

Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie

Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuches auf das
Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie

VON OLIVER WIERTZ

Das Problem des Übels hat bis heute nichts an Brisanz für den Glauben an Gott verloren. Trotzdem ist es in letzter Zeit in der Theologie des deutschsprachigen Raumes etwas ruhiger um dieses Thema geworden – ganz im Gegensatz zur angelsächsischen (Religions-)Philosophie/Theologie, wo J. L. Mackies Aufsatz „Evil and Omnipotence“¹ 1955 eine bis heute andauernde intensive Diskussion des Problems des Übels auslöste, in der alte Anfragen und Lösungsvorschläge neu aufgenommen und weiterentwickelt wurden. Diese Debatte wurde durch die Berücksichtigung neuer Erkenntnisse u. a. der Modallogik, der Philosophie des Geistes und der Wissenschaftstheorie um wichtige neue Perspektiven bereichert.

Einer der z.Z. bekanntesten Teilnehmer dieser Diskussion ist Richard Swinburne. Er versucht ein ganz und gar traditionelles theistisches Gottesbild mit den Mitteln moderner analytischer Wissenschaftstheorie und Philosophie zu verteidigen. Diese Kombination von herkömmlichem Gottesbild und modernem philosophischem Instrumentarium macht sicher einen Teil des Reizes und der Originalität von Swinburnes religionsphilosophischen Veröffentlichungen und auch seiner Arbeiten zum Problem des Übels aus. Meine These ist allerdings, daß trotz aller Verdienste von Swinburnes Arbeiten der traditionelle philosophische Theismus weder eine hinreichende Basis für eine rationale Rechtfertigung des christlichen Glaubens im allgemeinen noch für eine adäquate Behandlung speziell des Problems des Übels liefert und deswegen sein Lösungsversuch unvollständig bleibt. Vielmehr muß der christliche Glaube als ganzer berücksichtigt und in die Argumentation eingebracht werden, um sowohl dem Problem des Übels als auch dem christlichen Glauben gerecht werden zu können. Ich glaube allerdings, daß Swinburnes Lösungsansatz in das Gesamt des christlichen Glaubens eingebettet werden kann und darin eine gute Basis für eine christliche Antwort auf das Problem des Übels bietet, was ich in dem vorliegenden Aufsatz zu zeigen versuche.

Im folgenden gebe ich nach Vorbemerkungen allgemeiner Art zuerst eine Einführung in den Kontext der Diskussion des Problems des Übels bei Swinburne und stelle dann seine Antwortversuche vor². In einem dritten

¹ J. L. Mackie, Evil and Omnipotence. In: *Mind* 64 (1955) 200–212; wiederabgedruckt in: B. Mitchell, (Hg.), *The Philosophy of Religion*, Oxford 1976, 92–104.

² Ich habe folgende Publikationen Swinburnes berücksichtigt, die ich im folgenden nur noch

Teil schlage ich, ausgehend von einer kurzen Kritik an Swinburne, eine Ergänzung zu seinem Entwurf vor und versuche sie gegen Einwände zu verteidigen.

1 Vorbemerkungen

Das philosophische Argument, das von der Existenz von Übel auf die Nichtexistenz Gottes schließt, gibt es nicht. Es gibt mindestens drei verschiedene Möglichkeiten, den Status des Arguments aus dem Übel zu bestimmen: als deduktives, induktives oder psychologisches Argument, je nachdem ob es die logische Unvereinbarkeit der traditionellen theistischen Attribute Gottes (Allmacht, Allwissenheit, Allgüte) mit der Behauptung der Existenz von Übeln (logisches Problem des Übels) oder die Unwahrscheinlichkeit der Existenz des theistischen Gottes angesichts des Leids in der Welt und damit den theistischen Glauben im ganzen als ungerechtfertigt zu erweisen sucht (epistemisches Problem des Übels) oder auf die psychologische bzw. pastorale Seite des Leids in der Welt (existentielles Problem des Übels) hinweisen soll.

Der Überzeugungsgrad des Arguments aus dem Übel hängt auch von dem angegriffenen Gottesbegriff ab. Prozeßtheologen und Theisten haben ein unterschiedliches Verständnis von der Allmacht Gottes, aber auch unter Theisten gibt es keine einheitliche Auffassung z. B. der Allmacht oder vollkommenen Güte Gottes. Entsprechend unterschiedliche Arten der Antworten auf das atheistische bzw. agnostische Argument aus dem Übel gibt es. Deswegen ist bei Swinburnes Behandlung des Problems des Übels zu fragen, gegen welche Form des atheistischen Arguments aus dem Übel sie sich wendet, welchen Gottesbegriff sie zugrundelegt und welche Stellung sie in seinem religionsphilosophischen Werk einnimmt.

Ferner sind die unterschiedlichen Ziele der jeweiligen Lösungsversuche des Problems des Übels zu berücksichtigen: Soll nur nachgewiesen werden, daß bestimmte Formen des atheistischen Arguments aus dem Übel den Theismus nicht inkonsistent bzw. unwahrscheinlich machen, d. h. daß Übel so interpretierbar sind, daß sie mit dem theistischen Gottesbegriff vereinbar sind („defence“), oder sollen die wahren Gründe angegeben werden, warum Gott Übel zuläßt („theodicy“)?³

unter den in den Klammern stehenden Siglen angebe: *R. Swinburne*, Faith and Reason, Oxford 1981 (FR); *R. Swinburne*, The Evolution of the Soul, Oxford 1986 (ES); *R. Swinburne*, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987 (EG); *R. Swinburne*, Knowledge from Experience, and the Problem of Evil. In: *W. J. Abraham*, *S. W. Holtzer* (Hg.); The rationality of Religious Belief. Essays in Honour of Basil Mitchell, Oxford 1987, 141–167 (KE); *R. Swinburne*, The Free Will Defence. In: (AF) LVI (1988), 585–596 (FWD); *R. Swinburne*, Responsibility and Atonement, Oxford 1989 (RA); *R. Swinburne*, Revelation. From Metaphor to Analogy, Oxford 1992 (R); *R. Swinburne*, The Coherence of Theism, Oxford 1993² (CT); *R. Swinburne*, The Christian God, Oxford 1994 (CG); *R. Swinburne*, Art. „Evil, The Problem of“. In: *T. Honderich* (Hg.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford, New York 1995, 254f. (EP).

³ Zu der terminologischen Unterscheidung zwischen „defence“ und „theodicy“ vgl. u. a.

2 Swinburnes religionsphilosophische Grundoptionen

Im folgenden stelle ich kurz einige Positionen Swinburnes vor, die mir für das Verständnis seiner Behandlung des Problems des Übels wesentlich erscheinen.

2.1 Swinburnes Verständnis religiöser Sprache und der Allmacht Gottes

Swinburne setzt sich mit der Frage nach dem Status religiöser/theologischer Sätze und der Bedeutung von ‚Gott‘ v. a. in seinem Buch „The Coherence of Theism“ auseinander. Er vertritt darin eine kognitivistische Theorie und eine grundsätzlich realistische Semantik religiöser Sprache: die zentralen Sätze des christlichen Glaubens (-bekenntnisses) sind für ihn Tatsachenaussagen, die eine von uns unabhängige Wirklichkeit – Gott – beschreiben.

Swinburne versteht unter Gott ein „... körperloses persönliches Wesen (d. h. einen Geist), welches ewig, frei, allmächtig (able to do anything), allwissend, vollkommen gut, das wahre Objekt menschlicher Anbetung und menschlichen Gehorsams und der Schöpfer und Erhalter des Universums ist.“ (CT, 1; Übersetzung von mir). Die eben genannten Prädikate werden nach Swinburnes Theorie religiöser Sprache größtenteils univok von Gott ausgesagt⁴. Swinburne leugnet nicht, daß in der religiösen bzw. theologischen Sprache Modelle, Metaphern und analoge Begriffsverwendungen vorkommen, aber er glaubt, daß „If theology is to be informative, it must use analogy very sparingly.“ (CG, 156). Auch wenn z. B. Gottes Güte sehr verschieden von menschlicher Güte sei, werde ‚gut‘ von Gott in der gleichen Bedeutung ausgesagt wie von Menschen⁵. Für die Verwendung von ‚gut‘ gelten jeweils die gleichen Kriterien. Unterschiedlich sei nur die Anwendung dieser Kriterien.

Auch ‚allmächtig‘ werde univok von Gott ausgesagt. Swinburne behauptet, daß in den Glaubensbekenntnissen der ersten Jahrhunderte ‚allmächtig‘ univok von Gott ausgesagt werde und kein Grund bestehe, von dem univoken Gebrauch von ‚allmächtig‘ abzuweichen⁶. Für seine Definition von ‚Allmacht‘ geht Swinburne von der einfachen Behauptung aus, daß alles, was Gott zu tun wählt, ihm gelingt, soweit es logisch möglich ist. Die Begrenzung auf das logisch Mögliche sei keine Begrenzung von Gottes All-

A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, London 1974, 26–28. „A theodicist ... attempts to tell us why God permits evil. Quite distinct from a ... theodicy is what I shall call a ... Defense. Here the aim is not to say what God's reason is, but at most what God's reason *might possibly be*.“ (*Plantinga* 1974, 28). Manchmal werden ‚theodicy‘ und ‚defence‘ auch etwas anders gebraucht. „Defence“ bezeichnet dann den rein defensiven Versuch, das Argument aus dem Übel zu entkräften, ohne Gründe für die Existenz von Übel anzugeben, indem man z. B. auf Inkonsistenzen oder falsche Präsuppositionen des Arguments hinweist, wogegen eine „theodicy“ positive Gründe für die Existenz von Übeln angibt; zu diesem Sprachgebrauch vgl. *M. Peterson*, Introduction. In: *M. Peterson* (Hg.), *The Problem of Evil. Selected Readings*, Notre Dame 1992, 1–19,7ff. In der vorliegenden Arbeit schließe ich mich Plantingas Terminologie an.

⁴ CT, 70f. Allerdings sei Gott nur im analogen Sinn Person; siehe CG, 156.

⁵ Vgl. CT, 55.

⁶ Vgl. R, 150ff.

macht, sondern nur eine logisch notwendige „Begrenzung“ sinnvoller, informativer Sätze auf nichtwidersprüchliche. Aufgrund der Berücksichtigung verschiedener Gesichtspunkte kommt Swinburne zu folgender Definition von ‚Allmacht‘: „... a person *P* is omnipotent at a time *t* if and only if he is able to bring about the existence of any logically contingent state of affairs *x* after *t*, the description of the occurrence of which does not entail that *P* did not bring it about at *t*, given that he does not believe that he has overriding reason for refraining from bringing about *x*.“ (CT, 165)

Daß Gottes Allmacht an die Vernunft gekoppelt ist („overriding reason“), ist für Swinburne weder eine Einschränkung seiner Allmacht noch seiner Freiheit, da nach seiner Analyse aus logischen Gründen eine vollkommen freie Person nur Handlungen vollziehen kann, gegen die keine entscheidenden vernünftigen Gründe sprechen⁷.

Als körperloses Wesen könne Gott ohne Vermittlung jederzeit und überall in der Welt eingreifen. Alles außer ihm existiere nur, weil er es schaffe bzw. erhalte bzw. anderen Wesen erlaube, etwas zu schaffen oder zu erhalten. Es ist mit diesem Allmachtsverständnis nicht unvereinbar, daß Gott freie Wesen schafft, die er von seiner vollständigen Kontrolle ausnimmt, da Swinburne in seiner Allmachtsdefinition ‚logisch möglich‘ relativ zu einem bestimmten Zeitpunkt bestimmt. Wenn Gott zu dem Zeitpunkt *t* freie Wesen geschaffen hat, kann er ab *t* nicht mehr diese Wesen (vollständig) kontrollieren, da die Existenz freier Wesen und ihre (vollständige) Kontrolle miteinander logisch unvereinbar sind⁸. Gott sei aber auch in bezug auf diese freie Wesen weiterhin allmächtig, insofern diese auf Gottes *creatio continua* angewiesen seien⁹.

2.2 Die Bedeutung des Problems des Übels für die Rationalität des Theismus bei Swinburne

Für Swinburne ist die Bindung an ein Glaubensbekenntnis nur dann rational, wenn die Anhänger/-innen einer Religion durch ihrer Meinung nach adäquate Untersuchungen zu der Überzeugung gelangen, daß die Wahrheit des Glaubensbekenntnisses wahrscheinlicher ist als die Wahrheit konkurrierender Glaubensbekenntnisse¹⁰. Der Nachweis dieser größeren Wahrscheinlichkeit umfaßt nach Swinburne drei Schritte: den Aufweis der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes aufgrund allgemein anerkannten Beweismaterials¹¹, darauf basierend den Beweis, daß die Wahrheit des christlichen

⁷ Vgl. CT, 149–152.

⁸ Genausowenig habe er *perfektes* Wissen über die zukünftigen Handlungen dieser Wesen (CT, 181).

⁹ CG, 128.

¹⁰ FR, 162. Zu seinem Rationalitätsbegriff und den Kriterien der Rationalität religiösen Glaubens vgl. FR, 45–71.

¹¹ Dieser erste Schritt ist für Swinburne notwendig, da man von einer Religion nur dann ewiges Heil erwarten könne, wenn man Gottes Existenz wenigstens in einem gewissen Maß für wahrscheinlich halte.

Glaubensbekenntnisses wahrscheinlicher ist als die konkurrierender theistischer Glaubensbekenntnisse; drittens den Nachweis, daß die Wahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses als ganzem wahrscheinlicher ist als die Wahrheit anderer nichttheistischer religiöser Glaubensbekenntnisse¹².

Swinburne behandelt das Problem des Übels u. a. in seinem Buch „Die Existenz Gottes“¹³. Die Kohärenz des theistischen/christlichen Gottesbegriffes setzt er dabei als in CT geklärt voraus. In EG versucht er nachzuweisen, daß induktive Argumente für die theistische Hypothese zusammengenommen diese wahrscheinlicher machen als ihr Gegenteil (d. h. die Wahrscheinlichkeit von „Gott existiert“ höher als 0,5 ist) und auch das atheistische Argument aus dem Übel nichts daran ändert. Dazu bedient er sich der modernen Wahrscheinlichkeitstheorie, genauer gesagt des sogenannten Bayesschen Theorems, das die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese b aufgrund des Beweismaterials b , des Hintergrundwissens w , des Vorhersagewerts, der Einfachheit und der Ausgangswahrscheinlichkeit der Hypothese und der Ausgangswahrscheinlichkeit des Beweismaterials berechnet.

