

Walter Brugger /  
Harald Schöndorf (Hg.)

# Philosophisches Wörterbuch

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Leseprobe

Artikel „Anthropologie“

Unter Schau (lat. visio) kann dasselbe wie A. verstanden werden. Oft wird damit aber eine besondere ganzheitliche Erfassung gemeint, die über die normalen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen in seinem irdischen Leben hinausgeht, also entweder eine mystische Erfahrung (Vision) oder die beseligende Schau (visio beatifica) Gottes nach dem Tode. Auch die Erkenntnis, die Gott besitzt, kann Schau genannt werden.

*N v Kues*: De possest; *I Kant*: KrV B 66–72; *J G Fichte*: Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, GA I 4, 167–281, *F W J Schelling*: Vom Ich als Princip der Philosophie [...], GA I 2, 67–175; *E Husserl*: Ideen [...], 1. – *J Stolzenberg*: Fichtes Begriff der intellektuellen A., St 1986; *G Marcel*: Reflexion und I., F 1987; *B H Helander*: Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus, Sh 1988; *H-J Pieper*: »A.« als operativer Begriff, HH 1993; *W Hoeres*: Der Weg der A., Zug 2004.

SCHÖNDORF

An sich ↗ Sein ↗ Ding an sich  
 Anspruch ↗ Recht  
 Antagonismus ↗ Dialektik  
 Antepredikamente ↗ Predikabilien  
 Anthropisches Prinzip ↗ Kosmologie  
 Anthropogenese ↗ Evolution

**Anthropologie** bedeutet eine »begründete Rede vom Menschsein«. Sie kann in einzelwissenschaftlicher Perspektive angesetzt sein, wie die Humanbiologie oder die Kultura. (cultural bzw. social anthropology) usw. Die philosophische A. besteht in der reflexen Bestimmung des Wesens des Menschen, d. h. dessen, was den Menschen als solchen ausmacht. Die vor-wissenschaftlichen Überzeugungen vom Wesen des Menschen werden darin teils näher präzisiert und vereinheitlicht, teils auch kritisch in Frage gestellt und durch ein besseres Wissen zu ersetzen gesucht durch philosophische Überlegungen, die in Wechselwirkung mit empirischen Forschungen stehen.

Zur Philosophie gehörten von Anfang an anthropologische Aussagen. Doch tritt die philosophische A. erst spät in den Kreis der zentralen philosophischen Disziplinen. Dazu bedurfte es auf der einen Seite der durch *Kant* vollzogenen kritischen Wende zum Subjekt und auf der anderen Seite der Überwindung der Idealisierung des endlichen Subjekts. *Diltheys* Einsicht, dass das geschichtliche Verstehen in den hermeneutischen Geisteswissenschaften nur unter der Voraussetzung eines denkend-fühlend-wollenden Subjekts, m. a. W. von uns Menschen selbst, denkbar ist, spielte für diesen zweiten Schritt eine entscheidende Rolle. Auf diesem Hintergrund entstanden im 20. Jahrhundert die anthropologischen Entwürfe, die man vielleicht grob in drei Richtungen einteilen kann. Da sind zunächst die wissenstheoretisch-hermeneutisch angelegten A.en wie die *Heideggers* und *Ricœurs*; da sind dann die A.en, die das Wesen des Lebewesens »Mensch« im Hinblick auf

andere Lebewesen zu bestimmen versuchen, wie die Theorien von *Scheler*, *Plessner*, *Gehlen* und anderen; und da sind schließlich die existenz-theoretisch und -praktisch angelegten A.en in der Nachwirkung *Kierkegaards*, wie die der  $\uparrow$ Existenzphilosophie und des Personalismus (*Buber*, *Guardini*, *Levinas* usw.).

Die anthropologische Orientierung der Philosophie ist zu unterscheiden von der These des Anthropologismus. Dieser deutet alle logischen, metaphysischen und ethischen Überzeugungen als bloße Meinungen, die sich das Lebewesen »Mensch« nach rein subjektiven Gesetzlichkeiten zurechtgelegt hat. Damit ist jeder Wahrheitsanspruch für unglaubwürdig deklariert und natürlich auch derjenige dieser These selbst. Es ist umgekehrt: Erstens beruht A. schon auf Einsichten der Logik, der Erkenntnistheorie, der Metaphysik und der allgemeinen Ethik. Zweitens muss sie selbst ausgehen vom Wunder der Erkennbarkeit und von der erstaunlichen Tatsache, dass Menschen der Erkenntnis fähig sind.

