

Philosophische oder theologische Theodizee?

VON FRIEDO RICKEN S., J.

Die Religionsphilosophie kennt seit den Griechen eine natürliche Theologie – philosophische Beweise für die Existenz eines notwendig existierenden Wesens –, aber sie kennt ebenso seit den Griechen eine natürliche „Atheologie“¹, einen philosophischen Beweis, dass es einen solchen Gott nicht geben kann. „Ein solcher Gegenbeweis“, so schreibt John Leslie Mackie, „wird selbstverständlich beim Problem des Übels ansetzen. An diesem Problem scheint deutlich zu werden, dass dem traditionellen Theismus nicht nur jede vernünftige Grundlage fehlt, sondern daß er auch positiv widervernünftig ist, weil einige seiner zentralen Aussagen einander widersprechen.“²

Wir finden diesen Gegenbeweis zum ersten Mal bei Epikur, der entgegen der Teleologie und dem Vorsehungsglauben der Stoiker ein mechanistisches, physikalistisches Weltbild vertritt. Epikur argumentiert: „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er missgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl missgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“³

Nach Mackie⁴ sind es folgende drei zentrale Aussagen des Theismus, die einander widersprechen: (a) Gott ist allmächtig. (b) Gott ist vollkommen gut. (c) Dennoch gibt es das Übel. Wenn zwei dieser Aussagen wahr sind, ist die dritte notwendig falsch. Wenn Gott allmächtig und vollkommen gut ist, kann es das Übel nicht geben; wenn Gott allmächtig ist und es das Übel gibt, dann ist er nicht vollkommen gut; wenn Gott vollkommen gut ist und es das Übel gibt, dann ist er nicht allmächtig. Dennoch sind alle drei Aussagen wesentlicher Bestandteil der meisten theologischen Positionen. Der Theologe,

¹ Abgekürzt zitierte Literatur: J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 21977 [= Hick 21977]; J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*. In: *Mind* LXIV, 254 (1955) 200–212 [= Mackie 1955]; J. L. Mackie, *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985 [= Mackie 1985]; A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, London 1974 [= Plantinga]; R. Swinburne, *Evil, the problem of*, in: T. Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995, 254f. [= Swinburne 1995]; R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998 [= Swinburne 1998]; I. Kant wird zitiert nach Band und Seite der Akademie-Ausgabe. – Plantinga 1974 gibt dem ersten Teil des Buches die Überschrift „Natural Atheology“.

² Mackie 1985, 239 [Übersetzung: F. R.].

³ Lactantius, *De ira* die 13, 19 = Epikur frg., 374 Usener; Übersetzung: O. Gigon, *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich 21968, 136.

⁴ Mackie 1955, 200.

so schein es, sei gezwungen, an allen dreien festzuhalten, und zugleich könne er nicht an allen festhalten, ohne sich selbst zu widersprechen.

Die angelsächsische Religionsphilosophie hat im Anschluss an eine lange Tradition vor allem zwei Typen von Antworten auf das atheologische Argument entwickelt. Die Free Will-Defence geht zurück auf Augustinus; er will Gott von der Verantwortung für das Übel freisprechen, indem er die Schuld für das Übel Geschöpfen gibt, welche die ihnen von Gott gegebene Freiheit missbraucht haben. Wichtigste Vertreter in der gegenwärtigen Diskussion sind Alvin Plantinga und Richard Swinburne. Die Soul Making-Theodicy beruft sich auf den Kirchenvater Irenäus; sie wird vor allem von John Hick vertreten. Nach dieser Theodizee ist Gott letztlich für alles verantwortlich; er hat ein Universum geschaffen, in dem das Übel unvermeidlich war. Gefragt wird nach dem Gut, welches das Übel rechtfertigt.

I.

Die in der christlichen Tradition dominierende Theodizee sieht den Ursprung des Übels in der Welt in der Freiheit der Geschöpfe. Dass der Mensch ein freies Wesen ist, besagt, dass er eine Kausalität ausüben kann, die nicht wiederum von anderen Ursachen bestimmt wird. Indem die Übel in der Welt der Ursächlichkeit des Menschen zugeschrieben werden, wird Gott von aller Verantwortung für sie freigesprochen. Der biblische Text, auf den diese augustinische Theodizee sich beruft, ist Genesis 3, die Erzählung vom Sündenfall. Der Mensch wurde als vollkommenes Wesen geschaffen, und er hat sich frei für das Böse entschieden.

Für John Hick läuft diese Behauptung auf einen Selbstwiderspruch hinaus. Es sei unmöglich zu denken, dass vollkommen gute Wesen in einer vollkommen guten Welt sündigen. „Zu sagen, dass sie es tun, bedeutet, die Selbsterschaffung des Übels aus dem Nichts zu postulieren.“⁵ Es müsse bereits vor der Entscheidung einen moralischen Mangel im Menschen oder in seiner Umgebung gegeben haben, der zu einer Versuchung geführt habe, denn die kreatürliche Freiheit könne aus sich und ohne jede Versuchung nicht zur Sünde führen. Dann aber werde diese Theodizee widersprüchlich: Nicht Gott, sondern die freie Entscheidung des Menschen ist Ursache des Übels, aber es ist Gott, der seine Schöpfung so einrichtet, dass der Mensch in Versuchung geführt wird.

