Katholische Universität Eichstätt
Theologische Fakultät
Philosophische Grundfragen der Theologie

Seminar:
Gott und das Leid: Fragen zur Theodizee
Prof. Dr. Philipp Kaiser; Dipl. Theol. Peter Ulrich

Seminararbeit:

Das Theodizeeproblem bei Immanuel Kant

vorgelegt von:
Peter Mösgen
Eichstätt

Sommersemester 1992

Inhaltsverzeichnis

Einleitung **2**

1 Erkenntnislehre **3**

1.1 Anschauungsformen und Verstandesbegriffe 3

1.2 Ideen 3

2 Gottesbeweise **4**

3 Theodizee **6**

3.1 Das Unvermögen der bisherigen Theodizeeversuche 6

3.2 Die prinzipielle Unmöglichkeit einer doktrinalen Theodizee 8

3.3 Authentische Theodizee: Die negative Weisheit 9

3.4 Authentische Theodizee: Das radikal Böse 10

Schlußbemerkungen **12**

Literaturverzeichnis **13**

Einleitung

Theodizee im weiteren Sinne ist eine Demonstratio Dei, ein Gottesbeweis. Theodizee im engeren Sinne – nach der „Theodizee“ Gottfried Wilhelm Leibniz' von 1710 – ist eine Rechtfertigung Gottes vor der Vernunft angesichts der Übel in der Welt.

Die Theodizeeversuche vor Leibniz argumentieren auf der Basis bestimmter metaphysischer und ontologischer Voraussetzungen: auf der Annahme einer Teleologie und auf einem Harmoniepostulat. Darauf fußend können die verschiedenen Theodizee-Ansätze auf fünf Grundvarianten zurückgeführt werden:

Instrumentalisierung: Das Böse ist im Hinblick auf ein übergeordnetes Ziel eigentlich gut. *Ontologische Depotenzierung:* Das Böse an sich gibt es nicht. Es ist lediglich ein Fehlen von Gutem. *Pädagogisierung:* Die Erfahrung des Bösen läßt den Menschen reifen. *Moralisierung:* Das Böse ist eine Folge der menschlichen Sünden bzw. eine Folge des Mißbrauchs der menschlichen Freiheit. *Ästhetisierung:* Das Böse ist als Kontrast zum Guten erforderlich.[1]

Während Leibniz versucht, Gott vor dem Gerichtshof der Vernunft von der Anklage freizusprechen, er sei der Urheber des Bösen in der Welt, steht bei den alten Theodizeeversuchen das Motiv der verstandesmäßigen Rechtfertigung Gottes weniger im Mittelpunkt. So sollen zum Beispiel die Quinque viae des Thomas von Aquin keine Gottes**beweise** sein, sondern sie sollen auf der Grundlage des Glaubens zu Gott hinführen. Anselm von Canterbury beginnt seinen ontologischen Gottesbeweis im Proslogion mit einem langen Gebet. Man spricht deswegen besser von Theodizeemotiven statt von Theodizee im engeren Sinn. Das Leibniz'sche Interesse an einer Theodizee ist dagegen ein Vernunftinteresse.

Kant spricht nun solchen Versuchen die Wissenschaftlichkeit ab. Er plädiert für eine authentische Theodizee, die im herkömmlichen Sinne überhaupt keine Theodizee ist, da sie „an die Theologie verweist“[2].

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wird das Kant'sche Erkenntnismodell in seinen Grundzügen vorgestellt, um das Gottesverständnis Kants zu verdeutlichen. Auf dieser Basis wird in einem zweiten Kapitel kurz Kants Auseinandersetzung mit den klassischen Gottesbeweisen behandelt. Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht Kants Abhandlung „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ von 1791. Dem Inhalt der Schrift folgend wird zunächst dargestellt, wie Kant durch Teleologiekritik nachzuweisen versucht, daß die traditionellen Theodizeen unstimmig sind. Anschließend werden die beiden Lösungsmodelle Kants vorgestellt: die auf das alttestamentliche Buch Hiob zurückgreifende *negative Weisheit* bezüglich des Wissens von Gott und die Lehre vom *radikalen Bösen*, „eine Transformation des Erbsündentheorems, wobei an die Stelle der augustinischen Vererbungsthese das funktinale Substitut der Erfahrungsbehauptung tritt.“[3]

Eichstätt, im Juni 1992 Peter Mösgen

[1] Vgl. Geyer, Das Theodizeeproblem, S. 11 ff.
[2] Schulte, S. 148.
[3] Geyer, Das Theodizeeproblem, S. 21 f.
Die Übel in der Welt werden nicht als Strafe Gottes angesehen (Auflösung des Schuld-Strafe-Konnexes) sondern als Naturtatsachen. Vgl. Schulte, S. 148.

1 Erkenntnislehre

Kant unterscheidet zwischen transzendent und transzendental. Mit Transzendentem beschäftigt er sich nicht, da es jenseits der Erfahrung liegt. Das Transzendentale dagegen ist Gegenstand der theoretischen Vernunft. Transzendental bedeutet reine Erkenntnis apriori.

