

## Theodizee – Ein Vorschlag

Keine andere Erfahrung hat die Überzeugung, dass ein allmächtiger und allgütiger Schöpfergott existiert, in ähnlich radikaler Weise in Frage gestellt wie die Erfahrung des Bösen und der Übel. In klassischer Weise wurde die Schwierigkeit bereits von Epikur formuliert.

»Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht [...] Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. [...]. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?«<sup>1</sup>

Zu dieser Frage möchte ich im Folgenden einen Antwortvorschlag machen, der zwischen zwei Teilen des Theodizeeproblems, einem logischen und einem empirischen Teil, unterscheidet. Das logische Theodizeeproblem ist, so meine ich, im theistischen Sinne lösbar, und zwar durch eine Konzeption, die man als No-Better-World-Defence bezeichnen könnte. Anders steht es mit dem empirischen Theodizeeproblem: Aus prinzipiellen Gründen ist es weder im theistischen noch im theismuskritischen Sinne lösbar und muss deshalb offen bleiben.

### I Das logische Theodizeeproblem und die Versuche, es zu umgehen

Das logische Theodizeeproblem ist ein Problem der Vereinbarkeit zwischen verschiedenen Annahmen. Es besteht darin, ob die drei folgenden Annahmen zugleich wahr sein können:

- (1) *Es gibt Übel in der Welt.*
- (2) *Gott existiert, und er ist allgütig.*
- (3) *Gott existiert, und er ist allmächtig.*

Die theologische Tradition hat alle drei Aussagen für wahr gehalten. Kritiker dagegen behaupten, sie seien nicht einmal logisch miteinander

<sup>1</sup> *Epikur, Überwindung*, 136.

verträglich. Diese Unvereinbarkeit zeige sich sogleich, wenn man die Allmacht und die Allgüte näher bestimmt, und zwar durch folgende Zusatzannahmen:

- (4) *Ein allgütiges Wesen würde jedes Übel verhindern, das es verhindern könnte.*  
 (5) *Ein allmächtiges Wesen könnte jedes Übel verhindern, das es verhindern wollte.*

Aus diesen Zusatzannahmen schließt der Theismusgegner, dass die Existenz der Übel und die Existenz des theistischen Gottes sich gegenseitig ausschließen. Denn wenn ein allmächtiger Gott alle Übel verhindern könnte, die er verhindern wollte (Annahme 5), und wenn ein allgütiger Gott alle Übel verhindern würde, die er verhindern könnte (Annahme 4), dann dürfte es keine Übel geben, wenn ein zugleich allmächtiger und allgütiger Gott existieren würde. Folglich müsse mindestens eine der drei ersten Aussagen falsch sein. Nun ist die Existenz von Übeln in der Welt schwer bestreitbar, und daher habe man entweder die Annahme (2) oder (3) oder beide aufzugeben.<sup>2</sup>

Besonders in den beiden vergangenen Jahrhunderten hat man häufig die letztere, also atheistische Konsequenz gezogen, das heißt man hat die Annahmen 2 und 3 gestrichen. Nur ein toter Gott bleibt ein guter Gott, oder mit dem Bonmot Stendhals gesagt: »Die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert.«<sup>3</sup>

Natürlich ist die atheistische Bestreitung göttlicher Existenz nicht die einzig mögliche Konsequenz aus der unterstellten Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3), denn diese unterstellte Unvereinbarkeit besagt lediglich, dass *eine* dieser Annahmen falsch sein muss. Nun kommt die Preisgabe der Annahme (1) nicht in Frage, weil die generelle Leugnung von Übel in der Welt nicht plausibel ist. Demnach bleiben zwei theologische Positionen übrig, die zwar beide den Theismus ablehnen, zugleich aber den Atheismus unterlaufen, nämlich die Einschränkung der göttlichen Güte oder der göttlichen Macht. Entweder hält man an der Allmacht Gottes fest, dann können Liebe und Güte allenfalls eine Seite Gottes sein, neben der es noch eine andere, dunkle Seite gibt.<sup>4</sup> Oder man hält an der Allgüte Gottes fest, dann kann er keine grenzenlose Macht besitzen. Im ersten Fall muss man einen *inneren Dualismus* in Gott annehmen, also eine Zweiheit zwischen der Potenz der Güte und einer anderen ihr in Gott gegenüberstehende Potenz in Kauf neh-

<sup>2</sup> So wird z.B. argumentiert von Mackie, Evil.

