

# Hiob und das Theodizeeproblem in der Philosophie

Friedrich Hermann

Keine andere Erfahrung hat die Überzeugung, dass ein allmächtiger und vollkommen guter Schöpfergott existiert, in ähnlich radikaler Weise in Frage gestellt wie die Erfahrung der Übel in der Welt. In klassischer Weise wurde die Schwierigkeit bereits von Epikur formuliert:

Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht [...] 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 aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?<sup>1</sup>

Zu diesem Problem werde ich mit Rückgriff auf das Hiobbuch einige Überlegungen anstellen, und zwar in sechs Abschnitten. Die ersten drei Abschnitte haben die Aufgabe, das Theodizeeproblem präzise zu bestimmen und die Versuche zu kritisieren, das Problem zu unterlaufen. Die beiden folgenden Abschnitte entwickeln einen Vorschlag zur Beantwortung des Theodizeeproblems, der zwischen zwei Problemteilen, einem logischen und einem empirischen Teil, unterscheidet. Das logische Theodizeeproblem ist, so meine ich, in einem theismusfreundlichen Sinne lösbar, während sich das empirische Theodizeeproblem aus prinzipiellen Gründen einer Auflösung entzieht. Nach meiner Ansicht lassen sich die Gottesreden am Ende des Hiobbuches im Sinne dieses zweistufigen Vorschlages verstehen. Im sechsten Abschnitt fasse ich meine Überlegungen kurz zusammen und wende mich gegen die moralische Überheblichkeit der deutschsprachigen Theodizeedebatte.

---

1 Epikur, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente*, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von O. Gigon, München 1991, 136.

## 1. Versionen der Unvereinbarkeitsthese

Das Theodizeeproblem setzt ein theistisches Gottesverständnis voraus und besteht darin, ob die drei folgenden Annahmen zugleich wahr sein können:

- (1) Es gibt Übel in der Welt.
- (2) Gott existiert, und er ist vollkommen gut.
- (3) Gott existiert, und er ist allmächtig.

Das Problem stellt sich in verschiedenen Versionen, weil mehrere Arten von Übeln zu unterscheiden sind, die die Güte und Allmacht Gottes in Frage zu stellen scheinen. Die erste Art des Übels ist dasjenige, was getan wird, mithin das Böse oder die Sünde, während die zweite Art in demjenigen Übel besteht, das einem widerfährt, also in Leiden und Schmerz. Damit sind die Arten der Übel freilich noch nicht erschöpft, denn zwischen dem Handeln und dem Widerfahren kann ein Missverhältnis bestehen, das ein Übel eigener Art bildet. Diese dritte Art des Übels besteht in der Störung des angemessenen Zusammenhangs zwischen Tun und Ergehen und umfasst das Wohlergehen des Bösen und das üble Ergehen des Schuldlosen. Das Hiobbuch konzentriert sich am Beispiel des Titelhelden auf diese dritte Art des Übels und damit auf eine besondere Form des Theodizeeproblems, auf die Frage nämlich, ob und gegebenenfalls auf welche Weise das Leiden eines Unschuldigen mit dem Gutsein eines Gottes vereinbar ist, der die Macht besitzt, dieses Übel zu verhindern. Die Faszination des Hiobbuches besteht nicht zuletzt darin, dass fast alle Möglichkeiten, mit dem Theodizeeproblem umzugehen, durchgespielt werden.

Worin bestehen diese Möglichkeiten? Grundsätzlich sind zwei Positionen, eine kompatibilistische und eine inkompatibilistische denkbar, die beide in unterschiedlichen Versionen vertreten werden können. Kompatibilisten sind der Meinung, dass die Existenz der Übel und die eines allmächtigen und vollkommen guten Gottes sich nicht gegenseitig ausschließen. Inkompatibilisten hingegen, zu denen sowohl Hiob als auch seine Freunde gehören, nehmen das Gegenteil an und müssen deshalb schließen, dass mindestens eine der Annahmen (1) bis (3) falsch ist. Aber auf welche der Annahmen sollte verzichtet werden?

Hiobs Freunde wenden sich gegen eine Form der Annahme (1): Um an dem vollkommenen Gutsein und der Allmacht Gottes festhalten zu können, bestreiten sie, dass im Falle Hiobs oder in irgendeinem anderen Falle ein Missverhältnis zwischen Tun und Ergehen besteht. Mit zunehmender Aufdringlichkeit belästigen sie Hiob mit ihrer Doktrin, gutes Tun zeitige gutes Ergehen und übel müsse gehandelt haben, wem Übles widerfährt. Wer solche Freunde hat, braucht keine Feinde. Dass die Doktrin

der Freunde falsch ist, weiß der Leser aus dem Vorspiel im Himmel. Dort wird Hiob vom Herrn höchstpersönlich die Unschuld bescheinigt: „Der Herr sprach zum Satan:“, heißt es in Hi 1, 8, „Hast Du achtgehabt auf meinen Knecht Hiob? Denn es ist nicht seinesgleichen auf Erden, fromm und rechtschaffen, gottesfürchtig und meidet das Böse.“ Und nach der ersten Prüfung Hiobs bemerkt Jahwe, er habe sich vom Satan „ohne Grund“ bewegen lassen, Hiob zu verderben (Hi 2, 3) – ein Eingeständnis, das den Herrn in keinem günstigen Lichte erscheinen lässt und auf eine zweite Version der Unvereinbarkeitsthese, die Einschränkung der Güte Gottes, hinauszulaufen scheint. Bleiben wir aber noch einen Moment bei der Position der Freunde. In Kap 13, 7<sup>f</sup> wirft Hiob ihnen vor, die Sache Gottes mit Lug und Trug zu verfechten: Um an der göttlichen Macht und Gerechtigkeit festhalten zu können, sind sie bereit, das Leiden Hiobs auf seine Schuld zurückzuführen, obgleich dafür nicht das Mindeste spricht. Wegen dieser Heuchelei ziehen sich die Freunde am Ende den göttlichen Tadel zu: „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob“ – urteilt Jahwe in Kap. 42, 7. Dass die Leugnung der Übel in der Tat nicht als Lösung des Theodizeeproblems in Frage kommen kann, lässt sich mit folgendem Argument zeigen: Wenn es in Wahrheit gar keine Übel gäbe, würden sich die meisten von uns täuschen, weil sie glauben, es gäbe welche. Nun ist aber auch die Täuschung ein Übel, ein Erkenntnis-Übel nämlich. Demnach sind entweder die Tatbestände, die wir üblicherweise für Übel halten, tatsächlich Übel, oder es ist Übel, sie dafür zu halten. Folglich lässt sich die Existenz von Übeln, mithin die Wahrheit der Annahme (1), nicht ohne Widerspruch bestreiten.

