

Gut und Böse aus der Perspektive der Philosophie (Prof. Dr. Armin Wildfeuer)

Einleitende Hinführung: Der anthropologische Ausgangspunkt der Unterscheidung von „gut“ und „böse“ Im Reich der Tiere spielt die Unterscheidung von „gut“ und „böse“ keine Rolle. Tiere verhalten sich gemäß ihren Instinkten. Sie sind fest in eine bestimmte Umwelt eingelassen. Ihr Verhalten ist weitestgehend artspezifisch festgelegt. Die Beschränktheit der tierischen Umwelt ist deswegen kein Nachteil: ihre Instinktorganisation passt wie ein Schlüssel in das Schloss der dafür relevanten Faktoren.

Der Mensch dagegen lebt nicht in einer fixierten Umwelt. Er hat eine Welt, in der er sich allererst orientieren und den Vorkommnissen darin eine Bedeutung zuweisen muss. Triebe und Instinkte helfen ihm dabei wenig. Zur Orientierung ist er vielmehr auf gemeinsam geteilte Weltdeutungen angewiesen, um selbst die Welt überhaupt verstehen zu können. Gerade weil der Horizont des menschlichen Interesses dabei prinzipiell nicht beschränkt ist, muss es ihm - gleichsam naturwüchsig - umso wichtiger sein, feststellen zu können, was in der Welt als „gut“, was in ihr als „böse“ oder als ein „Übel“ zu betrachten ist.

Die Unterscheidung von „gut“ und „böse“ gehört daher zu den wichtigsten Grundbeständen unserer Weltorientierung. Zu dieser grundlegenden Unterscheidung geradezu aus anthropologischen Gründen gezwungen zu sein, ist für den Menschen Chance und Last, Gabe und Aufgabe gleichermaßen. Die Philosophie beschäftigt sich mit diesem Umstand seit ihrem Beginn im Griechenland des 6. vorchristlichen Jahrhunderts, nicht nur in der Ethik, sondern auch in der Anthropologie und der Metaphysik. Wie mächtig die Orientierungsleistung diese Begriffe für unser Leben ist, lässt sich schon daran ermessen, dass wir „gut“ und „böse“ sogar Substantivieren und Substantivieren und dann vom „Guten“ und vom „Bösen“ sprechen, gleichsam so, als wären „das Gute“ wie „das Böse“ eigenständige Akteure, die in unserer Welt ihre Wirkung entfalten, wenn nicht gar den Lauf der Geschichte bestimmen.

So intuitiv plausibel, ja aufgrund der anthropologischen Gegebenheiten notwendig es erscheint, etwas als „gut“ oder „böse“ zu bewerten und beides voneinander zu unterscheiden, so schwierig ist es, beide Prädikate genauer zu be-

stimmen. Auch der Ur-Imperativ des Gewissens, der da lautet: „Tue das Gute und meide das Böse!“, lässt offen, wie das Gute und das Böse in concreto wie in abstracto genauerhin zu bestimmen sei. Es braucht daher nicht zu verwundern, dass wir diesbezüglich beständig im Streit miteinander liegen. Nicht selten wird daher der Verdacht geäußert, die Zuschreibung von Gutheit und Bosheit sei reine Ansichtssache, weil deren Bestimmung je nach Anlass, Perspektive und Standpunkt unterschiedlich ausfällt. Konsens erzielen wir bestenfalls darüber, dass jeder nur das erstrebt und tut, was ihm erstrebenswert, weil „gut“, erscheint. Denn ohne Orientierung an einem erstrebenswerten Gut würde niemand eine Handlung beginnen. Jeder handelt „per bonum suum“, so sagt schon Thomas von Aquin. Dies gilt freilich für den Wohltäter ebenso wie für den Einbrecher. Von außen, mithin von unbeteiligter Seite aus betrachtet, mag freilich schnell in Frage stehen, ob dieses Handeln tatsächlich „gut“ genannt werden kann. Denn die Feststellung von „gut“ und „böse“ ist keine Privatsache, sondern zielt im Gespräch darüber immer auf die Zustimmung aller Vernunftsubjekte. Insofern finden wir uns immer schon dann, wenn wir darüber zu streiten beginnen, mit der Relativität des Guten oder Bösen nicht ab, sondern fragen danach, ob etwas wirklich oder in einem absoluten Sinne „gut“ oder „böse“ ist.

Sehr schnell wird uns auch auffallen, dass wir von „gut“ und „böse“ in einer äquivoken Verwendungsweise Gebrauch machen: obwohl wir rein sprachlich ein und denselben Begriff von „gut“ und „böse“ verwenden, bedeutet er in unterschiedlichen Kontexten ggf. etwas ganz anderes. So sprechen wir vom „guten Fußballspieler“ oder vom „guten Lehrer“, aber auch vom „guten Hund“, vom „guten Ehemann“ oder vom „guten Redner“. Wir nennen aber auch den Wein oder das Essen „gut“, wünschen eine „gute Reise“ und einen „guten Morgen“, loben den „guten Charakter“ eines Menschen, nennen ihn gar insgesamt einen „guten Menschen“ oder qualifizieren eine einzelne Handlung als „gut“, selbst wenn sie ein ansonsten „böser“ Mensch vollbracht hat. Dass der Begriff „gut“ dabei jeweils etwas anderes meinen muss, leuchtet uns freilich sehr schnell ein.

„Gut“ und auch „böse“ werden mithin tatsächlich vielfältig ausgesagt. Auch das, wovon wir das Gut- oder Bösessein aussagen, unterscheidet sich: es können Subjekte wie auch Objekte sein, Personen oder Sachen, aber auch von Menschen gesetzte Ereignisse ebenso wie bloße, z.B. rein naturale Vorkommnisse (z.B. das „gute“ Wetter).

Trotz dieser Vielfalt der Rede von „gut“ und „böse“, die Ratlosigkeit mit Blick auf das erzeugen mag, was denn das Gemeinsame des Gut- und Böse-Genannt-Werdens ausmacht, sind wir uns sicher, dass diese Unterscheidung

für uns selbst wie auch für unser Zusammenleben mit anderen von größter Bedeutung und daher unverzichtbar ist. Denn unsere soziale Reaktion auf die Feststellung, ob etwas „gut“ oder „böse“ genannt zu werden verdient, ist Lob oder Tadel, Freude oder Abscheu, Wohlgefallen oder Missfallen, Zu- oder Abwendung, Bleiben oder Flucht.

Besonders dramatisch zeigt sich dies in der Bedeutung, die wir der Unterscheidung von „gut“ und „böse“ mit Blick auf die moralische Qualifikation menschlicher Handlungen zuschreiben. Denn die moralische Qualifikation des Menschen als „gut“ oder „böse“ besitzt einen besonderen Stellenwert, der sich von anderen Qualifikationen (intelligent, schön, gebildet, wohlhabend, charmant etc.) prinzipiell unterscheidet. Sie betrifft in einzigartiger Weise den Wert und die Würde des Menschen als Mensch und hat sowohl etwas mit dem Bewusstsein des eigenen Wertes, mithin mit der eigenen Selbstachtung, als auch mit dem Wert und der Achtung einer Person in den Augen der anderen zu tun. Denn Folge der moralischen Disqualifizierung ist einerseits eine Krise der Selbstachtung in Form eines „schlechten Gewissens“, andererseits auch eine Krise der Fremdachtung, insofern wir vor anderen „unser Gesicht verlieren“. Die Folge ist Scham und Ansehensverlust. Übrigens: jeder von uns ist damit den ganzen Tag über beschäftigt. Wir bewerten ohne Unterlass unser eigenes Tun und das der anderen in der Perspektive von „gut“ oder „böse“.