Die Behandlung des Problems des Übels ist bei Swinburne Bestandteil des ersten Schrittes des Nachweises der Rationalität des christlichen Glaubensbekenntnisses¹⁴. Es geht nicht in erster Linie um die logische Widersprüchlichkeit des Satzes „Es existiert ein allwissender, allgütiger und allmächtiger Gott und es gibt Übel“, sondern um die Auswirkung der Existenz von Übeln auf die Wahrscheinlichkeit und somit auch Rationalität des Glaubens an den theistischen Gott. Dazu muß Swinburne nur zeigen, daß das atheistische Argument aus dem Übel den Theismus nicht unwahrscheinlich macht. Swinburne muß dabei das atheistische Argument aus dem Übel nicht vollständig entkräften, da dessen eventuelle negative Auswirkungen auf den Wahrscheinlichkeitswert des Theismus durch Swinburnes verschiedene Gottesbeweise ausgeglichen werden können. Wenn es ihm allerdings gelingen sollte zu zeigen, daß das Argument aus dem Übel kein gutes induktives Argument ist, ist die positive Beurteilung der Wahrscheinlichkeit der theistischen Hypothese auf jeden Fall einfacher. Für diese Aufgabe muß Swinburne nicht die wirklichen Gründe Gottes, sondern nur mögliche rationale Gründe für die Zulassung von Übel herausfinden, d. h. er muß keine „theodicy“ entwerfen, sondern nur eine „defence“¹⁵.

¹² FR, 175 f.

¹³ Swinburne hat mehrfach angekündigt, daß er das Problem des Übels in dem vierten Band (über die Vorsehung Gottes) seiner noch nicht abgeschlossenen Tetralogie ausführlicher als in EG und im Hinblick auf relevante christliche Lehren behandeln will (RA, 4; CG, 220).

¹⁴ Swinburne braucht die Gottesbeweise und damit die Lösung des Problems des Übels als notwendige Bedingung (der Rationalität) der weiteren vergleichenden Beschäftigung mit Religionen als möglichen Anbieterinnen eines Heilsweges. Dafür müssen Gottesbeweise laut Swinburne nicht zeigen, daß die Existenz Gottes wahrscheinlicher ist als seine Nichtexistenz, sondern es genüge, wenn eine gewisse Wahrscheinlichkeit der Hypothese „Gott existiert“ nachgewiesen werden könne (FR, 175).

¹⁵ Dazu steht nicht in Widerspruch, daß er in EP schreibt, daß eine „theodicy“ zur Lösung des Problems nötig sei, da er „theodicy“ dort im weiteren Sinn gebraucht.

3 Swinburnes Lösungsversuch des Problems des Übels

Swinburne formuliert das atheistische Argument aus dem Übel folgendermaßen: „Wenn Gott existiert, dann weiß er aufgrund seiner Allwissenheit, unter welchen Umständen Übel entstehen, falls er nicht eingreift; und aufgrund seiner Allmacht kann er die Entstehung von Übeln verhindern. Daher folgt aus der Existenz von Gott die Nichtexistenz von Übeln und aus der Existenz von Übeln die Nichtexistenz Gottes.“ (EG, 274) Das atheistische Argument ist also folgendermaßen aufgebaut:

- [1] Wenn es Gott gibt, ist er allmächtig, allwissend und vollkommen gut.]
- 2) Ein allmächtiges, allwissendes Wesen kann alle Übel eliminieren, wenn es will.
- 3) Ein vollkommen gutes Wesen will alle Übel soweit eliminieren, wie es kann.
- ∴4) Wenn es Gott gibt, gibt es keine Übel.
- 5) Es gibt Übel.
- ∴6) Es gibt keinen Gott.

Die meisten theistischen Philosophen und Theologen konzentrieren sich auf Satz 3 und weisen darauf hin, daß Gott Übel zulassen kann bzw. muß, wenn sie notwendige Mittel zu einem höheren Gut sind. Der Atheist kann jetzt nur noch Satz 3 ändern, z. B. in 3'. „Ein vollkommen gutes Wesen, eliminiert Übel so weit, wie es möglich ist, ohne damit größere Güter zu eliminieren.“ Aus diesem modifizierten Satz folgt allerdings Satz 4 und damit Satz 6 nicht mehr deduktiv. Diese Strategie ist auch die Basis für Swinburnes Lösungsversuche des Problems des Übels.

Swinburne übernimmt die traditionelle Unterscheidung zwischen natürlichen und moralischen Übeln. Moralische Übel entstünden, indem Menschen wissentlich moralisch falsch handelten. Natürliche Übel seien entweder Ergebnis unbeabsichtigter Handlungen oder natürlicher Vorgänge, die Menschen nicht verhindern könnten, oder nicht vorhergesehene negative Folgen beabsichtigter Handlungen. Swinburne hält das Problem der natürlichen Übel für den schwierigeren Teil des Problems des Übels¹⁶, aber die Lösungsstrategie, die im Zusammenhang der moralischen Übel entwickelt wurde, für die grundlegende¹⁷.

3.1 Das Problem moralischer Übel

Swinburne stützt sich bei der Behandlung des Problems moralischer Übel auf die Strategie der sogenannten „free will defence“, die folgendermaßen argumentiert:

- 7) Gott will, daß Menschen die freie und bedeutungsvolle Wahlmöglich-

¹⁶ EG 275.

¹⁷ Zum folgenden stütze ich mich v. a. auf FWD, 587–593.

keit haben, sich bewußt für gute oder schlechte Handlungen zu entscheiden (und somit möglicherweise Übel zu verursachen).

- 8) Aus der freien und bedeutungsvollen Wahlmöglichkeit zwischen guten und schlechten Handlungen folgt logisch notwendig die Möglichkeit, daß Menschen schlechte Handlungsalternativen wählen (und somit möglicherweise Übel verursachen).
- 9) Gott muß logisch notwendig die Möglichkeit der Wahl schlechter Handlungsalternativen (und somit mögliche Übel) in Kauf nehmen.

Die free will defence behauptet also, daß es für Gott logisch unmöglich ist, eine Welt zu schaffen, in der freie Wesen existieren und die frei von der Möglichkeit moralischer Übel ist, da die Möglichkeit von Übeln logisch notwendig aus der Existenz freier Menschen folge. Wenn diese Strategie erfolgreich ist, ist zumindest der Vorwurf, der christliche Gottesbegriff sei logisch unvereinbar mit der Behauptung der Existenz von Übeln, widerlegt. Swinburne hält die free will defence für die Basis jedes Lösungsversuchs des Problems des Übels, und sie spielt, wie sich noch zeigen wird, auch in seiner Behandlung des Problems natürlicher Übel eine Rolle.

Zentral für die Beurteilung der free will defence ist der in ihr vorausgesetzte Freiheitsbegriff. Swinburne versteht unter „freiem Willen“ die Möglichkeit, zwischen Handlungsalternativen zu wählen, ohne durch eine vorhergehende Ursache vollständig determiniert zu sein. Vollkommene Freiheit besteht für ihn im Fehlen jeglicher nicht-rationaler Einflüsse auf das Handeln¹⁸. Swinburnes free will defence bezieht sich nicht auf freie Entscheidungen generell, sondern berücksichtigt nur „verantwortliche bzw. bedeutsame Entscheidungen“ (significant/responsible choices), bei denen für Menschen eine wirkliche Alternative zwischen falschen und richtigen (nicht nur zwischen mehr oder weniger richtigen) Handlungsmöglichkeiten besteht, und deren Folgen für das Wohl und Wehe der Handelnden bzw. Betroffenen von Bedeutung sind. Eine solche Entscheidungsfreiheit ist für Swinburne fraglos ein hohes, in sich wertvolles Gut. Freie Entscheidungen dieser Art bedeuteten Kreativität. Menschen könnten ihren eigenen Charakter und den ihrer Mitmenschen formen. Sie könnten so Verantwortung für sich und andere übernehmen und hätten die Möglichkeit, diese Verantwortungsfähigkeit bei sich und anderen zu fördern.

Mit solcher Freiheit sei aber auch die Möglichkeit ihres Mißbrauchs und damit der Verursachung von Leid gegeben. Nur die Möglichkeit moralischer Übel sei notwendige Bedingung bzw. Folge freier Wesen. Nur die Möglichkeit moralischer Übel hat für Swinburne einen Sinn als notwendige Bedingung menschlicher Freiheit. Nur sie werde durch Gottes Schöpfung erklärt. Dies genügt zwar zur Lösung des logischen, aber nicht des epistemischen Problems des Übels, welches gerade in der Frage nach der Plausibili-

¹⁸ Vgl. EG, 129. Zur Rechtfertigung seines Freiheitsbegriffes verweist Swinburne auf ES, 231–261.

tät des Übergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Leid verursachenden Mißbrauchs der Freiheit, bzw. der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes angesichts der Wirklichkeit von Übeln besteht. Könnte Gott nicht Wesen schaffen, die zwar die Möglichkeit haben, ihre Freiheit zu mißbrauchen, diese Möglichkeit aber aus verschiedenen Gründen nicht nutzen und somit moralische Übel vermeiden? Auf diese Frage geht Swinburne zwar nicht ein, aber man kann eine seiner Bemerkungen im Zusammenhang mit seinem Freiheitsbegriff zur Plausibilisierung des Argumentationsschrittes von der Möglichkeit zur Wirklichkeit moralischer Übel benutzen.

Swinburne geht davon aus, daß man von ‚Freiheit‘ im bisher vorausgesetzten Sinn einer bedeutsamen Entscheidung nur sprechen kann, wenn die menschliche Natur in einem gewissen Maß moralisch begrenzt oder verdorben ist, da Menschen sonst keinen „Anreiz“, keinen Grund hätten, sich willentlich für sittlich falsche Handlungen zu entscheiden (also sittlich schlecht zu handeln) und somit vor keiner ernsthaften Wahl stünden. Menschen, die ausschließlich rationalen Einflüssen unterlägen, könnten nicht absichtlich sittlich falsch, d. h. schlecht handeln¹⁹. Die subjektive moralische Qualität einer richtigen Entscheidung/Handlung sei abhängig von der Stärke entgegengesetzter Neigungen. Daher habe Gott guten Grund, moralisch begrenzte Menschen zu schaffen und sie sogar Versuchungen auszusetzen²⁰. Dadurch steigt aber die Wahrscheinlichkeit, daß Menschen tatsächlich schlecht handeln und so Übel verursachen. Der Schritt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit von Übel wird damit wahrscheinlicher. Swinburne weist außerdem in einem anderen Zusammenhang darauf hin, daß durch einige wenige sittlich falsche Handlungen die Wirklichkeit so beeinflusst werden kann, daß sie weitere sittliche schlechte Handlungen begünstigt und es so zu einer „Sündenlawine“ kommen kann, d. h. weitere Übel wahrscheinlich werden²¹.

Die hohe Wahrscheinlichkeit moralisch schlechter Handlungen und der damit verbundenen Übel ist somit der Preis für die Existenz von Wesen mit einer bedeutsamen Entscheidungsfreiheit. Gott könne, wenn er freie Wesen schaffe, ihre Entscheidungen aufgrund seiner eigenen Entscheidung nicht mehr kontrollieren. Ob Böses geschehe oder nicht, liege nach der Schöpfung solcher Wesen allein an deren Entscheidungen, aber nicht mehr an Gott. Gott hat mit der freiwilligen Schöpfung freier Wesen seine Kontrollmöglichkeiten freiwillig eingegrenzt.

In der free will defence wird ein Teil der Übel als Ergebnis moralisch falscher Entscheidungen der Menschen, d. h. als moralische Übel, interpretiert. Moralische Übel sind von freien Wesen verursachte nichtnotwendige Folgen ihrer Freiheit. Da menschliche Entscheidungsfreiheit ein sehr hohes

¹⁹ EG, 129; RA, 49.

²⁰ EG, 211.

²¹ EG, 266.

Gut ist, schließt Swinburne, daß Gott gute Gründe hat, Wesen mit solcher Freiheit zu schaffen, damit aber logisch notwendig die Möglichkeit von moralischen Übeln zulassen muß. Aufgrund der begrenzten moralischen menschlichen Fähigkeiten ist es sehr wahrscheinlich, daß Menschen sich auch tatsächlich immer wieder moralisch falsch entscheiden. Gott ist nicht verantwortlich für diese böse Taten, da er sie logisch notwendig nicht verhindern kann.

3.2 *Das Problem natürlicher Übel*

Auch wenn Swinburnes free will defence erfolgreich sein sollte, bleibt ein weiter Bereich von Übeln ungeklärt, die nicht auf menschliche Freiheitsentscheidungen zurückführbar sind: die Menge der sogenannten natürlichen Übel²².

Swinburne hält im Gegensatz zu einigen traditionellen Lösungsversuchen des Problems der natürlichen Übel die „higher order goods defence“ zur Erklärung natürlicher Übel für hilfreich. So greift er u. a. in Kapitel 11 von EG und in KE auf die Strategie der higher order goods defence zurück, die besagt, daß verschiedene natürliche Übel die Bedingung dafür sind, daß Menschen höhere Werte realisieren bzw. reife Wesen werden können. „Eine Welt ohne Übel wäre eine Welt, in der Menschen nicht verzeihen [dies betrifft allein moralische Übel], nicht Mitleid üben und nicht ihr Leben opfern könnten, damit wären sie aber ihrer moralisch höchsten Möglichkeiten beraubt.“ (EG, 294) „Natural evils give to men the opportunity to show themselves at their best.“ (KE, 146) In Kapitel 10 von EG weist Swinburne immer wieder darauf hin, daß grundlegende Fähigkeiten und Einstellungen des Menschen sich nicht ohne die Existenz von Übeln ausbilden können (z. B. der Wille zur Zusammenarbeit oder Verantwortungsgefühl füreinander).