Wer behauptet, die Annahmen (1) bis (3) seien unvereinbar, muss deshalb entweder auf die Annahme (2) oder (3) oder auf beide verzichten. Besonders in den beiden vergangenen Jahrhunderten hat man häufig die letztere, also atheistische Konsequenz gezogen. „Die einzige Entschuldigung Gottes ist“, sagt Stendhal „dass er nicht existiert“.<sup>3</sup>

Natürlich ist die atheistische Bestreitung der Existenz Gottes nicht die einzig mögliche Konsequenz aus der unterstellten Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3), denn diese Unvereinbarkeit besagt lediglich, dass *eine* der Annahmen falsch sein muss. Nun kommt die Preisgabe der Annahme (1) aus dem genannten Grund nicht in Frage. Demnach bleiben

- 
- 2 „(7) Wollt ihr Gott verteidigen mit Unrecht und Trug für ihn reden? (8) Wollt ihr für ihn Partei nehmen? Wollt ihr Gottes Sache vertreten? (9) Wird's euch auch wohlgehen, wenn er euch verhören wird? Meint ihr, dass ihr ihn täuschen werden, wie man einen Menschen täuscht?“ (Hi 13, 7-9)
- 3 Vgl. F. Nietzsche, *Ecce homo*, „Warum ich so klug bin“, 3, in: F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York 2. Auflage 1988, Bd. 6, S. 286.

zwei Positionen übrig, die zwar beide den Theismus ablehnen, zugleich aber den Atheismus unterlaufen, nämlich die Einschränkung der göttlichen Güte oder der göttlichen Macht. Entweder hält man an der Allmacht Gottes fest, dann können Liebe und Güte allenfalls eine Seite Gottes sein, neben der es noch eine andere, dunkle Seite gibt.<sup>4</sup> Oder man hält an der Allgüte Gottes fest, dann kann er keine grenzenlose Macht besitzen. Im ersten Fall muss man einen *inneren Dualismus* zwischen der Potenz der Güte und einer anderen ihr in Gott gegenüberstehenden Potenz in Kauf nehmen. Im Grenzfall wird der Grund der Welt sogar zu einem moralisch indifferenten Wesen wie bei Spinoza oder – wie bei Schopenhauer – zu einer Art allmächtigem Teufel. Im zweiten Fall, der Entmächtigung Gottes, muss man einen *äußeren Dualismus* zwischen Gott und einer außer ihm bestehenden Macht annehmen, im Grenzfall sogar die völlige Ohnmacht Gottes.

Beide Varianten können auf eine lange Tradition zurückblicken, und ihre „Lösung“ des Theodizeeproblems gleicht der rabiatischen Therapie, Kopfschmerzen durch Abschlagen des Kopfes zu „heilen“. Die erste Variante, die Gottes Güte einschränkt oder bestreitet, wird von Hiob im Dialog mit seinen Freunden vertreten. Aus der Tatsache seines unschuldigen Leidens schließt Hiob nicht auf die Ohnmacht oder die Nichtexistenz Gottes, sondern auf seine Ungerechtigkeit und Grausamkeit.<sup>5</sup> „Den Schuldlosen und den Schuldigen“, so klagt er Kap. 9, 22 ff, „bringt er [Gott] (gleichermaßen) um. Wenn die Geißel plötzlich tötet, spottet er über die Verzweiflung der Unschuldigen. Die Erde ist in die Hand eines Frevlers gegeben.“ Diese und andere Stellen, an denen Gott als Despot erscheint, der sich willkürlich über das Recht hinwegsetzt, oder gar als grausamer, im menschlichen Leid sich austobender Sadist (vgl. Hi 16, 9-14) haben freilich nicht nur beschreibenden, sondern auch auffordernden Sinn. Sie sollen Gott offenbar bis auf Äußerste provozieren, sich womöglich doch noch als gut und gerecht zu erweisen. Andernfalls wäre es absurd, dass Hiob den Gott, den er als Verbrecher verklagt, zugleich als Zeugen für seine Unschuld (Hi 16, 18 ff) und als Anwalt (Hi 19, 25 ff) anruft. Wenn Jahwe seinem Knecht Hiob am Ende bescheinigt, er habe im Unterschied zu seinen Freunden recht von ihm geredet (Hi 42, 7), dann bestätigt er nicht das dämonische Gottesbild, das Hiob aus dem Unschuldsscharakter seines

4 Vgl. W. Dietrich, Chr. Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, Band 1: *Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn 4. Aufl. 2002; Band 2: *Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchen-Vluyn 2000.

5 Vgl. H. Spieckermann, „Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch“, in: *„Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels*, FS für O. Kaiser, hrsg. von I. Kottsieper u. a., Göttingen 1994, S. 431-444.

Leidens gefolgert hatte. Denn zuvor hat Hiob bereits gestanden, unweise von Dingen geredet zu haben, die ihm zu hoch sind und die er nicht versteht (vgl. Hi 42, 3). Die Lösung, die Hiob für das Theodizeeproblem vorschlägt, ist demnach kaum besser als die seiner Freunde. Nicht durch den „Vorzug an Einsicht“ übertrifft Hiob seine Freunde, sondern, wie Kant zu Recht bemerkt, durch die „Aufrichtigkeit des Herzens“.<sup>6</sup> Während sie die Wirklichkeit unschuldigen Leidens wider besseres Wissen abstreiten, um an der Macht und Gerechtigkeit Gottes festhalten zu können, bleibt Hiob auch da wahrhaftig, wo er Gott in maßloser Weise anklagt. Im Zweifel ist er lieber bereit, die Vorstellung göttlicher Gerechtigkeit aufzugeben, als die offenkundigen Tatsachen zu verschleiern.

