ursprung und Verantwortlichkeit des Negativen zieht sich bereits seit Menschengedenken durch die Geschichte der Philosophie, so dass mittels Rückübertragung bei den Problematisierungen des Übels und des Bösen innerhalb von Antike und Mittelalter von „theodizeeanalogen“ Theoremen gesprochen werden kann, die vielfach auch in neuzeitlichen Rechtfertigungsversuchen rezipiert werden.

Nach dieser Einführung in die Problemstellung soll daraufhin eine Betrachtung der Entwicklung der großen Entwürfe philosophischer Theodizee in der Neuzeit folgen, indem eine dezidierte Darlegung der beiden unterschiedlichen Lösungsvarianten Leibniz' und Kants konzipiert werden soll. Leibniz' Theodizee des metaphysischen Rationalismus wird hierfür in seinen wichtigsten Aspekten, wie Gottesbild, Systematisierung der Übel und der entscheidenden These der besten aller möglichen Welten, in aller Ausführlichkeit charakterisiert, um den Werdegang der vernunftoptimistischen Theodizee der Frühaufklärung bis hin zu ihrer Krise in der Mitte des 18. Jahrhunderts nachzuzeichnen. Anschließend wende ich mich im zweiten Hauptteil der Auseinandersetzung der anderen entscheidenden Theodizeekonzeption des 18. Jahrhunderts zu: der Theodizee der Moralphilosophie von Immanuel Kant. Diese besteht aus zwei grundlegenden Aspekten, die beide eigens zu thematisieren sein werden. Zum einen aus Kants Kritik an der sogenannten doktrinalen Theodizee, mit der er alle rationalen Versuche der Rechtfertigung Gottes negieren möchte, und zum anderen aus seinem eigenen Theodizeekonzept der authentischen Theodizee, in der er eine Rechtfertigung Gottes hinsichtlich des moralischen Gesetzes der praktischen Vernunft neu zu entfalten versucht.

Hiernach folgt ein kurzer Ausblick auf die Theodizeeversuche des Deutschen Idealismus von Hegel und Schelling, nach deren Ende der sukzessive Zerfall der philosophischen Theodizee konstatiert werden muss. In einer abschließenden Schlussbetrachtung werde ich meine Ergebnisse rekapitulieren und ein abschließendes Fazit hinsichtlich des Problems der Theodizee bei Leibniz und Kant formulieren.

II. Das Theodizeeproblem im systematischen und historischen Überblick

Wir glauben ja, daß alles, was ist, von dem einen Gott herkommt und Gott gleichwohl nicht der Urheber der Sünde ist.³

1. Die Theodizee: Eine allgemeine Bestimmung

Der Terminus der Theodizee als der Leitbegriff der Philosophie für die Erklärung des Negativen oder Dysteleologischen ist eines der diffizilsten und vielschichtigsten Themen innerhalb der neuzeitlichen Denkbemühung des Menschen.

Die Theodizee bezeichnet den Versuch einer Rechtfertigung Gottes hinsichtlich des von ihm zugelassenen Übels und Bösen in der Welt. Die Bemühungen des Menschen die Welterfahrung mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung in Einklang zu bringen, scheint immer wieder an den negativen Erfahrungen und Erlebnissen zu scheitern, die sich im alltäglichen Leben manifestieren. Die Grundlage für das Anliegen einer Theodizee ist somit der Widerspruch, der aus der Frage resultiert, wie die vielfach erfahrbaren Leiden und Übel mit der Allmacht und Güte Gottes zu vereinbaren sind.

Die Theodizee möchte diese Frage lösen, um Gott als Schöpfer von dem Vorwurf der Verantwortung für jegliche Leiderfahrung entheben zu können. Doch die Beschaffenheit der Welt spricht zunächst gegen die Wahrheit des allmächtigen und gütigen Gottesbildes, das allen drei monotheistischen Religionen unserer Zeit – Christentum, Judentum und Islam – zugrunde liegt, so dass aus dem Zusammenspiel der Aussagen: „Gott ist allmächtig, allwissend und allgütig“ und „Es gibt Schlechtes in der Welt“ das Problem der Theodizee entsteht. Wie lassen sich diese Allprädikate⁴ Gottes – die eigentlich ein Gottesbild implizieren, das besagt, dass der all-

³ Augustinus: Theologische Frühschriften: Vom freien Willen, Von der wahren Religion I, 11. Übers. v. W. Thimme. Stuttgart 1962, S. 37.