In einem weiteren Argument versucht er zu zeigen, daß es gut ist, wenn Menschen die ganze Bandbreite menschlicher Erfahrungen erleben, da sie sonst nur wenig von dem kennenlernen würden, was möglich ist. Er verdeutlicht die Bedeutung auch negativer menschlicher Erfahrungen anhand der rhetorischen Frage, ob wir Medikamente benutzen würden, die uns unempfindlich gegen jeglichen Schmerz und gegen die „Härten des Lebens“ machen würden. Schmerzen hätten zudem eine wichtige Funktion als Warnsignale und Mittel zum Lernen. Auch der Tod habe eine wichtige

²² Swinburne bietet auf den ersten Blick zwei verschiedene Lösungsstrategien für das Problem natürlicher Übel an, die ich als „natural law defence“ und als eine Variante der „higher order goods defence“ bezeichnen möchte. Ich glaube allerdings, daß man die higher order goods defence als Swinburnes Grundargument behandeln sollte und seine natural law defence als eine Absicherung gegen Gegenargumente und Hilfsmittel zur Ausweitung der higher order goods defence, obwohl nicht ganz klar ist, wie Swinburne das Verhältnis von higher order goods defence und natural law defence bestimmt. In EG erscheint die higher order goods defence nur als Zusatzargument zur natural law defence. In EP und KE jedoch bezeichnet er die higher order goods defence als grundlegend für die Erklärung natürlicher Übel und in KE, 148, 150 seine natural law defence als Zusatzargument zur higher order goods defence.

Funktion, indem er dem menschlichen Handeln besonderen Ernst gebe, bestimmte Schädigungen verhindere, nachfolgenden Generationen einen größeren Freiheitsraum ermögliche und die Dauer möglicher Leiden begrenze.

3.2.1 *Swinburnes natural law defence*

Jede higher order goods defence ist mit dem Problem konfrontiert, daß viele natürliche Übel entweder prinzipiell nicht zur Entwicklung besonderer Tugenden beitragen können oder aufgrund der moralischen Schwäche der Menschen bzw. der Größe des Übels eher die Ausbildung von negativen Charakterzügen wie Feigheit oder Egoismus als die Förderung von Tugenden begünstigen. Zur Behandlung dieses Problems entwickelt Swinburne ein induktives Argument, das ich als „natural law defence“ bezeichnen möchte und das folgendermaßen aufgebaut ist²³:

- 10) Die Fähigkeit zu moralischen Entscheidungen²⁴ setzt ein sicheres Wissen darüber voraus, wie Übel herbeizuführen und zu vermeiden sind (moralisch relevantes Wissen).
- 11) Sicheres Wissen um die Herbeiführung und Verhinderung von Übeln (moralisch relevantes Wissen) setzt die Existenz von Übeln voraus.
- 12) Die Fähigkeit zu moralischen Entscheidungen setzt die Existenz von Übeln voraus.
- 13) Die Fähigkeit zu moralischen Entscheidungen ist ein sehr hohes Gut.
- 14) Ein sehr hohes Gut (die moralische Entscheidungsfähigkeit) setzt die Existenz von Übeln voraus.

Swinburne versucht Satz 11) durch folgende Sätze zu stützen, wobei 11a) und 11b) die zugrundeliegenden allgemeinen epistemologischen/ontologischen Thesen sind:

- 11a) Unser Wissen ist nur sicher, wenn es mit unserer Erfahrung verknüpft ist.
- 11b) Nur wenn etwas existiert, können wir es erfahren.
- 11a') Unser Wissen um die Hervorbringung und Vermeidung von Übeln ist nur sicher, wenn es mit der Erfahrung von Übeln verknüpft ist.
- 11b') Wir können Übel nur erfahren, wenn Übel existieren.
- 11) Nur wenn Übel existieren, haben wir ein sicheres Wissen darüber, wie Übel zu verhindern oder herbeizuführen sind.

In dieser Argumentation wird der Unwert der wirklichen natürlichen Übel „absorbiert“ von dem größeren/höheren Gut der menschlichen Frei-

²³ Ich stütze mich im folgenden hauptsächlich auf das elfte Kapitel von EG und KE, 151–161.

²⁴ Swinburne bezeichnet in KE eine Entscheidung im hier gemeinten Sinn als „choice of destiny“ (KE, 150). Eine „choice of destiny“ liegt nur vor, wenn jemand das eigene und fremde System(e) von Wünschen und Wissen durch diese Entscheidung beeinflussen kann.

heit. Im Gegensatz zur free will defence sind natürliche Übel nicht mögliche bzw. wahrscheinliche Folgen der Existenz freier Wesen, sondern notwendige Bedingung menschlicher Freiheit. Ist Swinburnes Argumentation erfolgreich, ist der Schritt von Satz 3 zu 4 im atheistischen Argument aus dem Übel ungerechtfertigt.

Swinburne verwendet viel Mühe auf die Begründung von Satz 11 und damit von Satz 12. Menschliches Wissen beruht nach ihm grundlegend auf Erfahrung: Durch Induktion schließen wir von vergangenen Ereignissen auf ähnlich strukturierte Ereignisse in der Gegenwart oder Zukunft. Je zahlreicher und sicherer die Daten, um so besser stützen sie die Induktion. Je mehr sich die vergangenen Umstände von den gegenwärtigen oder vorhergesagten unterscheiden und je komplizierter die Theorie zur Vorhersage sei, um so schlechter sei die Induktion gestützt. Kompliziertere Ableitungen seien um so besser gestützt, je mehr sich die Ableitung in der Vergangenheit bereits bewährt habe. Nach Swinburne ist unser Wissen um so besser begründet, je enger es mit unserer Erfahrung verknüpft ist. Dies gelte auch für moralisch relevantes Wissen²⁵.

Wenn Menschen bestimmte Zustände durch ihr Tun/Unterlassen absichtlich herbeiführen wollen, müßten sie die Folgen ihres Handelns kennen. Dies geschehe am sichersten durch die eigene Erfahrung, etwas weniger sicher durch die Beobachtung bei anderen und noch weniger sicher durch Berichte anderer. Am wenigsten sicher sei Wissen, das sich v. a. auf komplizierte Ableitungen stütze. Damit lege sich folgender Schluß nahe: Wir können letztendlich nur aufgrund vorhergehender Erfahrungen, die üble Folgen mit sich brachten, wissen, welche unserer Handlungen Übel nach sich ziehen werden. Hinsichtlich schlimmster Übel, z. B. Tod, könne sich das Wissen nicht auf eigene Erfahrung stützen, sondern auf die Erfahrung dieser schlimmen Folgen von Handlungen an anderen, d. h. andere müßten diese Übel erlitten haben. Menschen könnten moralisch relevantes Wissen nicht nur erwerben, sondern auch vertiefen. Es muß also natürlicherweise vorkommende Übel geben, wenn Menschen wissen sollen, wie sie selbst Übel herbeiführen oder verhindern können. Wenn noch niemand in der Vergangenheit bestimmte Übel wissentlich herbeigeführt habe, bedürfe es natürlicher Übel dieser Art, wenn Menschen in der Folgezeit sicher wissen sollten, wie sie solche Übel herbeiführen oder verhindern können.

Menschen könnten aber nicht nur einzelne sittliche Entscheidungen treffen, sondern auch noch einmal eigene und fremde moralische Anschauungen beeinflussen. Sie könnten sich dafür oder dagegen entscheiden, ein

²⁵ In KE unterteilt Swinburne moralisch relevantes Wissen in praktisches und moralisches Wissen. Ersteres beinhaltet die Kenntnis der Folgen einer Handlung, letzteres die Kenntnis, wie diese Folgen den moralischen Wert einer Handlung beeinflussen (KE, 151f.). In Swinburnes natural law defence in EG konzentriert er sich vor allem auf das praktische Wissen.

tieferes Verständnis moralischer Fragen zu erwerben. Aber auch dafür benötigten sie (moralisches und praktisches) Wissen. Natürliche Prozesse inkl. natürlicher Übel seien ein wichtiges Element, um solches Wissen zu erwerben. Je mehr und verschiedenartigere eigene bzw. fremde Erfahrungen zu unserem moralisch relevanten Wissen beitragen, um so sicherer sei es, um so besser könnten Menschen die Folgen ihres Handelns in der Zukunft abschätzen. Was für Individuen über eine relativ kurze Zeit gelte, gelte auch für ganze Generationen über relativ lange Zeiträume hinweg. Menschen könnten in voller Kenntnis das Schicksal zukünftiger Generationen nur bestimmen, wenn sie aus der Geschichte sowohl Katastrophen als auch glückliche Epochen kennen würden. Daß Menschen moralisch relevantes Wissen erwerben können, setze, da sie auf eigene oder fremde zurückliegende Erfahrungen angewiesen seien, voraus, daß Naturgesetze konstant blieben. Dies bedeute u. a., daß es auch Opfer des Systems gebe, d. h. Übel, die nicht direkt zur Ausbildung oder Vertiefung unseres moralischen Wissens beitragen (z. B. Lebewesen, die leiden, ohne dadurch ihr oder unser Wissen und damit unseren Handlungsspielraum zu erweitern)²⁶.

Swinburne glaubt, daß es keine Möglichkeiten gibt, moralisch relevantes Wissen zu erwerben, die natürliche Übel überflüssig machen, bzw. diese Möglichkeiten große Nachteile haben²⁷. Die Mitteilung der Folgen menschlichen Handelns bzw. dessen sittlichen Wertes z. B. durch Offenbarung führe dazu, daß die Menschen zweifelsfrei wüßten, daß Gott existiere und ihre Taten von ihm belohnt bzw. bestraft würden. Es gebe dann kaum noch eine Versuchung zum Bösen, denn das Gute läge offensichtlich im wohlverstandenen Eigeninteresse. Menschen könnten aber im Sinn einer *choice of destiny* nur wirklich wählen, wenn es konkurrierende Gründe sowohl zum Guten als auch zum Schlechten gebe. Gott könne zwar durch die Vermehrung von Versuchungen bzw. durch einen höheren Grad an Verdorbenheit der menschlichen Natur eine *choice of destiny* auch im Fall einer Offenbarung alles notwendigen moralisch relevanten Wissens ermöglichen, aber die Existenz von Versuchungen bzw. Verdorbenheit sei selbst ein großes Übel und somit nach Möglichkeit zu vermeiden. Auch eine „Wissensmaschine“, die zwar weniger sicher als eine göttliche Offenbarung aber trotzdem Menschen zuverlässig mit dem moralisch relevantem Wissen versorge, sei keine geeignete Quelle des moralisch relevanten Wissens. Eine solche Maschine wäre gerade aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur natürlichen Ordnung, d. h.

²⁶ Den Einwand, daß seine *natural law defence* keine zufälligen Übel erklären kann, hält Swinburne nicht für stichhaltig, da es für ihn keine zufälligen, im Sinn von ursachelos eintretenden Übeln gibt, sondern sämtliche Übel durch Vorgänge bewirkt würden, aus denen sich erschließen lasse, auf welche Weise sie herbeigeführt oder verhindert werden könnten (EG, 292). Bei Swinburnes Antwort ist zu beachten, daß er sich nur auf natürliche Übel bezieht.

²⁷ E. Stump und D. O'Connor haben in ihrer Kritik an Swinburnes Version der *natural law defence* in EG nachzuweisen versucht, daß es Möglichkeiten gebe, moralisch relevantes Wissen ohne bzw. ohne das aktuelle Ausmaß an natürlichen Übeln zu erwerben. In KE ist Swinburne auf diese Einwände eingegangen.

ihrer Kontingenz, prinzipiell fallibel bzw. könnte mißverstanden werden. Deshalb benötigte man zu ihrer Kontrolle von ihr unabhängiges Wissen der natürlichen Ordnung, d. h. u. a. auch aufgrund der Erfahrung von Übeln²⁸. Außerdem verführe eine solche Maschine zu intellektueller Bequemlichkeit. Auch Wissen allein aufgrund von Berichten anderer (so daß die Menge der natürlichen Übel viel kleiner sein könnte) genüge nicht, da das menschliche Vorstellungsvermögen immer der Aktivierung durch eigene Erfahrungen bedürfe. Sowohl was die Details als auch die unmittelbaren Gefühle beim Erleiden angeht, könnten fremde (auch göttliche) Berichte nicht die eigene Erfahrung ersetzen, da Sprache notwendig abstrahiere.

Da es keine adäquate Alternative gebe, sei die Existenz natürlicher Übel notwendig, um das für freie und bedeutsame moralische Entscheidungen notwendige Wissen zu erwerben. Wenn dies stimmt, das heißt, Satz 11 nicht widerlegt werden kann und Satz 13 als plausibel angesehen wird, muß Swinburnes Argument als gerechtfertigt gelten und erklärt nicht nur die Möglichkeit von Übeln (wie im Fall der *free will defence*), sondern die Wirklichkeit von (natürlichen) Übeln, die nicht im Rahmen einer *higher order goods defence* erklärt werden können.

3.2.2 Die Moralität unfreiwilligen Leidens zugunsten Dritter

In den bisher referierten Argumenten Swinburnes kamen Übel vor, die Menschen zwar zugunsten anderer erleiden, die sie aber nicht freiwillig übernehmen. Hat Gott das Recht, Menschen ohne deren Einwilligung Übel zu deren eigenem, aber auch zu fremdem Nutzen aufzuerlegen? Swinburne gibt zu, daß normalerweise niemand das Recht hat, Menschen ohne ihre Einwilligung zugunsten Dritter Schaden zuzufügen. Aber es gebe in dieser Beziehung drei wichtige Unterschiede zwischen Menschen und Gott, die der Grund dafür seien, daß Gott im Gegensatz zu Menschen ein solches Recht habe²⁹.

- Gott könne die Betroffenen nicht fragen, denen er Übel auferlege. Er müsse die Welt schaffen, in der die Menschen leben sollen. Menschen könnten sich nicht aussuchen, in welcher Welt sie leben und wie sie Wissen erwerben wollen. Gott müsse für sie die Wahl treffen.
- Gott habe als unser Schöpfer Rechte, die wir in bezug auf unsere Mitmenschen nicht hätten. Er habe das Recht zu einer Art Elternerziehung. Nur überbesorgte Eltern hielten von ihren Kindern alle Übel fern.

