

„Lass nicht zu, dass ich jemals von dir getrennt werde“

Eleonore Stumps thomasische Antwort auf das Argument aus dem Übel

VON OLIVER J. WIERTZ

Seit J. L. Mackies Aufsatz „Evil and Omnipotence“ von 1955¹ gehört das Problem des Übels oder, genauer gesagt, das antitheistische Argument aus dem Übel², zu den zentralen Fragen in der analytischen Religionsphilosophie und erweist sich sowohl für Kritiker als auch Verteidiger des Theismus als schwieriger Gegenstand. Fast genauso lange wird der analytischen Diskussion des Problems des Übels existenzielle Unangemessenheit oder sogar Zynismus vorgeworfen.³ Nach verschiedenen Anläufen in den letzten Jahren entwickelt und verteidigt Eleonore Stump in ihrem Opus magnum „Wandering in Darkness“⁴ eine (partielle) Lösung des theoretischen Problems des Übels auf eine Weise, die zeigt, dass es möglich ist, das Problem des Übels sowohl philosophisch präzise als auch sensibel zu behandeln. Im Folgenden sollen zuerst die Grundzüge ihres Ansatzes dargestellt und anschließend in den Kontext der zeitgenössischen Diskussion des Arguments aus dem Übel eingeordnet werden.

I. Darstellung

Im Zentrum von WID stehen eine inhaltliche und eine methodologische These: Die inhaltliche lautet: Menschliches Leiden kann in einer persönlichen Beziehung geheilt werden. Daher ist für die philosophische Reflexion auf das Problem des Übels und den Versuch einer Verteidigung des Theismus angesichts der Übel in der Welt eine Reflexion auf personale Beziehungen, auf persönliche Gemeinschaft notwendig.

Mit dieser inhaltlichen hängt die methodologische These zusammen: Das philosophische Problem des Übels lässt sich am besten im Kontext narrativer (einschließlich poetischer) und nicht im Kontext ausschließlich diskursiver Texte behandeln. Narrative Texte tragen zur philosophischen Reflexion gerade solcher Themen wie zwischenmenschliche Beziehungen und Gemeinschaft auf eine Weise bei, die durch andere Textarten nicht ersetzt werden kann.

Stumps Entfaltung dieser beiden Thesen beginnt mit einer Reflexion auf die Frage, was etwas zu einem Übel macht. Sie bestimmt Leiden, d. h. die Untergrabung (subjektiven und objektiven) menschlichen Wohlergehens, als das Phänomen, welches die Übel in der Welt zu einem philosophischen Problem für den Theismus macht. Was das Leiden zu einem theistisch erklärungsbedürftigen Übel macht, ist der Umstand, dass es das zerstört oder untergräbt, was dem Leidenden am Herzen liegt und dem in grundlegender Weise sein Sorgen gilt.

Die philosophische Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Philosophie dreht sich vor allem um die zentrale Frage, ob es für einen allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen Gott einen moralisch hinreichenden Grund geben kann, Leiden zuzulassen.⁵

¹ J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, in: *Mind* 64 (1955), 200–212.

² Dieses Argument lautet in seiner einfachsten Form: Wenn es einen allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen (= theistischen) Gott gibt, gibt es keine Übel; es gibt Übel; also gibt es den theistischen Gott nicht.

³ Für einen Überblick vgl. R. M. Simpson, *Moral antitheodicy. Prospects and Problems*, in: *IJPR* 65 (2009) 153–169.

⁴ E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010; im Folgenden abgekürzt als „WID“.

⁵ Ein wichtiger Teil von Stumps Ausführungen im zweiten und vierten Teil von WID dreht sich um die genauere Bestimmung dessen, was in diesem Zusammenhang moralisch hinreichende Gründe sein können.