<sup>3</sup> Vgl. Nietzsche, Ecce homo, 286. Das Bonmot lässt sich in Stendhals Werken m.W. nicht nachweisen, vermutlich handelt es sich um eine mündliche Äußerung. Nietzsche kannte es offenbar aus P. Alberts Buch über die französische Literatur des 19. Jahrhunderts, vgl. *D'Iorio*, Beiträge, 400.

<sup>4</sup> Vgl. Dietrich/Link, Seiten Gottes.

men. Im zweiten Fall, der Entmächtigung Gottes, muss man einen *äußeren Dualismus* zwischen Gott und einer außer ihm bestehenden Macht annehmen.

Beide Varianten können auf eine lange Tradition zurückblicken, und ihre »Lösung« des Theodizeeproblems gleicht der rabiatischen Therapie, Kopfschmerzen durch Abschlagen des Kopfes zu »heilen«. Ich nenne kurz einige Richtungen und Autoren, die einen inneren oder äußeren Dualismus vertreten, um dann exemplarisch eine Dualismusvariante genauer vorzuführen. Auf einen *inneren Dualismus* in Gott tendieren jene Komplexe der alttestamentlichen Tradition, in denen Unheil und Scheitern als Erfahrungen mit Gott verstanden und in Klage und Anklage vor ihn gebracht werden.<sup>5</sup> Man denke beispielsweise an die Vorwürfe, die Gott von Hiob entgegengeschleudert werden, oder an bestimmte Psalmen, wie etwa den Psalm 88, wo der Beter Gott als seinen Feind betrachtet. Entsprechendes findet sich auch in der weiteren Theologiegeschichte. Bekanntlich hat der frühe Augustin den äußeren Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Gott verworfen. Beim späten Augustin kehrt nun aber dieser Dualismus als innerer Dualismus in Gott zurück. Er kehrt zurück in der Gestalt der unbegreiflichen absoluten Souveränität, mit der der verborgene Gott einige zum Heil und die Meisten zum Unheil prädestiniert. Eine partielle Einschränkung der Güte Gottes liegt ebenso in der Annahme des spätmittelalterlichen theologischen Voluntarismus, der göttliche Wille sei nicht an die Gesetze des Guten und Gerechten gebunden, sowie in der heute wieder aufkommenden Rede von den dunklen Seiten Gottes.

Ebenso wie der innere Dualismus in Gott hat auch der *äußere Dualismus* zwischen Gott und anderen Mächten eine lange Tradition. Solche Konzepte des äußeren Dualismus findet man zum Beispiel bei Platon, im Manichäismus oder in der Gnosis. Neuzeitlich wird der externe Dualismus im französischen Sprachraum von Pierre Bayle erwogen und nach dem Erdbeben von Lissabon von Voltaire vertreten. In diese Tradition der Entmächtigung Gottes gehört auch die Lehre vom leidenden Gott, die von der theologischen Tradition als Irrlehre zurückgewiesen wurde, seit dem 19. Jahrhundert aber eine erstaunliche theologische Karriere gemacht hat und in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts fast zu einer Art neuen Orthodoxie geworden ist.

## II Problempräzisierung und Lösungsaussicht

Viele Theologen und Religionsphilosophen setzen voraus, dass die Existenz eines zugleich allmächtigen und allgütigen Gottes mit der

<sup>5</sup> Vgl. *Ebach*, Herr, warum?, 430–436. »Der Widerspruch« – schreibt *Ebach* – »wird nicht ›ad maiorem Dei gloriam‹ aufgelöst, sondern bleibt Widerspruch in Gott.« Ebd., 435.

Existenz des Schlechten in der Welt nicht verträglich ist. Aufgrund dieser Voraussetzung wenden sie sich gegen den Theismus. Wir haben gesehen, dass der Theismuskritiker die Unvereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) durch zwei Zusatzprämissen begründet, in denen die göttliche Allmacht und Allgüte näher bestimmt werden. Weil ein allgütiges Wesen alle Übel verhindern würde, die es verhindern könnte (Annahme 4), und weil ein allmächtiges Wesen alle Übel verhindern könnte, die es verhindern wollte (Annahme 5), dürfte es keine Übel geben, wenn ein allmächtiger und allgütiger Schöpfergott existierte. Nun gibt es aber Übel in der Welt. Folglich ist der Schöpfergott entweder nicht allmächtig oder nicht allgütig, oder er existiert überhaupt nicht.