⁴ Als Allprädikate werden die göttlichen Attribute Allmacht, Allgüte und Allwissenheit subsumiert. Sie gelten in Anknüpfung an biblische Aussagen in der christlichen Theologie und Philosophie als bestimmende Züge des Wesens und Seins von Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt. Vgl. hierzu: Halder, A.: Art. Allprädikate Gottes. In: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 2000, S. 18.

gütige Gott so vollkommen ist, dass er eine Welt ohne Übel wünscht, so allmächtig, dass er all seine Wünsche durchsetzen kann und so allwissend, dass ihm nicht das Geringste im Schicksal der Geschöpfe verborgen bleibt – zusammendenken mit der tatsächlichen Existenz des Leidens und des Bösen?⁵

Die Theodizee wagt den Versuch, eine Erklärung für diesen Antagonismus zwischen empirischer Welt und sittlichem Bewusstsein des Menschen zu konstruieren und bewegt sich dabei nicht nur auf religiöser, sondern auf zutiefst philosophischer und ontotheologischer Ebene, da die Frage nach der Wurzel und dem Grund des Bösen zusammengedacht mit der Existenz einer göttlichen Entität, bereits in die Anfänge der Philosophie zurückgeführt werden kann. Das heißt, sobald die Auseinandersetzung mit dem Negativen zugleich als Problem angesehen wird und nicht mehr selbstverständlich mit den Dogmen religiöser Tradition korreliert, wird sie zu einem Thema der Philosophie.⁶

Der eigentliche Begriff der Theodizee ist eine neuzeitliche Wortschöpfung, die erstmalig 1697 von Gottfried Wilhelm Leibniz in einem Brief an die preußische Königin Sophie Charlotte Erwähnung findet. Dieser von Leibniz kreierte Neologismus entsteht in Anlehnung an Röm. 3,4 aus den altgriechischen Termini θεός (Gott) und δίκη (Gerechtigkeit) und bezeichnet etymologisch somit sinngemäß die Rechtfertigung Gottes. Die explizite Darstellung einer Theodizee im eigentlichen Wortsinn und die ihr nachfolgenden Diskurse setzen 1710 mit der Publikation Leibniz' gleichnamigen Werkes ein und sollten die philosophische Diskussion des darauffolgenden Jahrhunderts – das sogar als „Jahrhundert der Theodizee“⁷ titulierte wird – nachhaltig prägen.⁸ Leibniz' Theodizeeschrift handelt ihrem Titel zufolge „über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels“, womit die drei Kernbegriffe der Theodizeefrage, nämlich Gott,

⁵ Vgl. Gesang, B.: *Angeklagt: Gott. Über den Versuch vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen*. Tübingen 1997, S. 21.

⁶ Vgl. Geyer, C.-F.: *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*. München 1983, S. 10.

⁷ Der gesamte Zeitraum von ca. 1650 bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wurde gekennzeichnet durch die philosophische Fragestellung der rationalen Theodizee, die ausgehend von Leibniz' Schrift eine sowohl breite als auch kontroverse Diskussion und eine Vielzahl von Rezeptionen hervorbrachte. Vgl. hierzu Geyer: *Das Jahrhundert der Theodizee*. In: *Kant-Studien* Bd. 73 (1982), S. 393-405.

⁸ Vgl. Geyer: *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*. Stuttgart 1992, S. 47.

Freiheit und Übel, bereits herausgestellt werden. So ist es neben dem Widerspruch zwischen dem guten Gott und den schlechten Erfahrungen in der Welt auch die daraus resultierende Frage nach der menschlichen Freiheit im Zusammenhang mit Notwendigkeit und Vorherbestimmung, die das philosophische Interesse weckt und letztlich die Theodizeeproblematik aufwirft.⁹

Die Theodizee – nach Immanuel Kants Definition von 1791 „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“¹⁰ – ist zwar dem Namen nach ein rein neuzeitliches Phänomen, das Problem als solches lässt sich philosophiegeschichtlich jedoch bis in die Tradition der hellenistischen Philosophie zurückführen und taucht erstmalig in den Schriften Epikurs (341-270 v. Chr.) auf. Hier findet sich die schärfste und zugleich älteste Anklage, die hinsichtlich der Vereinbarkeit des Glaubens an die göttliche Weltregierung und die desillusionierende Welterfahrung erhoben worden ist. Epikur stellt die Attribute Gottes prägnant in Frage, indem es in seiner berühmten Formulierung heißt:

„Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er missgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl missgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich von Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“¹¹

Epikurs Lösung besteht darin, dass sowohl die Götter, die in Zwischenwelten anzusiedeln sind, als auch die Natur nur mit Desinteresse auf das Geschehen der Menschen blicken, womit auf eine explizite Sinngebung des Bösen verzichtet wird. Diese Formulierung lässt jedoch bereits die Mög-

⁹ Vgl. Schumacher, T.: Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs. Frankfurt am Main 1994, S. 23.

