

Weltleid und Gottesglaube nach der neueren Philosophie.

Wie Kant für das vergangene Jahrhundert das Schlagwort Erkenntnistheorie ausgab, so hatte Leibniz seine Zeit und die ihm folgenden Philosophengeschlechter durch das Schlagwort Theodizee beherrscht. Zur Theodizee, d. h. zur Rechtfertigung Gottes, zum Schutze der Einsicht und des Glaubens, daß Gott trotz der Mängel der Schöpfung unendlich gut, heilig und gerecht ist, hatte ihn Bayle gezwungen, der zwar nicht in systematischer Art, aber unermüdlich, an den verschiedensten Stellen seiner einflußreichen Schriften und mit aller Schärfe das Übel als Einwand gegen Gott vorführte. Dieser „leibhaftige Widerspruchsgeist“, wie ihn Runo Fischer, dieser „dialektische Guerillahauptling“, wie ihn Feuerbach kennzeichnet, wollte nach seiner Behauptung weiter nichts als der selbstsichern Anmaßung der bloßen Vernunft entgegentreten, um sich desto gewisser auf den Glauben zu stützen; er nehme Dasein und Vollkommenheit Gottes durchaus an, ja die Tatsachen zeigten auch, daß ein ganz gütiger Gott das Übel in die Welt setzen könne. Der tatsächliche Erfolg des unaufhörlich wiederholten Vortrages seiner Zweifel war aber, daß die Gläubigen aufs äußerste beunruhigt wurden.

Leibniz setzte nun den Bayleschen Verneinungen eine durchgreifende Bejahung entgegen, indem er die Lehre aufstellte, die Welt, in der wir leben, sei von allen möglichen überhaupt die beste. Als großer Philosoph, der Leibniz war, hat er sich die Theodizee nicht leicht gemacht, sondern wie man an seinem Hauptwerke deutlich sieht, die Schwierigkeiten der Aufgabe lebhaft empfunden. Von seinen Nachfolgern kann man nicht mehr dasselbe sagen. Schon Wolff nahm es ersichtlich leichter, und späterhin gerieten neben den Philosophen auch die Poeten in ein wahres Geschwärm über die beste der Welten. Man schien Mißklänge in der Welt kaum noch zu hören, Mängel und Schäden kaum zu sehen. In England lieferte Shaftesbury das Seitenstück zur „Theodizee“ des Leibniz in seiner fast gleichzeitig erschienenen „Rhapsodie der Moralisten“, aber schon von ihr hat die Kritik gesagt, es sei die Theodizee des schöngeistigen Lord, der im

Berein mit gleichgestimmten Freunden, fern von den Mühen und Plagen der Durchschnittsmenschen, sich in das blühende Leben seines Parks und allerlei interessierende Studien vertiefen könne. Shaftesbury hielt das Übel für Schein und war der Ansicht, daß man keiner Theodizee bedürfe. Der etwas spätere David Hartley behauptete sogar aus Gründen a priori, alle Einzelnen seien tatsächlich und stets unendlich glücklich¹.

In der gegenwärtigen blutigen Zeit wird niemand den Mut haben, einen Wehzer Schlagenen mit jenen Lehren eines maßlosen Optimismus zu trösten. Die Welt, die jetzt unter unerhörten Leiden stöhnt, ist wahrlich nicht die beste mögliche. Auch der sonst unentwegteste Anhänger der Notwendigkeit in Natur und Geschichte wird gerne zugeben, daß auch eine Welt möglich wäre, in der nicht solche Ströme von Blut fließen, solche wütende Zerstörung von Gütern und Werten aller Art betrieben würde, so erbitterte Feindschaft die große Menschheitsfamilie auseinanderreißt.