Hick greift deshalb auf die Lehre des Kirchenvaters Irenäus aus dem dritten Jahrhundert zurück, wonach der Mensch zwar als personales, aber unvollkommenes Wesen geschaffen wurde, das durch sein Leben und seine Entscheidungen in sich das Bild Gottes entfalten soll. Der Mensch findet sich in einer Welt vor, die naturalistisch und theistisch interpretiert werden kann, und er soll sich frei für Gott entscheiden. Wie muss eine Welt beschaf-

⁵ Hick 21977, 250 [Übersetzung: F. R.].

fen sein, in welcher der Mensch sich in dieser Weise frei verwirklichen kann? Wer aus den Übeln in der Welt einen Beweis gegen die Existenz Gottes führe, nehme oft an, der Zweck eines liebenden Gottes müsse es sein, ein hedonistisches Paradies zu schaffen; er denke sich das Verhältnis Gottes zur Welt nach dem Modell eines Menschen, der einen Käfig für ein Haustier baut; wenn er ein guter Mensch sei, werde er das Quartier für seinen Liebling so angenehm und so gesund wie möglich machen. Aber Menschen seien nicht zu denken nach der Analogie von Haustieren, denen das Leben so angenehm wie möglich gemacht werden soll, sondern nach der Analogie von Kindern, die erwachsen werden sollen in einer Umgebung, in der sich die wertvollsten Anlagen der menschlichen Persönlichkeit entfalten können. Die Welt sei nicht nach der Quantität von Lust und Schmerz zu bewerten, sondern danach, ob sie für ihren primären Zweck geeignet ist: „the purpose of soul-making“⁶.

Gehen wir einmal von der Voraussetzung aus, die Werte, um die es im soul-making geht, könnten nur durch Schmerz und Leid erreicht werden; bestimmte Übel seien also die logisch notwendige Bedingung, um sie zu verwirklichen. Unter dieser Voraussetzung wären diese Übel kein Einwand gegen die Allmacht Gottes, denn sie findet ihre Grenzen an dem, was logisch möglich ist. Geduld, so könnte man anhand eines Beispiels argumentieren, ist Ertragen von Widerwärtigkeiten, Schmerzen und Leid. In einer Welt, in der es diese Übel nicht gibt, kann es die Tugend der Geduld nicht geben. Dennoch bleiben zwei Fragen offen. Kann man (erstens) mit Recht behaupten, dass es in der Welt ausschließlich Übel gibt, die dadurch gerechtfertigt werden können, dass sie notwendige Bedingung für bestimmte Güter oder Werte sind? Und wird (zweitens) der Preis in jedem Fall durch das zu verwirklichende Gut gerechtfertigt? Oder sind Fälle denkbar, in denen die Höhe des Preises in keinem Verhältnis zu dem zu verwirklichenden Gut steht?

Hick zitiert die Frage des Iwan Karamasoff an seinen Bruder Aljoscha: „Würdest du, wenn du selbst, nehmen wir an, den ganzen Bau der Gesetze für das Menschengeschlecht zu errichten hättest, mit dem Ziel im Auge, zum Schluß alle Menschen glücklich zu machen, ihnen endlich einmal Ruhe und Frieden zu geben, – doch zur Erreichung dieses Zieles müßtest du zuvor unbedingt, als unvermeidliche Vorbedingung zu jenem Zweck, meinethalben nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode quälen, sagen wir, dieses selbe Kindchen, das sich mit seinen Fäustchen an die Brust schlug, und auf dessen unvergoltenen Kindertränen müßtest du diesen Bau errichten, – würdest du dann einwilligen, unter dieser Bedingung der Architektur des Baues zu sein?“⁷

⁶ Ebd. 259.

⁷ *F. M. Dostojewski*, Die Brüder Karamasoff. Zweiter Teil, Fünftes Buch, IV (Übersetzung von *E. K. Rahsin*); vgl. *Hick* ²1977, 385.

Hick antwortet auf „diese schwerwiegendste aller Herausforderungen an einen christlichen Glauben an Gott“⁸ mit dem Begriff des Geheimnisses: Dieses Leben sei eine Pilgerreise zur Himmlischen Stadt, die, solange wir unterwegs sind, ihre wahre Natur nicht zeige, sondern geheimnisvoll zweideutig bleibe, und dieser ihr geheimnisvoller Charakter sei aus der Sicht der irenäischen Theodizee „a necessary aspect of a soul-making or person-making history“⁹. Diese Worte lassen nur eine Deutung zu: Wesentlich für die irenäische Theodizee ist, dass die Theodizeefrage ein Geheimnis ist, d.h. von der Vernunft nicht beantwortet werden kann. Die philosophische Lösung des Problems besteht also darin, dass das Problem mit den Mitteln der Vernunft nicht gelöst werden kann. Eine Antwort könne allein die christliche Eschatologie geben. Die entscheidende Frage des Theodizeeproblems sei, ob es ein zukünftiges Gut geben könne, das so groß wäre, dass im Rückblick die gesamte menschliche Erfahrung mit allen Höhen und Tiefen bejaht werden könne. Nehmen wir einmal an, dass es ein solches Gut geben kann, und nehmen wir einmal an, der Hinweis auf ein solches Gut wäre auch eine Antwort auf die Anfrage von Iwan Karamasoff, so bliebe dennoch folgender Einwand: Der Hinweis auf die christliche Eschatologie ist eine theologische Antwort. Das Argument für die Nichtexistenz Gottes aus dem Übel würde also mit Hilfe einer theologischen Prämisse widerlegt. Eine solche Entgegnung ist aber offensichtlich zirkulär; ein Argument gegen die Existenz Gottes wird beantwortet mit einem Argument, das die Existenz Gottes nicht beweist, sondern voraussetzt.