Dieser Schluss des Theismusgegners ist offensichtlich fehlerhaft, denn mindestens eine seiner Prämissen, nämlich die Annahme 4, ist falsch.<sup>6</sup> In der Tat würde ein vollkommen gutes Wesen nach Möglichkeit jedes Übel verhindern, allerdings nur dann, wenn keine moralisch hinreichenden Gründe dagegen sprechen. Ein sittlich vollkommenes Wesen würde Übel, die es verhindern könnte, dann nicht verhindern, wenn es moralisch hinreichende Gründe hätte, sie zuzulassen. Von welcher Art wären diese Gründe? Im Allgemeinen ist man zur Zulassung von Übeln, die man verhindern könnte, dann berechtigt oder sogar verpflichtet, wenn durch deren Verhinderung Güter verlorengehen, deren Wert den Unwert dieser Übel übersteigt. Diese allgemeine moralische Regel muss im Falle eines theistischen Gottes allerdings präzisiert und eingeschränkt werden. Denn ein allmächtiges und allwissendes Wesen ist anders als menschliche Akteure an keinerlei Regeln gebunden, durch die Übel mit größeren Gütern *faktisch* verknüpft sind. Vielmehr wäre es aufgrund seiner Allmacht und Allwissenheit in der Lage, die genannten Güter zu erreichen, auch ohne die Übel in Kauf zu nehmen. Der Zusammenhang zwischen Übeln und größeren Gütern müsste vielmehr *logisch notwendig* sein. Das heißt: Es müsste logisch unmöglich sein, diese Güter zu realisieren, ohne die Übel zuzulassen oder zu bewirken. Nur in diesem Fall hätte auch ein allmächtiges Wesen, da ihm nichts logisch Unmögliches zugeschrieben werden kann, einen moralisch hinreichenden Grund, Übel nicht zu verhindern.

Um an der Vereinbarkeit der Annahmen (1) bis (3) festhalten zu können, muss der Theist also die folgende Annahme begründen. Es ist die Annahme 6, und sie lautet:

*(6) Es ist logisch möglich und empirisch nicht auszuschließen, dass die Übel vom allmächtigen und allgütigen Gott deshalb zugelassen werden, weil sie mit größeren Gütern in logisch notwendiger Weise verknüpft sind.*

<sup>6</sup> So zu Recht auch Pike, Hume, 180–197.

Jeder Theodizeeversuch, der nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein soll, muss die Annahme (6) zugrunde legen, und er wird unterschiedlich ausfallen, je nachdem wie das Gut näher bestimmt wird, um dessentwillen Gott die Übel in Kauf nehmen musste. Zur Spezifikation der Annahme (6) möchte ich folgendes erwägen. Könnte es nicht sein, dass die Übel von einem allmächtigen und allgütigen Gott deshalb nicht verhindert werden, weil sie logisch notwendige Elemente der von ihm geschaffenen unübertrefflich guten Welt sind? Diese Annahme, die in der Theologie- und Philosophiegeschichte nicht selten vertreten wurde, scheint auf den ersten Blick von einer wirklichkeitsfremden Ignoranz zu zeugen. Sie ist aber, so meine ich, weniger unsinnig, als man zunächst meinen könnte, wie ich nun zeigen möchte.

### III Zur Lösung des logischen Theodizeeproblems

Dass die Welt unübertrefflich gut sein muss, wenn sie von einem vollkommenen Gott geschaffen wurde, ist eine in der theologischen und philosophischen Tradition häufig vertretene Ansicht. Bekanntlich schließt schon die *Priesterschrift* ihren Bericht vom Sechs-Tage-Werk Gottes mit der zusammenfassenden Formel: »Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut« (Gen 1,31). Auch die alttestamentlichen *Schöpfungpsalmen*<sup>7</sup> würden Gott wohl kaum für die Vollkommenheit seiner Werke preisen, wenn sie annähmen, er hätte die Welt vollkommener machen können. Entsprechend hat nach Platons *Timaios* der gute, von aller Missgunst freie Weltbaumeister einen Kosmos geschaffen, der »das seiner Natur nach schönste und beste Werk« darstellt. Denn »dem Besten war es weder noch ist es gestattet, etwas anderes als das Schönste zu tun.«<sup>8</sup>