²⁸ Swinburnes Einwand gegen die „Wissensmaschine“ kann auch eine Variante des „Offenbarungsargumentes“ beantworten, das stärker als in Swinburnes (stark neuscholastisch geprägter) Darstellung die Problematik göttlicher Offenbarung als absolut sichere Quelle unfehlbarer Wahrheit berücksichtigt und darauf hinweist, daß auch bei göttlichen Offenbarungen der Mensch die Freiheit habe, eine Offenbarung als Täuschung abzulehnen bzw. den Offenbarungsinhalt unterschiedlich zu interpretieren.

²⁹ EG, 296 ff. und FWD, 590 f.

- Im Gegensatz zu Menschen wisse Gott genau, wieviel ein Mensch leiden werde und was die Folgen seines Leides seien.

3.2.3 Das Problem übermäßiger Übel

Ein letztes Problem muß Swinburne noch berücksichtigen: Wenn es gut ist, daß Menschen die ganze Bandbreite möglicher Erfahrungen kennenlernen, sind nur begrenzte Leiderfahrungen von Wert. Es gibt aber Menschen, die in ihrem Leben weitaus mehr leiden als Freude erfahren. Mit anderen Worten: Swinburne muß sich dem Problem der „horrendous“ bzw. „gratuitous evil“ (übermäßige bzw. überflüssige Übel) stellen. Kann Gott seine Ziele nicht genausogut durch weniger Leid erreichen? Lohnt das zu verwirklichende Ziel wirklich all das Leid? Swinburne lokalisiert in diesen Fragen den Kern des Problems des Übels³⁰.

In seiner Antwort weist Swinburne zum einen darauf hin, daß der Umfang menschlicher Verantwortung und Verantwortlichkeit mit dem Umfang natürlicher Übel steige und falle. Wenn Gott wirklich schlimme Übel verhindere, nähme er Menschen die Möglichkeit, sehr schlimme oder gute Dinge zu tun bzw. zu verhindern. Die Welt wäre nur noch eine „Spielzeugwelt“ und Gott gliche überbesorgten Eltern. Zum anderen glaubt er, daß Gott angesichts der kurzen Lebensspanne der Menschen und der begrenzten Intensität ihrer Schmerz- und Leiderfahrungen gute Gründe hat, das tatsächliche vorkommende Ausmaß an Leiden zuzulassen.

Zudem kann man eine Argumentation, die Swinburne in einem anderen Zusammenhang vorbringt, abgeändert auch auf das Problem der gratuitous evils beziehen.

- 15) Wenn Menschen moralisch relevantes Wissen erwerben sollen, müssen Naturgesetze konstant bleiben.
- 16) Wenn Naturgesetze konstant bleiben, gibt es notwendigerweise Opfer des Systems, d. h. Leid ohne vordergründige Funktion und kann es besonders schreckliches Leid geben.
- 17) Wenn Menschen moralisch relevantes Wissen erwerben sollen, gibt es notwendig Opfer des Systems, d. h. Leid ohne vordergründige Funktion, und kann es sehr schreckliches Leid geben.

Scheinbar sinnloses Leid, d. h. Leid, das nicht zu einer Mehrung unseres moralisch relevanten Wissens oder zur Herausbildung besonderer Tugenden notwendig ist, bzw. besonders schreckliches Leid kann man als „Abfallprodukt“ der Gesetzmäßigkeiten interpretieren, die zur Mehrung unseres moralisch relevanten Wissens oder zur Herausbildung besonderer Tugenden notwendig sind.

³⁰ EG 301.

3.3 Zusammenfassung

Swinburnes Behandlung des Problems des Übels greift zum einen auf bereits bekannte Strategien zurück (free-will-defence, higher order goods defence), entwickelt diese weiter und verteidigt sie gegen verschiedene Einwände. Er versucht v. a. mit seiner natural law defence sie gegen den Vorwurf abzusichern, sie würden nicht dem wirklichen Ausmaß und der Grausamkeit und Sinnlosigkeit der sogenannten natürlichen Übel gerecht. Swinburne ist sich dabei der Grenzen seines Rechtfertigungsversuches bewußt. Er hat nicht versucht zu zeigen, daß Gott keine andere Alternative als die Schöpfung *unserer* Welt hatte. In seinen Augen ist die Schöpfung einer Welt ohne schlimme Übel nicht unmoralisch, es spreche allerdings auch kein ausschlaggebender Grund gegen die Erschaffung unserer Welt. Die Beurteilung des Problems des Übels laufe im letzten auf eine quantitative Güterabwägung hinaus. Dabei sei aber ein sicheres Urteil selten möglich³¹. Auf keinen Fall stellt für Swinburne das Argument aus dem Übel ein entscheidendes Argument gegen die Kohärenz des theistischen Gottesbegriffes oder die Rationalität religiösen Glaubens dar.

4 Die Grundlage von Swinburnes Lösungsversuch des Problems des Übels

Swinburnes Theodizee beruht auf der grundlegenden Annahme, daß das Problem des Übels einer rationalen theoretischen Behandlung zugänglich ist, und mindestens vier speziellen Präsuppositionen:

- Menschen besitzen Willensfreiheit.
- Willensfreiheit und Kausaldeterminismus sind miteinander unvereinbar.
- Es gibt Naturgesetze, d. h. Regularität in der Natur.
- Das Fehlen der Möglichkeit freier und bedeutungsvoller moralischer Wahl verunmöglicht ein größeres Gut als es das Fehlen der tatsächlich vorkommenden Übel darstellt.

Die ersten zwei Präsuppositionen kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht thematisieren, da sie eine Diskussion erfordern, für die der zur Verfügung stehende Raum nicht reicht³². Da die dritte Präsupposition auch den meisten atheistischen Argumenten aus dem Übel zugrundeliegt (die Rede von Übeln und von Leid setzt die Annahme einer prinzipiellen Ordnung der Wirklichkeit voraus), thematisiere ich sie hier ebenfalls nicht. Die vierte Präsupposition scheint mir am interessantesten, weil sie am deutlichsten die grundsätzlichen religionsphilosophischen und theologischen Grenzen von Swinburnes Ansatz und ähnlichen theistischen Versuchen der Lösung des

³¹ Vgl. EG 303.

³² „... nothing short of an extensive metaphysical theory of the self conjoined with a normative theory about the forensic and ethical dimensions of personal responsibility will ‚settle‘ this dispute...“ (R. Gale, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge 1991, 120).

Problems des Übels aufzeigt und ihre Thematisierung interessante Einsichten in das christliche Wirklichkeitsverständnis und Wertesystem verspricht. Im folgenden möchte ich zuerst zwei Einwände gegen die prinzipielle Möglichkeit rationaler theoretischer Lösungsversuche des Problems des Übels untersuchen, d. h. Swinburnes grundlegende Annahme thematisieren, daß das Problem einer theoretischen rationalen Behandlung zugänglich ist. Ich komme dann in Kapitel 5 anhand der Problematisierung von Swinburnes vierter Präsupposition zu meinem Vorschlag einer christlichen Weiterführung von Swinburnes theistischem Ansatz.

4.1 Die prinzipielle Möglichkeit einer rationalen theoretischen Behandlung des Problems des Übels

Oft wird theoretischen Lösungsversuchen des Problems des Übels vorgeworfen, sie versuchten den Blickwinkel Gottes einzunehmen, respektierten damit nicht dessen Transzendenz und orientierten sich so mehr an anthropomorphen Gottesvorstellungen als an dem unbegreiflichen Gott selbst. K. Rahner z. B. bezeichnet die Unbeantwortbarkeit des Problems des Übels als „... ein Moment an der Unbegreiflichkeit, die unser ganzes Dasein durchdringt ...“³³, als eine „... wirkliche Erscheinung der Unbegreiflichkeit Gottes ...“³⁴. „Wo unmittelbar oder mittelbar diese unbedingte Annahme der Unbegreiflichkeit des Leids nicht gegeben ist, kann im Grunde nur die Bejahung unserer eigenen Gottesidee, nicht aber die Bejahung Gottes selber geschehen.“³⁵ D. Z. Phillips, einer der schärfsten Kritiker der Tradition der natürlichen Theologie im angelsächsischen Raum, äußert eine ähnliche Kritik: „Theodicies are an extreme example of the philosophical reluctance to accept that there may be something beyond human understanding ... Theodicies testify to the philosopher's confidence that not even God is beyond human understanding.“³⁶ R. Ammicht-Quinn hält theoretische Lösungsversuche des Problems des Übels u. a. deshalb für unfruchtbar, weil sie die Perspektive Gottes einzunehmen versuchen. „Die Tatsache, daß eine *Free Will Defense* Theodizee aber eigentlich aus der Perspektive Gottes argumentieren muß ... verleiht ihr einen potenziert spekulativen Charakter.“³⁷ Diesen Kritiken ist, außer daß sie sich eine theoretische Lösung des Problems des Übels nur als Theodizee im engen Sinn vorstellen können, trotz aller Unterschiede der Schluß von der (allerdings sehr verschieden verstan-

³³ K. Rahner, Warum läßt Gott uns leiden? In: K. Rahner, Schriften zur Theologie Bd. 14, Zürich, Einsiedeln, Köln 1980, 450–466, 463.

³⁴ Ebd.

³⁵ Rahner 1980, 465.

³⁶ D. Z. Phillips, On not Understanding God. In: AF, LVI (1988) 597–612, 597. Vgl. auch das gesamte Kap. 5 seines Buches: *The Concept of Prayer*, London 1965.

³⁷ R. Ammicht-Quinn, Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage (Studien zur theologischen Ethik 43) Freiburg 1992, 227. Der Ausdruck „Free Will Defense Theodizee“ zeigt, daß Ammicht-Quinn wesentliche Differenzierungen in der zeitgenössischen englischsprachigen Diskussion des Problems des Übels zu übersehen scheint.

denen) Transzendenz Gottes auf die Unmöglichkeit und Unangemessenheit rationaler theoretischer Lösungsversuche des Problems des Übels gemeinsam. Wenn dieser Schluß richtig ist, ist Swinburnes Lösungsversuch nicht erst aus philosophischen Gründen, sondern bereits im religiösen Interesse eines unverfälschten Gottesbildes und des nötigen Respekts vor Gott (und dem Leid in der Welt) abzulehnen und jede weitere Auseinandersetzung mit ihm erübrigt sich.

Es ist nicht abzustreiten, daß Swinburnes religionsphilosophischen Arbeiten ein, zumindest auf den ersten Blick, „markant anthropomorphes Gottesbild“³⁸ zugrundeliegt. Dies wird bereits an seiner Theorie religiöser Sprache deutlich, die analoge Begriffsverwendungen in der religiösen Sprache auf ein Minimum zu beschränken versucht und vergleichsweise stark die Univozität religiöser Begriffe betont³⁹. Ist auch Swinburnes, zumindest zum Teil, zu anthropomorphes Gottesbild zu kritisieren, ist dennoch eine vorschnelle und undifferenzierte Rede von der absoluten Transzendenz Gottes und von Gott als dem namenlosen Geheimnis zumindest für den christlichen Glauben gefährlich, denn sie wirft die Frage auf nach dem Sinn der Rede von einem unbegreiflichen Gott, der sich aber in der Geschichte offenbart und selbst Mensch geworden ist⁴⁰ und verunmöglicht, konsequent befolgt, nicht nur eine rationale Rechtfertigung des christlichen Glaubens an einen solchen Gott, sondern auch jede religiöse Praxis, die nach christlichem Verständnis Gott angemessen sein soll, also eine gewisse Vertrautheit mit Gott voraussetzt bzw. bestimmte Vorstellungen über Gott impliziert.

Der christliche Gott ist kein Gott, von dem Menschen überhaupt nichts wissen können, denn Christen glauben nicht an einen absolut transzendenten (metaphysischen) Gott in fernen Höhen, sondern an einen Gott, der sich Menschen in ihrer Geschichte offenbart und in Jesus von Nazareth selbst Mensch geworden ist. Der Gott der Bibel sucht Beziehung zu den Menschen, und Menschen versuchen, ihr Leben *coram Deo* zu führen. Wer Gott einseitig transzendent denkt, beraubt Religion jeder Funktion und Relevanz für das Leben der Gläubigen und verunmöglicht ein Verständnis des Inhaltes des Glaubens, kann weder der praktischen noch der kognitiven Dimension des christlichen Glaubens gerecht werden. Die im vorliegenden

³⁸ W. Löffler, Rez. zu „Swinburne, Richard, The Existence of God“. In: ThPh 70 (1995) 138–143, 142.

³⁹ Allerdings ist zu berücksichtigen, daß Swinburne ein etwas anderes Univozitätsverständnis hat als das geläufige, wie es z. B. Thomas von Aquin vertritt. Swinburne folgt Thomas darin, daß der *modus significandi* eines von Gott prädierten generellen Terminus ein anderer ist als bei dessen Prädikation von einem „weltlichen“ Objekt. Swinburne bezeichnet aber trotz des unterschiedlichen *modus significandi* des Ausdrucks, im Gegensatz zu Thomas, aufgrund der identischen *res significata* dessen Gebrauch als univok (CT, 80f.). Er ist sich, zumindest in Grenzen, der Besonderheiten religiöser Sprache bewußt.

⁴⁰ Vgl. eine Tagebuchnotiz *Kierkegaards*: „Man eifert so sehr gegen Anthropomorphismus und denkt nicht daran, daß Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste ist.“ (Zitiert nach: E. Jünger, *Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik*. In: *E. Jünger, Wertlose Wahrheit*, München 1990, 110–131, 125).

Zusammenhang immer wieder angeführte traditionelle Lehre von der Ineffabilitas Dei bedeutet nicht, daß Menschen von Gott überhaupt nichts wissen, sondern daß sie nicht sein „Wesen“ erkennen können. Dies schließt nicht aus, daß religiöse Menschen ihn in seinen „Taten“ erkennen⁴¹ und davon ausgehend trotz aller Unvollkommenheit auch wirklich etwas über Gott sagen können, z. B. daß er nicht eine blinde oder böartige Macht, sondern gütig und treu ist⁴², da man, um von etwas zu reden, weder exaktes noch vollständiges Wissen von ihm haben muß. Abgesehen von der religiösen Unangemessenheit einer Argumentation mit einer absolut verstandenen Transzendenz Gottes scheint mir ein solcher „theologischer Pessimismus“ auch philosophisch nicht haltbar, da er selbstwidersprüchlich ist, wie T. V. Morris gezeigt hat⁴³.