1.1 Anschauungsformen und Verstandesbegriffe

Kant untersucht die Bedingungen der Möglichkeit und die Grenzen der Erkenntnis. Dabei stellt er fest, daß das Bewußtsein nicht von Gegenständen abhängig ist. Die Gegenstände sind vielmehr von apriorischen Strukturen des Bewußtseins abhängig. Das bedeutet, daß die Erkenntnis nie das Ding an sich, sondern nur Erscheinungen, die in Formen zugänglich sind, erfassen kann. Die Formen liegen vor der Erfahrung. Sie ermöglichen die Erfahrung. Kant bezeichnet die Erkenntnis aufgrund von Erfahrung aposteriori.

Apriori sind dagegen Anschauungsformen wie Raum und Zeit sowie Verstandesbegriffe. Die Verstandesbegriffe sind nach Kant die Akzidentien Quantität, Qualität, Relation und Modalität.[4] Der Verstand ist das Vermögen, das die Natur beherrscht. Die Vernuft ist das Vermögen der Ideen; sie hat im theoretischen Gebrauch nur regulative Bedeutung, im praktischen Gebrauch wird sie durch das Sittengesetz konstitutiv.[5]

1.2 Ideen

Ideen sind keine Verstandesbegriffe. Sie ordnen lediglich die Erfahrung und sind daher nicht konstitutiv sondern regulativ. Ideen sind Unsterblichkeit, Freiheit und Gott (kosmologische oder religiöse Ideen). Das Grundlegende in der Sinnlichkeit sind die Anschauungsformen, im Verstand sind es die Kategorien, in der Vernunft die Ideen.[6]

Bei Kant ist Gott eine nützliche, notwendige Idee.[7] Sie erweitert nicht den Erkenntnisraum, weil der Gegenstand keine erfahrungsgeleitete Prüfung zuläßt. Für Kant ist das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft. Gott muß sinnvoll und notwendig angenommen werden, im Hinblick auf die Begründung der Sittlichkeit. Mit der reinen theoretischen Vernunft kann man die Idee Gottes nicht beweisen, aber auch nicht bestreiten. Gott ist ein mögliches Wesen; die Idee Gott ist notwendig zu denken.[8] In der praktischen Vernunft kommt der Mensch ohne diese Postulate nicht aus. Kant schafft damit dem Glauben Raum. Er ist kein Atheist.[9] Gott ist für Kant ebenso real[10] wie die Willensfreiheit des Menschen.

---

[4] Zugrunde liegen die Kategorien des Aristoteles.

[5] Vgl. Lempp, S. 316, Anm. 1.

[6] Vgl. ebd., S. 280.

[7] Demnach hat Kant ein anderes Ideenverständnis als Platon. Bei Platon ist die höchste Idee des Guten grundlegend existent, während bei Kant die Idee ein Postulat ist.

[8] Daraus lassen sich verschiedene Folgen ableiten: so wäre zum Bespiel der Selbstmord nach Kant sittlich verboten, weil er zeigen würde, daß der Mensch nicht bereit ist, „den Weg in das scheinbar sinnlose Leiden hinein zu gehen“. Verweyen, S. 586; vgl. ebd.

[9] Vgl. Karl-Heinz Michel, Immanuel Kant und die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, Wuppertal 1987 (Monographien und Studienbücher).

[10] Real ist bei Kant weniger als Wirklichkeit, sondern als Möglichkeit (Gehaltlichkeit, Sachheit) zu verstehen. Vgl. Splett, S. 261, Anm. 6.

2 Gottesbeweise

„T h e s i s

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.

B e w e i s

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. [...] Eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher sie notwendig ist. Nun setzt ein jedes Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz, eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein absolutnotwendig ist. Also muß etwas Absolutnotwendiges existieren, wenn eine Veränderung als seine Folge existiert. Dieses Notwendige aber gehöret selbst zur Sinnenwelt.

A n t i t h e s i s

Es existiert überall kein schlechthinnotwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.

B e w e i s

Setzet: die Welt selber, oder in ihr, sei ein notwendiges Wesen, so würde, in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang sein, der unbedingtnotwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne jeden Anfang, und, obgleich in allen ihrer Teilen zufällig und bedingt, welches sich selbst widerspricht, weil das Dasein einer Menge nicht notwendig sein kann, wenn kein einziger Teil derselben ein an sich notwendiges Dasein besitzt.“[11]

Das Problem des Unbedingten, das Kant hier im vierten Widerstreit der transzendentalen Ideen aufgreift, ist auch Thema der klassischen Gottesbeweise. Indem Kant zeigt, daß die These im Bereich der Vernunftideen, die Antithese im Bereich der Erscheinungswelt jeweils ihre Gültigkeit haben, hat er die Antinomie aufgelöst. Mit den Gottesbeweisen setzt er sich in der „Kritik der reinen Vernunft“ gesondert auseinander.