Augustin hat diese platonische Weltdeutung mit dem biblischen Schöpfungsglauben verknüpft. Die Welt ist nach Augustin in einer unübertrefflichen Weise vollkommen, weil sie von einem Gott geschaffen ist, der das höchste Gut ist. Zwar sind die einzelnen Dinge nicht »im höchsten Maße gleich und unveränderlich gut; [...] aber die Gesamtheit aller Dinge [ist] sehr gut (valde bona), weil in der Gesamtheit die bewundernswerte Schönheit des Weltalls besteht.«<sup>9</sup>

Die Liste der Autoren, die annehmen, Gott habe aufgrund seiner höchsten Vollkommenheit eine unübertrefflich gute Welt geschaffen und die Übel nicht verhindert, weil sie konstitutiv zu diesem höchsten abgeleiteten Gut gehören, ließe sich mühelos verlängern. Im islamischen Denken wurde diese Annahme von Al-Gazali (1059–1111), ei-

<sup>7</sup> Vgl. Psalm 8, 19, 104, 139.

<sup>8</sup> Platon, *Timaios*, 29e-30b, vgl. auch 29a und 92c.

<sup>9</sup> Augustin, *Enchiridion* 3, 10.

nem bedeutenden sunnitischen Theologen, entwickelt und bis ins 19. Jahrhundert kontrovers diskutiert.<sup>10</sup> Im christlichen Mittelalter findet sie sich beispielsweise bei Abaelard, Ulrich von Straßburg, in gewisser Weise auch bei Thomas von Aquin und in der Neuzeit bekanntlich bei Leibniz und, was meist übersehen wird, auch bei Kant.

Diese Weltdeutung ist geeignet, das logische Theodizeeproblem zu lösen. Das heißt sie kann zeigen, dass sich die Existenz von Übeln in der Welt und die Existenz eines theistischen Gottes nicht gegenseitig ausschließen. Sie behauptet nämlich, dass die Welt in unübertrefflicher Weise gut sein muss, falls sie von einem allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott geschaffen wurde. Die Übel in der Welt sind in diesem Fall konstitutive Bestandteile ihres unübertrefflichen Gutseins, und Gott hat daher einen moralisch hinreichenden Grund, sie zuzulassen.

Die Begründung dieser Annahme kann durch folgenden Schluss gegeben werden, der die Absurdität des Gegenteils beweist. Angenommen, die von einem theistischen Gott geschaffene Welt wäre nicht unübertrefflich gut und es wäre eine andere, bessere Welt möglich. In diesem Fall hätte Gott eine unübertrefflich gute Welt entweder nicht schaffen können oder nicht schaffen wollen, oder er hätte nicht erkannt, welche von den möglichen Welten unübertrefflich gut ist. Dies aber widerspricht dem Begriff des theistischen Gottes. Denn aufgrund seiner Allmacht kann er jede mögliche Welt schaffen, aufgrund seiner Allgüte will er eine möglichst gute, keine schlechte Welt schaffen, und aufgrund seiner Allwissenheit erkennt er den Gütegrad aller möglichen Welten. Daher muss die Welt unübertrefflich gut sein, wenn sie von einem theistischen Gott geschaffen wurde.

Wenn aber keine bessere Welt möglich ist als die von einem theistischen Gott geschaffene, müssen die Übel in dieser Welt unverzichtbare Bestandteile ihrer unübertrefflichen Güte sein. Denn durch das Fehlen eines dieser Übel wäre die Welt nicht mehr dieselbe, sondern eine andere, die entweder schlechter wäre als die geschaffene oder zwar deren Gütegrad erreichen würde, dafür aber andere Nachteile hätte. Folglich könnte ein theistischer Gott einen moralisch hinreichenden Grund haben, um die Übel in der Welt nicht zu verhindern, und daher sind die Annahmen (1) bis (3) zweifellos logisch miteinander vereinbar. Die leichtfertige Behauptung, eine theologische Verabschiedung des Theismus oder gar der Atheismus sei wegen der Existenz der Übel ein Gebot der *Logik*, zeugt gleichermaßen von gedanklicher Naivität und einer geradezu rührenden Unkenntnis der Problemgeschichte. Damit ist freilich noch nicht sehr viel gewonnen. Denn auch wenn es logisch nicht auszuschließen ist, dass die Welt in unübertrefflicher Weise gut ist, scheint dies doch empirisch wenig plausibel zu sein. Das Theodizeeproblem erneuert sich deshalb auf der empirischen Ebene.

