

biblioteka munus 08

Nakladnik **Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb, Jordanovac 110**

Za nakladnika **Ivan Cindori, Zagreb, Palmotićeva 31**

Recenzenti **prof. dr. sc. Franjo Vidović (Klagenfurt, Austria),
prof. dr. sc. Theresia Heimerl (Graz, Austria)**

Lektura **Tomislav Salopek**

Oprema **Durieux**

Tisak **Denona**

Uredila
Anita Calvert
**PROBUDI
KREPOST!**
**Aretaički pristup
filozofiji**

Zbornik u čast p. Ivana Kopreka SJ
u povodu 60. obljetnice života

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu

Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem 000897645.

ISBN 978-953-231-143-3

Tiskanje dovršeno u veljači 2015.



Zagreb, 2014.

Winfried Löffler
**Vier oder mehr Probleme des
Übels**

311

The probably most powerful argument(s) against the rationality of theism are arguments for the incompatibility of God's existence with the existence of evil. However, the issue is often portrayed in an unduly oversimplified way. Building on the distinction between the logical and the evidential problem of evil (which is well-entrenched especially in the analytic literature) I propose some further distinctions which lead to 4, 8, or perhaps even more versions of the problem of evil and sketch their logical features and relations. Whereas versions of the logical problem seem soluble, versions of the evidential problem seem the harder nut to crack and to lack a philosophical remedy; this is suggested by a brief analysis of prominent attempts to solutions. This result, however, does not necessarily lead to the irrationality of theism.

Key words: *problem of evil, theodicy, God, philosophy of religion*

1. **Einführung**

»Wie könnte ein gütiger Gott so etwas zulassen?« — Der vermutlich populärste und für die meisten Menschen wohl auch existenziell relevanteste Einwand gegen die Vernünftigkeit reli-

* Prof. DDr. Winfried Löffler, Institut für Christliche Philosophie, Universität Innsbruck, Österreich; E-mail: Winfried.Loeffler@uibk.ac.at

größer Überzeugungen ist das Problem des Übels in der Welt. Selbst grundsätzlich theismus-freundliche Autoren oder solche, die zu erkennen geben, dass sie es eigentlich gerne sähen, dass der Theismus wahr wäre, sehen häufig gerade am Problem des Übels den Punkt, an dem sie mit ihrem Wunsch in schwere bis unlösbare theoretische Engpässe geraten.

Im Vergleich zu anderen religionskritischen Einwänden erscheint das Problem des Übels aus mehreren Gründen besonders eingängig und einleuchtend. Erstens ist seine empirische Prämisse besonders offenkundig und kaum wegzudiskutieren: Wir alle wissen, dass es in der Welt ein bedrückendes Ausmaß von Übeln verschiedenster Art und verschiedensten Maßstabs gibt: Krankheiten und körperliche Gebrechen, Schmerzen teils unsäglichen Ausmaßes, Naturkatastrophen, menschengemachte Katastrophen wie Hungersnöte und Unfälle, menschliches Versagen, Bosheit und Grausamkeit bis hin zu Folter, sadistischen Tötungen Unschuldiger und zur Auslöschung ganzer Völker, aber auch persönliche Erfahrungen eigenen Versagens, des Zerbrechens von menschlichen Beziehungen, des Todes geliebter Menschen und nicht zuletzt die Aussicht auf den eigenen Tod. Wie ist in einer Welt, in der z.B. täglich Zigtausende Menschen, darunter auch tausende Kinder, verhungern, der Glaube an einen allgütigen, allmächtigen und allwissenden Gott vernünftig zu rechtfertigen? Zweitens scheint das Problem zumindest prima facie von überschaubarer Komplexität. Es scheint nämlich, als ob sich hier folgendes altbekanntes Trilemma aufzutut: Vielleicht weiß Gott nichts von diesen Übeln oder konnte sie nicht vorausahnen (dann ist er aber nicht allwissend), oder er kann nichts daran ändern (dann ist er nicht allmächtig), oder er will es gar nicht (dann ist er nicht allgütig). Wie auch immer, der traditionelle Theismus scheint dadurch ins Wanken zu geraten. Drittens hat das Problem (soweit ich sehe, als einziges der religionskritischen Argumente) einen einprägsamen Namen

erhalten, der auch außerhalb philosophischer Fachkreise bekannt ist: Es wird — in Anlehnung an Leibniz¹ — oft als »(das) Theodizeeproblem« bezeichnet. Wir werden allerdings sehen, dass dies auch durchaus missverständliche Aspekte hat: Erstens wird sich zeigen, dass »das« Problem des Übels näher betrachtet in mehrere denkbare Versionen zerfällt, und zweitens, dass man »Theodizee« inzwischen für eine ganz bestimmten Lösungsvorschlag reserviert sein lassen sollte. Die Dinge liegen also komplexer, als es die scheinbare Eingängigkeit des Problems nahelegen mag.

In diesem Beitrag sollen nach einer begrifflichen Klärung zu verschiedenen Arten des Übels (Abschnitt 2) zwei wichtige Unterscheidungen von Versionen des Problems des Übels eingeführt werden, die sich in der neueren Literatur² herauskristallisiert haben; diese können jedoch noch um eine dritte erweitert werden, wodurch ein klarerer Blick darauf ermöglicht wird, was für eine Art Problem diese einzelnen Versionen eigentlich darstellen (Abschnitt 3) und welche hauptsächlichen Lösungsstrategien es gibt (Abschnitt 4). Als bekannteste Lösung des sogenannten »logischen Problems des Übels« gilt die »free will defense«, deren Für und Wider abgewogen wird (Abschnitt 5).