II.

Die Theodizee mit Hilfe der Willensfreiheit ist diesem Einwand nicht ausgesetzt. Sie ist, so urteilt Mackie, „der einzige Lösungsversuch des Problems des Übels, der eine gewisse Aussicht auf Erfolg verspricht“¹⁰. Das Leid von Kindern, von dem Iwan Karamasoff spricht, ist nicht eine „unvermeidliche Vorbedingung“ für die Vollkommenheit und das Glück der Menschheit; es kann Gott nicht angelastet werden, sondern es wird durch den freien Willen von Menschen verursacht. Die Free Will-Defence kann Übel zulassen, die nicht notwendige Mittel für ein Gut höherer Ordnung sind.

Eine Welt, so argumentiert diese Theodizee, in der es Geschöpfe gibt, die sittlich gut handeln können, ist unter sonst gleichen Umständen besser als eine Welt, in der es solche Geschöpfe nicht gibt. Nun kann Gott keine Geschöpfe schaffen, die sittlich gut handeln können, ohne zugleich Geschöpfe zu schaffen, die sittlich schlecht handeln können, denn sittlich gut handeln können nur Geschöpfe, welche auch die Fähigkeit haben, sittlich schlecht

⁸ Hick 21977, 386 [Übersetzung: F. R.].

⁹ Ebd. 386.

¹⁰ Mackie 1985, 247 [Übersetzung: F. R.].

zu handeln, d.h. die frei sind, das sittlich Gute und das sittlich Schlechte zu tun. Gott kann auch nicht Geschöpfe schaffen, welche die Freiheit zum sittlich Guten und zum sittlich Schlechten haben und zugleich diese Geschöpfe dazu bestimmen, nur das sittlich Gute zu tun beziehungsweise sie daran hindern, das sittlich Schlechte zu tun. Auf diese Weise würde er sich selbst widersprechen; er würde Geschöpfe schaffen, die frei sind und sie zugleich daran hindern, von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen. Er wollte eine Welt, in welcher es das sittlich Gute gibt, und er würde zugleich das sittlich Gute, das nur in Freiheit verwirklicht werden kann, verhindern. Einige Geschöpfe haben von ihrer Möglichkeit, das sittlich Schlechte zu tun, Gebrauch gemacht, und so physische Übel in der Welt verursacht. Ihre Handlung und deren Folgen können Gott nicht angelastet werden, weil sie von Geschöpfen verursacht wurden, die nicht wiederum durch andere Ursachen bestimmt wurden. Dass Geschöpfe sittlich schlecht handeln, ist kein Einwand gegen Gottes Allmacht. Gott kann nichts bewirken, was logisch unmöglich ist. Er hätte keine Welt schaffen können, in der es das sittlich Gute, aber nicht das sittlich Schlechte gibt. Gegen diese Argumentation lassen sich drei Einwände erheben.

1. Der erste Einwand richtet sich gegen den Freiheitsbegriff, der dieser Theodizee zugrunde liegt. Die Free Will-Defence setzt, um Kants Terminologie zu gebrauchen, transzendente Freiheit voraus, „d.i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen verläuft, von selbst anzufangen“¹¹. Sie ist das Vermögen der Person, sich selbst in der Weise zu bestimmen, dass diese Selbstbestimmung ein absoluter Anfang ist, der seinerseits nicht mehr von etwas anderem bestimmt ist. Die Free Will-Defence wird hinfällig, wenn man die Geltung dieses Freiheitsbegriffs bestreitet und stattdessen einen Kompatibilismus, d.h. einen komparativen oder psychologischen Freiheitsbegriff vertritt. Danach ist eine Entscheidung oder Handlung frei, wenn „der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt“¹², d.h., wenn sie durch unsere eigenen Neigungen und Vorstellungen verursacht ist, die aber ihrerseits wiederum im kausalen Gesamtzusammenhang der Natur stehen. Geht man von diesem kompatibilistischen Freiheitsbegriff aus, dann müssen die sittlich schlechten Entscheidungen des Menschen Gott als dem Urheber der Natur zugerechnet werden. Auf diese Kontroverse kann hier nicht eingegangen werden; worauf es ankommt ist, auf eine Voraussetzung der Free Will-Defence hinzuweisen.