Es rentiert sich also, einmal genauer nachzufragen, was es mit dem Unterschied von „gut“ und „böse“ auf sich hat. Genauerhin will ich im Folgenden fragen, (1.) wie Werturteile zustande kommen, als deren Resultat sich die qualifizierenden Feststellungen von „gut“ und „böse“ ergeben; dann will ich klären, welche Bedeutungen wir mit den Prädikaten „gut“ (2.) und „böse“ (3.) verbinden und schließlich (4.) nach dem Zusammenhang von Moralität und Wohlergehen, moralischem und außermoralischem Gut- und Bösessein fragen. Auf diesem Hintergrund werden meine abschließenden Bemerkungen die leichtgängige Rede vom „Bösen“ nochmals in den Blick nehmen. Ich tue dies vom Standpunkt philosophischer Theoriebildung aus und in Auseinandersetzung insbesondere mit der darauf bezogenen Begriffs- und Ideengeschichte.¹

¹ Zur Begriffsgeschichte siehe H. Reiner u.a.: „Gut, das Gute, das Gut“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 937-972; O. Marquard, R. Schottländer, M. Arndt, H. Schneider, K. Riesenhuber, A. Hügl: „Malum“, in: ebd., Bd. 5 (1980), Sp. 652-706; ferner T. Borsche u.a.: „Übel“, ebd. Bd. 11 (2001), Sp. 1-4. Einen Einblick in die aktuellen philosophischen Debatten zum Thema geben die relevanten Artikel im Neuen Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. P. Kolmer u. A. G. Wildfeuer, 3 Bde., Darmstadt 2013, insbes. die Artikel „Das Böse“ von M.H. Werner (Bd. 1, 481-492), „Das Übel“ von M. Dreyer (Bd. 3, 2258-2269, und „Das Gute“ von M. Forschner (Bd. 2, 1132-1144).

Dass dabei nur ein erster Einblick in die philosophische Problemlage möglich sein wird, das versteht sich von selbst.

1. Gutsein als Werturteil

1.1 Qualitative Urteile als Werturteile

Fragen wir zuerst, wie sich unser Urteil über „gut“ und „böse“ überhaupt aufbaut. Es ergibt sich dabei folgendes Bild: Immer wenn wir denken, urteilen wir. Denn Denken, so könnte man kurzgefasst sagen, heißt Urteilen. Urteile stellen eine Relation her zwischen einem Sachverhalt und einer Eigenschaft, die von einem Sachverhalt wertend ausgesagt werden kann. Um denkerische Urteile für uns und andere durchsichtig zu machen, müssen wir sie in satzhafte Aussagen überführen, in denen Begriffe urteilend aufeinander bezogen werden. In einem Urteil wird mithin von etwas (dem Subjekt des Satzes oder Urteils) etwas (eine Eigenschaft) ausgesagt oder prädiziert. Anders gewendet: Mittels eines Urteils wird einem Sachverhalt eine Eigenschaft zugeschrieben. Alle Urteile haben also die Aussagestruktur: S (Subjekt) = P (Prädikat).

Nun gibt es freilich ganz unterschiedliche Aussagetypen oder satzhafte Urteile. Es war die große Leistung des Aristoteles, alle möglichen Aussagetypen in seiner „Kategorienlehre“ systematisiert zu haben. Kategorien nennt er grundsätzlich möglichen Aussageweisen, die mit einem Sachverhalt verbunden werden können. Aristoteles schlägt 10 solcher Kategorien vor.² Wir können von etwas aussagen, was es ist (Kategorie der Substanz), wie viel es ist (Quantität), wie beschaffen es ist (Qualität), in welchem Bezug zu etwas es steht (Relation), wo es ist (Ort), wann es ist (Zeit), ob es etwas erleidet oder tut (Tun, Leiden), welche Lage es hat (Lage) und ob es etwas besitzt oder hat (Haben).

Die Prädikate „gut“ und „böse“ gehören eindeutig zur Kategorie der Qualität. Sie sind Teil eines qualitativen Urteils. Qualitätsurteile haben gegenüber anderen kategorialen Urteilen die basale Eigenschaft, dass das Einzelurteil immer in einer Spannung zu seinem Gegenteil stehen kann. Qualitätsurteile sind daher dual verfasst. Etwas ist entweder „groß“ oder „klein“, „schön“ oder „hässlich“, „wahr“ oder „falsch“, „richtig“ oder „falsch“, „nützlich“ oder „nutzlos“, „gut“ oder „schlecht“ bzw. „gut“ oder „böse“.

Qualitätsurteile haben ferner die Eigenschaft, dass die Feststellung der in ihnen ausgedrückten Qualität ab-

hängt von einer bestimmten Hinsicht. Etwas ist „richtig“ oder „falsch“ immer in Hinsicht auf etwas, oder eben „gut“ oder „böse“ in Hinsicht auf etwas. Diese Hinsicht oder Relation zu einem Qualitätsmaßstab ist unverzichtbar, um überhaupt einen benennbaren und rational plausibilisierbaren Grund zu haben, warum etwas „groß“ oder „klein“, „schön“ oder „hässlich“, oder eben „gut“ bzw. „böse“ genannt wird. Auch kann etwas nicht in der gleichen Hinsicht gleichzeitig „gut“ oder „böse“ genannt werden. Im Hinblick auf den gleichen Qualitätsmaßstab schließen sich die gegensätzlichen Urteile mithin wechselseitig aus. Wohl aber kann das Gleiche in unterschiedlicher Hinsicht einmal „gut“ und einmal „schlecht“ genannt werden. Gerade dieser immer mögliche Wechsel der Hinsichten ist der Grund, warum es zu konflikthaften Dissensen in der qualitativen Beurteilung von Sachverhalten und Handlungen kommt: denn die Qualität von etwas kann sich in unterschiedlichen Hinsichten ganz anders darstellen. So kann z.B. eine Handlung in der einen Hinsicht verboten, aus einer anderen geboten und wieder aus einer anderen bloß erlaubt sein.

Im Konflikt stehen also immer unterschiedliche Qualitätsmaßstäbe der qualitativen, moralischen oder ästhetischen etc. Einzelbeurteilung von etwas. Wenn unterschiedliche qualitative Urteile zu ein und demselben Sachverhalt aufeinanderprallen, prallen evtl. sogar letzte Deutungshorizonte aufeinander, innerhalb deren sich die Diskutanten jeweils zu einem bestimmten Urteil berechtigt fühlen können. Solche Deutungshorizonte können unterschiedliche Weltanschauungen, Kulturen oder Religionen ebenso sein wie letzte Ordnungs- und Orientierungsgrößen – so etwa die Natur in der Antike, der sich in der Schöpfung zeigende Wille Gottes im christlichen Mittelalter, oder eben – wie seit der Neuzeit – die praktische Vernunft des moralischen Subjekts.

Weil wir alle unabhängig von solchen Deutungshorizonten für alle Menschen den Besitz einer gemeinsamen Vernünftigkeit unterstellen müssen, soll Kommunikation und Dialog nicht von vorneherein sinnlos sein, und weil wir selbst dann, wenn wir über unsere je eigenen Deutungshorizonte sprechen, dies nur im Medium und unter Inanspruchnahme einer Vernunft tun können, die nie eine private ist, können wir erwarten, dass diese Deutungshorizonte nicht das letzte Wort für unsere Urteilsbildung haben müssen.³ Ein Dialog (nämlich ein Gespräch im Medium und unter vermittelnder Bezug-

2 Vgl. Aristoteles, insbes. Kat. 4, 1b 25 sowie Top. I 9 103b 20.

3 Vgl. A.G. Wildfeuer: „Vernunft“, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg 2011, Bd. 3, 2333-2370.

nahme auf Vernunft – „dia-logos“⁴ über das, was wir als gut oder böse bewerten, ist daher prinzipiell möglich und sinnvoll, auch wenn sich unsere vordergründigen Deutungshorizonte unterscheiden. Dies wird umso leichter fallen, je vernunftaffiner solche Deutungshorizonte sind.⁵

Die Frage ist sogar, ob es wegen dieses Vernunftbezugs unseres moralischen Wertens nicht auch Sachverhalte gibt, deren Gutheit oder Bosheit der Relativierung durch Bezug auf unterschiedliche Deutungshorizonte entzogen bleiben muss: die also unter allen Umständen als „in sich gut“ oder als „in sich schlecht“ zu beurteilen sind.⁶ Kandidaten hierfür wären im Feld des moralisch Guten oder Bösen z.B. der in den Menschenrechten formulierte Anspruch des Individuums auf leibliche Unversehrtheit und auf Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit von der Willkür anderer.