1. Die Gegenwirkung gegen die optimistische Leichtmütigkeit konnte auch damals nicht ausbleiben. Hume hat hierin wie in der Erkenntnistheorie Kant vorgearbeitet. Gab der Optimismus sich allzusehnell mit dem Weltübel zufrieden, so verfiel Kant in völlige Verzweiflung an aller Theodizee; indem er nicht bloß das Unzulängliche, sondern auch das Kräftige und Gesunde ablehnte, was der Optimismus aus Altertum und Mittelalter übernommen und weiterentwickelt hatte, erklärte er das Problem für unlösbar und schrieb 1791 seine kleine Abhandlung: „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“. Weniger aus der schwächlichen, an Bayle bei weitem nicht heranreichenden Kritik der früheren Theodizee, als aus Kants System überhaupt, wonach wir vom Übersinnlichen und dessen Zusammenhang mit dem Sinnlichen theoretisch nichts wüßten, erfloß für ihn die Folgerung, daß eine Theodizee nie möglich sein werde. Es gäbe nur eine praktische Annahme, daß sich das Übel, kraft des regulativen, wenn auch nicht konstitutiven Prinzips der Zweckmäßigkeit,

¹ Eingehendes findet man in den vier preisgekrönten Schriften, die durch die Walter Simon-Preisaufrage der Kant-Gesellschaft veranlaßt wurden: J. Kremer, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Berlin 1909; O. Sempp, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1910; G. Sindau, Die Theodizee im 18. Jahrhundert, Leipzig 1911; R. Wegener, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Halle a. S. 1909. Eine fünfte, nicht preisgekrönte Schrift: R. Mühlenhardt, Deismus, Pantheismus und natürlicher Theismus, Berlin-Wilmersdorf (o. J.), besprachen die Stimmen aus Maria-Baach LXXVIII 339 f.

zu einem guten Endzweck fügen werde; was wir darüber nicht wußten, das sollten wir glauben, als ob es so wäre.

In der von Kant angewiesenen Richtung liefen in der Folge bis heute jene Strömungen der Theodizee, die im Bette der Theodicaea perennis zu fließen verschmähten¹. Es ist nicht mehr eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, der ja nicht in Frage kommt, sondern eine Rechtfertigung des Alls oder der Natur, oder wie man gerade in neuester Zeit häufig lesen konnte, irgend eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Übels, eine Theodizee somit, die ihren alten Namen ganz zu Unrecht behalten hat. Es fragt sich für sie nicht, ob der Schöpfer der Welt gut und vollkommen sei, sondern ob die als unvollkommen hingegenommene Natur oder Gottnatur trotz allem, und ohne daß man in Pessimismus versinke, noch gut genannt werden dürfe; es ist eine Theodizee nicht des Vollkommenen, sondern des Unvollkommenen, nicht der fleckenlosen, sondern der mit Übeln behafteten Güte. Während sie keinen Anlaß mehr nimmt, auf die Wirkursache der Welt zurückzuschauen oder sie vor Angriffen zu schützen, sucht sie desto mehr in Zwecken und Zielen des Übels einen Grund, mit der Leidenswelt sich abzufinden. Soweit sie aber bei alledem darauf verzichtet, sichere und endgültige theoretische Erkenntnis zu vermitteln, begnügt sie sich, als praktische Richtschnur und praktischer Trost zu gelten, woran man in Ermangelung eines Besseren bis auf weiteres sich halten möge.

Solches Zurückweichen vor einer entschiedenen Theodizee zeigten sogleich die großen Erben Kants. Zwar hielten sie an irgend einer Annehmbarmachung des Übels fest. Auch wenn sie, wie schon der erste, Fichte, jedes Ding an sich außer dem Ich abstritten, wollten sie doch rechtfertigen, weshalb denn dieses Ich oder dieses irgendwie geartete Grundprinzip sich zu einer so unvollkommenen, mit so viel Schmerz und Übel geplagten Welt entfaltete. Die Welt, wie sie leiderfüllt ist, einfach hinnehmen, will ja der Mensch nicht; die Erkenntnis, daß nur das Gute, nicht aber das Böse sein eigenes Dasein erklärt, liegt ihm zu nahe, als daß er in irgend einer Weltanschauung unterlassen könnte, nach dem Warum, genauer: nach dem Woher und Wozu des Übels zu fragen. Bei der Beantwortung der Frage nach dem Woher kommen freilich alle pantheistisch Gerichteten auf einen eingeständenermaßen unauflösbaren Widerspruch; namentlich Schelling hat

¹ Siehe dazu O. Willareth, Die Lehre vom Übel in den großen nachkantischen Systemen der Philosophie und Theologie, Straßburg 1903.

so mächtig wie fruchtlos mit dem Rätsel gerungen, wie in das Absolute das Übel hineingekommen sein solle. Desto stärker tritt dann, wie bemerkt, das Bemühen hervor, auf die Frage nach dem Wozu eine erfreuliche Antwort zu bieten.