Stump beansprucht für ihren eigenen Antwortversuch auf die zentrale Frage nicht den Status einer „Theodicy“, der Angabe der tatsächlichen Gründe Gottes, sondern einer „Defense“. Eine Defense ist eine Erklärung der Vereinbarkeit des Leids in der Welt mit der Existenz des theistischen Gottes, die nicht dem positiven Kriterium der tatsächlichen Wahrheit, sondern nur den beiden negativen Kriterien genügen muss, nicht inkonsistent zu sein und unserem allgemein akzeptierten empirischen Wissen (oder für Wissen gehaltenen Überzeugungen) nicht zu widersprechen (WID, 18–20). Für eine Defense genügt die Skizzierung einer *möglichen* Welt, in der die Leiden unserer Welt mit der Existenz des theistischen Gottes vereinbar sind. Stump legt auch keine Defense für alle Arten von Übel vor, sondern nur für das Leiden von psychisch gesunden, moralisch zurechnungsfähigen („mentally fully functional“) Erwachsenen (WID, 4).⁶

Ein Charakteristikum des Ansatzes von Stump ist ihre Betonung des philosophischen Erkenntniswerts narrativer Texte und deren Unverzichtbarkeit für bestimmte Arten der Erkenntnis, die sie als „*franziskanische*“ einer „*dominikanischen*“ Form der Erkenntnis gegenüberstellt. „Dominikanische“ Erkenntnis ist bei Stump diskursives, propositionales „Wissen, dass *p*“ aus der Perspektive der dritten Person. Ihre Stärken sind präzise Unterscheidungen und Argumente sowie klare Klassifikationen auf der Basis abstrakter Eigenschaften (WID, 41). Die „dominikanische“ Wissensform gerät an ihre Grenzen, wenn sich der Erkenntnisgegenstand eindeutigen Definitionen und präzisen Argumentationen entzieht und stattdessen Visionen, Intuition und Einsicht im Vordergrund stehen. Es gibt Wissen aus der Perspektive der ersten und der zweiten Person, das nicht adäquat propositional darstellbar ist und sich daher der „dominikanischen“ Erkenntnis entzieht (WID, 50–53).⁷ Solches Wissen bezeichnet Stump als „franziskanisches“ Wissen; Wissen von anderen Personen auf Grund der Begegnung mit ihnen ist ein Beispiel für diese Art der Erkenntnis. Fragen interpersonaler Beziehungen, in denen es um die persönliche Antwort auf einen persönlichen Anruf geht, lassen sich nur auf „franziskanische“ Weise behandeln. Da sich „franziskanisches“ Wissen nicht vollständig und adäquat auf propositionales Wissen reduzieren lässt, spielen narrative Darstellungsformen eine wesentliche Rolle für die Vermittlung „franziskanischen“ Wissens. Wenn eine Antwort auf das Argument aus dem Übel wesentlich mit interpersonalen Beziehungen zu tun haben sollte, lässt diese sich nicht in rein „dominikanischer“ Form formulieren, sondern die philosophische Auseinandersetzung mit dem Argument muss „franziskanische“, d. h. narrative beziehungsweise poetische Elemente beinhalten (WID, 61). Daher hat die einseitige Konzentration analytischer Philosophie auf „dominikanisches“ Wissen bislang eine adäquate Behandlung des Arguments aus dem Übel verhindert.

Die wesentlichen relevanten Züge der Konzeption einer möglichen Welt, in deren Kontext Stump ihre Antwort auf das Argument aus dem Übel formuliert, stellt sie im zweiten, dem „dominikanischen“ Hauptteil von WID vor. Diese mögliche Welt entspricht im Großen und Ganzen der Weltsicht Thomas’ von Aquin. Im Zentrum der Ausführungen Stumps steht die Erläuterung der thomasischen Auffassung von Liebe, welche die Mitte der Theodizee des Thomas von Aquin bildet.

In der Liebe verbinden sich zwei Verlangen: das Verlangen nach dem Wohlergehen der geliebten Person und das Verlangen nach Gemeinschaft (nicht bloßer Gesellschaft) mit dieser (WID, 91). Das erste Verlangen ist im Gegensatz zum zweiten unabhängig von den Eigenschaften des Geliebten.⁸ Gemeinschaft zwischen Freunden setzt u. a. ge-

⁶ Zudem hält sie bestimmte Arten von Übel, wie etwa den Holocaust, für prinzipiell ungeeignet als Gegenstand der philosophischen Reflexion auf das Argument aus dem Übel (vgl. WID, 16). Stump versucht auch nicht, Gottes Gründe für konkrete Leiden einzelner Personen anzugeben (vgl. WID, 14).