In der philosophischen A. verständigen sich Menschen über sich selbst, insofern sie mit anderen Menschen übereinkommen und sich von anderen Wesen unterscheiden. Der Allgemeinbegriff »Mensch« steht im lebenspraktischen Sprachgebrauch neben anderen allgemeinen Begriffen wie »Tier«, »Pflanze«, »rein geistiges Wesen«. Letztere bezeichnen Realitäten, die nicht, wie Menschen normalerweise, im Turnus einmal Angesprochene, dann wieder Redende und Beredete sind. Der Unterschied zwischen Menschen und Tieren gilt als »wesentlich«, nicht nur graduell; er fundiert ein völlig anderes Verhalten zu Individuen der einen oder anderen Gruppe. Aus der ethischen Relevanz und aus der umgreifenden Ansetzung des Unterschieds wird deutlich, dass der Unterschied Mensch–Tier von anderer Art ist als der Unterschied der biologischen Species *homo sapiens sapiens* zu anderen Species der Primaten, dass er folglich nicht »speziesistisch« in letzterem begründet ist. Dasjenige jedoch, was den Menschen von allem Tierischen (ungeachtet der biologischen Ferne oder Nähe der Tierarten zur Art »Mensch«) unterscheidet, heißt von jeher » $\uparrow$ Geist«.

Was »Geist« heißt, erschließt sich in der Analyse des interpersonal-reflexiven Vollzugs des Menschseins. Geist manifestiert sich im Selbstbewusstsein: dass wir nicht nur handeln und wahrnehmen, sondern zugleich wissen, dass wir handeln und wahrnehmen; dass wir zugleich die Welt aus unserer Perspektive erfassen und bewerten und uns selbst von außen betrachten und nach objektiven Maßstäben beurteilen; dass wir nicht nur reagieren, sondern unser Handeln nach frei gewählten Prinzipien gestalten können; schließlich (was das Wichtigste ist und eigentlich erst unsere Würde konstituiert), dass unser Denken unter dem Anspruch der Wahrheit und unsere Lebensführung unter dem Anspruch des Guten steht, d. h. dass die höchste Stufe des Selbstbewusstseins die Form des  $\uparrow$ Gewissens hat.

Weil der Mensch geschichtlich-interpersonale Existenz ist, gehört zur

philosophischen A. auch die Frage nach der Bestimmung des Menschen, d. h. nach dem  $\uparrow$ Sinn seines Daseins. Genau genommen hat das Interesse für die Erfassung der mannigfachen Bestimmtheiten des Menschseins einen philosophischen Charakter erst dann, wenn es motiviert ist von der Bemühung, dem Rätsel der Bestimmung des Menschen auf die Spur zu kommen. Dasselbe gilt für das Verhältnis der Fragen, wie es phylo- und ontogenetisch, wirtschafts- und kulturgeschichtlich zur heutigen Gestalt des Menschseins gekommen sei, zur Frage, was uns unser heutiges Menschsein bedeute: diese letztere Frage bleibt auch dann, wenn die ersteren ihre Antwort gefunden haben, die im Übrigen nur wenig beitragen kann für die Antwort auf die Frage: Was sind wir, wer sollen wir sein?

Eine wichtige Frage der Ontologie des Menschen ist das sog.  $\uparrow$ Leib-Seele-Problem, in dem es um die innere Einheit des Menschseins geht. Es hat sehr verschiedene Formen, z. B. je nachdem ob »Leib« als funktionale Ganzheit im Sinn eines physikalischen Systems oder als biologisches System mitsamt seinen immanenten Finalitäten verstanden wird. Im ersten Fall heißt »Seele« dann soviel wie Bewusstsein, im zweiten soviel wie Prinzip eines Strebens und Tuns, das über die dem Organismus eigenen Zielsetzungen (Selbst- und Arterhaltung bzw. Genomreproduktion) hinausgreift und einen absoluten Sinn anzielt.

*H Plessner*: Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928; *M Scheler*: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928; *A Gehlen*: Der Mensch, 1940; *K Lorenz*: Einführung in die philosophische A., Da <sup>2</sup>1992. – *G Böhme*: A. in pragmatischer Hinsicht, F 1985; *E Coreth*: Was ist der Mensch?, I <sup>4</sup>1986; *H Rombach*: Struktur-A., Fr <sup>2</sup>1993; *J Fischer*: Philosophische A., Fr 2002; *T Rentsch*: Heidegger und Wittgenstein, St <sup>2</sup>2003; *C Thies*: Einführung in die Philosophische A., Da 2004; *G Haeffner*: Philosophische A., St <sup>4</sup>2005; Philosophische Anthropologie, hg. v. *J Fischer* u. a., Nordhausen 2008 f.