Er unterscheidet drei Arten von Gottesbeweisen: den physiko-teleologischen oder teleologischen (aposteriorisch), den kosmologischen (aposteriorisch) und den ontologischen Gottesbeweis (apriorisch).[12] Der teleologische Beweis geht von der Erfahrung einer Zweckmäßigkeit in der Welt aus und schießt über das Kausalprinzip auf eine höchste Ursache. Der kosmologische Gottesbeweis funktioniert mit der Annahme eines Grundes für das Dasein nach demselben Prinzip. Der ontologische Gottesbeweis schließlich geht nicht von der Erfahrung aus, sondern schließt aus Begriffen.

Methodisch geht Kant dabei so vor, daß er zunächst zeigt, daß ein ontologischer Gottesbeweis unmöglich ist. Anschließend zeigt er, daß der kosmologische auf den ontologischen und der teleologische auf den kosmologische Gottesbeweis hinausläuft und beide deswegen ebenfalls unmöglich sind.

Der Ausgangspunkt des ontologische Gottesbeweis von Anselm ist der Gottesglaube selbst. Was mit Gott geglaubt wird, erweist sich als vernünftig. Das Höchste muß gedacht werden,

[11] Kant, IV, S. 434 f.
[12] Vgl. Splett, S. 257; vgl. auch Lempp, S. 256 f.

als etwas, über das hinaus es nichts mehr gibt („credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit“[13]). Ist das, was ich denke und erkenne, nur in meinem Verstand, nur Sache des Denkens? Anselm folgert: ein Höchstes kann nicht bloß im Denken sein, es muß wirklich sein. Schließlich zeigt Anselm, daß ein Nichtsein Gottes nicht gedacht werden kann.

Kant kritisiert dabei, daß zwar beispielsweise beim Gedanken an einen Berg (Descartes'sches Beispiel) das Tal mitgedacht werden müsse, daß das Denken allein jedoch noch keinerlei Aussage über die Existenz von Berg und Tal beinhalte. Kant führt selbst das Beispiel von den 100 Talern an. 100 wirkliche Taler werden genauso gedacht wie 100 mögliche. Jeder Existentialsatz (100 wirkliche Taler) ist synthetisch. „Existenz ist keine reale Bestimmung, die zu einem Begriff irgend etwas hinzufügte, das vorher nicht darin enthalten war, sondern nur die Aussage, daß dem Begriff ein Gegenstand entspricht.“[14] 100 gedachte mögliche Taler sind jedoch noch lange keine 100 wirklichen Taler.

Der Kernpunkt bei der Kant'schen Kritik am ontologischen Gottesbeweis liegt in seiner Auffassung von *Begriffen*. Nach Kant ist ein *Begriff* nichts anderes als ein durch Erfahrung gewonnener Inhalt. Für Anselm hat *Begriff* eher (im platonischen Sinne) den Status eines Anteils an einer Wesenheit.[15] Für Kant bewegt sich der ontologische Gottesbeweis lediglich auf der Ebene der Namensklärung; über die Wirklichkeit sagt er nichts aus, da aus reinen Begriffen nicht auf eine Existenz geschlossen werden kann.[16]

Der kosmologische Gottesbeweis kann lediglich ein notwendiges Wesen beweisen. Die Weiterführung, daß dieses Wesen zugleich vollkommen und real ist, ist unschlüssig, da sie nicht auf der Erfahrung gründet. Die Weiterführung lehnt sich vielmehr an die ontologischen Beweis an.[17]

Der teleologische Beweis spielt bei Kant eine besonders wichtige Rolle, einerseits als ältestes (Platon), andererseits als klarstes Argument. Trotzdem kann er Gott nicht beweisen, da eine Zweckmäßigkeit in der Natur keinen Schluß auf ein gütiges und gerechtes Wesen zuläßt. Der teleologische Beweis verläßt hier, wie der kosmologische, den Boden der Erfahrung und mündet in den ontologischen Beweis ein.[18]

---

[13] Anselm von Canterbury, Proslogion, Capitulum II, in: Monologion. Proslogion. Die Vernunft und das Dasein Gottes, deutsch-lateinische Ausgabe, hg. von L. Schneider, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Allers, Köln 1966.
Ebd., Capitulum I steht der Kernsatz des ontologischen Ansatzes: „credo ut intellegam.

[14] Lempp, S. 257 f.

[15] Vgl. Nikolaus Lobkowicz, Bemerkungen über Gottesbeweise, in: Wortmeldung zu Kirche, Staat, Universität, Graz - Wien - Köln 1980, S. 247 f.

[16] Vgl. Lempp, S. 258. — In seiner Kritik am ontologischen Gottesbeweis erfaßt Kant den Kern von Anselms ontologischem Argument nicht. Von Anselm bis Leibniz ist der ontologische Beweis so gemeint, daß Gott nicht ein Begriff ist, sondern der Grund (im Sinn der platonischen Idee), auf dem alles weitere gedacht werden kann.

[17] Vgl. ebd.

[18] Vgl. ebd., S. 260; vgl. auch Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band II, Neuzeit und Gegenwart, Freiburg - Basel - Wien, Sonderausgabe der 13. Auflage von 1976, 1991, S. 317 ff.