Fichte gibt sich dabei geradezu als Optimist und lehrt ähnlich wie Leibniz, freilich auf völlig veränderter Grundlage, die beste Welt. Es sei nur eine Welt möglich, eine durchaus gute. „Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung und Bildung der Menschen und vermittelft dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zieles.“¹ Fichte faßt Gott pantheistisch als moralische Weltordnung; diese bewirke, daß jede gute Handlung gelinge, jede böse sicher mißlinge. Es bedürfe nicht immer der klaren Einsicht im Einzelfalle, wie alles sittlich zum Besten gereiche; je länger desto mehr vertraut Fichte mit einer Art religiöser Ehrfurcht, daß es so sei, eben weil „Gott“ es füge, während abgesehen von „Gott“ es mit dem Gerede von der besten der Welten nichts wäre. Damit lehnt sich Fichte zu einer von jeher beliebten und wirksamen Art der Theodizee zurück: Gott ist gut, auch wenn dem kleinen Menschen seine Tugungen nicht gut erscheinen.

Für Schelling blieb durch die verschiedenen Stufen seines Entwicklungsganges die Anschauung bezeichnend, daß das Böse im Individuellen läge; dieses, das vom einen Absoluten sich losreißen, sei ein nicht-sein-sollender Auswuchs. Doch diene sein Abfall von der ungetrübten Einheit des Absoluten zu dessen vollendeter Offenbarung. Die Weltgeschichte sei der Reinigungsprozeß, wodurch alles zur höheren Vollkommenheit gebracht werde; ein Geist dihte in all den verschiedenen, beschränkten Schauspielern und Mitdichtern des Weltspiels und lenke das scheinbar verworrene in vernünftiger Entwicklung. Zur Begründung übertreibt Schelling, wie zahlreiche Spätere, die an sich richtige Anschauung, daß im Kampfe sich das Gute stärkt. Er meint: „Jedes Wesen kann nur an seinem Gegenteil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit.“² „Aus diesem Grunde ist auch jene Rede richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sei.“³ Ohne den Satan, heißt es in der „Philosophie der Offenbarung“⁴, würde die

¹ Die Bestimmung des Menschen. Werke II, Berlin 1845, 307.

² Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit. Werke I. Abt. VII, Stuttgart 1860, 393. ³ Ebd. 400.

⁴ Werke 2. Abt. IV (1858) 271.

Welt einschlafen, die Geschichte stillstehen und versumpfen. Wie viel Übertreibung hier mitredet, zeigt sich besonders in den Folgerungen über Gott: „Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein“¹, oder: „Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit“²; ebenso in der optimistischen Folgerung, daß unsere Welt die beste sei. Zwischen solcher Überschätzung des Übels und dessen ganz pessimistischer Verwünschung, der Schelling in „Bonaventuras Nachtwachen“ vorübergehend verfiel, liegt die Wahrheit in der Mitte: Das Übel ist ein Weg zur Herrlichkeit, nur für eine bestimmte Herrlichkeit der einzige. Aber recht hat Schelling mit dem Gedanken, daß nur um des Guten willen das Übel in der Welt ist: „Der Wille zur Schöpfung war also unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes und damit des Guten.“³

Wie Hegel, der Vernunftselige, vom Übel denke, braucht man gar nicht im einzelnen zu belegen. Ihm ist ja das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig, auch wo das Wirkliche unsern Wünschen feindlich gegenübersteht. Das Gefühl des Übels entwickelt den Trieb zu tätiger Befriedigung; alle Gegensätze und Kämpfe, die in der Geschichte hervortreten, sind nach Hegel gut, weil notwendig zur Selbstentwicklung des absoluten Begriffs durch Natur und Geschichte hindurch. Ja die Vorsehung als die „absolute List“ bringt durch die Menschen, die sie mit ihren Leidenschaften und Interessen gewähren läßt, Anderes und Besseres hervor, als sie selber bezwecken; nichts ist verloren, alles dient dem großen Ziele.