¹⁰ Kant, I.: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Immanuel Kants Werk in sechs Bänden, Bd. VI. Hrsg. v. W. Weideschel. Darmstadt 1970, A 194 (im Folgenden wird das gängige Siglum MpVT benutzt).

¹¹ Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Hrsg. u. übers. v. O. Gigon. Zürich/Stuttgart 1968, S. 136.

lichkeiten an Lösungsvarianten erkennen und verdeutlicht, an welche Voraussetzungen das Problem der Theodizee gebunden ist.¹²

Auch in der weiteren Tradition der abendländischen Philosophie – insbesondere in der christlichen Religionsphilosophie – blieb die Auseinandersetzung mit dem Problem des Übels virulent und wurde von bedeutenden Philosophen wie Augustinus, Thomas von Aquin oder auch später Baruch de Spinoza aufgegriffen. Auch Leibniz hat eine Vielzahl der in der Antike und im Mittelalter entwickelten Topoi für sein Werk rezipiert und verarbeitet. Dennoch gibt es einen eminenten Unterschied zwischen Leibniz' oder auch Kants frühneuzeitlicher Auffassung einer Theodizee und den theodizeeanalogen Entlastungsversuchen der vorneuzeitlichen Vergangenheit. Wurden in Antike und Mittelalter hauptsächlich drei Konzepte zur Erklärung des Negativen herangezogen, markiert die rationalistische Auffassung der Metaphysik in der frühen Neuzeit einen signifikanten Umschwung innerhalb der Voraussetzungen etwaiger Erklärungsmodelle. In vergangenen monotheistischen Gottes- und Weltvorstellungen wurde die Lösung des Antagonismus von empirischer Welt und göttlicher Allmacht entweder auf moralischer, pädagogischer oder ontologischer Ebene zu erklären versucht¹³, wobei sich diese Versuche vornehmlich dahingehend glichen, dass sie keine vernünftige Rechtfertigung Gottes hinsichtlich der Übel implizierten, sondern lediglich die Kompetenz eines Gottesbegriffs für die vereinzelt Belange des Menschen ablehnten oder das Übel bagatellisierten.¹⁴

In der rationalistischen Theodizee der Neuzeit hingegen diente einzig die Vernunft als maßgebliche Instanz, um Gott – in Analogie zur Situation eines Angeklagten vor dem Richter – von der Anklage der Urheberschaft des Bösen freizusprechen. Sie fungiert hierbei simultan als Ankläger, Verteidiger und Gerichtshof innerhalb des Prozesses, in dem Gott von der Verantwortung für Übel und Leid entlastet werden soll. Diese Hinwendung zur Autonomie der Vernunft – als ein typisch neuzeitliches Element – ist auf

¹² Vgl. Fischer, P.: Philosophie der Religion. Göttingen 2007, S. 63f.

¹³ Diese Depotenzierungen des Leidens zeigen sich in moralischer Hinsicht als eine Instrumentalisierung des Übels als Strafe für Schuld bzw. Sünde, in pädagogischer Hinsicht als Funktionalisierung als eine Maßnahme der Prüfung oder Erziehung und ontologisch als eine Ästhetisierung durch die Theorie des Übels als Mangel am Guten. Vgl. hierzu: Kessler, H.: Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage. Würzburg 2000, S. 12f.