1.2 Die Logik des Wertens

Die Zuschreibung der Prädikate „gut“ und „böse“ ist – wie zu zeigen war – das Resultat eines qualitativen Urteils, mithin einer „Bewertung“. Wir bewerten einen Sachverhalt, indem wir ihm eine bestimmte Qualität (z.B. „schön“ oder „hässlich“, „gut“ oder „böse“) in Hinsicht auf etwas, mithin Werthaftigkeit zuschreiben. Qualitätsurteile sind daher gleichzeitig immer auch Werturteile. Oder kürzer: die Qualität eines Sachverhalts macht den Wert eines Sachverhalts aus. Etwas zu werten oder bewerten heißt dabei immer, das eine, dessen Qualität gehaltvoller ist, gegenüber einem anderen, das in der gleichen Hinsicht weniger wertvoll ist, vorzuziehen. Werturteile sind daher immer Vorzugs- oder Präferenzurteile. Das als gut oder qualitativ positiv als gehaltvoll bewertete, das streben wir als Resultat des Werturteils gleichsam wie von selbst an. Denn die Zuschreibung von Werthaftigkeit in Akten des Wertens und Bewer-

tens hat die Wertschätzung (aestimatio⁷) zum Resultat. Die Auszeichnung mit dem Prädikat „gut“ ist dabei die basalste wertschätzende Zuschreibung, die wir allem Erstrebenswerten gegenüber vornehmen: es kann sich dabei um alles handeln, was als „nützlich“, „schön“, „vollkommen“ oder sonstwie „wertvoll“ gelten kann.

Die Zuschreibung von Gutheit folgt dabei einer bestimmten Logik des Wertens: Das, dem „Gutheit“ oder „Wert“ zugeschrieben wird, wird zum konkreten Gegenstand des Strebens, mithin zum Strebensziel. Das eigentlich intentionale oder angezielte Korrelat des Strebens ist dabei nicht die Sache oder die Handlung (i.S. eines äußerlich beobachtbaren Ereignisses) selbst, sondern dessen in einem Akt der Wertschätzung festgestellte Werthaftigkeit, die einer Sache oder Handlung als Eigenschaft (z. B. „gut“, „gerecht“, „schön“ etc.) prädiert wird.

Dass etwas die Eigenschaft „Werthaftigkeit“ im Sinne des Guten hat, wirkt gleichsam wie eine zusätzliche Qualität, die wir dem Korrelat unseres Strebens als Grund des Angestrebterwerdens zuschreiben. Die Werthaftigkeit eines Wertes liegt mithin nicht als objektives, subjektunabhängiges Faktum vor und ist von diesem gleichsam neutral abzulesen. Sie kann sich folglich auch nicht aus dem Gegenstand des Strebens selbst ergeben, sondern steht immer in Bezug zu dem es anstrebenden Subjekt, dessen Eigentümlichkeiten und dessen Bewertungsmaßstab. Anders gewendet: Wir bezeichnen als „gut“ und „werthaft“ immer etwas, was einen Wert für uns hat, das mithin in den Akten der Wertschätzung in seiner Werthaftigkeit erst konstituiert wird. Werthaftigkeit und Gutheit haben mithin ihren Ursprung nicht „in der Welt“, sondern im Menschen als einem strebenden und wertenden Vernunftsubjekt. Dies zeigt sich schon bei der Frage nach der Geltung von Werten. „Gelten“ ist, wie Herbert Schnädelbach betont, ein zumindest dreistelliger Ausdruck: „etwas gilt für jemanden als etwas“⁸. Ein subjektunabhängiges Gelten, das frei wäre von jedem Vernunftbezug, ist damit grundsätzlich ausgeschlossen.

Gutheit wie auch Wert sind daher im Letzten anthropologische Kategorien. Denn Gutheit ist im Grunde abgeleitet – aus einer Deutung des Menschen, seiner Vermögen und Eigentümlichkeiten und seinem Selbst-

4 Vgl. zum Zusammenhang von Dialog und Vernunft A.G. Wildfeuer: Dia-Logos: Vernunft – eine friedensstiftende Orientierungsgröße, in: G. Augustin/S. Sailer-Pfister/K. Vellguth (Hgg.), Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft (= Theo-logie im Dialog, Bd. 12), Freiburg i. Br. (Herder), 129-142.

5 Von daher ist es nur konsequent, wenn das Christentum gerade in seinen moralischen Anforderungen großen Wert darauf legt, dass diese als vernünftig ausweisbar sein müssen. Es beansprucht nicht in moralischen Angelegenheiten eine milieuspezifische Sondernorm zu vertreten, sondern das Tätigkeitsfeld ihrer Moralthologien ist der Diskurs vernünftiger Urteilsfindung, der Allgemeingeltung beanspruchen kann.

6 Vgl. zur Debatte um die Möglichkeit „intrinsischer“ Werte G. E. Moore: The conception of intrinsic value, in: ders., Philosophical Studies, London 1922. Ferner N. Lemos: Intrinsic value, Cambridge 1994; M. Zimmerman: The nature of intrinsic value, Lanham 2001 sowie B. Bradley: Two concepts of intrinsic value, in: Ethical theory and moral practice 9 (2006), 111-130.

7 Vgl. Cicero, De fin. III, 6, 20; 10, 34 sowie F. Suárez, De bonitate II, 2, 7. 15. Zum Akt des Wertens siehe A.G. Wildfeuer: Art. „Wert/Werte“, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg 2011, Bd. 3, bes. 2496-2499.

8 Vgl. zur Grammatik des Geltens im Kontext von Werttheorien H. Schnädelbach: Werte und Wertungen, in: ders., Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4, Frankfurt a. M. 2004, 253–278, hier: 261f.

Welt- und Sozialbezug und der darauf bezogenen Einschätzung der ihm zur Verfügung stehenden und als zuträglich eingeschätzten geistigen und materiellen Objekte. Bei diesen kann es sich sowohl um Gegenstände und physische Güter, als auch um Willensqualitäten wie Tugenden oder auch soziale Strukturgegebenheiten (z. B. Familie) etc. handeln. Weil grundsätzlich alles Gegenstand des Strebens von Subjekten werden kann, sich aber nicht alles als zuträglich erweist und einem rationalen Werturteil standhält, bleibt mit der Zuschreibung von Gutheit und Werthaftigkeit immer auch die Frage der Geltung und deren Begründung verbunden. Dafür muss sich die Gutheit des Wertes als der Grund der Wertzuschreibung dem Anspruch nach rational und intersubjektiv nachvollziehbar darlegen lassen. Mit Blick auf die Begründung des Geltens eines Wertes müsste man die von H. Schnädelbach vor-getragene Geltungsformel: „etwas gilt für jemanden als etwas“ daher noch um ein begründendes „wegen etwas“ erweitern. Denn dass „etwas“ „als etwas“ (mithin als „schön“, „gut“, „angenehm“, „nützlich“, „gerecht“, „sicher“, „bequem“, „aufregend“, „edel“ etc.) gilt, das bedarf der plausibilisierenden tieferen Begründung. Diese Begründung erfolgt bei Werten, die einen Mittelcharakter haben, durch die Prädikation höherer Werteigenschaften, bei letzten Zielwerten, die, wie der durch das Prädikat „gut“ angezeigte Wert, durch kein anderes Prädikat mehr definiert werden können, durch die Angabe eines plausibilisierenden theoretischen Bezugsrahmens. Diese tiefere Begründung der Werthaftigkeit des Guten ergibt sich mithin nicht mehr aus der Prädikation weiterer Wertbegriffe, sondern macht den Rückgriff auf die Deutung anthropologischer Strukturen, ethischer Grundeinsichten oder anderer Rahmentheorien notwendig. Diese können aber je nach Theorieperspektive variieren, so dass man Feststellung der Werthaftigkeit oder Gutheit eines Wertes nicht von vorneherein festgelegt ist auf eine ganz bestimmte Metaphysik, Anthropologie oder auch Ethik. Auch hier bestätigt sich, dass der Streit um das Gute und seine Geltung letztlich immer ein Streit um die fundierenden Bezugsgrößen und Rahmentheorien ist.

Unter Berücksichtigung der Vielfalt der Rede vom Guten und ebenso unter Berücksichtigung der prinzipiellen Offenheit des als „gut“ Bewerteten für divergierende Begründungsstrategien wird man das Gutsein von etwas daher am besten generell von seiner Funktion her und im Kontext seiner Gebrauchsweise bestimmen: Unter Gutheit als einem Wert könnte man daher im allgemeinen eine grundlegende, konsensuelle Zustimmung einfordernde, normierend und motivierend gleichermaßen wirkende Zielvorstellung, Orientierungsgröße oder Qualität definieren, die – weil sie sich mit Bezug auf anthropologische Grundkonstanten als

unabdingbar oder mit Blick auf kontingent (historisch, situativ, kulturell) bedingte Bedürfnis- und Handlungskontexte als zuträglich erwiesen hat – auch tatsächlich angestrebt und gewünscht wird, so dass sich Individuen und Gruppen von ihr bei ihrer Handlungswahl und ihrer Weltgestaltung leiten lassen. Diese rein formal gehaltene Bestimmung von „gut“ und „Gutheit“ macht den Begriff im Bereich vieler Diskussionen auch außerhalb der Philosophie – gerade wegen seiner Offenheit und inhaltlichen Unbestimmtheit – besonders brauchbar

Die Zuschreibung von Gutheit und Werthaftigkeit geschieht in den schon genannten Akten des Wertens, Bewertens bzw. der Wertschätzung (aestimatio). Deren primäre Funktion ist die Bildung von Präferenzen als dem Ergebnis einer Abwägung. Die Zuschreibung von Gutheit im Akt des Wertens impliziert mithin immer einen Akt des Vorziehens und Nachsetzens. Dass solche Präferenzbildungen angesichts einer Vielzahl von möglichen Strebenszielen, für die wir uns entscheiden können, für die gelingende Gestaltung des Lebens unerlässlich sind, erweist sich als notwendig schon alleine aus der intuitiven Einsicht in die Endlichkeit des Horizonts, innerhalb dessen endliche Subjekte ihr Leben gestalten müssen und der sie zwingt, dem einen den Vorzug vor dem anderen zu geben, soll das Leben unter endlichen Raum- und Zeitbedingungen überhaupt als gelingend gedacht werden können.

