

Dear reader,

this version of the article has been accepted for publication and is subject to Springer Nature's AM terms of use (see <https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/accepted-manuscript-terms>), but is not the Version of Record and does not reflect post-acceptance improvements, or any corrections.

Original publication:

Enders, Markus

Möglichkeit und lebenspraktische Bedeutsamkeit einer philosophischen Theodizee
VHS Lörrach / VHS Weil am Rhein (eds.), TAMphilo. Sternstunden aus 10 Jahren
philosophischer Erwachsenenbildung, 151–179

Herbolzheim, Centaurus Verlag & Media 2011, Reihe Philosophie 36

URL: <https://link.springer.com/book/9783862260157>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Springer Nature:

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/journal-policies>

<https://www.springernature.com/gp/open-research/policies/book-policies>

Your IxTheo team

Möglichkeit und lebenspraktische Bedeutsamkeit einer philosophischen Theodizee

Markus Enders (Freiburg im Breisgau)

Einführung: Die Aufgabe einer philosophischen Theodizee und die drei Erscheinungsformen des Zweckwidrigen in dieser Welt als Einwände gegen drei (Seins-) Vollkommenheiten Gottes nach Kants Theodizee-Aufsatz

Es ist fast zur Mode geworden, das Projekt einer rationalen bzw. philosophischen Rechtfertigung eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten und gerechten Gottes angesichts der verschiedenen Formen des Übels in der Welt, d. h. der Theodizee, nicht nur als sachlich gescheitert, sondern auch als aus humanen Gründen verabschiedungsbedürftig, wenn nicht sogar als verabscheuenswert zu betrachten.¹ Je größer die von Menschen erfahrenen Übel, zu nennen wären vor allem Auschwitz und in jüngster Zeit der islamistische Terror, geworden sind, umso weniger Verständnis besteht für die Möglichkeit und die Sinnhaftigkeit eines solchen Projekts. Dieses im akademisch-intellektuellen Bereich inzwischen fast zum Allgemeinplatz gewordene Vorurteil geht meist von der irrigen Annahme aus, Immanuel Kant habe endgültig bewiesen, dass eine philosophische Theodizee unmöglich sei und damit kein sinnvolles Thema der Philosophie mehr sein könne.² Diese auf Kant bezogene Annahme hat

¹ Exemplarisch seien hier genannt: H. Lübke, Religion nach der Aufklärung, in: Ders., Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft, Düsseldorf 1980, 59–85, hier: 75–83 (Theodizee als „Häresie“); O. Marquard, Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis, in: N. Bolz/W. Hübener (Hgg.), Spiegel und Gleichnis (FS J. Taubes), Würzburg 1983, 160–167, unterstellt der philosophischen Theodizee sogar inhumane Konsequenzen; T. Pröpper, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, in: T. R. Peters/T. Pröpper/H. Steinkamp (Hgg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 62: „Die Theodizee als philosophische jedenfalls ist tot.“ Vgl. schon Max Weber, Das Problem der Theodizee, in: Ders., Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg. v. J. Winckelmann, Bd. 1, Köln 1964, 405–411; zur Diagnose der massiven neuzeitlichen und vor allem gegenwärtigen philosophischen und theologischen Kritik an spekulativen Theodizeetheorien, die vielfach beinahe schon zu einem Theodizeefrageverbot geführt hat, vgl. Hans Christian Schmidbaur, Theodizee in der Sackgasse?, in: Münchener Theologische Zeitschrift 54 (2003), 238–249, insb. 238–245; Schmidbaurs in Form von sechs Thesen formuliertes Plädoyer für eine offenbarungsorientierte, christliche Theodizee markiert zentrale sachliche Kriterien, die eine christlich-theologische Theodizee beachten sollte. Deren inhaltliche Konvergenz mit einer spekulativ-philosophischen Theodizee im Ausgang von Leibniz und Kant aufzuzeigen, wäre ein echtes, allerdings nur von theologischer und philosophischer Seite, mithin interdisziplinär, erfüllbares Desiderat; als wegweisend hierfür kann die sachlich wohlthuend klare, sich auf einem hohen Abstraktionsniveau bewegend Studie von F. Hermann, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, insbesondere S. 266–334, gelten.

² Vgl. etwa Ch. Schulte, Zweckwidriges in der Erfahrung. Zur Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant, in: Kant-Studien 82 (1991), 371–396; G. Cavallar, Kants Weg von der

in jüngster Zeit bereits Johannes Brachtendorf in zwei einschlägigen Aufsätzen eindrucksvoll widerlegt.³ Der beschriebenen Theodizee-Phobie sollen die folgenden Überlegungen entgegenreten, indem sie grundsätzlich die sachliche Möglichkeit und darüber hinaus auch die lebenspraktische Bedeutsamkeit einer philosophischen Theodizee gerade für unsere Zeit aufzuzeigen versuchen. Dabei soll das Projekt einer philosophischen Theodizee im Ausgang von den beiden sachlich wichtigsten Konzeptionen einer philosophischen Theodizee grundgelegt werden, die in der Philosophie der Neuzeit überhaupt entwickelt worden sind, derjenigen von Leibniz und derjenigen von Kant.

Immanuel Kant bestimmt in seiner 1791 veröffentlichten Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* die Aufgabe einer philosophischen „Theodizee“ wie folgt:

„Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt“⁴.

Was Kant genau unter dem Zweckwidrigen in dieser Welt versteht, geht aus seiner *Vorlesung über Rationaltheologie* hervor, in der er ein zweifaches System der Zwecke, und zwar „durch Freiheit oder nach der Natur der Dinge“⁵ erläutert. Dabei ist der Endzweck der Schöpfung durch Freiheit die moralische Vollkommenheit der Welt, die dann erreicht ist, wenn alle vernünftigen Geschöpfe sich in ihren sittlich relevanten Willenshandlungen durch das kategorisch gebietende Sittengesetz bestimmen lassen und sich dadurch zu einem „großen Reich aller Zwecke“ zusammenschließen. Der Verwirklichung dieses Endzwecks der moralischen Vollkommenheit der Welt steht das moralisch Böse entgegen. Das „System aller Zwecke nach der Natur der Dinge“⁶ ist die physische Vollkommenheit, d. h. die Glückseligkeit der Geschöpfe. Deren Realisierung stehen die Übel und die Schmerzen entgegen, denen die Ge-

Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard, in: Kant-Studien 84 (1993), 90–102.

³ Vgl. hierzu die beiden ausgezeichneten Aufsätze von J. Brachtendorf, An Gott glauben in einer »zweckwidrigen« Welt. Kants These und die gegenwärtige Theodizee-Kritik, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002), Heft 1, 14–26; ders., Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee, in: Kant-Studien 93 (2002), 57–83.

⁴ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Ders., Werke in zehn Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Erster Teil, Darmstadt 1983 (nach dieser Ausgabe wird diese Schrift im Folgenden zitiert, einfache Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe), 105.

⁵ I. Kant, Vorlesung über Rationaltheologie, in: Kants gesammelte Schriften, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXVIII, Berlin 1972, 1099.

⁶ I. Kant, Vorlesung über Rationaltheologie (wie Anm. 5), 1100.

schöpfe ausgesetzt sind. Die, so Kant wörtlich, „vollkommenste unter allen möglichen Welten“ oder das „endliche höchste Gut“⁷ ist jedoch erst dann verwirklicht, wenn moralische und physische Vollkommenheit verbunden sind, wenn also derjenige glücklich wird, der sich durch Befolgung des Sittengesetzes dieses Glücks würdig gemacht hat. Diesem, so Kant wörtlich, „objektive(n) Zweck Gottes bei der Schöpfung“⁸ steht als Zweckwidriges das faktisch häufige Missverhältnis von Laster und Strafe bzw. von Tugend und Glück auf Erden entgegen.

Während das moralisch Böse für Kant nach Auskunft seiner Theodizee-Schrift das schlechthin Zweckwidrige ist, sind die Übel (wie etwa Naturkatastrophen und Unglücksfälle jeder Art) und die Schmerzen das „bedingt Zweckwidrige“, weil es von einer vollkommenen Weisheit niemals als Zweck, wohl aber als Mittel gewollt werden könne. Diese drei Formen des Zweckwidrigen in dieser Welt, die Kant zu Beginn seiner Theodizee-Schrift eigens unterscheidet, treten nach ihm im Rechtsverfahren vor dem Forum der Vernunft als Einwände bzw. Anklagepunkte gegen jeweils eine Wesenseigenschaft des vollkommenen Gottes auf, und zwar das Faktum des moralisch Bösen gegen die Heiligkeit des göttlichen Gesetzgebers bzw. Schöpfers sittlicher Pflichten und Normen;⁹ zweitens stellt das physisch Zweckwidrige eine Anklage gegen die vollkommene Güte Gottes als des die Welt lenkenden und erhaltenden Prinzips dar,¹⁰ und schließlich richtet sich drittens das ungerechte Verhältnis zwischen der sittlichen Qualität des Handelns und Sichverhaltens der Menschen und ihrem Ergehen bzw. Wohlbefinden in dieser Welt gegen die Gerechtigkeit Gottes als des Richters der sittlich relevanten Taten der Menschen.¹¹ Gegen diese Einwände bzw. Anklagepunkte sucht die philosophische Theodizee den angeklagten Gott mit rationalen Rechtfertigungen zu verteidigen. Während es aber nach Leibniz noch die Sache Gottes selbst ist, die die philosophische Theodizee verteidigt,¹² sieht Kant in dem Vertreter einer philosophischen Theodizee im Stil von

⁷ I. Kant, Vorlesung über Rationaltheologie (wie Anm. 5), 1102.

⁸ I. Kant, Vorlesung über Rationaltheologie (wie Anm. 5), 1100.

⁹ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 107: „Erstlich die Heiligkeit desselben, als GESETZGEBERS (Schöpfers), im Gegensatz mit dem moralischen Bösen in der Welt.“

¹⁰ Vgl. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 107: „Zweitens die GÜTIGKEIT desselben, als REGIERERS (Erhalters), im Kontraste mit den zahllosen Übeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.“

¹¹ Von Kant nur negativ in Bezug auf die sittlich korrumpierten Menschen formuliert, vgl. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 107: „Drittens die GERECHTIGKEIT desselben, als RICHTERS (Erhalters), in Vergleichung mit dem Übelstande, den das Mißverhältnis zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt sich zu zeigen scheint.“

¹² Vgl. hierzu den zweiten Anhang zu Leibniz' „Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, La Liberté de L'Homme et L'Origine du Mal“, der den signifikanten Titel trägt: „Causa Dei asserta per iustitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatum“; zu Leibniz' Selbstverständnis in seiner „Théodicée“ als philosophischer Anwalt des christlichen Gottesbildes und des christlichen Glaubens vgl. Vf., Ontologischer Gottesbeweis und Philosophie des Christentums. Zur philosophischen Rechtfertigung des christlichen Glaubens in Leibniz' „Essais de Théodicée“, in: K. Ruhstorfer/W. Metz (Hgg.), Christlichkeit der Neuzeit –

Leibniz nur noch einen „vermeintliche(n) Sachwalter Gottes“¹³, der Gott als den Angeklagten „vor dem Gerichtshof der Vernunft ... durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten“¹⁴ habe. Dieser Sachwalter müsse sich „auf die Einwürfe“¹⁵, d. h. die oben genannten rationalen Einwände gegen eine Theodizee, einlassen und diese zu widerlegen suchen.