<sup>10</sup> Ormsby, Theodicy.

#### IV Die Unlösbarkeit des empirischen Theodizeeproblems

Um gedankliche Konfusionen zu vermeiden, muss zwischen zwei Versionen des Theodizeeproblems unterschieden werden, einer logischen und einer empirischen Version. Während das logische Problem lösbar ist, lässt sich das empirische Problem meines Erachtens nicht auflösen. Wie wir sahen besteht das logische Problem darin, ob es angesichts der Faktizität von Übeln widersprüchlich ist anzunehmen, dass ein allmächtiger und allgütiger Gott existiert. Dies ist offenkundig nicht der Fall. Denn es ist mit logischen Mitteln nicht auszuschließen, dass die wirkliche Welt unübertrefflich gut ist und dass es unter den Übeln keines gibt, ohne das sie besser wäre. Es ist daher logisch möglich, wohl-gemerkt: *logisch möglich*, dass ein allmächtiger Gott einen moralisch hinreichenden Grund hat, die Übel in der Welt zuzulassen.

Aus dieser Lösung des logischen Theodizeeproblems ergibt sich nun ein weiteres, empirisches Theodizeeproblem, nämlich folgendes: Die Annahme, dass alle Übel in irgendeiner Weise für das unübertreffliche Gutsein der Welt nötig sind, mag keinen Widerspruch enthalten, empirisch scheint sie indes wenig plausibel zu sein. Gibt es unter den faktischen Übeln nicht augenscheinlich solche, ohne die die Welt besser wäre, und ist es deshalb nicht unwahrscheinlich, dass jener theistische Gott existiert, der solche Übel verhindert hätte?

Empirische Theismuskritiker behaupten, dies sei der Fall. Ihrer Ansicht nach ist die Welt allem Anschein nach nicht unübertrefflich gut. Denn augenscheinlich hätte ein theistischer Gott die Welt verbessern können, wenn er bestimmte Übel verhindert hätte. Dieses Problem stellt sich in verschiedenen Formen, da ein allmächtiger Gott Übel auf verschiedene Weisen verhindern könnte, und ein zugleich allgütiger Gott dies auf irgendeine Weise auch getan hätte. Ein allmächtiger Gott könnte Übel beispielsweise durch Wunder verhindern, also dadurch, dass er die Naturgesetze, die an der Entstehung von Übeln beteiligt sind, zeitweise außer Kraft setzt. Eine andere Möglichkeit, Übel zu vermeiden, besteht darin, die faktischen und an der Entstehung von Übel beteiligten Naturgesetze von vornherein durch andere zu ersetzen. Ich muss mich im gegenwärtigen Rahmen auf die erste Form des Problems beschränken. Im Folgenden prüfe ich also lediglich, ob es empirisch plausibel ist zu glauben, die Welt wäre besser, wenn gewisse Übel durch Wunder verhindert würden.

Zu diesem Zweck, stelle man sich zunächst die mögliche Welt vor – nennen wir sie  $W^*$  –, die wirklich wäre, wenn Gott *alle* in der wirklichen Welt  $W$  eingeschlossenen Übel durch Wunder ausschließen würde. Diese mögliche Welt  $W^*$  unterscheidet sich von der wirklichen Welt  $W$  nicht nur durch das Fehlen moralischer und physischer Übel, sondern auch in mehreren anderen wertrelevanten Hinsichten, von denen ich zwei nenne.