Die Behauptung, daß sich das Problem des Übels einer endgültigen theoretischen Lösung entzieht, halte ich für gerechtfertigt, aber sie bedarf einer anderen Begründung als allein durch die absolute Unbegreiflichkeit Gottes und spricht noch nicht gegen Versuche, sich mit dem Problem des Übels auch in theoretischer Perspektive auseinanderzusetzen. Die Warnung der zitierten Kritik, bei der Behandlung des Problems des Übels nicht die Perspektive Gottes einzunehmen, ist zu beherzigen, aber der Versuch einer rationalen Klärung des Problems des Übels bedeutet nicht notwendig, sich in die Position Gottes versetzen zu müssen, wie u. a. R. Ammicht-Quinn anzunehmen scheint. Es geht nicht darum, einen detaillierten Plan Gottes für die Welt zu entdecken, sondern die Frage lautet, ob christliche Gläubige sich aufgrund des kognitiven Gehaltes ihres Glaubens einen Zusammenhang vorstellen können, der auch der leidvollen Wirklichkeit gerecht werden und in eine sinnvolle Weltdeutung integrieren kann. Die Frage lautet, ob der christliche Glaube an die Liebe und Vollmacht Gottes kohärent und realitätsangemessen ist. Wir haben es hier also mit Problemen auf der (im weiteren Sinn) logischen Ebene zu tun: Ist das christliche Sprechen von Gott konsistent und rational? Es geht nicht darum, die Gedanken Gottes nachzudenken. Dies ist weder möglich noch nötig. Wenn wirklich der Gott Jesu Christi existiert, hat er entweder die von uns vermuteten Gründe, Übel zuzulassen oder – was wahrscheinlicher ist – bessere Gründe, als wir uns vorstellen können. Es geht in der theoretischen Behandlung des Problems

⁴¹ Vgl. *Basilus von Caesarea*, ep. 234.

⁴² Deswegen ist auch die im Zusammenhang mit dem Problem des Übels immer wieder vorgebrachte Argumentation nicht sinnvoll, es stehe dem Menschen nicht zu, Gottes Güte in Frage zu stellen, da ‚gut‘ in bezug auf Gott etwas ganz anderes bedeute als im Bezug auf Menschen. Abraham scheut sich nicht, Gott zu fragen: „Das kannst du doch nicht tun, die Gerechten zusammen mit den Ruchlosen umbringen. ... Sollte sich der Richter über die ganze Erde nicht an das Recht halten?“ (Gen 18,25).

⁴³ T. V. Morris, *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, Notre Dame/Ind. 1991, 16–23. J. M. Soskice hat unter Verwendung moderner semantischer Theorien m. E. überzeugend gezeigt, daß und wie trotz der Transzendenz Gottes Aussagen über ihn „reality depicting“ sein können, d. h. einen Wirklichkeitsbezug haben; vgl. u. a. J. M. Soskice, *Theological Realism*. In: *Abraham/Holzer* (Anm. 2) 105–119.

des Übels nur um die Ermittlung einsichtiger Gründe, warum die Wirklichkeit, so wie sie ist, nicht dem christlichen Glauben widerspricht. Es geht um die Frage, ob dieser Glaube mit der Wirklichkeit vereinbar ist, ob es ihm gelingt, die Wirklichkeit auch angesichts des Leids als Werk eines guten Schöpfers zu interpretieren. Insofern geht es nicht um eine Theodizee, sondern um die Rechtfertigung unserer Vorstellungen von Gott und Welt, d. h. um die Möglichkeit einer „defence“⁴⁴.

Den Vorwurf, sich in Gottes Position zu stellen, kann man auch Swinburne nicht machen, obwohl manche seiner Aussagen so wirken, als kenne er Gottes geheime Tagebücher. In bezug auf das Problem des Übels weist Swinburne aber ausdrücklich darauf hin, daß er sich nicht mit Fragen über die wahren Motive Gottes, sondern mit (begriffs-)logischen Fragen beschäftigt. „Theodicy does not presuppose the existence of god; it is concerned with showing something about the ... logical relations between propositions.“⁴⁵ (FWD, 586).

Wenn v. a. dies die Aufgabe der Religionsphilosophie/Theologie ist, kann man theologischen/religionsphilosophischen Arbeiten über das Problem des Übels auch nicht zum Vorwurf machen, daß sie nicht trösten, keine Hoffnung wecken und nicht zu leidüberwindendem Handeln anleiten⁴⁶. Solche Vorwürfe unterscheiden nicht zwischen dem existentiellen und dem logischen bzw. epistemischen Aspekt des Problems des Übels. Von philosophischen bzw. theologischen Metatheorien, die zum Nachweis der Kohärenz und Rationalität religiöser Rede und Praxis beitragen sollen, kann und darf man keine Tröstung verlangen. Allerdings müssen sie sich die Frage gefallen lassen, ob sie Trost oder leidüberwindendes Handeln unmöglich machen oder als unbegründet erscheinen lassen.

4.2 Theoretische Lösungsversuche des Problems des Übels und der Vorwurf der „ad-hoc-Theorie“

Wenn das eben Gesagte vielleicht auch den Vorwurf entkräften kann, jede theoretische Behandlung des Problems des Übels mißachte die Transzendenz Gottes, beschwört es doch ein neues Problem herauf. Wenn die theoretische Behandlung des Problems des Übels nicht der Entdeckung neuer

⁴⁴ Eine solche Perspektive auf das Problem des Übels weist große Parallelen zu G. Lindbecks Theologieverständnis auf, der als primäres Objekt der Theologie nicht Gott, sondern den Ausdruck ‚Gott‘, d. h. die in eine religiöse Praxis eingebettete Rede von und zu Gott bestimmt. Vorrangiges Ziel der Theologie ist nicht die „Beschreibung Gottes“, sondern die Analyse der religiösen Sprache und Praxis bzw. der ihnen zugrundeliegenden Regeln und damit ein Beitrag zur Feststellung und Sicherung der Kohärenz und Rationalität des Glaubens an Gott; vgl. G. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie in einem postliberalen Zeitalter* (TB 90), Gütersloh 1994.

⁴⁵ Man sollte „Logik“ hier nicht zu eng verstehen. Man kann die Relationen zwischen den Aussagen entweder unter aussagenlogischer (logisches Problem des Übels) oder unter konfirmations-theoretischer (epistemisches Problem des Übels) Sicht betrachten.

⁴⁶ Solche Vorwürfe gegen „Theodizeeversuche der analytischen Philosophie“ erhebt u. a. C. F. Geyer in: *Ders., Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992, 253.

„Tatsachen“, nämlich der Entdeckung von Gottes wirklichen Zielen und Plänen bei der Zulassung des Übels dient, sondern durch die Einführung neuer Hypothesen den Vorwurf der logischen Inkonsistenz bzw. Irrationalität entkräften soll, stellt sich die Frage, ob diese Hypothesen nicht reine ad-hoc Hypothesen sind. G. Streminger z. B. glaubt, daß alle christlichen/theistischen Lösungsversuche des Problems des Übels auf reinen ad-hoc-Annahmen beruhen, unter denen er Erklärungen versteht, die allein zu dem Zweck der Lösung eines Problems (in unserem Fall des Problems des Übels) erdacht wurden, unabhängig von dieser Funktion aber völlig willkürlich sind⁴⁷. Generell bezeichnet man eine Theorie als ad-hoc, wenn sie nicht unabhängig von dem durch sie erklärten, bereits bekannten Phänomen überprüfbar ist, wenn sie z. B. keine neuen Beobachtungen voraussagen kann. Man bevorzugt Theorien, die am wenigsten ad-hoc sind, weil man sie am einfachsten überprüfen kann⁴⁸. Allerdings ist bereits die Anwendung des Kriteriums „ad-hoc“ auf naturwissenschaftliche Theorien nicht unproblematisch. Darwins Theorie der Evolution und Einsteins Relativitätstheorie müssen z. B. als ad-hoc-Theorien gelten, da Darwin sich allein auf die Erklärung bekannter Fakten stützte und Einsteins Relativitätstheorie lange Zeit (bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts) weder neue noch bestätigte Voraussagen erlaubte. Es ist aber nicht sinnvoll, Einsteins Theorie bis zu diesem Zeitpunkt als unwissenschaftlich abzuqualifizieren oder Darwins Theorie so lange abzulehnen, bis sich nachprüfbare Fälle von Evolution ereignen.

W. H. Newton-Smith schlägt an Stelle des Kriteriums „ad-hoc“ eine Art Konvergenzkriterium vor: eine Theorie ist akzeptabel, wenn sie von verschiedenen voneinander unabhängigen „Argumenten“ gestützt wird, d. h. sich nicht nur durch die Erklärung eines Phänomens auszeichnet, sondern verschiedene Phänomene erklären oder in neue Beziehungen zueinander setzen kann.

„... if we are dealing with a theory of which depends for its value more on the explanation of known facts than on the corroborated prediction of novel facts, its positive worth will depend on the range and diversity of the facts that it accounts for. Consequently a theory cooked up to ‚explain‘ a single fact will not be meritorious. If, however, it gives a unified explanation of a diverse range of facts not previously known to be connected, the theory will have merit whether or not the scientist's intention was simply to have a theory which would do just this.“⁴⁹

Um diesem Kriterium im Zusammenhang des theoretischen Problems des Übels zu genügen, ist es allerdings nötig, Lösungsversuche des Problems des Übels in den weiteren Zusammenhang des christlichen Glaubens zu stellen. In diesem größeren Zusammenhang werden einige zentrale Annahmen traditioneller Lösungsversuche des Problems des Übels

⁴⁷ Z. B. G. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992, 52, 173.

⁴⁸ Vgl. K. Popper, Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Gütersloh o. J. [1973], 27.

⁴⁹ W. Newton-Smith, The Rationality of Science, London, New York 1981, 88.

plausibler erscheinen als bei isolierter Betrachtung, und es wird deutlich, daß sie nicht allein zur Bewältigung des Problems des Übels neu entwickelt wurden, sondern sich aus dem Inhalt des christlichen Glaubens ergeben und in diesem Zusammenhang zur Erklärung vielfältiger Phänomene beitragen. Zum Beispiel wird die Hochschätzung der Freiheit im Zusammenhang des christlichen Glaubens verständlich und deutlich, daß der hohe Wert der Freiheit z. B. bei Swinburne keine willkürliche Annahme ist, sondern seinen Grund in dem personalen Gottesverständnis des christlichen Glaubens hat, das wiederum grundlegend für das christliche Verständnis der gesamten Wirklichkeit als eines sinnvollen Ganzen ist.

Ich werde im folgenden versuchen, Swinburnes Hochschätzung der Freiheit im Gesamt des christlichen Glaubens zu fundieren.

5 Gottes Liebe, menschliche Freiheit und das Problem des Übels

Das Hauptproblem von Swinburnes Lösungsversuch des Problems des Übels scheint mir, wie bereits mehrfach gesagt, dessen Beschränkung auf den theistischen Gottesbegriff zu sein. Dadurch wird nicht klar, warum die menschliche Freiheit ein so großes Gut ist, daß Gott ihretwegen Menschen (unbefragt) so viele Übel zumutet. Der hohe Wert menschlicher Willensfreiheit ist eine zentrale Präsupposition von Swinburnes Lösungsversuch des Problems des Übels, die nicht jedem einleuchtet. C. F. Geyer wirft Swinburne z. B. eine „...*rationalistisch übersteigerte* Auffassung von der menschlichen Willensfreiheit ...“⁵⁰ vor, und G. Streminger schreibt: „Freiheit ist nicht ... ein Gut an sich, sondern sie ist nur unter bestimmten Bedingungen ein Gut; und selbst jene Bedingungen ... sind nur selten gegeben.“⁵¹ und kommt zu dem Ergebnis, daß „... nicht nur im alltäglichen Leben, sondern auch in theistischen Systemen Freiheit kein überragender Wert ist.“⁵²

Meiner Meinung nach muß der Wunsch Gottes nach einer liebenden Beziehung zu den Menschen berücksichtigt werden, um verständlich zu machen, warum menschliche Freiheit ein so hohes Gut ist, daß der Preis der Übel nicht zu hoch ist⁵³. D. h. die bisher vorgestellten Lösungsvorschläge für das Problem des Übels müssen in eine „god's love defence“ integriert werden. Swinburne berücksichtigt meines Wissens diesen Zusammenhang außer in einer beiläufigen Bemerkung in FWD nie und mißt ihm keinen entscheidenden argumentativen Wert bei. Im folgenden möchte ich deshalb als Ergänzung zu Swinburnes Behandlung des Problems des Übels die Bedeutung des zentralen christlichen Modells der „Liebe Gottes“ für die Behand-

⁵⁰ Geyer 1992, 250; Kursivschrift im Original.

⁵¹ Streminger 1992, 159.

⁵² Streminger 1992, 165.

⁵³ Außerdem werden in einer solchen Betrachtungsweise auch neue, bei Swinburne zu kurz gekommene, Aspekte des christlichen Gottesbildes deutlich: Wenn Gott eine personale Beziehung zu den Menschen will, macht er sich abhängig von ihrer freien Entscheidung und wird so selbst „verwundbar“, d. h. die Menschen bezahlen nicht allein den Preis für die Existenz von Freiheit.

lung des epistemischen Problems des Übels skizzieren⁵⁴, wozu ich zuerst kurz auf den Zusammenhang zwischen ‚Liebe‘ und ‚Freiheit‘ eingehen muß.