HAEFFNER

Anthropomorph  $\uparrow$ Erkenntnis  $\uparrow$ Gottes Eigenschaften

**Anthroposophie** Die A. versteht sich als antimaterialistische Bewegung, die entsprechend dem Erkenntnisweg ihres Gründers *Rudolf Steiner* (1861–1925) dem Einzelnen eine spirituall-esoterische »Schulung« vermitteln und durch die reformerischen Impulse ihrer ganzheitlichen Medizin, Erziehung (Waldorfpädagogik), Heilpädagogik u. a. alle Bereiche der Kultur erneuern will.

Bereits in seiner noch überwiegend philosophisch argumentierenden Frühphase vertrat *Steiner* einen »Gedanken-Monismus« (GA 4, 266), den er in einem ausgeprägten  $\uparrow$ Intuitionismus (der Mensch schöpft die Begriffe anlässlich sinnlicher Wahrnehmungen durch »Intuition« aus der »Ideenwelt«) und Panentheismus verankert hat: »Indem wir empfinden und fühlen, sind wir einzelne, indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen« (GA 4, 91). In

Leseprobe

Artikel „Lust/Freude“

nen versus Positionen, B 1979; *L. Hickman*: Modern Theories of Higher Level Predicates, M 1980; *W Essler / R Martinez*: Grundzüge der Logik I–II, F 1991–1994.

CARLS

Logik, drei- oder mehrwertige  $\nearrow$ Wahrheitstafeln  
 Logik, epistemische  $\nearrow$ Gewissheit  $\nearrow$ Glaube  
 Logistik  $\nearrow$ Logik  
 Logizismus, Logismus  $\nearrow$ Logik  
 Logos  $\nearrow$ Begriff  $\nearrow$ Grund  $\nearrow$ Verstand  
 Lohn  $\nearrow$ Ethik  
 Lokutionär  $\nearrow$ Sprechakt

**Lüge** Als L. wird eine wissentliche und absichtliche Falschaussage bezeichnet, die den Zweck hat, jemanden etwas glauben zu lassen, was nicht zutrifft, ihn also über die Wahrheit täuschen soll. Offensichtlich erkennbare Unwahrheiten (Scherze, krasse Übertreibungen) sind keine L. Eine aus einer (besonderen) Verlegenheit heraus geäußerte L. wird als Notl. bezeichnet. In einem übertragenen Sinn kann man auch ein Verhalten, das bewusst und absichtlich die Wahrheit verbergen will, als L. bezeichnen, z. B. eine Lebensl. Die Vorspiegelung einer nicht vorhandenen Wertschätzung ist Heuchelei. Eine Mehrdeutigkeit, die zu einem Missverständnis führen kann oder soll, wird Äquivokation genannt. Die stillschweigende Voraussetzung einer bestimmten Bedingung ist ein innerer Vorbehalt (*reservatio mentalis*). Wie leicht erkennbar ein solcher Vorbehalt sein muss, damit es sich (noch) nicht um eine L. handelt, ist umstritten. Ähnliches gilt für L.n aus Höflichkeit, sofern sie als solche leicht erkennbar sind.

Nach *Augustinus* und *Kant* ist jede L. unerlaubt. Viele Autoren sind jedoch der Meinung, dass man bei einer ungerechten Bedrohung die Unwahrheit sagen darf, wenn zu fürchten ist, dass Schweigen als Zustimmung ausgelegt wird.

*Augustinus*: Contra mendacium; De mendacio; *Kant*: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu l.n, AA VIII 423–430. – *G Geismann* (Hg): Kant und das Recht der L., Wü 1986; *A Baruzzi*: Philosophie der L., Da 1996.