1 Siehe unten Abschnitt 4.

2 Aus der kaum mehr überschaubaren Literatur seien auswahlweise — und zunächst mit Schwerpunkt auf deutschsprachig verfügbare Texte — angeführt: A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (erweiterte Neuauflage), Freiburg — Wien: Herder 2005; William L. Rowe, Das Problem des Übels und einige Formen des Atheismus, in: B. Irlenborn / A. Koritsensky, Analytische Religionsphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012, 159–171; Christoph Jäger (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn u. a.: Schöningh 1998, Kap. IV. — Gute und gelegentlich aktualisierte Einstiege in die angelsächsische Literatur vermitteln: M. Tooley, Problem of Evil, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu>; J.R. Beebe, The Logical Problem of Evil, / N. Trakakis, The Evidential Problem of Evil, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu>. — Siehe zum Ganzen auch Abschnitt 4.2 meiner Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013², dessen Überlegungen den Anstoß zu den Weiterentwicklungen im vorliegenden Beitrag gegeben haben.

Als vermutlich schwerwiegender erweist sich das sogenannte »Belegproblem des Übels«, dessen hauptsächliche Lösungsvorschläge nicht recht zu überzeugen vermögen (Abschnitt 6). Dieses insgesamt skeptische Fazit führt aber nicht unbedingt dazu, dass der Theist deshalb in seinen Überzeugungen irrational sein müsste (Abschnitt 7). Eine simple Lösung für das (bzw. die) Problem(e) des Übels kann jedoch auch dieser Beitrag nicht bereitstellen — zumindest einige seiner Versionen bleiben als gewichtige Anfrage an den religiösen Glauben übrig, zu der sich ein reflektiertes religiöses Bewusstsein zumindest ansatzhaft eine Antwort zurechtlegen sollte.

2. *Arten des Übels: physische, moralische und gemischte Übel, sinnlose und notwendige Übel*

Als Arbeitsdefinition des Übels im Allgemeinen mag zunächst die Festlegung genügen, dass es sich dabei um Zustände handelt, die als unangenehm, belastend, sinnlos und/oder leidvoll erlebt werden. Für manche Facetten der weiteren Überlegungen ist es aber nützlich, verschiedene Arten des Übels gesondert zu betrachten. So ist zunächst zwischen *physischen* und *moralischen* Übeln zu unterscheiden: *Physische Übel* (von griech. *physis*, Natur) sind Übel, die »naturwüchsig« und ohne moralisch relevantes Zutun des Menschen bestehen oder eintreten, wie etwa Erdbeben und andere Naturkatastrophen, Krankheiten und Schmerzen, nach verbreiteter Auffassung auch Grausamkeiten in der Natur, etwa tierisches Leid bei qualvollem Gefressenwerden oder hilflosem Dahinsiechen, und natürlich auch der menschliche Tod. *Moralische Übel* dagegen sind solche, die wesentlich auf moralisch relevantes menschliches Handeln zurückgehen, etwa die vorsätzliche oder fahrlässige Zufügung von körperlichen oder seelischen Schmerzen bis hin zu

Verbrechen und unvorstellbaren Grausamkeiten. Es gibt auch Übel, die eine Zwischenstellung zwischen reinen moralischen und reinen physischen Übeln einnehmen: Man denke etwa an Unfälle durch nicht beherrschbare, übersehene oder unterschätzte technische Risiken, Naturgefahren oder Kombinationen von beidem (komplexe Beispiele sind etwa ein Zugunglück nach Unterspülung eines Bahndamms durch Starkregen oder ein übersehenes Leck einer Bewässerungsanlage, die Schädigung von Menschen durch wirtschaftliche Fehlentscheidungen in schwer überschaubaren Kontexten, oder auch anthropogene Natureingriffe, die zu Hungerkatastrophen aufgrund des Klimawandels führen). Ursache des Übels ist hier das Zusammenwirken von menschlichem Handeln, physischem Übel und den Eigengesetzlichkeiten des jeweiligen Bereichs, wobei die »Anteilsverhältnisse« der Komponenten durchaus unterschiedlich sein können. Auf gesellschaftlicher Ebene führt dies regelmäßig zu gerichtlichen Abgrenzungsversuchen z.B. zwischen »höherer Gewalt« (wo der naturhafte Faktor überwiegt) und »Fahrlässigkeit« (wo der menschliche Faktor ein vorwerfbares Ausmaß erreicht hat).

Zu unterscheiden sind außerdem *notwendige Übel* (etwa die vom Zahnarzt zugefügten Schmerzen beim Ziehen eines kranken Zahnes), für die eine Rechtfertigung absehbar ist und die um eines größeren Gutes Willen in Kauf genommen werden können, und *sinnlose Übel*, bei denen kein solcher rechtfertigender Zusammenhang erkennbar ist. Sinnlose moralische Übel werden mitunter sogar gezielt um des Übelstandes willen angerichtet, etwa aus Bosheit oder Sadismus; derlei Übel sind besonders einschneidende und bedrückende Erfahrungen und stellen demgemäß auch eine besonders einleuchtende Basis für religionskritische Anfragen dar.

3. *Das Übel als logisches Problem und als Beleg-Problem, als Grundsatzproblem und als Ausmaßproblem*

Es dürfte kaum jemand ernsthaft bestreiten, dass es — sofern man auf der phänomenologischen Ebene bleibt und die Frage nach irgendwelchen theoretischen Rechtfertigungsversuchen ausklammert — alle die genannten Arten von Übeln in vielfältigster Form und in bedrückendem Ausmaße in der Welt gibt. Aus dem unbestreitbaren Faktum des Übels kann allerdings auf verschiedene Weise ein Argument gegen die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen entwickelt werden. Es sind hier meines Erachtens zunächst mindestens zwei Unterscheidungsrichtungen in Betracht zu ziehen: jene nach der angezielten logischen Stärke des Arguments und jene nach dem genauen Aspekt des Übels, der zur Basis des Arguments gemacht wird. Diese beiden Unterscheidungen — die in den folgenden Teilabschnitten (1) und (2) erläutert werden sollen — eröffnen eine Kreuzklassifikation von zunächst vier denkbaren Versionen von Problemen des Übels, die man durch die Differenzierung von notwendigen und sinnlosen Übeln aber auf acht Versionen erweitern (3) und auf ihre logische und religionsphilosophische Rolle untersuchen kann (4).