2. Das vielfältig ausgesagte Prädikat „gut“

»Gut«, so haben wir festgestellt, ist der allgemeinste Begriff positiver Bewertung von Handlungen und Ereignissen, Dingen, Sachverhalten und Vorkommnissen, deren Gutheit bzw. Werthaftigkeit festgestellt wird und die daher als erstrebenswert gelten müssen. Das als werthaft festgestellte Gute wird freilich in sehr unterschiedlicher Bedeutung verwendet. Schon Aristoteles hatte festgestellt, dass das Gute vielfältig ausgesagt werden kann.⁹ Diese Vielfalt lässt sich mit Blick auf ihr Vorkommen in der Geistesgeschichte folgendermaßen klassifizieren und sortieren:

- Klassisch ist einmal die materiale, d.h. inhaltliche Unterscheidung des Guten in Angenehmes (iucundum), Nützlich (utile) und sittlich Lobenswertes (honestum). G. H. von Wright, der in der Moderne das bedeutendste Werk zur Analyse der Bedeutungsvielfalt von »gut« vorgelegt hat, ergänzt und differenziert diese Gliederung unter anderem durch die Unterscheidungen des fachkundig und instrumentell Guten, des Brauchbaren, Funktionstüchtigen und Förderlichen,

9 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik [= NE] I, 6, 1096a 24f.

des menschlich Guten im Sinne des Gedeihens und Wohlergehens (welfare) und im Sinne der Tugendhaftigkeit des Geistes und Charakters sowie des guten Handelns.¹⁰

- Klassisch ist zweitens die formale, an der Zielstruktur unseres Strebens orientierte Gliederung des Guten in solches, was wir a) um seiner selbst willen, d.h. gleichzeitig an ihm selbst und seiner positiven Folgen wegen und b) was wir nicht an ihm selbst, sondern nur seiner Folgen wegen schätzen. Man könnte auch von intrinsischer und extrinsischer Gutheit sprechen. Nach G. E. Moore kommt intrinsische Gutheit denjenigen Sachverhalten zu, die selbst Quelle ihrer eigenen Werthhaftigkeit sind, während extrinsisch werthafte Dinge ihre Werthhaftigkeit einer außer ihnen liegenden Relation verdanken.
- Klassisch geworden ist ebenfalls die mit der eben genannten verwobene Unterscheidung von solchem, was
 - nur bedingt, d. h. nur unter ganz bestimmten Umständen gut ist, und von solchem, was unbedingt, d. h. unter allen Umständen gut ist;
 - was besser bzw. zuhöchst gut ist neben und im Vergleich zu anderem Gutem und schließlich, was vollendet gut ist im Sinne eines Ziels aller Ziele, das unser Streben erfüllt und über das hinaus nichts Besseres erstrebt werden kann (das höchste Gut oder bonum consummatum, in der Antike das Glück, im Mittelalter die Glückseligkeit oder Heiligkeit oder Gott als summum bonum; in der Neuzeit der gute Wille oder die Freiheit etc.).
 - Dem korrespondiert die Unterscheidung von relativem und absolutem Gutsein. Wir verwenden das Wort „gut“ in einem relativen Sinn, wenn wir die Hinsicht oder einen Zweck angeben, woraufhin etwas „gut“ genannt wird, z.B. die Gesundheit, den beruflichen Erfolg, das öffentliche Ansehen. Wir verwenden das Wort „gut“ aber auch in dem absoluten Sinn, dass etwas wirklich gut ist, ohne dabei noch eine weitere Hinsicht im Auge zu haben.
- Mit Blick auf die Allgemeingültigkeit, Rechtfertigbarkeit und Geltung ist die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Gutheit klassisch geworden. Subjektiv „gut“ ist das individuell erstrebte, nicht verallgemeinerbare, mithin private Gute; von objektiver Gutheit wird dann gesprochen, wenn die erstrebte Gutheit transsubjektiv, intersubjektiv und verallgemeinerbar sich als werthaft erweist, folglich auch für jeden Menschen erstrebenswert sein sollte.

- Ebenso klassisch ist eine Unterscheidung des Guten mit Blick auf den Sachbereich, auf den hin die Zuschreibung erfolgt. Basal hierfür ist die Unterscheidung von moralischer und außermoralischer Gutheit, bonum morale und bonum physicum:
 - Unter einem bonum morale wird ein Gut verstanden, das es anzustreben gilt, weil es unverzichtbare Voraussetzung des sittlich gehaltvollen Handelns ist. Gemeint sind damit etwa seit Platon und Aristoteles Tugenden wie Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Mäßigung, dann Treue, Solidarität als sittliche, auf Willensqualitäten abhebende Strebensziele des Individuums.
 - Unter einem bonum physicum wird ein Gut verstanden, das in irgendeiner Weise an einem physikalisch Vorhandenem festzumachen ist, das sich tatsächlich in der Welt zeigt: wie Leben, Familie, Eigentum, Ehe, Staat, reale Freiheit und strukturelle Gerechtigkeit, aber auch Rechtsgüter oder Grundrechte. Dies sind prä-sittliche Güter und Werte, die von der Natur oder vom Menschen gesetzt sind, sich dann in der Wirklichkeit zeigen und diese real strukturieren.
- Schon seit der Sokratic und intensiviert seit der europäischen Aufklärung wird die Frage nach der Abgrenzung und Verhältnisbestimmung des sittlich Guten zum außermoralisch bzw. »natürlich« Guten diskutiert. Das eindeutige Kriterium der Unterscheidung bildet der Gesichtspunkt des Gebrauchs: außermoralische Güter wie – folgt man I. Kant – „Talente des Geistes, Eigenschaften des Temperaments, sowie leibliche und äußere Glücksgaben“¹¹ sind dadurch gekennzeichnet, dass sie sich durch den, der sie besitzt, gut oder schlecht gebrauchen lassen, während moralisch Gutes (der gute Wille, Vernunft in Verbindung mit Charaktertugend) den Besitzer vor einem schlechten Gebrauch schützt bzw. sich selbst aufhebt, sollte er versucht sein, es schlecht zu gebrauchen. Übrigens spielt die Frage der Verhältnisbestimmung von moralisch Gutem und außermoralisch Gutem eine zentrale Rolle in allen Ethiken. Sie meldet sich zum einen nachdrücklich zu Wort mit der Frage, was es für einen moralisch Gesonnenen an Sachverhalten in der Welt zu verfolgen gilt. Sie meldet sich zum anderen

¹⁰ Vgl. G. H. v. Wright: *The Varieties of Goodness*, London 1963.

¹¹ Vgl. I. Kant: *Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Akademie-Ausgabe, Berlin 1900ff., Bd. IV, 393: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.“

ebenso nachdrücklich zu Wort mit der Frage, was als das höchste, das vollendete Gut für menschliches Leben und Streben zu gelten hat.