SCHÖNDORF

**Lust / Freude** Der  $\nearrow$ Begriff der L. wird meistens im Zusammenhang der  $\nearrow$ Ethik diskutiert; die  $\nearrow$ Frage nach ihrem  $\nearrow$ Wesen wird gestellt, um die nach ihrem  $\nearrow$ Wert zu beantworten. Nach *Platon* ist  $\nearrow$ Schmerz die Störung der natürlichen Harmonie eines Lebewesens und L. (*hedoné*) die Rückkehr zum naturgemäßen  $\nearrow$ Sein; sie ist also ein  $\nearrow$ Werden und als solches um des Seins willen; folglich ist sie nicht das höchste  $\nearrow$ Gut. *Aristoteles* unterscheidet zwischen Prozess (*kínesis*), der auf ein  $\nearrow$ Ziel gerichtet ist, und Tätigkeit (*enérgeia*), die ihr Ziel in sich selbst hat und die höchste Form des Seins ist.

L. ist kein Prozess, sondern eine zur vollkommenen Tätigkeit hinzukommende Vollendung, ein Mitwahrnehmen der vollendeten Tätigkeit. Kriterium für den Wert einer L. ist der Wert der entsprechenden Tätigkeit. Die Stoiker unterscheiden L. als unvernünftige von F. (*chará*) als vernünftiger Erregung. *Thomas v Aquin* übernimmt den L.begriff der aristotelischen ›Rhetorik‹: L. (*delectatio*) ist die wahrnehmbare abgeschlossene Wiederherstellung der  $\nearrow$ Natur. F. (*gaudium*) ist eine  $\nearrow$ Art der L.; *Thomas v Aquin* unterscheidet zwischen natürlichen Lüsten, die in der Erfüllung natürlicher Begierden, und nicht natürlichen Lüsten, die in der Erfüllung vernunftgeleiteter Strebungen bestehen. *Kant* unterscheidet zwischen  $\nearrow$ Empfindung und  $\nearrow$ Gefühl. Die Empfindung ist immer auch auf eine  $\nearrow$ Qualität des Objekts (z. B. Temperatur, Farbe) bezogen, während die Gefühle von L. und Unl. nichts am Objekt, sondern nur die Beziehung einer  $\nearrow$ Vorstellung aufs  $\nearrow$ Subjekt ausdrücken. Praktische L. ist mit dem  $\nearrow$ Begehren (als  $\nearrow$ Ursache oder Wirkung) verbunden; kontemplative L. oder untätiges Wohlgefallen haftet allein an der Vorstellung und nicht an der Existenz des Objekts.

*Platon*: *Philebos*; *Aristoteles*: *Nik. Eth.* VII 11–15; X 1–5; *Rhetorik* I 11; *Diogenes Laertius*: VII 114–116; *Thomas v Aquin*: *STh* I–II q.31–34; *Spinoza*: *Ethica* III prop.11; *I Kant*: *Metaphysik der Sitten*, AAVI 211 f.; KU §§6–9. – *G Ryle*: *Dilemmas*, C 1954, Kap. 4; *F Ricken*: *Wert und Wesen der L.*, in: *O Höffe* (Hg): *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, B 1995, 207–228.

RICKEN

**Macht** (etymologisch von: »mögen«, nicht von »machen«) bezeichnet eine Kraft, die zu einer Stellungnahme zwingt. Alles, was ist, hat nicht nur, sondern ist M. – Menschen und  $\nearrow$ Institutionen üben sie durch ihre Existenz und ihr Handeln aus. Von  $\nearrow$ Gewalt unterscheidet sich M. dadurch, dass Gewalt immer M. voraussetzt, aber M. nicht Gewalt. Es gibt zwar gewaltlose, aber nicht m.lose Handlungen; zu Recht spricht man von der M. der Gewaltlosen. Wer auf M. verzichtet, entsagt nur einer bestimmten Form der M. und bedient sich einer anderen. Wer hingegen auf Gewalt verzichtet, lebt gewaltlos. Die M. hat verschiedene Grade. *M Weber* unterscheidet  $\nearrow$ Herrschaft und M., welche er als »Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«, bestimmt. Für *H Arendt* hingegen entsteht M. »überall da [...], wo Menschen sich versammeln und zusammen handeln, und [...] verschwindet (immer), wenn sie sich wieder zerstreuen.« Wenn mittels Kommunikation sich eine handlungsfähige Personeneinheit gebildet hat, entsteht M. Für *J Habermas* ist die M. ebenfalls Kommunikation, jedoch kein Selbstzweck, sondern ein Mittel zu herrschaftsfreier Kommunikation.