3 Theodizee

Kants Wandel von der vorkritischen zur kritischen Periode spiegelt sich besonders im Theodizeeproblem wieder. In seiner vorkritischen Phase war Kant ein Anhänger der Leibniz-Wolffschen Philosophie[19], obwohl eine einfache Zuordnung Kants als Wolffianer, dann als Empirist und Anhänger Humes (Skeptizismus), schließlich als Kritiker sicher zu schematisch ist. Erste Kritik am Leibniz'schen System findet sich bereits in drei losen Blättern aus den Jahren 1753/54.[20] An dieser Stelle soll jedoch nur die Spätphase Kants betrachtet werden, ab einem Zeitpunkt, an dem er seine Kritiken bereits geschrieben hat.

In seiner Schrift „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“[21] definiert Kant zu Beginn den Begriff der Theodizee: „Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Wesenheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.“[22]

Kant zeigt zunächst, daß alle bisherigen Theodizeeversuche unmöglich sind. Dann beweist er, daß eine doktrinale Theodizee prinzipiell unmöglich ist. Schließlich stellt er zwei mögliche Theodizeeansätze vor.

3.1 Das Unvermögen der bisherigen Theodizeeversuche

Gegen den Versuch einer Theodizee ist grundsätzlich nichts einzuwenden, da der Mensch als vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Lehren zu prüfen, bevor er sein Leben nach ihnen ausrichtet.

Zur Theodizee muß nachgewiesen werden,

a) entweder daß das Zweckwidrige in der Welt als Faktum nicht ist,

b) oder daß es nicht als Faktum da ist, sondern als Folge der Natur,

c) oder daß es als Faktum des Menschen da ist.

Die Verteidigung Gottes wird vor „dem Gerichtshofe der Vernunft“[23] ausgetragen. Ein Verweis auf die höchste Weisheit Gottes zur Erklärung des Zweckwidrigen in der Welt ist unzulässig. Auf der anderen Seite kann eine Theodizee von vornherein nicht den Anspruch erheben, Gott zu beweisen, da Gott aus der Erfahrung der Welt nicht ableitbar ist.[24]

In der Welt gibt es drei Arten von Zweckwidrigem:

I. Das schlechthin Zweckwidrige ist das eigentliche Böse, die Sünde.

II. Das bedingt Zweckwidrige ist das Übel, der physische Schmerz.

[19] Vgl. Bilicsich, S. 220.
[20] Vgl. Lempp, S. 241 f.
[21] Der Aufsatz erschien erstmals im September 1791 in der *Berlinischen Monatsschrift*. Er steht in inhaltlichem Zusammenhang mit dem Aufsatz „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur“, der im April 1792 im selben Blatt erschien. Vgl. Schulte, S. 153; vgl. ebd. Anm. 47.
[22] Kant, XI, S. 105.
[23] Ebd.
[24] Vgl. ebd., S. 105 f.

III. Das dritte Zweckwidrige ist das Mißverhältnis zwischen Übel und Bösem, die Ungerechtigkeit bei der Verteilung des Schmerzes als Strafe für die Sünde.[25]

Den drei Arten des Zweckwidrigen stehen drei Eigenschaften des Welturhebers gegenüber:

I. Seine Heiligkeit steht gegen das Böse,

II. seine Gütigkeit gegen das Übel

III. und seine Gerechtigkeit gegen das Mißverhältnis zwischen Übel und Bösem.[26]

In seiner folgenden Argumentation zeigt Kant, daß es der Theodizee nicht gelingt, den Widerspruch zwischen den drei Eigenschaften des Welturhebers und den drei Arten des Zweckwidrigen in der Welt aufzuheben. Dabei bedenkt Kant jeweils alle drei anfangs genannten Möglichkeiten des Seins von Zweckwidrigem in der Welt.

I. a) Ist es möglich, daß es das schlechthin Zweckwidrige in der Welt gar nicht gibt?

Eine Beantwortung ist unnötig. Jeder Mensch mit einem „mindeste[n] Gefühl für Sittlichkeit“[27] kann nachvollziehen, daß es das Böse gibt.

I. b) Ist das schlechthin Zweckwidrige in der Welt nicht zu verhindern, weil es eine Folge der menschlichen Natur ist?

Durch die Rückführung auf die menschliche Natur wird das Böse gerechtfertigt. Da der Mensch aber, wenn das Böse unvermeidbar ist, unschuldig ist, kann es nichts moralisch Böses sein, was ein Widerspruch in sich ist.

I. c) Ist Gott selbst der Urheber des Bösen?

Selbst wenn man außer acht läßt, daß es nicht zum Gottesbild paßt, daß er Böses zuläßt, wäre der Mensch wie in Fall b) am Bösen unschuldig und es würde damit als moralisch Böses nicht existieren, was ein Widerspruch in sich ist.[28]

II. a) Ist es möglich, daß es das Übel, daß es physische Schmerzen überhaupt nicht gibt?

Dafür würde sprechen, daß der Mensch, so schlecht es ihm auch gehen mag, immer noch lieber leben als sterben möchte. Dem[29] ist entgegenzuhalten, daß kein Mensch – nicht einmal unter geänderten Umweltbedingungen – ein zweites Mal leben möchte.