(1) *Unterscheidung nach der Argument-Stärke*: Man kann auf dem Standpunkt stehen, die Existenz des Übels sei mit der Existenz eines gütigen Gottes logisch unvereinbar, aus der unbestreitbaren Existenz des Übels folge also die Nichtexistenz Gottes mit logischer Zwangsläufigkeit. Dies ist das so genannte *logische Problem* des Übels. Gemäß einer anderen Position folgt aus dem Übel zwar nicht zwingend die Nichtexistenz Gottes, das Übel sei jedoch ein Beleg, der in die Gesamtliste der abzuwägenden Belege für und gegen Gottes Existenz einzubeziehen ist und massiv gegen seine Existenz spricht. Man könnte dies

das *Belegproblem* des Übels nennen. (In der angelsächsischen Literatur hat sich dafür der Ausdruck »evidential problem of evil«³ eingebürgert; die deutsche Terminologie ist hier meines Wissens noch nicht verfestigt. »Evidence« hat dabei nicht, wie im Deutschen mit »Evidenz« als unmittelbarem Einleuchten zu tun, sondern kommt aus der englischen Rechtssprache und meint die Belege, die Indizien oder das Beweismaterial, das für eine These vorgebracht wird.)

Diese Unterscheidung ist aus mehreren Gründen relevant: Erstens sind die beiden Versionen unterschiedlich stark und damit auch unterschiedlich schwierig zu lösen, und zweitens eröffnen sie unterschiedliche Diskussionspunkte: Während der Einwand aus dem logischen Problem des Übels die Existenz Gottes als solche in Zweifel zieht (egal, welche Argumente es für diese geben mag), hat das Belegproblem auch direkte Relevanz für manche der Argumente für Gottes Existenz: Wenn man — im Sinne des Gebotes des möglichst vollständigen und nicht einseitigen Belegmaterials — auch das Übel in dieses Belegmaterial einbeziehen muss, so könnte es sein, dass einige der Argumente für Gottes Existenz in einem anderen Lichte erscheinen.

(2) *Unterscheidung nach dem problematischen Aspekt des Übels*: Verschiedene Formulierungen des Problems des Übels unterscheiden sich darüber hinaus dadurch, was sie als den eigentlich problematischen Aspekt am Faktum des Übels in der Welt betrachten: ob sie nämlich an das grundsätzliche Faktum, dass es überhaupt Übel (egal welchen Ausmaßes) in der Welt gibt, oder an das konkrete Ausmaß des Übels in der Welt anknüpfen. Wer schon die Existenz irgendwelcher Übel an sich als unvereinbar mit oder als gewichtigen Beleg gegen die Existenz Gottes betrachtet, der wirft ein Problem auf, das man das *Grundsatz-*

3 D. Howard-Snyder, *The Evidential Problem of Evil*, Bloomington — Indianapolis: Indiana University Press 1996.

problem des Übels nennen könnte. Wer dagegen die Existenz gewisser Übel als an sich verständlich und mit der Existenz Gottes sogar vereinbar versteht, aber das eigentliche religionsphilosophische Problem im schwer verständlichen Ausmaß des Übels in der Welt sieht, der wirft ein *Ausmaßproblem* des Übels auf.⁴ (Auch hier ist die Terminologie — meines Wissens sowohl im Deutschen als auch im Englischen — bisher nicht fest eingebürgert.)

(3) *Klassifikation von Problemversionen*: Mit diesen beiden Unterscheidungen legt sich zunächst eine Kreuzklassifikation von vier verschiedenen Formen von Einwänden aus dem Problem des Übels nahe. Man könnte nämlich

- a) das grundsätzliche Faktum des Übels (unabhängig von seinem Ausmaß) als logisch unvereinbar mit der Existenz Gottes ansehen;
- b) zwar nicht das grundsätzliche Faktum, aber doch das Ausmaß des Übels als logisch unvereinbar mit der Existenz Gottes ansehen;
- c) schon das grundsätzliche Faktum des Übels als Beleg, der gegen die Existenz Gottes spricht, betrachten; oder
- d) zwar noch nicht das grundsätzliche Faktum, aber doch das Ausmaß des Übels als Beleg, der gegen die Existenz Gottes spricht, betrachten.

Damit ergeben sich bereits vier Versionen des Problems des Übels. Diese Kreuzklassifikation könnte man zusätzlich noch um die oben erwähnte Unterscheidung von sinnlosen und notwendigen Übeln erweitern. Man könnte es ja auch bereits als einen Einwand gegen die Existenz eines allmächtigen, allgüti-

gen und weisen theistischen Gottes betrachten, dass es jene Übel gibt, die man als notwendig betrachten kann, etwa nach folgender Beispielsüberlegung: Schmerzen beim Ziehen eines Zahnes mögen ein vergleichsweise geringer Preis für vermiedene größere Schmerzen sein, die Schmerzen bei der Annäherung an eine heiße Herdplatte mögen sogar eine sinnvolle Warnfunktion zur Vermeidung eines größeren Schadens sein und der Schmerz über den Tod eines Menschen ist ein verständlicher Nebeneffekt tiefer menschlicher Beziehungen — aber ein wirklich weiser, gütiger und allmächtiger Gott hätte doch besser eine Welt erschaffen sollen, in der es Zahnprobleme, Verbrennungsgefahren und den Tod überhaupt nicht gibt. Insofern könnte man die obige Einteilung in vier Problemversionen des Übels nochmals unterteilen, sodass sich acht verschiedene Versionen ergeben, je nachdem, ob sie jedwedes oder erst das sinnlose Übel als Infragestellung der Existenz Gottes betrachten: Man könnte

- a1) bereits das grundsätzliche Faktum irgendwelchen Übels (also auch des notwendigen Übels) als logisch unvereinbar mit der Existenz Gottes ansehen; oder
- a2) erst das grundsätzliche Faktum des sinnlosen Übels als logisch unvereinbar mit der Existenz Gottes ansehen;
- b1) zwar nicht das grundsätzliche Faktum des notwendigen Übels, aber doch dessen Ausmaß als logisch unvereinbar mit der Existenz Gottes ansehen;
- b2) zwar nicht das grundsätzliche Faktum des sinnlosen Übels, aber doch das Ausmaß desselben als logisch unvereinbar mit der Existenz Gottes ansehen;
- c1) schon das grundsätzliche Faktum des notwendigen Übels als Beleg, der gegen die Existenz Gottes spricht, betrachten;
- c2) das grundsätzliche Faktum des sinnlosen Übels als Beleg, der gegen die Existenz Gottes spricht, betrachten;

⁴ Auf die Eigenständigkeit dieses Problems hat besonders Richard Swinburne hingewiesen: *The Existence of God*. Second Edition, Oxford: Oxford University Press 2004, Kap. 11, bes. 263–267.

d1) zwar noch nicht das grundsätzliche Faktum, aber doch das Ausmaß des notwendigen Übels als Beleg, der gegen die Existenz Gottes spricht, betrachten; oder schließlich

d2) zwar noch nicht das grundsätzliche Faktum, so aber doch das Ausmaß des sinnlosen Übels als Beleg, der gegen die Existenz Gottes spricht, betrachten.