*M Weber*: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tü <sup>5</sup>1972, 1. Teil, Kap. I, Kap. III, 2. Teil, Kap. IX; *P Tillich*: *Das Problem der M.*, St 1962; *H Arendt*: *M. und Gewalt*, M 1970; *In der Gegenwart leben* II, M 2000; *J Habermas*: *Politik, Kunst, Reli-*

Leseprobe

Artikel „Theodizee“

ten Sinn fällt der T. mit dem Monotheismus zusammen und stellt den Glauben an einen persönlichen, weltüberlegenen Schöpfergott dar, der die Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen hat und mit seiner Vorsehung erhält und lenkt. Während es nach dem Monotheismus, wie ihn Judentum, Christentum und Islam vertreten, nur einen Gott gibt und geben kann, glaubt man in polytheistischen Religionen an ein Götterpantheon meist mit einer höchsten Gottheit oder verehrt wie in der Monolatrie (bzw. im Henot.) als Spielart des Polytheismus nur einen der vielen Götter (als Hauptgott). Obwohl der T. anfänglich dasselbe wie der  $\uparrow$ Deismus bedeutete, unterscheidet er sich von ihm nach heutigem Sprachgebrauch durch die Überzeugung, dass Gott die Welt nicht nur erschaffen hat, sondern sie auch erhält und in ihr mitwirkt sowie auf übernatürliche Weise in sie eingreift, sich in ihr offenbart und sie zu einem letzten Ziel führt.

J J C Smart / J J Haldane: *Atheism and theism*, O 1996; A G de la Sienra: *The rationality of theism*, A 2000.

HERZGSELL

**Theodizee** (theós: Gott und díke: Recht, Rechtsstreit) ist ein von *Leibniz* geprägter Begriff für die Frage nach der Rechtfertigung Gottes – oder genauer: unseres Redens von Gott, angesichts der  $\uparrow$ Übel ( $\uparrow$ Leiden,  $\uparrow$ Böses) in der Welt. Sie stellt sich noch nicht einem Polytheismus (wie etwa dem griechischen), in welchem die Götter entsprechend ihrer Unterschiedenheit und ihres Antagonismus auf Welt und Menschen einwirken und im Übrigen selbst dem Schicksal unterworfen sind, sondern erst, allerdings dann sofort, mit dem Begriff einer einzigen, absolut guten, die Welt begründenden göttlichen Macht. Bei *Platon* taucht das Thema im Zusammenhang seiner religionskritisch gewendeten Reinigung der Gottesvorstellung auf (Politeia 377–383, auch der Begriff » $\uparrow$ Theologie« wird hier geprägt): »Gott ist gut«, und von ihm kann nichts Schlechtes (Kakón) kommen (379). Das moralisch Schlechte, das Böse, kommt aus dem Menschen. Im Mythos von der Lebenswahl heißt es: »Die Schuld liegt bei dem, der gewählt hat. Gott ist schuldlos« (617e). Wer dem Guten folgt, darf sich auch von dessen göttlicher Macht getragen wissen. Dies hält *Sokrates* seinen Richtern entgegen (Apol 41c,d). Doch wie kann es zum Bösen kommen? Eine mögliche Antwort ist: durch einen »Aufstand« innerhalb der Seele gegen ihre eigene Ordnung (Politeia 444a–e) oder der Einzelseele gegen das Zusammenleben im Staat (545c–e) oder der Staaten gegeneinander (470b). Doch ist das Böse auch immer »Irrtum« (Menon 77a, ff.), und nicht nur die falsche Lebenswahl wird als Grund genannt, sondern auch ein schicksalhafter, vorweltlicher Sturz (Phaidros 248). Zudem mag die Welt hier und da aus den göttlichen Händen gegeben und sich selbst überlassen werden (Politikos 272 ff.). Doch die Disposition zu allen Übeln ist schon in der Materialität (d. h. der Begrenztheit) des Kosmos enthalten, obwohl er als »das Schönste unter dem Gewordenen« (Timaios

29a) gleichsam die beste aller möglichen Welten ist. Damit ist in Umrissen die klassische T. entworfen. Die machtvolle göttliche Gutheit als sinnstiftender Maßstab sittlicher Ausrichtung wird festgehalten und zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem Woher des mit jener Gutheit vereinbaren faktischen Übels (eher gesucht als eindeutig) gegeben im Sinn einer Mischung schicksalhafter und freiheitsbezogener Momente in dieser Welt.