3. Das Prädikat „böse“ und das „Übel“ in der Welt

Der Gegensatzbegriff zu „gut“ (*bonum*) ist „böse“ (*malum*). Während wir aber in unserem Handeln immer das Gute intendieren („*per bonum suum*“), können wir das Böse gar nicht intendieren – außer, es erscheint uns als ein Gutes. Dies mag der Grund sein, warum wir leichter geneigt sind, dem Bösen eine eigenständige Realität außer uns zuzuschreiben als dem Guten. Denn wir haben es nicht intendiert und dennoch kommt es zustande. Es ereignet sich gleichsam im Rücken unserer intendierten Handlungen, so dass wir – wiederum fast naturwüchsig - geneigt sind, das Prädikat „böse“ zum Begriff „das Böse“ zu substantivieren, ja eine eigenständige, uns gegenüberstehende Macht das Bösen anzunehmen. Der Begriff „das Böse“ kann daher eine sowohl weitere (moralisch wie außermoralische) als auch eine engere teils moralische, teils moralisch-religiöse Bedeutung annehmen, die voneinander zu unterscheiden sind. In allen Bedeutungen ist der Begriff abhängig von seinem Gegenbegriff, dem Prädikat „gut“ oder „dem Guten“, und man kann ihn deswegen selbst kaum positiv bestimmen. Es gibt nicht „das Böse“, sondern was böse ist, wird in den verschiedenen Kulturen und Religionen ganz unterschiedlich bestimmt. Dabei ist die jeweilige Bedeutung des Bösen von bestimmten historischen und kulturellen Situationen sehr viel mehr abhängig als die Bedeutung des Guten.

Überhaupt ist fraglich, inwieweit Böses überhaupt ohne Bezug zum Guten bestimmt werden kann. Boethius, Clemens von Alexandrien, Origenes, Augustinus, Anselm von Canterbury oder später noch G.W. Leibniz haben die These vertreten, dass das Böse als ein nur sekundäres, uneigenständiges Element der Verneinung oder Verminderung des primären und selbstständigen Guten zu erklären ist. Das Böse ist immer nur als eine „*privatio boni*“, als Mangel an Gutsein zu verstehen.¹² Historisch ist festzuhalten: Die sich bereits in der Antike andeutende konstitutive Bezogenheit des Übels auf die Vorstellung des Guten, die sich in der Deutung des Übels als Verfehlen des Guten bzw. als Unmöglichkeit des von allen Menschen naturwüchsig erstrebten Glücks manifestiert, setzt sich in der mittelalterlich-scholastischen Philosophie fort und wird durch den Versuch einer gleichsam „ontologischen Depotenzie-

rung“ des Übels verschärft, das als durch einen Mangel an Gutem („*privatio boni*“), als Beraubung im Sinne der Nicht-Anwesenheit einer die Vollkommenheit bzw. den Idealzustand eines Gegenstandes definierenden Eigenschaft wie als Seinsmangel überhaupt („*privatio entis*“) gekennzeichnet wird, so dass es nur scheinhaft, im letzten unwirklich und „fast nichts“ („*prope nihil*“) ist. Dem Übel wird dadurch ein eigener positiver Seinsstatus und damit auch die Tauglichkeit zu einem gleichursprünglichen Gegenprinzip zum Guten abgesprochen, so dass jedem kosmologischen Dualismus oder Manichäismus eine Absage erteilt ist.

Kurzum: Die auf den Neuplatonismus zurückgehende Privationstheorie bestreitet zwar nicht die Existenz des Bösen als eines Gegenstandes unserer Erfahrung. Sie betrachtet das Böse aber als mangelhafte Realisierung eines Seienden, das im Hinblick auf etwas, was ihm seiner Wesensnatur nach zukommen sollte, unvollständig ist. Übel und Böses als bloßen Seinsmangel zu erklären, erscheint freilich phänomenologisch nicht überzeugend. Schmerz ist mehr als die bloße Abwesenheit von Lust. Die Entscheidung, im vollen Bewusstsein ihres Unrechtscharakters eine moralisch verwerfliche Handlung auszuführen, ist ebenfalls nichts Nichtseiendes. Solche Einwände ließen sich freilich zurückweisen, wenn man „Sein“ nicht als Existenzprädikator, sondern als qualitative Bestimmung im Sinne eines Idealzustandes verstehen könnte, der mehr oder weniger vollständig realisiert sein kann. Wenn demgemäß Sein und Gutsein übereinkämen („*ens et bonum convertuntur*“), wäre die Behauptung, dass Üblem und Bösem ein mangelhaftes Sein zukommt, eine analytische Wahrheit. Damit wäre jedoch wenig gewonnen. Denn wenn das Böse als mangelhafte Verwirklichung eines Seienden im Hinblick auf das Ideal dieses Seienden zu verstehen ist, drängt sich die Frage auf, warum Gott dieses Seiende nicht am vollkommenen Sein teilhaben lässt. Die Antwort, dass eine Welt, in der neben dem vollkommenen Gott auch noch Unvollkommenes existiert, besser ist als eine, in der es nur Vollkommenes gibt, überzeugt nicht.

Angesichts solcher Schwierigkeiten finden sich in der Geistesgeschichte freilich auch noch andere, von der „*privatio boni*“-Lehre abweichende Verhältnisbestimmungen von „gut“ und „böse“, die zumindest angedeutet sein sollen¹³:

12 Siehe dazu Origenes, *De princ.* I, 109 und *Contr. Cels.* VI, 53; Augustinus, *Enchir.* 23 und *De civ. Dei* XI,22; Alexander von Hales, *Sum. Th.* I, 18, 9; Albertus Magnus, *Sum. Th.* I, 27, 1; Leibniz, *Theodizee*, II, Anh. IV, § 34 etc.

13 Einen guten Überblick darüber, wie das Böse in der Theologie- und Philosophiegeschichte in Relation zum Guten gedacht wurde, findet sich neuerdings bei Christian Schäfer (Hrsg.): *Was ist das Böse? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2014.

- Eine Gegenposition zur „privatio boni-Lehre“, die etwa von I. Kant und F.W.J. Schelling vertreten wird, sieht im Bösen ein eigenes Prinzip, das einem Prinzip des Guten gleich ursprünglich und unabhängig gegenübersteht.
- Eine weitere Position, die wiederum von I. Kant, aber auch etwa von Voltaire vertreten wird, sieht im Bösen allein das moralisch Schlimme (etwa als Tat oder als Gesinnung), während die vielen Übel und Leiden der Welt oder das Böse als Ereignis sich jeder Erklärung entzögen.
- Demgegenüber sind Thomas von Aquin, F. Nietzsche oder auch Dionysius Pseudo-Areopagita der Auffassung, es gebe ein gemeinsames Erklärungsmuster für alles Böse, Üble, Schlechte und Schlimme, das sich auf die Bereiche des Moralischen und des Außer-moralischen bzw. Mundanen jeweils modifiziert anwenden lasse.
- Eine weitere Position wird erstaunlicherweise von Thomas von Aquin vertreten. Sie mündet in die methodische Überzeugung, dass das Böse sich auch ohne orientierende theologische Vorverhandlungen philosophisch erklären lasse.
- Voltaire etwa vertritt die Position, dass eine systematisch abdeckende vernünftige Erklärung des Bösen selbst schon moralisch böse sei, da sie das Widernünftige und Üble einsichtig mache und damit unumwunden ethisch plausibilisiere, indem sie durch Nachvollziehbarkeit geradezu um Verständnis werbe.
- Die Gegenposition hierzu formulieren H. Arendt und Anselm von Canterbury, indem sie das Verstehen des Bösen vom Verständnis für das Böse trennen.
- P. Ricoeur vertritt die Position, es könne und dürfe keine Definition des Bösen geben, da eine Definition das existentielle Moment des Bösen in der menschlichen Begegnungswelt niemals adäquat einfangen könne. Dagegen vertreten Augustinus und Thomas von Aquin die Ansicht, eine Definition erlaube es erst überhaupt zu identifizieren und zu klären, was dasjenige ist, das als Böses dem Menschen in der existenziellen Begegnung etwas antut.
- I. Kant vertritt die radikale Form der Ansicht, das Böse bleibe in seiner Erkennbarkeit der menschlichen Vernunft für immer entzogen. Demgegenüber argumentieren G. W. Leibnitz, A. Pope oder Thomas von Aquin mit der methodischen Stellungnahme, das Böse ließe sich mit derselben Aussicht auf philoso-

phische Erklärbarkeit angehen wie andere ähnlich verfängliche Probleme auch.

