

Alexander Loichinger  
Armin Kreiner

# Theodizee in den Weltreligionen

Ein Studienbuch



Schöningh

UTB



UTB 3420

### **Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage**

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien  
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills  
facultas.wuv · Wien  
Wilhelm Fink · München  
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel  
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien  
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn  
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart  
Mohr Siebeck · Tübingen  
Orell Füssli Verlag · Zürich  
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel  
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich  
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart  
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz  
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen  
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

ALEXANDER LOICHINGER / ARMIN KREINER

# **Theodizee in den Weltreligionen**

Ein Studienbuch

FERDINAND SCHÖNINGH

Die Autoren:

Alexander Loichinger, Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Armin Kreiner, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Ferdinand Schöningh, Paderborn

(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: [www.schoeningh.de](http://www.schoeningh.de)

ISBN: 978-3-506-77020-2

Das Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

Einbandgestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart

UTB-Bestellnummer: 978-3-8252-3420-1

# Inhalt

An den Leser .....	7
--------------------	---

## Teil I: Die Frage nach Leid und Übel im Christentum

1. THEODIZEEPROBLEM – ATHEISTISCHE HERAUSFORDERUNG .....	10
Einführung .....	10
Norbert Hoerster – Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems .....	13
Arbeitsteil .....	27
2. KLASSISCHE LÖSUNG – TRADITIONELLE SÜNDENFALLTHEODIZEE .....	28
Einführung .....	28
Ludwig Ott – Grundriss der Katholischen Dogmatik .....	32
Arbeitsteil .....	42
3. LEID UND ALLMACHT GOTTES – PROZESSTHEODIZEE .....	43
Einführung .....	43
David Ray Griffin – Schöpfung aus dem Chaos und das Problem des Übels ..	48
Arbeitsteil .....	65
4. DAS ARGUMENT DER WILLENSFREIHEIT – FREE-WILL-DEFENCE .....	67
Einführung .....	67
Richard Swinburne – Das Problem des Übels .....	70
Arbeitsteil .....	82
5. LEID UND „SEELENBILDUNG“ – IRENÄISCHE THEODIZEE .....	84
Einführung .....	84
John Hick – Eine irenäische Theodizee .....	87
Arbeitsteil .....	104
6. DAS PROBLEM DER NATÜRLICHEN ÜBEL – NATURGESETZE UND THEODIZEE ..	105
Einführung .....	105
Bruce Reichenbach – Das Argument aus den Naturgesetzen .....	108
Arbeitsteil .....	119
7. DER LEIDENDE GOTT – GOTTES MITLEIDEN .....	121
Einführung .....	121
Jürgen Moltmann – Der gekreuzigte Gott .....	125
Kenneth Surin – Die Leidensunfähigkeit Gottes und das Problem des Übels .....	134
Arbeitsteil .....	141

8. REDUCTIO IN MYSTERIUM – BLEIBENDE GEHEIMNISHAFTIGKEIT DES LEIDS . . .	142
Einführung. . . . .	142
Karl Rahner – Warum lässt uns Gott leiden? . . . . .	146
Arbeitsteil . . . . .	157

**Teil II: Die Frage nach Leid und Übel in den Religionen**

9. LEID IM ALTEN TESTAMENT – IJOBS KLAGE UND ANKLAGE. . . . .	160
Einführung. . . . .	160
Altes Testament – Das Buch Ijob . . . . .	165
Arbeitsteil . . . . .	181

10. LEID IM JUDENTUM – ERWÄHLUNGSBEWUSSTSEIN, LEIDEN UND HOLOCAUST. . . . .	183
Einführung. . . . .	183
Rolf Schmitz – Das Leiden und das Böse. Antwortversuche im Judentum . . . . .	187
Arbeitsteil . . . . .	203

11. LEID IM ISLAM – HINGABE AN DEN WILLEN ALLAHS . . . . .	205
Einführung. . . . .	205
Tahsin Görgün – Leid als Teil der Welt und des Lebens. Gibt es ein Theodizeeproblem aus islamischer Perspektive? . . . . .	210
Arbeitsteil . . . . .	224

12. LEID UND WIEDERGEURT – THEODIZEE IN DER HINDUISTISCHEN TRADITION. . . . .	226
Einführung. . . . .	226
Arvind Sharma – Hinduistische Theodizeen . . . . .	229
Arbeitsteil . . . . .	241

13. LEID UND VERGÄNGLICHKEIT – LEIDPROBLEM IN DER BUDDHISTISCHEN TRADITION. . . . .	243
Einführung. . . . .	243
Hajime Nakamura – Die Grundlehren des Buddhismus . . . . .	247
Arbeitsteil . . . . .	260

Nachwort . . . . .	262
--------------------	-----

Nachweis der Primärtexte . . . . .	263
------------------------------------	-----

Abbildungsnachweis . . . . .	264
------------------------------	-----

Personenregister . . . . .	267
----------------------------	-----

## An den Leser

Die Frage nach dem Leid ist und bleibt *die* Anfrage an Gott. Bertrand Russell, der atheistische Mathematiker und Philosoph, fragte einmal: Stellen Sie sich vor, Sie wären allmächtig und könnten in alles eingreifen – würde dann die Welt nicht anders aussehen? Die meisten Menschen würden diese Frage vermutlich ohne langes Zögern bejahen. Wenn sie allmächtig wären, dann würden sie eingreifen und zumindest das schrecklichste Unglück und Leid verhindern. Warum aber tut Gott das nicht?

Genau darin besteht das Theodizeeproblem. Wenn es Gott gibt, warum lässt er all das Leid zu? Wenn es Gott gibt, warum hat er überhaupt eine Welt mit so viel Übel und Leid erschaffen? Warum lässt er Naturkatastrophen geschehen? Warum lässt er Gewaltverbrecher gewähren? Wie kann er so etwas wie Tsunamis, Pandemien oder Auschwitz zulassen?

Sicherlich gibt es in der Welt viel Schönes, es gibt Glück, Erfolg und alle die wunderbaren Errungenschaften in Wissenschaft, Kunst und Kultur wie auch die beglückenden Erfahrungen von Kooperation, Freundschaft und Liebe. Aber scheinen unterm Strich nicht die Schattenseiten des Lebens zu überwiegen? Wie fiele eine Gesamtbilanz an Gutem und Bösem aus? Die Mehrzahl der empfindungsfähigen Lebewesen, die sich im Lauf der Evolution entwickelt haben, lebte an der Hungergrenze. Tagtäglich ging es ums nackte Überleben nach dem unbarmherzigen Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens. Allein dieses Gesetz sichert den Lebewesen das Überleben, und auch den Menschen scheint es häufig nicht anders zu ergehen. Auch ihr Leben steht im Zeichen von Krieg, Gewalt, Verstümmelung und Unrecht – eine grauenvolle Bilanz des Bösen mit seinen vielfachen Gesichtern von Hass, Neid, Verbrechen und Schuld. Schicksalsschläge wie Unglück, Krankheit, Behinderung und Tod zermürben viele Menschen. In welcher Welt leben wir eigentlich? Kann man angesichts all dessen überhaupt noch guten Gewissens an Gottes „gute“ Schöpfung und an einen „lieben“ und allmächtigen Gott glauben?

Es ist nicht so sehr die Tatsache, dass es überhaupt Leid in der Welt gibt, die viele Menschen am Gottesglauben zweifeln lässt. Nein, es ist vielmehr das entsetzliche Ausmaß von Krankheit und Not, das zum Gottesglauben nicht so recht passen will. Alle religiösen Traditionen haben sich mit den Fragen nach dem Sinn des Leids auseinander gesetzt. Alle verkünden eine Frohe Botschaft, ein Evangelium, das in der Zusage besteht, dass das Dasein einen Sinn hat. Soll diese Zusage nicht lediglich eine leere Behauptung bleiben, müssen sie Antworten auf die Frage finden, worin der Sinn des Leids besteht. Die konkreten Antworten der Religionen könnten kaum unterschiedlicher ausfallen. Das gilt bereits innerhalb des Christentums, wo es ganz verschiedene Ansätze gibt, wie Leid zu verstehen und zu bewältigen ist.

Das vorliegende Buch versteht sich als Lese-, Lehr- und Studienbuch. Es ist so angelegt, dass es einem möglichst breiten Leserkreis zugänglich ist – angefangen von Studierenden des Fachs Theologie über Religionslehrerinnen und Religionslehrer bis hin zu interessierten „Laien“, die über ihren Glauben nachdenken wollen.