Der Neuplatonismus integriert diese T. in eine umfassende Abstiegs- und Aufstiegsontologie und prägt für das Übel und das Böse den Begriff: »privatio boni«, d. h. Mangel am oder Verneinung des (immer vorgeordneten) Guten. Im monistischen System der Stoa (Gott und Kosmos, Schicksal und Vorsehung, Gesetz der Natur und der Vernunft sind praktisch Synonyme) wird die T. ein besonders dringliches Thema. Viele ihrer Argumente werden in die christliche Literatur übernommen: Das moralische Übel fällt in die Verantwortung des Menschen. Es schlägt auf ihn zurück, macht aber als Gegensatz zum Guten dieses nur deutlicher, und was die physischen Übel betrifft, so müssen sie als Begleiterscheinungen der kosmischen Abläufe gesehen werden. Dem Tugendhaften sind sie Bewährungsprobe, dem Schlechten Strafe und Möglichkeit zur Besserung. Insgesamt dienen sie der Ästhetik des Gesamtkosmos. *Epikur* hat gegen diese T. einen Einwand erhoben, den uns der Christ *Laktanz* überliefert: »Der Gott will entweder die Übel abschaffen und kann es nicht, oder er kann und will es nicht, oder er will es nicht und kann es nicht, oder er will und kann. Wenn er will und nicht kann, ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, ist er neidisch, was dem Gott gleichermaßen fremd ist. Wenn er weder will noch kann, ist er neidisch und schwach, also auch kein Gott. Wenn er will und kann, was allein dem Gott zukommt, woher stammen dann die Übel und warum schafft er sie nicht ab?« (de ira dei, PL 7, 121). Damit hat *Epikur* deutlich gemacht, dass der Gottesbegriff an der Einheit von Macht und Gutheit hängt. Das faktische Übel aber scheint ihn aufzulösen. Allerdings setzt diese Auflösung eine Trennbarkeit beider Begriffe voraus, die durchaus fragwürdig ist. Denn das Gute ohne Macht kann nicht letztlich binden. Es verliert diese Kraft, wenn es ein Faktor unter anderen wird. Und eine bloß faktische Macht hat den Entschluss zum Guten, die Freiheit, immer außerhalb ihrer. Gerade ein Zuenden-denken beider Begriffe verlangt ihre Einheit, und für die steht der Gottesbegriff. Damit stellt sich zwar erneut die T.frage. Sie ist dann aber nicht mehr mit *Epikur* im Sinne ihrer Beseitigung zu beantworten. Aus der platonischen Tradition stammt die Einsicht, dass der moralisch Gebundene die faktische Macht in die Schranken weist, indem er sich auf das Gute, die wahre und letztlich bestimmende Macht gründet (*Sokrates*). Der Christ *Boëthius* stellt sich (um 523) im Gefängnis die Doppelfrage: »Wenn es Gott gibt, woher kommt das Übel? Doch woher kommt das Gute, wenn es ihn nicht gibt?« (cons. I, 4 p, 100f.). Er beantwortet die erste Frage mit der zweiten, denn auf diese gibt es für ihn eine klare Antwort: Ohne Gott und seine Macht gibt es

das Gute nicht. Es aufzugeben ist aber unmöglich, denn das Gewissen lässt dies nicht zu. Damit ist zwar die erste Frage nicht beantwortet. Doch immerhin ist eine Antwort im Sinne der Aufhebung des Gottesbegriffs ausgeschlossen. Und vielleicht genügt das auch. Die großen T.entwürfe tendierten dahin, die erste Frage in der Eindeutigkeit der zweiten zu beantworten. So auch *Leibniz*. Seine Schrift über die T. (1710, von ihr stammt der Begriff) wurde jedenfalls in diesem Sinn verstanden. Unsere Welt, so *Leibniz*, muss die beste aller möglichen sein. Denn der gute Schöpfer hat sie aus einer unendlichen Zahl von Möglichkeiten als die beste gewählt und in seiner Macht geschaffen. Ihre Übel folgen aus ihrer Endlichkeit (metaphysisches Übel), aus deren sinnlicher Erfahrung (physisches Übel) und aus der durch die Beziehung des Endlichen auf sich selbst ermöglichten Freiheit für oder gegen das Gute (moralisches Übel). Das Gesamt der Übel soll nun aber auch in seiner Funktion auf das Gute hin möglichst erklärt werden, um jeden Einwand gegen Gott zu entkräften. Und so heißt es: Das Übel gehöre zum Kunstwerk der Welt (147). Es sei nötig zur Kontrasterfahrung (I 12) und natürlich als Strafe (126, 241), ebenso für die Erziehung und für die Bewährung der Guten (I 23, 126, 369). Schließlich sei die Zulassung des Missbrauchs der Freiheit Konsequenz der Erschaffung freier Geschöpfe (I 20–23, 158, Anh. IV 69, 79, 126). *Leibniz* gerät dabei hier und da in einen rhetorisch überredenden Stil, etwa wenn er ausführt, dass doch im Leben »alles in allem das Gute das Übel übersteigt« (259) oder »daß das Leben für gewöhnlich ganz leidlich zu sein pflegt« (260), denn »im menschlichen Leben gibt es unvergleichlich mehr Gutes als Böses, wie es ja auch unvergleichlich mehr Häuser als Gefängnisse gibt« (148), oder dass man beim Herannahen des Todes das Leben gern nochmals durchleben würde (I 13; *Augustinus*, *Voltaire* und *Kant* waren nicht dieser Meinung), oder angesichts der Größe des Universums (I 19) bestehe immerhin die Möglichkeit, die Übel als eine verschwindende Größe zu denken, als ein »Beinahe-nichts« (I 19) usw.