Erstens: Die Arten des Lebendigen, die wir kennen, sind bekanntlich das Ergebnis einer Entwicklung, die im wesentlichen auf dem Wechselspiel von Mutation und Selektion beruht und mithin das Leiden und den frühzeitigen Tod vergleichsweise weniger gut angepasster Individuen und Arten voraussetzt.<sup>11</sup> Die Evolution des Lebens käme daher wohl kaum über die ersten Stufen hinaus, wenn alle diese Übel durch Wunder, also durch zeitweiliges Außerkraftsetzen der an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze verhindert würden. Die mögliche Welt  $W^*$  enthält deshalb weniger Arten von Lebendigem als die wirkliche Welt  $W$ . Insbesondere schließt die Welt  $W^*$  die einzige uns bekannte Art vernünftiger und moralisch zurechnungsfähiger Lebewesen, den Menschen, aus.<sup>12</sup>

Zweitens: Aber selbst wenn die mögliche Welt  $W^*$  Menschen einschließen würde, wären diese nicht in der Lage, ihre Welt zu erkennen und planvoll zu gestalten. Dies lässt sich leicht erkennen, wenn man folgendes bedenkt. Um *alle* in der wirklichen Welt vorkommenden Übel durch Wunder zu verhindern, müsste Gott die an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze so oft außer Kraft setzen, dass von einem gesetzlich geregelten Zusammenhang zwischen Ereignissen nicht mehr die Rede sein könnte. Nun ist die Welt für erkenntnisfähige Subjekte aber nur dann erkennbar, wenn ihr Ereignisverlauf durch allgemeine Regeln bestimmt ist. Die Erkennbarkeit der Welt ist wiederum eine notwendige Voraussetzung für ein zweckrationales Handeln dieser Subjekte. In einer theoretisch völlig undurchsichtigen Welt, in der sich ständig Wunder ereignen, sind daher zweckrationale, mithin auch moralisch qualifizierbare Handlungen unmöglich. Denn die Akteure wüssten nicht, welche Konsequenzen ihre Handlungen haben würden und welche Handlungen nötig wären, um einen vorgestellten Zweck zu verwirklichen. Es ist daher mehr als zweifelhaft, ob eine bessere Welt entstände, wenn Gott *alle* in der wirklichen Welt eingeschlossenen Übel durch Wunder ausschließen würde.

Nun genügen diese Überlegungen nicht, um die zur Debatte stehende Annahme zu prüfen. Denn ein Theismuskritiker würde mit Recht entgegen, dass ein theistischer Gott nicht vor der Alternative stünde, entweder alle faktischen Übel oder keines von ihnen durch Wunder zu verhindern. Stattdessen könnte er durch *gelegentliche* Wunder die *schlimmsten* Übel verhindern, ohne die gesetzliche Verfassung der Welt grundsätzlich aufheben und die durch sie bedingten Güter ausschließen zu müssen. Folglich sei eine bessere Welt als die wirkliche allem Anschein nach möglich.<sup>13</sup> Der schottische Philosoph David Hume schreibt: Einige wenige Wunder

<sup>11</sup> Vgl. *Mohr*, Leiden, 9–25.

<sup>12</sup> Zu diesem Ergebnis kommt auch *Hick*, *Evil*, 306.

<sup>13</sup> So argumentieren z.B. Theismuskritiker wie *Madden/Hare*, *Evil*, 55.



»regelmäßig und weise in den Weltlauf eingeflochten, würden das Aussehen der Welt umgestalten und dennoch den Lauf der Natur nicht mehr zu stören oder die menschliche Lebensführung zu beirren scheinen, als die gegenwärtige Einrichtung der Dinge, wo die Ursachen verborgen und veränderlich und zusammengesetzt sind. Ein paar kleine Striche am Gehirn des Caligula in seiner Jugend hätten aus ihm vielleicht einen Trajan gemacht; eine Welle, ein wenig höher als die übrigen, hätte Cäsar und sein Glück auf dem Grunde des Meeres begraben und damit einem erheblichen Teile der Menschheit die Freiheit zurückgeben können.«<sup>14</sup>

Kurzum: Da die Welt durch gelegentliche, das Schlimmste verhütende Wunder offenbar verbessert werden könnte, existiert der theistische Gott, der eine unübertrefflich gute Welt schaffen würde, wahrscheinlich nicht.