Angesichts dieser Theoriepluralität in der Bestimmung des Bösen in seinem Verhältnis zum Guten können einige einfache Feststellungen klärend weiterhelfen:

- Grundsätzlich werden Dinge, Eigenschaften, Zustände und Handlungen böse genannt, wenn sie einem wie auch immer bewerteten Guten entgegengesetzt und in dieser Entgegensetzung als das ob seinem Mangel an Werthaftigkeit Nicht-Erstrebte und Ungewollte erfahren werden: Sie sind schlecht, unmoralisch, übel, unvollkommen, unbrauchbar, defizitär, krankhaft, unangenehm, schädlich, schlimm etc.
- In der vormonotheistischen Antike ist das Böse nicht exklusiv auf eine moralische oder religiöse Bedeutung beschränkt. Die Bereiche des Religiösen und des Weltlichen, des ethisch-religiösen und des Kosmischen sind noch nicht voneinander geschieden. Erst in der Zeit des Übergangs zu den monotheistischen Religionen (Christentum und später Islam) erhält der Begriff „das Böse“ seine prägnante Zuspitzung: Das Böse wird seither dem Guten radikal entgegengesetzt; beide schließen sich kontradiktorisch aus. Das Böse ist das, was uns existenziell bedroht, was ausgeschlossen und wenn möglich vernichtet werden soll. In dieser Zuspitzung hat sich der Begriff des Bösen auch dann erhalten, als viele Bereiche des menschlichen Lebens nicht mehr der Bedeutungsmacht der Religionen unterlagen. Aber der aus der Religion stammende kontradiktorische Gegensatz von „gut“ und „böse“ blieb erhalten und wird scheinbar frei jeder religiösen Konnotation weiterhin auf verschiedene Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens bezogen.
- Ferner: Genauso wie wir zwischen einem moralisch Guten (*bonum morale*) und einem außermoralischem Guten (*bonum physicum*) unterschieden haben, so muss auch zwischen dem moralisch Bösen und dem außermoralischen Bösen, „Übel“ genannt, unterschieden werden. Das moralisch Böse ist einem Subjekt ursächlich und verantwortlich zurechenbar, das außermoralische Übel dagegen begegnet einem Subjekt von außen kommend und wird von diesem erlitten. Die klare – auch ursächliche – Unterscheidung eines *bonum morale* und eines *bonum physicum* ist freilich eine geistesgeschichtlich recht späte. Der Großteil der vorkantischen Philosophie verwendet einen aus heutiger Sicht ungewöhnlich weiten Begriff des Bösen.¹⁴ Das lateinische „malum“ umfasst sowohl nicht-

14 Vgl. F. Billiesich: Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes, I-III, Wien 1952-1959. [15]

moralische Übel als auch das moralisch Böse. Das Böse bezeichnet bis in die Neuzeit gleichermaßen die Unvollkommenheit, Vergänglichkeit und Kontingenz des endlichen Seienden (*malum metaphysicum*) wie auch Zerstörung und Leid verursachende Naturereignisse wie Krankheiten, Vulkanausbrüche oder Erdbeben (*malum physicum*) und schließlich auch moralische Verfehlungen wie Schadenfreude, Ungerechtigkeit oder Grausamkeit (*malum morale*). Dieser weite Begriff des Bösen entspricht einer Situation, in der dieser Begriff vor allem im Kontext der Theodizeediskussion¹⁵, also der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts der Übel in der Welt, Verwendung fand. Heute wird zwischen der moralischen und der nicht-moralischen Sphäre schärfer unterschieden. Wie I. Kant bemerkt, hat „[d]ie deutsche Sprache [...] das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für *bonum* das Gute und das Wohl, für *malum* das Böse und das Übel“.¹⁶

- Schon seit Augustinus ist diese Unterscheidung von physischem Übel (*malum physicum*, z. B. Krankheit und Leiden) und moralischem Übel (*malum morale*, z. B. das Böse, die Sünde) geläufig. Sie wird im 17. Jahrhundert ergänzt durch den von G. W. Leibniz eingeführten Begriff eines metaphysischen Übels (*malum metaphysicum*), das in der Endlichkeit aller geschaffenen Gegenstände besteht. Er dient zur Erklärung der physischen und moralischen Übel und deren kompensatorische Funktion für die Harmonie des Kosmos und der Vollkommenheit der Weltordnung (Optimismus, Prästabilisierte Harmonie), mithin im Rahmen der Theodizeeproblematik auch zur Rechtfertigung eines gütigen Schöpfergottes. Als eigene Kategorie lässt sich auch von einem „gnoseologischen Übel“, dem Irrtum, sprechen. Während in der gegenwärtigen Philosophie die ontologische und kosmologische Dimension des Übelbegriffs weitgehend ausgeblendet bleibt, wird die umgreifende Frage nach dem Warum des Übels in der Welt von der christlichen Theologie weiterhin wachgehalten.¹⁷ Sieht man von der allfälligen Tendenz einer Hypermoralisierung

des Negativen und der mehr soziologisch konnotierten Rede von „strukturellen Übeln“ ab, dann spielt heute ein moralischer Übelbegriff nur mehr in utilitaristischen Ethikkonzeptionen in der Forderung nach Minderung des subjektiven Übels durch Herbeiführung des „größtmöglichen Glücks der größten Zahl“ eine Rolle.

Eine ununterschiedene Vermengung der Attribuierung von „böse“ gleichermaßen für moralische wie für außermoralische Phänomene darf heute zurecht als naiv-kindlich erscheinen.¹⁸ Zurecht werden heute sowohl in der Alltagssprache als auch im philosophischen Diskurs nur noch Handlungen und Personen als „böse“ bezeichnet, die gegen moralische Prinzipien verstoßen. Dabei gelten aber nicht alle derartigen Handlungen oder Personen als „böse“, sondern nur eine Teilmenge davon. Das Spezifikum böser Handlungen, das diese von anderen pflichtwidrigen Handlungen unterscheidet, wird teils in einer besonderen Art der Handlungsmotivation, teils auch (gegebenenfalls zusätzlich) in einem besonders gravierenden Charakter der verursachten Folgen gesehen. Wer von bösen Personen spricht, schreibt diesen damit nicht nur gelegentliches böses Handeln, sondern eine generalisierte Bereitschaft oder Disposition zu bösem Handeln zu. Die Anwendung des Begriffs des Bösen auf Personen bleibt freilich per se problematisch, insofern sie eine Einschränkung der allgemeinen Freiheitsunterstellung impliziert, der zufolge moralische Akteure jederzeit in der Lage sind, sich zum Guten oder Bösen zu entscheiden.

Weil der Mensch mit dem moralisch Bösen irgendwie umgehen kann, hat er es auch selbst im Griff und ist für die moralische Qualität seiner Handlungen selbst verantwortlich. Gegenüber den außermoralischen Übeln dagegen ermangelt es ihm an dieser Freiheit. Denn Verletzlichkeit und Sterblichkeit sind Grundbestimmungen des menschlichen Daseins. Erfahrungen von Schmerz und Tod, von Ungewissheit und Ohnmacht gegenüber der äußeren Natur, der Gesellschaft und den eigenen

15 Vgl. den guten Überblick bei C.-F. Geyer: *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990, 9-32; ders.: *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*. Stuttgart 1992; sowie neuerdings K. v. Stosch: *Theodizee*, Paderborn 2013.

16 I. Kant, AA V, 59.

17 Vgl. z.B. A. Kreiner: *Gott im Leid*, Freiburg 1997; B. Claret: *Geheimnis des Bösen*, Innsbruck 2000.

18 Manchmal kann man beobachten, so schreibt 2011 der Philosoph M.H. Werner (siehe Anm. 1, 481), „wie Kleinkinder den Hammer, mit dem sie sich auf den Finger geklopft haben, oder den Splitter, der ihre Haut geritzt hat, „böse“ nennen. Böse ist für sie alles, was ihnen Leiden, Schmerz oder Angst bereitet. Sie unterscheiden noch nicht zwischen Personen, denen Verantwortung zugeschrieben werden kann, und Lebewesen oder Gegenständen, die nicht handeln können. Aus der egozentrischen Perspektive des Kleinkindes erscheint diese Differenz nicht wesentlich. Entscheidend ist vielmehr, dass ein schmerzhaftes Ereignis das kindliche Vertrauen in eine weitgehend seinen Bedürfnissen entsprechende Welt bedroht. Dieses Ereignis muss wenigstens semantisch eingeordnet und damit gleichsam beschworen werden. Erst mit der langsamen Entfaltung ihrer eigenen Handlungsautonomie lernen Kinder, den Unterschied zwischen zurechenbaren und nichtzurechenbaren Ereignissen ernst zu nehmen.“

Trieben, werden als Fremdbestimmung, Zwang und Schicksal, kurzum als „Übel“ erlebt. Das Übel als das außermoralische Böse wird dabei bestimmt entweder

(1.) subjektiv durch den Bezug auf die Empfindungen als das Leidvolle (Leid), Unangenehme, oder das, was Ursache des Abscheus, der Abneigung oder einer Disharmonie ist, oder

(2.) objektiv durch den Bezug auf Normen oder normative Vorstellungen als das Normwidrige (z. B. als das Schädliche, Abträgliche, Wert- und Sinnwidrige, das Böse, die Schuld, der Tod, das Lebensvernichtende und -hemmende) bzw. als insgesamt das, was sowohl die Welteinrichtung als auch den individuellen Handlungssinn sinnwidrig betrifft.