Bereits hier wird offensichtlich, dass Kant dem Theodizee-Konzept von Leibniz grundsätzlich kritisch gegenübersteht. Worin genau aber besteht seine Kritik, wie wird sie von ihm begründet, ist sie sachlich gerechtfertigt und trifft sie überhaupt den von Leibniz vertretenen Theodizee-Typ? Lehnt Kant jede Theodizee-Konzeption oder nur eine bestimmte ab? Sind die Gründe seiner Kritik rational gerechtfertigt? Wenn Kant eine eigene Theodizee-Konzeption vorgenommen oder zumindest für möglich gehalten haben sollte, worin unterscheidet sich diese dann von derjenigen von Leibniz? Wie könnte man beide Positionen einer philosophischen Theodizee, diejenige von Kant und diejenige von Leibniz, typologisch charakterisieren? Sind beide Positionen sachlich möglich und rational gerechtfertigt? Und last but not least: Worin dürfte die lebenspraktische Nützlichkeit und existenzielle Bedeutsamkeit einer philosophischen Theodizee gerade für die autonomen und postmodernen Menschen unserer Zeit und Gesellschaft liegen? Diesen Fragen sollen die nachfolgenden Überlegungen zumindest ansatzweise nachgehen. Dies soll in insgesamt drei Teilschritten erfolgen.

0. Zum Aufbau der folgenden Überlegungen

In einem ersten Teilschritt soll der von Leibniz entwickelte Theodizee-Typ in seinen Grundzügen herausgearbeitet und charakterisiert werden.

In einem zweiten Teilschritt soll entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis gezeigt werden, dass Immanuel Kant keineswegs jede Form von Theodizee abgelehnt und zu widerlegen versucht hat, sondern nur den von ihm als „doktrinal“ bezeichneten Typ einer von der theoretischen Vernunft konzipierten Theodizee, welche in der Welt-Erfahrung des Menschen Beweisgründe für die moralische Weisheit eines göttlichen Welturhebers glaubt finden zu können; dabei soll zugleich gezeigt werden, dass der von Kant kritisierte „doktrinale“ Theodizee-Typ in Wahrheit gar nicht dem von Leibniz vertretenen Theodizee-Typ entspricht, so

Neuzeitlichkeit des Christentums. Zum Verhältnis von freiheitlichem Denken und christlichem Glauben, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008, 51–77, insb. 64–74.

¹³ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 105.

¹⁴ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 105.

¹⁵ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 106.

dass Kants Kritik diesen gar nicht trifft. Ferner soll die von Kant als „authentisch“ bezeichnete und von ihm selbst vertretene Form einer zugleich apriorischen und praktischen Theodizee eigens herausgearbeitet werden.¹⁶

In einem dritten und letzten Teilschritt sollen beide Typen einer philosophischen Theodizee, diejenige von Leibniz und diejenige von Kant, kurz miteinander verglichen und auf ihre sachliche Wahrheitsfähigkeit hin überprüft werden. Diese Überlegungen abschließen soll ein Hinweis auf die existenzielle, lebenspraktische Bedeutsamkeit einer philosophischen Theodizee.

I. Leibniz' philosophische Rechtfertigung des christlichen Schöpfergottes in seinen „*Essais de Théodicée*“

Leibniz hat seine „Theodizee“ als eine Rechtfertigung des christlichen Gottesverständnisses mit philosophischen Argumenten konzipiert.¹⁷ Dabei ist er in seiner „Theodizee“ im Gefolge von René Descartes von dem ontologischen Gottesbegriff innerhalb der philosophischen Gotteslehre des Abendlandes ausgegangen, dem zufolge mit „Gott“ ein Wesen bezeichnet wird, welches alle möglichen, d. h. widerspruchsfrei denkbaren, Seinsvollkommenheiten als verwirklichte in sich vereinigt. Dabei versteht Leibniz unter den göttlichen Vollkommenheiten einfache, miteinander kompossible, d. h. widerspruchsfrei verträgliche, Qualitäten, die auf Grund ihres uneingeschränkten aktuellen Sachgehalts einen uneingeschränkten Wirklichkeitsgrad besitzen und vernünftigerweise wünschbar sind.¹⁸ Leibniz setzt den Gehalt dieses Gottesbegriffs mit dem eines aktuell unendlich vollkommenen Wesens gleich und leitet aus ihm seine Regel oder sein Prinzip des Besten bzw. Bestmöglichen für Gottes Handeln konsequent ab¹⁹: Dieser Regel zufolge weiß, will und schafft Gott stets das Beste von allem Möglichen und damit die beste aller möglichen Welten.²⁰ Als dieses absolut, d. h. in jeder möglichen

¹⁶ Zu Kants Unterscheidung dieser beiden Typen von Theodizee vgl. I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 115f.: „Alle Theodizee soll eigentlich Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des deklarierten Willens eines Gesetzgebers entweder doktrinal oder authentisch. Die erste (sc. doktrinale) ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite (sc. authentische) macht der Gesetzgeber selbst.“

¹⁷ Hierzu vgl. ausführlich Vf., Ontologischer Gottesbegriff und Philosophie des Christentums (wie Anm. 12), 64–74.

¹⁸ Zu diesem Verständnis der Seinsvollkommenheiten Gottes bei Leibniz vgl. Vf., Ontologischer Gottesbegriff und Philosophie des Christentums (wie Anm. 12), 52–57.

¹⁹ Vgl. G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (im Folgenden abgekürzt mit „*Théodicée*“). Préface, Discours, première et seconde partie, in: Ders., Philosophische Schriften, Bd. II, Erste Hälfte, hg. und übers. v. Herbert Herring, Frankfurt a. M. 21986, 378–380.

²⁰ Vgl. *Théodicée*, I. Teil (wie Anm. 22) Kap. 7 und 8, in denen Leibniz beweist, dass der erste Grund der Dinge, der den Grund seines Daseins in sich selbst trägt und daher notwendigerweise und ewig existiert, sowohl Ver-

Hinsicht, unendlich vollkommene Wesen ist Gott aber, wie Leibniz im Gefolge der klassischen, und zwar bereits griechischen und dann auch der mittelalterlich-christlichen sowie der frühneuzeitlichen Tradition der philosophischen Gotteslehre konsequent ausführt,²¹ insbesondere durch drei Seinsvollkommenheiten grundlegend bestimmt: Erstens durch seine vollkommene Macht; zweitens durch sein vollkommenes Wissen bzw. seine vollkommene Erkenntnis und drittens durch seinen vollkommen guten Willen.²² Dabei führt die vollkommene Macht Gottes nur aus, was ihr der allwissende göttliche Verstand zeigt und die vollkommene Güte Gottes zu tun befiehlt. Vollkommene Macht, vollkommenes Wissen und vollkommene Güte sind daher genau jene drei Seinsvollkommenheiten Gottes, mit denen Leibniz in der „*Théodicée*“ die real existierende als die beste aller möglichen Welten begründet.²³

Gegen diese philosophische Rechtfertigung des christlichen Schöpfergottes hat sich seit Voltaires „*Candide*“ bis zur Gegenwart ein massiver Protest gerichtet, und zwar nicht erst, aber umso mehr nach Auschwitz. Gegen Leibniz’ „*Theodizee*“ wird bis heute der Vorwurf erhoben, sie könne den einzelnen Leidenden – denn Leiden ist immer konkret, weil es den konkreten, einzelnen Menschen trifft und betrifft – nicht trösten, im Gegenteil: Es sei geradezu zynisch, von einem vollkommen guten und gerechten Gott angesichts der durch unsäglichen

nunft bzw. Weisheit als auch Macht als auch einen Willen besitzen muss und dass sich dabei die Macht auf das Sein, die Vernunft bzw. Weisheit auf das Wahre und der Wille auf das Gute beziehen; ferner, dass diese drei basalen Vollkommenheiten Gottes, d. h. seine Macht, Weisheit und Güte, in ihm in jeder Hinsicht unendlich und absolut vollkommen sein müssen. Aus der unendlichen Vollkommenheit dieser drei Qualitäten Gottes aber folgt unter der Voraussetzung der realen Existenz einer Welt bzw. eines Universums als der ganzen Folge und Ansammlung aller existierenden Dinge mit Notwendigkeit die Annahme, dass Gott nur das Beste wählen können und dass daher die real existierende Welt die beste aller möglichen Welten sein muss, vgl. ebd., 216–220.

²¹ Vgl. hierzu Vf., Art. ‚Gott‘, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe ³2009 (im Druck).

²² Vgl. *Monadologie*, § 48, in: G. W. Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade*, *Monadologie*, Französisch–Deutsch. Auf Grund der krit. Ausgabe v. André Robinet u. d. Übers. von Artur Buchenau mit Einf. und Anm. hrsg. v. Herbert Herring, Hamburg ²1982, 46–48: „Il y a en Dieu la *Puissance*, que est la source de tout, puis la *Connaissance* qui contient le détail des idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur.“

²³ Vgl. *Théodicée*, (wie Anm. 22), 380: „Mais quoique chaque perfection de Dieu soit infinie en elle-même, elle n’est exercée qu’à proportion de l’objet, et comme la nature des choses le porte: ainsi l’amour du meilleur dans le tout l’emporte sur toutes les autres inclinations ou haines particulières: il est le seul dont l’exercice même soit absolument infini, rien ne pouvant empêcher Dieu de se déclarer pour le meilleur: et quelque vice se trouvant lié avec le meilleur plan possible, Dieu le permet.“ Zum Begriff der besten aller möglichen Welten vgl. ausführlich T. Ramelow, *Gott, Freiheit, Weltwahl*. Der Ursprung des Begriffs der besten aller möglichen Welten in der Metaphysik der Willensfreiheit zwischen Antonio Peres S.J. (1599–1649) und G.W. Leibniz (1646–1716), Leiden/New York/Köln 1997; S. K. Knebel, *Necessitas moralis ad optimum*. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten, in: *Studia Leibnitiana* 23 (1991), 3–24; unsere knappe Rekonstruktion stimmt insofern mit derjenigen von K. Appel, *Kants Theodizeekritik* (wie Anm. 17), 48, überein, als Appel in Leibniz’ *Theodizee* zu Recht eine apriorische Argumentation diagnostiziert, die von Leibniz’ Gottesbegriff ausgeht; wenn Appel, ebd., alleine in der Güte Gottes den zureichenden Grund für diese Welt nach Leibniz annimmt, ist diese Annahme allerdings ergänzungsbedürftig; denn nicht alleine die vollkommene Güte, sondern diese nur in Verbindung mit der vollkommenen Macht und der vollkommenen Weisheit des (Schöpfer-) Gottes ist, wie Leibniz zu Recht angenommen hat, der zureichende Grund für die Existenz dieser Welt als der besten aller möglichen Welten. Appel verdient allerdings in seiner Annahme Zustimmung, dass nach Leibniz auch die reale als die bestmögliche Welt Übel einschließen müsse, dass also eine übefreie Welt zu schaffen für Gott gar nicht möglich wäre, vgl. ders., ebd., 49.