Ebenso wie der innere Dualismus in Gott hat auch der äußere Dualismus zwischen Gott und anderen Mächten eine lange Tradition. Solche Konzepte des äußeren Dualismus findet man antik und mittelalterlich bei Empedokles, Platon, im Manichäismus, in der Apokalyptik, und in der Gnosis. Neuzeitlich wird der externe Dualismus zum Beispiel von Pierre Bayle erwogen und nach dem Erdbeben von Lissabon von Voltaire und Rousseau vertreten. Interessanterweise kommt die Annahme einer Macht, die Gott gegenübersteht und die göttliche Macht beschränkt, an keiner Stelle des Hiobbuches in Betracht. Weder Hiob und seine Freunde noch Gott selbst bestreiten, dass Gott der letzte Urheber von Hiobs Leiden war und fähig gewesen wäre, es zu verhindern. Auch in der Rahmenerzählung wird kein externer Dualismus erwogen: Der Satan mit dem Gott wettet, ist kein „prä-manichäischer Gegenspieler Gottes“, sondern lediglich eine „Prüfungsinstanz in Gottes Auftrag“.<sup>7</sup> Die aktive Rolle, die der Satan im Fall Hiob spielt, entlastet den Herrn deshalb nicht im Geringsten von seiner Verantwortung für Hiobs Unglück. Ebenso wenig zielt die bekannte Passage, in der Gott gegen Gott angerufen wird (Hi 19, 25 ff) auf einen äußeren Dualismus zwischen einem Schöpfer- und Erlösergott, wie Ernst Bloch gemeint hat.<sup>8</sup> Die Pointe besteht vielmehr darin, dass der Gott, an den sich Hiob als Löser und Anwalt wendet, derselbe ist, auf den sein Unglück zurückgeht. In der neueren Religionsphilosophie und Theologie freilich hat der Versuch, das Theodizeeproblem durch Einschränkung der göttlichen Macht zu unterlaufen, Konjunktur. Die Schwierigkeiten, in die

6 I. Kant, „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“, A 217.

7 J. Ebach, „Die Welt, ‚in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann‘ (G. Scholem) oder: Wider den ‚Trug für Gott‘ (Hi 13, 7)“, in: W. Oelmüller (Hg.), *Leiden* (Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 9), Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, S. 20-27, hier: S. 22 f.

8 Vgl. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a.M. 2. Aufl. 1989, S. 156-159.

dieser Versuch führt, möchte ich exemplarisch an dem Konzept illustrieren, das Hans Jonas vorgeschlagen hat.

## 2. Der Mythos vom leidenden Gott – eine populäre Version

Hans Jonas<sup>9</sup> möchte eine „Antwort an Hiob“<sup>10</sup> geben, die der Antwort „des Buches Hiob entgegengesetzt“ ist, weil sie sich nicht auf die „Machtfülle des Schöpfergottes“, sondern auf „seine Machtentsagung“<sup>11</sup> beruft. Bei seiner Antwort setzt Jonas voraus<sup>12</sup>, dass Gott angesichts der Wirklichkeit des Bösen nicht als zugleich allmächtig und allgütig gedacht werden kann. Sofern der Gottesgedanke nicht unverständlich werden soll, muss daher auf eines der beiden Prädikate verzichtet werden. Jonas plädiert mit folgender Begründung für eine Preisgabe der Allmacht Gottes: Weil jede Macht durch die Existenz eines anderen bedingt ist, an dem sie wirksam werden kann, und weil schon die bloße Existenz dieses anderen eine Macht darstellt, die der ersteren widersteht und sie begrenzt, ist Macht nur als endliche, begrenzte Macht denkbar. Wenn aber Macht geteilt sein muss, um Macht zu sein, ist der Gedanke einer unbegrenzten göttlichen Macht selbstwidersprüchlich, mithin schon aus logischen Gründen sinnlos.<sup>13</sup>

Aus der Verneinung göttlicher Allmacht folgert Jonas, dass Gott auf seine Macht verzichtet hat, um das Dasein einer Welt zu ermöglichen. Dieser Machtverzicht muss vollständig und unwiderruflich gewesen sein, wenn angesichts der Übel in der Welt die Güte Gottes verständlich bleiben soll. Spätestens mit dieser Annahme sind freilich die begrifflich-argumentativen Mittel der Metaphysik erschöpft. Um einen Blick in die Sphären jenseits des Wissbaren zu werfen, erzählt Jonas daher folgenden „selbsterdachten *Mythos*“:<sup>14</sup>

Im Anfang hat sich Gott gänzlich in die Welt entäußert und sein Schicksal rückhaltlos dem weltlichen Werden ausgeliefert, ohne es durch eine außerweltliche Vorsehung zu steuern. „[E]r entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder

9 Vgl. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987.

10 *Ebd.*, 49.

11 *Ebd.*, 48.