II. b) Ist das bedingt Zweckwidrige nicht zu verhindern, weil es eine notwendige Folge der menschlichen Natur ist?

Dafür würde die Feststellung sprechen, daß es ohne Schmerzen auch kein Glücksgefühl geben kann. Dem steht die Frage gegenüber, warum ein gütiger Gott den Menschen überhaupt so geschaffen hat, daß Schmerzen in seiner Natur liegen.

[25] Vgl. ebd., S. 106 f.
[26] Vgl. ebd., S. 107.
[27] Ebd., S. 109.
[28] Vgl. ebd., S. 108 ff.
[29] „Dieser Sophisterei“, ebd., S. 110.

II. c) Hat Gott das Übel aus Güte eingesetzt, damit wir in einer zukünftigen Welt Glück haben?

Mit einem Verweis auf die höchste Weisheit des Welturhebers kann eine Theodizee den Knoten nur „abhauen, aber nicht lösen“[30]. Denn es ist nicht einzusehen, warum der Mensch zuerst Schmerzen durchstehen muß, bevor er sich freuen darf.

III. a) Ist es möglich, daß es kein Mißverhältnis zwischen Übel und Bösem gibt?

Das wäre möglich, wenn das Böse durch das schlechte Gewissen des Sünders hinreichend bestraft wäre. Da aber de facto gerade der tugendhafte Mensch durch sein Gewissen an einer Sünde mehr leidet als ein lasterhafter Mensch, erscheint das Mißverhältnis zwischen dem Übel als Strafe und dem Bösen gegeben.

III. b) Ist die Ungerechtigkeit nicht zu verhindern, weil der Widerstreit zwischen Tugend und Laster in der Natur des Menschen liegt?

Eine Möglichkeit dafür wäre die Annahme einer ewigen Gerechtigkeit nach dem Tod. Da aber ein Leben nach dem Tod höchstens eine Annahme der moralisch-gläubigen Vernunft ist, kann es nicht als Rechtfertigung für die Ungerechtigkeit hergenommen werden.

III. c) Hat Gott das Mißverhältnis zwischen Übel und Bösem bewußt eingesetzt, um den Menschen in der Zukunft ein Leben in Gerechtigkeit zu schenken?

Mit dem Maßstab der Vernunft muß ein zukünftiges Leben nach denselben Naturgesetzen ablaufen, wie das heutige Leben. Alles andere wäre Spekulation. Nach der Naturgesetzen kann aber in Zukunft nicht etwas weise sein, was heute unweise ist.

Die Argumentation zeigt, daß die Theodizee nicht das leistet, was sie verspricht. Allerdings reicht die Argumentation auch nicht aus, um zu beweisen, daß es Gott nicht gibt.[31]

3.2 Die prinzipielle Unmöglichkeit einer doktrinalen Theodizee

In einem weiteren Schritt will Kant nachweisen, daß der Mensch grundsätzlich nicht zu einer Theodizee in der Lage ist. Der Mensch hat einen Begriff von Kunstweisheit in der Welt und einen Begriff von moralischer Weisheit. Beide kann er aber nicht zusammendenken: Denn sich als freies Wesen und zugleich als gelenktes Geschöpf zu sehen ist ein unauflösbarer Widerspruch. Kunstweisheit und moralische Weisheit zusammengedacht ergeben die Idee einer Welt als höchstes Gut. Zu einer Einsicht, wie die übersinnliche Welt der sinnlichen zugrunde liegt, ist jedoch kein Mensch fähig.[32]

Für seine weitere Argumentation führt Kant die Unterscheidung zwischen doktrinaler und authentischer Theodizee ein.

Alle Theodizeeversuchen gehen von der Natur aus, und leiten aus ihr den Willen Gottes ab. Die Bekanntgabe des Willens eines Gesetzgebers kann auf zwei Wegen erfolgen:

[30] Ebd., S. 111.

[31] Vgl. ebd., S. 111 ff.; vgl. auch Janßen, S. 50 f.
Ausführliche Zusammenfassungen des bisherigen Argumentationsgang finden sich bei: Bilicsich, S. 225 ff., Lempp, S. 260 ff. und Wegener, S. 157 ff.

[32] Vgl. Kant, XI, S. 115; vgl. auch Janßen S. 51 f.

- Doktrinal:

  Der Wille ist herleitbar aus den Ausdrücken des Gesetzgebers in Verbindung mit sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers.

  Alle Theodizeeversuche aus der Natur sind doktrinal.

- Authentisch:

  Der Wille ist erkennbar aus Aussagen des Gesetzgebers.