ches Leid gequälten menschlichen Kreatur zu sprechen. Ist die erschütternde Wirklichkeit der im zwischenmenschlichen Vergleichsmaßstab so häufig und so extrem ungerecht leidenden Menschen – denken wir nur an die vielen von schwersten Krankheiten schicksalhaft Heimgesuchten oder an die Opfer schrecklicher Naturkatastrophen und vor allem an die Opfer von brutaler körperlicher und seelischer Gewalt und menschenverachtendem Terror – ist also diese erschütternde Wirklichkeit des oft abgrundtief leidenden Menschen Leibniz wirklich verborgen geblieben? Keineswegs: Denn Leibniz kennt und klassifiziert die verschiedenen Arten von Übel in dieser Welt – erstens das sog. metaphysische Übel, d. h. die Endlichkeit bzw. Sterblichkeit aller raum-zeitlich existierenden Wesen, zweitens das physische Übel, d. h. alle Formen körperlichen und seelischen Schmerzes, und drittens das moralische Übel, d. h. das Böse. Leibniz stellt sich darüber hinaus in der „*Théodicée*“ auch dem Einwand, dass in dieser Welt die physischen Güter und Übel nicht gemäß den moralischen Gütern und Übeln verteilt seien, mit anderen Worten: dass es meist den Guten schlecht und den Bösen gut ergehe.²⁴ Auf diesen Einwand gegen die Gerechtigkeit Gottes in der Zuordnung zwischen der sittlichen Qualität und dem Ergehen von Menschen antwortet Leibniz auffallenderweise mit zwei Bibelziten: Dass die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen seien mit der zukünftigen Herrlichkeit, die denen beschieden ist, die Gott lieben (nach Röm 8,18); mit anderen Worten: Dass Gott seine ausgleichende Gerechtigkeit in einer zukünftigen Welt durchsetzen wird; und dass zweitens das in die Erde gefallene Weizenkorn keine Frucht trage, wenn es nicht sterbe (nach Joh 12,24). Das zuletzt genannte Zitat lässt sich im Sinne von Leibniz mit dessen eigenen Worten wie folgt erläutern: „Übrigens hat man auch gar keinen Grund, sich darüber zu beklagen, daß man gewöhnlich nur durch viele Leiden und indem man das Kreuz Christi trägt, zum Heil gelangt; diese Übel dienen dazu, die Erwählten zu Nachfolgern ihres Herrn zu machen und das Glück zu mehren.“²⁵ Das endgültige Glück des Menschen und in eins damit Gottes Herrlichkeit wird nach Leibniz – auch wenn es paradox klingt – auch durch die Existenz von Schlechtem gemehrt, weil und indem Gott dieses Schlechte in den Dienst eines dadurch größer werdenden Gutes stellt.²⁶ Alles innerweltliche Übel muss, da es unter Voraussetzung der Existenz eines vollkommenen Weltschöpfers zur besten aller möglichen Welten gehört, daher irgendeinem Gut dienen, da Gott aus ihm Gutes zu schaffen vermag.

²⁴ Vgl. *Théodicée*, G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Troisième partie, *Abrégé de la controverse, Causa Dei*, in: Ders.: *Philosophische Schriften*, Bd. II, Zweite Hälfte, hg. und übers. v. Herbert Herring, Frankfurt a. M. 1986, 336.

²⁵ Vgl. *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 22) 406: „Au reste, on n'a aucun sujet de se plaindre de ce qu'on ne parvient ordinairement au salut que par bien des souffrances et en portant la croix de Jésus-Christ; ces maux servent à rendre les élus imitateurs de leur maître et à augmenter leur bonheur.“

²⁶ Vgl. *Théodicée* (wie Anm. 22), 408.

Hier stellen sich jedoch Anfragen an das Leibniz'sche Konzept: Ist diese in der klassischen Tradition des christlichen Denkens nahezu durchgängig geteilte These von der Zweckhaftigkeit allen Übels in dieser Welt rational überzeugend? Gibt es nicht schlechthin bzw. unbedingt Schlechtes in der Welt wie etwa das moralisch Böse? Kann diesem noch eine positive Funktion zuerkannt werden? Wir werden sehen, ob wir auf diese oder ähnliche Einwände gegen Leibniz' Begründungsmodell bei Kant eine befriedigende Antwort finden.

Leibniz ist allerdings wirklichkeitsnah genug, um zu wissen, dass der Mensch auf Grund seines begrenzten Erkenntnisvermögens oft bzw. meist nicht einzusehen vermag, worin der gute Zweck des einzelnen Schlechten liegt bzw. wie dieses mit dem allgemeinen Besten verbunden ist.²⁷ Denn erst die göttliche Zentralperspektive auf das Ganze zeige die wahre Gestalt und den genauen Stellenwert des Einzelnen in ihm und damit auch die positive Bedeutung des einzelnen Schlechten.²⁸ Mit anderen Worten: Leibniz weiß, dass die Gedanken des unendlich vollkommenen Gottes unendlich erhaben sind über das menschliche Einsichtsvermögen und dass Gottes Ratschlüsse deshalb letztlich unerkennbar bleiben für den Menschen. Diese schon paulinische Überzeugung von der Unerforschlichkeit und Unauslotbarkeit der Tiefe der göttlichen Weisheit für den menschlichen Geist macht sich Leibniz daher ausdrücklich zu eigen, wenn er unter Bezug auf eine Stelle im Römerbrief ausruft:

„Die ‚abgründige Tiefe‘ selbst aber im Schatz der göttlichen Weisheit oder im verborgenen Gott und (was dasselbe meint) in der universalen Harmonie der Dinge bleibt uns unbekannt; und diese hat bewirkt, daß gerade diese Folge des Universums ... von Gott für die beste (mögliche) und allen anderen vorzuziehende erachtet wurde.“²⁹

Fassen wir zusammen: Leibniz hat unter Voraussetzung der Gültigkeit seines ontologischen Begriffs von Gott als einem unendlich vollkommenen Wesen, welches alle möglichen, d. h. widerspruchsfrei denkbaren, Seinsvollkommenheiten in sich als wirkliche vereinigt und die Leibniz als in ihrem Sachgehalt und Wirklichkeitsgrad uneingeschränkte, vernünftigerweise wünschenswerteste Eigenschaften versteht,³⁰ mit rationalen Beweisgründen gezeigt, dass die

²⁷ Vgl. *Théodicée* (wie Anm. 22), 454–456.

²⁸ Vgl. *Théodicée* (wie Anm. 22), 434, 460.

²⁹ Vgl. *Théodicée*, *Causa Dei* (wie Anm. 27), 378: „*Ipsum autem βάρθοος in Divinae sapientiae thesauris, vel in Deo abscondito, et (quod eodem redit) in universalis rerum harmonia latet, quae fecit ut haec series Universi, complexa eventus quos miramur, judicia quae adoramus, optima praeferendaque omnibus a Deo judicaretur.*“ In diesem Satz wird der negativ-theologische Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs von Leibniz besonders gut deutlich; die Stelle aus dem Römerbrief, auf die Leibniz hier anspielt, ist Röm 11,33.

³⁰ Zu Leibniz' eigener und (gegenüber derjenigen Descartes') präziseren Fassung des ontologischen Gottesbegriffs und seiner Ableitung der „Regel des Besten“ bzw. „Bestmöglichen“ aus diesem Gottesbegriff für Gottes Wirken bzw. Handeln vgl. Vf., *Ontologischer Gottesbegriff und Philosophie des Christentums* (wie Anm. 12), 52–63.

von diesem Gott geschaffene bestehende Welt trotz des schier unermesslichen Übels in ihr die beste aller möglichen Welten sein muss und dass ihr Zustand mit der Annahme eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Schöpfergottes grundsätzlich vereinbar ist. Er hat aber zugleich auch seine Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass von uns Menschen nur das „Dass“ der Vereinbarkeit zwischen den verschiedenen Formen des Übels in der Welt mit einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten (Schöpfer-) Gott gewusst werden kann, nicht aber mehr das jeweils konkrete „Wie“ dieser Vereinbarkeit, weil dafür Allwissenheit und damit das Wissen Gottes selbst erforderlich wäre.³¹

II. Kants Kritik der „doktrinalen Theodizee“ und sein Entwurf einer „authentischen Theodizee“ in seinem „Theodizee-Aufsatz“

Kants Aufsatz „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ von 1791 ist in der Forschungsliteratur lange Zeit als ein Dokument der kategorischen Ablehnung und Widerlegung jeder Form von Theodizee durch Kant mißverstanden worden. Folglich musste man einen Bruch zwischen den theodizeefreundlichen Äußerungen Kants in dessen vorkritischen Äußerungen zur Theodizee-Thematik³² und in dessen Vorlesung über Rationaltheologie von 1783/84 einerseits und dem Theodizee-Aufsatz von 1791 andererseits annehmen.³³ Diese Deutung hat in neuerer Zeit jedoch mit guten Gründen eine grundsätzliche Korrektur erfahren,³⁴ die im Folgenden kurz referiert sei:

Kant hat in seinem Theodizee-Aufsatz keine grundsätzliche Theodizee-Kritik, sondern eine Neubegründung philosophischer Theodizee vornehmen wollen. Dabei beruht seine eigene

³¹ Ähnlich sieht auch J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 62, Anm. 16 („In Wahrheit ist jedoch für die Theodizee-Tradition die These charakteristisch, daß der Mensch auf die Existenz eines göttlichen Zweckzusammenhangs vertrauen darf, obwohl ihm dieser Zusammenhang konkret gerade nicht einsichtig ist“), und 63, Anm. 19, die Leibniz'sche Position: „Auch ist er (sc. Leibniz) der Meinung, daß dieses vorgängige Wissen um die Weisheit Gottes durch Welterfahrung weder verifiziert werden kann – dazu reichen die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten nicht zu – noch durch Widerlegung erfahrungsgestützter Einwände verifiziert werden muß. Leibniz sieht den Fehler Pierre Bayles gerade darin, sich in eine Position gebracht zu haben, in der die Möglichkeit der Theodizee von der Beweisbarkeit der Weisheit Gottes in der Welterfahrung abhängt“ (mit Hinweis auf Theodicée II, § 145).

³² In folgenden vorkritischen Schriften wird von Kant die Theodizee-Frage thematisiert: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759), *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763).