⁷ Stump propagiert keine einseitige Ablösung der „dominikanischen“ durch die „franziskanische“ Erkenntnisweise in der Philosophie – unter anderem deswegen nicht, weil der „franziskanische“ Ansatz durch die Gefahr von Aberglaube und Fanatismus bedroht ist und daher der Ergänzung durch theoretisch-propositionale Erkenntnisprinzipien und Argumente bedarf (vgl. WID, 62).

⁸ Verlangen sind nach Thomas nicht transparent, d. h., dem Subjekt eines Verlangens muss dieses nicht bewusst sein.

gegenseitige „Nähe“ voraus. Nähe von A zu B ist nur möglich, wenn A nicht in sich gespalten, sondern innerlich integriert ist. Daher liegt es nicht allein an B, ob B A nahe ist, da die Erfüllung von Bs Verlangen nach Nähe zu A voraussetzt, dass A sich in einem bestimmten inneren Zustand befindet.

Da nach Thomas kein Mensch vollständig auf das Böse ausgerichtet sein kann, kann kein Mensch eine auf das Böse hin integrierte Persönlichkeit entwickeln, und daher erreicht ein Mensch eine integrierte Persönlichkeit nur in der Form, dass es ihm allein um das Gute geht (WID, 126). (Volle) Gemeinschaft ist also nur zwischen Personen möglich, die auf das Gute hin integriert sind. Dies macht für Menschen nach dem Sündenfall die Erfüllung des Verlangens nach Gemeinschaft problematisch, da kein postlapsarischer Mensch hinreichend auf das Gute hin integriert ist, sondern jeder Mensch eine starke Neigung zum moralisch Falschen hat. Die postlapsarische *conditio humana* ist durch innere Zerrissenheit und damit durch eine Art gewollter Einsamkeit gekennzeichnet (WID, 156). Da für den Menschen die (mit anderen Menschen) geteilte endgültige Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut ist, ist der Mensch in seiner konkreten Verfassung nicht in der Lage, sein höchstes Gut zu erlangen.

Der Mensch kann den Zwiespalt seines Willens nicht selbst überwinden, weil er dazu eine im Guten zentrierte Persönlichkeit besitzen müsste, was gerade nicht der Fall ist. Aber auch niemand anderes kann den in sich entzweiten Menschen heilen, da dafür der Wille des Menschen außer Kraft gesetzt, d. h. zerstört werden müsste.

Wenn Gott in seiner Liebe das Wohlergehen des Menschen und Gemeinschaft mit jedem einzelnen Menschen möchte, muss er auf diesen prekären Status des Menschen reagieren und ihm die Ausbildung einer integrierten Persönlichkeit, vor allem die Ausbildung eines auf das Gute ausgerichteten Charakters, ermöglichen – allerdings unter Respektierung der Freiheit des menschlichen Willens, die Stump in einem anspruchsvollen, libertarianistischen⁹ Sinn versteht (WID, 135 f.).

Gottes Heilung des menschlichen Willens, und damit die Ermöglichung wahrer Gemeinschaft und die Verwirklichung des höchsten Guts, vollzieht sich in einem zweistufigen Prozess der Rechtfertigung und der Heiligung. Heiligung ist ein „Prozess, in dem Gott mit den Metaverlangen einer menschlichen Person nach einem Willen, der ein bestimmtes Gut möchte, kooperiert“ (WID, 160).

Das menschliche Verlangen nach Heiligung ist ein Verlangen zweiter Ordnung: ein Verlangen nach dem Willen zur Ausrichtung des eigenen Willens auf das Gute und damit zur Integrierung der eigenen Persönlichkeit. Im Prozess der Heiligung, der nicht im irdischen Leben abgeschlossen ist, erfüllt Gott dieses Verlangen.