12 Vgl. *ebd.*, 36-40.

13 Vgl. *ebd.*, 33-36.

14 *Ebd.*, 15.

vielleicht auch entstellt durch sie.“<sup>15</sup> Es ist die durch Zufall gelenkte Entwicklung, in der „die Gottheit zur Erfahrung ihrer selbst“<sup>16</sup> kommt und aus der sie „sich neu erbaut“.<sup>17</sup> Die Artenvielfalt des Lebens, die Mannigfaltigkeit des Fühlens und Leidens, selbst der Wechsel von Leben und Tod bereichern den Erfahrungsschatz der Gottheit. Solange die physikalische und biologische Evolution ohne den Menschen verläuft, kann Gott „im großen Glücksspiel der Entwicklung nicht verlieren. Ebenso wenig aber kann er im Schutz ihrer Unschuld wahrhaft gewinnen [...]“.<sup>18</sup> Das ändert sich mit der Entstehung des Menschen, seinem Wissen und seiner Freiheit. „Das Bild Gottes“, von der vormenschlichen Evolution noch „unentschieden gelassen“, geht nun „in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut.“<sup>19</sup>

Da sich der Jonassche Gott gänzlich ins Endliche entäußert, hat er das Schicksal der Welt und damit sein eigenes nicht in der Hand. Er besitzt keine Macht, um den Gang der Dinge durch Vorsehung zu lenken, notfalls zu korrigieren, und ist daher auch nicht der Herr der Geschichte, der in Auschwitz rettend hätte eingreifen können.<sup>20</sup> Er konnte die Entwicklung der Welt nicht einmal vorauswissen, weil kein Bewegungsgesetz diese Entwicklung bestimmt oder gar ihren Erfolg garantiert.<sup>21</sup> Das göttliche Weltabenteuer ist vielmehr ein unkalkulierbares Wagnis, dessen Gelingen oder Scheitern von den Zufällen der Evolution, vor allem aber von der Willensfreiheit des Menschen abhängt.

Durch seinen Mythos vom leidenden Gott unterläuft Jonas die theistischen Voraussetzungen, durch die das Theodizeeproblem entsteht. Da er voraussetzt, dass Gott angesichts der Existenz des Bösen nicht zugleich allmächtig und vollkommen gut sein kann, sieht er sich gezwungen, eines der beiden Attribute zu opfern, und begründet seine Preisgabe der göttlichen Allmacht mit dem genannten Argument. Es lautet: Da Macht nur an etwas anderem wirksam werden kann, das seinerseits einen Machtfaktor darstellt, ist sie nur als geteilte möglich. Daher ist der Begriff der Allmacht selbstwidersprüchlich.

Dieses scheinbar plausible Argument ist, meine ich, in zweifacher Hinsicht nicht haltbar. Dem Argument misslingt es *erstens*, die Selbstwi-

---

15 *Ebd.*, 16 f.

16 *Ebd.*, 19.

17 *Ebd.*, 21.

18 *Ebd.*, 21 f.

19 *Ebd.*, 23.

20 Vgl. *ebd.*, 14, 16, 41 f.

21 Vgl. *ebd.*, 17.

dersprüchlichkeit des Allmachtsbegriffs nachzuweisen. Aus dem physikalischen Gesetz, dass die Betätigung von Kraft stets eine Gegenkraft erfordert, schließt Jonas fälschlicherweise, dass Macht nur als Fähigkeit zur Überwindung einer Gegenmacht gedacht werden kann und daher zu jenen Begriffen gehört, die kein Maximum zulassen. Er verwechselt damit die empirische Unmöglichkeit von etwas, also die fehlende Übereinkunft mit Naturgesetzen, mit dessen logischer Unmöglichkeit, d.h. seiner begrifflichen Widersprüchlichkeit. Im Gedanken einer Macht, die fähig ist, jedes andere mühelos zu bestimmen, liegt kein Widerspruch. Ein Gott, der als Urheber der Naturgesetze diesen nicht untersteht, könnte daher sehr wohl allmächtig sein.

Jonas' allmachtskritisches Argument ist *zweitens* unvereinbar mit seiner Annahme, dass die Schöpfung der Welt durch einen „Selbstverzicht der grenzenlosen Macht“<sup>22</sup> Gottes bedingt ist. Wenn Gott im Schöpfungsakt seine Macht einschränkt, muss er vor der Existenz des von ihm Geschaffenen zweifellos Macht besessen haben. Folglich muss Macht auch als ungeteilte möglich sein. Wäre sie das nicht, dann könnte der vorweltliche Gott überhaupt keine Macht besitzen, schon gar keine grenzenlose. Er wäre dann vielmehr ein impotentes, müßiges Wesen, verurteilt, ewig mit sich allein zu bleiben. Aus diesen Gründen halte ich die „Antwort an Hiob“, die Hans Jonas vorschlägt, für nicht überzeugend.

### 3. Kritik der Unvereinbarkeitsthese

Die bisher betrachteten „Lösungen“ des Theodizeeproblems setzen voraus, dass die Annahmen (1) bis (3) nicht miteinander vereinbar sind, die Existenz der Übel und die Existenz eines zugleich allmächtigen und vollkommen guten Gottes sich also gegenseitig ausschließen. Aus der unterstellten Unvereinbarkeit ziehen sie allerdings unterschiedliche Konsequenzen. Während die Freunde Hiobs eine Form der Annahme (1) preisgeben und behaupten, es gäbe gar kein unschuldiges Leiden, wendet sich Hiob gegen die Annahme (2) und bezweifelt die Gerechtigkeit Gottes. Hans Jonas und andere hingegen plädieren dafür, anstelle der Güte Gottes seine Allmacht preiszugeben.

Trifft die gemeinsame Voraussetzung, dass die Annahmen (1) bis (3) miteinander nicht verträglich sind und daher mindestens eine von ihnen falsch sein muss, tatsächlich zu? Theismuskritiker begründen die Unvereinbarkeit durch folgende Zusatzprämissen, in denen die Allmacht und die vollkommene Güte näher bestimmt werden:

---

22 *Ebd.*, 36.



- (4) Ein vollkommen gutes Wesen würde notwendigerweise jedes Übel verhindern, das es verhindern kann.
- (5) Ein allmächtiges Wesen könnte jedes Übel verhindern, das es verhindern will.

Aus diesen Zusatzannahmen folgern Theismuskritiker,<sup>23</sup> dass die Existenz der Übel und die Existenz eines theistischen Gottes sich gegenseitig ausschließen. Denn wenn ein allmächtiger Gott alle Übel verhindern könnte, die er verhindern will (Annahme [5]), und wenn ein vollkommen guter Gott notwendigerweise alle Übel verhindern würde, die er verhindern kann (Annahme [4]), dann dürfte es keine Übel geben, wenn ein zugleich allmächtiger und vollkommen guter Gott existieren würde. Folglich können die drei ersten Annahmen nicht alle zutreffen.