2. Ein zweiter Einwand verweist auf die nicht vom Menschen verschuldeten physischen Übel, z.B. Naturkatastrophen oder nicht vom Menschen verursachte Krankheiten. Plantinga¹³ beantwortet diesen Einwand mit einer

¹¹ I. Kant, KrV A, 446.

¹² Vgl. I. Kant, KpV V, 96.

¹³ Vgl. Plantinga 1974, 58.

modifizierten Free Will-Defence. Diese physischen Übel seien von Satan und seinen Kohorten verursacht. Satan sei ein mächtiger übermenschlicher Geist, den Gott zusammen mit anderen Engeln lange vor dem Menschen erschaffen habe. Im Unterschied zu den meisten anderen Engeln habe Satan sich gegen Gott aufgelehnt und so viel Unheil wie möglich angerichtet. Ursache des physischen Übels sei also das freie Handeln übermenschlicher Geister. Wie bei der Erschaffung des Menschen gelte auch hier: Eine Welt, in der es übermenschliche Geistwesen gibt, die sich frei für das Gute entscheiden können, sei besser als eine Welt, in der es sie nicht gibt. Gott könne aber keine freien Geistwesen schaffen, die nicht die Möglichkeit hätten, sich auch für das sittlich Schlechte zu entscheiden.

Wie gegen Hicks eschatologische Theodizee, so lässt sich auch gegen Plantingas Erklärung des natürlichen Übels einwenden, es handle sich um eine theologische Antwort. Dass Gott übermenschliche freie Geistwesen geschaffen hat, wissen wir allenfalls aus einer bestimmten theologischen Tradition. Der Kritiker würde fragen, welche Gründe wir anführten, um die Existenz solcher Geistwesen anzunehmen; er könnte behaupten, es handle sich um eine Ad-hoc-Hypothese des Theisten, die ausschließlich dazu diene, den Einwand gegen die Existenz Gottes aus dem physischen Übel zu entkräften.

Plantinga antwortet auf diesen Einwand mit der Unterscheidung zwischen einer „Theodizee“ (*theodicy*) und einer „Verteidigung“ (*defence*)¹⁴. Der Vertreter einer Theodizee, wie z.B. Augustinus, hält die Aussage, dass das physische Übel durch freie übermenschliche Geistwesen verursacht wurde, für wahr: dass Satan und seine Kohorten das physische Übel in der Welt verursacht haben, ist für ihn eine Tatsache. Der Vertreter einer Verteidigung hält die Aussage, dass das physische Übel durch freie übermenschliche Geistwesen verursacht wurde, für logisch möglich, d.h., er ist der Auffassung, dass diese Aussage nicht in sich logisch widersprüchlich ist. Er behauptet jedoch nicht, dass sie wahr ist. Der Vertreter einer Theodizee behauptet, dass Gott diesen bestimmten Grund, das Übel zuzulassen, gehabt *hat* und dass das Übel durch diesen Grund gerechtfertigt wird; der Vertreter einer Verteidigung behauptet, dass Gott diesen Grund gehabt haben *kann* und dass das Übel durch diesen Grund gerechtfertigt werden könnte. Auf die entscheidende Frage, ob wir zur Widerlegung des Arguments für die Nichtexistenz Gottes aus dem Übel eine Theodizee brauchen oder ob eine Verteidigung ausreicht, wird weiter unten (unter III) eingegangen. Worauf es im vorliegenden Zusammenhang ankommt, ist, dass der Vertreter einer Verteidigung theologische Gründe anführen darf. Er braucht nicht zu zeigen, dass die Aussagen, die er als Gründe anführt, wahr sind; die einzige Forderung, welcher er gerecht werden muss, ist die innere Nichtwidersprüchlichkeit seiner Aussagen.

¹⁴ Plantinga 1974, 27f.; 58.

Swinburne ist der Auffassung, dass die Free Will-Defence die nicht durch den Menschen verursachten physischen Übel nicht erklären kann und deshalb der Ergänzung durch das Argument der höheren Güter (*higher-order-goods defence*) bedarf¹⁵. Ein physisches Übel, so beschreibt Swinburne dessen Struktur¹⁶, etwa ein körperlicher Schmerz, gibt dem, der es erleidet, die Gelegenheit zu einer Entscheidung: Er kann es in Geduld ertragen, oder er kann sein Los beklagen. Sein Freund kann wählen, ob er Mitleid mit dem Leidenden zeigen oder ob er sich ihm gegenüber kalt und herzlos verhalten soll. Ohne das physische Übel des Schmerzes wären diese Wahlsituationen nicht gegeben. Swinburne räumt ein, dass es keine Garantie dafür gebe, dass auf den Schmerz mit guten Handlungen geantwortet werde, aber er betont, dass der Schmerz Gelegenheit zu guten Taten gebe. Die guten oder schlechten Handlungen im Angesicht des physischen Übels seien selbst wiederum eine Gelegenheit für eine weitere Entscheidung hinsichtlich einer guten oder schlechten Einstellung gegenüber den vorhergegangenen Handlungen. Wenn ich mein Leiden geduldig trage, dann kann der andere wählen, ob er mich ermutigen oder mich auslachen soll; wenn ich mein Schicksal beklage, kann der andere mich durch Wort und Beispiel über den Wert der Geduld belehren.