³³ Vgl. hierzu die in Anm. 2 genannte Literatur.

³⁴ Vgl. hierzu die beiden ausgezeichneten Aufsätze von J. Brachtendorf, An Gott glauben in einer ›zweckwidrigen‹ Welt. Kants These und die gegenwärtige Theodizee-Kritik, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002), Heft 1, 14–26; ders., Kants Theodizee-Aufsatz – Die Bedingungen des Gelingens philosophischer Theodizee, in: *Kant-Studien* 93 (2002), 57–83; einen instruktiven Beitrag zur Theodizee-Thematik in Kants kritischer Philosophie leistet auch der Aufsatz von H.-G. Janssen, Das Theodizee-Problem in Kants kritischer Philosophie, in: *Franziskanische Studien* 65/4 (1983), 351–368; zum Gesamtzusammenhang neuzeitlicher Theodizee vgl. auch

Theodizee auf einem Doppelargument, welches das Verhältnis des Gottesbegriffs zur Erfahrung betrifft (ich zitiere nach Brachtendorf): „Das Argument behauptet erstens die Vorgängigkeit des Wissens um Gottes Allmacht und Weisheit vor jeder spezifischen Welt-Erfahrung, und zweitens die Erfahrungsenthobenheit dieses Wissens, derzufolge weder positive Welterfahrung dieses Wissen beweisen noch negativ mit ihm wirklich konflingieren kann. Dieses Argument eröffnet der Theodizee einen Mittelweg zwischen einem überzogenen Rationalismus, der jeden Umstand und jedes Geschehnis meint aus einem göttlichen Ratschluss heraus rechtfertigen zu können, und einem Fideismus, der aus dem Scheitern dieses Rationalismus die übereilte Konsequenz zieht, Theodizee müsse Sache des Offenbarungsglaubens sein.“³⁵ Damit aber vertritt Kant de facto die Theodizee-Position von Leibniz, der aus dem apriorisch gegebenen, ontologischen Vernunftbegriff von Gott als einem absolut vollkommenen Wesens, wie wir sahen, auf die bestehende als die beste aller möglichen Welten mit zwingenden Beweisgründen schließt, ohne – wie dies später etwa Hegel getan hat – den überzogenen, weil nur aus der Gottesperspektive einlösbaren Anspruch zu erheben, jeden Umstand und jedes Ereignis aus der vollkommenen Weisheit Gottes ableiten und damit rechtfertigen zu können. Bei Kant ist die Apriorität bzw. Erfahrungsvorgängigkeit des Wissens um Gottes vollkommene Allmacht, Weisheit und Güte durch dessen Charakter als eine Erkenntnis der reinen praktischen Vernunft bedingt: Denn es ist die reine praktische Vernunft, die das höchste Gut, nämlich die Existenz Gottes als des Garanten für die Übereinstimmung zwischen der Sittlichkeit bzw. Glückswürdigkeit und der Glückseligkeit der freien Vernunftwesen in einer rein intelligiblen Welt zu postulieren und so die Gerechtigkeit Gottes zu verteidigen vermag. Kant bringt in seinem Theodizee-Aufsatz dieses praktische Vernunftargument nicht ausdrücklich zur Geltung,³⁶ er nimmt aber auf es unter dem Titel einer „authentischen Theodizee“ deutlich Bezug.³⁷ Sowohl in seinen *Vorlesungen zur Rationaltheologie* als auch in seiner *Kritik der Ur-*

die große Studie von H.-G. Janssen, *Gott – Freiheit – Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1989.

³⁵ J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 58.

³⁶ Vgl. J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 68: „Aber wiederum bringt Kant das praktische Argument zur Verteidigung der Theodizee, über das er durchaus verfügt, nicht zur Geltung. Daraus ist zu schließen, dass es ihm hier nur um einen Nachweis der Unmöglichkeit einer theoretisch-spekulativen Theodizee zu tun ist.“

³⁷ Vgl. I. Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, 116: „Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodizee nicht versagen, wenn sie ein GÖTTLICHER MACHTSPRUCH, oder (welches in diesem Fall auf eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch der selben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine AUTHENTISCHE Theodizee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer VERNÜNFTELNDEN (spekulativen), sondern einer MACHTHABENDEN praktischen Vernunft, die, so wie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt.“

teilskraft hat Kant seinen praktischen Vernunftglauben, dass die Glückseligkeit des Menschen nur unter der Bedingung seiner Glückswürdigkeit sich erfülle, sodass die Glückseligkeit nur ein bedingter Zweck sei, „der nur als Folge der Moralität eintreten kann“³⁸, ausführlich dargelegt. Dort hat er zugleich ausgeführt, dass die Beförderung der Moralität der Zweck der physischen Übel sei.³⁹ Das Leiden der Menschen widerspricht nach Kant also nicht der moralischen Weisheit Gottes, „weil diese Weisheit sinnvollerweise nicht Glück an sich, sondern nur Glück unter der Bedingung der Sittlichkeit zum Naturzweck gemacht hat.“⁴⁰ Zwar macht Kant in seinem Theodizee-Aufsatz von diesem praktischen Vernunftargument zur Verteidigung der Theodizee nicht ausdrücklich Gebrauch, er nimmt aber, wie oben bereits gesehen, darauf Bezug, so dass dieses Argument als inhaltliche Bestimmung der von ihm favorisierten „authentischen Theodizee“ zu Recht ergänzt werden kann.

Die Theodizee-Kritik, die Kant in seinem Theodizee-Aufsatz übt, richtet sich daher ausschließlich gegen den überzogenen Erkenntnisanspruch der theoretisch-spekulativen Vernunft, die Vollkommenheit der göttlichen Vorsehung aus innerweltlichen Erfahrungstatsachen ableiten zu können. Gegen diesen Anspruch wendet Kant bekanntermaßen ein, dass die höchste Weisheit Gottes aus weltlichen Erfahrungstatsachen nicht bewiesen werden könne. Denn ein solcher Beweis erfordere Allwissenheit, „um an einer gegebenen Welt (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen gibt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewissheit sagen könne, es sei überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.“⁴¹ Im dritten Teil seines Aufsatzes nennt Kant weitere Gründe für die Unmöglichkeit eines solchen Beweises, die allesamt in der Einschränkung des theoretischen Erkenntnisvermögens des Menschen „auf den Bereich sinnlicher Anschauung und der daraus folgenden Unmöglichkeit der Einsicht in intelligible Realitäten“⁴² begründet liegen.

1. Das Beweisschema und seine Durchführung in Kants Theodizee-Aufsatz

³⁸ J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 70f.; vgl. auch die zahlreichen Belegstellen bei Kant, die Brachtendorf, ebd., 69–71, zur Rechtfertigung seiner These anführt.

³⁹ Vgl. hierzu treffend J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 70: „Der Sinn der physischen Übel besteht nach Kant in ihrer pädagogischen Funktion. Gerade ihr Übergewicht weist den Menschen darauf hin, daß er nicht nur ein Neigungswesen ist und daß der Wert des Lebens überhaupt nicht im Glück an sich besteht, spornt somit zur Überwindung der Neigungen an, befähigt zur Aufnahme der Moralität und ermöglicht dem Menschen, des Glückes würdig zu werden.“

⁴⁰ J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 71.

⁴¹ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 106.

⁴² J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 75.

Gehen wir auf die Argumentationsfolge in Kants Theodizee-Schrift etwas genauer ein: Wir erinnern uns an die eingangs genannten drei Einwände des Zweckwidrigen in dieser Welt gegen Wesensbestimmungen eines vollkommenen Gottes, und zwar erstens das moralisch Böse, das der Heiligkeit des göttlichen Gesetzgebers sittlicher Pflichten und Normen zu widersprechen scheint; zweitens das physisch Zweckwidrige wie Schmerzen jeder Art und Krankheiten einschließlich der möglichen Todesfolge, welches der Güte des göttlichen Welterhalters und drittens das ungerechte Verhältnis zwischen der sittlichen Qualität und dem physischen Ergehen von Menschen in dieser Welt, das der Gerechtigkeit Gottes zu widersprechen scheint. Gegen diese drei Einwände gegen vollkommene Wesenseigenschaften Gottes können nach Kant jeweils genau drei rationale Rechtfertigungsgründe genannt werden, und zwar nach folgendem von Kant selbst in seiner Theodizee-Schrift entworfenen Beweisschema: Dass entweder das angeblich Zweckwidrige in Wahrheit gar nicht zweckwidrig sei; oder dass es zwar zweckwidrig sei, es sich dabei aber um eine unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge handle; oder dass es drittens nicht dem göttlichen Urheber aller Dinge, sondern den sittlich verantwortlichen Weltwesen, insbesondere den Menschen, zugerechnet werden müsse.⁴³

1.1 Die drei rationalen Rechtfertigungen der Heiligkeit des göttlichen Gesetzgebers gegenüber dem moralischen Schlechten bzw. Bösen

Diesem Beweisschema entsprechend antwortet nach Kant der philosophische Sachwalter Gottes auf den ersten gegen die Heiligkeit des göttlichen Gesetzgebers gerichteten Anklagepunkt, der das Faktum des moralisch Bösen geltend macht, mit den drei folgenden Rechtfertigungen: Erstens dass es ein moralisch Böses und damit ein schlechterdings Zweckwidriges gar nicht gebe, sondern dass es sich bei dem angeblich moralisch Bösen nur um Verstöße gegen die menschliche Weisheit handle, während die göttliche Weisheit diese nach ganz anderen, uns unbegreiflichen Regeln beurteile, nach denen das moralisch Böse sowohl unserem Wohl als auch dem des Weltbesten diene.⁴⁴ Kant bewertet diese Apologie des moralisch Bösen als ver-

⁴³ Vgl. Kant, Über das Mißlingen, 105: „daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurteilen, es nicht sei; oder: daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurteilt werden müsse; oder endlich: daß es wenigstens nicht als Faktum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern bloß der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen (allerfalls auch höherer, guter oder böser, geistiger Wesen) angesehen werden müsse.“

⁴⁴ Vgl. Kant, Über das Mißlingen, 108f.: „Daß es ein solches schlechterdings Zweckwidrige, als wofür wir die Übertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern daß es nur Verstöße wider die menschliche Weisheit seien; daß die göttliche (sc. Weisheit) sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurteile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsre praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältnis auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das

abscheuungswürdig, weil sie seiner Annahme der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes bzw. sittlicher Normen als göttlicher Gebote widerspricht.⁴⁵ Eine solche Infragestellung der objektiven Wirklichkeit des moralisch Bösen in der Welt findet sich in Leibniz' „Theodizee“ nirgends.⁴⁶