5.1 Entwurf einer god's love defence

‚Liebe‘ ist ein Relationsbegriff, „Subjekt“ und „Objekt“ der Liebe sind gewöhnlich Personen⁵⁵. Die Relation zu der geliebten Person ist eine positive, man schätzt die Person um ihrer selbst willen, will ihr um ihrer selbst willen wohl. ‚Gegenseitige Liebe‘ impliziert, daß die Liebenden sich um ihrer selbst willen akzeptieren und bereit sind, nicht nur eigene Interessen, sondern auch die Interessen des/der Geliebten im eigenen Handeln zu berücksichtigen bzw. dessen/deren Interessen zu den eigenen zu machen. ‚Liebe‘ ist insofern ein „Dispositionsbegriff“ im weiteren Sinn, der bestimmte Verhaltensmuster aufgrund der Hochschätzung der geliebten Person erwarten läßt. Liebe beinhaltet einen Wunsch nach der Erwidern der Liebe, kann diese allerdings weder garantieren noch erzwingen. ‚Liebe‘ bezeichnet nicht notwendig eine symmetrische Relation; „A liebt B“ beinhaltet nicht notwendig „B liebt A“⁵⁶.

‚Liebe‘ impliziert im doppelten Sinn ‚Freiheit‘. Wenn man sich auch nur in begrenztem Maß von Gefühlen distanzieren kann, hat man trotzdem die Freiheit, ihnen zuzustimmen oder nicht⁵⁷ und zu entscheiden, ob diese Gefühle für eine andere Person zu einem bestimmten Verhalten und einer bestimmten Beziehung zu der Person führen sollen oder nicht. Die mit dem Verliebtsein verbundenen Gefühle zwingen nicht, eine Liebesbeziehung einzugehen. Man kann auch nicht die Erwidern der eigenen Liebe erzwingen, da ein solcher Zwang die Integrität der anderen Person verletzen würde, die man gerade um ihrer selbst willen liebt. Zur Liebe gehört die Akzeptanz des/der Geliebten als freien und verantwortungsfähigen Wesens, dessen/deren Liebe nicht erzwingbar, einklagbar oder käuflich ist, sondern von ihm/ihr freiwillig geschenkt wird und dessen/deren freie Entscheidung nicht durch Manipulation oder Täuschung beeinflusst werden soll. Dies bedeutet u. a., daß der überlegene Partner in einer Beziehung seine Überlegenheit nicht ausspielen darf, um die Liebe des/der Geliebten zu gewinnen oder zu erhalten, d. h. ihn/sie nicht überwältigen darf. Liebe setzt also Freiheit und Entscheidungsspielraum auf beiden Seiten voraus. Wer wirklich liebt, wünscht eine freie und keine erzwungene Erwidern der eigenen

⁵⁴ Zum folgenden vgl. u. a.: R. M. Adams, Pure Love, in: R. M. Adams, *Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York, Oxford 1987, 174–192; V. Brümmer, *Speaking of a Personal God. An Essay in Philosophical Theology*, Cambridge 1992, 139–151; V. Brümmer, *The Model of Love*, Cambridge 1993; M. Sarot, *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1992, 96–101.

⁵⁵ Ich konzentriere mich auf eine bestimmte Bedeutung des Ausdrucks ‚Liebe‘, die Brümmer als „mutual fellowship“ bezeichnet (Brümmer 1993, 164).

⁵⁶ Im Gegensatz zum Begriff ‚Freundschaft‘, der symmetrisch ist. A kann nicht mit B befreundet sein, wenn nicht auch B mit A befreundet ist.

⁵⁷ Zur Frage der Freiheit gegenüber Gefühlen vgl. Sarot 1992, 36–41.

Liebe. Je freier Liebe ist, um so authentischer und deshalb beglückender ist sie. Wer jemanden liebt, erkennt damit die eigene Abhängigkeit von der geliebten Person an, macht sich von der freien Entscheidung der geliebten Person abhängig und wird so verwundbar. Liebe ist deswegen unvereinbar mit einem Bedürfnis nach absoluter Sicherheit und Autarkie. Sie setzt bei Menschen immer Offenheit und Vertrauen voraus, die selten ohne Selbstüberwindung erlernt werden können.

„Liebe“ ist der Begriff, der nach christlichem Verständnis am besten und tiefsten Gott charakterisiert. „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4, 8.16). Von Gott als Gott der Liebe zu sprechen, impliziert von Gott als einem freien personalen Wesen zu sprechen, das sich über die Existenz anderer freier Personen freut und mit ihnen eine Beziehung der Liebe eingehen will. Das über die Beziehung von ‚Liebe‘ und ‚Freiheit‘ Gesagte gilt auch für die Liebe zwischen Gott und Mensch. Weder können Menschen die Liebe Gottes erzwingen noch Gott die Liebe der Menschen. Gott hat keine einklagbare Pflicht, die Menschen zu lieben, und er kann nicht die Liebe der Menschen zu ihm erzwingen. Gott wird damit verwundbar, seine Liebe kann von Menschen zurückgewiesen werden. Er ist in seiner Liebe zu den Menschen sogar verwundbarer als die Menschen in ihrer Liebe zu Gott, da Menschen auf die Treue und Beständigkeit Gottes vertrauen können, aber Gott nicht mit der Treue und Beständigkeit menschlicher Liebe rechnen kann.

Da Gottesliebe nach christlichem Verständnis nicht von Nächstenliebe zu trennen ist, hängen Ablehnung der Gottesliebe und Ablehnung der Nächstenliebe untrennbar miteinander zusammen. Liebe verlangt Offenheit für andere, die Bereitschaft, nicht nur eigene Interessen an die erste Stelle zu setzen, sondern auch fremde Interessen zu berücksichtigen und sich mit ihnen zu identifizieren, nicht nur sich selbst, sondern auch andere hochzuschätzen. Wer nicht im Zusammenleben mit Menschen zu dieser Offenheit fähig und bereit ist, kann sie auch nicht in bezug auf Gott haben. Wer dagegen offen für andere Menschen ist, entwickelt damit auch die Fähigkeit zur Liebe zu Gott, die aktualisiert wird, wenn Gott sich ihm zeigt. In der Ablehnung von Nächstenliebe manifestiert sich die Ablehnung der Gottesliebe, im Nächsten wird Gott geliebt oder zurückgestoßen (Mt 25, 31–46)⁵⁸.

Wie Gott nicht die Liebe der Menschen zu ihm erzwingen kann, kann er auch nicht die Liebe der Menschen untereinander erzwingen. Wenn Gott die Liebe der Menschen sucht, muß er also nicht nur die Ablehnung der eigenen Liebe, sondern auch die Ablehnung der Liebe zu den Mitmenschen

⁵⁸ Ich halte es für möglich, Gottes- und Nächstenliebe größtenteils als unterschiedliche Gegebenheitsweisen des gleichen Sachverhaltes zu interpretieren. Dies heißt nicht, daß ‚Gottesliebe‘ und ‚Nächstenliebe‘ den gleichen Begriffsinhalt haben. Die Interpretation der Nächstenliebe als Entscheidung für die bzw. Manifestation der Gottesliebe steht im irdischen Leben selbstverständlich nur Menschen offen, die an einen personalen Gott glauben. Für die nicht in diesem Sinn Gläubigen wird diese Interpretation in der eschatologischen Begegnung mit Jesus Christus in ihrem Sterben möglich.

in Kauf nehmen. Damit muß er nicht nur logisch notwendig eigenes Leid in Kauf nehmen, sondern auch menschliches Leid aufgrund mangelnder Nächstenliebe, d. h. moralische Übel. Da Gott Menschen dazu schafft, daß sie seine Liebe erwidern, gilt: Wenn Gott Menschen schafft, muß er (logisch notwendig) Menschen schaffen, die in bezug auf Gottes- und Nächstenliebe frei sind, und damit muß er die Möglichkeit moralischer Übel in Kauf nehmen. Diese „free will defence“ beruht allerdings nicht wie bei Swinburnes Behandlung des Problems des Übels auf dem hohen, nicht weiter erklärbar-intrinsischen Wert menschlicher Freiheit, sondern auf der Notwendigkeit der Freiheit für eine liebende Beziehung zwischen Gott und Menschen, die christlichen Gläubigen als Sinn und Ziel der gesamten Schöpfung gilt. Die Liebe zu Gott ist höchster Wert, Freiheit erhält ihren relativen Wert als notwendige Bedingung der Möglichkeit dieser Liebe.

Eine free will defence kann nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit von Übel erklären. Die Möglichkeit von Übel beruht auf der Möglichkeit, Gottes Liebe und damit die Erfüllung des eigenen Lebens bewußt abzulehnen. Eine solche bewußte Entscheidung gegen das Gelingen des eigenen Lebens ist nicht mehr erklärbar. Kein vernünftiger Grund spricht für eine solche Entscheidung. Daß Menschen trotzdem sich gegen Gott, ihr eigenes und auch fremdes Heil entscheiden, erscheint sinnlos und unverständlich. Die Frage, warum tatsächlich moralische Übel in der Welt sind, ist nicht rational beantwortbar, nur die Frage nach der Möglichkeit ist rational beantwortbar. Der christliche Glaube an Gott kann nicht die Frage nach dem Sinn moralischer Übel beantworten, denn das Böse kann als Ablehnung der Liebe Gottes keinen eigenen Sinn haben.

Die eben skizzierte „god's love defence“ kann wichtige Elemente aus Swinburnes natural law defence integrieren. Wenn Menschen die Möglichkeit haben sollen, sich frei für oder gegen die Liebe Gottes zu entscheiden, benötigen sie und die irdische Wirklichkeit eine gewisse „Autonomie“ gegenüber Gott. Wenn Gott die Liebe des Menschen gewinnen will, darf er den Menschen nicht mit seiner Herrlichkeit überwältigen, sondern kann dem Menschen sich „nur“ in „verborgener“ Gestalt zeigen (allerdings zeigt sich in ihr wirklich Gott selbst), die dem Menschen die Möglichkeit läßt, selbst und frei Stellung zu Gottes Liebe zu nehmen. Gott als der allmächtige Partner in der Beziehung zwischen Mensch und Gott muß sich selbst begrenzen, damit überhaupt eine freie menschliche Erwidern der Liebe möglich ist. Menschen benötigen einen „Freiraum“, in dem sie über ihr Leben und dessen Ziel bestimmen können – eine Welt, in der Menschen eigenverantwortlich handeln und entscheiden können, in der nicht fortwährend Gott in einer Weise auftritt, der kein Mensch widerstehen kann. Es darf keine Welt sein, in der Gott zu oft „eingreift“, um Böses zu verhindern. Dies muß auch eine Welt sein, in der Menschen die Konsequenzen der Annahme und Ablehnung der Liebe Gottes erfahren können, um so die Konsequenz und den Wert ihrer Entscheidung für oder gegen Gott erkennen und erleben

können. Wenn Gottes- und Nächstenliebe so eng zusammengehören, wie bisher angenommen, setzt die Möglichkeit der freien Entscheidung für Gottes Liebe die Fähigkeit zu freien verantwortlichen und bedeutsamen moralischen Entscheidungen (im Sinn von Swinburnes „choice of destiny“) voraus. D.h. Menschen müssen sicheres moralisch relevantes Wissen haben bzw. erwerben können. Sie müssen imstande sein, die Konsequenzen ihrer moralischen Entscheidungen und Handlungen vorausszusehen. Für eine solche Welt gilt das von Swinburne in seiner „natural law defence“ über die notwendigen Bedingungen des Erwerbs von moralisch relevantem Wissen Gesagte. Es muß eine Welt mit Naturregularitäten und dauerhaften Strukturen geben, in der Menschen ihr Handeln planen, d. h. auch die wahrscheinlichen Konsequenzen ihres Handelns voraussehen können. In einer solchen Welt müssen notwendigerweise auch natürliche Übel vorkommen.

5.2 Probleme einer god's love defence

Ich konnte nur eine Skizze für eine god's love defence entwerfen, vieles mußte Andeutung bleiben. Allerdings wurden wohl nicht nur die Intention einer solchen Argumentation, sondern auch Probleme deutlich, die den Wert einer solchen defence stark mindern können. Aus diesen Problemen greife ich zwei heraus, die auch Swinburnes Ansatz und viele traditionelle Lösungsversuche betreffen, aber m.W. bisher nicht bzw. nicht befriedigend behandelt wurden.

5.2.1 Die Moralität der Verhängung von Leid zugunsten Dritter

In der kurz skizzierten god's love defence wird wie in Swinburnes natural law defence vorausgesetzt, daß Menschen anhand des Leids anderer lernen können und sollen. Bei diesem Leid handelt es sich um Leid zugunsten Dritter, das von den Leidenden nicht freiwillig übernommen wurde. Die Verhängung solchen Leides scheint prima facie unseren gewöhnlichen moralischen Vorstellungen und dem ethischen Grundprinzip der Selbstzwecklichkeit des Menschen zu widersprechen. Es stellt sich die Frage, ob Gott das Recht hat, Menschen ungefragt Leid zugunsten Dritter zuzumuten.

Swinburnes bereits vorgestelltes Teilargument, Gott habe als unser Schöpfer das Recht, Menschen Übel aufzuerlegen, das wir in bezug auf unsere Mitmenschen (zumindest in diesem Ausmaß) nicht hätten, ist nicht überzeugend. Swinburnes Vergleich mit den besonderen Rechten von Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder hilft hier nicht weiter. Die zugrundeliegende Schlußfigur „unerlaubt, weil unberechtigt“ bzw. „erlaubt, weil berechtigt“ ist zwar trivial, aber Swinburnes Begründung der Berechtigung Gottes zur Auferlegung von Übeln zugunsten Dritter aufgrund seiner besonderen Stellung als unser Schöpfer überzeugt mich nicht. Eltern dürfen in bezug auf ihre Kinder bestimmte Übel zulassen bzw. ihnen zufügen, nicht weil sie deren Erzeuger sind oder Besitzrechte an ihnen hätten, sondern weil sie eine besondere Verantwortung für ihre Kinder haben und den

Charakter, die besonderen Fähigkeiten, Schwächen etc. ihrer Kinder besser kennen als die meisten anderen Menschen. Aber auch Eltern müssen ihre Erziehung vor ihren Kindern und der Gesellschaft verantworten können. Ihre Erziehung darf nicht willkürlich oder brutal sein. Es scheint mir nicht klar, ob bzw. in welchem Maß Eltern einem ihrer Kinder zugunsten eines ihrer anderen Kinder Leid zufügen oder zulassen dürfen. Sicher kann z. B. bei der Bestrafung des eigenen Kindes auch die Überlegung eine Rolle spielen, daß die Bestrafung die Geschwister des Kindes abschrecken und der Verzicht auf eine angemessene Strafe sie zu Fehlverhalten ermuntern kann. Daraus folgt aber nicht, daß die Bestrafung höher ausfallen darf, als es dem Vergehen angemessen und vor dem bestrafte Kind zu rechtfertigen ist. Wenn zugunsten der vermeintlichen Abschreckung eine Strafe zu hoch bemessen wird, wird das bestrafte Kind allein bzw. vor allem als Mittel in bezug auf die Erziehung seiner Geschwister behandelt. Dies ist aber nicht mit seiner Würde vereinbar. Eltern können ihr Kind auch nicht zu einer Organspende zugunsten eines ihrer anderen Kinder zwingen.