  Eine Theodizee ist authentisch, wenn sie als Ergebnis der Vernunft den Begriff Gott als moralisches Wesen notwendig und vor aller Erfahrung denkt. Gott selbst bringt durch die praktische Vernunft die Aussagen für eine Theodizee.[33]

3.3 Authentische Theodizee: Die negative Weisheit

Wie Leibniz geht Kant davon aus, daß die tradierten Antworten auf die Theodizeeproblematik nicht mehr greifen. Während Leibniz jedoch versucht, die entscheidenden Punkte der tradierten Antworten als kompatibel mit der Vernunft darzustellen, versucht Kant auf dem Weg der authentischen Theodizee aus der religiösen Überlieferung selbst „die Kraft fortdauernder Überzeugung [...] zu schöpfen.“[34]

Als allegorisches Beispiel für eine authentische Theodizee erzählt Kant die Hiobsgeschichte des Alten Testaments nach.[35]

> Hiob ist ein reicher und zufriedener Mensch. Er wird Gegenstand einer Wette zwischen Gott und Teufel. Der Teufel wettet, daß Hiob Gott schmähen würde, wenn er unglücklich wäre.
>
> Daraufhin werden die Herden des Hiob vernichtet, seine Kinder sterben, er selbst bekommt starke Schmerzen und Geschwüre. Trotzdem verflucht er Gott nicht.
>
> Drei Freude kommen, um Hiob zu trösten. Sie suchen Antworten auf die Frage, warum Gott einen guten Menschen wie Hiob quält. Elifas hält es für unmöglich, daß Gott einen Gerechten bestraft. Hiob muß also etwas Unrechtes getan haben. Bildad versucht Hiob davon zu überzeugen, daß er – gleichgültig ob er gerecht oder ungerecht war – leiden müsse um einer besseren Zukunft willen. Zofar erklärt das Leiden damit, daß es ein Geheimnis sei, dessen Sinn sich später klären werde.
>
> Hiob ist durch keine der Erklärungen getröstet. Er ist sich seiner gerechten Lebensführung bewußt und versteht die Schmerzen nicht.
>
> Nun treten zwei weitere Redner auf: Elihu preist die Erhabenheit Gottes und wirft Hiob indirekt vor, sich mit der Frage nach dem Warum des Leidens in die Angelegenheiten Gottes einzumischen. Dann führt Gott dem Hiob die Schöpfung vor, ohne aber die Frage nach dem Sinn des Leidens zu beantworten.
>
> Schließlich erhält Hiob seine Güter wieder zurück.[36]

[33] Vgl. Kant, XI, S. 115 f.; vgl. auch Janßen S. 52.

[34] Geyer, Leid und Böses, S. 111; vgl. ebd.

[35] Auch Voltaire bezog sich bei seiner Kritik an der Leibniz'schen Theodizee auf das Buch Hiob. Für ihn war Hiob eines der wertvollsten Bücher des Altertums. Vgl. Schultz, S. 176.

[36] Der Kernsatz des Hiobbuches ist die Aussage Hiobs nach der Rede Elohims „Ich verstumme vor dir.“ Dabei handelt es sich nicht um ein schuldvolles, sondern um ein demutsvolles Schweigen im Bewußtsein der eigenen Unschuld und des eigenen Unwissens. Vgl. ebd., S. 178.

Kant legt besonderes Augenmerk auf die Art, wie Hiobs Freude mit dessen Leid umgehen und wie Hiob selbst darauf reagiert. Die Freunde versuchen, über die Sache Gottes Recht zu sprechen, wohl um sich bei ihm in Gunst zu setzen. Ihre Behauptungen sind nicht einsichtig; sie sind davon nicht überzeugt, sondern sie heucheln. Hiob dagegen ist ehrlich. Er „spricht wie er denkt, und wie ihm zu Mute ist“[37] Mit seiner Gesinnung hat Hiob bewiesen, daß sein Glaube auf Moralität gründet und nicht seine Moralität auf dem Glauben. Gründet der Glaube auf der Moralität, so kann der Glaube noch so schwach sein, er ist allein ehrlich, weil er auf einem guten Lebenswandel basiert und nicht auf dem Versuch eines Gunsterwerbs vor Gott.[38]

Zwischen Hiob und dem Menschen, den Kant fordert, ist jedoch ein Unterschied festzustellen: Hiob wird in seiner Selbstsicherheit bis auf den Grund erschüttert. Bei Kant ist der Mensch lediglich theoretisch in Frage gestellt, da er als moralischer Mensch „das Ewige in sich trägt“.[39]

In seiner Schlußbemerkung faßt Kant das Ergebnis seiner Argumentation zusammen. Bei der Theodizee handelt es sich nicht um eine Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft, sondern um eine Glaubenssache. Die authentische Theodizee zeigt, daß es weniger aufs „Vernünfteln“[40] ankommt, sondern darauf, daß der Mensch das Unvermögen seiner Vernunft anerkennt.

3.4 Authentische Theodizee: Das radikal Böse

Kant schließt noch einen kurzen Exkurs über den Widerstreit zwischen Aufrichtigkeit und Falschheit in Glaubenssachen an.[41] Kein Mensch kann dafür einstehen, daß das, was er sagt, wahr ist. Aber er kann dafür einstehen, daß er es für wahr hält. Ein irrendes Gewissen gibt es nicht. Der Mensch kann zwar irren, wenn er behauptet, Recht zu haben, er kann aber nicht darin irren, daß er glaubt, Recht zu haben, da er darum weiß, wenn er es nur vortäuscht. Das erste ist eine Verstandestätigkeit, die objektiv ist, das zweite eine Gewissenstätigkeit, die subjektiv ist. Wer sagt, er habe Recht, aber nicht prüft, ob er davon auch subjektiv überzeugt ist, der lügt.