¹⁴ Vgl. Oelmüller, W.: Über das Leiden nicht schweigen. In: Landschaft aus Schreiben. Zur Dramatik der Theodizeefrage. Hrsg. v. J. B. Metz. Mainz 1995, S. 65.

erhebliche Veränderungen in der frühneuzeitlichen Ausgangssituation zurückzuführen. Modifikationen in Wissenschaft, Religion und Politik führten zu einem neuen Blick auf Natur, Subjekt und Welt innerhalb menschlicher Denkelemente. Der Mensch erlebte eine neue Distanz zu Natur und Schicksal, aber auch zu dem überlieferten Gottesbild und den tradierten religiösen Vorstellungen, so dass die Basis für eine neue Art des Umgangs mit Gott und den Übeln entstehen konnte – die philosophische Theodizee. Denn diese Distanz ermöglichte einen gänzlich neuen Blickwinkel auf die Übel und das Böse der Welt, die von nun an nicht mehr nur in hilfloser Ohnmacht als selbstverständliche und unabdingbare Not verstanden wurden, sondern aus rationaler Sichtweise grundsätzlich erklär- und abschaffbar erschienen.¹⁵ Angesichts dieser Verschiebung des anthropozentrischen Weltbildes hin zu einem distanzierten Blick auf Schicksal und Sinngebung „wird Gott in seiner Funktion als Erlöser von den Übeln der Welt weniger gebraucht; umso mehr aber kommt er in Betracht als Verantwortlicher für all jene Missstände, die trotz der menschlichen Optimismus- und Optimierungsanstrengungen noch verbleiben und umso stärker empfunden werden.“¹⁶ So ist eine Voraussetzung der neuzeitlichen Theodizee die Emanzipation der Vernunft von traditionellen theologischen Bestimmungen, da ein Mensch, der noch nicht zum Bewusstsein seiner Freiheit und Subjektivität gelangt ist, Krankheit, Leiden und Tod hinreichend aus dem Willen oder Unwillen der höheren Mächte erklärt sieht.¹⁷ Der Glaube an Gott allein ist somit in der Frühen Neuzeit nicht mehr ausreichend zur Befriedigung substantieller Fragen; es bedarf einer Rechtfertigung Gottes auf Basis der menschlichen Vernunft, um den Glauben an dessen Gerechtigkeit und Vollkommenheit aufrecht erhalten zu können.¹⁸

Aber auch wenn die Autonomie der Vernunft von religiöser Autorität eine Grundvoraussetzung für die Entstehung der Theodizee bildet, ist dennoch auf der anderen Seite ebenso das Festhalten an bestimmten religiösen Traditionen für die rationale Rechtfertigung Gottes konstitutiv. Der ambivalente Charakter zwischen Traditionskritik und Traditionsbewahrung in den Anfängen der Neuzeit macht sich somit auch hinsichtlich der Theodi-

¹⁵ Vgl. Marquard, O.: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986, S. 14f.

¹⁶ Ammicht-Quinn, R.: Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel der Theodizeefrage. Freiburg 1992, S. 25f.

¹⁷ Vgl. Oelmüller, W.: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt am Main 1979, S. 192.

¹⁸ So birgt eine negative Auflösung dieser Frage fast zwangsläufig die Gefahr einer Hinwendung zu Atheismus und Nihilismus in sich.

zeefrage bemerkbar, denn neben der Emanzipation der Vernunft ist es die traditionelle Vorstellung eines personalen, allmächtigen und guten Gottes, die die neuzeitliche Theodizeefrage von analogen Verfahren in alteuropäischen Gesellschaften unterscheidet.¹⁹ So ist in polytheistischen, pantheistischen oder auch dualistischen Systemen keine Notwendigkeit für eine Theodizee gegeben, da hier entweder die Erschaffung der Welt durch mehrere Götter zugrunde liegt oder das Göttliche in sich selber sowohl Gutes wie auch Böses enthält.²⁰ So beginnt die Möglichkeit einer Theodizee also erst in dem Moment, in dem die mythischen und religiösen Vorstellungen für das vernunftbestimmte Subjekt unglaublich werden und die Autonomie des Denkens überlieferte Vorstellungen in Frage stellt.²¹ Somit wird deutlich, dass der Begriff der Theodizee zwar thematisch kein gänzlich neues Feld der religionsphilosophischen Disziplin erschließt, jedoch in seinen Voraussetzungen und Zielen andere Komponenten als vorneuzeitliche, lediglich theodizeeanaloge Versuche das Böse in der Welt zu erklären, intendiert. Durch die Verschiebung des neuzeitlichen Denkraumens hin zu einer ausschließlich vernunftbedingten Erkenntnis bricht nunmehr eine einzigartige Problematik auf, welche die alten Fragen nach der Existenz des guten Gottes und der Herkunft der Übel in einen gänzlich neuen Kontext zu stellen vermag.

¹⁹ Vgl. Haga, T.: Theodizee und Geschichtstheologie. Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth. Göttingen 1991, S. 12.