Inhaltlich besteht es aus zwei Teilen. Im 1. Teil werden Antworten und Lösungen aus der christlichen Tradition vorgestellt. Der 2. Teil wirft einen Blick in die nicht-christlichen Weltreligionen. Jedes einzelne der insgesamt 13 Kapitel steht in sich geschlossen und präsentiert einen charakteristischen Theodizeeentwurf. Methodisch gliedert sich jedes Kapitel in drei Teile. Der erste Teil gibt eine kurze Einführung, in welcher Anliegen und Argumentation des betreffenden Entwurfes vorgestellt werden. Der zweite Teil liefert einen Primärtext, der von einem typischen Vertreter der jeweiligen Position stammt. Dabei werden fünf Texte erstmals in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht (s. Kap. 3, 5, 6, 7, 12). Im abschließenden Arbeitsteil finden sich vertiefende Fragen zum Text und weiterführende Literaturhinweise.

Als Herausgeber danken wir allen, die bei der Fertigstellung des Bandes beteiligt waren. An erster Stelle gebührt Dank unseren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern am Lehrstuhl für das Korrekturlesen. Wir danken auch den Studierenden in Mainz und München, mit denen wir die Texte im Seminar erschlossen und diskutiert haben. Sie haben uns ein wichtiges Feedback vermittelt. Wir hoffen, dass auch die Leserinnen und Leser dieses Bandes davon profitieren.

Mainz, München, 19. März 2010

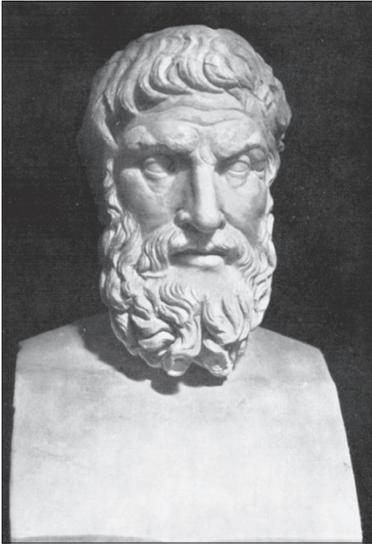
Alexander Loichinger  
Armin Kreiner

DIE FRAGE NACH LEID UND ÜBEL | I  
IM CHRISTENTUM

## Kapitel 1

# Theodizeeproblem – Atheistische Herausforderung

## Einführung



**Epikur** (ca. 341-270 v. Chr.)

**Laktanz** (ca. 250-325):

„Wenn nun diese Begründung richtig ist, ... so fällt auch jener unumstößliche Beweis Epikurs in nichts zusammen, wenn er sagt: Gott will entweder die Übel aufheben und kann nicht; oder Gott kann und will nicht; oder Gott will nicht und kann nicht; oder Gott will und kann. Wenn Gott will und nicht kann, so ist er ohnmächtig; und das widerstreitet dem Begriffe Gottes. Wenn Gott kann und nicht will, so ist er missgünstig, und das ist gleichfalls mit Gott unvereinbar. Wenn Gott nicht will und nicht kann, so ist er missgünstig und ohnmächtig zugleich, und darum auch nicht Gott. Wenn Gott will und kann, was sich allein für die Gottheit geziemt, woher sind dann die Übel, und warum nimmt er sie nicht hinweg?“ – *Vom Zorne Gottes* 13.

Die Erfahrung von Übel und Leid scheint dem Glauben an die Existenz eines allmächtigen und gütigen Gottes zu widersprechen. Ein allmächtiger Gott hätte nämlich die Macht, Übel und Leid zu verhindern. Ein gütiger bzw. sittlich vollkommener Gott hätte die Absicht, Übel und Leid verhindern zu wollen. Offensichtlich gibt es aber Übel und Leid in dieser Welt, und zwar in einem unvorstellbaren Ausmaß. Aus der anscheinenden Unvereinbarkeit der Erfahrung entsetzlichen Leids einerseits und dem Bekenntnis zu einem schlechthin vollkommenen göttlichen Schöpfer und Lenker der Welt andererseits resultiert ein massives Problem. So eindeutig und selbstverständlich dieses Problem auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so besteht über seine genaue Beschaffenheit dennoch keine Einhelligkeit.

Seit Leibniz (1646-1716) wird dieser Problemkomplex als Theodizeeproblem bezeichnet. Das Kunstwort „Theodizee“ erweckt den Eindruck, als müsse sich Gott gleichsam vor dem Tribunal der menschlichen Vernunft rechtfertigen, als gehe es bei der *Theo-dizee* darum, Gott (*theos*) selbst angesichts der leidvollen Unzulänglichkeiten seiner Schöpfung zu verteidigen bzw. gerecht zu sprechen (*dike*). Die Vorstellung, Gott vor Gericht zu stellen oder seine Sache vor Gericht zu vertreten, weckt Unbehagen und Befremden. Wenn Gott existiert und wenn er als der existiert, als den ihn die monotheistischen Traditionen sich vorstellen, dann wäre es ein anmaßendes, ja geradezu lächerliches Unterfangen, Gott vor Gericht zu zerren.

Beim Theodizeeproblem kann es deshalb nicht darum gehen, Gott anklagen oder verteidigen zu

wollen. Aus atheistischer Sicht macht es keinen Sinn, einen Gott anzuklagen, an dessen Existenz der Atheist überhaupt nicht glaubt. Aus theistischer Sicht macht es keinen Sinn, Gott zu verteidigen, allein schon deshalb nicht, weil es gar keinen Ankläger gibt. Worum es beim Theodizeeproblem geht, ist nicht Gott, sondern der *Glaube an Gott*. Er muss verteidigt werden, weil Übel und Leid diesem Glauben zu widersprechen scheinen. Wenn also jemand vor dem Tribunal der Vernunft steht, dann nicht Gott selbst, sondern die an Gott Glaubenden. Sie scheinen eine Überzeugung zu vertreten, die der Erfahrung eklatant widerspricht. Bei der Suche nach einer Lösung des Theodizeeproblems geht es nun genau darum, diesen Widerspruch aufzulösen, genauer gesagt geht es um den Nachweis, dass es sich dabei nur um einen scheinbaren Widerspruch handelt.

Der Stellenwert des Theodizeeproblems hat sich im Laufe der Geistesgeschichte gravierend verändert. Diese Veränderung hängt entscheidend mit der Überzeugungskraft der klassischen Gottesbeweise zusammen. Gottesbeweise sind Argumente, mit deren Hilfe ausgehend von bestimmten Prämissen die Existenz Gottes geschlussfolgert wird. Über Jahrhunderte hinweg war man weitgehend davon ausgegangen, dass zumindest einige dieser Argumente schlüssig sind und dass daher die Existenz Gottes über jeden vernünftigen Zweifel erhaben ist.

Solange man davon ausgehen konnte, dass die Existenz Gottes beweisbar ist, konnte man auch davon ausgehen, dass es eine Lösung des Theodizeeproblems gibt, und zwar unabhängig davon, ob wir diese nun kennen oder nicht. Wenn sicher ist, dass Gott existiert, dann ist ebenso sicher, dass er auch seine guten Gründe hat, Übel und Leid zu verursachen oder zuzulassen. Diese Gründe muss Gott uns nicht unbedingt mitteilen. Unter diesen Voraussetzungen war das Theodizeeproblem zwar durchaus vorhanden, aber seine Tragweite blieb relativ marginal.

Sobald die Existenz Gottes aber zweifelhaft wurde, erhielt auch das Theodizeeproblem einen ganz anderen Stellenwert. Es wurde zu einem zentralen Problem des Gottesglaubens, zum stärksten Einwand gegen den Glauben an Gott oder – wie Georg Büchner es nannte – zum „Fels des Atheismus“ (Dantons Tod). Die Entstehung des Atheismus war nur möglich, nachdem die klassischen Gottesbeweise als gescheitert betrachtet wurden. Kein vernünftiger Mensch würde etwas bezweifeln, dessen Existenz er für beweisbar hält. David Hume (1711-1776) und Immanuel Kant (1724-1804) haben entscheidend dazu beigetragen, die Überzeugungskraft der Gottesbeweise zu entkräften. Charles Darwin (1809-1882) hat schließlich eine Theorie entwickelt, die die Entstehung des Lebens in seiner ganzen Komplexität und Vielfalt rein natürlich erklären konnte, also ohne Zuhilfenahme eines göttlichen Planers.



„Ich sah einen SS-Mann ein Kind bei den Füßen nehmen und in die Luft werfen, während ein anderer auf diese lebende Zielscheibe schoss.“

Vor Darwin war der Gottesglaube die quasi konkurrenzlose Erklärung dieser Phänomene. Nach Darwin schien der Gottesglaube überflüssig geworden zu sein.

Im Zuge dieser Entwicklung geriet das theistische Bekenntnis in eine zunehmend prekärere Lage: Die Argumente für die Existenz Gottes waren gewogen, aber für zu leicht befunden worden. Gleichzeitig bestand in Gestalt des Theodizeeproblems ein massiver Einwand gegen den Glauben an Gott. Jetzt hängt alles davon ab, ob sich für dieses Problem eine überzeugende Lösung finden lässt.

