

Thomas Schumacher, *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*, Lang, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994, 377 S., ISBN 3-631-47554-3.

Ausgehend von der These, daß die in den letzten Jahren auffallend lebendig und vielstimmig gewordene Theodizee-Diskussion „weitgehend ohne Reflexion auf den Begriff“ (9) von Theodizee arbeite, versucht der Vf. eine begriffliche Gegenstandsbestimmung dessen, was vernünftigerweise unter *Theodizee* verstanden werden sollte, durch eine Skizzierung der Logik und der Geschichte des Theodizee-Problems zu gewinnen, aus der die Bedeutung dieses Begriffs für die Selbst- und Weltinterpretation und sein motivierender Anspruch für ein gerechtes Handeln des Menschen hervorgehen soll. Für die Feststellung des Theodizee-Problems ist allerdings im Sinne des unvermeidlichen hermeneutischen Zirkels bereits ein Vorbegriff von Theodizee leitend, den der Vf. dem erstmaligen ausdrücklichen Selbstverständnis von Theodizee in der Geschichte des abendländischen Denkens bei *Leibniz* entnimmt: Wenn unter Theodizee im engeren, eigentlichen Sinne des Wortes eine Rechtfertigung Gottes bzw. der Gerechtigkeit eines göttlichen Weltregiments im Urteil der menschlichen Vernunft angesichts der Erfahrung des Bösen bzw. allgemeiner des Zweckwidrigen in der Welt verstanden wird, dann kann Theodizee, wie der Vf. auch ausdrücklich feststellt (vgl. 29, 32), erst bei Leibniz in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Begriff kommen. Denn Theodizee als „Gottesrechtslehre“ – so die Leibnizsche Übersetzung dieses von ihm geprägten Ausdrucks –, die den „Welturheber“ dem Tribunal der menschlichen Vernunft unterwirft und nach Art bürgerlicher Gerichtsbarkeit sein Weltregiment als eine „Sache“ verhandelt, ist erst möglich unter den erkenntnistheoretischen Vorzeichen der Neuzeit, d.h. unter Voraussetzung der prinzipiellen Selbstgewißheit des Individuums. Weil aber der von diesem Begriff angezeigte *Problembereich* eines erscheinenden Widerspruchs zwischen der vollkommenen Weisheit und Gerechtigkeit eines göttlichen Weltregiments einerseits und der manifesten Wirksamkeit des Bösen in der Welt andererseits nicht erst von Leibniz, sondern nahezu vom Beginn des abendländischen Denkens an bedacht wurde und daher eine lange Geschichte aufweist, kann gezeigt werden, wie sich aus den grundlegenden Strukturen dieser Geschichte der Begriff der Theodizee entwickelt hat. Daß der Vf. diese Geschichte in Anlehnung

an die Epochen-Trias von Antike, Mittelalter und Neuzeit in drei Phasen unterteilt, hat durchaus innere Gründe: Denn für das Bemühen der Theodizee, das der Widerspruchskraft des Bösen und dem Anschein der Prädominanz seiner Wirksamkeit über die eines als wesenhaft gut bestimmten metaphysischen Prinzips entgegentritt, ist schon rein begrifflich ein bestimmtes Verständnis des Bösen, ferner die Voraussetzung der Existenz eines guten Prinzips und schließlich auch die Annahme der vollkommenen Gerechtigkeit seiner Herrschaft, mithin seiner Überlegenheit über das Böse, konstitutiv: Begegnet das Böse in der *Antike* primär als ein Problem des *Verstandes*, so wird seine Widerspruchskraft im Kontext *mittelalterlichen* Denkens durch die Überordnung eines vom christlichen *Glauben* angenommenen guten Prinzips gleichsam gebunden, um allerdings in der Philosophie der *Neuzeit*, insonderheit bei Leibniz, in zur eigentlichen Theodizee-Frage verschärfter Form neu hervorzutreten und eine Einsicht der *Vernunft* in die umfassende, ausgleichende Gerechtigkeit Gottes zu provozieren. Auch wenn der Vf. für seine an Hegel orientierte (vgl. 39, Anm. 34), systematische Bestimmung des Bösen als des dem Denken des menschlichen Verstandes strukturell immanenten Gegensatzes zum Guten, der als Widerspruch wirkt, genau besehen nur eine Stelle aus dem platonischen Theaitetos (vgl. 176 a4–b2), an der Platon die Notwendigkeit des Bösen in der Welt der erscheinenden Vielheit mit der Notwendigkeit des Gegensatzes zum Guten und der daher ambivalenten Freiheit des Menschen willen begründet, als Beleg für das antike Denken anführt (vgl. 93, Anm. 207) und ansonsten auf die Untersuchung von Fritz-Peter Hager über „Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik“ verweist, so ist doch diese These in allerdings modifizierter Form sowohl für die platonische wie für die griechische Philosophie im Ganzen heuristisch wertvoll. Denn sie macht auf die Tatsache aufmerksam, die jedoch auf einer breiteren Textbasis expliziert werden müßte, daß im griechischen Denken das Böse als „Übel“, d. h. nach Kant als physisch Zweckwidriges, eine primär ontologische, auf das Wirken des Gegensatzes bezogene und erst sekundär eine moralische Bedeutung als „Böses“ bzw. moralisch Zweckwidriges besitzt.