²⁰ Exemplarisch für den Dualismus sind die religiösen Systeme von Gnosis und Manichäismus, in denen für Übel und Leiden eine Art böser Gegengott als zweites Prinzip fungiert, wohingegen der Pantheismus keinen personalen Gott annimmt, sondern den Kosmos mit dem Göttlichen gleichsetzt.

²¹ Vgl. Kessler, Schöpfung 18.

2. Die Auseinandersetzung mit dem Negativen in philosophiegeschichtlicher Betrachtung

2.1 Theodizeeanaloge Theoreme in Antike und Mittelalter

Kann auch in philosophiegeschichtlicher Betrachtung des Übels vor Leibniz noch nicht explizit von einer Theodizee der neuzeitlichen Fassung gesprochen werden, hat es dennoch in allen Zeiten eine Vielzahl von theodizeeanalogen Theoremen gegeben, die ebenso nach dem Einklang der Realität des Negativen mit einer Kosmosordnung oder der unwiderruflich guten Schöpfung fragten.²² Die Überlegungen hinsichtlich der Problematik intendierten jedoch anders als in der Neuzeit zunächst den Aspekt des Ursprungs des Schlechten. *Unde malum?*²³ Woher kommt das Übel und wie lässt sich seine Existenz in die postulierte harmonische und teleologische Weltordnung integrieren?

Bereits Platon hat sich die Frage nach dem Übel und dem Bösen im Kontext seiner Metaphysik gestellt und dabei in seinem Werk „Timaios“ einen Gottesbegriff kreiert, bei dem alles Negative abstrahiert und lediglich als Defekt des Seins außer Kraft gesetzt wird.²⁴ Auch das bereits angesprochene epikureische Trilemma zeigt die antike Auseinandersetzung mit der Problematik des Malum in deutlicher Form, erschließt seine Lösung jedoch in der Negation einer göttlichen Weltvernunft, um ein dem Übel gegenüber distanziertes Leben gewährleisten zu können. Ebenso wie die Epikureer entwickelte die stoische Schule Argumentationsfiguren, die zudem in spä-

²² Geyer spricht hierbei von drei Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, um eine Rückübertragung der Theodizeefrage auf vergleichbare Überlegungen in Antike und Mittelalter projizieren zu können: Die Kohärenz zentraler Begriffe wie Gott, Welt oder Mensch, die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie (Annäherung des christlichen Glaubens an das griechische Denken) und die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Denkraum einer Erklärung der Übel. Vgl. hierzu: Geyer: Materialien zur Begriffsgeschichte der Theodizee, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert. In: Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage. Hrsg. v. W. Oelmüller. München 1992, S. 210.

²³ Die bekannte Doppelfrage des Boethius nach der Herkunft des Übels lautet vollständig: „Si quidem deus est, unde mala? Bona vere unde, si non est?“ Zit. nach: Geyer: Art. Theodizee. In: TRE Bd. XXXIII. Berlin 2002, S. 222.

²⁴ Vgl. Hager, F.-P.: Gott und das Böse im antiken Platonismus. Würzburg 1987, S. 24f.

teren Auseinandersetzungen um das Theodizeeproblem erneut virulent werden sollten.²⁵ Die Stoiker, so z. B. Zenon von Kition oder Seneca, verstehen die empirische Welt als Ausdruck der im Kosmos immanenten Vernunft, deren Inbegriff Gott darstellt und welche als rationale und durchkonstruierte Ordnung in allem herrscht. Laut Stoa kann in dieser Welt nichts Schlechtes vorkommen, da die universale Vernunft nicht dazu in der Lage ist, Dysteleologisches zuzulassen. Dieses generiert somit einzig aus der menschlichen Neigung, sich aus diesem Zusammenhang zu lösen und nicht vernunftgemäß zu leben. So wird alles Schlechte zum konstitutiven Bestandteil des vollkommenen Ganzen funktionalisiert und erfährt aus diesem Grund als pädagogisches Mittel zur Einsicht seine Wirksamkeit. Diese Art von Kosmodizee, also der Rechtfertigung der teleologischen Ordnung der Welt, dient fast allen späteren rationalen Theodizeen als Vorbild und wurde ebenso in der christlich geprägten Philosophie der Spätantike weiterhin adaptiert.²⁶