Soweit man in irgendeiner Version des Belegproblems des Übels (c1 bis d2) die wesentliche Anfrage erblickt, kann man diese außerdem als graduell unterschiedlich stark einschätzen, von einem schwachen Gegenbeleg bis zu einem so starken, der die Existenz Gottes beinahe ausschließt und daher in die Nähe des logischen Problems des Übels gerät. Es gibt also genau genommen sogar noch mehr Versionen des Übels, je nach angenommener Belegstärke bei den Versionen c1 bis d2. Ohne den Nachweis dafür antreten zu können, sei die Vermutung in den Raum gestellt, dass sich für so ziemlich jede dieser Versionen Beispiele aus der Philosophie oder auch der Literatur finden lassen würden.

(4) *Der logische und religionskritische Status von Einwänden aus dem Übel*: Welche Stoßrichtungen haben eigentlich die Einwände, die sich aus dem Problem des Übel ergeben? — Eine nach wie vor nützliche Klassifikation metaphysik- und religionskritischer Einwände hat Rudolf Carnap *en passant* in seinem Artikel »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache«⁵ bereitgestellt; sie gestattet vermutlich die Einordnung aller religionskritischen Einwände. Religiöse Überzeugungen können demnach als (A) kognitiv sinnlos, (B) falsch, (C) mangelhaft begründet oder (D) schädlich kritisiert werden. Einwände aus dem Problem des Übels können gemäß dieser Klassi-

fikation nun unterschiedliche Stoßrichtungen haben. Die vier Versionen des logischen Problems (a1 bis b2) wären zweifellos als Falschheitseinwand (also als Einwand vom Typ B) zu verstehen: Sie richten sich direkt gegen die These, dass Gott existiert, weil seine Existenz mit verschiedenen Versionen des Übels unvereinbar ist. Die Versionen des Belegproblems (c1 bis d2) kann man dagegen unterschiedlich lesen: Sie könnten einerseits als abgeschwächte Falschheitseinwände gemeint sein (also als Beleg dafür, dass die These von der Existenz Gottes zwar nicht mit Sicherheit, so aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit falsch ist), man könnte sie allerdings auch als Typ-C-Einwand lesen, der zwar nicht die Falschheit der These behauptet, aber doch die Qualität von bestimmten Argumenten für Gottes Existenz in Frage stellt. Wenn man — wie etwa Richard Swinburne dies tut⁶ — Argumente für Gottes Existenz aus bestimmten Belegen entwickelt, dann stellt das Übel einen Beleg dar, den man (dem *principle of total evidence* folgend) auch in die Belegmenge mit einbeziehen muss und der die Stärke des Pro-Arguments mehr oder minder deutlich reduzieren könnte. Der Einwand aus dem Übel richtet sich also in dieser Lesart gegen manche Argumente, die man für Gottes Existenz entwickeln könnte, und damit nur indirekt gegen die Existenz Gottes. Dieser Unterschied ist insofern relevant, als es ja religionsphilosophische Positionen gibt, die die Rationalität religiöser Überzeugungen nicht von Argumenten für Gottes Existenz abhängig machen.⁷ Diese Positionen werden von einem ausschließlich als Typ-C-Einwand verstandenen Einwand aus dem Übel nicht getroffen, von einem Typ-B-Einwand dagegen schon.

6 Siehe oben Anm. 4.

7 Zu denken ist hier etwa an die »Reformierte Erkenntnistheorie« von Alvin Plantinga u.a.: *Warranted Christian Belief*, New York — Oxford 2000 (deutsche Übersetzung in Vorbereitung).

5 Diese Einteilung wird — etwas erweitert — auch zugrundegelegt in meiner *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013², Teil IV.

Man könnte weiterhin die Frage stellen, ob es zwischen den Versionen a1 bis d2 Stärkenunterschiede und/oder Implikationsbeziehungen gibt. Hier fallen zunächst Asymmetrien zwischen den jeweiligen 1- und 2-Versionen ins Auge: Wer z.B. eine a1-Version vorbringt und bereits irgendwelche Übel als unvereinbar mit der Existenz eines gütigen Gottes betrachtet (a1), der wird dies erst recht sinnlosen Übeln zuschreiben (a2), ähnliches gilt für b1/b2 etc. Die Konversen gelten nicht: Wer sinnlose Übel als Einwände gegen den Theismus betrachtet, muss dies nicht von allen Übeln, auch den notwendigen, annehmen.

Die Anordnung von a1 bis d2 entspricht weiters — zumindest prima facie — einer ungefähren Anordnung nach ansteigender Stärke: Wer bereits im grundsätzlichen Faktum irgendwelcher Übel einen signifikanten religionskritischen Einwand sieht (=a1), der legt offensichtlich strengere Maßstäbe an göttliches Handeln an, für deren Plausibilität er allerdings selbst begründungspflichtig wird. Er erhebt damit einen schwächeren religionskritischen Einwand als jemand, der (im Sinne von d2) erst im Ausmaß des sinnlosen Übels einen Beleg gegen Gottes Existenz sieht. Dass ein großes Ausmaß sinnloser Übel gegen die Existenz eines gütigen, allmächtigen Gottes spricht, dürfte sich leichter rechtfertigen lassen und stellt damit einen stärkeren Einwand dar. Letztere Position lastet sich allerdings auf der faktischen Ebene mehr an Beweispflichten auf (gibt es wirklich ein starkes Ausmaß sinnloser Übel und woran ist es zu bemessen?), und außerdem stellt sich die Frage nach der Stärke dieses Belegarguments. Eine ganz durchgängige Kaskade von immer stärkeren Argumenten und auch von Implikationen zwischen allen 8 Versionen von oben nach unten besteht also allem Anschein nach nicht; die Argumente sind in ihrer jeweils eigenen Gestalt zu betrachten und zu bewerten.