Ist dieser Schluss zwingend? Keineswegs! Denn eine seiner Prämissen, nämlich die Annahme (4), ist falsch.<sup>24</sup> In der Tat würde ein vollkommen gutes Wesen nach Möglichkeit jedes Übel verhindern, allerdings nur dann, wenn keine moralisch hinreichenden Gründe dagegen sprechen. Von welcher Art wären diese Gründe? Im Allgemeinen ist man zur Zulassung von Übeln, die man verhindern könnte, dann berechtigt oder gar verpflichtet, wenn durch deren Verhinderung Güter verlorengehen, deren Wert den Unwert dieser Übel übersteigt. Diese allgemeine moralische Regel muss im Falle eines theistischen Gottes allerdings präzisiert und eingeschränkt werden. Denn ein allmächtiges und allwissendes Wesen ist anders als menschliche Akteure an keinerlei Regeln gebunden, durch die Übel mit größeren Gütern *faktisch* verknüpft sind. Vielmehr wäre es aufgrund seiner Allmacht und Allwissenheit in der Lage, die genannten Güter zu erreichen, auch ohne die Übel in Kauf zu nehmen. Der Zusammenhang zwischen Übeln und größeren Gütern müsste vielmehr *logisch notwendig* sein. Das heißt: Es müsste logisch unmöglich sein, diese Güter zu realisieren, ohne die Übel zuzulassen oder zu bewirken. Nur in diesem Fall hätte auch ein allmächtiger Gott, weil ihm nichts logisch Unmögliches zugeschrieben werden kann, einen moralisch hinreichenden Grund, Übel nicht zu verhindern. Um an der Vereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) und an ihrer Wahrheit festhalten zu können, muss der

23 Vgl. z. B. J. L. Mackie, „Evil and Omnipotence“, in: *Mind* 64 (1955), 200-212, wiederabgedruckt in: M. M. Adams, R. M. Adams (ed.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, 25-37, und N. Hoerster, „Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems“, in: *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 400-409.

24 So zu Recht auch N. Pike, „Hume on Evil“, in: *The Philosophical Review* 72 (1963), 180-197, wiederabgedruckt in: M. M. Adams, R. M. Adams (ed.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, 38-52.

Theist also die folgende Annahme vertreten. Es ist die Annahme (6), und sie lautet:

- (6) Es ist logisch möglich, dass die Übel vom allmächtigen und vollkommen guten Gott deshalb nicht verhindert werden, weil ihre Zulassung mit größeren Gütern in logisch notwendiger Weise verknüpft ist.

Jeder Theodizeeversuch, der nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein soll, muss die Annahme (6) zugrunde legen, und er wird unterschiedlich ausfallen, je nachdem wie das Gut näher bestimmt wird, um dessentwillen Gott die Übel in Kauf nehmen musste. Zur Spezifikation der Annahme (6) möchte ich im Folgenden einen Vorschlag machen, der mir mit den Gottesreden des Hiobbuches übereinzustimmen scheint. Könnte es sein, dass die Übel von Gott deshalb nicht verhindert werden, weil sie logisch notwendige Elemente der von ihm geschaffenen unübertrefflich guten Welt sind? Diese Annahme, die in der Theologie- und Philosophiegeschichte nicht selten vertreten wurde, scheint auf den ersten Blick von einer wirklichkeitsfremden Ignoranz zu zeugen. In Wahrheit aber ist sie, wie wir sehen werden, weniger unsinnig, als man meinen könnte.

#### 4. Die Lösung des logischen Theodizeeproblems

Dass die Welt unübertrefflich gut sein muss, wenn sie von einem vollkommenen Gott geschaffen wurde, ist eine in der theologischen und philosophischen Tradition häufig vertretene Ansicht. Bekanntlich schließt schon die *Priesterschrift* ihren Bericht vom Sechs-Tage-Werk Gottes mit der zusammenfassenden Formel: „Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1, 31). Entsprechend hat nach Platons *Timaios* der gute, von aller Missgunst freie Weltbaumeister einen Kosmos geschaffen, der „das seiner Natur nach schönste und beste Werk“ darstellt. Denn „dem Besten war es weder noch ist es gestattet, etwas anderes als das Schönste zu tun.“<sup>25</sup>

Augustin hat diese platonische Weltdeutung mit dem biblischen Schöpfungsglauben verknüpft. Die Welt ist nach Augustin in einer unübertrefflichen Weise vollkommen, weil sie von einem Gott geschaffen ist, der das höchste Gut ist. Zwar sind die einzelnen Dinge nicht „im höchsten Maße gleich und unveränderlich gut; [...] aber die Gesamtheit aller

---

25 Platon, *Timaios*, 29e-30b, vgl. auch 29a und 92c.

Dinge [ist] sehr gut (valde bona), weil in der Gesamtheit die bewundernswerte Schönheit des Weltalls besteht.“<sup>26</sup>

Die Liste der Autoren, die annehmen, Gott habe aufgrund seiner höchsten Vollkommenheit eine unübertrefflich gute Welt geschaffen und die Übel nicht verhindert, weil sie konstitutiv zu diesem höchsten abgeleiteten Gut gehören, ließe sich mühelos verlängern. Im Mittelalter findet sie sich beispielsweise bei Abaelard, in gewisser Weise auch bei Thomas von Aquin und in der Neuzeit bekanntlich bei Leibniz und, was meist übersehen wird, auch bei Kant.

Diese Weltdeutung ist geeignet, das logische Theodizeeproblem zu lösen. Das heißt sie kann zeigen, dass sich die Existenz von Übeln in der Welt und die Existenz eines theistischen Gottes nicht gegenseitig ausschließen. Sie behauptet nämlich, dass die Welt in unübertrefflicher Weise gut sein muss, falls sie von einem allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott geschaffen wurde. Die Übel in der Welt sind in diesem Fall konstitutive Bestandteile ihres unübertrefflichen Gutseins, und Gott hat daher einen moralisch hinreichenden Grund, sie zuzulassen.