Der zweite Rechtfertigungsgrund der Faktizität des moralisch Bösen gesteht im Unterschied zum ersten Rechtfertigungsgrund zwar die Wirklichkeit des moralisch Bösen in der empirischen Welt ein, entschuldigt aber den göttlichen Welturheber mit der Annahme, dass das Faktum des moralisch Bösen eine notwendige Folge der endlichen Wesensnatur des Menschen sei und damit die Zulassung auch des sittlich Schlechten bzw. Bösen für den göttlichen Schöpfer der menschlichen Wesensnatur nicht zu vermeiden gewesen wäre.⁴⁷ Käme das Faktum des moralisch Bösen wesensnotwendig der menschlichen Natur zu, so würde, wie Kant gegen diese Annahme scharfsinnig und sachlich völlig zu Recht ausführt, dann das moralisch „Böse selbst gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören, es ein moralisch Böses zu nennen.“⁴⁸ Als wesensnotwendige Folge der endlichen Wesensnatur des Menschen stünde das moralisch Böse tatsächlich nicht mehr in der Verantwortung des Menschen, wäre daher kein moralisch Böses mehr, sondern müsste genau genommen auf Gott als den Schöpfer der endlichen Wesensnatur des Menschen ursächlich zurückgeführt werden. Dies aber würde bedeuten, dass Gottes Schöpfungswerk nicht bestmöglich und damit Gott selbst nicht perfekt wäre. Diese Annahme aber ist unter Zugrundelegung des Leibnizschen Begriffs des Welterschöpfers als eines aktuell unendlich vollkommenen Wesens selbstwidersprüchlich und daher von Leibniz auch nicht

schicklichste Mittel, sowohl für unser besonderes Wohl, als das Weltbeste überhaupt sein mag; daß die Wege des Höchsten nicht unsere Wege sein (sunt Superius sua iura), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurteilen, und so das, was unserer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, halten.“ Dass Kant unter dem „schlechthin Zweckwidrigen“ das moralisch Böse versteht, hat K. Appel, *Kants Theodizeekritik* (wie Anm. 17), 95–97, deutlich aufgezeigt.

⁴⁵ Vgl. Kant, *Über das Mißlingen*, 109: „Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.“ Vgl. hierzu treffend J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 71. „Eine Diskrepanz zwischen dem sittlichen Gebot und dem Willen Gottes würde entweder ersterem seine Verbindlichkeit nehmen oder Gott als unmoralisch und verachtenswert erscheinen lassen.“

⁴⁶ J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 71, Anm. 42, hat eigens darauf hingewiesen, dass auch Leibniz die These zurückweise, dass die göttliche Gerechtigkeit andere Normen als die menschliche kenne, vgl. *Theodicée*, *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, in: Ders., *Theodicée* (wie Anm. 22), 126.

⁴⁷ Vgl. Kant, *Über das Mißlingen*, 109: „Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich gewesen; weil es sich auf den Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe.“

⁴⁸ Kant, *Über das Mißlingen*, 109; hierzu vgl. J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 71f.: „Kant führt an, daß die Endlichkeit als Konstitutionsbedingung des Menschen nicht aus der Freiheit des Menschen hervorgehe und ihm damit auch nicht zuzurechnen sei.“ Vgl. auch K. Appel, *Kants Theodizeekritik* (wie Anm. 17), 98: „Dabei kann gesagt werden, dass das Böse zwar als notwendige Voraussetzung die Schranken des Menschen hat (sonst würde dieser nicht unter dem Sollen stehen, welches erst das Böse bestimmt), aber durchaus nicht als hinreichende Bedingung, weil es sich bei ihm immer um eine freie Entscheidung handeln muss.“

vertreten worden. Leibniz hat vielmehr in der endlichen Wesensnatur des Menschen, die in den ewigen Wahrheiten des göttlichen Verstandes liegt, alleine die ideale und gerade nicht die bewirkende Ursache des Bösen gesehen, d. h. nur dessen Möglichkeitsbedingung, nicht aber dessen hinreichende Bedingung.⁴⁹

Der dritte Rechtfertigungsgrund schließlich gehe davon aus, dass das moralisch Böse eine wirkliche Schuld des Menschen und nicht Gottes sei, weil Gott es als Tat des Menschen nur zugelassen, keineswegs aber gebilligt und gewollt habe.⁵⁰ Kant glaubt nun, diesen Rechtfertigungsgrund auf den zweiten zurückführen und daher auch mit demselben Argument wie den zweiten Rechtfertigungsgrund widerlegen zu können: Denn es sei Gott unmöglich gewesen, das moralisch Böse zu verhindern, ohne dadurch die Erfüllung höherer moralischer Zwecke zu vereiteln.⁵¹ Der Grund des moralischen Übels liege daher ebenfalls „unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den notwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur“⁵² und könne ihr daher auch nicht zugerechnet werden. Mit Ausnahme dieses von Kant zu Unrecht gezogenen Schlusses auf das natürliche Wesen der Dinge als der bewirkenden Ursache des moralischen Übels ist das Argument als Wiedergabe der Position von Leibniz' zutreffend.⁵³ Denn Gott hat nach Leibniz jedes tatsächlich existierende Übel, auch das vom Menschen verschuldete moralisch Böse, zugelassen; dass dieses von der vollkommenen Weisheit und Güte Gottes zugelassen worden ist, könne und müsse bereits aus seinem empirischen Gegebenen zwingend gefolgert werden, ohne dass wir die Gründe, die Gott dazu im einzelnen bewegen haben mag, einsehen können; dies aber ist, wie Leibniz völlig zu Recht betont, zur Rechtfertigung der göttlichen Zulassung auch gar nicht erforderlich.⁵⁴ Kant vertritt höchst wahrscheinlich selbst auch die in der Theodizee-Tradition wichtige Theorie der göttlichen Zulassung des Bösen, wie Johannes Brachtendorf mit guten Gründen und Belegstellen gezeigt hat.⁵⁵

⁴⁹ Vgl. Leibniz, *Théodicée*, I. Teil (wie Anm. 22), 238–240.

⁵⁰ Vgl. Kant, *Über das Mißlingen*, 109: „Die dritte Beantwortung: daß, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als Tat der Menschen aus weisen Ursachen bloß zugelassen, keineswegs aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat ...“.

⁵¹ Vgl. Kant, *Über das Mißlingen*, 109f.: „Die dritte Beantwortung ... läuft (wenn man auch an dem Begriffe des bloßen *Zulassens* eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoß nehmen will) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu tun, der Grund dieses Übels (denn so müßte man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den notwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht angerechnet werden könne.“

⁵² Kant, *Über das Mißlingen*, 110.

⁵³ Vgl. hierzu Anm. 48.

⁵⁴ Vgl. Leibniz, *Discours de la conformité de la foi avec la raison*, in: Ders., *Théodicée* (wie Anm. 22), 124–126.

⁵⁵ Vgl. J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 72f.

Kants zutreffendes Gegenargument gegen diesen dritten Rechtfertigungsgrund bezieht sich daher nur auf die falsche Schlussfolgerung, dass der Grund des moralischen Übels bzw. des Bösen in der endlichen Wesensnatur des Menschen liege, die von diesem Rechtfertigungsgrund in Wahrheit gar nicht gezogen werden muss und von Leibniz, wie wir sahen, auch nicht gezogen worden ist. Daher ist dieser dritte Rechtfertigungsgrund für die reale Existenz des moralischen Übels bzw. des Bösen und dessen Vereinbarkeit mit der Annahme eines heiligen göttlichen Gesetzgebers aller sittlichen Pflichten und Normen auch von Kant de facto nicht widerlegt worden. Vielmehr muss – im Sinne einer bedingten Notwendigkeit – auch das Böse von Gott als dem schlechthin unübertrefflichen Welterschöpfer zugelassen werden, wenn er nur durch diese Zulassung die Erfüllung höherer moralischer Zwecke erreicht – in diesem Fall das endgültige Glück des vernunftbegabten Geschöpfes unter der Bedingung sowohl seiner Freiheit⁵⁶ als auch, kantisch formuliert, seiner Moralität bzw., christlich formuliert, seiner Gottes- und Menschenliebe, welche die Liebe zu allen Geschöpfen einschließt, und damit seiner erfüllten Gottähnlichkeit.

1.2 Drei Rechtfertigungsgründe für die Güte und die Gerechtigkeit Gottes trotz des physischen Übels bzw. der Schmerzen in dieser Welt und ihrer scheinbar ungerechten Verteilung

Die zweite Form des Übels bzw. das zweite Zweckwidrige in dieser Welt sind die durch Krankheiten und Unglücksfälle verursachten Schmerzen, ist das physische Übel. Das Faktum dieses Übels stellt nach Kant sowohl die Güte als auch die Gerechtigkeit Gottes in Frage, sofern nämlich die Schmerzen unter den Menschen oft sehr ungerecht verteilt zu sein scheinen: Sittlich bessere Personen werden nicht selten von größeren Schmerzen (körperlicher oder auch seelischer Natur) heimgesucht als sittlich offenkundig schlechter qualifizierte Personen. Mit der Güte eines göttlichen Welterschöpfers wäre das physische Übel genau dann vereinbar, wenn es als dessen Mittel zum Erreichen höherer Zwecke verstanden werden könnte.⁵⁷

Gegen diese Infragestellung führt Kant gemäß seinem oben dargelegten Beweisschema wiederum drei mögliche Rechtfertigungsgründe an:

⁵⁶ J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 72, hat herausgestellt, dass „der Begriff der Freiheit in den *Vorlesungen* (sc. *über Rationaltheologie*) gleichsam das Zentralstück der Zulassungstheorie“ Kants darstellt.