Unter „Übel“ versteht man gewöhnlich etwas, das entweder in sich leidvoll ist oder Leid verursacht. Im Hinblick auf die Leid erzeugenden Ursachen unterschied man traditionell zwischen dem *natürlichen* Übel und dem *moralischen* Übel. Ersteres wird durch das verursacht, was man „Naturgesetze“ nennt, also durch die Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Welt, für deren Existenz Gott als deren Schöpfer verantwortlich ist. Naturgesetze führen zu Krankheiten, Epidemien, Erdbeben, Tsunamis, Vulkanausbrüchen usw. Das moralische Übel wird durch menschliches Handeln verursacht bzw. durch die Sünde. Dieses Übel bezeichnet man auch als das „Böse“ im engeren Sinn. Eine überzeugende Theodizee müsste im Hinblick auf das natürliche Übel erklären, warum Gott die Welt so und nicht anders erschaffen hat. Im Hinblick auf die moralischen Übel müsste erklärt werden, warum Gott es zulässt, dass Menschen ein-

**John Stuart Mill** (1806-1873):

„... es ist unmöglich, dass jemand, der zu denken gewohnt ist und unfähig, seinen forschenden Geist durch Sophistereien abzustumpfen, bedenkenlos bereit sein sollte, dem Urheber und Lenker einer so plump gemachten und so launenhaft regierten Schöpfung, wie es dieser Planet und das Leben seiner Bewohner sind, weiterhin absolute Vollkommenheit zuzuschreiben.“ – *Drei Essays über Religion*, Stuttgart 1984, 99.

**Daniel Dennett** (\*1942):

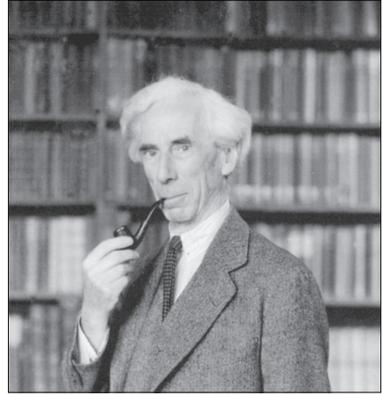
„Der freundliche Gott, der jeden einzelnen von uns (alle Geschöpfe, große und kleine) voller Zuneigung geformt hat und der den Himmel zu unserer Freude mit leuchtenden Sternen übersät – dieser Gott ist wie der Weihnachtsmann ein Kindheitsmythos, an den ein geistig gesunder, illusionsloser Erwachsener in dieser Form nicht glauben kann.“ – *Darwins gefährliches Erbe*, Hamburg 1997, 118.

ander unsagbares Leid zufügen können. Die atheistische Kritik orientiert sich in der Regel an den traditionellen Lösungsvorschlägen. Aus diesem Grund konzentrieren sich die Anstrengungen atheistischer Autoren darauf, die traditionellen Lösungen des Theodizeeproblems als unzureichend zu kritisieren. Diese sollen entkräftet werden. Atheisten halten sämtliche Erklärungsversuche für gescheitert und die theistische Position daher für widerlegt.

Selbstverständlich kann man auch angesichts des Scheiterns aller Theodizeelösungen weiterhin an Gott glauben. Das ist auch Atheisten bewusst. Worauf sie in der Regel Wert legen, ist die Behauptung, dass man nicht mehr vernünftigerweise an Gott glauben kann. Wenn der Theismus als argumentativ widerlegt zu betrachten ist, hat der Atheismus die besseren Karten. Er ist die – rational betrachtet – überlegene Position. Um angesichts der Unlösbarkeit des Theodizeeproblems weiterhin an Gott glauben zu können, muss man seinen Verstand an den Nagel hängen.

Für Theisten gibt es im Grunde zwei Möglichkeiten, auf die atheistische Herausforderung zu reagieren. Die *erste* Alternative besteht darin, diese *Unlösbarkeit* des Theodizeeproblems unumwunden einzuräumen und trotzdem am Gottesglauben festzuhalten. Es gibt eine Reihe theologischer Autoren, die der atheistischen Position insofern beipflichten, als sie sämtliche Lösungsversuche für gescheitert erklären. Allerdings resultiert daraus ihres Erachtens nicht die Leugnung Gottes, sondern eben nur das Eingeständnis der Unlösbarkeit des Theodizeeproblems. Für Atheisten ist diese Position nur schwer nachvollziehbar. Sie bestätigt ihre Vermutung, dass gläubige Menschen nicht bereit sind, konsequent die Schlussfolgerungen aus ihren Erkenntnissen zu ziehen, sondern dass sie stattdessen ihre Augen vor der Wirklichkeit verschließen (vgl. Kap. 8).

Die *zweite* Alternative, sich mit der atheistischen Herausforderung auseinander zu setzen, besteht darin, nach einer *Lösung* des Problems zu suchen. Eine solche Lösung kann entweder das Gottesverständnis korrigieren, das zum Theodizeeproblem führt, oder Gründe benennen, aus denen ein allmächtiger und gütiger Gott Leid entweder verursacht oder zulässt. In diesem Fall bedarf es gewisser Zusatzannahmen, die eine Vereinbarkeit von Leiderfahrung und Gottesglaube erklären sollen. Auf diese Zusatzannahmen konzentriert sich auch Norbert Hoerster in seinem Aufsatz zur „Unlösbarkeit des Theodizeeproblems“. Er greift eine Reihe traditioneller Lösungsversuche auf und versucht, ihre Unzulänglichkeiten aufzuzeigen.



**Bertrand Russell** (1872-1970):

Es „ist höchst erstaunlich, dass Menschen glauben können, diese Welt mit allem, was sich darin befindet, und mit all ihren Fehlern sei das Beste, was Allmacht und Allwissenheit in Millionen von Jahren erschaffen konnten. Ich kann das wirklich nicht glauben. Meinen Sie, wenn Ihnen Allmacht und Allwissenheit und dazu Jahrmillionen gegeben wären, um Ihre Welt zu vervollkommen, dass Sie dann nichts Besseres als den Ku-Klux-Klan oder die Faschisten hervorbringen könnten?“ – *Warum ich kein Christ bin*, Reinbek 1989, 23.

## Primärtext Zur Unlösbarkeit des Theodizeeproblems Norbert Hoerster

Das Wort „Theodizee“ kommt aus dem Griechischen und bedeutet „Rechtfertigung Gottes“. Gemeint ist mit dem sogenannten „Theodizeeproblem“ in der philosophischen und theologischen Diskussion somit das Problem der Rechtfertigung Gottes, genauer gesagt: das Problem der Lehre von der Güte Gottes angesichts der Übel in einer von Gott



**Norbert Hoerster** (\*1937):

„Wer diese Argumente geltend macht, ist nicht nur der Meinung, dass hinreichende Argumente für die Existenz Gottes („Pro-Argumente“) fehlen. Er meint darüber hinaus, dass es sogar hinreichende Argumente gegen die Existenz Gottes („Kontra-Argumente“) gibt. (...)“

Im Mittelpunkt aller Kontra-Argumente steht das sogenannte Theodizee-Problem, das heißt das Problem der Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt: Wie kann ein uneingeschränkt vollkommener Gott, also ein personales Wesen, das sowohl allmächtig (einschließlich allwissend) als auch allgütig (einschließlich allgerecht) ist, es zulassen oder sogar wollen, dass die von ihm geschaffene sowie erhaltene und gelenkte Welt jene offenkundigen Übel enthält, die kein Betrachter dieser Welt leugnen kann? Der Atheist hält dieses Problem nicht für lösbar. (...)

Alles in allem geht kein Weg an der Feststellung vorbei, dass jedenfalls auf dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens die Existenz eines ebenso allmächtigen wie allgütigen göttlichen Wesens angesichts der vielfältigen Übel der Welt *äußerst unwahrscheinlich* gelten muss.“ – *Die Frage nach Gott, München 2005, 87f., 113.*

abhängigen Welt. Schon aus dieser knappen Begriffserläuterung geht hervor, dass das Theodizeeproblem nicht unter allen Umständen und für jedermann, sondern nur auf dem Hintergrund eines ganz bestimmten Weltbildes tatsächlich ein Problem darstellt. Dieses Weltbild ist durch die folgenden Überzeugungen – Überzeugungen, die insbesondere für das Christentum charakteristisch sind – gekennzeichnet: 1. Es gibt einen Gott, d.h. ein intelligentes, personales Wesen, das die Welt erschaffen hat und erhält. 2. Dieser Gott ist allmächtig und allwissend, d.h. er besitzt ein Maximum an Macht und Wissen. 3. Dieser Gott ist allgütig, d.h. er besitzt ein Maximum an Güte. 4. Es gibt in der Welt, so wie wir sie aus der Erfahrung kennen, Übel.