It is a great good for the agent if he can help someone who needs help [...] God does a great good for us if he gives us such opportunity. He can only do this by building a world in which natural processes ensure that by our actions we can bring benefits to others which they cannot easily secure in any other way.¹⁷

Aber ist tatsächlich jedes physische Übel für die, welche davon betroffen sind, eine Gelegenheit, menschlich zu reifen? Welche Haltung ist erforderlich, damit ein Mensch an einem Übel, das ihm zustößt, reifen kann? Setzt dies nicht bereits einen Glauben voraus? Wie kommt ein Mensch angesichts des Übels zu einem Glauben? Gibt es nicht auch Übel, welche die menschlichen Kräfte übersteigen? Die Naturordnung ist kein weiser Erzieher, der weiß, was er seinen Zöglingen zumuten kann und wo er sie überfordert. Oder gibt es nicht auch Übel, die von ihrem Wesen her einen Reifungsprozess ausschließen? Wie ist es mit einem Kind, das Opfer einer Naturkatastrophe wird und unter Qualen sterben muss? Kann man in jedem Fall sagen, dass das Endstadium einer Krankheit, etwa eines Krebsleidens, noch eine Gelegenheit zum menschlichen Reifen ist? Könnte man hier antworten, dass die Angehörigen und Freunde durch das Leiden dieses Menschen reifen? Würde man damit nicht den leidenden Menschen zu einem Mittel machen? Und stellt jede Notlage eine Gelegenheit dar, anderen Menschen zu helfen? Gibt es nicht Katastrophen, die alle Möglichkeiten der Hilfe und der persönlichen Anteilnahme übersteigen? Auch an die Higher-order-goods

¹⁵ „Theodicy needs one or more further defences to explain why God allows evil of kinds for which humans are not responsible“: Swinburne 1995, 255.

¹⁶ Vgl. Swinburne 1998, 162.

¹⁷ Ebd. 167.

Defence lässt sich die Frage von Iwan Karamasoff stellen, ob die Qualen eines Kindes, die in diesem Fall durch Naturereignisse verursacht sind, durch ein höheres Gut gerechtfertigt werden können. Diese und ähnliche Fragen hat Swinburne offensichtlich im Auge, wenn er schreibt: „The crux of the problem is whether such defences are adequate for dealing with the kinds and amount of evil we find around us.“¹⁸

Swinburne geht ein auf Plantingas Unterscheidung zwischen *theodicy* und *defence*.

I thus understand by a ‚theodicy‘ not an account of God’s actual reasons for allowing a bad state to occur but an account of his possible reasons (i. e. reasons which God has for allowing the bad state to occur, whether or not those are the ones which motivate him).¹⁹

Nach dieser Definition deckt sich Swinburnes Begriff der Theodizee weitgehend mit Plantingas Begriff der *defence*.²⁰ Davon ist jedoch die Frage zu unterscheiden, ob Swinburnes Vorgehen dieser Definition entspricht. Nennt er mögliche oder tatsächliche Gründe dafür, weshalb Gott das physische Übel zugelassen hat?

Für jedes Übel, so behauptet Swinburne, trifft es zu, „dass Gott dadurch, dass er es zulässt, ein Gut möglich macht, das er nicht hätte möglich machen können, ohne es (oder einen gleich schlechten Zustand) zuzulassen“²¹. Gott macht durch das physische Übel als notwendige Bedingung eine sittlich gute Entscheidung möglich; ob sie verwirklicht wird, hängt vom Menschen ab. Das Gut, um dessentwillen Gott das physische Übel als notwendige Bedingung zulässt, ist die Möglichkeit einer sittlich guten Entscheidung. Ist dieses Gut, d.h. diese Möglichkeit, ein *möglicher* Grund, weshalb Gott das physische Übel zulässt, oder ist es der *tatsächliche*, d.h. der Gott motivierende Grund? Das Gut der Möglichkeit einer sittlich guten Entscheidung angesichts des physischen Übels ist durch die Existenz des physischen Übels verwirklicht. Aber kann es, wenn es verwirklicht ist, nur ein *möglicher* Grund sein, weshalb Gott das Übel zugelassen hat, oder muss es dann nicht der wirkliche, Gott motivierende Grund sein?

Swinburne behauptet, jedes physische Übel sei ein notwendiges Mittel für ein höheres Gut. Dass der allmächtige Gott Übel in der Welt zulässt, wird dadurch gerechtfertigt, dass ausschließlich auf diesem Weg höhere Güter verwirklicht werden können. Wir können von einer *teleologischen* Theodizee sprechen. Das physische Übel wird zum notwendigen Mittel für ein höheres Gut: Damit erhält es selbst einen Wert.

Demgegenüber ist Plantingas Theodizee des physischen Übels eine *kausale* Theodizee; das physische Übel wird auf die sittlich schlechte Entschei-

¹⁸ Swinburne 1995, 255.

¹⁹ Swinburne 1998, 15.

²⁰ Zu dem im vorliegenden Zusammenhang nicht relevanten Unterschied siehe ebd. 15, Anmerkung 8.