Es ist diese Art von »argumenta ad hominem«, die seine T. in Misskredit gebracht und Polemiken wie *Voltaires* *Candide* oder der Optimismus (1759) provoziert haben. 1791 erscheint *Kants* Schrift Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der T. Eine »Verfechtung der Sache Gottes« in der Art von *Leibniz* (ähnlich bei *H S Reimarus*) ist nach *Kant* nur »die Sache unserer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft« (Werke IX, 105). Verteidigungen, die das Böse, »das schlechthin Zweckwidrige«, und das Übel, »das bedingt Zweckwidrige«, sowie die vermeintliche Ungerechtigkeit, »das Mißverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt« (106 f.), in einen Sinnzusammenhang auflösen, sind allesamt unzureichend. Zudem gilt: wegen der Unmöglichkeit, die göttliche »Kunstweisheit« (115), also Gottes Lenken der Schöpfung mit der menschlichen Freiheit in ein theoretisches System zu bringen, sind alle solchen Versuche a priori zum Scheitern verurteilt. Aber entgegen dem Titel der Schrift verteidigt *Kant* eine

Form der T.: »Doch kann man auch der Abfertigung aller Einwände wider die göttliche Weisheit den Namen einer T. nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle 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 verkündeten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische T. nennen« (116). Es ist allein die Stimme des Gewissens, die uns mit dem absolut Guten in seiner göttlichen Macht verbindet, und diese prinzipielle Antwort auf die T.frage ist vereinbar mit der offen bleibenden Frage nach einer letzten Erklärung des Übels und des Bösen in der Welt. *Boëthius* hat mit seiner Doppelfrage diese prinzipielle Beantwortung bei gleichzeitiger Offenhaltung der T.frage bereits vorgezeichnet.

T. ist somit durchaus ein genuin philosophisches Thema. Denn wenn das Gute als einheitlich und unbedingt gedacht wird und als die entscheidende Macht des Wirklichen, auf die sich unser Streben richtet und von der die unbedingte Forderung an uns ergeht, dann stellt sich mit Nachdruck das Problem des Übels, und es stellt sich die Frage nach seinem Woher. Umgekehrt wird mit der Wahrnehmung des Bösen und des Leidens auch der Maßstab des Guten deutlicher sichtbar. Zugleich aber ist das Problem der T. im Prinzip gelöst – nur im Prinzip – nämlich insofern das Gute auf jeden Fall als die alles entscheidende Macht angesehen werden muss. Doch diese prinzipielle Lösung lässt die Frage unbeantwortet, warum in eine Welt, die vom absolut Guten getragen ist, das Übel und das Böse überhaupt, und noch dazu in diesem Übermaß, Eingang finden konnte.