Die Begründung dieser Annahme kann durch folgenden Schluss gegeben werden, der die Absurdität des Gegenteils beweist. Angenommen, die von einem theistischen Gott geschaffene Welt wäre nicht unübertrefflich gut und es wäre eine andere, bessere Welt möglich. In diesem Fall hätte Gott eine unübertrefflich gute Welt entweder nicht schaffen können oder nicht schaffen wollen, oder er hätte nicht erkannt, welche von den möglichen Welten unübertrefflich gut ist. Dies aber widerspricht dem Begriff des theistischen Gottes. Denn aufgrund seiner Allmacht kann er jede mögliche Welt schaffen, aufgrund seiner Allgüte will er eine möglichst gute, keine schlechte Welt schaffen, und aufgrund seiner Allwissenheit erkennt er den Gütegrad aller möglichen Welten. Daher muss die Welt unübertrefflich gut sein, wenn sie von einem theistischen Gott geschaffen wurde.

Wenn aber keine bessere Welt möglich ist als die von einem theistischen Gott geschaffene, müssen die Übel in dieser Welt unverzichtbare Bestandteile ihrer unübertrefflichen Güte sein. Denn durch das Fehlen eines dieser Übel wäre die Welt nicht mehr dieselbe, sondern eine andere, die entweder schlechter wäre als die geschaffene oder zwar deren Gütegrad erreichen würde, dafür aber andere Nachteile hätte. Folglich hätte ein theistischer Gott einen moralisch hinreichenden Grund, um die Übel in der Welt nicht zu verhindern, und daher sind die Annahmen (1) bis (3) zweifellos logisch miteinander vereinbar. Die leichtfertige Behauptung, eine theologische Verabschiedung des Theismus oder gar der Atheismus

---

<sup>26</sup> Augustin, *Enchiridion* 3, 10.

sei wegen der Existenz der Übel ein Gebot der *Logik*, zeugt gleichermaßen von gedanklicher Naivität und einer geradezu rührenden Unkenntnis der Problemgeschichte.

Auf die dargelegte Lösung des Theodizeeproblems scheinen bereits die Gottesreden des Hiobbuches (Hi 38-41) hinauszulaufen, die Hiob keineswegs niederdonnern oder mit „drei Stunden Naturkunde“ (L. Steiger) belehren sollen. Sie präsentieren die Welt als eine von Gott geschaffene und mit höchster Weisheit gestaltete Ordnung, die das Erkenntnisvermögen des Menschen übersteigt und deren Wert sich nicht (allein) an menschlichen Interessen bemisst. Natürlich wird dadurch die Frage, worin der Sinn von Hiobs Leiden besteht, nicht beantwortet. Wohl aber werden die kosmologischen und theologischen Konsequenzen zurückgewiesen, die Hiob aus seinem Leiden gezogen hatte. Die Reden sollen zeigen, dass Hiob nicht berechtigt war, von seinem Unglück auf die mangelnde Vortrefflichkeit der Welt und die fehlende Güte ihres Schöpfers zu schließen.<sup>27</sup> Denn auch sein Geschick gehört untrennbar zu der Welt, die wegen der vollkommenen Güte, Weisheit und Macht ihres Schöpfers nicht vortrefflicher sein konnte, als sie ist. Ist der Gott, der Hiob aus dem Wettersturm antwortet, demnach ein früher Leibnizianer? Der Alttestamentler und Hiobexperte Othmar Keel, dem wir ein wunderbares Buch über die altorientalischen Hintergründe des Gottesreden verdanken<sup>28</sup>, hat diese anachronistische Scherzfrage gesprächsweise bejaht und meiner etwas gewagten Deutung damit seinen Segen erteilt.

## 5. Die Unlösbarkeit des empirischen Theodizeeproblems

Um gedankliche Konfusionen zu vermeiden, muss zwischen zwei Versionen des Theodizeeproblems unterschieden werden, einer logischen und einer empirischen Version. Während das logische Problem lösbar ist, lässt sich das empirische Problem meines Erachtens nicht auflösen. Wie wir sahen, besteht das logische Problem darin, ob es angesichts der Faktizität von Übeln widersprüchlich ist anzunehmen, dass ein allmächtiger und allgütiger Gott existiert. Dies ist offenkundig nicht der Fall. Denn es ist mit logischen Mitteln nicht auszuschließen, dass die wirkliche Welt unübertrefflich gut ist und dass es unter den Übeln keines gibt, ohne das sie

27 Vgl. J. Ebach, *Streiten mit Gott. Hiob*, Teil 2: Hiob 21-42, Neukirchen-Vluyn 2. Auflage 2005, S. 123 f und 159 f.

28 Vgl. O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen 1978.

besser wäre. Es ist daher logisch möglich, dass ein allmächtiger Gott einen moralisch hinreichenden Grund hat, die Übel in der Welt zuzulassen.