Kant unterscheidet zwischen vorsätzlich und sinnlos Bösem.[42] Das vorsätzlich Böse ist die Feindseligkeit oder Lieblosigkeit. Das sinnlos Böse ist die Lügenhaftigkeit, eine Falschheit, die dem Mensch zu eigen ist, mit der er niemandem schaden will. Das vorsätzlich Böse kann einen guten Zweck haben, beispielsweise gegen Verbrecher. Gesündigt wird hier in den Mitteln, nicht in der Absicht. Menschen, die sinnlos Böses tun, haben überhaupt keinen Charakter.[43] Die Aufgabe des Menschen ist es, seinen Charakter auszubilden. Den Hang

[37] Kant, XI, S. 117.

[38] Vgl. ebd., S. 119.

[39] Schultz, S. 186; vgl. ebd.

[40] Vgl. Kant, XI, S. 119.

[41] Wegener behandelt diesen Teil nicht, weil er „zum Teil in persönlichen Verhältnissen begründet “ ist. Wegener, S. 161.

[42] Das sinnlos oder radikal Böse ist „nur die Konsequenz der Applikation des Begriffsapparats Kantischer Moralphilosophie auf jenes kosmologisch schlechthin Zweckwidrige des Moralisch-Bösen, welches als Gegenstand der nur noch praktischen Philosophie aus der Konkursmasse der Theodizee heraussticht.“ Schulte, S. 153.
Über das radikal Böse schreibt Kant auch im ersten Teil seines Werkes „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von 1794. Vgl. Bilicsich, S. 233; vgl. auch Lempp, S. 342.

[43] Zwischen dem physischen Übel und dem moralischen Bösen gibt es keine Relation. Der Mensch ist der

zum Guten hat er von Gott eingepflanzt bekommen. Alle Glaubensbekenntnisse müssen daraufhin untersucht werden, ob der Mensch von ihnen subjektiv überzeugt ist und er sie nicht nur objektiv durch den Verstand anerkennt.[44]

Ähnlich kann eine Geschichte von Bertold Brecht interpretiert werden:

> „Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: «Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott.»“[45]

Nach Kant dürfte sich das Verhalten des Menschen, soweit es subjektiv als richtig überprüft ist, nicht ändern. Würde es sich ändern, hätte er nach Kant schlecht gelebt. Im Unterschied zu Brecht ist Gott bei Kant jedoch auch im ersten Fall als Postulat notwendig zu denken, als Grundlage für das sittliche Handeln überhaupt (statt Heuchelei).

Die Abhandlung „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ kann als Widerlegung der Leibniz'schen Theodizee betrachtet werden. Ein Jahr vor der Abfassung der Schrift nennt Kant jedoch seine „Kritik der reinen Vernunft“ eine „Apologie für Leibniz“[46]. Er bestätigt in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Leibniz'sche Unterscheidung zwischen dem „Reich der Gnaden“ und dem „Reich der Natur“ sowie deren Harmonisierung durch den Schöpfer.[47] Den Gedanken eines zufälligen oder blind notwendigen Naturablaufs lehnt Kant ab; der Mensch würde „allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes [...] unterworfen sein und bleiben“[48]. Den Hinweis auf das „Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur“[49] erhält der Mensch durch die Vernunft, die ihn „vermittelst der theologischen Idee“[50] vom Fatalismus löst.[51]

Anzumerken bleibt, daß Kant im gesamten Argumentationsgang voraussetzt, daß seine kritische Philosophie korrekt ist.[52]

Der Kernpunkt der idealistischen Weltanschauung, die Kant geprägt hat, ist der Gedanke „der Einheit alles sittlich persönlichen Lebens, die auf Erden das Ideal der organischen Vereinigung aller sittlichen Menschen im Reiche Gottes das höchste Gut bildet, und die ihre transzendentale Realität in Gott hat.“[53]

Urheber des Moralisch-Bösen. „Es ist nicht Defekt der Natur, sondern geschieht aus Freiheit.“ Schulte, S. 150; vgl. ebd.

[44] Vgl. Kant, XI, S. 120 ff.

[45] Bertold Brecht, Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt am Main, 18. Auflage, 1989, S. 20.

[46] Kant, V, S. 373.

[47] Vgl. Kant, III/IV, S. 682 ff.

[48] Kant, VIII, S. 579 f.

[49] Kant, VI, S. 255; vgl. Verweyen, S. 583.

[50] Kant, V, S. 240.

[51] Vgl. Janßen, S. 52 f.