4. *Exemplarische Varianten von Lösungsansätzen: »Verteidigungen«, »Theodizeen« und Unerforschlichkeitsthesen*

Die bisherigen Analysen haben gezeigt, dass die Rede von »dem« Problem des Übels (oder gar »dem« Theodizeeproblem, zu diesem missverständlichen Ausdruck siehe sogleich) problematisch ist. Die unterschiedlichen Versionen des Problems legen nahe, dass auch die denkbaren Reaktionsstrategien unterschiedlich sein werden und dass es daher nicht »den« Lösungsansatz geben wird. Exemplarisch sollen hier einige bekanntere Strategien analysiert werden.⁸

Ähnlich wie die religionskritischen Einwände aus dem Problem des Übels unterscheiden sich auch die Lösungsansätze zu den Problemen des Übels nach der Stärke des angestrebten Argumentationszieles. Hier sollen exemplarisch einige Lösungsansätze herausgegriffen werden, die verschiedenen solchen Zielen zuarbeiten. Soll nur die grundsätzliche vernünftige Vereinbarkeit der Existenz Gottes mit der Existenz des Übels begründet werden, so spricht man häufig von *Verteidigungen* (defences) des Theismus; soll aber mehr geleistet werden und sollen positive Gründe dafür ausgefaltet werden, dass das Übel sogar einen bestimmten Sinn oder Zweck hat, dann spricht man — vor allem in der neueren angelsächsischen Literatur — von *Theodizeen* (theodicies). Schließlich gibt es drittens die Position, dass der Sinn des Übels für uns Menschen unerforschlich blei-

8 Außer Betracht bleiben mögen hier philosophische Zugänge zum Übel, die primär nur dessen ontologische Einordnung betreffen. Etwa ist die bekannte augustinische Deutung vom Übel als Mangel an Gutheit oder Vollkommenheit (*privatio boni*) ein solcher ontologischer Vorschlag. Dies ist ein Lösungsvorschlag für die Frage, wie man sich die Existenz von Übel grundsätzlich vorstellen kann angesichts der These, dass ein gütiger Gott (der eigentlich nichts Böses schaffen kann) alles geschaffen habe, aber er leistet wenig für die Frage, warum es solche ontologischen Mangelhaftigkeiten denn überhaupt gibt. Die hier »Probleme des Übels« betreffen aber eben jene letztere Frage.

ben muss, da wir nicht über den Erkenntnisstand Gottes verfügen; vielleicht dienen die Übel irgendeinem uns unbekanntem höheren Gut. Diese Position ist noch etwas bescheidener als die so genannten Verteidigungen.

Zum semantisch schillernden Ausdruck »Theodizee« ist terminologisch anzumerken, dass er ein von Gottfried Wilhelm Leibniz⁹ geprägtes Kunstwort in Verwertung der griechischen Wörter *theos* (Gott) und *dike* (Recht) ist und etwa »Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels« bedeutet. In Leibniz' »Theodizee« finden sich verschiedenste Denkansätze, die man heute sowohl in Richtung einer »Verteidigung« als auch einer »Theodizee« im engeren Sinne lesen kann. Das mag dazu beigetragen haben, dass das Wort »Theodizeeproblem« im Deutschen zu einem geläufigen Ausdruck für den gesamten Themenkomplex geworden ist, der aber eben auch geeignet ist, die Unterschiede zwischen den verschiedenen Problemversionen zu verschleiern. Hier soll daher, wenn von »Theodizee(n)« die Rede ist, der etwas gefestigteren angelsächsischen Terminologie gefolgt werden und mit »Theodizee« nur die Offenlegung positiver Gründe für das Übel bezeichnet werden.

5. *Logische Probleme des Übels und die »free will defence«*

(1) Die »free will defence«: Die These hinter den logischen Problemen des Übels (a1 bis b2) ist genau genommen sehr stark, sie ist eine Unmöglichkeitsbehauptung: Es sei logisch unmöglich, dass ein gütiger Gott zugleich mit dem Übel (in seinen verschiedenen Facetten, siehe a1 bis b2) existiert. Mit anderen Worten, es sei unmöglich, dass es für das Übel

irgendwelche guten Gründe oder zumindest Erklärungen geben könnte (egal ob wir sie nun kennen oder nicht), die das Übel mit der Existenz Gottes doch wieder vereinbar machen. Dementsprechend können Lösungen für logische Probleme des Übels relativ schwach ausfallen, sie müssten lediglich die Möglichkeitsbehauptung begründen können, dass es solche guten Gründe oder Erklärungen vielleicht doch geben *könnte*, dass sie also nicht auszuschließen sind.

Die bekannteste Lösungsstrategie für logische Probleme des Übels hat mit der göttlichen Schaffung ernsthaft freier Handlungssubjekte zu tun, d.h. solcher, deren Willensentscheidungen Gott nicht determinieren will und deren Handlungen wirklich manchmal moralisch relevante Folgen haben. Es geht also um die Schaffung von Subjekten, die sich nicht nur zwischen der Herbeiführung jeweils gleich guter und gleich angenehmer Weltzustände entscheiden müssen, sondern die auch Fehler machen können, Leid und Unrecht herbeiführen können etc. Die Intuition dahinter ist wohl die, dass unsere Handlungen »einen Unterschied machen müssen«, wenn man in einem ernsthaften Sinne von Freiheit sprechen will, dass unsere Entscheidungen also nicht nur harmlose, folgenlose und schlaraffenlandartige Entscheidungen zwischen belanglosen Alternativen sein dürfen. Verfechter der sogenannten *free will defence* (etwa: »Verteidigung der Vernünftigkeit des Glaubens an einen gütigen Schöpfergott durch Hinweis auf die Freiheit«)¹⁰ behaupten nun, dass die Schaffung ernsthaft freier Handlungssubjekte möglicherweise nur mit der Einschränkung möglich ist, dass diese Subjekte irgendwann Übel anrichten, egal in welcher denkmöglichen Welt diese Subjekte existieren. Da dies

⁹ G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Amsterdam 1710, deutsche Üs. Frankfurt: Suhrkamp 1996⁵.