Auch Schleiermacher sah das Übel mit freundlichen Augen an. Das Einzelne sei wohl böse, aber die Welt als Ganzes sei gut und vollkommen, eben weil sie intellektuell und praktisch ergiebig ist als Quelle der Erkenntnis und Material des Handelns, angemessen für die höchsten An gelegenheiten des Geistes und der Frömmigkeit. Wie sich Schleiermacher das Verhältnis des Übels zu Gott dachte, ist bei ihm, dem zwischen Theismus und Pantheismus Hin- und Herschwankenden, kaum festzulegen, so wenig wie wenn in neuester Zeit etwa Troeltsch in seinem Theodizeebeitrag zu dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ sagt, das Ganze habe darin seinen Sinn, daß Gott selber reicher

¹ Werke 1. Abt. VII 403.

² Die Weltalter. Werke 1. Abt. VIII (1861) 335.

³ Werke 1. Abt. VII 402.

werde, wenn er sein Leben ewig ausweite zu der Fülle der an seinem Wesen teilhabenden freien Persongeister, diese aber würden durch Leid und Sünde zur Preisgabe des endlichen Selbst hingeleitet.

Weniger Zweifel über den Sinn seiner „Theodizee“ läßt z. B. der entschiedene Pantheist Paulsen, der sich vorstellt, daß einmal im Leben „Gottes“ alle Gegensätze und Disharmonien, ähnlich wie es bei uns Einzelwesen gelegentlich vorkommt, sich in eine große Harmonie auflösen¹. Ähnlich ein neues Buch² mit übrigens unklaren „mythischen“ Zukunftszielen, das die Übel in „ihrer metaphysischen Größe“ dadurch würdigen will, daß der „ewig werdende Gott“ sich ständig vervollkomme, indem die endlichen Wesen sich gottten und die Weltidee in immer neuen Erlebnissen erkämpfen.

Alle diese Philosophen sind Optimisten und Idealisten, wenn auch zum Teil gemäßigte, die unsere Welt nicht gerade für die allerbeste, doch für gut halten. Nietzsche dagegen ist im Grunde Pessimist; ihm scheint die wahrere Seite des Daseins, wo sich sein Wille und Wesen deutlicher ausspricht, im Bösen, Furchtbaren, Tückischen, Dämonischen zu liegen. Aber Nietzsche ist doch nicht Pessimist wie die andern, Schopenhauer, Hartmann, Bohnsen, Mainländer, die mit der Verneinung enden; er mißt sich mit dem Bösen in trotzigem Grimm und verkländet, besonders in den hinterlassenen Bruchstücken „Der Wille zur Macht“ einen „Pessimismus der Stärke“. Wie er schon in seinen Anfängen eine bemerkenswerte Vorliebe für Theognis gezeigt hatte, der zuerst im Abendlande Gottes Weltregierung angegriffen zu haben scheint, so endete er als erbitterter Feind des Gottes der Güte. Mit abstoßenden Lästerungen weist er die alte Theodizee zurück: nicht höchste Güte solle gelten, sondern höchste Macht. Nietzsche will ja sagen gerade zum Bösen; er will das Übel genießen pur, *crû*, will das Sinnlose interessant finden, am Gefährlichen und Zweideutigen sich entzücken, das Lächerliche und Absurde lieben, an der bisher verneinten Seite des Lebens die ardeurs des Sieges verkosten, ja sogar die ewige Wiederkehr des gleich Sinnlosen mit entschlossenem *amor fati* umfassen. Das ist, wenn wörtlich genommen, die Verkehrung des menschlichen Glückverlangens, das Nietzsche allerdings als Herdeninstinkt zu verfeinern sucht, nicht mehr eine Befiegung des Übels durch das Gute, sondern die Apotheose des Bösen selbst, ein

¹ Über diese Theodizee im Zusammenhang siehe B. Schulte-Hubbert, Die Philosophie von Friedrich Paulsen, Berlin (o. J.), 81 ff 108 f.

² E. Hammacher, Hauptprobleme der modernen Kultur, Leipzig 1914, 221 f.

Optimismus der Verberfittät. Die Nietzschevulgarisatoren Horneffer und Maurenbrecher vertreiben in unsern Tagen, wenn auch abgeschwächt, ähnliche Ideen.

Nach Nietzsches verzerrter Anstrengung, das Übel zum Segen zu stempeln, empfindet man es fast als eine Wohltat, wenn ruhigere Schriftsteller mit klaren Worten zum Kantischen Nichtwissen zurückkehren: Wir wissen die Lösung nicht, laßt uns handeln!

„Die Religion . . . fordert eine Überwindung des Ungöttlichen und Widergöttlichen durch Tat und Arbeit, nicht durch Begriffe und Worte.“¹

„Dem Übel in der Welt gegenüber haben wir mithin, wie Eucken es einmal kurz und bündig zusammenfaßt, lediglich eine praktische Aufgabe.“²

„Die Rechtfertigung der Weltordnung — heiße sie Gott, Vorsehung, Schicksal, Notwendigkeit, Sittengesetz oder wie sonst — geschieht nicht durch Begriffe und logische Beweise, sondern lediglich durch eine Tat, durch eine Willensstat, durch eine enthusiastische Erhebung des Selbstgefühls zur Würde der menschlichen Freiheit.“³

2. Man kann die zahlreichen Bemühungen des vergangenen Jahrhunderts, auf die uralten Fragen um das Leid der Welt eine Antwort zu geben, nicht am prüfenden Blicke vorüberziehen lassen, ohne viel Aufrichtendes und Versöhnendes in ihnen festzustellen, trotz des unerbittlichen Ernstes, womit unsere Zeit voll Blut und Feuer alles Unehle, nur Schillernde von sich weist.

Gut ist ohne Zweifel der Idealismus und maßvolle Optimismus, mit dem an einem bejahenden Sinn des Lebens und an der Übermacht des Guten festgehalten wird. Gewiß scheint in der herben Wirklichkeit das Übel zuweilen zu siegen. Ein Soldat, halb im Schlamm seines Grabens versunken, von einer faulenden, heulenden, krachenden Hölle umtobt, mit Blut und Fleischstücken seiner zerrissenen Kameraden bedeckt, dann gräßlich verwundet, in tagelanger Verlassenheit zum stummen Himmel aufstöhnend und schreiend — ein friedlicher Landmann im Kampfgebiet, dem die Heere seine Ernten zerstampfen, schanzende Soldaten und platzende Granaten die kostbare Fruchterde zu Grunde richten, der seine Tiere zerstreut und weggenommen, sein Haus ausgeraubt und zerstossen, Gattin, Kinder, Gefinde, greise Eltern ins Elend verschleucht sieht — unausdenkliche Kriegsschrecken nicht nur von Einzelnen, sondern von ganzen Land-

¹ R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion* 2, Leipzig 1912, 345, vgl. 357 f.

² H. Bindau, *Die Theodicee im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1911, 176.

³ R. Wegener, *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Halle a. S. 1909, 181.

strichen und Völkern, Armeen Verwundeter und Sterbender getragen —, wo bleibt da der Glaube an die gute Welt? Dennoch ist es recht, daß die Überzahl der Philosophen dem Pessimismus widerstehen und lehren: Pessimismus ist Stimmung, auch himmelhoch jauchzender Optimismus ist Stimmung, These aber ist der gemäßigte Optimismus. „Die Grundstimmung der Theodizee scheint ewig wie die Sterne.“¹ Die Welt ist ein Wert und ein Sinn; neben und über dem Übel herrscht das Gute; es gibt eine Theodizee der Geschichte.

Auch wo das Übel vorzuherrschen scheint, besteht es um des Guten willen. Diese Dienstbarkeit des Übels fortgesetzt betont zu haben, ist ein anderes, wofür man der neueren Theodizee dankbar sein kann. Sie folgte hierin mit Recht der alten, die unermüdlich darauf hinwies, daß das Gute Ziel oder Bedingung des Übels sei. Auch das unermessene Kriegsübel ist dem Guten hörig. Es soll dem sichern Rechte seinen Platz erkämpfen und zweifelhaftes, da andere Mittel nichts mehr vermögen, entscheiden. Es ruft in den Kämpfen alle äußere und innere Kraft auf den Plan und macht sie zu Helden. Es reinigt als furchtbarer Sturmwind wieder einmal die Erde von verdorbenen Dünsten, die aus Friedens- und Kulturpfützen aufgestiegen sind und mit guten Worten nicht zu bannen waren. Über alles aber — hier freilich versagt viele moderne Theodizee: das Kriegsleid wie alles andere Leid hat sein Ziel und Ende im ewigen Himmel. Der Himmel belohnt alles, gleicht alle irdischen Ungerechtigkeiten aus, reicht den Zeiten riesengroßen Leides seine glänzendsten Kronen.

Ohne den Himmel gäbe es keine erträgliche Theodizee, am allerwenigsten für das Kriegsübel, wo gerade die, die für die Saat des Sieges am meisten opfern und dulden, von dessen irdischen Früchten am wenigsten ernten. Den Himmel aber mitverstanden, darf man begrüßen, daß auch unter den Modernen der Wert und Ruhm des Kampfes zuweilen als Rechtfertigung des Leides genannt wird. Es sei, lesen wir, das Schönere, in Kampf und Streit sich selber zu dem zu machen, was man ist. Nur der Schwache lehne den Schmerz ab, nur der Feige wolle lieber Geschenke als Kampfspreise. Behagliche Weltweisheiten wie der Rentnermonismus Ostwalds seien schon deshalb zu verwerfen, weil sie das Leid als etwas Abzuschaffendes, durch den Weltfortschritt zu Entfernendes ausgeben. Heroische Stimmung sollten wir haben, danken sollten wir für

¹ H. Bindau, Die Theodicee im 18. Jahrhundert, Leipzig 1911, 2 52.

jedes Hindernis auf unsern Wegen, gerade das traurigste Geschick sollten wir am inbrünstigsten lieben.

Leibniz¹ sieht in der Art, wie wir mit unsern eigenen Kräften uns durchkämpfen, eine besondere Ebenbildlichkeit mit Gott, und hübsch bemerkt er, Gott erfreue sich gleichsam an uns kleinen Göttern, unserem Regieren und Fortschreiten in unserer kleinen Welt, so wie wir uns an den Tätigkeiten der Kinder erfreuen. Daß es für Gott eine Ehre bedeutet, in der Welt das Böse zu besiegen, hebt der protestantische Theologe Richard Rothe² hervor, indem er die Möglichkeit einer Theodizee gerade darin erblickt, daß Gott mehr aus der Welt machen kann, als sie jetzt ist. Für den Menschen aber stellt der katholische Theologe Heinrich Straubinger³ die lichtvolle Formel auf: „Es (das Leiden) ist eine spezifische, durchaus eigenartige und selbständige Form des Wirkens für die Ewigkeit in dem Sinne, daß der Mensch eine bestimmte Form des ewigen Lebens nicht erlangen könnte ohne das Leiden.“

Hier rühren wir an den Kernpunkt der Theodizee. Gott hätte die Welt auch leidlos schaffen können; sie wäre dann in mancher Beziehung besser gewesen. Aber etwas hätte ihr gefehlt, ein Wert, eine Ehre, die sie nur als leidende, leidbesiegende haben kann. Leidbewährung ist ein Eigenwert, ein Einziges und Einmaliges, das in sonst unbekanntem Glanze, wie aus tiefen, heilig stolzen Augen, durch die Ewigkeit leuchtet. Die Theodizee hat seit ältester Zeit den Gedanken von der Stufenleiter der Dinge geliebt: es solle nicht alles in der Schöpfung gleich sein, sondern verschiedengestaltet sollen die Dinge den Reichtum des göttlichen Wesens darstellen und auslegen. Ja, und die Schmerzgeprüften sind Juwelen Gottes, die durch nichts in Himmel und Erde voll ersetzt werden können. Der Mensch und die Menschheit werden einmal Gott danken, daß sie durch schwere Stunden gingen⁴.

Noch etwas Gutes dürfen wir an der modernen Theodizee finden, obwohl wir es aus einem Irrtum herauschälen müssen. Nicht grübeln, sondern handeln! In der Tat, abgesehen von der falschen agnostischen Begründung, eine bessere Regel gibt es für die Leidenden nicht. Da wir aus guten Gründen gewiß sind, daß denen, die Gott lieben, alles zum

¹ Théodicée p. 2, n. 147; Opera philosophica, ed. J. E. Erdmann, Berolini 1840, 548. ² Theologische Ethik III², Wittenberg 1870, 172.

³ Gott in seinen Beziehungen zum physischen und moralischen Übel nach Spickers Auffassung, im Philosophischen Jahrbuch XXIII, Fulda 1910, 439.

⁴ Der Verfasser suchte diese Gedanken in den Vordergrund der Theodizee zu rücken in seiner Broschüre: Kriegsleid und Gottesglaube, Münster 1914, Uchendorff.

Besten gereicht, da wir nie weniger im Stande sind, unparteiisch die Wahrheit zu sehen, als wenn der Druck des Leides uns gegen sie einnimmt, da nichts uns so lähmt und schädigt wie das untätige Brüten über dem Schmerz, laßt uns entschlossen unserer Seele das Fragen und Klagen verbieten; legen wir vielmehr Hand an, das Leid zur Krone zu schmieden! Es war ein unschätzbare Segen, daß in unserer schweren Zeit die Völker so und nicht anders handelten. Mußte man nicht staunen, wie wenig Murren zu hören war? Sonst sind die Menschen so schnell bereit, die Vorsehung anzuklagen und ihr, wenn sie nicht lauter Blumen streut, den Glauben zu kündigen. Aber diesmal umfaßten sie die schwersten Opfer mit williger Freude: Es muß sein; wir halten durch, und koste es Leben und alles! Wir klagen nicht gegen Gott; wir bitten ihn nur, daß er uns siegen helfe! So viel ist es wert, daß man zum Übel nicht träge grübelnd, sondern mutig wirkend stehe¹.

Freilich liegt in der Herleitung dieser Regel aus der Kantischen Zweispekulation, überhaupt im Verzagen an einer wahren und wirklichen Gottesverteidigung zugleich die unheilbare Schwäche all der modernen Theodizee, die außerhalb des Glaubens an den unendlichen, persönlichen Gott steht. Hume, zuzeiten Voltaire, Stuart Mill, der Oxford Pragmatist Schiller reden wegen des Übels in der Welt einem endlichen „Gott“ das Wort. Aber gerade wer den unendlichen Gott nicht annimmt, muß der unbedingten Hoffnung entsagen, daß das Übel in einem überwältigenden, alles besiegenden Guten seine restlose und gewisse Rechtfertigung finde; er verliert zugleich die Möglichkeit, für das Gute, woran das Übel haftet, den zureichenden Weltgrund zu finden, der nur das unendliche, durch sich selbst vollkommene Wesen sein kann. Sowohl für das Gute wie für das Böse bedarf die Welterklärung des vollkommenen Ausgangs- und Endpunktes: für das Gute, damit es bestehe, für das Böse, damit es erträglich werde.

Was uns lert alle Creatür,
 Si si denn guot oder für,
 Daß man dich, herre, minnen sol².

Es besteht keinerlei Notwendigkeit, daß die unendliche Freiheit eine gute Welt noch besser schaffe, aber für jede Stufe der Weltgüte besteht die Notwendigkeit, daß der unendliche Schöpfer lebe.

¹ Siehe hierzu F. X. Moisan, Dieu, Paris 1907, 151 ff. Das Buch geht in der Ablehnung der philosophischen Durchdringung fast zu weit.

² Ulrich Boner, Edelstein, herausgegeben von F. Pfeiffer, Leipzig 1844, 1.

Am wenigsten kann eine Theodizee zufriedenstellen, die in monistischer und pantheistischer Weise das Übel in die Gottheit selbst hineinzieht. Alle Auseinandersetzung, wie dabei das Übel zu guten Zwecken diene, wie das Absolute sich im Kampfe verbessere, wie es zum Durchbruch des vollendeten Geistes sich ringend emporentwicke usw., kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Gottheit hier selber am Übel krankt; in welcher Form immer, sie trägt es in sich und soll es ja, nach der Alleinslehre, in sich tragen. Wo der Weltprozeß, wie bei Hegel, ohne Ende und Abschluß weitergehen soll, wird die Unfertigkeit sogar nie aus dem Absoluten verschwinden; das Rätsel wird ewig sein. „Wenn wir unter dem Namen der Gottheit ein einheitliches Prinzip denken wollen, worin alles, was erlebt werden kann, sein gemeinsames Wesen und seinen gemeinsamen Ursprung hat, so ist niemals zu begreifen, wie es sich in eine solche Dualität spaltet, mit der es sich selbst widerspricht.“¹ Schon Schopenhauer hat den Pantheisten mit kräftigen Worten gesagt, daß nicht für den Theismus, wohl aber für den Pantheismus die Tatsache des Welt Übels tödlich ist. Wenn Schopenhauers zornige Feder darüber in unsern Tagen, ihre Ereignisse vor Augen, geschrieben hätte! Wahrlich, ein sinnloses Ungeheuer müßte das Absolute sein, das gegen sich selbst mit so wütendem Haffe, in so vernichtenden Kämpfen rast, sich selbst mit so berg Hohem Leide belädt, das „Erscheinungen“, „Akzidenzen“, „Ausstrahlungen“ aus seiner Tiefe hervortreibt, die ein so trostloses Bild seiner inneren Zerrissenheit aufrollen.

Glücklicherweise muß man aber zum Gesamtbestande der modernen Theodizee auch die Rechtfertigungen Gottes rechnen, die auf dem von alters überlieferten Boden fußen. Diese Vertreter moderner Theodizee sind die Erben des Altertums, der Stoiker und Neuplatoniker, deren Pantheismus sie freilich abstießen, dann der reichen Theodizeegeanken der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, endlich, kraft ununterbrochener Erbfolge, der emsig fortarbeitenden Weisheit aller theistischen Schulen. Sie bieten wahrhafte Theodizee.

Sie erweisen mit mannigfachen Erwägungen die unendliche Vollkommenheit Gottes. Es ist das Geheimnis seiner Freiheit, weshalb er gerade diese Stufe der Weltgüte, nicht eine andere geschaffen hat. Die Zufälligkeiten der Welt führen uns überall auf die Freiheit als letzten Grund und damit überall auf Geheimnisse Gottes; denn nichts ist, schon bei uns

¹ W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, 431.

Menschen, unergründlicher als die Wahlen der Freiheit. Warum wurde die Welt in diesem Augenblicke, nicht früher oder später erschaffen? Warum mit diesen Beschaffenheiten und Gesetzen, nicht mit andern? Alles Geheimnisse!

Genug, daß die Welt gut ist. Dafür, daß sie trotz aller Übel gut ist, bürgt nicht nur mittelbar die aus andern Gründen erschlossene Güte Gottes, sondern die gottgläubige Theodizee zeigt es auch unmittelbar weit vollständiger als die atheistische oder pantheistische. Sie lehrt maßvoll über das Weltübel denken, indem man nicht, durch Niedergeschlagenheit oder Verbitterung sich täuschend, über dem Leid die Freude übersieht. Wo aber Übel tatsächlich vorliegt, weist sie auf die vielen Güter hin, um derentwillen ihm Einlaß in die Schöpfung gewährt wurde. Das umfassendste dieser Güter ist die menschliche Bewährung. Der Mensch soll Sieger, ruhmreicher Bezwiner von Hemmungen, nicht bloß glücklicher Besitzer von unsterblichen Paradiesen sein. Es wird Gottes unvergleichliche Ehre und unsere unverwundliche Himmelsfreude bleiben, wenn wir unter Blut und Tränen Gott die Treue halten, und diese Ehre Gottes, diese Himmelsheerlichkeit ist nach einer Richtung hin die größte und schönste. Darum hat Gott uns so erschaffen, daß Blut und Tränen, bevor wir in die Ewigkeit eingehen, eine kurze Weile fließen können. Ja als er sich selber eine Menschheit gab, schuf er auch sie so, daß sie bluten und weinen konnte. Und der Mensch soll Sieger sein mit durchaus selbstgewollter Freiheit, nicht bloß wegen der Unmöglichkeit der Niederlage. Gott hat, so betont Augustinus ein über das andere Mal, die Freiheit so hoch geachtet, daß er um ihrerwillen die großen Weltgegensätze, auch den gegen sich selbst, zugelassen hat. Wegen der über alles erhabenen Würde der Freiheit, der göttlichen und der zu siegreichem Kampfe berufenen menschlichen, gibt es in der Welt Unklarheiten des Rechts, Sünden und wegen dieser beiden die Kriege.

Otto Zimmermann S. J.