Gewöhnlich halten wir es für ungerecht, jemandem ohne dessen Einwilligung Leid zugunsten einer dritten Person zuzufügen. Es drängt sich der Verdacht auf, daß Swinburne Gott weniger nach dem Muster liebevoller Eltern als nach dem Muster eines absoluten Souveräns bzw. eines Herstellers unbelebter Gegenstände denkt. Die Zulassung oder Zufügung von Leid gilt gewöhnlich nur als gerechtfertigt, wenn es für die Betroffenen selbst von Nutzen ist, insofern es entweder für die Vermeidung eines größeren Leides oder zur Erreichung eines sehr großen Gutes notwendig ist. Es ist beim Problem des Übels also zu fragen, inwiefern Leid, das Gott zugunsten Dritter einem Menschen zufügt/zuläßt, den Leidenden selbst von Nutzen ist.

Das Leid, das jemandem zugunsten anderer von Gott zugefügt/zugelassen wird, nutzt dem Leidenden zwar nicht selbst, aber er zieht wiederum Nutzen aus dem Leid, das anderen widerfährt. So ist z. B. A's Leid für B Gelegenheit, moralisch relevantes Wissen zu erwerben (natural law defence) oder sich besonders moralisch auszuzeichnen (higher order good's defence), d. h. A selbst hat von seinem Leiden u.U. keinen Nutzen. Aber A zieht wiederum Nutzen aus dem Leid von C, der wiederum auf D's Leid zur Ausbildung besonderer moralischer Fähigkeiten oder zum Erwerb moralisch relevanten Wissens angewiesen ist. Es ist nicht unvernünftig, zu vermuten, daß eine rationale Person A ihrem Leiden zugunsten von B zustimmen würde, wenn sie wüßte, daß sie selbst auf das Leid anderer Menschen angewiesen ist, da es unvernünftig ist, aus dem Leid anderer „Vorteile zu ziehen“, sich selbst aber zu weigern, zugunsten anderer zu leiden. Dabei ist die Frage, ob das Leid quantitativ und qualitativ gerecht verteilt ist, von Menschen nicht endgültig zu beantworten. Gott kann aber mit guten Gründen „vermuten“, daß Menschen nach ihrem Tod, wenn sie in der Liebe Gottes zu ihrer Vollendung gelangt sind, nicht mehr nach der genauen Verteilung von Leid fragen, sondern ihr Leid zugunsten anderer als Opfer für andere akzeptieren

können. Aufgrund dieser Überlegungen scheint es mir nicht unvernünftig, Gottes Entscheidung, Menschen zugunsten anderer leiden zu lassen, als nach unseren Maßstäben moralisch rechtfertigbar zu bezeichnen.

Allerdings stellt sich die Frage, ob das eben Gesagte nicht eine falsche Ergebnisheit in Leid fördert und den Kampf gegen Leid behindert. Meines Erachtens folgt dies nicht zwingend. Leid kann nicht nur Anstoß für die Nichtleidenden zu Nächstenliebe und für die Leidenden zu Demut und Schicksalsergebenheit etc. sein, sondern auch für den Leidenden selbst Anstoß zu Mut, Selbstvertrauen, Hartnäckigkeit und Kreativität im Kampf gegen das eigene Leid sein. Die Entwicklung solcher Eigenschaften im Kampf gegen eigenes oder fremdes Leid kann wiederum andere in ihrem Kampf gegen fremdes oder eigenes Leid ermutigen. Menschen sollen immer versuchen, soweit wie möglich und sinnvoll eigenes und fremdes Leid zu vermindern. Daß Gott moralisch gerechtfertigt sein kann, Leid zugunsten Dritter zuzulassen, bedeutet nicht, daß auch Menschen dieses Recht haben oder dazu verpflichtet sind, Leid zugunsten anderer sich zuzufügen oder hinzunehmen. Ein solcher Schluß wäre nur gerechtfertigt, wenn Menschen in wichtigen relevanten Eigenschaften Gott ähnlich wären, was aber nicht der Fall ist. Zum Beispiel ist Gottes einziges Handlungsmotiv die Liebe zu seinen Geschöpfen, bei Menschen dagegen ist nie auszuschließen, daß sie aus egoistischen oder pathologischen Motiven (z. B. Sadismus) handeln. Wenn Gott Leid zuläßt, vertrauen die Gläubigen darauf, daß Gott nur ihr Bestes will. Wenn Menschen Leid zulassen oder zufügen, ist diese Hoffnung in vielen Fällen nicht berechtigt. Zudem weiß Gott besser als Menschen, was für seine Geschöpfe gut ist und was nicht.

Gottes besondere Stellung als Schöpfer ist also allein noch keine moralisch hinreichende Rechtfertigung dafür, daß Gott Menschen zugunsten anderer leiden lassen darf. Aber die Tatsache, daß er seine Geschöpfe vor ihrer Erschaffung nicht fragen kann, ob sie bereit sind, Leid zugunsten anderer zu tragen und sein besonderes Wissen von jedem einzelnen Menschen zusammen mit seinem Willen, jeden Mensch in die Vollendung zu führen, berechtigen ihn dazu, auch Leid zugunsten Dritter zuzulassen.

Das bisher Gesagte trifft allerdings nur für sozusagen alltägliche Schicksale zu, d. h. in bezug auf Menschen, die nicht nur oder überwiegend Leid, sondern auch Gutes erfahren. Was ist mit Menschen, die in ihrem Leben fast nur Leid und kaum Gutes erleben, Menschen, die nur ein kurzes, dafür aber um so qualvolleres Leben führen müssen? Ist es hier nicht vermessen und zynisch zu erwarten, daß sie nach ihrem Tod ihr qualvolles Leben bejahen können? Die Beantwortung dieser Frage hängt u. a. davon ab, ob man die Bejahung des eigenen Lebens und die Bereitschaft, erlittenes Unrecht zu verzeihen, als zwar moralisch bewunderungswürdige und heroische Anstrengung sieht, in der Menschen aber gegen ihre eigentlichen Interessen und ihr Glücksstreben handeln müssen, oder ob man glaubt, daß die Bejahung des eigenen Lebens und Vergebung fremder Schuld trotz aller menschlichen

Eigeninitiative ein Geschenk Gottes ist, das Menschen erst zu ihrem wahren Glück und ihrer wahren Identität führt. Für christliche Gläubige legt sich letzteres nahe. Nur wer auch erlittenes Leid als Teil des eigenen Lebens und der eigenen Geschichte bejaht, kann sich selbst als die unverwechselbare konkrete Person bejahen, die sie geworden ist. Manche Übel haben einen so starken Einfluß auf die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit, daß man ohne sie zwar hätte existieren und sich vielleicht zu einem nach gewöhnlichen Maßstäben „besseren“ und glücklicheren Menschen entwickeln können, aber man wäre ohne sie ein anderer/eine andere geworden, so daß der Wunsch, diese Übel hätten nicht existiert, sehr dem Wunsch ähnelt, ein anderer/eine andere zu sein; d. h. als die konkrete Person, die man geworden ist, nicht zu existieren⁵⁹. Wenn das Leben nach dem Tod in der „Gemeinschaft der Heiligen“ bei Gott einen unbedingten Wert hat und die Erfüllung des eigenen Lebens ist, ist es nicht unvernünftig anzunehmen, daß kein Mensch, der bei Gott lebt, ein anderer/eine andere sein will, als eben er/sie selbst. Dieser Wunsch beinhaltet eine Bejahung der eigenen Biographie und damit auch der Übel, die man im eigenen Leben erlebt hat. Man akzeptiert Leid als Teil der eigenen Geschichte, in der man zu der Person geworden ist, die nach dem Tod ihre eigene unverwechselbare vollendete Beziehung zu Gott und den Mitmenschen lebt und darin Glück und den Sinn ihres Lebens findet. Dies erinnert an die scheinbar paradoxe Rede von der „felix culpa“ in der katholischen Osterliturgie. Tatsächlich gibt neben dem gläubigen Blick auf die Geschichte Israels das nachösterlich interpretierte Schicksal Jesu die entscheidende Anregung für eine solche religiöse Sichtweise von Übel und Leid. Gott schafft aus schlimmstem Unheil Neues und Gutes, das es in dieser konkreten Form ohne das Unheil nicht gegeben hätte. Die Unterdrückung der Nachfahren Josefs in Ägypten wird Anstoß zum Exodus und der Volkwerdung Israels in der Wüste, die Ablehnung und schließlich Kreuzigung Jesu und die Reaktion Gottes darauf in der Auferweckung Jesu zeigt den Jüngern und Jüngerinnen in unüberbietbarer Form die Unfaßbarkeit der Liebe Gottes zu den Menschen und schafft neue Gemeinschaft unter ihnen⁶⁰. Obwohl es bedauernswert ist, daß Menschen sich immer wieder von Gott und ihren Mitmenschen abwenden und damit Leid verursachen, und natürliche Übel existieren, gibt dies der Geschichte einen Verlauf, für den man in der Rückschau mit den „Augen des Glaubens“ doch dankbar

⁵⁹ Vgl. auch R. M. Adams, Existence, Self-Interest and the Problem of Evil. In: Adams, (Anm. 54), 65–76, 73 ff. Eine literarische Fassung dieser Gedanken findet sich bei John Updike: „Selbst wenn sie alles bedachte, was ihre Kindheit so unglücklich gemacht hatte – der unerwartete Tod des Vaters, die Verrücktheiten der Mutter, ihr mürrischer älterer Bruder, die aufeinanderfolgenden Internate –, stand für sie immer noch fest, daß sie heute als Person ärmer wäre, wenn alles einen anderen Lauf genommen hätte. Sie wäre jemand anders, jemand, der sie nicht zu sein wünschte.“ (J. Updike, Heirate mich! Eine Romanze, Reinbek 1994, 50).

⁶⁰ Zu Gottes „Allmacht“, in und aus ausweglosen Situationen noch Gutes zu schaffen vgl. E. Kunz, Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß? In: GuL 68 (1995) 37–46, bes. 43–46.

sein kann, obwohl man die Ursachen und die Opfer dieses konkreten Verlaufes der Geschichte „bedauert“⁶¹. Deswegen scheint es mir rechtfertigbar, auch in Fällen schlimmen Leides eine „eschatologische Bejahung“ des eigenen Lebens und der eigenen Geschichte zu vermuten.

5.2.2 *Eschatologische Vollendung und eine god's love defence*

Die skizzierte Version einer god's love defence wirft ein weiteres schwerwiegendes Problem auf: Wenn Liebe Freiheit und damit auch die Möglichkeit ihres Mißbrauchs voraussetzt, scheint die Vorstellung von einem postmortalen Zustand der endgültigen Vollendung der Menschen in der Liebe Gottes nicht konsistent zu sein. Wenn ‚Liebe‘ ‚Freiheit‘ impliziert, erscheint die Rede von einem Zustand endgültiger Liebe, in dem es nicht mehr die Freiheit gibt, sich der Liebe Gottes zu entziehen, widersprüchlich. Wenn man andererseits an der Möglichkeit der Ablehnung der Liebe Gottes auch im Himmel festhalten will, muß das traditionelle Verständnis des Himmels als *endgültige* Geborgenheit in der Liebe Gottes revidiert werden. Diese Revision betrifft nicht nur die Endgültigkeit des Lebens bei Gott, sondern auch die Vorstellungen von der (zumindest relativen) Leidfreiheit dieses Lebens. Außerdem setzt Swinburnes natural law defence voraus, daß man die Konsequenzen der Handlungsalternativen kennen muß, um moralisch relevante Freiheit zu haben⁶². Dazu ist man aber gemäß seiner natural law defence auf die Erfahrung der Konsequenzen einer Entscheidung, in diesem Fall der endgültigen Entscheidung gegen Gott, angewiesen, d. h. es muß Menschen geben, die sich Gott endgültig widersetzt haben und den anderen Menschen als warnendes Beispiel vor Augen stehen. Da die endgültige Entscheidung gegen Gott im christlichen Glauben als schlimmstes Übel gilt, setzt der christliche Glaube scheinbar die Verwirklichung des schlimmsten denkbaren Übels voraus. Hölle als Synonym für die Wirklichkeit dieses Übels verschärft das Problem des Übels, denn die Hölle ist ein endgültiges und unüberbietbares Übel, das weder durch ein höheres Gut noch ein Leben nach dem Tod bei Gott ausgeglichen werden kann!

Es ergibt sich also folgendes Dilemma: Entweder hält man an der traditionellen Vorstellung des vollendeten Reiches Gottes fest, in dem Menschen endgültig bei Gott angekommen sind und jede Träne getrocknet wird. Dann erscheint dieser eschatologische Zustand als nicht erstrebenswert, denn in ihm scheint es keine Freiheit und damit keine Liebe mehr zu geben. Oder man versucht, die menschliche Freiheit auch im vollendeten Reich Gottes zu retten, unter dem Verzicht auf das traditionelle Verständnis des eschatologischen Lebens bei Gott. Dann werden aber wesentliche Punkte meiner Verteidigung der Möglichkeit einer god's love defence hinfällig.

⁶¹ Zum Problem des „Bedauerns“ von Übeln, die zur eigenen Existenz beigetragen haben, siehe W. Hasker, *On Regretting the Evils of this World*. In: M. Peterson (Hg.), *The Problem of Evil. Selected Readings*, Notre Dame 1992, 153–167.