Generell beschränken sich die Antworten der alteuropäischen Gesellschaften im Wesentlichen auf Variationen verschiedener Schemata ontologischer Depotenzierung, die allesamt in der Philosophie des bedeutenden Kirchenvaters Augustinus kulminieren. Bei ihm finden sich die drei klassischen Versuche, Gott von dem Vorwurf der Verantwortlichkeit für die Übel zu entlasten, die in ihrem weiteren Wirken die gesamte abendländische Tradition prägen sollten. Mit der Kernaussage seiner Philosophie, dass alles was ist, gut ist²⁷, setzt Augustinus an stoischen und neuplatonischen Traditionen der Metaphysik an und okkupiert mit der Vorstellung eines geordneten göttlichen Kosmos deren konzeptuelles System. Der erste Versuch für eine Entlastung Gottes liegt in dem sogenannten ordnungstheoretischen Ansatz Augustinus', in dem die Übel in der eben geschilderten stoischen Weise als funktionales Element einer umgreifenden Ordnung verstanden werden. In dieser Ordnung hängen alle Dinge in strukturierter Form zusammen, so dass ein Zufall ausgeschlossen und der Gang der Dinge immer gerecht sein muss, weil sich alles in einer ausgleichenden Ge-

²⁵ Vgl. Janßen, H.-G.: Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit. Darmstadt 1993, S. 3ff.

²⁶ Vgl. Sparn, W.: Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem. München 1980, S. 166f.

²⁷ Vgl. Augustinus: Bekenntnisse VII, 18. Übers. u. erläutert v. J. Bernhard. Frankfurt am Main 1987, S. 325ff.

rechtigkeit innerhalb des Kosmos manifestiert.²⁸ Jede Unordnung ist also auf höherer Ebene Teil einer umfassenden Ordnung und etwaige Widrigkeiten werden im Rahmen umfassenderer Funktionssysteme als nützlich oder gar lebensnotwendig zu erkennen gegeben. Diese Ordnungsphilosophie führt zu einer Ästhetisierung des Negativen, da es die Schönheit der Schöpfung geradezu verstärken kann: So hebt laut Augustinus das Schlechte durch seine richtige Platzierung im Kosmos „das Gute erst hervor, so daß dieses nun durch den Vergleich mit dem Übel in noch höherem Maße gefällt und noch preiswürdiger ist.“²⁹ In dieser traditionellen Vorstellung der Welt als ein harmonisch geordnetes Ganzes verbunden mit der christlichen Auffassung eines personalen Schöpfergottes, zeigt sich Augustinus' Versuch, die ontologische Depotenzierung des Übels, die an Platon orientiert ist, weiterzudenken und mit dem Christentum zusammenzubringen. Ergebnis dieser Überlegung einer ordnungstheoretischen Ästhetisierung des Übels ist, dass das Negative weder Gott noch der Schöpfung angelastet werden kann, da dieser alles Geschaffene gut geschaffen hat. Dennoch lässt sich die reale Faktizität des Negativen nur unschwer leugnen, so dass Augustinus sich mit diesem Lösungsansatz nicht zufrieden geben kann und eine Erklärung für das Böse und das Leiden zudem in einem privationstheoretischen Ansatz zu erklären versucht.³⁰ Hier greift Augustinus erneut eine neuplatonische Idee auf, indem er das Übel als bloßes Fehlen von Gutem deklariert. Das Malum besitzt nicht die gleiche Seinsfülle wie das Gute, sondern ist vielmehr nur ein Mangel an diesem (*privatio boni*). Es hat also keine eigene Substanz, keine eigene ontologische Dignität, sondern besteht nur in Relation zu dem Guten. Demzufolge ist eine vollständig schlechte oder böse Natur undenkbar, da ihr in diesem Fall kein Sein mehr zukommen würde. Zudem würde die postulierte Harmonie außer Kraft gesetzt, wenn das Böse selbst subsistierend wäre, wie es beispielsweise im Dualismus der Fall ist.³¹ Die entscheidende theodizee-relevante Konsequenz also lautet, dass Gott, der alles Seiende geschaffen hat, nicht die Ur-

²⁸ Vgl. Kessler, Schöpfung 23f; Groß, W.: „Ich schaffe Finsternis und Unheil.“ Ist Gott für das Übel verantwortlich? Mainz 1992, S. 71f.

²⁹ Augustinus: Enchiridion III/11. Zit. nach: Groß, Finsternis 72.

³⁰ Vgl. Geyer, Leid 73.