⁵⁷ J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 68, hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Leibniz ein solches Verständnis des physischen Übels als Mittel zum Erreichen höherer Zwecke vertritt, sei es als Strafe oder zur Verhinderung größerer Übel, zur Besserung und Abschreckung wie überhaupt für das Erreichen eines höheren Vollkommenheitsgrades, vgl. (außer den von Brachtendorf, ebd., genannten Belegstellen) auch Leibniz, *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 22), 406–408.

a.) Erstens überwiege nach dem Urteil fast jedes Menschen das Angenehme und der Genuss das Unangenehme bzw. Schmerzvolle in seinem Leben; dies könne man daran erkennen, dass „jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als tot sein will“. Davon stellen nur die Selbstmörder eine Ausnahme dar, die sich eine Befreiung von den Schmerzen in ihrem hiesigen Leben durch den von ihnen erzwungenen Übergang in einen von ihnen angenommenen schmerzfreien nachtodlichen Zustand erhoffen.⁵⁸

Kant bezeichnet diesen Rechtfertigungsgrund, der das bedingt Zweckwidrige des physischen Übels als in Wahrheit nicht zweckwidrig zu erweisen sucht, als eine „Sophisterei“, d. h. als ein Scheinargument, ohne jedoch diese Bewertung eigens zu begründen. Eine solche Begründung lässt sich allerdings leicht angeben: Denn auch wenn die allermeisten Menschen ihr irdisches Leben ihrem Todsein vorziehen, so vermag dieser Umstand doch nicht das empirische Faktum physischer Übel in diesem Leben aufzuheben, welches alleine bereits einen Einspruch gegen die vollkommene Güte Gottes darstellt.⁵⁹

Leibniz hat dieses Scheinargument als Rechtfertigungsgrund nicht vertreten, auch wenn er mutmaßt, dass die meisten Menschen, wären sie ohne Kenntnis des zukünftigen ewigen Lebens, ein zweites irdisches Leben ihrem Tod vorziehen würden.⁶⁰ Denn er wusste, dass bereits die bloße Existenz des physischen Übels einen Einwand gegen die vollkommene Güte eines göttlichen Welterschöpfers darstellt; vielmehr hat er in Übereinstimmung mit Kant, wie wir gesehen haben, wiederholt geltend gemacht, dass diese Übel einem höheren Gut dienen und deshalb und nur deshalb von Gott zugelassen worden sind.⁶¹

b.) Der zweite Rechtfertigungsgrund behauptet die naturgegebene Notwendigkeit eines Übergewichts der schmerzhaften über die angenehmen Gefühle beim Menschen als einem „tier-

⁵⁸ Vgl. Kant, Über das Mißlingen, 110: „Daß in den Schicksalen der Menschen ein Übergewicht des Übels über den angenehmen Genuß des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein jeder, so schlimm es ihm auch geht, lieber leben als tot sein will, und diejenigen wenigen, die das letztere beschließen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Übergewicht eingestehen, und wenn sie zum letzten töricht genug sind, auch alsdann bloß in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne.“

⁵⁹ Kant sucht diese Höherbewertung des irdischen Lebens gegenüber dem Zustand des Todseins zu relativieren bzw. unter eine einschränkende Bedingung zu stellen, und zwar durch die Erwägung der Möglichkeit, dass die Menschen in Kenntnis der Qualität ihres irdischen Lebens dieses wohl nicht noch einmal wählen würden, wenn sie die Möglichkeit dazu hätten. Mit anderen Worten: Dass sie dieses irdische Leben nicht ein zweites Mal seinem Nicht-Sein vorziehen würden, sondern vermutlich nur oder erst dann, wenn sie es bereits unvermeidlich besitzen, vgl. Kant, Über das Mißlingen, 110: „Allein, man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Wert des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urteil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen- sondern dieser unserer Erdenwelt), das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.“

⁶⁰ Dies legt der Hinweis von J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 68, Anm. 33, auf einen Passus in Leibniz' *Théodicée*, I. Teil (wie Anm. 22), 226 nahe, in dem dieser mutmaßt, dass die meisten Menschen, wären sie ohne Kenntnis des zukünftigen ewigen Lebens, ein zweites irdisches Leben ihrem Tod vorziehen würden.

⁶¹ Vgl. Leibniz, *Théodicée*, II. Teil (wie Anm. 22), 462, 454, 418, 414, 406, 402, 366.

schen Geschöpf“ und damit die Unvermeidlichkeit für den göttlichen Welterschöpfer, auch die menschliche Natur mit vielen schmerzhaften Empfindungen ausstatten zu müssen.⁶² Mit dieser Annahme wird jedoch der Einwand gegen die Güte Gottes, der in der faktischen Existenz des Leidens in dieser Welt liegt, nicht widerlegt, sondern bestätigt und genau genommen noch um einen Einwand gegen Gottes Allmacht erweitert: Denn wenn, wie von diesem Rechtfertigungsgrund angenommen, Gott nicht anders könnte als den Menschen mit überwiegend schmerzvollen Gefühlen auszustatten, läge darin nicht zugleich eine Einschränkung seiner Allmacht? In jedem Fall aber ist es, wie Kant in seiner Antwort auf diesen Rechtfertigungsgrund gegen die Güte Gottes ausführt, unter dieser Voraussetzung nicht einsehbar, dass Gott aus Güte den Menschen in dieses Leben gerufen hat. Denn wie könne man aus Güte jemandem mehr Schmerz als Angenehmes bereiten wollen?⁶³ Außerdem stellt sich mit Eindringlichkeit die Frage: Ist die Annahme dieses zweiten Rechtfertigungsgrundes, dass die menschliche Natur so strukturiert ist, dass jeder Mensch natürlicherweise mehr Schmerz- als Lustgefühle empfinden muss, denn wirklich gerechtfertigt? Auf Leibniz jedenfalls kann sich diese Annahme nicht berufen.

c.) Der dritte Rechtfertigungsgrund behält zwar die Voraussetzung bei, dass die Menschen in diesem irdischen Leben mehr Schmerzvolles als Angenehmes erfahren, insistiert aber dennoch auf der Annahme, dass Gott die Menschen aus Güte in diese Welt hinein geschaffen habe. Diese Annahme begründet dieser dritte Rechtfertigungsgrund mit der folgenden Überzeugung: Um die Menschen einer „überschwenglich großen“ postmortalen Glückseligkeit teilhaftig werden lassen zu können, musste Gott die Menschen erst in den nahezu entgegengesetzten „mühe- und trübsalvollen Zustand des gegenwärtigen Lebens“ als einer Prüfungszeit schicken, weil deren Bestehen eine notwendige Bedingung für die Teilhabe an der postmortalen Glückseligkeit sei.⁶⁴ Es ist ganz offensichtlich, dass Kant sich mit diesem Rechtfertigungsgrund vor allem auf die christliche Überzeugung von dem irdischen Leben eines Men-

⁶² Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 110: „Auf die zweite Rechtfertigung: daß nämlich das Übergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines tierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden (wie etwa GRAF VERI, in dem Buch über die Natur des Vergnügens, behauptet)“.

⁶³ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 110f.: „... daß, wenn dem also ist, sich eine andere Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unsers Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unsern richtigen Überschlage für uns nicht wünschenswert ist. Der Unmut würde hier, wie jene indianische Frau dem Dschingiskhan, der ihr wegen erlittener Gewalttätigkeit keine Genugtuung, noch [sc. Genugtuung] wegen der künftigen Sicherheit verschaffen konnte, antworten: >Wenn du uns nicht schützen willst, warum erobert du uns denn?<“.

⁶⁴ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 111: „Die dritte Auflösung des Knotens soll diese sein: daß uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, daß aber vor jener zu hoffenden überschwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten.“

schen als der Zeit bzw. Epoche seiner Bewährung und Prüfung bezieht, die als bestandene die notwendige Bedingung für die Teilnahme an einem postmortalen Leben ewiger Glückseligkeit bei Gott ist. Dass Leibniz diese Überzeugung und damit die Annahme einer pädagogischen Funktion der physischen Übel bzw. Leiden für den Menschen teilt, hatten wir oben bereits aufgewiesen.

Auf diesen dritten Rechtfertigungsgrund antwortet Kant wie folgt: Dessen Behauptung, Gott habe das irdische Leben für sein Geschöpf als eine entbehrensreiche Bewährungs- und Probezeit für das möglicherweise – sofern der Mensch diese Probezeit erfolgreich bestanden hat – glückliche zukünftige, postmortale, ewige Leben eingerichtet, könne schlechterdings nicht eingesehen werden, und zwar deshalb nicht, wie Kant unausdrücklich voraussetzt, weil man zur Verifizierung dieser Behauptung das Wissen Gottes selbst besitzen müsste.⁶⁵ Mit dieser Zurückweisung des dritten Rechtfertigungsgrundes richtet sich Kant ganz offensichtlich gegen den nach seiner Überzeugung vermessenem, weil nicht beweisfähigen Wahrheitsanspruch einer theoretisch-spekulativen Vernunft, zeigen zu können, dass das Leiden der Menschen der moralischen Weisheit Gottes nicht widerspricht. Kant teilt zwar der Sache nach diese Annahme, hält sie aber für begründbar nicht durch die theoretische, sondern nur durch die praktische Vernunft.⁶⁶ Denn nur die praktische Vernunft kann nach Kant zeigen, dass die moralische Weisheit Gottes nicht Glück an sich, sondern das Glück nur unter der Bedingung der Sittlichkeit zum Endzweck seiner Schöpfung des Menschen gemacht hat, wie Kant in seinen *Vorlesungen zur Rationaltheologie* als auch in seiner *Kritik der Urteilskraft* ausführt.⁶⁷ Der Sinn der physischen Übel liegt daher auch nach Kant in ihrer pädagogischen Funktion, den Menschen erfahren zu lassen, dass der Wert des Lebens nicht im Glück an sich, sondern darin besteht, sich durch ein tugendhaftes, moralisches Leben des Glückes würdig zu erweisen.⁶⁸

⁶⁵ Vgl. I. Kant, *Über das Mißlingen*, 111: „Allein, daß diese Prüfungszeit (der die meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst von uns zu genießenden Freuden sein müsse, und daß es nicht tunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen: kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen: welches doch die Theodizee verrichten zu können sich anheischig macht.“

⁶⁶ Diese Deutung hat bereits J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 71, vorgetragen und luzide begründet.

⁶⁷ Vgl. hierzu mit ausführlichem Belegmaterial J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 69–71.

⁶⁸ Dies hat J. Brachtendorf, *Kants Theodizee-Aufsatz* (wie Anm. 3), 69ff, mit zahlreichen einschlägigen Belegstellen überzeugend aufgewiesen, vgl. ebd., 70f.: „Gerade ihr (sc. der physischen Übel) Übergewicht weist den Menschen darauf hin, daß er nicht nur ein Neigungswesen ist und daß der Wert des Lebens überhaupt nicht im Glück an sich besteht, spornt somit zur Überwindung der Neigungen an, befähigt zur Aufnahme der Moralität und ermöglicht dem Menschen, des Glückes würdig zu werden. Glückseligkeit wird damit zum bedingten

1.3 Drei Rechtfertigungsgründe gegenüber dem Einwand gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Weltrichters

Schließlich nennt und kritisiert Kant auch in Bezug auf den Anklagepunkt gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Weltrichters, der von einem ungerechten Tun-Ergehen-Verhältnis für viele Menschen in dieser Welt, d. h. dem Missverhältnis von Tugend und Lohn sowie von Laster und Strafe ausgeht, drei Rechtfertigungsgründe:

a.) Gemäß der von Kant gewählten Vorgehensweise wird das Bestehen dieses Zweckwidrigen zunächst verneint: Jeder Verbrecher bzw. jedes Subjekt eines sittlichen Vergehens bereite sich selbst eine hinreichende Strafe durch die inneren Gewissensbisse, die nach seiner Untat in ihm entstehen.⁶⁹ Darin äußert und verwirklicht sich gemäß diesem Rechtfertigungsgrund die Gerechtigkeit des göttlichen Weltrichters. Kant kritisiert an diesem argumentativen Rettungsversuch der göttlichen Gerechtigkeit völlig zu Recht, dass er auf einem Missverständnis beruhe. Denn er übertrage ein tugendhaftes Verhalten, das der Gewissenhaftigkeit im wahrsten Sinne des Wortes, auf den Lasterhaften, dem die tugendhafte Gesinnung und damit das schlechte Gewissen ja gerade fehlt.⁷⁰ Durch Verneinung dieser Zweckwidrigkeit, d. h. eines ungerechten Tun-Ergehen-Verhältnisses, kann die Gerechtigkeit des göttlichen Weltrichters jedenfalls nicht gewahrt werden.