Aus dieser Lösung des logischen Theodizeeproblems ergibt sich nun ein weiteres, empirisches Theodizeeproblem, nämlich folgendes: Die Annahme, dass alle Übel in irgendeiner Weise für das unübertreffliche Gutsein der Welt nötig sind, mag keinen Widerspruch enthalten, empirisch scheint sie indes wenig plausibel zu sein. Gibt es unter den faktischen Übeln nicht augenscheinlich solche, ohne die die Welt besser wäre und ist es deshalb nicht unwahrscheinlich, dass jener theistische Gott existiert, der solche Übel verhindert hätte? Empirische Theismuskritiker behaupten, dies sei der Fall. Ihrer Ansicht nach ist die Welt allem Anschein nach nicht unübertrefflich gut. Denn augenscheinlich hätte ein theistischer Gott die Welt verbessern können, wenn er bestimmte Übel verhindert hätte. Schon Alfons X., der Weise, König von Kastilien und León (1252-1282), soll angesichts der Umständlichkeiten des ptolemäischen Weltsystems bemerkt haben, Gott hätte ihn bei der Schöpfung zu Rate ziehen sollen, um etwas Besseres zustande zu bringen.<sup>29</sup> Das Problem stellt sich in verschiedenen Formen, da ein allmächtiger Gott Übel auf verschiedene Weisen verhindern könnte, und ein zugleich allgütiger Gott dies auf irgendeine Weise auch getan hätte. Ein allmächtiger Gott könnte Übel beispielsweise durch Wunder verhindern, also dadurch, dass er die Naturgesetze, die an der Entstehung von Übeln beteiligt sind, zeitweise außer Kraft setzt. Eine andere Möglichkeit, Übel zu vermeiden, besteht darin, die faktischen und an der Entstehung von Übel beteiligten Naturgesetze von vornherein durch andere zu ersetzen. Ich muss mich im gegenwärtigen Rahmen auf die erste Form des Problems beschränken. Im Folgenden prüfe ich also lediglich, ob es empirisch plausibel ist, zu glauben, die Welt wäre besser, wenn gewisse Übel durch Wunder verhindert würden.

Zu diesem Zweck, stelle man sich zunächst die mögliche Welt vor - nennen wir sie einmal  $W^*$  -, die wirklich wäre, wenn Gott *alle* in der wirklichen Welt  $W$  eingeschlossenen Übel durch Wunder ausschließen würde. Diese mögliche Welt unterscheidet sich von der wirklichen Welt nicht nur durch das Fehlen von Übeln, sondern auch in mehreren anderen wertrelevanten Hinsichten, von denen ich zwei nenne.

Erstens: Die Arten des Lebendigen, die wir kennen, sind bekanntlich das Ergebnis einer Entwicklung, die im Wesentlichen auf dem Wechselspiel von Mutation und Selektion beruht und mithin das Leiden und den frühzeitigen Tod vergleichsweise weniger gut angepasster Individuen und

---

29 Diese Bemerkung Alfons' wird kolportiert und kommentiert bei Leibniz, *Theodicee*, § 193, und Schelling, *Freiheitschrift*, SW VII, 397.

Arten voraussetzt.<sup>30</sup> Die Evolution des Lebens käme daher wohl kaum über die ersten Stufen hinaus, wenn alle diese Übel durch Wunder verhindert würden. Die mögliche Welt  $W^*$  enthält deshalb weniger Arten von Lebendigem als die wirkliche Welt  $W$ . Insbesondere schließt die Welt  $W^*$  die einzige uns bekannte Art vernünftiger und moralisch zurechnungsfähiger Lebewesen, den Menschen, aus.

Zweitens: Aber selbst wenn die mögliche Welt  $W^*$  Menschen einschließen würde, wären sie nicht in der Lage, ihre Welt zu erkennen und planvoll zu gestalten. Der Grund ist dieser: Um *alle* in der wirklichen Welt vorkommenden Übel durch Wunder zu verhindern, müsste Gott die an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze so oft außer Kraft setzen, dass von einem gesetzlich geregelten Zusammenhang zwischen Ereignissen nicht mehr die Rede sein könnte. Nun ist die Welt für erkenntnisfähige Subjekte aber nur dann erkennbar, wenn ihr Ereignisverlauf durch allgemeine Regeln bestimmt ist. Die Erkennbarkeit der Welt ist wiederum eine notwendige Voraussetzung für ein zweckrationales Handeln dieser Subjekte. In einer theoretisch völlig undurchsichtigen Welt, in der sich ständig Wunder ereignen, sind daher zweckrationale, mithin auch moralisch qualifizierbare Handlungen unmöglich. Denn die Akteure wüssten nicht, welche Konsequenzen ihre Handlungen haben würden und welche Handlungen nötig wären, um einen vorgestellten Zweck zu verwirklichen. Es ist daher mehr als zweifelhaft, ob eine bessere Welt entstünde, wenn Gott *alle* in der wirklichen Welt eingeschlossenen Übel durch Wunder ausschließen würde.

Nun genügen diese Überlegungen nicht, um die zur Debatte stehende Annahme zu prüfen. Denn ein Theismuskritiker würde mit Recht entgegennehmen, dass ein theistischer Gott nicht vor der Alternative stünde, entweder alle faktischen Übel oder keines von ihnen durch Wunder zu verhindern. Stattdessen könnte er durch *gelegentliche* Wunder die *schlimmsten* Übel verhindern, ohne die gesetzliche Verfassung der Welt grundsätzlich aufheben und die durch sie bedingten Güter ausschließen zu müssen. Folglich sei eine bessere Welt als die wirkliche allem Anschein nach möglich.<sup>31</sup> David Hume schreibt: Einige wenige Wunder

regelmäßig und weise in den Weltlauf eingeflochten, würden das Aussehen der Welt umgestalten und dennoch den Lauf der Natur nicht mehr zu stören oder die menschliche Lebensführung zu beirren scheinen, als die gegenwärtige Einrichtung der Dinge, wo die Ursachen verborgen und veränderlich und zusammengesetzt sind. Ein paar kleine Striche am Gehirn des Caligula in seiner Jugend hätten

30 Vgl. H. Mohr, „Leiden und Sterben als Faktoren der Evolution“, in: W. Böhme (Hg.), *Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes*, Karlsruhe 1983, S. 9-25.

31 So argumentieren z. B. Theismuskritiker wie E. H. Madden, P. H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield (Illinois) 1968, 55.

aus ihm vielleicht einen Trajan gemacht; eine Welle, ein wenig höher als die übrigen, hätte Cäsar und sein Glück auf dem Grunde des Meeres begraben und damit einem erheblichen Teile der Menschheit die Freiheit zurückgeben können.<sup>32</sup>

Kurzum: Da die Welt durch gelegentliche, das Schlimmste verhütende Wunder offenbar verbessert werden könnte, existiert der theistische Gott, der eine unübertrefflich gute Welt schaffen würde, wahrscheinlich nicht.