Damit diese vier Überzeugungen oder Thesen, zusammengenommen, tatsächlich zu einem Problem führen, muss, wenn man genau sein will, sogar noch eine fünfte These hinzukommen, nämlich die These, dass „gut“ und „schlecht“ oder „gut“ und „übel“ in der Weise einander entgegengesetzt sind, dass etwas, das selbst gut ist (hier also Gott!), etwas anderes, das schlecht oder übel ist, nach Möglichkeit beseitigen oder eliminieren wird. Diese These erscheint jedoch in ihrer logischen Stringenz als so selbstverständlich, dass ich im Folgenden nicht mehr auf sie zurückkomme. Soweit ich sehe, wird sie in der Auseinandersetzung um das Theodizeeproblem von niemandem geleugnet.

### **Das Theodizeeproblem als logisches Widerspruchproblem**

Worin besteht nun, näher erläutert, das Theodizeeproblem? Es besteht darin, dass es überaus fraglich erscheint, ob die vier Thesen oder Überzeugungen logisch miteinander vereinbar sind, ob also nicht derjenige, der sie alle akzeptiert, sich

damit einem Widerspruch aussetzt. Ich bezeichne im Folgenden der Einfachheit halber denjenigen, der einen solchen Widerspruch leugnet, der also von der Vereinbarkeit der vier Thesen überzeugt ist, als „Gläubigen“ und denjenigen, der einen solchen Widerspruch behauptet, als „Skeptiker“. Die Position des Skeptikers kommt in folgenden Sätzen, die Epikur zugeschrieben werden, treffend zum Ausdruck: „Ist Gott willens, aber nicht fähig, Übel zu verhindern? Dann ist er nicht allmächtig. Ist er fähig, aber nicht willens, Übel zu verhindern? Dann ist er nicht allgütig. Ist er jedoch sowohl fähig als auch willens, Übel zu verhindern? Dann dürfte es in der Welt kein Übel geben!“

Der Skeptiker behauptet also, dass der Gläubige, will er sich nicht einem Widerspruch aussetzen, jedenfalls *eine* der vier Thesen preisgeben muss. Und zwar kommt für eine Preisgabe offenbar nur eine der Thesen 1-3, kaum aber These 4 in Betracht. Denn dass die Welt tatsächlich so etwas wie Übel enthält, wird niemand, ob Skeptiker oder Gläubiger, realistischere Weise leugnen wollen. Das schließt zwar nicht aus, dass Skeptiker und Gläubige etwa in einzelnen Fällen unterschiedlicher Meinung sein können, ob etwas als Übel zu betrachten ist. Trotzdem gibt es in der Welt, so wie sie ist, genügend Phänomene, die von jedem bekannten Wertungsstandpunkt aus als etwas Negatives, also als Übel klassifiziert werden müssen.

### Natürliches und moralisches Übel

Es hat sich im Laufe der Behandlung, die das Theodizeeproblem in der Geschichte der abendländischen Philosophie und Theologie erfahren hat, als zweckmäßig erwiesen, die Gesamtheit des Übels, das in der Welt vorhanden ist, in zwei große Klassen einzuteilen: die Klasse des „natürlichen“ Übels und die Klasse des „moralischen“ Übels. Diese Unterscheidung hat sich deshalb als zweckmäßig erwiesen, weil die beiden Arten von Übel im Rahmen des Theodizeeproblems, wie wir noch sehen werden, zu unterschiedlichen Fragestellungen führen. Der Unterschied zwischen den beiden Arten besteht in Folgendem: Das *moralische* Übel ist definiert als Übel, das in unmoralisch-schuldhaftem Handeln menschlicher (oder menschenähnlicher) Wesen oder in den Folgen eines solchen Handelns besteht. Das moralische Übel umfasst also Phänomene wie Hass, Grausamkeit, Neid, Habgier sowie deren unheilvolle Auswirkungen. Das *natürliche* Übel ist demgegenüber definiert als Übel, das in keinem Zusammenhang mit unmoralischem menschlichen Handeln besteht. Es umfasst solche Phänomene wie unabwendbare Krankheiten, Seuchen, Naturkatastrophen.

Ich möchte den Unterschied zwischen moralischem und natürlichem Übel noch verdeutlichen anhand eines Beispiels aus der Belletristik und mit diesem Beispiel gleichzeitig in die Erörterung der Problematik selbst überleiten. Das Beispiel stammt aus dem 1933 erschienenen Roman „Miss Lonelyhearts“ des Amerikaners Nathaniel West. Im Mittelpunkt des Romans steht ein junger Journalist, der als Briefkastenonkel – unter dem Pseudonym „Miss Lonelyhearts“ – Leserbriefe für eine New Yorker Tageszeitung zu beantwor-

ten hat und der an der Fülle von Leid zerbricht, das in diesen, oft hilflos formulierten Briefen zum Ausdruck kommt. Einer dieser Briefe lautet: „Liebe Miss Lonelyhearts, ich bin jetzt sechzehn Jahre alt und weiß nicht, was ich machen soll. Ich wäre froh, wenn *Sie* mir sagen könnten, was ich machen soll. Als ich noch klein war, da ging es noch, weil ich mich daran gewöhnte, dass die Nachbarskinder sich über mich lustig machten, aber jetzt möchte ich Freunde haben wie die anderen Mädchen auch und am Samstagabend ausgehen. Doch niemand will mit mir ausgehen, da ich von Geburt an keine Nase habe – dabei tanze ich gut, bin gut gewachsen, und mein Vater kauft mir hübsche Kleider. Ich sitze den ganzen Tag da, schaue mich an und weine. Mitten im Gesicht habe ich ein großes Loch, das die Leute abschreckt, sogar mich selber; man kann es den Jungen nicht verdenken, wenn sie nicht mit mir ausgehen wollen. Meine Mutter hat mich gern, aber sie weint furchtbar, wenn sie mich anschaut. Womit habe ich nur dieses furchtbare Schicksal verdient? Selbst wenn ich manchmal schlecht war, dann jedenfalls nicht, bevor ich ein Jahr alt war; und ich bin *so geboren*. Ich habe meinen Vater gefragt, und er sagt, er weiß es auch nicht. Er meint, vielleicht habe ich in der anderen Welt etwas getan, ehe ich geboren wurde, oder vielleicht werde ich für *seine* Sünden bestraft. Das glaube ich aber nicht, er ist nämlich sehr nett. Soll ich Selbstmord begehen? Mit besten Grüßen, N. N.“

Der hier geschilderte Fall einer angeborenen Missbildung ist offenbar ein typisches Beispiel eines natürlichen Übels. Interessant ist jedoch – und das zeigt dieses Beispiel gut –, dass nicht wenige Menschen offenbar instinktiv dazu neigen, ein natürliches Übel nicht als nackte Tatsache hinzunehmen, sondern nach irgendeinem menschlichen Verschulden für dieses Übel zu forschen, es also als ein nur scheinbar natürliches, in Wirklichkeit jedoch moralisches Übel zu erweisen. Doch ein solches Forschen – auch das zeigt das Beispiel – ist offenbar häufig fruchtlos: Es gibt in einem Fall wie dem vorliegenden keinerlei Anhaltspunkte für irgendein menschliches Verschulden im Zusammenhang mit dem Übel.

Zwar lässt sich die logische Möglichkeit nie ausschließen, dass ein solcher Zusammenhang in irgendeiner Weise besteht. Doch die Behauptung, dass dieser Zusammenhang tatsächlich besteht, hat in vielen konkreten Fällen (so auch im vorliegenden Fall) nicht mehr als den Charakter einer *Ad hoc-Annahme*. Unter einer *Ad hoc-Annahme* verstehe ich eine Annahme, die allein zu dem Zweck gemacht wird, dass die durch sie gestützte These gerettet werden soll, eine Annahme also, die unabhängig von dieser Funktion als völlig willkürlich erscheinen muss. In unserem Beispiel: Für die Annahme, dass das junge Mädchen in einer vorgeburtlichen Form der Existenz ihre Missbildung verschuldet hat, gibt es – unabhängig davon, dass diese Annahme vielleicht die gewünschte Erklärung für die Missbildung liefern könnte – keinen guten Grund.

### **Die Unbrauchbarkeit von Ad hoc-Erklärungen**

Die Neigung, im Zusammenhang mit dem Theodizeeproblem mit *Ad hoc-Erklärungen* für das jeweilige Übel zu operieren, ist keine Spezialität philosophischer und theologischer

scher Laien (wie des Vaters unseres jungen Mädchens). So gibt es in der christlichen Tradition beispielsweise eine Lehre, die das natürliche Übel in der Welt im wesentlichen auf das destruktive Wirken des Teufels zurückführt. Was ist von dieser Erklärung des natürlichen Übels zu halten? Zunächst einmal: Diese Erklärung – auch wenn sie zutrifft – löst natürlich das Theodizeeproblem noch nicht. Denn jetzt stellt sich sofort die weitere Frage: Wie kann ein allmächtiger und allwissender ebenso wie allgütiger Gott es zulassen, dass es 1. überhaupt einen Teufel gibt und dass 2. dieser Teufel sich derart unheilvoll in der Welt aufführen darf?