⁶² Dies heißt natürlich nicht, daß mit der Größe der Übel die Freiheit steigt.

Diese Fragen stellen ein sehr schwerwiegendes Problem dar, das ich nicht lösen kann. Aber ich kann auf verschiedene Quellen dieser besonderen Problematik hinweisen und einen Ausweg andeuten. Zum einen ist alles Reden über das „Jenseits“ und eine eschatologische Vollendung der Welt allein in Metaphern möglich, die nur schwer analysierbar und kaum systematisierbar sind⁶³. Deutlicher als in anderen Traktaten gerät systematische Theologie in der Eschatologie bei der Suche nach einer systematischen und kohärenten Darstellung des Glaubens an ihre Grenzen. Nirgendwo ist die Gefahr so groß, sich in fruchtlose Spekulationen zu verlieren. Zum anderen wird man mit dem Problem der Rede von der Hölle konfrontiert, die bereits im neuen Testament nicht einheitlich ist⁶⁴ und das auch in der gegenwärtigen Theologie m. E. nicht befriedigend gelöst ist⁶⁵.

Ein erster Schritt auf eine mögliche Lösung dieser Probleme hin kann sein, sich mit dem Gebrauch des Begriffs ‚Freiheit‘ in der „god’s love defence“ auseinanderzusetzen. „Freiheit in einer Liebesbeziehung“ wird als zweistelliges Prädikat gebraucht: A ist frei, B zu lieben. ‚Freiheit‘ besagt nach „libertärem“ Verständnis: A hätte auch anders wollen können⁶⁶. Allerdings heißt es nicht, daß A auch hätte anders wollen können, wenn er/sie gewisse Ziele erreichen wollte. Genausowenig heißt es, daß A als rational Handelndem andere Möglichkeiten offenstanden, wenn er rational bleiben wollte. Freiheit ist also nicht gleichbedeutend mit Beliebigkeit und damit Willkür, sondern entscheidendes Kriterium wirklicher Willensfreiheit ist die Fähigkeit, sich ohne Zwang für das wahre Gute zu entscheiden und das ganze Leben danach auszurichten. Willensfreiheit/transzendente Freiheit ist nicht interessenlos und damit willkürlich, sondern Freiheit, sich für die wirklichen Werte zu entscheiden. Vernunft und Freiheit stehen im Dienst der Erkenntnis und Verfolgung des Guten. Freiheit steht unter dem Primat des objektiven Guten. Wenn man das wahre Gute aus freier Entscheidung erreicht hat, ist eine Wahlfreiheit nicht notwendig, sondern nur noch die Freiheit, immer

⁶³ Zur Problematik und Eigenart eschatologischer Aussagen in der Theologie vgl. u. a.: M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 20–33.

⁶⁴ Es scheint im NT zwei nicht miteinander in Übereinstimmung zu bringende Reihen von Aussagen über die Möglichkeit bzw. Realität der Hölle zu geben: zum einen Jesu prophetische Drohworte und seine Rede von der Hölle (z. B. Mt 22, 1–14, Mt 24, Mt 25), zum anderen aber die Hoffnung auf Heil für alle aufgrund des von Jesus verkündeten allgemeinen Heilswillens Gottes (Röm 3, 23–26; 1 Tim 2, 4; 1 Joh 2, 2; Lk 15, 1–12).

⁶⁵ Zur Problematik der Rede von der Hölle im christlichen Glauben vgl. M. McCord Adams, *The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians*. In: E. Stump (Hg.), *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca, London 1993, 301–327.

⁶⁶ ‚Freiheit‘ wird im libertären Sinn so verstanden, daß „A person Z freely wills that p if and only if Z wills that p and nothing makes Z will that p and it is not determined that Z will that p.“ (W. S. Anglin, *Free Will and the Christian Faith*, Oxford 1990, 9). Ein solches Freiheitsverständnis beruht auf zwei Prämissen: a) Determinismus (in jeder Form) und Freiheit sind unvereinbar (Inkompatibilismusthese); b) jede Form von Determinismus ist falsch (Indeterminismusthese). Obwohl beide Annahmen Gegenstand heftiger philosophischer Kritik waren und sind, halte ich sie für richtig. Zur Verteidigung eines libertären Freiheitsverständnisses vgl. neben Anglins eben erwähntem Buch u. a. ES, Kap. 13.

wieder der endgültigen Entscheidung zum Guten zuzustimmen. Nach christlichem Verständnis ist es nicht möglich, als rational Handelnder endgültig die Liebe Gottes, die Christen als höchstes Gut gilt, abzulehnen. Im vollendeten Reich Gottes hat man Gottes Liebe unverstellt vor Augen und erkennt, daß eine Ablehnung dieser Liebe irrational wäre. D. h. es ist logisch unmöglich, ein rational Handelnder sein zu wollen und Gottes Liebe abzulehnen. Kein rationaler Mensch will aber absichtlich endgültig kein rational Handelnder sein. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, wie es zu nichtrationalen Handlungen kommt: aufgrund von Nichtwissen oder Irrtum, d. h. aufgrund epistemisch-kognitiver Fehler oder aufgrund von physischen oder psychischen Mängeln z. B. aufgrund von starken Neigungen, die stärker als die Motive zum rationalen Handeln sind. Beides ist aber im Reich Gottes ausgeschlossen, da in ihm sich die menschliche Freiheit endgültig an das höchste Gut gebunden und darin ihre Erfüllung gefunden hat.

Wäre es aber nicht besser, wenn Gott Menschen gleich als solche rationale und freie Wesen schaffen und damit moralische Übel verhindern würde? Dies ist nicht möglich, denn damit würde er Menschen die Möglichkeit nehmen, über ihren Charakter selbst (mit) zu bestimmen, sich für einen bestimmten Lebensentwurf zu entscheiden und im Lauf ihres Lebens diese Entscheidung zu bestätigen oder zu modifizieren. Damit wären Menschen in einem wichtigen Sinn nicht mehr frei. Sie hätten keine Selbstbestimmungsmöglichkeit und verlören ihre Würde als Personen. Vor allem wäre ihre Entscheidung, Gottes Liebe zu erwidern, nicht mehr frei, denn Gott hätte sie so manipuliert bzw. ihre Natur gestaltet, daß sie seine Liebe automatisch erwidern würden. Damit hätte er aber wahre Liebe verunmöglicht. Es ist gut, daß Menschen die Möglichkeit haben, in ihrem Leben einen Charakter zu entwickeln, daß sie zumindest teilweise selbst darüber (mit-)bestimmen können, zu welcher Person sie sich entwickeln. Dieser Prozeß vollendet sich im Tod in der Begegnung mit Gott. Hier erreicht der Mensch seinen endgültigen Charakter, er erlangt endgültig die Übereinstimmung mit seinem Lebensentwurf und angezielten Charakter in der Vollendung seines irdischen Lebens. Diese Identität besteht letztlich in der Übereinstimmung von Gottes Intention der Schöpfung des Menschen als Partner seiner Liebe und der individuellen Erwidern dieser Liebe durch die einzelnen Menschen. Darin bejaht der Mensch das wahre Ziel und den eigentlichen Grund seiner Existenz. In dieser Vollendung haben die Menschen erreicht, wozu ihre irdische Freiheit notwendig war: Übereinkunft mit sich selbst und den Mitmenschen in der Liebe Gottes. Weit entfernt davon, im vollendeten Leben bei Gott Freiheit aufzugeben, erreicht Freiheit erst dort ihr Ziel: sich objektiv wertvolle Ziele zu eigen zu machen, sich für das wirklich Gute und Wichtige zu entscheiden und die eigenen Neigungen in Übereinstimmung mit dieser Entscheidung zu bringen, und zwar aufgrund einer von der Gnade Gottes motivierten und unterstützten, aber trotzdem freien Entscheidung.

In einem gewissen Sinn ist die Liebe zu Gott im vollendeten Reich Gottes also nicht mehr frei: nämlich in dem Sinn, daß man Rationalität und eigene Identität aufgeben müßte, wenn man die für die eigene Identität entscheidende Beziehung zu Gott wieder beenden würde. Da aber Freiheit den Bezug auf die Idee des Guten, Identität mit sich selbst und Treue zu den eigenen Grundentscheidungen voraussetzt, liegt hier kein Mangel oder eine Unfähigkeit vor, sondern vielmehr die endgültige Verwirklichung menschlicher Freiheit aufgrund der göttlichen Vollendung der menschlichen freien Entscheidung zu Gott, dem höchsten Gut.

6 Schluß

Das Problem des Übels ist auch und gerade in einer „god's love defence“ nicht letztgültig zu lösen. Besonders die Existenz moralischer Übel bleibt letztlich unverstündlich. Ich habe nur versucht zu zeigen, daß die Existenz von Übel nicht entscheidend gegen die Rationalität des Glaubens an Gott spricht, indem ich aufzuweisen versuchte, daß der christliche Glaube der Wirklichkeit mit ihren Übeln nicht zu sehr widerspricht. Ich kann nicht zeigen, daß diese Welt das beste Medium für die Verwirklichung von Gottes Intentionen ist. Die Frage, warum Gott seinen Willen mit dieser Welt und nicht mit einer anderen verwirklicht hat, kann niemand beantworten. Genausowenig kann man die reale Qualität und Quantität der vorkommenden Übel erklären. Bei vielen Übeln bleibt der Verdacht, daß sie durch keine noch so ausgeklügelten Theorien zu rechtfertigen sind. Spricht das aber gegen die Rationalität religiösen Glaubens? Ich glaube nicht.

Auch keine wissenschaftliche Theorie kann alle relevanten Phänomene gleich gut erklären. Für jede Theorie gibt es Gegenbeispiele und Gegenargumente. Aber nicht jedes Gegenbeispiel ist bereits eine Widerlegung der Theorie, sonst gäbe es nur widerlegte Theorien. Es gibt auch keine exakten hinreichenden Kriterien der Entscheidung, was als Gegenbeispiel/Rätsel und was als Widerlegung gelten kann. Dies ist eine Sache auch des persönlichen Urteils, bei dem die Vorteile der fraglichen Theorie gegenüber ihren Nachteilen abgewogen werden müssen. Zur Widerlegung des christlichen Glaubens oder zur Aufgabe des traditionellen Gottesbegriffes genügt nicht bereits der Hinweis auf die Existenz von Übeln, die nicht befriedigend erklärt werden können, sondern es muß auch nachgewiesen werden, daß dieser Mangel des christlichen Glaubens nicht durch andere „Vorteile“, z. B. durch die Ermöglichung einer kohärenten und sinnvermittelnden Erklärung/Perspektive der Wirklichkeit aufgewogen werden kann.

Ferner ist zu berücksichtigen, daß eine Theorie nicht nur mit der Wirklichkeit konfrontiert, sondern auch mit alternativen Theorien verglichen werden muß. Eine Theorie wird gewöhnlich erst dann aufgegeben, wenn eine erfolgversprechendere in Sicht ist. Solange dies nicht der Fall ist, ist es vernünftig, trotz gewisser Probleme an der bisherigen Theorie festzuhalten.

Nun ist m. E. nicht zu sehen, daß eine nichttheistische Weltanschauung der Wirklichkeit im Ganzen und speziell dem Problem des Übels besser gerecht wird als der christliche Glaube. In der Diskussion des Problems des Übels wird oft übersehen, daß sich die Problematik von Leid und Unglück auch dem Nichttheisten stellt. Wenn Menschen auf ein kohärentes Weltbild angewiesen sind, das ihrem Leben und der Wirklichkeit im Ganzen einen Sinn geben kann, stellt sich das Problem des Übels, des Problems scheinbarer oder wirklicher Sinnlosigkeit aber allen Menschen und Weltanschauungen und nicht allein religiösen. Ich glaube auch in bezug auf das Problem des Übels nicht, daß der christliche Glaube im Vergleich mit nichtreligiösen Wirklichkeitsdeutungen schlecht abschneidet.

Ich möchte zum Schluß das methodologische Ergebnis der vorliegenden Untersuchung in sechs Thesen zusammenfassen:

- Die Theologie muß sich um der Rationalität und Konsistenz des christlichen Glaubens willen dem theoretischen Problem des Übels stellen. Ein absoluter Verzicht auf ein rationales Verständnis der Wirklichkeit und des Glaubens ist kein gangbarer Ausweg aus dem Problem des Übels. Der Rekurs auf das Geheimnis Gottes kann nur ultima ratio sein und ist so weit wie möglich zu vermeiden.
- Abzulehnen ist allerdings auch der Versuch, durch die Entdeckung der „wahren Gründe“ Gottes für seine Zulassung des Übels, das Problem des Übels lösen zu wollen. Gefragt ist vielmehr ein Erklärungsversuch aus *menschlicher* Perspektive, aus der Perspektive des christlichen Glaubens.
- Das Problem des Übels muß im größeren Kontext des christlichen Glaubens und der grundsätzlichen Stellungnahme zur Möglichkeit und Methode seiner rationalen Rechtfertigung behandelt werden. Ob die Vermutung rational ist, daß Gründe für die Existenz von Übeln vorstellbar sind, hängt auch von der Rationalität des christlichen Glaubens ab, die unabhängig vom Problem des Übels festgestellt werden muß.
- Aus den beiden letzten Punkten folgt, daß man sich mit Wahrscheinlichkeitsüberlegungen bescheiden muß und zu erklären hat, wieso dies genügt. Ein theoretischer Lösungsversuch des Problems des Übels ist auf die Lösung der traditionellen Problematik der *analysis fidei* angewiesen.
- Eine theologische Behandlung des Problems des Übels ist auf die Anwendung zeitgenössischer philosophischer Methoden und Überlegungen angewiesen. Dabei müssen zentrale Begriffe der traditionellen Theodizee, wie ‚Allmacht‘, ‚gütig‘, ‚moralisch gut‘, ‚Freiheit‘, ‚Übel‘ begriffsanalytisch geklärt werden⁶⁷.

⁶⁷ Für die Diskussion einer früheren Fassung dieses Aufsatzes und Verbesserungsvorschläge danke ich v. a. Erhard Kunze SJ, Hans-Ludwig Ollig SJ, Michael Parker, Friedo Ricken SJ, Ralf Stammberger und meiner Frau, Sabine Wiertz.