Dieses scheinbar plausible Argument des Theismuskritikers ist nicht triftig. Dass die wirkliche Welt  $W$  schlechter ist als die mögliche Welt  $W^*$ , wäre nur dann offensichtlich, wenn man voraussetzen dürfte, dass sich die mögliche Welt  $W^*$  lediglich durch Abwesenheit besagter Übel von der wirklichen Welt  $W$  unterscheidet und ansonsten mit ihr identisch ist. Diese Voraussetzung, auf die sich die Plausibilität der These, durch gelegentliche Wunder ließe sich die Welt optimieren, im Wesentlichen stützt, ist aber nicht erfüllt. Der Grund ist der folgende: Wenn bestimmte Ereignisse der wirklichen Welt  $W$  durch Wunder verhindert würden, würden sich auch die Ausgangsbedingungen für alle zukünftigen Ereignisse verändern. Daher käme es zu einer – möglicherweise sogar erheblichen – Veränderung des gesamten zukünftigen Ereignisverlaufs. Schon in nichtlinearen physikalischen Teilsystemen der Welt können, wie die moderne Chaostheorie lehrt, minimalste Änderungen ihrer Ausgangsbedingungen zu einem höchst unterschiedlichen Verhalten dieser Systeme führen. Aufgrund unserer prinzipiell unvollständigen Kenntnis der Ausgangsbedingungen<sup>33</sup> sind daher weder der künftige Ereignisverlauf der wirklichen Welt  $W$  noch derjenige der möglichen Welt  $W^*$  mit Sicherheit voraussagbar, geschweige denn unter Wertgesichtspunkten vergleichbar. Folglich überschreiten sowohl die theismuskritische Annahme, dass die Welt besser wäre, wenn einige Übel durch Wunder ausgeschlossen würden, als auch die theistische Gegenannahme die Grenzen unserer empirischen Erkenntnismöglichkeiten. Mithin ist das empirische Theodizeeproblem in seiner ersten und, wie man zeigen kann, auch in seiner zweiten Form nicht entscheidbar.

Auch in den Gottesreden des Hiobbuches wird dieses Problem offen gelassen. Zwar setzt der Dichter implizit voraus, dass Hiobs Unglück einen Sinn hat und deshalb von Gott zugelassen wurde, er behandelt aber nicht die Frage, worin der Sinn besteht. Obgleich er also offenbar annimmt, dieses Unglück gehöre untrennbar zu der unübertrefflich guten

---

32 D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, edited by S. Tweyman, London/New York, part 11, 164 (Übersetzung nach David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, hrsg. von Günter Gawlick, Hamburg 5. Auflage 1980, 96).

33 Diese prinzipielle Unvollständigkeit folgt aus den in der Quantenmechanik entdeckten unüberschreitbaren Grenzen unserer möglichen Annäherung an physikalische Phänomene im Messprozess.

Welt, versucht er nicht zu zeigen, inwiefern das der Fall ist – und zwar aus gutem Grund. Denn dazu wäre, wie Kant treffend bemerkt, „Allwissenheit“ erforderlich, „um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und noch oben ein alle andere mögliche Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurteilt werden müsste.“<sup>34</sup>

## 6. Ergebnis und Schlussbemerkung

Meine Überlegungen führen demnach zu folgendem Resultat: Aus der Annahme, dass ein allmächtiger und allgütiger Schöpfergott existiert, folgt, dass die von ihm geschaffenen Welt unübertrefflich gut ist und dass es unter den Übeln in der Welt keines gibt, ohne das sie besser wäre. Diese Annahme löst das logische Theodizeeproblem. Empirisch ist sie nicht widerlegbar, aber auch nicht beweisbar. Das empirische Theodizeeproblem lässt sich weder in theismusfreundlichem noch in theismuskritischem Sinn entscheiden und muss deshalb offenbleiben. Bezogen auf dieses Problem, kann der Theist nur jene leidenschaftliche Rückfrage an Gott stellen, die den todkranken Romano Guardini dem Bericht von Walter Dirks zufolge bewegt hat:

Der es erlebt, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenzimmer anvertraute. Er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, dass ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ‚Theodizee‘ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?<sup>35</sup>

Eine kurze Schlussbemerkung: Wie jede Theodizee wird auch die von mir vorgeschlagene mit einem Vorwurf rechnen müssen, der zuerst von Schopenhauer, später vor allem von der Kritischen Theorie erhoben wurde und der inzwischen zum festen Bestandteil der deutschsprachigen Theodizeedebatte gehört. Theodizeen gelten „nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart [...], als ein bitterer Hohn

<sup>34</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A 404, B 408.

<sup>35</sup> E. Biser, *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1979, 132 f.



über die namenlosen Leiden der Menschheit<sup>36</sup>. Sie gelten als zweifelhaftes Unternehmen, sich wie Hiobs Freunde hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott zu versöhnen. Solche moralischen Verwerfungen wären dann und nur dann berechtigt, wenn zuvor auf theoretischer Ebene nachgewiesen würde, dass es unter den faktischen Übeln unbestreitbar solche gibt, die ein theistischer Gott verhindert hätte und die deshalb gegen dessen Existenz sprechen. Da in der deutschsprachigen Gegenwartsdebatte aber kaum nennenswerte Anstrengungen unternommen werden, diesen Nachweis zu erbringen, liegen den mit großer Selbstverständlichkeit erhobenen Verharmlosungsvorwürfen offenbar theorieexterne Motive zugrunde. Es gehört hierzulande zum guten Ton, Theorien des Bösen, die dessen Sinnlosigkeit nicht für ausgemacht halten, von vornherein als sinnlose und böse Theorien zu diskreditieren. Einer theoriescheuen moralischen Überheblichkeit dieser Art ist mit Argumenten nicht beizukommen, und daher bleibt nur zu hoffen, dass sie sich auf Dauer von selbst erledigt.

---

36 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 4. Buch, § 59, in: A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hrsg. von Arthur Hübscher, durchgesehen von Angelika Hübscher, 7 Bde., Mannheim 4. Auflage 1988, Bd. 2, 385.