Diesen Punkt übersehen natürlich auch die Vertreter dieser Lehre nicht. Sie nehmen jedoch mit Recht an, dass ihre These, sofern zutreffend, doch einen möglicherweise bedeutsamen Fortschritt in Richtung einer Lösung des Theodizeeproblems bedeuten würde: Der Teufel und seine Genossen, mit denen er die Welt durchstreift – also lauter (theologisch gesprochen) „gefallene Engel“ – sind *personale Wesen*. Wenn nun das gesamte natürliche Übel auf das boshafte Wirken dieser personalen Wesen zurückginge, dann würde damit das Problem des natürlichen Übels letztlich zum Verschwinden kommen und nur das Problem des moralischen Übels übrigbleiben. Denn das moralische Übel ist ja, wie wir sahen, dadurch definiert, dass es im schuldhaften Handeln menschlicher oder menschenähnlicher, also personaler Wesen begründet liegt. Wenn das moralische Übel dann in einem weiteren Schritt als vereinbar mit den Thesen 1-3 erwiesen werden könnte, so wäre damit das gesamte Theodizeeproblem gelöst. Insofern ist also die These, die das natürliche Übel in der Welt auf das Wirken gefallener Engel zurückführt, für die Lösung des Theodizeeproblems durchaus von Bedeutung.

Aber was ist von der Richtigkeit dieser These zu halten? Ich meine, diese These läuft (ganz ähnlich wie die Erklärungshypothese des Vaters des jungen Mädchens in unserem Beispiel) auf eine bloße Ad hoc-Annahme hinaus: Unsere Informationen über Lebensweise und Aktivitäten von gefallenem Engeln – ja man wird sagen dürfen: von Engeln überhaupt, ob gefallen oder nicht – sind so beschränkt, dass die These einfach nicht hinreichend begründet ist. Die Tatsache, dass sie geeignet ist, das Theodizeeproblem einer Lösung näherzubringen, ist allein nicht ausreichend dafür, sie für wahr zu halten.

Vielleicht wird der eine oder andere, der als Christ die Ausgangsthese 1-3 akzeptiert, das soeben von mir erörterte Lösungsangebot für das Problem des natürlichen Übels von vornherein nicht sehr attraktiv finden. Der Teufel wird in der heutigen christlichen Theologie ja oft stark an den Rand gedrängt, ja bisweilen sogar in seiner personalen Existenz geleugnet. Doch auch wer im Einklang mit einer solchen Sichtweise dem Teufel nicht mehr allzu viel zutraut, kann aus der von mir geübten Kritik eine grundsätzliche, für *jeden* Lösungsversuch des Theodizeeproblems wichtige Lehre ziehen.

Diese Lehre besteht in folgendem: Das Theodizeeproblem ist, wie ich eingangs sagte, ein Problem logischer Vereinbarkeit. Nun kann man aber den Thesen 1-4 nicht ohne weiteres ansehen, ob sie logisch miteinander vereinbar sind oder nicht – wenngleich der erste Anschein eher für die negative Position des Skeptikers sprechen dürfte. Wenn die

logische Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit aus den Thesen 1-4 selbst ohne weiteres definitiv ersichtlich wäre, hätte das Theodizeeproblem nicht seit Jahrhunderten die Philosophen und Theologen immer wieder bewegt. Um zu einer Lösung oder auch nur zu einem ernsthaften Lösungsversuch des Problems zu gelangen, muss man offensichtlich (über die Sätze 1-4 hinaus) weitere Sätze in die Erörterung einführen, und zwar solche weiteren Sätze, die im Hinblick auf die zur Diskussion stehende Vereinbarkeit der Sätze 1-4 so etwas wie eine *Brückenfunktion* haben können, d.h. Sätze, mit deren Hilfe sich möglicherweise doch eine Vereinbarkeit der Sätze 1-4, entgegen dem ersten Anschein, erweisen lässt. Nun ist es aber kein allzu großes Problem, sich irgendwelche Sätze auszudenken, welche die gesuchte Brückenfunktion erfüllen können. Ein Beispiel ist etwa die oben erörterte These, durch die zumindest das Problem des natürlichen Übels zum Verschwinden kommt. Und ein weiteres Beispiel wäre die insbesondere von Leibniz vertretene These, dass die Welt trotz aller partiellen Übel, die sie ohne Zweifel enthält, insgesamt gesehen eine gute, ja die bestmögliche Welt ist, weil sämtliche in ihr vorfindlichen Übel zum Zwecke des Kontrastes geradezu notwendig sind, um das Gesamte der Welt als optimal erscheinen zu lassen – ähnlich wie ein riesiges Gemälde (man denke etwa an Picassos berühmtes Kriegsgemälde „Guernica“) trotz seiner ästhetischen Gesamtqualität Details enthalten mag, die isoliert betrachtet als abstoßend und hässlich gelten müssen (ich werde auf diese These zum Zweck ihrer kritischen Erörterung noch zurückkommen).

Es steht außer Frage, so lautet mein grundsätzlicher Punkt, dass derartige Annahmen wie die genannten Thesen zwar prinzipiell geeignet sind, die Sätze 1-4 als miteinander vereinbar zu erweisen und damit das Theodizeeproblem im Sinne des Gläubigen zu lösen. Tatsächlich können derartige Annahmen das Theodizeeproblem jedoch nur lösen, wenn sie nicht nur, logisch betrachtet, zur Lösung geeignet sind, sondern wenn sie darüber hinaus auch wahr bzw. hinreichend begründet sind. So kann die erste der beiden Thesen, wie ich ausführte, das Problem des natürlichen Übels nur dann lösen, wenn tatsächlich das natürliche Übel in der Welt auf das Wirken von Teufeln zurückgeht. Das heißt mit anderen Worten: Die jeweiligen, zur Überbrückung der Sätze 1-4 gemachten Annahmen müssen mehr sein als bloß Ad hoc-Annahmen in dem von mir erläuterten Sinne; sie müssen um ihrer selbst willen – also unabhängig von ihrer Funktion im Rahmen einer Lösung des Theodizeeproblems – Akzeptanz verdienen!

### **Das Problem des natürlichen Übels**

Nach diesem grundsätzlichen, für sämtliche Lösungsversuche des Theodizeeproblems wichtigen Punkt zurück zum *natürlichen* Übel. Ich werde die wichtigsten der mir bekannten, im Zusammenhang mit dem natürlichen Übel vorgebrachten Brückenannahmen oder Brückenthesen nunmehr der Reihe nach erörtern.

Die erste Brückenthese lautet: Ein Übel ist nichts positiv Existentes, sondern lediglich das Fehlen, die Abwesenheit eines Gutes. Es besitzt deshalb zwar vordergründig betrach-

tet eine gewisse Realität, ist aber in einem eigentlichen, metaphysischen Sinn gar nicht vorhanden.

Die Antwort auf dieses, u.a. von Augustinus und Thomas von Aquin vertretene Argument ist einfach: Selbst wenn man einmal davon absieht, dass man ebenso gut (wie etwa Epikur oder Schopenhauer es tun) gerade umgekehrt das Übel als das eigentlich Reale und das Gute lediglich als Abwesenheit von Übel ansehen könnte, so stellt sich doch unabweisbar die Frage: Warum hat Gott, wenn er selbst das maximal Gute verkörpert, es zugelassen, dass in der Welt soviel Gutes durch Abwesenheit auffällt und vom Menschen entbehrt werden muss?

Die zweite Brückenthese ist ernster zu nehmen. Sie lautet: Eine Welt, die in ihrem Verlauf bestimmten Regelmäßigkeiten, also Naturgesetzen folgt, ist besser als eine Welt, in der jedes konkrete Ereignis auf einen göttlichen Willensakt zurückginge. Wenn es aber Naturgesetze in der Welt gibt, dann ist es unvermeidlich, dass diese Naturgesetze sich in diesem oder jenem konkreten Fall auch einmal negativ für den Menschen auswirken. Ein Beispiel wäre etwa das Gravitationsgesetz: Es wirkt sich ohne Zweifel positiv auf die Möglichkeit des Menschen aus, sich rational planend in der Welt zu orientieren, kann jedoch hin und wieder – man denke etwa an Flutkatastrophen – auch einmal unliebsame Konsequenzen haben. Dieses Argument ist den folgenden beiden Einwänden ausgesetzt:

*Erstens:* Selbst wenn man zugesteht, dass eine Welt *mit* Naturgesetzen unter sonst gleichen Umständen besser ist als eine Welt *ohne* Naturgesetze (was zwar nicht selbstverständlich erscheint, hier aber nicht erörtert werden soll), so ist damit keineswegs schon gesagt, dass jene spezifischen Naturgesetze, die unsere tatsächlich existente Welt regieren, nicht besser sein könnten, als sie es sind. Etwas anderes würde nur dann gelten, wenn der Gläubige zeigen könnte, dass selbst etwa jene Naturgesetze, die zu so manifesten Übeln wie Schwachsinn oder Krebs führen, so wie sie sind, notwendig sind, um andere, diese Übel überwiegende Güter herbeizuführen. Ein solcher Nachweis dürfte sich jedoch in diesen genannten ebenso wie in manchen anderen Fällen kaum erbringen lassen. Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass ein allmächtiger Schöpfergott keinerlei Beschränkungen unterliegen kann, beliebige – also auch in ihren Auswirkungen optimale – Naturgesetze in Kraft zu setzen. Es ist nicht einzusehen, warum Gott nicht etwa jenes Naturgesetz, das zum Entstehen von Krebs führt, so hätte modifizieren können, dass die (möglicherweise vorhandenen) positiven Auswirkungen dieses Gesetzes von seinen krebserzeugenden Auswirkungen isoliert geblieben wären.