Aus dem Vorbegriff der Theodizee geht bereits hervor, daß die Entwicklung des Theodizee-Problems unmittelbar mit der Entfaltung des *Gottesgedankens* zusammenhängen muß. Für

diese Entfaltung im *antiken Denken* reklamiert der Vf. insgesamt fünf gedankliche Schritte (vgl. 89), von denen erst die beiden chronologisch letzten im engeren Sinne theodizeerelevant sind und daher vom Vf. zu Recht als die geschichtlichen Wurzeln des Theodizee-Problems betrachtet werden: Die „älteste philosophische Problematisierung der Theodizeefrage“ (72), das wirkungsgeschichtlich berühmt gewordene *argumentum Epicuri*, folgert aus einer dezidierten Ablehnung jeder Einschränkung der Macht und der Güte Gottes, daß Gott das Böse sowohl aufheben können als auch aufheben wollen müßte. Da dies aber nicht der Fall ist, kann sich seine Herrschaft auch nicht auf die Welt der Menschen erstrecken, für die daher nach Epikur auch kein göttliches, sondern nur ein menschliches Prinzip, das der größtmöglichen Schmerzfreiheit, bestimmend ist bzw. sein soll. *Laktanz* widerlegt in seiner Schrift über den Zorn Gottes dieses Argument durch den Hinweis, daß Gott das Böse zwar aufheben kann, es aber nicht aufheben will. Er will dies nicht, weil das Böse als der Gegensatz zum Guten menschliches Erkenntnisvermögen, dessen genuine Leistung in der Unterscheidung von Gut und Böse liegt, mit konstituiert und daher die Gotteserkenntnis als das größte Gut des Menschen überhaupt erst ermöglicht. So wird das allgemeine Böse als eine in Wahrheit gute Wirkung des guten Prinzips verstehbar.

Diese Auskunft jedoch versagt angesichts der völligen Vereinzelung eines gerechten Individuums im ungerechten Leiden, das die Vorstellung vom Walten einer ausgleichenden Gerechtigkeit in Frage stellt. Von genau dieser Situation geht die „*Consolatio philosophiae*“ des *Boethius* aus, deren Einbeziehung in die Geschichte des Theodizee-Problems ein großes Stück der Originalität dieser Arbeit darstellt. Die paradigmatische Exilserfahrung des eingekerkerten Boethius wird schließlich getilgt durch den neuplatonisch grundgelegten und die mittelalterliche Epoche einleitenden Gedanken der universellen Herrschaft eines guten, mithin gerecht wirkenden Prinzips als absoluter Einheit, die aufgrund ihrer universellen Reichweite allem Vereinzelten unmittelbar gegenwärtig ist und damit eine philosophische Tröstung des einsamen, verlassen Menschen durch eine Heilung seines Denkens, nämlich durch die Ausrichtung seines Blicks auf ihre allgemeine Nähe und Fürsorge, erst ermöglicht. – Eine scharfe Ablehnung und Kritik hat die Lösung des Boethius in Lorenzo *Vallas* Abhandlung „*De libero arbitrio*“ erfahren, die für