²¹ Ebd. 217 [Übersetzung: F. R.].

dung als seine es bewirkende Ursache zurückgeführt. Auch diese Theorie schließt nicht aus, dass das physische Übel eine Entscheidungssituation schafft, die ohne es nicht gegeben wäre, aber sie rechtfertigt das Übel nicht durch das Gut der Möglichkeit zur sittlich guten Entscheidung. Im Unterschied zur teleologischen macht die kausale Theorie das physische Übel nicht zu einem Gut. Indem sie das moralische Übel als dessen Ursache nennt, macht sie deutlich, dass auch das physische Übel nicht sein soll; sie nimmt ihm nichts von seiner Negativität. Wie die teleologische, so behauptet auch die kausale Theodizee eine Beziehung zwischen dem physischen Übel und einem höheren Gut. Aber während in der teleologischen Theorie das physische Übel notwendiges Mittel zu einem höheren Gut ist, sieht die kausale Theorie es als dessen Folge. Wenn Gott freie Wesen schafft, ist damit die Möglichkeit der sittlich schlechten Entscheidung und folglich die Möglichkeit, physisches Übel zu verursachen, gegeben: Gott nimmt das physische Übel als mögliche Folge der Freiheit seiner Geschöpfe in Kauf.

3. Das führt uns zum dritten Einwand gegen die Free Will-Defence: Kann Gott freie Geschöpfe nur um den Preis des moralischen und physischen Übels schaffen? Hätte er nicht freie Geschöpfe schaffen können, die sich immer nur für das Gute entscheiden?

Wenn Gott, so argumentiert Mackie, „die Menschen so gemacht hat, dass sie in ihren freien Entscheidungen manchmal vorziehen, was gut ist, und manchmal, was schlecht ist, warum konnte er die Menschen nicht so gemacht haben, dass sie immer frei das Gute wählen“²²? Wenn es logisch nicht unmöglich sei, dass die Menschen bei einer oder mehreren Gelegenheiten frei das Gute wählen, dann könne es logisch nicht unmöglich sein, dass sie es bei jeder Gelegenheit wählen. Wenn darauf entgegnet werde, „dass das Treffen von einigen falschen Entscheidungen für Freiheit logisch notwendig ist“²³, dann bedeute ‚Freiheit‘ hier völlige Zufälligkeit oder Indeterminiertheit, d.h., die Entscheidungen und Handlungen eines Menschen könnten nur frei sein, wenn sie nicht durch seinen Charakter determiniert sind; nur unter dieser Voraussetzung sei Gott nicht für die Handlungen des Menschen verantwortlich. Aber wenn Freiheit Zufälligkeit sei, wie könne sie dann das wichtigste Gut sein? „Welcher Wert oder welches Verdienst wären in freien Entscheidungen, wenn diese zufällige Handlungen wären, die nicht durch die Natur des Handelnden determiniert wären?“²⁴

Freiheit, um damit das kritische Gespräch zu beginnen, bedeutet nicht Zufälligkeit. Sie besteht nicht darin, dass man sich einmal für das Gute und ein anderes Mal für das Schlechte *entscheidet*, sondern darin, dass man sich für das Gute oder für das Schlechte entscheiden *kann*; sie ist also eine Fähigkeit oder ein Vermögen. Eine freie Entscheidung ist nicht Produkt des Zu-

²² Mackie 1955, 209; vgl. Mackie 1985, 263 f.; 274 f. [Übersetzung: F. R.].

²³ Mackie 1955, 209 [Übersetzung: F. R.].

²⁴ Ebd.

falls, sondern sie ist von Gründen oder Motiven bestimmt. Eine freie Entscheidung wird zugerechnet, was voraussetzt, dass die Person, welche die Entscheidung trifft, Ursprung der Entscheidung ist. Die Entscheidung könnte nicht zugerechnet werden, wenn die Person in ihrer Entscheidung von anderen Ursachen determiniert wäre. Zurechnung setzt voraus, dass die Person auch anders hätte handeln können. Das Freiheitsproblem ergibt sich aus zwei Aussagen: (a) Freie Entscheidungen sind durch Gründe oder Motive bestimmt. (b) Freie Entscheidungen werden zugerechnet. Wenn Entscheidungen zugerechnet werden, d. h. wenn die sich entscheidende Person die letzte, nicht wiederum von anderen Ursachen bestimmte Ursache ihrer Entscheidung ist, und wenn Entscheidungen durch Gründe oder Motive bestimmt werden, dann folgt daraus, dass es wiederum durch eine nicht determinierte Entscheidung der Person bedingt ist, durch welche Gründe oder Motive sie sich bestimmen lässt, und für diese Entscheidung lassen sich dann nicht wiederum Gründe anführen.²⁵

Der Wert der sittlichen Entscheidung besteht darin, dass die Person sich für das Gute entscheidet. Dass sie sich *entscheidet*, besagt: Sie hätte sich auch anders, für das Schlechte, entscheiden können. Der Wert der sittlichen Entscheidung besteht also darin, dass die Person sich für das Gute entscheidet, obwohl sie sich auch für das Schlechte hätte entscheiden können. Die freien Entscheidungen, so behauptet Mackie, könnten nur dann einen Wert haben, wenn sie durch die Natur des Handelnden determiniert wären. Aber wodurch, so ist zu fragen, erhält die Natur des Handelnden ihren Wert? Ursprung des Werts kann nur das in der Entscheidung intendierte Gute sein. Die Entscheidung ist also Ursache für den Wert des Charakters und nicht der Charakter für den Wert der Entscheidung.