b.) Der zweite Rechtfertigungsgrund gesteht im Unterschied zum ersten zu, dass es „kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältnis zwischen Schuld und Strafen in der Welt“ (112) gebe, sofern man oft ein von schreiender Ungerechtigkeit gekennzeichnetes und dennoch bis ans Ende scheinbar glückliches Leben in dieser Welt wahrnehmen müsse.⁷¹ Dieses Missverhältnis be-

Zweck, der nur als Folge der Moralität eintreten kann. Beförderung der Moralität ist diejenige Bedingung, unter der das physische Übel gerechtfertigt, d. h. nicht als zweckwidrig, sondern als zweckmäßig anzusehen ist.“

⁶⁹ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 111f.: „Daß das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäß, schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen.“

⁷⁰ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 111f.: „Allein in diesem Urteile liegt offenbar ein Mißverstand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Lasterhaften seinen Gemütscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Übereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm mißbilligt, bestraft. Allein, wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur der äußern Züchtigungen wegen seiner Freveltaten entschlüpfen kann, lacht über die Ängstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvermögen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet.“

⁷¹ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 112: „Daß zwar nicht zu leugnen sei, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältnis zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben

stehe aber genau genommen nicht zwischen der sittlichen Qualität und dem Ergehen eines Menschen, sei also nicht moralischer Natur, sondern liege in dem Umstand begründet, dass es zur Natur der sittlichen Tugend gehöre, mit Widerwärtigkeiten kämpfen zu müssen, so dass die Erfahrung von Leiden und Schmerzen den Wert sittlicher Tugend nur zu steigern vermöge.⁷²

Dieses Argument lässt Kant nur für den Fall gelten, dass das schlechte Ergehen der Tugend vorausgeht oder ihre Ausübung zeitweise begleitet und dass dem tugendhaften Verhalten ein ihm entsprechendes gutes Ergehen des Tugendhaften noch nachfolgt, wenigstens am Ende eines Menschenlebens.⁷³ Da aber die Erfahrung lehre, dass oft auch das Ende eines Menschenlebens von unverhältnismäßigen, mithin ungerechten Leiden gekennzeichnet sei, und zwar gerade wegen und auf Grund des tugendhaften Verhaltens der betreffenden Person, manifestiere sich im Leben eines solchen Menschen nicht die Gerechtigkeit, sondern ihr Gegenteil.⁷⁴ Kant bedenkt schließlich auch die Möglichkeit der Durchsetzung einer ausgleichenden Gerechtigkeit für die Menschen in einem Leben nach dem Tode. Diese Möglichkeit könne nicht als „RECHTFERTIGUNG der Vorsehung“ (113) gelten, vielmehr sei ihre Annahme „bloß ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.“ (ebd.) Eine philosophisch akzeptable Rechtfertigung der Gerechtigkeit Gottes sieht also Kant nicht in der Annahme ihrer Durchsetzung in einer postmortalen Existenz des Menschen, sondern nur eine dezisionistische Glaubensüberzeugung, die keine rationale Überzeugungskraft besitze. Einen rationalen Beweisgrund für dieses auffallend negative Urteil über die Theorie der Durchsetzung einer ausgleichenden Gerechtigkeit für alle Menschen nach ihrem Tode gibt Kant allerdings nicht an und dürfte es auch nicht können: Zwar kann diese Theorie einem rational Zweifelnden eine postmortale Existenzweise des Menschen nicht beweisen, aber nur sie vermag die bleibende Ungerechtigkeit

oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen“.

⁷² Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 112: „daß dieses aber in der Natur liegende und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Mißhelligkeit sei, weil es eine Eigenschaft der Tugend sei, mit Widerwärtigkeit zu ringen (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muß, mitgehört), und die Leiden den Wert der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Übel des Lebens doch in den herrlichsten sittlichen Wohl laut aufgelöst werde“.

⁷³ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 112f.: „so steht dieser Auffassung entgegen: daß, obgleich diese Übel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr *vorhergehen* oder sie begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Übereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laster bestraft“.

⁷⁴ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 113: „daß aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele gibt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht *damit* seine Tugend rein sei, sondern *weil* sie es gewesen ist (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war), zugefallen zu sein scheine: welches gerade das Gegenteil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann.“

der innerweltlichen Tun-Ergehen-Zusammenhänge mit der Annahme eines vollkommen gerechten und allmächtigen Schöpfergottes zu vereinbaren. Es verwundert in der Tat, dass Kant sein eigenes praktisches Vernunftpostulat der Unsterblichkeit der menschlichen Geistseele⁷⁵ nicht als Rechtfertigungsgrund für die Gerechtigkeit eines göttlichen Welterschöpfers benutzt. Dieser Umstand dürfte darin begründet liegen, dass die praktische Vernunft die Unsterblichkeitsfrage mit ihren eigenen Argumenten und nicht mit solchen der theoretischen bzw. spekulativen Vernunft entscheidet, so dass „theoretische Zweifel an der Unsterblichkeit ... daher nicht aufgelöst, sondern – wegen Unzuständigkeit der spekulativen Vernunft – bloß zur Geduld verwiesen“⁷⁶ werden.

c.) Der dritte Rechtfertigungsgrund für die Gerechtigkeit Gottes und damit für die Auflösung des ungerechten Verhältnisses „zwischen dem moralischen Wert der Menschen und dem Lose, das ihnen zuteil wird“ (113), unterscheidet die beiden Ordnungen zwischen dieser und der zukünftigen Welt: Während in dieser Welt alles menschliche Ergehen sich „aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen nach Gesetzen der Natur“ (113) unter Berücksichtigung „ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit“ (ebd.) und aus den Umständen ergebe, in die sie zufällig geraten, werde in der zukünftigen Welt das Ergehen der Menschen von ihrer moralischen Beschaffenheit bestimmt sein (vgl. 113).

Kant hält diese Unterscheidung zweier unterschiedlicher Formen von Kausalität für beiden Welten – der Naturkausalität für diese irdische Welt und der Kausalität nach Gesetzen der Freiheit für die zukünftige Welt – für „willkürlich“ (113). Er hält es vielmehr nach den Regeln der theoretischen Vernunftkenntnis für ungleich wahrscheinlicher, dass das Naturgesetz nicht nur den Lauf dieser, sondern auch einer zukünftigen Welt bestimmen werde. Die von ihm angenommene prinzipielle Unvereinbarkeit beider Kausalitätsformen, nämlich „zwischen den innern Bestimmungsgründen des Willens (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (größtenteils äußern) von unserm Willen unabhängigen Ursachen unseres Wohlergehens nach Naturgesetzen“ (114), führt ihn zu der Vermutung, dass „die Übereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit“ (ebd.) weder in dieser noch in einer zukünftigen Welt gewährleistet sei.⁷⁷

⁷⁵ Vgl. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 220–223; 241–246.

⁷⁶ J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 67; aus dieser plausiblen Begründung leitet Brachtendorf, ebd., zu Recht ab: „Daraus wird ersichtlich, daß Kant hier nur das Versagen der theoretisch-spekulativen Versuche in der Theodizee aufweist, die Möglichkeit einer moralisch-praktischen Antwort, die das Unsterblichkeitsargument ins Spiel bringen und somit auch eine Entsprechung von Tun und Ergehen im Jenseits postulieren kann, hingegen offen hält.“

⁷⁷ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen, 113f.: „Vielmehr muß die Vernunft, ... , nach bloßen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin, unsre Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermutung anders zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und, ob sie gleich, wie ihr vorher (Nr. b) zugemutet worden, zur

Doch ist diese Annahme plausibel und zutreffend? Lässt sich nicht auch ein Abhängigkeitsverhältnis des Befindens und Wohlergehens des Menschen von seiner moralischen Gesinnung zumindest widerspruchsfrei denken, eine Abhängigkeit, die der moralische Welturheber als solcher zweifellos auch herbeiführen muss, um die vollkommene Gerechtigkeit seines Gerichts durchzusetzen? Und was berechtigt Kant zu der Annahme, dass es höchst wahrscheinlich sei, dass die Naturgesetze auch in einer postmortalen Existenzweise des Menschen gültig seien, in der die Seinsweise des Menschen eine ganz andere sein könnte und nach seinem physischen Tod auch sein dürfte als in dieser Welt? Kants Einwände gegen diesen dritten Rechtfertigungsgrund einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit für die Menschen in einem postmortalen Leben sind daher genau besehen schwach und ihrerseits höchst anfechtbar.⁷⁸

2. Kants Widerlegung der „doktrinalen Theodizee“ und sein Eintreten für eine „authentische Theodizee“

Jedenfalls ist Kants Schluss aus seinen Überlegungen, dass die bisherigen Theodizee-Versuche die gegen die Annahme einer „moralischen Weisheit in der Weltregierung“ (114) gerichteten Zweifel nicht hätten widerlegen können, keinesfalls zwingend, sondern, wie hier gezeigt werden sollte, seinerseits kritik- und fragwürdig.

So ergibt sich als Ergebnis von Kants kritischer Untersuchung der traditionellen Theodizee-Argumente gleichsam eine Pattsituation: Weder sind die Einwände gegen die moralische Weisheit einer göttlichen Weltregierung widerlegbar noch sind sie beweisbar. Widerlegt worden ist von Kant lediglich der Beweisanspruch einer theoretisch-spekulativen Vernunft, die Vollkommenheit der göttlichen Vorsehung aus innerweltlichen Erfahrungstatsachen ableiten

Geduld und Hoffnung eines künftig bessern verweisen ließe: wie kann sie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst weise ist, er nach eben demselben Gesetze in einer künftigen Welt unweise sein würde?“

⁷⁸ J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 67f., hat zweifellos richtig gesehen, dass die These von der Unbegreiflichkeit des Verhältnisses zwischen sinnlicher und intelligibler Welt Kant hier dazu dient, die Erkenntnisansprüche theoretisch-spekulativer Vernunft abzuweisen. Er hat ebenfalls zu Recht darauf hingewiesen, dass Kant sein praktisches Vernunftpostulat der Existenz Gottes als eines höchsten Gutes, welches die exakte Korrespondenz zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit gewährleistet, nicht zur Verteidigung der Theodizee einsetzt, sondern nur „den Nachweis der Unmöglichkeit eines theoretisch-spekulativen Theodizee“ (ebd., 68) führen will. Dieses eher negative Erkenntnisinteresse Kants in Sachen Theodizee zeitigt daher seine relative Blindheit gegenüber seinen eigenen praktischen Vernunftargumenten für eine Rechtfertigung der Güte und der Gerechtigkeit Gottes und lässt ihn wenigstens teilweise zu sachlich, wie wir sahen, höchst unplausiblen Schlussfolgerungen kommen, die er hätte vermeiden können, wenn er seinen eigenen praktischen Vernunftkenntnissen treu geblieben wäre.

zu können. Einen solchen Beweisanspruch und die von ihm angemessene Allwissenheit⁷⁹ hat aber auch schon Leibniz, wie wir sahen, zurückgewiesen, so dass Kants Widerlegung dieser von ihm so genannten doktrinalen Theodizee, welche diesen Beweisanspruch erhebt, welche also glaubt, den Willen des göttlichen Gesetzgebers aus der Welt als einem Gegenstand unserer Erfahrung im Einzelnen wie im Ganzen, also auch hinsichtlich seiner Endabsicht, ableiten zu können,⁸⁰ die Leibnizsche „Theodizee“ gar nicht trifft.