Mit dem christlichen Glauben an einen liebenden und barmherzigen Gott musste sich deshalb die T.frage noch verschärfen, und dieser Glaube rief denn auch zunehmende Kritik hervor. Als Beispiele seien nur zwei Zitate angeführt: *G Büchner*: »Das Leid ist der Fels des Atheismus« (Dantons Tod III, 1) und *Stendhal*: »Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert«, ein Wort, um das *Nietzsche* (Werke II, 1088) diesen Autor beneidet hat. Aber wenn die Ursprungsmacht dieser Welt nicht absolut gut ist, wogegen richtet sich dann der Protest? Er hebt sich auf. Wenn das Universum nur blinde Faktizität ist, dann nimmt sich der Klagende aus wie ein Kind, das den Tisch beschuldigt, an dem es sich gestoßen hat. Aber Klage als Protest will doch wohl mehr sein. Der religiöse Glaube sichert somit dem Menschen die Möglichkeit zur Klage, ja zum Protest. Denn er sagt: Es gibt den Adressaten dafür. Man kann sich klagend, sich empörend an ihn wenden. Doch ist diese religiöse Klage auch bereits vom Vertrauen auf die das Leid und das Böse wendende Macht des Guten umfassen (z. B. im Buch Hiob oder im Psalm 22, den *Jesus* am Kreuz betet). Eine philosophische Lehre vom unbedingt Guten wird durch den Glauben an diesen Gott bestätigt. Sie kann durch ihn aber auch geläutert und verwandelt werden, indem die Theorie des Guten sich von einer Praxis

her verstehen lernt, die als Vertrauen persönliche Hingabe ist. In dieser Hingabe ist sie allerdings auch entlastet von der Sorge, ihre Setzung auf das Gute von einem Durchschauen seiner Vereinbarkeit mit der Existenz des Bösen und Leidvollen in der Welt abhängig machen zu müssen. Die Fragen, die aus dieser Sorge kommen, werden zum Schweigen gebracht, aber zu einem Schweigen, das sich in der Macht des Guten geborgen weiß, von der der christliche Glaube sagt, dass sie sich dadurch offenbart und erwiesen hat, dass sie sich vom Leid und vom Bösen hat treffen lassen und es in eben dieser Ohnmacht überwunden hat.

Artikel T. in EKL, HWPh, LthK, RGG TRE; *G W Leibniz*: T., H 1968; *H S Reimarus*: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, H 1766; *I Kant*: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der T. – *F Billlichsich*: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, Wien 1936; *G Greslake*: Der Preis der Liebe, Fr 1982; *C F Geyer*: Leid und Böses in philosophischen Deutungen, Fr 1983; *J Schmidt*: Das philosophieimmanente T.problem und seine theologische Radikalisierung, in: Theologie und Philosophie (72) 1997, 247–256; *A Kreiner*: Gott im Leid, Fr 1997; *R Swinburne*: Providence and the problem of evil, O 1998; *F Hermanni*: Das Böse und die T., Gt 2001.

SCHMIDT

**Theologie** (gr. *theología*, lat. *theologia*) bedeutet die Wissenschaft von Gott. Ursprünglich ist T. ein griechischer Ausdruck, der die Rede von Göttern meint und sich in dieser Bedeutung zum ersten Mal in *Platons Staat* (II, 379 a) findet, wo er die Art und Weise, wie *Homer* oder *Hesiod* von den Göttern reden, kritisiert, weil sie ihnen menschliche Fehler und Schwächen zulegen. Später wird das Wort von den Denkern des frühen Christentums aufgegriffen und zur Bezeichnung für das in der Begegnung mit der Philosophie systematisierte Glaubenswissen verwendet. T. kann meinen:

a) Die auf der göttlichen Offenbarung beruhende Wissenschaft von Gott. Dies ist normalerweise gemeint, wenn von T. ohne weiteren Zusatz die Rede ist. Diese T. wird auch als übernatürliche oder geoffenbarte T. bezeichnet. Manchmal wird in anderen Sprachen das Wort T. für die systematische T. (vor allem Dogmatik und Fundamentalt., teilweise auch Moralt.), weniger aber für die exegetischen, historischen und praktischen Disziplinen der T. gebraucht.

b) Die innerhalb der Philosophie rein auf Vernunftüberlegungen beruhende Gotteslehre. Sie wurde in der Tradition natürliche T. genannt, wird aber auch als philosophische T. oder Gotteslehre bezeichnet. Heutzutage wird sie, vor allem im angelsächsischen Bereich, oft unter der  $\nearrow$ Religionsphilosophie subsumiert. Im romanischen Sprachbereich wird für sie auch die Bezeichnung  $\nearrow$ Theodizee gebraucht. Bei *Aristoteles* und in der Hochscholastik gehört sie zur  $\nearrow$ Metaphysik. Die Vorordnung der formalen allgemeinen Ontologie vor der inhaltlichen Metaphysik, deren Beginn man bei *Duns Scotus*