¹⁰ Die bekannteste zeitgenössische Variante dieser Position stammt von Alvin Plantinga, siehe z.B. *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids: Eerdmans 1974, Reprint 2002.

nicht auszuschließen ist, könnte es in jeder möglichen Welt, in der es ernsthaft freie Handlungssubjekte gibt, Übel geben, und bereits damit ist die Existenz Gottes nicht mehr absolut unvereinbar mit dem Übel. (Eine stille Voraussetzung hinter solchen Überlegungen ist übrigens jeweils, dass auch ein allmächtiger Gott an gewisse vorausliegende logische Einschränkungen seiner Allmacht gebunden ist und dies keine untragbaren Aushöhlungen des Gottesbegriffes mit sich bringt. Dass diese Voraussetzung zumindest in ihrem Ausmaß keineswegs trivial ist, sei hier nur angedeutet: Dass Gott z.B. die Vergangenheit nicht rückgängig machen kann und keine logisch widersprüchlichen Sachverhalte schaffen kann, gilt zwar weithin noch als unbedenkliche Einschränkung der Allmacht; ob man seine Allmacht aber noch viel weiter einschränken sollte — wie dies die *free will defence* tut — ist durchaus diskutierbar).

(2) *Einwände gegen die »free will defence«*: Allerdings liegen gegen die *»free will defence«* drei Einwände nahe. Erstens kann man das eben angedeutete religionsphilosophische Allmachtsproblem auch erkenntnistheoretisch wenden: Es ist unklar, aufgrund welcher Intuitionen oder sonstiger Erkenntnisquellen man solche sehr abstrakten und überdies verschachtelten Denkmöglichkeiten (»möglicherweise ist die Schaffung ernsthaft freier Handlungssubjekte nur möglich, wenn...«) beurteilen sollte. Zweitens scheint die *»free will defence«* vor allem auf moralische Übel hin gemünzt: Es mag schon sein, dass unsere Handlungen erst dann einen echten Unterschied machen, wenn wir uns auch falsch entscheiden und echten Schaden herbeiführen können. Wie aber unverschuldete qualvolle Krankheiten, Flutwellen u.a. physische Übel auf solchem Wege mit Gottes Existenz in Einklang zu bringen wären, lässt die *»free will defence«* offen. Drittens und hauptsächlich ist darauf hinzuweisen, dass die *»free will defence«*, wenn überhaupt, nur für das Grundsatzproblem des

Übels eine plausible Lösung herbeiführt. Das horrende Ausmaß mancher physischer und moralischer Übel erscheint damit noch nicht abgedeckt: Denn ernsthaft freie Handlungssubjekte könnten doch auch bereits unter der Voraussetzung möglich sein, dass ihre Fehlhandlungen zwar negative, aber doch deutlich weniger dramatische Konsequenzen hätten. Es wäre doch z.B. auch eine Welt denkbar, in der es zwar unangenehme Zustände und unangenehme Folgen von Fehlentscheidungen, und zwar ruhig auch unangenehme Folgen für andere, geben mag, aber es würde doch auch genügen, wenn man sich selbst oder anderen dadurch schlimmstenfalls einige deutliche, aber vorübergehende und überlebbar Schmerzen zufügen kann. Es ist nicht ersichtlich, warum die Schaffung echt freier Wesen auch die Möglichkeit horrender Negativszenarien von Massenmord, sadistischer Quälerei etc. mit sich bringen sollte. Freilich könnte man auch diesen Einwänden wiederum durch den Verweis auf irgendwelche weitere Denkmöglichkeiten kontern, man bewegt sich damit aber auf fragwürdiger erkenntnistheoretischer Grundlage. Insgesamt hat sich daher derzeit das Interesse vom logischen Problem des Übels und von der *»free will defence«* eher weg verlagert. Es dürfte aber einer verbreiteten Einschätzung entsprechen, wenn das logische Problem des Übels — besonders in seinen Grundsatzvarianten (a1 und vielleicht auch a2), aber auch in seinen Ausmaßvarianten (b1 und b2) für weniger gravierend gehalten wird als das nun zu erörternde Belegproblem.

6. *Das Belegproblem des Übels und seine Lösungsvorschläge*

Nimmt man also an, dass die Versionen des logischen (vor allem: Grundsatz-)Problems grundsätzlich lösbar erscheinen, so verbleibt dennoch der Einwand, dass Existenz und vor allem

Ausmaß des Übels gewichtige Belege sind, die zumindest auf den ersten Blick gegen die Existenz Gottes sprechen. Als Reaktion auf dieses Problem liegen dem Theisten zwei Strategien nahe. Offensiver ist die Strategie der *Theodizeen*, die einen positiven Sinn des Übels anzugeben und nicht nur seine bloße Hinnehmbarkeit zu begründen versuchen. Defensiver ist die These des *unerforschlichen Übels*: Wir Menschen seien aufgrund unserer Erkenntnissituation einfach nicht in der Lage zu verstehen, wie Gottes Güte mit seiner Art der Weltregierung vereinbar ist, die offenbar auch viele Übel einschließt. Gott habe Pläne, die uns Menschen verschlossen bleiben, und das Übel in der Welt diene letztlich irgendwelchen größeren Gütern.

(1) *Varianten von Theodizeen*: Theodizeen als Lösungen des Belegproblems beruhen auf folgendem Gedanken: Wenn Übel einen Sinn haben, dann sind Übel geradezu zu erwarten, wenn Gott existiert. Dann würden die Übel der Welt vielleicht sogar zu einem Beleg für die Existenz Gottes, zumindest aber zu einem irrelevanten Beleg, und damit sei das Belegproblem gelöst.