*Zweitens:* Selbst wenn man trotzdem einmal annimmt, dass die in unserer tatsächlichen Welt herrschenden Naturgesetze alles in allem optimal sind, so gäbe es doch für einen allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott durchaus einen Weg, die jedenfalls auch vorhandenen Nachteile dieser Naturgesetze erheblich zu mildern. Gott könnte nämlich problemlos zumindest immer dann durch ein korrigierendes Wunder in den Verlauf der Natur eingreifen, wenn das betreffende Ereignis uns Menschen als Zufall erscheinen muss, da wir seine natürlichen Ursachen nicht durchschauen können. Denn in allen diesen

Fällen könnte unser so wichtiges Vertrauen in einen gesetzmäßigen Weltverlauf durch einen solchen Eingriff keinerlei Schaden nehmen. Die positiven Auswirkungen eines prinzipiell Gesetzen unterworfenen Naturverlaufs blieben also unberührt. David Hume schreibt in diesem Zusammenhang: „Eine einzige Welle, ein wenig höher als die anderen, hätte Cäsar und sein Geschick auf dem Grund des Meeres begraben und damit einem beträchtlichen Teil der Menschheit die Freiheit zurückgeben können“. Das ganze Gewicht dieses Einwands wird deutlich, wenn man in diesem Zitat an die Stelle von „Cäsar“ etwa „Hitler“ oder „Stalin“ setzt. Es gibt kein Argument, das gegen einen derartigen gelegentlichen Eingriff Gottes in den Naturverlauf sprechen würde. Soweit zum Brückenprinzip der Unvermeidbarkeit von Übel aufgrund der Geltung allgemeiner Naturgesetze.

Die nächste Brückenthese, die ich anführe, spielt im religiösen Denken theologischer Laien eine wichtige Rolle. Sie ist ebenfalls relativ leicht zu entkräften. Die Übel dieser Welt, so heißt es, finden für die davon Betroffenen im Jenseits eine angemessene Kompensation.

Dazu ist Folgendes zu sagen: Erstens darf man von einem idealen Gastgeber erwarten, dass er sich nicht erst bei der eigentlichen Mahlzeit, sondern schon bei der Vorspeise von der besten Seite zeigt. Und zweitens ist diese These wieder einmal ein typisches Beispiel einer Ad hoc-Annahme: Selbst wenn wir von der an sich schon recht fraglichen These eines jenseitigen Lebens nach dem Tode ausgehen, so erscheint doch die zusätzliche These, dieses Jenseits werde wesentlich erfreulicher als das Diesseits beschaffen sein, als vollkommen willkürlich. Wir kennen nämlich aus der Erfahrung nichts als das Diesseits und können legitimerweise allein aus diesem Diesseits, wenn überhaupt, auf das Jenseits schließen. „Nehmen Sie an“ so argumentiert Bertrand Russell in diesem Zusammenhang, „Sie bekommen eine Kiste Orangen und beim Öffnen der Kiste stellen Sie fest, dass die ganze oberste Lage Orangen verdorben ist. Sie würden daraus sicher nicht den Schluss ziehen ‚Die unteren Orangen müssen dafür gut sein, damit es sich ausgleicht‘. Sie würden vielmehr sagen: ‚Wahrscheinlich ist die ganze Kiste verdorben‘. Genauso würde auch ein wissenschaftlich denkender Mensch das Universum beurteilen.“ Wenn Russell hier schreibt „das Universum“, so meint er die Gesamtheit der Realität – unter Einschluss einer möglicherweise jenseitigen Welt.

Ich komme zur nächsten Brückenthese, die ich oben schon kurz erwähnt habe. Es ist die These, dass Gott zwar durchaus eine völlig übelfreie Welt hätte erschaffen können, dass eine solche Welt jedoch, insgesamt gesehen, schlechter wäre als die tatsächlich von ihm erschaffene Welt. Und zwar ist die tatsächlich erschaffene Welt deshalb besser, so lautet die These, weil die partiellen Übel, die diese Welt ohne Zweifel enthält, im Wege des Kontrastes und der Ergänzung zu ihrem optimalen Gesamtbild einen notwendigen Beitrag leisten. So behauptet Leibniz in diesem Zusammenhang etwa, selbst die christliche Glaubensannahme, dass der Großteil der Menschen dieser Erde sich am Ende der Tage im ewigen Höllenfeuer wiederfinden wird, sei kein Argument gegen diese Version einer Theodizee, da man davon ausgehen dürfe, dass in anderen Teilen des Universums

(etwa auf anderen Planeten) die Zahl der Seligen die Zahl der Verdammten deutlich übersteigt. Die Verdammten dieser Erde haben also, so darf man sein Argument paraphrasieren, die Funktion eines einzigen dissonanten Akkords im Rahmen der gerade wegen dieses Akkords um so eindrucksvoller klingenden göttlichen Weltsymphonie. Dieses Argument ist folgenden Einwänden ausgesetzt.

*Erstens* ist die Leibnizsche Annahme über Selige und Verdammte außerhalb des Erdenbereichs sowie über ihr zahlenmäßiges Verhältnis ebenfalls eine typische Ad hoc-Annahme.

*Zweitens* bezieht die aus dieser Annahme abgeleitete Brückentese ihre gesamte Plausibilität aus einer Analogie zum ästhetischen Bereich: Ein Gemälde oder eine Symphonie können in der Tat insgesamt optimal sein – trotz oder gerade auch wegen einiger (in Isolation betrachtet) hässlich aussehender bzw. klingender Partien. Ist diese Analogie aber nicht fehl am Platze, wenn es um die Allgüte Gottes geht – eine Allgüte, die doch zumindest auch als moralische Allgüte und nicht nur als ästhetischer Inbegriff überragender Künstlerqualitäten verstanden werden muss? Man betrachte zum Vergleich folgenden hypothetischen Fall: Der Direktor einer Schauspieltruppe lässt seine zahlreichen Kinder bei den Aufführungen mitwirken. Einige haben die Rollen von Personen zu übernehmen, die vom Leben nur verwöhnt werden, andere dagegen die Rollen von Personen, die andauernd gequält und misshandelt werden. Um das Stück besonders realistisch und glaubwürdig erscheinen zu lassen, ordnet der Direktor an, dass die diversen Wohltaten ebenso wie die diversen Torturen nicht nur gespielt, sondern tatsächlich vollzogen werden: Die ästhetische Wirkung derartiger Aufführungen mag optimal sein. Aber würde dieser Umstand einem unbefangenen Betrachter (oder gar den malträtierten Kindern selbst!) ausreichen können, den Direktor als einen guten Menschen zu bezeichnen? Verletzt er nicht in eklatanter Weise 1. das allgemeine Gebot der Menschlichkeit, 2. seine spezielle Fürsorgepflicht als Vater und 3. die Forderung, die angenehmen und die unangenehmen Aufgaben in seinem Unternehmen gerecht zu verteilen?

*Drittens* schließlich: Wäre Leibniz konsequenterweise nicht zu der Auffassung genötigt, jede menschliche Anstrengung zur Beseitigung irgendwelcher Übel habe zu unterbleiben, da eine solche Beseitigung ja – ähnlich wie etwa die späteren „Glättungen“ einer Bruckner-Symphonie – die grandiose Wucht und Schönheit des Ganzen verderben würde?

Die letzte Brückentese zur Rechtfertigung des natürlichen Übels, die ich erörtern möchte, ist so geartet, dass sie zum Problem der Rechtfertigung des moralischen Übels, das ich im restlichen Teil dieses Aufsatzes behandeln werde, überleitet. Diese These besteht in der Behauptung, das natürliche Übel in der Welt sei ein notwendiges Mittel zu einem ganz bestimmten, nämlich moralischen Zweck und dieser Zweck sei derartig hochwertig, dass der negative Wert des Mittels, also des natürlichen Übels, dadurch mehr als aufgewogen wird. Und zwar liege dieser Zweck in der Ermöglichung und Ausbildung gewisser moralischer Tugenden – wie etwa Solidarität, Mitgefühl, Tapferkeit und Ausdauer. Wie ist diese These zu beurteilen?