Dieses scheinbar plausible Argument des Theismuskritikers hat zwei Schwachpunkte. Die erste Schwierigkeit entsteht durch die vorausgesetzte Annahme, die *größten* oder *schlimmsten* Übel ließen sich verhindern, ohne *alle* Übel auszuschließen. Ohne Angabe einer bestimmten Bezugsmenge ist diese Voraussetzung mindestens fragwürdig. Denn solange nicht alle Übel verhindert würden, gäbe es unter den verbleibenden stets solche, die als die schlimmsten empfunden würden. Die schlimmsten Übel durch Wunder zu verhindern hieße deshalb, genau genommen, alle Übel auszuschließen und damit jene mögliche Welt  $W^*$  zu aktualisieren, deren Gesamtwert den der wirklichen vermutlich nicht übersteigt. Während sich diese Schwierigkeit indes durch Präzisierung des theismuskritischen Einwands<sup>15</sup> leicht ausräumen ließe, ist die folgende unüberwindlich.

Dass die wirkliche Welt  $W$  schlechter ist als die mögliche Welt  $W^*$ , die aktuell wäre, wenn bestimmte in  $W$  eingeschlossene Übel durch Wunder ausgeschlossen würden, wäre nur dann offensichtlich, wenn man eine bestimmte Voraussetzung machen dürfte, die man aber nicht machen kann. Diese Voraussetzung lautet, dass sich die mögliche Welt  $W^*$  lediglich durch Abwesenheit besagter Übel von der wirklichen Welt  $W$  unterscheidet und ansonsten mit ihr identisch wäre. Diese Voraussetzung, auf die sich die Plausibilität der These, durch gelegentliche Wunder ließe sich die Welt optimieren, im Wesentlichen stützt, ist aber nicht erfüllt. Der Grund ist der folgende. Wenn bestimmte Ereignisse der wirklichen Welt  $W$  durch Wunder verhindert würden, würden sich auch die Ausgangsbedingungen für alle zukünftigen Ereignisse verändern. Daher käme es zu einer – möglicherweise sogar erheblichen – Veränderung des gesamten zukünftigen Ereignisver-

<sup>14</sup> Hume, Dialoge, 96.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. McCloskey, God, 96.

laufs. Schon in nichtlinearen physikalischen Teilsystemen der Welt können, wie die moderne Chaostheorie lehrt, minimalste Änderungen ihrer Ausgangsbedingungen zu einem höchst unterschiedlichen Verhalten dieser Systeme führen. Man denke an das Wetter und den häufig angeführten »Schmetterlingseffekt«. Aufgrund unserer prinzipiell unvollständigen Kenntnis der Ausgangsbedingungen<sup>16</sup> sind daher weder der künftige Ereignisverlauf der wirklichen Welt *W* noch derjenige der möglichen Welt *W\** mit Sicherheit voraussagbar, geschweige denn unter Wertgesichtspunkten vergleichbar. Folglich überschreiten sowohl die theismuskritische Annahme, dass die Welt besser wäre, wenn einige Übel durch Wunder ausgeschlossen würden, als auch die theistische Gegenannahme die Grenzen unserer empirischen Erkenntnismöglichkeiten. Mithin ist das empirische Theodizeeproblem nicht entscheidbar.

## V Ergebnis und Schlussbemerkung

Meine Überlegungen führen demnach zu folgendem Resultat: Aus dem Glauben, dass ein allmächtiger und allgütiger Schöpfergott existiert, ergibt sich notwendig die Annahme, dass die von ihm geschaffene Welt unübertrefflich gut ist und dass es unter den Übeln in der Welt keines gibt, ohne das sie besser wäre. Diese Annahme löst das logische Theodizeeproblem. Empirisch ist diese Annahme nicht widerlegbar, aber auch nicht beweisbar. Das empirische Theodizeeproblem ist im Unterschied zum logischen nicht lösbar. Genauer gesagt: Es lässt sich weder in theistischem noch in theismuskritischem Sinn entscheiden und muss deshalb offenbleiben. Bezogen auf *dieses* Problem, kann der Theist nur jene leidenschaftliche Rückfrage an Gott stellen, die den todkranken Romano Guardini nach dem Bericht von Walther Dirks bewegt hat:

»Der es erlebt, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ›Theodizee‹ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?«<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Diese prinzipielle Unvollständigkeit folgt aus den in der Quantenmechanik entdeckten unüberschreitbaren Grenzen unserer möglichen Annäherung an physikalische Phänomene im Messprozess.

<sup>17</sup> *Biser*, Interpretation, 132f.