4. Das Gute bzw. Böse und die Frage nach dem Zusammenhang von Moralität und Wohlergehen

Wir haben mit Blick auf die Attribuierung der Prädikate „gut“ und „böse“ auf die jeweils zu beachtende Differenz zwischen moralischem und außermoralischem Gut- oder Bösessein als „bonum morale“ oder „bonum physicum“ bzw. als „malum morale“ oder „malum physicum“ hingewiesen. Dieser Ertrag unserer bisherigen Überlegungen wird aber dadurch konterkariert, dass wir offensichtlich beständig mit der Neigung zu kämpfen haben, moralisches Gut- oder Bösessein mit dem außermoralischen Wohlergehen in einem Verhältnis der Korrespondenz zu setzen. Fast naturwüchsig gehen wir von einem Tun-Ergehens-Zusammenhang aus und halten es dann für skandalös, dass es dem guten Menschen schlecht und dem bösen Menschen gut ergeht. Wir tragen – fast schon naiv – die Vermutung in uns, dass die Herkunft des außermoralisch Bösen etwas mit der Existenz des moralisch Bösen zu tun habe. Für die Antike war dieser Zusammenhang, dem eine Talionstheorie des Bösen zugrunde liegt, derzufolge natürliche Übel stets als die gerechte Strafe moralischer Verfehlungen zu begreifen sind, tatsächlich offenkundig. Sie war von der gerechten Harmonie aller Vorgänge im Kosmos überzeugt. Das christliche Mittelalter verstärkte diese Tendenz – durchaus in Anlehnung an das alttestamentarische Denken. Es sah in einem absolut guten und gerechten, noch dazu allmächtigen Schöpfer des Kosmos den Garanten einer guten und gerechten Weltordnung, die darin besteht, dass der Gute belohnt und der Böse tatsächlich auch bestraft wird.

Erfahrungen von Schmerz und Tod, von Ungewissheit und Ohnmacht gegenüber der äußeren Natur, der Gesellschaft und den eigenen Trieben, erweisen sich über-

haupt als mächtige Anreize zur Entwicklung kultureller Deutungssysteme. Vermittels mythischer und religiöser Praktiken und Erzählungen suchen Menschen jene Erfahrungen natürlicher und moralischer Übel in eine sinnvolle Ordnung einzugliedern und sie dadurch erträglich zu machen. Mythos und Religion sollen den Riss kitten, der sich zwischen dem schwachen und bedürftigen Individuum und einer natürlichen und sozialen Umwelt aufgetan hat, die auf schmerzhaft Weise als indifferent oder feindselig erlebt wurde. Der Wunsch, „dass das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller »Kosmos« sei oder: werden könne und solle“, ist nach Max Weber¹⁹ die eigentliche Triebfeder des religiösen Rationalismus. Und Arthur Schopenhauer zufolge entspringt sogar noch das Erstaunen „welches zum Philosophiren treibt [...] aus dem Anblick des Übels und des Bösen in der Welt“²⁰.

Das Theodizeeproblem im engeren Sinne, wie es sich in der Scholastik und der neuzeitlichen Religionsphilosophie ausgeprägt hat, ist nur die spezifische Ausprägung, die das Problem des Bösen unter der Voraussetzung eines allmächtigen, guten und für uns verständlichen Gottes annimmt. Das Bedürfnis, die unser Grundvertrauen erschütternde Erfahrung gravierender Übel in eine verständliche und sinnvolle Ordnung einzugliedern und sie durch diese Form der Sinngebung erträglicher zu machen, ist freilich nicht an theistische Voraussetzungen gebunden und begegnet etwa bereits bei dem Vorsokratiker Anaximander. Für alle Deutungssysteme – seien es mythische, polytheistische oder dualistische – gilt: sie erweisen sich allesamt als ungeeignet, das Böse in der Welt zu bewältigen, weil sie das zu erklärende und zu rechtfertigende Böse nicht wirklich erklären und rechtfertigen, sondern letztlich nur narrativ verdoppeln. Indem sie das diesseitige Übel auf den Kampf mythischer Gewalten oder anthropomorpher Gottheiten oder auf das Wirken einer bösen göttlichen Kraft zurückführen, lösen sie nicht das Problem des Bösen; sie schieben es lediglich aus der diesseitigen Welt hinaus, mit dem Ergebnis, dass es sich in der jenseitigen Wirklichkeit erneut einstellt. Monotheistische Religionen, die von einem guten und allmächtigen Gott ausgehen, haben demgegenüber den Vorzug, dass sie die transzendente Wirklichkeit vom irdischen Übel vollständig freihalten können. Dann aber stellt sich die Theodizeefrage im engeren Sinne, die Frage nämlich, wie ein guter, allmächtiger und in seinem Handeln verständlicher Gott das Übel in der Welt zulassen kann. Denn ein allmächtiger Schöpfergott ist

19 M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1988, Bd. 1, 253.

20 A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band (1844), in: Werke, Zürich 1988, Bd. 2, 199.

per definitionem auch die Erstursache der Übel, unter denen seine Schöpfung zu leiden hat.

Die „optimistische“ Antwort von Gottfried Wilhelm Leibniz am Ende des 17. Jahrhunderts auf das Theodizeeproblem lautet, dass wir in der besten aller möglichen Welten leben; eine bessere als die uns bekannte Welt sei unmöglich.²¹ Demnach wäre zumindest denkbar, dass Gott von seiner Allmacht den bestmöglichen Gebrauch gemacht hat, indem er diese unsere Welt geschaffen hat. Gegen diese Überlegung lässt sich indes dreierlei einwenden:

- Erstens befriedigt die erkenntniskritische Antwort nicht das dem Theodizeeproblem letztlich zugrunde liegende Bedürfnis, Übel und Böses als Bestandteile einer insgesamt sinnvollen Ordnung zu verstehen. Wenn uns der Glaube an einen guten und allmächtigen Gott nicht hilft, uns einen Reim auf die Schrecken dieser Welt zu machen, fragt sich, warum wir an ihm festhalten sollten.
- Zweitens basiert die Behauptung, dass eine bessere Welt als die existierende gar nicht vorstellbar sei, auf einem ethisch bedenklichen Konsequentialismus. Denn Gottes Entscheidung für diese Welt einschließlich aller in ihr existierenden Übel können wir nur dann als moralisch gerechtfertigt ansehen, wenn wir es generell für erlaubt halten, Leiden und Tod Unschuldiger auch ohne deren Zustimmung herbeizuführen, falls dies notwendig ist, um bestimmte Güter zu realisieren.
- Drittens wäre ein Gott, dessen Handlungsspielraum durch logische Gesetze so stark eingeschränkt wäre, dass er keine bessere als die bestehende Welt schaffen könnte, nicht mehr im Ernst als allmächtig zu bezeichnen.

Egal wie man es wendet, die Vorstellung eines ohnmächtigen Gottes bleibt die plausibelste theologische Antwort auf das Theodizeeproblem. Der Philosoph Hans JONAS argumentiert zu Recht, dass die Aufgabe, die Idee eines Schöpfergottes, der zugleich gut, allmächtig und in seinem Handeln verständlich ist, mit der Existenz des Übels und des Bösen in der Welt zu vereinbaren, unlösbar ist.²² Hält man an der Annahme der Existenz Gottes fest, so muss eines der ihm zugeschriebenen Attribute preisgegeben werden.