Bekannte Vorschläge von Theodizeen sind, dass (a) das Übel die angemessene göttliche Strafe für Sünden ist, dass (b) ein gewisses Ausmaß physischer Übel notwendig sind, damit wir wirklich ernsthaft frei sind (in einer Welt ohne Schmerz könnten wir z.B. niemandem weh tun und müssten uns auch nicht davor hüten), und dass moralische Übel die notwendige Begleiterscheinung ernsthafter Freiheit sind, oder dass (c) Übel die Gelegenheit zur Verbesserung unseres Charakters bieten, weil sie vornehme Eigenschaften wie Solidarität, Hilfsbereitschaft, Aufopferung, Heldenmut und Verantwortungsgefühl fördern, vielleicht auch deshalb, weil die Konfrontation mit dem Übel unsere Gottesbeziehung wach hält und festigt. Diese Argumentationsstrategie ist als »soul-making theodicy« bekannt (eine sachgemäße deutsche Übersetzung — »Seelenbildungs-Theodizee«? — dürfte schwierig sein). Variante (b) ist dabei natürlich

mit der besprochenen *free will defence* eng verwandt, sie zielt aber nicht nur auf die logische Vereinbarkeit des Übels mit Gottes Existenz ab, sondern auf etwas mehr: Sie will das Übel auch als Gegen-Beleg in der Gesamtmenge neutralisieren.

Gegen sämtliche dieser Theodizeen gibt es allerdings massive Einwände. Gegen (a), die Sündenstrafen-Theodizee, spricht das bekannte tragische Faktum, dass derlei »Strafen« in sehr vielen Fällen die völlig falschen Leute treffen würden (man denke an ein Kleinkind, das noch gar keine Gelegenheit zu ernsthaften Sünden hatte, aber an einer qualvollen Krankheit stirbt). Damit würde entweder Gott in seiner Schöpferweisheit oder aber in seiner Moralität beeinträchtigt. Wohl nicht zufällig lehnt auch z.B. das Neue Testament diese Theodizee ab (Joh 9, 3). Vor allem setzt die Sündenstrafen-Theodizee allerlei an theologischen Vorleistungen bezüglich des Gottesbildes voraus, die philosophisch problematisch und auch in der gegenwärtigen Theologie kaum konsensfähig sein dürften; etwa überhaupt die mythologisch-archaisch wirkende Idee eines Gottes, der selbst durch punktuell Handeln irdische Strafen herbeiführt. Gegen die »Seelenbildungs-Theodizee« spricht ebenfalls, dass der Konnex zwischen den Übeln und jenen, die daran seelisch wachsen könnten, oft genug nicht erkennbar ist: Nicht selten brechen Übel auch in die Lebenskontexte jener Menschen ein, denen man bereits höchste moralische und religiöse Tugendhaftigkeit attestieren würde. Und schließlich spricht gegen alle drei Varianten von Theodizeen, dass sie an den Ausmaßproblemen des Übels ihre Plausibilitäts Grenzen finden dürften: Alle drei angestrebten Sinne bzw. Zwecke des Übels scheinen wohl auch mit wesentlich geringeren Ausmaßen des Übels erreichbar. Die furchtbarsten Katastrophen der Natur- und Menschheitsgeschichte scheinen dafür keineswegs nötig gewesen zu sein.

(2) *Das Argument vom unerforschlichen Übel*: Man mag angesichts der vorigen Passagen ein grundsätzliches Unbehagen da-

rüber verspürt haben, wie man nämlich überhaupt an solche Fragen herangehen sollte: Anhand welcher Maßstäbe sollten wir denn das Übel gegen mögliche größere Güter abwägen, für die Gott das Übel in Kauf nehmen könnte? Unter anderem aus einem solchen Unbehagen heraus speist sich das Argument von Autoren wie Stephen Wykstra,¹¹ dass das Übel zwar letztlich irgendwelchen größeren Gütern diene, dass uns die genauen Wege Gottes zur Realisierung dieser Güter aber verschlossen bleiben. Damit reiht sich Wykstras Position in die Reihe der Theodizeen ein, sie macht aber ein erkenntnistheoretisches Ad-dendum explizit: Wir können um die Begründung des Übels nicht wissen.¹² Um eine instruktive Metapher von William P. Alston zu gebrauchen: Ähnlich wie ein schachkundiger Beobachter einer Großmeister-Partie nicht abschätzen kann, warum ein Spieler zuweilen eine Figur zugunsten eines höheren Gutes opfert, so können wir Menschen nicht wissen, warum Gott das Übel zulässt. Die These vom unerforschlichen Übel scheint zunächst plausibel, denn in der Tat sollte man aus theistischer Sicht vorsichtig damit sein, Gottes Handlungen nach unseren menschlichen Maßstäben zu beurteilen. Allerdings bietet die These auch nur eine sehr schwache Verteidigung gegen das Belegproblem, denn die Belege offensichtlich sinnloser und schrecklicher Übel wie der sadistischen Qual Unschuldiger, der Genozide der Weltgeschichte u.a. wiegen doch überaus schwer, und es ist schwer ersichtlich, durch welche größeren Güter so etwas gerechtfertigt werden könnte. Außerdem muss der Vertreter der Unerforschlichkeitsthese mit der Anfrage rechnen, ob er

nicht die Pro- und Contra-Belege ungleich behandelt und so vielleicht eine theoretische Voreingenommenheit für den Theismus einschmuggelt: Warum, so könnte der Einwand lauten, könnte man nicht auch bei den Pro-Belegen für die Existenz Gottes dieselbe Unerforschlichkeitsthese in Anschlag bringen? Warum könnte man nicht mit ebensolcher Berechtigung z.B. die Existenz oder die anscheinende Feinabstimmung des Universums als ein »unerforschliches Rätsel, hinter dem vielleicht ein göttlicher Plan steht, den wir nicht kennen (vielleicht aber auch nicht)«, in ihrer Belegkraft depotenzieren? Diese Frage weist auf das tieferliegende Problem hin, welche Aussagen von Gott berechtigt gemacht werden können, ohne einerseits in ein mythologisch-vernenschlichendes Gottesbild zu verfallen oder andererseits den Aussagen von Gott jeglichen präzisen Inhalt zu nehmen.¹³