Eine kurze Schlussbemerkung: Wie jeder Theodizeeversuch wird auch der von mir vorgeschlagene mit einem moralischen Vorwurf rechnen müssen. Dieser Vorwurf wurde zuerst von Schopenhauer, später vor allem von der Kritischen Theorie erhoben, und er gehört inzwischen zum festen Bestandteil der deutschsprachigen Theodizeedebatte. Theodizeeversuche gelten »nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart [...], als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit«<sup>18</sup>. Sie gelten als zweifelhaftes Unternehmen, sich hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott zu versöhnen. Solche moralischen Verwerfungen wären dann berechtigt, wenn zuvor auf theoretischer Ebene nachgewiesen würde, dass es unter den faktischen Übeln unbestreitbar solche gibt, die ein theistischer Gott verhindert hätte und die deshalb gegen dessen Existenz sprechen. Da in der deutschsprachigen Gegenwartsdebatte aber kaum nennenswerte Anstrengungen unternommen werden, diesen Nachweis zu erbringen, liegen den mit großer Selbstverständlichkeit erhobenen Verharmlosungsvorwürfen offenbar theorieexterne Motive zugrunde. Es gehört hierzulande zum guten Ton, Theorien des Bösen, die dessen Sinnlosigkeit nicht für ausgemacht halten, von vornherein als sinnlose und böse Theorien zu diskreditieren. Einer theoriescheuen moralischen Überheblichkeit dieser Art ist mit Argumenten nicht beizukommen, und daher bleibt nur zu hoffen, dass sie sich auf Dauer von selbst erledigt.

<sup>18</sup> Schopenhauer, *Wille und Vorstellung*, 385.

## Literatur

- Augustin*, Enchiridion 3, 10 (Übersetzung nach A. Augustinus, A: Das Handbüchlein, übertragen und erläutert von P. Simon, Paderborn 1984)
- Biser, E.*, Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis, Paderborn/München/Wien/Zürich 1979
- Dietrich, W. / Link, C.*, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995
- D'Iorio, P.*, Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), 398–400
- Ebach, J.*, »Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?« Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns, in: Concilium 26 (1990), 430–436
- Epikur*, Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von O. Gigon, München 1991
- Hick, J.*, Evil and the God of Love, Nachdruck der 3. Auflage 1985, London 1993
- Hume, D.*, Dialoge über natürliche Religion, neu bearbeitet und hg. von G. Gawlick, Hamburg<sup>5</sup>1980
- Mackie, J.L.*, Evil and Omnipotence, in: Mind 64 (1955), 200–212, wiederabgedruckt in: *M.M. Adams / R.M. Adams* (Hg.), The Problem of Evil, Oxford 1990, 25–37, oder *N. Hoerster*, Zur Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, in: Theologie und Philosophie 60 (1985), 400–409
- Madden, E.H. / Hare, P.H.*, Evil and the Concept of God, Springfield (Illinois) 1968
- McCloskey, H.J.*, God and Evil, The Hague 1974
- Mohr, H.*, Leiden und Sterben als Faktoren der Evolution, in: *W. Böhme* (Hg.), Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes, Karlsruhe 1983, 9–25
- Nietzsche, F.*, Ecce homo, »Warum ich so klug bin«, in: *ders.*, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von *G. Colli* und *M. Montinari*, München / Berlin / New York<sup>2</sup>1988, Bd. 6
- Ormsby, E.L.*, Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazali's »Best of all Possible Worlds«, Princeton (New Jersey) 1984
- Pike, N.*, Hume on Evil, in: The Philosophical Review 72 (1963), 180–197, wiederabgedruckt in: *M.M. Adams / R.M. Adams* (Hg.), The Problem of Evil, Oxford 1990, 38–52
- Platon*, Timaios, 29e–30b (Übersetzung nach Platon: Werke in acht Bänden, gr.-dt., Sonderausgabe, hg. von *G. Eigler*, Darmstadt 1990, Bd. 7, 37 und 39)
- Schopenhauer, A.*, Die Welt als Wille und Vorstellung I, 4. Buch, § 59, in: *ders.*, Sämtliche Werke, nach der ersten, von *J. Frauenstädt* besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hg. von *Arthur Hübscher*, durchgesehen von Angelika Hübscher, 7 Bde., Mannheim<sup>4</sup>1988, Bd. 2