³¹ Die Vorstellung des Bösen als reiner Privation widerspricht der dualistischen Auffassung des Manichäismus, dem Augustinus vor seiner Bekehrung zum Christentum anhing. Die dualistische Zwei-Prinzipien-Lehre mit einem *summum malum* erweist sich durch die ontologische Privatisierung des Übels als widersinnig und kann relativiert werden.

sache des Übels sein kann, da diesem im eigentlichen Sinn kein Sein zukommt. Dieser privationstheoretische Ansatz Augustinus' stellt also in erster Linie eine Theorie des ontologischen Status des Übels auf und liefert somit keine plausible Erklärung hinsichtlich der Frage nach der Quelle des Übels.³²

Um den Ursprung des Malum endgültig zu klären, entwickelt Augustinus schließlich ein Erklärungsmodell, das eine perfekte Synthese zwischen den Lehren des Neuplatonismus und der jüdisch-christlichen Überlieferung konzipiert. In dem sogenannten Erbsündentheoretischen Ansatz wird der Ursprung und die Kontinuität des Bösen beim Menschen verortet und das daraus resultierende Übel als gerechte Strafe für das Böse instrumentalisiert. Mit diesem Ansatz hat Augustinus nicht mehr eine philosophische, sondern eine spezifisch bibeltheoretische Erklärung des Malum gegeben, indem er gemäß von Gen. 2-3 die Theorie entwickelt, dass die Schöpfung ursprünglich leidlos gewesen sei und erst die Ursünde das Übel in der Welt zugelassen habe. Das heißt, dass Gott – als Schöpfer der guten Naturdinge und nicht der Laster – den Menschen erschuf, der sich jedoch in Form von Adam spontan verfehlte, indem er seinen freien Willen missbrauchte und somit gerechterweise verdammt wurde. Durch die Fortpflanzungsnatur des Menschen wird diese Sünde wiederum auf sämtliche Nachkommen des Menschengeschlechts vererbt, womit die Ursünde zur Erbsünde avanciert und sich das Übel seit Anbeginn des Menschen in der Welt befindet. Somit ist also nicht Gott, sondern der Missbrauch des freien Willens bei den Geschöpfen für die Existenz des Malum verantwortlich und Augustinus liefert eine allgemeine, alle Übel einschließende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen.³³

Mit diesen drei theoretischen Ansichten zum Thema „Gott und das Übel“ konnte Augustinus eine folgenschwere Weichenstellung für viele spätere Positionen der Geistesgeschichte prägen. Zudem wurde jedes der drei Strukturelemente auch hinsichtlich der neuzeitlichen Theodizeeprozesse in unterschiedlicher Deutlichkeit rezipiert. Durch die Ästhetisierung der Übel in seinem ordnungstheoretischen Ansatz, der ontologischen Herabstufung des privationstheoretischen Ansatzes und dem anthropologischen Argument der Erbsündenlehre, die zu einer Individualisierung und auch Moralisierung des Übels führt, zeigt sich die Tendenz zur Depotenzierung

³² Vgl. Kreiner, A.: Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. Freiburg im Breisgau 1997, S. 126ff.

³³ Vgl. Schulte, C.: Radikal Böse: Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche. München 1988, S. 123ff.

des Negativen in der augustinischen Philosophie, die die Frage nach einer Verantwortung Gottes für all das Schlechte nur partiell zulässt.³⁴

Nach Augustinus sind in scholastischer Tradition des Mittelalters keine neuen Ansätze zur Klärung des Problemfeldes mehr entwickelt worden. Gemäß der schulmäßigen Systematisierung wurde davon ausgegangen, dass es keiner empirischen Forschung mehr bedürfe, da der vorhandene Wissensstand kaum mehr erweitert werden könne. So hat sich beispielsweise der Theologe und Philosoph Thomas von Aquin als einer der Hauptrepräsentanten der mittelalterlichen Scholastik in dem Kontext seiner praktischen Philosophie ebenfalls die Frage nach dem Malum gestellt, seine Lehre jedoch ebenfalls auf Basis der augustinischen Ansätze zu entfalten versucht. Auch Thomas greift in Analogie zur neuplatonischen Bestimmung des Negativen, dieses nur als Mangel an Gutem auf, indem er seine Privationstheorie auf der sogenannten Konvertibilitätsthese aufbaut. Für ihn ist jedes Sein konvertibel mit seinem Gutsein und somit gut, womit folglich jedes Schlechte die Abwesenheit jenes Seins und Gutseins ist – eine *privatio*.³⁵

Somit haben die theodizeeanalogen Überlegungen der Antike und des Mittelalters mit ihrer spekulativen Seite den rationalen Theodizeen der Neuzeit zumindest dahingehend den Weg gewiesen, dass durch sie der Akzent auf das Problem des Ursprungs des Bösen gelegt und das philosophische Denken des Altertums mit den Erfahrungen des christlichen Glaubens verbunden wurde.