- Die Idee der Güte Gottes aufzugeben erscheint mit der jüdisch-christlichen Tradition unvereinbar.
- Die Verständlichkeit Gottes zu opfern würde der Religion ihren Orientierungswert nehmen. Zudem wäre damit die Frage nach dem Bösen nicht beantwortet, sondern nur als unlösbar abgewiesen.
- Die Allmacht Gottes preiszugeben, erscheint insofern und auch angesichts der problematischen Geschichte dieses Attributs als die akzeptabelste Option.²³

Gibt man indes die Vorstellung eines allmächtigen Schöpfergottes auf, treten natürliches Übel und moralisch Böses als zwei fundamental verschiedene Kategorien auseinander. Der Mensch erscheint dann als einziger Urheber des Bösen, und es wird sinnlos, Erdbeben und Vulkanausbrüche als böse zu bezeichnen. Freilich hat auch dies gravierende Konsequenzen. Nicht mehr Gott ist verantwortlich für das Schicksal der Welt einschließlich des Menschen; der Mensch ist verantwortlich für das Schicksal der Welt und sogar das Schicksal Gottes, insofern dieser Teil der Welt geworden ist. Diese Form der Rechtfertigung Gottes ist eine Theodizee nach dem „Ende der Theodizee“, wie dies der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas ausdrückt. Was daher bleibt, ist ein bedingungsloser moralischer Anspruch: die absolute Verantwortung des Menschen für das Schicksal der Welt, soweit dieses in seiner Macht steht. Er allein ist Ursprung des Guten wie des Bösen, das nur ihm angelastet werden kann. Dass natürliche Übel wie das Erdbeben von Lissabon oder das Seebeben vom Dezember 2004 eine gerechte Folge moralischer Schuld seien, ist demgegenüber eine monströse Behauptung, die unter keinen Umständen akzeptabel ist. Denn abgesehen von ihrem spekulativen Charakter unterminieren solche Argumente unsere lebensweltliche Moral, schon alleine deswegen, weil sie die Frage von Schuld oder Unschuld zu etwas für uns Unerkennbarem machen.

Schluss: Gewissen und praktische Vernunft

Aus der Perspektive der Philosophie, ihrer Geschichte und ihres Nachdenkens über das, was vernünftigerweise „gut“ oder „böse“ genannt werden kann, ist es empfehlenswert nochmals darauf hinzuweisen, von „gut“ oder „böse“ nur in einem adjektivisch-prädikativen Sinn zu sprechen. „Gut“ und „böse“ sind keine Eigennamen von

21 Vgl. G. W. Leibniz, *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, 1710, in: ders., *Philosophische Werke*, Bd. 4, Hamburg, 1999.

22 Vgl. H. Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M. 1987.

23 Vgl. zur Theorieproblematik des Gottesattributs „Allmacht“ die aufschlussreiche Arbeit von Jan Bauke-Ruegg: *Die Allmacht Gottes: systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin 1998.

idealen Gegenständen, sondern qualifizierende Kennzeichnungen von Eigenschaften oder Merkmalen, die wir Gegenständen, Zuständen, Handlungen oder Menschen zu- oder absprechen, wenn wir wertend über sie reden. Die vergegenständlichende Redeweise „das Gute“ oder „das Böse“ sollte uns nicht in Versuchung führen, unsere Welt dort mit ‚höheren‘ Gegenständen zu bevölkern, wo es sich nur um eine abgekürzte Redeweise handelt. Wir sollten uns also – trotz aller Lust am Guten und trotz allem nicht minder lustvollen Erschaudern vor dem „Bösen“ - von ‚dem Guten“ und „dem Bösen“ als einer vermeintlichen Wirklichkeit verabschieden. Wir brauchen nicht zu befürchten, dass wir dann orientierungslos dastünden. Zwar mag die Rede davon für Literaten und Künstler immer einen besonderen Reiz haben, philosophisch ist sie in jeder Hinsicht sinnlos. Nur in einem platonischen Ideenhimmel kann „das Gute“ an sich als eigene Realität vorkommen. Dies ist freilich schon bei Platon erkaufte und erschlichen durch die Verdoppelung der Welt, wobei der irdischen Welt das Böse angelastet wird. Auch theologisch mag das seinen Reiz gehabt haben, es führt aber unweigerlich in die Häresie des Manichäismus, in dessen Gefolge der Kosmos zum Schauplatz eines Kampfes zwischen zwei Prinzipien, einem unpersönlichen Guten und einem ebenso unpersönlichen Bösen, wird. Christlich, genauerhin christologisch gesprochen ist die Wahrheit Gottes aber nicht im Kosmos zu finden, sondern sie ist in Christus Person geworden. Nur weil Gott selbst ein Handelnder ist, sei es als Schöpfergott oder Mitgestalter der Geschichte (wie sich dies im Alten und Neuen Testament zeigt), kann er gut genannt werden. Vom unbewegten Bewegter des Aristoteles ist Gutheit als Prädikat schlechterdings nicht aussagbar.

Doch zurück zur Philosophie: Die verdinglichende Rede von „dem“ Bösen, wie sie heute etwa in der Politik (z.B. die „Achse des Bösen“) wieder eine Renaissance erlebt, suggeriert, dass die Suche nach den Ursachen des Bösen bereits abgeschlossen, dass nämlich gewissermaßen „das Böse“ selbst als eine eigenständige, geschichtsmächtige Kraft in Erscheinung getreten sei. In der politischen Rhetorik seit den Anschlägen vom 11. September 2001 scheint das schiere Ausmaß der Verwüstung einen Rückgriff auf absolute Wertkategorien nötig zu machen, die aus der technokratischen Alltagssprache der Politik ansonsten weitgehend verschwunden waren. Die offenkundige Zerstörungsabsicht und die bis zum Selbstopfer reichende Entschlossenheit der Täter verkörpern paradigmatisch die alte Vorstellung vom Bösen, der zufolge entsetzlichen Handlungsfolgen auch entsprechend böse Intentionen (also Absichten) korrespondieren. Freilich lässt eine solche manichäische Rhetorik des Kampfes zwischen Gut und Böse dann keinen Raum mehr für Diskussionen über die Frage, welche Reaktionen auf böse Handlungen ange-

messen, politisch klug und rechtlich sowie ethisch akzeptabel sind, denn im absoluten Kampf des Guten mit dem Bösen kommt es nur noch auf die entschlossene Entscheidung für die richtige Seite an. Angesichts der Gefahren einer solchen Rhetorik bleibt dem Philosophen nur, das Mittel des kritischen Vernunftgebrauchs in Erinnerung zu rufen, um jeder Tendenz einer Remystifizierung des Bösen entgegenzuwirken.

Auch eine Mystifizierung „des Guten“ als einer Größe, die unser moralisches Handeln gleichsam als eine metaphysische Größe allererst motiviert und orientiert, bedürfen wir nicht. Unser Handeln als moralisches Subjekt ist immer schon gleichsam naturwüchsig an der Differenz von „gut“ und „böse“ orientiert. Dieses allgemeine Wissen um „gut“ und „böse“, das wir im Umgang mit Menschen spontan und problemlos voraussetzen, nennen wir alltagssprachlich Gewissen. Dessen Bedeutungskern besteht in einem doppelten Wissen: zum einen in einem ganz allgemeinen Sinn zu wissen, was gut und böse ist (was unterschiedliche Meinungen über Gut und Böse im Einzelnen nicht ausschließt); und zum anderen ebenso zu wissen, dass das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen ist. Dabei gehen wir wie selbstverständlich davon aus, dass diskursfähig ist, was das Gutsein des Guten und das Übel des Bösen ausmacht. Das Prädikat „gut“ vergeben wir für Handlungen also weder irrational, noch beliebig, sondern nur dann, wenn es rational plausibilisierbar ist. Dagegen besitzt das Böse, das Unmoralische, immer irgendeinen Charakter des Vernunftwidrigen. Es lässt sich vernünftig nicht rechtfertigen, ja man tut im letzten wider besseres Wissen und Gewissen. Man trägt für das Böse zwar die Verantwortung, und gleichzeitig kann man es nicht verantworten, weil Verantwortung immer heißt, unter Verweis auf Gründe eine Antwort auf die Frage zu geben: „Warum hast Du das getan?“

Gerade weil der Mensch nicht wie das Tier in einer fixierten Umwelt lebt, auch nicht der eines fixierten „Guten“ und „Bösen“, sondern eine Welt hat, in der er aus Freiheit und mit Vernunft versuchen muss, sich zu orientieren, ist ein solches intuitives, aber inhaltlich nicht festgelegtes Wissen um den Unterschied von „gut“ und „böse“ unverzichtbar. Dieses Wissen, das in dem Imperativ besteht „Tue das Gute und meide das Böse!“ ist uns gleichsam ins Herz geschrieben. Und die Instanz dieses Wissens nennen wir Gewissen. Was eine konkrete Handlung freilich zu einer „guten“ oder „bösen“ macht, dazu bedürfen wir der Überlegungen der praktischen Vernunft. Das wissen wir nicht erst seit I. Kant, sondern schon seit Aristoteles und Thomas von Aquin.²⁴

²⁴ Vgl. W. Kluxen: Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964, 3. Aufl. Hamburg 2914.