Leibniz' Boethius-Verständnis maßgeblich wurde und schon deshalb in eine Geschichte des Theodizee-Problems gehört. Auf der Grundlage der *via moderna*, die sich der Erhabenheit Gottes durch die Betonung seiner *potentia absoluta* zu versichern suchte, verankert Valla die Vorsehung Gottes nicht in seinem Wissen, sondern in seinem Willen und plädiert grundsätzlich für eine Herrschaft des Glaubens über das glaubensunabhängige Wissen. Eine Gegenposition zur *via moderna* nimmt *Cusanus* insofern ein, als er ein wissenschaftliches Begreifen Gottes intendiert und die *ratio* als Instrument zur Gotteserkenntnis in eminenter Weise qualifiziert. Damit forciert er zwar als Figur des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit geistesgeschichtlich gesehen eine Aufwertung des menschlichen Wissens, doch es fragt sich, ob dieser Umstand ausreicht, seine Theorie der *docta ignorantia* in eine Geschichte des Theodizee-Problems einzubeziehen. Die prinzipielle Emanzipierung des menschlichen Wissens von Gott wird erst mit *Descartes* erreicht. Daß seine Gründung des Wissens auf die menschliche *cognitio* die Möglichkeit von Theodizee als eines objektiven Urteilens über Gott schafft, so daß schließlich bei Leibniz Einwände gegen die „Sache Gottes“ vorgetragen werden können, geht aus den sensiblen Überlegungen des Vf. deutlich hervor.

Der unmittelbare Anlaß für die Entstehung von Leibniz' „*Essais de Théodicée*“ (1710) ist bekanntermaßen die umfassende Kritik Bayles aus dem Jahre 1697, der, provoziert durch den Leibnizschen Systemgedanken einer *harmonie pré-établie* zwischen den beiden Reichen von Natur, Wirkursächlichkeit und Verstand einerseits sowie Gnade, Freiheit, Zweckursächlichkeit und Vernunft andererseits, eine Rechtfertigung des göttlichen Handelns angesichts der für den natürlichen Verstand manifesten Widerspruchskraft des Bösen gegenüber Gott verlangt, „die der Weise eines Gerichtsplädoyers gleichkommt“ (281). Daß Leibniz – auch außerhalb der „*Essais*“ – sowohl das Prinzip des zureichenden Grundes als auch das Prinzip des Besseren bzw. Besten auf das göttliche Handeln selbst durchgängig anwendet, woraus notwendig folgt, daß Gott die beste aller möglichen Welten aufgrund vernünftiger Entscheidung wählen muß, stellt der Vf. überzeugend heraus. Bringt der Rekurs auf den menschlichen Verstand, für den gemäß seinem Widerspruchsprinzip Gut und Böse in einen für ihn unversöhnlichen Konflikt zueinander treten, die Widersprüchlichkeit des Bösen gegenüber Gott und damit das Theodizee-Problem allererst