[52] Vgl. Bilicsich S. 232.
Weiterhin kann die Kant'sche Beweisführung so verstanden werden, daß sie sich nicht nur gegen die doktrinale sondern auch gegen die authentische Theodizee wendet: Kant behauptet zu Beginn seiner Abhandlung, daß eine Theodizee Gott nicht positiv feststellen kann. Am Schluß kommt er jedoch zu einem festen Gottespostulat. Vgl. Kremer, S. 167 f.

[53] Lempp, S. 353.

Schlußbemerkungen

Der Mensch stellt die Sinnfrage ganz besonders dann, wenn er leidet oder mitleidet. Wie soll man beispielsweise damit umgehen, wenn ein Zwölfjähriger durch einen Zeckenbiß Hirnhautenzündung bekommt und in der Folge gelähmt ist? Was leistet das System Kants, um bei der Beantwortung dieser Frage weiterzuhelfen?

Kant überwindet den Skeptizismus Humes und schafft für den Glauben einen Freiraum in einem auf die Vernunft gegründeten System. Kant erklärt das Böse nicht, sondern setzt ihm den Willen zum Guten entgegen.[54]

Offen bleibt jedoch die Frage nach dem Umgang mit dem Leiden. Kants Forderung nach einem Leben, das auf Moralität gründet, zeigt keinen Weg auf, was der Mensch in der Situation des Leidens tun kann, da Kant sich weniger mit dem metyphysischen oder physischen Übel auseinandersetzt als vielmehr mit dem Moralischen.[55]

Eine mögliche Lösung im Umgang mit dem Leiden kann die *personale Liebe* sein. Karl Rahner fragt: „Ist personale Liebe nicht vertrauende Weggabe ohne Rückversicherung an die andere Person, gerade insofern sie die freie, unkalkulierbare ist und bleibt?“ Analog dazu sieht Karl Rahner den leidenden Menschen durch das Leiden Christi aufgehoben in der Liebe Gottes, „von der die zwischenmenschliche Liebe nur ein kreatürlicher Abglanz ist.“[56]

Die personale Liebe kommt bei Kant nicht vor. Bereits Friedrich Schiller kritisiert in einem Brief an Körner die Priorität der Vernunft bei Kant. In dem Brief erzählt Schiller das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter neu. Bei Schiller ist der Fünfte, der am Verletzten vorbeikommt, der beste: er legt spontan sein Bündel ab und hilft. Schiller schließt seinen Brief: „Besinne dich unterdessen, warum die Handlung des Lastträgers schön ist“.[57] Schön (ästhetisch) zu handeln ist nach Schiller besser, als vernünftig aus Moralität zu handeln.

Die Erfahrung, wie mit dem Leiden umzugehen ist, kann jedoch kein theoretisches System bieten. Der Mensch muß den Umgang mit dem Leiden jeweils im Leiden selbst machen. Dabei benötigt er Hilfe: durch einen Arzt (statt einen Mediziner), durch einen Seelsorger (statt Pfarrverwalter), durch liebende Menschen und durch das Gebet.

[54] Vgl. Janßen, S. 70.

[55] Vgl. ebd., S. 66.

[56] Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Band XII, Gott und Offenbarung, bearbeitet von Paul Imhof, Zürich - Einsiedeln - Köln 1978, S. 125.

[57] „Kallias-Brief“ vom 18. Februar 1793, in: Briefwechsel zwischen Schiller und Körner, hg., ausgewählt und kommentiert von Klaus L. Berghahn, München 1973.

Literaturverzeichnis

Bilicsich: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. Band II. Von Eckehard bis Hegel, Wien - Köln 1952.

Geyer, Carl-Friedrich: Leid und Böses in philosophischen Deutungen, Freiburg im Breisgau - München 1983.

Geyer, Carl-Friedrich: Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick, in: Willi Oelmüller (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht? München 1990, S. 9 – 32.

Janßen, Hans-Gerd: Gott — Freiheit — Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989 (Grundzüge, Band 74).

Kant, Immanuel: Werkausgabe, hg. von Wilhelm Weischedel, Bände I bis XII, Frankfurt am Main 1974.

III/IV: Kritik der reinen Vernunft 1 und 2.

V: Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, S. 109 – 264.

V: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, S. 293 – 373.

VI: Kritik der praktischen Vernunft, S. 103 – 302.

XIII: Kritik der Urteilskraft, S. 233 – 620.

XI: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, S. 103 – 124.

Kremer, Josef: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller, Kantstudien (1909) Ergänzungsheft 13.

Gekrönte Preisschrift der Walter-Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft.

Lempp, Otto: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller, Leipzig 1910.

Gekrönte Preisschrift der Walter-Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft.

Schulte, Christoph: Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München 1988.

Schultz, Werner: Die Korrektur des Weltbildes der Theodizee bei Leibniz durch Kant, Goethe und das Moderne Denken, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosopie 9 (1967), S. 173 – 200.

Splett, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg im Breisgau - München, 2. Auflage, 1978.

Verweyen, Hansjürgen: Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: Theologie und Philosopie 62 (1987) 580 – 587.

Wegener, Richard: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des XVIII. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller, Halle an der Saale 1909.

Gekrönte Preisschrift der Walter-Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft.