

# Geschichte und Theodizee bei Kant

Matthias Hoesch, Münster

## 1. Kants offizielle Lösung des Theodizeeproblems

Kant widmet dem Theodizeeproblem 1791 eine eigene kleine Schrift, die für die Interpreten bis heute viele Fragen eröffnet. Rätselhaft ist bereits, weshalb Kant unter dem Titel „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ genau dessen Gegenteil zu beweisen sucht: die endgültige Beseitigung der Theodizeefrage aus dem Argumentationskanon des Religionskritikers. Kant verwirft nämlich die sog. „doktrinale“, spekulativ-metaphysisch argumentierende Theodizee nur deshalb, um zugleich eine „authentische“ Theodizee einzuführen. Letztere gehört zwar nicht mehr zur „eigentlichen Theodizee“, wie Kant sagt (*ÜMpV* XI, 116<sup>1</sup>), verbietet aber mit einem „Machtspruch“ der praktischen Vernunft jeden weiteren Zweifel an der moralischen Weisheit Gottes.

Noch rätselhafter an der Theodizeeschrift wirkt Kants Umgang mit den einzelnen Argumenten, die er diskutiert. Kant formuliert eine dreigeteilte „Anklage“, die die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen die Weisheit Gottes erhebt. Er möchte in allen drei Punkten der Anklage sämtliche gängigen Argumente, die Gottes Weisheit entlasten sollen, widerlegen. Dabei weist er mehrfach Überzeugungen zurück, die er andernorts ausdrücklich vertritt – die Annahme einer ausgleichenden Gerechtigkeit in einem Leben nach dem Tod nennt er etwa eine „willkürliche Voraussetzung“ (*ÜMpV* XI, 113), und auch die sonst von ihm unterstützte Behauptung, am *malum morale* sei nicht Gott, sondern der Mensch schuld, lässt er nicht gelten.

---

<sup>1</sup> Kant wird nach der 12-bändigen Weischedel-Ausgabe in der Form „[Abgekürzter Titel] [Band], [Seite]“ zitiert. Die *KrV* wird, wie üblich, nach der B-Auflage der Originalausgabe zitiert.

Wie die Theodizeeschrift angesichts dieser scheinbaren oder wirklichen Widersprüche zu anderen Werken Kants zu interpretieren ist, muss hier offen bleiben. Für die folgenden Überlegungen ist mir allein wichtig, dass Kant – ganz auf der Linie seiner Kritik an jeder spekulativen Metaphysik – ausschließen möchte, dass Theodizee ein Projekt sein kann, das die *theoretische* Vernunft mit dem Ziel der Einsicht in göttliche Zwecke führt. In diesem Sinne schreibt Kant gegen Ende der Schrift: „Die Theodizee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun.“ (ÜMpV XI, 118) Wenn Kant hier vom „Glauben“ spricht, so darf das freilich nicht als vernunftkritischer Fideismus gelesen werden, sondern bezieht sich auf Kants Konzept des Vernunftglaubens. Die somit ins Spiel gebrachte *praktische* Vernunft scheint in der Theodizeeschrift mit dem Theodizeeproblem in ganz anderer Weise umzugehen als die theoretische: Statt sich überhaupt auf die drei Anklagepunkte einzulassen, die gegen die göttliche Weisheit vorgebracht werden, weist die praktische Vernunft die Anklage „durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofs der menschlichen Vernunft“ (ÜMpV XI, 105) ab.<sup>2</sup> Kant löst also das Theodizeeproblem, indem er es als theoretisch unlösbar erweist und zugleich der Vernunft den „Machtspruch“ vorbehält, am Glauben festzuhalten.

## 2. Das Problem von Geschichte und Theodizee

Obwohl somit Kants ‚offizielle‘ Lösung des Theodizee-Problems in der Zurückweisung aller „doktrinalen“ Versuche besteht, finden sich in Kants Geschichtsphilosophie mehrfach Argumentationsformen, die zumindest in diese Richtung weisen. Der Zusammenhang ist dabei stets der gleiche: Kant hält den Verlauf der Weltgeschichte für teleologisch interpretierbar; zwar nicht in dem Sinne, dass der Geschichte diese teleologischen Zusammenhänge *tatsächlich* ontologisch eingeschrieben wären, aber doch so, dass die Vernunft berechtigt, wenn nicht gar *genötigt* ist, die Geschichte so zu deuten, *als ob* sie zweckgerichtet wäre. Die Teleologie wird gleichsam nicht an der Geschichte erkannt, sondern in sie hineingelegt oder, wie Kant sagt, „hinzugedacht“ (vgl. ZeF XI, 218).

Diese auf Vernunft gegründete Teleologie führt Kant dazu, die personifizierte „Natur“ als

---

<sup>2</sup> Die zitierte Formulierung wird in der Literatur zuweilen als eine Sicht gelesen, die Kant gleich zu Beginn der Schrift vehement zurückweist. Dass ich in dieser Formulierung dagegen Kants eigene Lösung des Theodizee-Problems wiederfinde, liegt zum einen an der inhaltlichen Entsprechung zu dem, was Kant später über seine authentische Theodizee sagt, zum anderen aber an dem hier und dort verwendeten Begriff des „Machtspruchs“.

Akteur einzuführen, der in der Geschichte seine Zwecke verwirklicht. Ähnlich wie im Falle von Hegels „List der Vernunft“ verfolgt die „große Künstlerin Natur“ (ZeF XI, 217) mit den vielen individuellen Zwecken menschlicher Akteure quasi hinter deren Rücken ihre eigenen, weitläufigeren Ziele.

Der letzte Zweck, den Kant der Natur beilegt, ist ein moralisch durchaus begrüßenswerter, nämlich die republikanische Verfassung aller Staaten innerhalb eines rechtlich verfassten Völkerbundes.<sup>3</sup> Nicht unbedingt moralisch begrüßenswert sind die Mittel, die die Natur einschlägt, um dem letzten Zweck näherzukommen. Sie sorgt beispielsweise für die Ausbreitung des Menschengeschlechts auf dem ganzen Globus und dem Anwachsen der Kultur dadurch, dass sie den Menschen eine Neigung eingepflanzt hat, sich gegenseitig zu bekriegen.

Interessanterweise spricht Kant in seiner Geschichtsphilosophie nicht immer nur von „Natur“ und „Naturabsicht“. Immer wieder benutzt er den Ausdruck „Vorsehung“ oder gar „göttliche Vorsehung“. Wie sich die Begriffe „Natur“ und „Vorsehung“ zueinander verhalten, ist Kants Werken nicht eindeutig zu entnehmen: Teils behauptet Kant die völlige Identität der beiden Ausdrücke, teils zieht er den Ausdruck „Vorsehung“ vor, teils den Begriff der Natur.<sup>4</sup> In der Literatur wird diese widersprüchliche Terminologie meist dadurch gelöst, dass eine seiner Äußerungen absolut gesetzt wird, sodass die jeweils anderen als Ausrutscher präsentiert werden. Sofern Kant am Begriff der Vorsehung zweifelt, sind es *erkenntnistheoretische* Argumente, die er vorbringt: Der Begriff der Natur sei „schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft“ und „bescheidener, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessenweise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimnis ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen“ (ZeF XI, 219).

Dass Kants Geschichtsphilosophie einen sachlichen Bezug zur Theodizeefrage aufweist, dürfte anhand meiner wenigen Andeutungen bereits klar geworden sein. Kant stellt diesen Bezug aber auch ausdrücklich her, und zwar – sieht man von unveröffentlichten Textstücken und Vorlesungsmitschriften ab – an drei Stellen. Erstmals greift Kant die Thematik 1784 in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* auf. Der dort von Kant vorgeschlagene Leitfaden zur Interpretation der Geschichte, der die Greuel der Gegenwart als Stufen auf dem Weg zur angemessenen Staatsverfassung auffasst, könne „eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffne[n], in welcher die

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu Matthias Hoesch: Lässt Kants Völkerbund als Mitgliedsstaaten nur Republiken zu?, in: *Kant-Studien* 1/2012.

<sup>4</sup> Vgl. *KrV B* 727; *IaG XI*, 49; *ZeF XI*, 219.

Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, vollständig entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllet werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung – ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen.“ Kant erläutert dann, dass die Vernunft ohne diese Rechtfertigung der Vorsehung am Lauf der Geschichte verzweifeln müsste: „Denn was hilft’s, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen: wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allen diesem den Zweck enthält, – die Geschichte des menschlichen Geschlechts – ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?“ (IaG XI, 49)

Was Kant hier durchführt, ist zwar nicht exakt mit dem identisch, was er in der Theodizeeschrift als „doktrinale Theodizee“ bezeichnet, aber doch nahezu: Zwar sollen die Zwecke der Vorsehung nicht an der Welt erkannt werden können, sondern werden nur zu dieser „hinzugedacht“. Dass solche Zwecke aber durch die Vernunft bestimmt und zur Rechtfertigung der Vorsehung verwendet werden können, ist in beiden Fällen parallel. Es soll jeweils gezeigt werden, wie das scheinbar Zweckwidrige in der Welt in den Augen der Vorsehung doch noch einem höheren Zweck dient.

Zwei Jahre später – 1786 – greift Kant genau dieses Motiv in der Schrift *Mutmaßlicher Anfang des Menschengeschlechts* erneut auf, ändert aber die Argumentation in einem entscheidenden Punkt. Ziel der *Schluß-Anmerkung* der Schrift ist es zu zeigen, dass durch eine teleologische Darstellung der Geschichte „Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im ganzen regiert“, verhindert werden kann. Kant verfährt hier aber zweigleisig: Zum einen rechtfertigt er den Krieg als notwendige historische Gegebenheit auf dem Weg zu kultivierten Gesellschaft. Der Krieg zwingt nämlich die Oberhäupter der Staaten, aus Eigennutz „Achtung für die Menschheit“ (MAM XI, 99) zu bewahren – die Oberhäupter sind schließlich auf ihre Untertanen als Soldaten und Steuerzahler angewiesen und müssen ihnen entsprechend mit einem Mindestmaß an Respekt begegnen. Krieg sei in diesem Sinne ein „unentbehrliches Mittel“, die Kultur weiter zu bringen; erst nach Vollendung der kulturellen Entwicklung würde ein „immerwährender Friede für uns heilsam“ (MAM XI, 99f) sein.

Neben diese Argumentation tritt aber eine weitere, die mit jener wohl kaum zu vereinbaren ist: Kant möchte gerade ausschließen, dass wir die Schuld an den Übeln des Kriegs „aufs Schicksal schieben“ (MAM XI, 99) und dadurch übersehen, dass unsere eigene Schuld „die vielleicht einzige Ursache dieser Übel sein mag“ (MAM XI, 99). Der Mensch dürfe deshalb „der Vorsehung, wegen der Übel, die ihn drücken, keine Schuld geben“ (MAM XI, 101). Die Entlastung der Vorsehung durch die Mittel-Zweck-Relation, in die das Übel des Krieges eingebettet wird, wird also ergänzt durch die Behauptung, für den Krieg sei gar nicht die Vorsehung verantwortlich, sondern der frei handelnde Mensch.

1795 taucht die Theodizee-Problematik dann im Traktat *Zum ewigen Frieden* auf. Dabei wird die Interpretation dieser Textstelle dadurch erschwert, dass sie in eine Argumentation eingebettet ist, die Kant dem „politischen Moralisten“, also dem, der die Moral zum Zwecke seiner politischen Interessen missbraucht, in den Mund legt. Kant bezeichnet den hier vorgebrachten Bezug zur Theodizee sogar als „verzweifelte Folgerungen“ (ZeF XI, 243) aus der Sicht des politischen Moralisten. Dennoch zweifle ich nicht daran, dass wesentliche Züge der Argumentation Kants eigene Theorie widerspiegeln. Kant lässt den politischen Moralisten sagen: „Regent und Volk, oder Volk und Volk tun *einander* nicht Unrecht, wenn sie einander gewalttätig oder hinterlistig befehlen, ob sie zwar überhaupt darin Unrecht tun, daß sie dem Rechtsbegriffe [...] alle Achtung versagen. Denn weil der eine seine Pflicht gegen den andern übertritt, der gerade eben so rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseits ganz recht, wenn sie sich untereinander aufreiben, doch so, daß von dieser Rasse immer noch genug übrig bleibt, um dieses Spiel bis zu den entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine späte Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme.“ (ZeF XI, 242f) Direkt daran schließt sich die in meinem Zusammenhang entscheidende Stelle an: „Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hiebei gerechtfertigt; denn das moralische Prinzip im Menschen erlöscht nie, die, pragmatisch, zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Prinzip tüchtige Vernunft wächst noch dazu beständig durch immer fortschreitende Kultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Übertretungen. Die Schöpfung allein: daß nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint durch keine Theodizee gerechtfertigt werden zu können [...]; aber dieser Standpunkt der Beurteilung ist für uns viel zu hoch, als daß wir unsere Begriffe [...] der obersten uns unerforschlichen Macht in theoretischer Absicht unterlegen könnten.“ (ZeF XI, 243)

Der letzte Halbsatz schließt unmittelbar an Kants Ausführungen in der Theodizeeschrift

an; die Grenze der Vernunft gilt jetzt – anders als in der Theodizeeschrift – aber nicht mehr der Theodizee überhaupt, sondern nur noch einem Teilaspekt, nämlich der Frage, warum es überhaupt eine Welt gibt. Was den Krieg von Völkern gegen Völker oder den Bürgerkrieg eines Volkes gegen seinen eigenen Herrscher betrifft, hält Kant eine Theodizee sehr wohl für möglich. Krieg erweist sich hier als sinnvoll, weil er die Kultur fortschreiten lässt und als warnendes Beispiel dienen kann. Zugleich wird die Möglichkeit angedeutet, dass den Kriegsparteien durch den Krieg gar kein Unrecht geschehe, sich die Vorsehung also nicht an den Kriegsparteien versündigt. Wie die weiteren Ausführungen zeigen, intendiert Kant damit keineswegs, den Krieg als moralisch legitimes Mittel auszuweisen. Ganz im Gegenteil soll trotz der Rechtfertigung der Vorsehung aus menschlicher Perspektive Krieg kategorisch ausgeschlossen werden.

Was ich bislang zeigen wollte, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Obwohl Kant in seiner Theodizeeschrift die Möglichkeit einer doktrinalen Theodizee, die Missstände in der Welt durch höhere Zwecke Gottes rechtfertigt, ausschließt, finden sich ganz ähnliche Argumentationsmuster in seiner Geschichtsphilosophie. Versuche in der Sekundärliteratur, diesen Problembestand zu beseitigen, indem in den Jahren 1790 / 1791 ein Bruch Kants mit der klassischen Behandlung der Theodizee-Problematik angenommen, oder das Vorkommen der Theodizee-Thematik in Kants Geschichtsphilosophie gänzlich bestritten wird, halte ich für aussichtslos. Vielmehr gilt es in meinen Augen den diagnostizierten Problembestand zu akzeptieren und herauszuarbeiten, was dieser für den Interpreten in philosophiegeschichtlicher und systematischer Absicht austragen könnte. Ich kann dies an dieser Stelle nur noch andeuten. Zunächst möchte ich zu diesem Zweck eine Debatte in Erinnerung rufen, die bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts intensiv geführt wurde.

### *3. Der Säkularisierungsbegriff als Interpretationskategorie*

Nachdem die am wirkmächtigsten von Karl Löwith<sup>5</sup> vertretene These, die Geschichtsphilosophien der Neuzeit seien durch die Säkularisierung der jüdisch-christlichen Eschatologie bzw. *Geschichtstheologie* entstanden, einer umfassenden und weitgehend berechtigten Kritik unterzogen wurde, spielt sie heute allenfalls noch im Zusammenhang der ideengeschichtlichen Einordnung der Geschichtsphilosophie eine

---

<sup>5</sup> Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.

Rolle, aber kaum noch als Interpretationskategorie. Derweil eröffnet – wie ich an anderer Stelle noch ausführlich zeigen möchte – gerade die *Kritik* an bestimmten Formen der Verwendung des Säkularisierungsbegriffs die Möglichkeit seiner Präzisierung, die es erlaubt, ihn als Interpretationshypothese mit kritischer Intention an Texte heranzutragen. Die Transformation christliche Gehalte in die Denkformen der autonomen Vernunft führt demnach zu Funktionsäquivalenzen und Strukturanalogien, welche nachzuweisen die interpretatorische Aufgabe wäre. Den kritischen Charakter bezieht der so verstandene Säkularisierungsbegriff aus der *prima facie*- Vermutung, dass die Philosophie zur Besetzung vakant gewordener „Stellen im System der Welt- und Selbstdeutung“<sup>6</sup> gedrängt wird, also von der Theologie „Imitationspflichten“<sup>7</sup> übernimmt, die sie aufgrund ihrer eigenen Begründungsansprüche eigentlich nicht erfüllen kann.

Setzt man diesen Säkularisierungsbegriff voraus, kann Odo Marquards bekannt gewordene These, die Geschichtsphilosophie diene der Lösung des Theodizee-Problems, indem sie Gott aus der Geschichte verbanne<sup>8</sup>, als Spezialfall der Säkularisierungsthese angesehen werden. Für Marquard besteht nämlich die geschichtsphilosophische Lösung des Theodizee-Problems nicht schlicht in der Annahme, dass der *Mensch* schuld an der Geschichte sei, sondern in der Substituierung Gottes durch Äquivalente, die seine Geschichtsmächtigkeit übernehmen und so die von den Geschichtsphilosophen behauptete Autonomie des Menschen untergraben.

Dass es gewinnbringend ist, diese Hypothese zur Interpretation von Texten heranzuziehen, lässt sich an dem erörterten Problem von Geschichte und Theodizee vielleicht folgendermaßen zeigen.

#### 4. „Naturabsicht“ als säkularisierte göttliche Vorsehung

Kant versucht, die traditionelle und bis in seine Zeit sehr gängige Vorstellung einer teleologisch verfassten, von der göttlichen Vorsehung regierten Schöpfung mit den Mitteln der kritischen Philosophie in revidierter Form zu rechtfertigen. An mehreren Stellen führt dieser Versuch zu Argumentationsschwächen und Aporien; zu diesen gehört auch die Theodizee-Thematik. Weil zu den Attributen des von der praktischen Vernunft postulierten Gottes seine „Heiligkeit“ gehört, er also nicht gegen moralische Gesetze verstoßen kann,

---

<sup>6</sup> Hans Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main 1974, 76.

<sup>7</sup> Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1982, 17.

<sup>8</sup> Marquard: a.a.O., 52-65.

darf ihm die Verantwortung für die Geschichte nicht zugesprochen werden; zweifelt Kant doch nirgends an dem unheiligen Charakter der Geschichte. Wäre Gott, wie ihn die praktische Vernunft begrifflich fassbar macht, etwa für Kriege verantwortlich, so wäre die Anklage gegen Gott nicht unentscheidbar, wie Kant in der Theodizeeschrift behauptet (vgl. *ÜMpV* XI, 114), sondern Gott müsste verurteilt werden. Deshalb rückt bei Kant an die Stelle des geschichtsmächtigen Gottes eine Instanz, die auf der einen Seite handelt, indem sie Zwecke setzt und diese verwirklicht, die auf der anderen Seite aber nicht an die unbedingten Gebote der Moral gebunden ist.

Dieser „Zwitter von Vorsehung und Natur“<sup>9</sup> ist damit zugleich ein „Zwitter“ aus göttlichen Attributen (sofern er vorausblickend die Geschehnisse der Menschheit lenkt) und Merkmalen der Natur (sofern er ein moralisch indifferentes Wesen vorweist). Kant entwickelt die Konzeption dieses Mischwesens ausführlicher in der *Kritik der Urteilskraft*. In einem erkenntnistheoretischen Kontext wird dort als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ein Begriff von Natur eingeführt, der zwar mit den Begriffen der „Vorsorge“ und „Wohltätigkeit“ (*KU* X, 333), nicht aber durch moralische Prädikate im engeren Sinn charakterisiert werden darf. Die Natur setzt sich zwar Zwecke und verfolgt diese mit dazu tauglichen Mitteln; sie ist aber kein moralisches Wesen. In Kants Terminologie hat sie zwar Verstand, aber keine Vernunft. Nur deshalb kann die Natur darin gerechtfertigt sein, wenn sie Krieg als Mittel zur Vervollkommnung der Kultur wählt. Auf diese Weise soll sie die traditionellen Funktionen der Vorsehungstheologie wie Sinnstiftung in der Geschichte bzw. Versöhnung mit der Welt übernehmen, ohne dass sie vom Theodizee-Vorwurf getroffen werden kann. Inwieweit Kants Konzeption theologisch befriedigen kann, sei hier dahingestellt. Der Philosoph wird aber mindestens darin Bedenken haben, dass moralisches Unrecht trotz aller Beteuerungen Kants letztlich doch durch die historische Reflexion ins Recht gesetzt wird.

*Matthias Hoesch, Münster*  
*matthias.hoesch@uni-muenster.de*

---

<sup>9</sup> Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit*, Frankfurt am Main 1993, 86.