hervor, so löst Leibniz diesen Widerspruch durch eine Betrachtung der Vernunft, die das privativ bestimmte, in der Willensfreiheit des Menschen als dem Vermögen zum Guten und zum Bösen angelegte und in die drei Formen des physischen, moralischen und metaphysischen Übels differenzierte *malum* funktional als Mittel der Herrschaft Gottes über die Welt begreift. Vermag Leibniz Theodizee als eine Rechtfertigung der Gerechtigkeit des göttlichen Wirkens mit den Mitteln einer Verstandeserkenntnis und Glaubenseinsicht integrierenden Vernunft begrifflich zu explizieren, so muß eine Kritik des Vernunftbegriffs, die zu einer prinzipiellen Scheidung von Verstand als dem Vermögen der Erkenntnisse und der Vernunft als dem Vermögen der Prinzipien führt, unweigerlich eine Krise des Gottesbegriffs und damit auch des Theodizee-Begriffs heraufführen: *Kant* entzieht in seiner Kritik an Leibniz allen Überlegungen zur Rechtfertigung Gottes ihre Beweiskraft mit einem *argumentum a priori*, indem er das Unvermögen der von ihm in ihrer Endlichkeit gleichsam entdeckten menschlichen Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses zwischen der empirisch gegebenen Welt und der moralischen Weisheit ihres Welturhebers aufzeigt. Von der Seite der Praxis her übt *Voltaire* in seinem unter dem Eindruck des das damalige Europa erschütternden Erdbebens von Lissabon aus dem Jahre 1755, bei dem in einer Nacht ca. 60000 Menschen ums Leben kamen, verfaßten „*Candide ou l'optimisme*“ eine beißende Kritik an der Theodizee-Konzeption von Leibniz: Indem *Voltaire* seinen Protagonisten einem grotesken Handlungsverlauf unterwirft, sucht er die Leibnizsche Theorie, daß das Prinzip vom zureichenden Grund allen Ereignissen innewohnt, „so daß in jedem Fall das Gute einer Sache, wenigstens formal, demonstrabel sein sollte“ (324), ad absurdum zu führen. Wenn aber im Vereinzelten, in den zahllosen Konnotationen menschlicher Lebenspraxis, „der Ratschlag Gottes nicht erkennbar ist, kann er auch im Ganzen nicht greifbar werden“ (327).

Im mit „Theodizee in einer vernünftigen Welt“ überschriebenen letzten Kapitel dieser Arbeit geht der Vf. auf die besonderen Bedingungen der Gegenwart ein, denen der Versuch einer Theodizee in unserer Zeit Rechnung tragen muß: Und zwar insbesondere auf den durch die Stichworte *Auschwitz* (für den Völkermord) und *Hiroshima* (für den Einsatz von Massenvernichtungswaffen) angezeigten Paradigmenwechsel, der in diesem Jahrhundert für die Theodizee-Frage eingetreten ist, insofern die Erfahrung ei-

ner strukturellen Herrschaft des Bösen in der Welt die Annahme eines vollkommenen, göttlichen Weltregiments bereits im Ansatz als zynisch erscheinen läßt. Doch das kollektive Ausmaß des Bösen ruft „den Widerspruch als Angelegenheit *des Ganzen* neu in Erinnerung“ (344) und macht eine Anstrengung der Vernunft – trotz oder gerade wegen der heutigen Verunsicherung in der Gottesfrage um so dringlicher, den Widerspruch des Bösen durch die Kraft des Denkens und schließlich auch des Willens zu überwinden. Die beiden Vorgaben des Vf. für eine heute noch mögliche Theodizee (vgl. 346 ff.) verdienen ungeteilte Zustimmung: Daß *erstens* das Böse, genauer das moralische Übel, und nicht, wie heute vielfach angenommen, das Leiden im Allgemeinen und das ungerechte Leiden im Besonderen der Begriff ist, der das Theodizee-Problem im engeren Sinne verursacht; und daß *zweitens* das Anliegen der Theodizee eine Aufgabe der menschlichen Vernunft trotz ihrer fehlenden Beweiskraft bleibt und mit Kants Kritik nicht, wie diese selbst meinte, zu einer reinen Glaubenssache geworden ist. Unzureichend ist allerdings die Annahme des Vf., daß eine Rechtfertigung Gottes schon erreicht werde, indem man, nach der Formulierung von Alfred K. Tremel, „von der besten aller möglichen Welten zur Welt voll besserer Möglichkeiten“ gelangt. Denn das zweifelsohne dringend erforderliche Bemühen um ein Wachstum der Gerechtigkeit in dieser Welt ist von der originären Aufgabe einer Theodizee, die real gegebene Welt als den Wirkungsbereich eines wesentlich guten und gerade deshalb den Widerspruch gegen sich zulassenden Gottes zu erweisen, noch weit entfernt. – Zusammenfassend betrachtet kann man dieser Arbeit aufgrund ihrer weitgehend überzeugenden Bemühung um einen angemessenen Begriff von Theodizee und eine davon bestimmte Rekonstruktion der Geschichte des Theodizee-Problems eine breite Rezeption in der Theodizee-Diskussion unserer Tage nur wünschen.

*Markus Enders (München)*