Was folgt daraus für das Theodizeeproblem? Freiheit ist die Fähigkeit oder das Vermögen, sich für das Gute oder das Schlechte zu entscheiden. Nach diesem Freiheitsbegriff ist es unmöglich, dass Gott ein freies Wesen schafft, das sich nur für das Gute entscheiden kann. Es ist durchaus möglich, dass ein solches Geschöpf sich immer für das Gute entscheidet. Aber wie das Geschöpf sich entscheidet, ist Sache des Geschöpfes; es hat die Fähigkeit, sich für das Gute ebenso wie für das Schlechte zu entscheiden. Gott kann kein freies Geschöpf schaffen, das sich nicht für das Schlechte entscheiden *kann*.

Dagegen vertritt Mackie den kompatibilistischen Freiheitsbegriff, nach dem Determinismus und Willensfreiheit miteinander vereinbar sind.

Der Determinist behauptet, alle Entscheidungen des Menschen seien das Ergebnis dessen, was er vorgängig zu ihnen ist; spricht der Determinist einem Menschen Freiheit zu, so bestreitet er damit nur, dass dieser äußeren Zwängen unterliegt, die seine Entscheidungen von anderen Faktoren als seinem Wesen abhängig machen.²⁶

²⁵ Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI, 23–25.

²⁶ Mackie 1985, 284 [Übersetzung: F. R.].

Nach diesem Freiheitsbegriff könnte Gott einen Menschen schaffen, der immer und bei jeder Gelegenheit das Gute tut, weil er durch sein Wesen dazu determiniert wäre. Der Streit um die Free Will-Defence führt also zur Kontroverse zwischen den Kompatibilisten und Indeterministen oder Libertarianisten.

Aber könnte Mackie seinen Einwand nicht auch auf der Grundlage des libertarianistischen Freiheitsbegriffs vertreten? Hätte Gott nicht Wesen erschaffen können, die, in der Terminologie Kants, einen vollkommen guten Willen haben, d.h. einen Willen, der „von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann“²⁷? Das führt zu der spekulativen Frage, ob ein endliches, geschaffenes Wesen einen solchen vollkommenen Willen haben kann, oder ob der Wille eines endlichen Wesens als solcher ein Wille ist, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach durch die Vorstellung des Guten nicht notwendig bestimmt wird. Thomas von Aquin²⁸ ist der Auffassung, dass jede vernünftige Kreatur (also auch die Engel), wenn sie allein in ihrer Natur betrachtet wird, sündigen kann. Kant legt die Antwort nahe, dass ein endliches Wesen als solches nach Glückseligkeit strebt und deshalb auch von Neigungen affiziert wird.²⁹ Danach wäre also der Begriff eines geschaffenen Vernunftwesens, das einen heiligen Willen hat, in sich widersprüchlich, und Gott könnte folglich ein solches Wesen nicht schaffen.

III.

Schauen wir auf den Gang unserer Überlegungen zurück. Die natürliche Atheologie behauptet: Die Tatsache des Übels widerspricht dem Gottesbegriff des Theismus, und sie zeigt folglich, dass Gott nicht existieren *kann*. Die drei einander widersprechenden Aussagen des Theismus sind: (a) Gott ist allmächtig. (b) Gott ist vollkommen gut. (c) Dennoch gibt es das Übel. Die Beweislasten sind folgendermaßen verteilt: Der Atheist muss einen Unmöglichkeitbeweis führen; er muss zeigen, dass das Übel mit der vollkommenen Güte Gottes nicht vereinbart werden *kann*. Der Theist muss eine *Möglichkeit* aufzeigen, wie die Tatsache des Übels mit der vollkommenen Güte Gottes vereinbar ist. Folglich bleibt es ihm überlassen, ob er philosophisch oder theologisch argumentiert; das einzige, was der Atheist von ihm verlangen kann, ist, dass er widerspruchsfrei argumentiert. Der Streit geht nicht um die Frage, ob Gott existiert, sondern darum, ob die Existenz Gottes logisch möglich ist.

Es ist zu unterscheiden zwischen dem moralischen Übel, d.h. der sittlich schlechten Entscheidung, und dem physischen Übel, d.h. dem Schädlichen

²⁷ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 414.

²⁸ S.th. I q.63 a.1.

²⁹ Vgl. Kant, KpV, V, 110.

und dem Schmerzhaften. Das physische Übel kann durch das moralische Übel oder durch das Naturgeschehen verursacht sein.