2.2 Die Metaphysik des Rationalismus im Umgang mit dem Übel

Der Begriff der Theodizee im Sinne des von Leibniz entwickelten und von Kant kritisierten Prozesses ist an bestimmte Voraussetzungen der rationalistischen Metaphysik der Frühen Neuzeit gebunden, die in Antike oder auch Mittelalter noch nicht gegeben waren. Wie bereits angedeutet, vollzog sich in den Anfängen der Neuzeit durch eine Hinwendung zur Vernunft ein signifikanter Wandel innerhalb der abendländischen Philosophie, der sich auch in einer veränderten Wahrnehmung von Gottesbild und Leidgedanken manifestierte. Der griechische Wirklichkeitsbegriff eines sich in ewiger Selbstanschauung genügenden notwendigen Seins, das eine Depo-

³⁴ Vgl. Groß, Finsternis 75f.

³⁵ Vgl. Hermann, F.: Das Böse und die Theodizee: Eine philosophisch-theologische Grundlegung. Gütersloh 2002, S. 95f, 107ff; Geyer, Leid 77f.

tenzierung der Übel innerhalb des harmonischen Kosmos ermöglicht hatte, war bereits im Mittelalter mehr und mehr durch christliche Seinskonzeptionen verdrängt worden. Im christlichen Verständnis ist die Welt nicht der wohlgeordnete, ewige Kosmos, der von Anbeginn der Zeit an bereits so ist, wie er sein soll, sondern eine unbeständige, von Gott abhängige Schöpfung. In der Neuzeit zerbricht das griechische Ordnungs- und Seinsverständnis nun endgültig, indem das Individuelle gegenüber dem Ganzen aufgewertet und die Freiheit des Menschen zum Zentralbegriff der neuzeitlichen Geistesgeschichte wird. Der Mensch wird nicht mehr als in einer vorgegebenen und festgesetzten Ordnung lebend begriffen, sondern erfährt seine Wahrnehmung als freies und selbstbestimmtes Subjekt, das in der Lage ist, Welt und Natur zu beherrschen.³⁶ Im Mittelalter ist allein Gott die maßgebliche Quelle und der Grund menschlicher Freiheit gewesen, so dass durch diese moderne Auffassung des individuellen Freiheitsgedankens und die zunehmende Unglaubwürdigkeit der tradierten Autoritäten³⁷, die bisherige Bestimmung des Menschen zerfiel und zunächst nach neuen Fundamenten menschlichen Zusammenlebens gesucht werden musste. Durch die Abkehr von überlieferten Vorstellungen von Kirche und Religion wurden auch die aus ihnen resultierenden Bestimmungen des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch unglaubwürdig und mussten mit dem Hervortreten des freien und vernunftbegabten Subjekts neu bestimmt werden. Die Emanzipation der Vernunft erforderte eine neue Art der Erkenntnis, die allein auf sich selbst gestellt eine Erklärung Gottes in einer Welt der Übel kreiert, da die Unbegreiflichkeit der göttlichen Prädestination der Vernunft nicht mehr genügen kann.³⁸ Doch ebenso die neue Auffassung der Welt als rein rationales Phänomen, das die Naturabläufe in ein exakt mathematisches und mechanisches System verordnet, barg neue Problemfelder, die das Theodizeeproblem neuzeitlich aufbrechen lassen sollten. Die nicht mehr durch religiöse Dogmen erklärbare Welt lässt die Natur zu einer rücksichtslosen Wirklichkeit werden, in der der Mensch –

³⁶ Vgl. Janßen, Freiheit 6ff.

³⁷ Infolge des Dreißigjährigen Krieges (1618-1648) und der aus der Abgrenzung der Konfessionen entstehenden Wandlung der Theologie in eine polemisierende Orthodoxie sank das Ansehen der institutionellen Kirchlichkeit bei der Bevölkerung rapide und resultierte in radikalen spiritualistischen und atheistischen Strömungen.

³⁸ Vgl. Janßen, Freiheit 10.