Es ist zuzugeben, dass eine Welt gänzlich ohne natürliche Übel – also ohne solche Phänomene wie Krankheiten, Seuchen, Missbildungen, Naturkatastrophen – für die genannten moralischen Tugenden kein rechtes Betätigungsfeld hätte und dass diese Tugenden insofern ohne die betreffenden Übel gar nicht entstehen könnten. Man wird dem Gläubigen auch zugestehen dürfen, dass es sich bei diesen Tugenden tatsächlich um hochwertige Güter handelt, deren Vorhandensein in der Welt zur Qualität dieser Welt erheblich beiträgt. Auf diese Weise entgeht man dem von Theologen in diesem Zusammenhang nicht selten erhobenen Vorwurf, der Skeptiker halte offenbar eine Welt für ideal, in der lediglich so „niedere“ Güter wie Lust, Vergnügen und Befriedigung einen Platz hätten. In Wahrheit braucht man als Skeptiker durchaus nicht ethischer Hedonist zu sein, um auch die vorliegende Brückenthese aus guten Gründen ablehnen zu können.

Der erste Grund: Es gibt offenbar ein beträchtliches Maß natürlichen Übels, das in gar keinem erkennbaren Zusammenhang zur möglichen Entstehung und Kultivierung irgendwelcher moralischer Tugenden steht. Auf eine Vielzahl von Krankheiten, Seuchen oder Naturkatastrophen trifft doch gleichzeitig zweierlei zu: erstens, dass sie die Betroffenen selbst entweder töten oder zu apathischem, ihre Person und somit ihr moralisches Vermögen auslöschendem Leiden verdammen und zweitens, dass sie den Mitmenschen der Betroffenen keinerlei Möglichkeit geben zu einem helfenden, Solidarität bekundenden Eingreifen.

Der zweite Grund: Die Welt bzw. die Menschen in ihr sind de facto so beschaffen, dass selbst jene natürlichen Übel, die ihrer Natur nach vom Menschen bewältigt werden können, keineswegs immer im positiven Sinne bewältigt werden und damit zur Ausbildung moralischer Tugenden führen. Wohl ebenso häufig werden diese Übel gerade nicht positiv bewältigt. Sie werden vielmehr zum Nährboden moralischer Untugenden oder Laster (wie Egoismus, Kleinmut, Hartherzigkeit, Grausamkeit) – also zum Nährboden von Eigenschaften, die der Gläubige, will er konsequent sein, entsprechend negativ bewerten muss, wie er die korrespondierenden Tugenden positiv bewertet.

Will der Gläubige nun angesichts dieser Lage der Dinge an der zur Diskussion stehenden Brückenthese festhalten, so muss er diese These offensichtlich in einer wesentlichen Hinsicht modifizieren. Der Gläubige muss nunmehr nicht nur behaupten, dass die betreffenden natürlichen Übel und die aus ihnen gelegentlich resultierenden moralischen Tugenden zusammengenommen besser sind als ein Zustand, in dem beide Phänomene fehlen. (Das ist seine ursprüngliche Behauptung.) Er muss vielmehr darüber hinaus behaupten, dass die betreffenden natürlichen Übel *und* die aus ihnen gelegentlich resultierenden moralischen Tugenden *und* die aus ihnen gelegentlichen resultierenden moralischen Laster zusammengenommen besser sind als ein Zustand, in dem alle drei Phänomene fehlen.

Man braucht nicht unbedingt einem Schopenhauerschen Pessimismus anzuhängen, um eine solche Behauptung als außerordentlich kühn oder zumindest – auch hier wiederum – als willkürlich im Sinne einer Ad hoc-Annahme bezeichnen zu dürfen. Wenn man

davon ausgeht – was nicht ganz unrealistisch sein dürfte –, dass die aus dem natürlichen Übel resultierenden Tugenden und die aus dem natürlichen Übel resultierenden Laster einander etwa die Waage halten, so folgt für eine Beurteilung der Gesamtsituation, dass das natürliche Übel selbst unter dem Strich als ausschlaggebendes Negativum übrigbleibt. Mit anderen Worten: Eine Welt ohne natürliches Übel wäre insoweit besser als die tatsächlich bestehende Welt.

Da mir weitere Brückenthesen, welche dazu dienen könnten, die Tatsache des natürlichen Übels mit der Vorstellung von der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes in Einklang zu bringen, nicht ersichtlich sind, komme ich zu dem Ergebnis, dass bereits unter dem Gesichtspunkt des natürlichen Übels von den zu Beginn genannten theistischen Überzeugungen 1-3 mindestens eine rationalerweise aufgegeben werden sollte.

### **Das Problem des moralischen Übels**

Wie ist nun die Lage im Falle des moralischen Übels? Zunächst ein paar Worte zum Umfang dieses Übels. Offenbar gibt es Formen moralischen Übels nicht nur dort, wo der Mensch auf die Tatsache des natürlichen Übels inadäquat – also etwa mitleidlos oder gar schadenfroh – reagiert. Selbst wenn es keinerlei auf natürlichen Ursachen beruhendes Übel gäbe, würde es immer noch jenes moralische Übel geben, das in dem Verstoß des Menschen gegen die Forderungen der Sittlichkeit und seinen oft katastrophalen Folgen liegt. Man denke etwa an die Massenmorde der Nazis.

Derartige Fälle, in denen durch menschliches Handeln ähnlich schlimme Folgen wie durch natürliche Ereignisse (etwa Erdbeben) ausgelöst werden, werden gewöhnlich von Gläubigen wie Skeptikern gleicherweise als Verstöße gegen die Forderungen der Sittlichkeit und damit als moralische Übel qualifiziert. Doch für den Gläubigen ist die Liste der moralischen Übel in der Regel noch erheblich länger. Sie umfasst nämlich prinzipiell auch solche Verstöße gegen die Gebote Gottes, die keinerlei weitere Übel im Gefolge haben und dem Skeptiker daher eher als harmlos erscheinen. Man denke etwa an Adams Biss in die verbotene Frucht oder an gewisse Formen sexueller Betätigung.

Auf welche Weise kann nun der Gläubige versuchen, die Tatsache des moralischen Übels mit den von ihm vertretenen Überzeugungen 1-3 in Einklang zu bringen? Der einzig mögliche Weg, der sich von den zur Rechtfertigung des natürlichen Übels eingeschlagenen, oben bereits abgelehnten Wegen nennenswert unterscheidet, verläuft über die menschliche Willensfreiheit.

Das einschlägige Argument lautet wie folgt: Moralische Übel – welcher Art im einzelnen auch immer – beruhen auf schuldhaften Verstößen des Menschen (oder anderer, menschenähnlicher Personen) gegen die Forderungen der Moral. Solche schuldhaften Verstöße gegen die Forderungen der Moral aber sind eine unvermeidliche Folge der Tatsache, dass der Mensch einen freien Willen besitzt. Nur Wesen ohne einen freien Willen könnten so beschaffen sein, dass sie stets und immer nur das Gute tun. Wesen

dieser Art jedoch wären keine Menschen mehr, so wie wir sie kennen, sondern seelenlose Automaten. Eine Welt aber, die anstelle von sich frei entscheidenden Menschen von stets richtig handelnden Automaten bevölkert wäre, wäre alles in allem schlechter als die tatsächliche Welt. Dass Gott die Welt so geschaffen hat, wie sie ist, also einschließlich sich frei (mal für das Gute, mal für das Böse) entscheidender, personaler Wesen, ist also mit seiner überragenden Macht und Güte durchaus vereinbar.

Dieses Argument ist den folgenden kritischen Einwänden ausgesetzt. Zunächst einmal: Selbst wenn man zugesteht, dass die Existenz freier, zum Bösen fähiger Menschen trotz der damit verbundenen moralischen Fehlritte dieser Menschen den Wert der Welt erhöht, hätte ein allmächtiger Gott die Welt dann nicht trotzdem so einrichten können, dass die Versuchungen des Menschen zum Bösen – in Intensität und Häufigkeit – geringer wären, als sie es tatsächlich sind? Es gibt keinen Grund für die Annahme, dass ein solches Vorgehen Gottes der menschlichen Willensfreiheit Abbruch getan hätte. Wer dieses annimmt, also wer annimmt, dass Willensfreiheit nur dort vorliegt, wo gleichzeitig ein hohes Maß an Versuchung vorliegt, der muss etwa auch annehmen, dass ein Bürgermeister, der unter dem Gesichtspunkt der Reduzierung von Kriminalität einen Wohnslum saniert, dadurch die Willensfreiheit der Slumbewohner beeinträchtigt.

Dieser Einwand aber lässt sich noch radikalisieren: Hätte Gott eigentlich die Welt nicht von vornherein so einrichten können, dass die Menschen zwar einen freien Willen haben, sich also für das Böse entscheiden können, dass sie sich de facto aber stets für das Gute entscheiden? Mit dieser Frage sind wir auf der fundamentalen Ebene des Problems des moralischen Übels angelangt.