Für möglich hält Kant die von ihm so genannte „authentische Theodizee“, die ein göttlicher Machtspruch bzw., was hier dasselbe sei, ein Ausspruch unserer reinen praktischen Vernunftkenntnis sei,⁸¹ „wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen.“ (116) In dieser apriorischen Gotteserkenntnis unserer reinen praktischen Vernunft wissen wir um Gottes vollkommene Allmacht, Weisheit und Güte. Denn es ist die reine praktische Vernunft, die die Existenz Gottes als eines höchsten Gutes postuliert, welches das exakte Entsprechungsverhältnis zwischen der Sittlichkeit und der Glückseligkeit der freien Vernunftwesen in einer rein intelligiblen Welt garantiert. Damit aber begründet die reine praktische Vernunft zugleich die vollkommene Gerechtigkeit Gottes. Auf dieses praktische Vernunftargument nimmt Kant in seinem Theodizee-Aufsatz, wie wir sahen, unter dem Titel einer „authentischen Theodizee“ deutlich Bezug (ich zitiere Kant): „Denn da wird Gott durch unsere Vernunft selbst der Ausleger seines

⁷⁹ J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 75f., hat überzeugend nachgewiesen, dass Kant die Unmöglichkeit eines Beweises der Wirksamkeit Gottes durch eine empirische Betrachtung der Welt vor allem mit der dafür erforderlichen Allwissenheit begründet, die zwar Gott, nicht aber der Mensch besitzt. Zu den weiteren Argumenten, die Kant in seinem Theodizee-Aufsatz für diese Unmöglichkeit anführt, vgl. Brachtendorf, ebd.; vgl. auch J. Brachtendorf, An Gott glauben in einer zweckwidrigen Welt (wie Anm. 3), 22: „Denn was wir bräuchten, um aus der Naturorganisation auf Gott als moralisch weises Wesen zu schließen, das alles zum Besten lenkt, wäre ein vollständiger Überblick über den gesamten Kosmos. Nur dann wäre feststellbar, ob alles so gut ist, wie es besser nicht sein kann. Faktisch überschauen wir aber nur Teilzusammenhänge der Welt. Und selbst innerhalb dieser Teilzusammenhänge finden sich zwar im einzelnen wohlorganisierte Wesen, deren Zwecke aber einander widerstreiten.“

⁸⁰ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 115f.: „Alle Theodizee soll eigentlich *Auslegung* der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des deklarierten Willens eines Gesetzgebers entweder *doktrinal* oder *authentisch*. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst. Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der *Absichten* seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns *oft* ein verschlossenes Buch; *jederzeit* aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die *Endabsicht* Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doktrinal, und machen die eigentliche Theodizee aus, die man daher die doktrinale nennen kann.“ Zu Kants Verständnis der sog. „doktrinalen Theodizee“ vgl. auch K. Appel, Kants Theodizeekritik (wie Anm. 17), 128: „das Problem der doktrinalen Theodizee ist demgegenüber dies, dass sie den Begriff des „Guten“ zwar aus dem Bereich der Moralität intelligiblen Seins gewinnt, dieses aber in das erscheinende Sein hineinvernünftelt.“

⁸¹ Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 116: „Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodizee nicht versagen, wenn sie ein GÖTTLICHER MACHTSPRUCH, oder (welches in diesem Fall auf eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch der selben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen.“

durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine AUTHENTISCHE Theodizee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer VERNÜNFTELNDEN (spekulativen), sondern einer MACHTHABENDEN praktischen Vernunft, die, so wie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt.“ (116) Die Selbstausslegung des göttlichen Willens durch unsere und in unserer reinen praktischen Vernunftkenntnis ist es, die Kant als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes, als die authentische Theodizee bezeichnet und diese als die einzig mögliche Theodizee versteht. Der vernunftbegründete Gottesgedanke der reinen praktischen Vernunft ist für Kant die Stimme Gottes, ist die authentische Verlautbarung des göttlichen Willens – mit dieser Überzeugung bleibt Kant seinem praktischen Vernunftglauben zwar im Prinzip treu, unterlässt es jedoch bedauerlicherweise, mit dieser „authentischen Theodizee“ die von ihm selbst aufgenommenen Einwände gegen die vollkommene Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes zu entkräften, was sachlich durchaus möglich wäre, wie wir zu zeigen versucht haben.

Eine solche „authentische Theodizee“ glaubt Kant interessanterweise in dem alttestamentlichen Buch Hiob ausgedrückt zu finden, in dem das Schicksal des leidenden Gerechten geschildert wird. Während die Freunde Hiobs sich „zu dem System der Erklärung aller Übel in der Welt aus der göttlichen *Gerechtigkeit*“ (117) bekennen, d. h. von Kant als Vertreter einer doktrinalen Theodizee betrachtet werden, bekenne sich Hiob zu dem „System des *unbedingten göttlichen Ratschlusses*“ (117). Hiob wird von Kant als Prototyp eines redlichen, aufrichtigen und wahrhaftigen Menschen verstanden, den die authentische Theodizee, d. h. die sich nach Kant einzig und allein im praktischen Vernunftglauben authentisch artikulierende Stimme Gottes, als ein universelles Vorbild statuiert.⁸²

⁸² Vgl. I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, 119: „Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverholen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedies ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterspruch entschieden haben.“ Zu Kants Hiobsexegese vgl. die ausführliche und ausgezeichnete Auslegung von J. Brachtendorf, Kants Theodizee-Aufsatz (wie Anm. 3), 80–83, in der Brachtendorf aufzeigt, dass es Kant um den Aufweis geht, dass „Hiob trotz aller Anfechtung wegen des Fehlens einer theoretisch-spekulativen Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes immer schon eine moralisch-praktische Gottesgewißheit besessen habe“ (ebd., 83); vgl. auch ders., an Gott glauben in einer ›zweckwidrigen‹ Welt (wie Anm. 3), 23–25, insb. 25: „Die besondere Zuwendung Gottes verwandelt Hiobs Glauben nicht in Einsicht, aber sie lehrt ihn, den Zweifeln der theoretischen Vernunft keinen Einfluß auf seinen moralisch begründbaren Glauben an Gottes Weisheit zu gewähren.“

III. Die Komplementarität zwischen den beiden Typen einer philosophischen Theodizee bei Leibniz und bei Kant

Wir hatten gesehen: Kants Kritik am doktrinalen Theodizee-Typ trifft die Leibnizsche Theodizee nicht, sondern wird von ihr sogar geteilt, was Kant verborgen geblieben ist. Leibniz' rationale Rechtfertigung eines vollkommenen Schöpfergottes mit den Mitteln der theoretisch-spekulativen Vernunft wird daher von Kant auch nicht widerlegt, auch wenn er ihre Unbeweisbarkeit durch ihre Unableitbarkeit aus der menschlichen Welterfahrung aufgezeigt hat. Leibniz' Theodizee hat zweifellos bewiesen, dass aus der von ihr unbewiesen angenommenen Voraussetzung, dass ein vollkommen weiser, mächtiger und guter und damit gerechter Gott real existiert, mit Notwendigkeit folgt, dass die Welt als dessen Schöpfung die beste aller möglichen Welten sein muss, und zwar einschließlich aller Übel, die sich in ihr de facto finden. Die Einsicht in diese Notwendigkeit bedeutet aber auch nach Leibniz nicht, dass der Mensch von den Übeln in dieser Welt im einzelnen wissen könnte, wie sie mit der göttlichen Weltregierung in Einklang stehen. Darin sind sich Leibniz und Kant als intellektuell redliche Philosophen einig. Kants von der reinen praktischen Vernunft begründeter, „authentischer“ Theodizee-Typ und der leibnizsche, von der spekulativen Vernunft begründete Theodizee-Typ, der im Theorem der faktischen als der besten aller möglichen Welten im Unterschied zu demjenigen Kants nicht nur eine Theodizee, sondern auch eine Kosmodizee, also eine philosophische Rechtfertigung der bestehenden Welt, einschließt, verhalten sich de facto komplementär zueinander: Denn mit Kants „authentischer“ Theodizee gelangt man zu der Einsicht in die vollkommene Macht, das vollkommene Wissen und die vollkommene Güte bzw. Gerechtigkeit Gottes. Diese Gottesprädikate aber setzt die Leibnizsche Theodizee bereits als gültig voraus, um ihre prinzipielle Vereinbarkeit mit den verschiedenen Formen des Übels in dieser Welt aufzuzeigen. Zwischen beiden Theodizee-Typen besteht daher sachlich kein Widerspruchs-Verhältnis, sondern genau genommen ein Verhältnis der wechselseitigen Ergänzung, der Komplementarität.

IV. Die lebenspraktische Bedeutsamkeit der philosophischen Theodizee von Leibniz und Kant

Hinsichtlich der lebenspraktischen Konsequenz beider Theodizeen ergibt sich die folgende Einsicht: Wir Menschen können sowohl nach Leibniz als auch nach Kant letztlich nicht wis-

sen, inwiefern jedes einzelne Leiden und so auch etwa das in der Menschheitsgeschichte vielleicht grauenvollste Leiden von Auschwitz zu dieser als der besten aller möglichen Welten gehört, und zwar auch dann nicht, wenn wir mit Leibniz und Kant im Allgemeinen erkannt haben, dass auch die extremen Missbrauchsmöglichkeiten der menschlichen Freiheit der unvermeidliche Preis des im ewigen Schöpfungsplan Gottes immer schon gewollten Endzwecks der Schöpfung – der moralischen Vollkommenheit des Menschen – sind. Wir können jedoch, wenn wir mit Leibniz und Kant einen allmächtigen, allwissenden, allgütigen und vollkommen gerechten, mithin aktuell unendlich vollkommenen Schöpfergott vernünftigerweise annehmen, auch vernünftigerweise und insofern mit Recht darauf vertrauen und uns selbst wie auch andere damit zu trösten versuchen, dass in der vollkommenen Weisheit dieses Gottes und somit in Wahrheit jedes Leiden in der gesamten Menschheitsgeschichte, auch und gerade das ungerecht erlittene, einen unschätzbaren und unersetzlichen Wert bereits für diese und mehr noch für eine kommende Welt besitzt.