7. *Die Rationalität des Glaubens angesichts der philosophischen Unlösbarkeit des Problems des Übels*

Insgesamt dürfte es für einige der Probleme des Übels wohl keine befriedigende philosophische Lösung geben. Wenngleich die Varianten des logischen Problems eher noch lösbar erscheinen, so greifen die mutmaßlich vor allem gegen die Varianten des Belegproblems gerichteten Theodizeen doch kaum (und für allfällige sonstige, hier nicht besprochene Theodizeen gälte vermutlich dasselbe). Die These von der Unerforschlichkeit des Übels mag noch am attraktivsten erscheinen, hat jedoch

11 »Rowe's Noseeum Argument from Evil«, in: D. Howard-Snyder (Hg.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: University of Indiana Press 1996, 126–150.

12 In jüngerer Zeit hat sich um diese Kernüberlegung eine ganze Diskussion unter dem Leitbegriff »Skeptischer Theismus« etabliert. Siehe dazu etwa T. Dougherty, *Skeptical Theism*, <http://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/> (Erstversion 25.1.2014); T. Dougherty / J. McBrayer (Hgg.), *Skeptical Theism: New Essays*, Oxford: Oxford University Press 2014.

13 Siehe dazu meinen Aufsatz »Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?« In: A. Fidora / E. Bidese / P. Renner (Hgg.), *Philosophische Gotteslehre heute: Der Dialog der Religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008, 55–70.

332 bereits Züge einer theologischen Theorie. Denn man liest sie wohl am besten als Versuch von Gläubigen, sich vom Standpunkt des Glaubens aus zumindest irgendeine Erklärung für das Übel zurecht zu legen. Das Übel bleibt aber philosophisch gesehen ein Beleg gegen die Existenz Gottes. Sofern man als Theist Sympathien für empirische Kumulativargumente hat, relativiert sich der Beleg-Wert des Übels in Zusammenhalt mit den anderen Belegen. Der Theist ist nicht unbedingt irrational, wenn er die Belege, die für den Theismus sprechen, insgesamt höher gewichtet als den Beleg aus dem Übel. (Ein naheliegender Kandidat für solche Pro-Belege ist etwa die anscheinende Kontingenz des Universums, das aus unserer physikalischen Sicht vor etwa 15 Milliarden Jahren in einem punktuellen Anfangszustand (der sogenannten Anfangssingularität) ins Dasein getreten zu sein scheint, über den man aus physikalischer Sicht aber nichts mehr sagen kann, weil dort wichtige Größen gegen null oder gegen unendlich gehen. Dies wird oft mit einer theistischen Rahmendeutung versehen, indem man im Anfang des Universums einen Schöpferakt eines personenähnlichen Gottes erblickt. Das ist natürlich kein zwingendes Argument, aber doch ein deutlicher Beleg für den Theismus; der Theist könnte den Beginn des Universums als mindestens ebenso starken Beleg für die Existenz Gottes gewichten, wie die Existenz des Übels einer dagegen ist.)

Sofern man solchen Kumulativargumenten nicht zuneigt, bleiben etliche Versionen des Problems des Übels erst recht philosophisch unlösbar. Allerdings impliziert auch dies noch nicht, dass der religiöse Glaube deshalb schon irrational sein muss. Die Rationalität des Glaubens — wie jeder anderen Weltanschauung — entscheidet sich ja nicht *allein* aufgrund philosophischer Argumente, die vielleicht für ihn sprechen mögen. Die Rationalität von Weltanschauungen entscheidet sich

— vereinfacht gesagt¹⁴ — daran, ob sie plausible (d.h. logisch konsistente, kohärente und erweiterungsoffene) Einordnungen der Gesamterfahrung liefern können. Für diese Einordnungsleistung bezüglich der Gesamterfahrung sind keineswegs nur die rein philosophisch begründbaren Bestandteile einer Weltanschauung maßgeblich — hier können durchaus auch theologische Lehren, der Eindruck einer spezifischen »inneren Glaubwürdigkeit« z.B. von religiösen Schriften, die äußere moralische Glaubwürdigkeit einer Glaubensgemeinschaft u.a. mitspielen. Es kann also sein, dass eine religiös geprägte Weltanschauung, die sich auf eine bestimmte Tradition des Denkens und der Lebensgestaltung stützt, für einen Gläubigen jenen Deutungsrahmen bereitstellt, der ihm eine konsistente, kohärente und erweiterungsoffene Deutung seiner Gesamterfahrung gestattet, also alles dessen, was ihm im Leben begegnet.

Es ist aus dieser Sicht nicht unplausibel (und auch keine Kritikimmunsierung) anzunehmen, dass es auf die philosophisch unlösbar verbleibenden Probleme des Übels nur im religiösen Glauben eine Antwort gibt. So etwa glauben Christen, dass Gott selbst sich dem Übel in der Welt durch den grausamen Kreuzestod seines Sohnes Jesus Christus einerseits radikal ausgesetzt hat, dass das Übel aber durch Christi Auferstehung von den Toten zeichenhaft bereits überwunden ist und letztlich nicht die Oberhand im Weltlauf behalten wird. Damit könnte eine christliche Weltanschauung zumindest eine Einordnung des Übels und seiner letztendlichen Wertigkeit liefern — mutmaßlich eine bessere als eine rein naturalistische Weltanschauung, in der das Übel letztlich ebenso als irritierendes Rätsel übrigbleibt.¹⁵

14 Ausführlicher habe ich diese Überlegungen entwickelt in Teil V meiner Einführung in die Religionsphilosophie (siehe oben Anmerkung 5). Siehe dazu auch O. Muck, *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck – Wien: Tyrolia 1999.

15 Ich danke Lukas Kraus für etliche Verbesserungsvorschläge zu einer früheren Version dieses Beitrags.