Die Tatsache des moralischen und des dadurch verursachten physischen Übels ist kein Einwand gegen die vollkommene Güte Gottes, denn Gott ist nicht Ursache dieses Übels. Gott kann kein freies Geschöpf schaffen, das nicht die Fähigkeit hätte, sich auch für das sittlich Schlechte zu entscheiden. Gott könnte das moralische Übel also nur um den Preis vermeiden, dass er keine freien Geschöpfe schafft oder dass er Geschöpfe schafft, die nur im Sinn des kompatibilistischen, aber nicht des indeterministischen Freiheitsbegriffs frei sind. Aber unter der Voraussetzung, dass der sittliche Wert der höchste Wert ist, wäre eine solche Schöpfung eine sinnlose Schöpfung, und es ist zu fragen, ob Gott eine Schöpfung schaffen könnte, die keinen Sinn hat.

Wie aber steht es mit dem nicht vom Menschen verschuldeten, sondern durch das Naturgeschehen verursachten physischen Übel? Plantinga bringt eine theologische Lösung, eine modifizierte Free Will-Defence. Das physische Übel ist Folge der sittlich schlechten Entscheidung übermenschlicher freier Geschöpfe. Diese Lösung ist in sich konsistent, und sie zeigt, dass das Übel in der Welt sich mit der vollkommenen Güte Gottes ohne Widerspruch vereinbaren lässt. Gott kann solche Geschöpfe schaffen, und es ist möglich, dass er einen Grund hatte, sie zu erschaffen, obwohl er wusste, dass sie physisches Übel verursachen können. Damit ist eine Möglichkeit gezeigt, wie die zentralen Aussagen des Theismus logisch miteinander vereinbar sind, und das Argument der natürlichen Atheologie ist somit widerlegt.

Aber wie steht es mit der Möglichkeit einer *philosophischen* Widerlegung des atheologischen Arguments? Kant hat in seiner Schrift von 1791 den Anspruch erhoben, das Misslingen aller philosophischen Versuche der Theodizee zu zeigen. Die Möglichkeit einer theologischen Theodizee bleibt damit offen, und wir können Kants Schrift, insofern sie eine Auslegung des Buches Hiob ist, als eine solche lesen. Was uns hier interessiert, ist jedoch nicht Kants Kritik an der philosophischen Theodizee, sondern die Frage, ob seine Argumente auch eine *philosophische* Kritik der natürlichen Atheologie erlauben.

Der Begriff von Gott, so die These der zweiten *Kritik*, gehört ursprünglich nicht zur Metaphysik oder spekulativen Philosophie, sondern zur Moral.³⁰ Kann man mit dem Übel in der Welt gegen die Konsistenz dieses Gottesbegriffs argumentieren? Kant unterscheidet zwischen der Kunstweisheit Gottes, von der uns die spekulative Vernunft einen Begriff vermittelt, und der moralischen Weisheit Gottes, deren Begriff uns in unserer eigenen gesetzgebenden praktischen Vernunft gegeben ist. „Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff; und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen.“³¹

³⁰ Ebd. V, 138–140.

³¹ I. Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee VIII, 263.

Die Theodizee des Buches Hiob besteht darin, dass Hiob seiner Unwissenheit überführt wird; Hiobs Zweifel werden dadurch aufgelöst, dass er seine Unwissenheit erkennt und eingesteht. Hick und Swinburne sehen im physischen Übel ein notwendiges Mittel für höhere Güter und Werte; auf diesem Weg wollen sie zeigen, dass Gottes Kunstweisheit und seine moralische Weisheit übereinstimmen; Kant lehnt zusammen mit dem Buch Hiob solche Versuche ab.

Wenn wir aber keinen Begriff von der Zusammenstimmung der Kunstweisheit Gottes mit seiner moralischen Weisheit haben, dann können wir auch nicht mit dem physischen Übel gegen die Konsistenz des Gottesbegriffes argumentieren. Wo aus logischen Gründen die Frage nach der Konsistenz nicht gestellt werden kann, kann aus eben diesen Gründen auch keine Inkonsistenz aufgewiesen werden. Der Gottesbegriff hat seinen ursprünglichen Sitz in der praktischen Philosophie; dort ist seine Konsistenz gesichert. Der Begriff von Gott als ein moralisches und weises Wesen ist uns durch die praktische Vernunft vor aller Erfahrung gegeben. Aber wie die Welt, so wie wir sie durch die Erfahrung kennen, sich zur moralischen Weisheit Gottes verhält, ob die Zweifel, welche sich aus der Erfahrung des Übels in dieser Welt gegen die moralische Weisheit Gottes erheben, berechtigt sind oder nicht, ob das Übel mit der moralischen Weisheit Gottes vereinbar ist oder ob es ihr widerspricht: das zu erkennen übersteigt die Grenzen unserer Vernunft. Die Antwort des Buches Hiob auf den Einwand, das Übel in der Welt widerspreche der vollkommenen Güte und Allmacht Gottes, ist, dass Hiob seiner Unwissenheit überführt wird; die Antwort der Philosophie lautet, „daß unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei“³². Damit ist jedoch eine theologische Lösung im Sinne einer ‚Verteidigung?‘ (*defence*), die eine logisch mögliche Vereinbarkeit aufzeigt, nicht ausgeschlossen.

³² Ebd.