Wenn Gott die Dinge doch offenbar so gestalten kann, dass etwa ‚Herr Meier‘ – ohne seine Willensfreiheit einzubüßen – in einer konkreten Situation der Versuchung zum Diebstahl widersteht, warum kann ein allmächtiger Gott die Dinge dann nicht ebenso gut so gestalten – wiederum unter voller Wahrung der menschlichen Willensfreiheit –, dass nicht nur ‚Herr Meier‘ in dieser Situation der Versuchung zum Diebstahl, sondern dass alle Menschen immer allen Versuchungen zum Bösen Widerstand leisten? Die meisten christlichen Theologen setzen in der Tat in selbstverständlicher Weise diese Möglichkeit voraus, wenn sie den Engeln wie auch den Seligen im Himmel keineswegs deswegen die Willensfreiheit absprechen, weil sie annehmen, dass diese Personen de facto der Sünde nie mehr anheimfallen.

Man könnte versucht sein zu argumentieren, wenn der Mensch de facto nie sündige, dann könne das nur darauf beruhen, dass er von Gott so geschaffen sei, dass er eben nicht sündigen könne. Mit anderen Worten: Er sei durch den göttlichen Schöpfungsakt ein für allemal am Sündigen gehindert worden. Folglich sei er unter dieser Voraussetzung kein freies Wesen. Dieses Argument ist jedoch deshalb nicht schlüssig, weil es in Wahrheit keinerlei Widerspruch bedeutet zu sagen: Gott hat den Menschen zwar mit einem freien Willen, der sich auch für das Böse entscheiden kann, geschaffen; er hat jedoch gleichzeitig – aufgrund seiner Allmacht und seiner Allwissenheit – die Randbedingungen des

menschlichen Lebens so arrangiert, dass de facto nie ein Mensch von seiner Möglichkeit zum Bösen Gebrauch macht. Man könnte sich doch beispielsweise auch sehr leicht eine Welt vorstellen, in der nie jemand Selbstmord begeht – ohne dass damit die freie Möglichkeit zum Selbstmord, wie wir sie ja alle täglich haben, aufgehoben würde.

Etwas anderes würde allenfalls unter jener Voraussetzung gelten, dass man den Begriff der Willensfreiheit so versteht, dass Willensfreiheit nicht nur mit strikter kausaler Determiniertheit unvereinbar wäre, sondern dass bereits jeder kausale Faktor, der sich in Anlage oder Umwelt des handelnden Menschen findet und der seine Entscheidung zum Guten oder zum Bösen beeinflusst, die Willensfreiheit ausschliesse. Denn unter dieser Voraussetzung bestünde für Gott in der Tat nicht die Möglichkeit, die Randbedingungen des menschlichen Lebens so festzulegen, dass die Menschen de facto nie sündigen, aber trotzdem „Willensfreiheit“ besitzen. In diesem Sinn „frei“ wären dann nur solche Handlungen, die sich unter kausaler Betrachtung vollkommen zufällig, d.h. ohne irgendwie mit dem Charakter oder den Lebensumständen des Handelnden verknüpft zu sein, ereignen.

Ein solcher Freiheitsbegriff jedoch hätte nicht nur mit dem, was wir gewöhnlich unter „Freiheit“ verstehen, nur noch wenig zu tun. Es wäre auch für das apologetische Unterfangen des Gläubigen bei näherem Hinsehen denkbar ungeeignet. Denn welcher *Wert* ließe sich einer dem reinen Zufall überlassenen Freiheit – einer Freiheit, die mit dem individuellen Charakter des Handelnden nichts zu tun hat – plausiblerweise noch zuschreiben? Will man tatsächlich behaupten, dass eine derartige Freiheit jene Fülle von moralischem Übel, die sie im Gefolge hat, wertmäßig aufwiegen kann?

Wenn aber doch – entgegen diesem Argument – ein gewisses Maß an faktischer Unmoral zur Realisierung der menschlichen Freiheit unerlässlich sein sollte: Warum hat Gott den Menschen und seine Umwelt dann nicht so geschaffen, dass die faktische Unmoral sich ausschließlich auf solche oben bezeichneten Handlungen beschränkt, die zwar gegen ein Gottesgebot verstoßen, die aber keine darüber hinausgehenden *Übel* bewirken? Wäre eine Welt, in welcher der „freie Wille“ sich anstatt in Massenvernichtungslagern und Kriegen ausschließlich etwa in verbotenen Sexualverhalten gegen Gott auflehnt, nicht um einiges besser als die tatsächliche Welt? Es mag sein, dass sich in einer solchen fiktiven Welt weniger Menschen die ewige Hölle verdienen würden als in unserer tatsächlichen Welt. Doch wäre nicht auch diese Konsequenz eher zu begrüßen?

## Resümee

Nach alledem muss man bei nüchterner Betrachtung zu dem Ergebnis kommen, dass weder das *natürliche* noch das *moralische* Übel – jedenfalls in ihrem tatsächlichen Ausmaß – mit der gleichzeitigen Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes zu vereinbaren sind. Daraus folgt: Der Gläubige sollte rationalerweise wenigstens eine der Überzeugungen 1-3

preisgeben. Er wäre damit der Notwendigkeit einer Theodizee enthoben. Welche der drei Überzeugungen er preisgeben soll, kann im Kontext dieses Beitrages offenbleiben.

Abschließend sei auf zwei grundsätzliche Arten von Einwänden kurz eingegangen, die nicht selten gegen skeptische Angriffe auf eine Theodizee vorgebracht werden. Das Besondere, nämlich Grundsätzliche an diesen Einwänden ist, dass ihnen zufolge sämtliche ins einzelne gehenden Pro- und Contra-Argumente (wie die oben von mir erörterten) bereits im Ansatz verfehlt sind, da sie für das Unternehmen einer Theodizee gänzlich irrelevant sind. Leider steht die intellektuelle Bedeutung dieser Einwände im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Verbreitung. Deshalb dürfte die folgende, knappe Erörterung ausreichend sein.

Der erste grundsätzliche Einwand besagt, dass man die Allgüte Gottes nicht nach menschlichen Kategorien beurteilen dürfe, da sie menschliches Erkennen übersteige. Die Antwort auf diesen Einwand ist einfach: Wenn jene Güte, die der Gläubige in maximalem Ausmaß Gott zuschreibt, nicht einmal jene bescheidene Form der Güte, die man sinnvollerweise einem Menschen zuschreiben kann, zu umfassen braucht, dann hat der Gläubige seine Überzeugung 3 offenbar falsch formuliert. Eine „Güte“, die mit dem, was wir gewöhnlich, im menschlichen Bereich unter diesem Begriff verstehen, nicht in Zusammenhang steht, ist ein leeres Wort. Jener Gläubige aber, der seine Überzeugung 3 tatsächlich neu formuliert, hat im Grunde der Sache nach seine (ursprüngliche) Überzeugung 3 preisgegeben – und damit dem Skeptiker Genüge getan. Das darf man allerdings nicht so verstehen, als handele es sich hier um einen bloßen Streit um Worte. Wer nicht mehr im Normalsinn des Wortes an die „Allgüte“ eines Schöpfergottes glaubt, besitzt gegenüber dem Gläubigen ein radikal abweichendes Weltbild, das, konsequent verfolgt, auch zu abweichenden Zukunftserwartungen und abweichenden praktischen Lebenseinstellungen führt.

Der zweite grundsätzliche Einwand besagt, es gelte angesichts des Theodizee-Problems – wie auch im Falle der übrigen fundamentalen religiösen Wahrheiten – nicht, dem aufklärerischen Hochmut einer beschränkten menschlichen Vernunft nachzugeben, sondern schlicht zu glauben. Dabei kann diese Glaubensforderung sich sowohl unmittelbar auf die drei genannten theistischen Überzeugungen beziehen als auch auf eine der denkbaren, zu ihrer Stützung vorgebrachten Brückthesen. In beiden Fällen nehmen die betreffenden Annahmen – als Annahmen eines rational unausgewiesenen Glaubens – den Charakter der von mir oben so genannten „Ad hoc-Annahmen“ an.

Kritisch lässt sich zu dieser Verteidigungsstrategie folgendes sagen. Ohne Zweifel kann man auch ohne rationale Gründe (im religiösen wie im außerreligiösen Bereich) vieles glauben – sofern man psychologisch entsprechend motiviert ist. Ob man allerdings so verfahren *sollte*, ist eine andere Frage. Und dass man so verfahren *muss*, ist einfach falsch.

Wer nicht bereit ist, sein Weltbild aus der Tradition seiner Gesellschaft unesehen zu übernehmen, wird auf die Forderung nach rationaler Begründbarkeit seiner Überzeugungen gerade im weltanschaulichen Bereich nicht verzichten wollen. Ein Hiob, der, von der Macht Gottes überwältigt, diesem Gott schon deshalb auch Güte zuzusprechen und