Allerdings ist der sündige Mensch von sich aus nicht in der Lage, den höherstufigen Willen nach Heiligung zu bilden.¹⁰ Auch Gott kann nicht gegen den Willen des Menschen diesen heilen, ohne damit dessen Willen und damit jede Aussicht auf psychische Integration zu zerstören. Wenn aber der Mensch seinen Widerstand gegen Gottes Gnade aufgibt – sich nicht mehr an seine vergangenen Verfehlungen bindet, allerdings auch noch nicht Gottes Güte liebt oder dessen Gnade akzeptiert (WID, 166–168) –, kann Gottes Gnade in diesem Menschen wirken und dessen Willen so umwandeln, dass dieser fähig ist, ein Verlangen zweiter Ordnung zu bilden: das nach dem Willen, das

⁹ Stumps Libertarianismus kommt ohne das sogenannte Prinzip alternativer Möglichkeiten aus; siehe *E. Stump*, *Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities*, in: *J. Jordan/D. Howard-Snyder* (Hgg.), *Faith, Freedom and Rationality*, Lanham/MD 1996, 73–88. Für sie ist eine Handlung genau dann frei, wenn deren letzte, eigentliche Ursache Wille und Intellekt der handelnden Person sind (und nicht allein neuronale Vorgänge im Gehirn der Person oder externe Ereignisse); *E. Stump*, *Aquinas*, Routledge 2003, 304.

¹⁰ Dem Einwand, dass es keinen moralisch hinreichenden Grund für die Zulassung eines solchen prekären menschlichen Zustands gibt, hält Stump entgegen, dass es erstens nicht offensichtlich sei, dass die Hinneigung zu moralischem Fehlverhalten selbst ein Übel sei, und dass zweitens der Einwand voraussetze, dass die Eigenschaften Gottes alle möglichen profanen oder theologischen Erklärungen der menschlichen Neigung zu moralischem Fehlverhalten ausschließen, was sich kaum zufriedenstellend begründen ließe (vgl. WID, 153 f.).

Richtige zu tun, das heißt nach Heiligung. Unter diesen Umständen würde der Wille des Menschen nicht gebrochen.

Rechtfertigung besteht in dieser Herausbildung des Verlangens nach Heiligung. Sie vollzieht sich in der Wahrnehmung und Ablehnung des moralisch Bösen in sich und der Herausbildung des Verlangens nach Gott (WID, 395).¹¹

Der Prozess der Rechtfertigung und Heiligung beinhaltet Leid, da die Zulassung von Leid Gottes bestes Mittel zur Überwindung der inneren Spaltung des Menschen und zur Förderung des Heiligungsprozesses darstellt. Leid dient u. a. der Verhinderung des größtmöglichen Übels für den Menschen (dessen vollkommene Trennung von Gott) und der Förderung des größten Guts des Menschen (der ewigen Gemeinschaft mit Gott). Gottes Zulassen der Leiden ist moralisch gerechtfertigt, da der Unwert des Übels, das durch das Leid verhindert werden soll, und der Wert des höchsten Guts, das durch die Zulassung des Leids ermöglicht werden soll, bei Weitem den Unwert des Leidens übersteigen. Sobald die Leidenden die Natur des Gutes verstehen, das sie durch ihr Leid erhalten, akzeptieren sie dieses Gut als (intrinsische) Kompensation¹² ihres Leidens (WID, 375). Dass wir dies so selten erkennen, hängt u. a. mit der mangelnden Transparenz menschlichen Gedeihens und Leids zusammen: Wir können leiden beziehungsweise gedeihen, ohne es zu bemerken, und wir können glauben zu leiden und zu gedeihen, wenn dies nicht der Fall ist (WID, 12).

Die Struktur von Thomas' Theodizee in Stumps Darstellung lässt sich folgendermaßen grob zusammenfassen:

- 1) Größtmögliches Übel des Menschen ist seine dauerhafte Trennung von Gott, und höchstes Gut des Menschen ist seine dauerhafte Gemeinschaft mit Gott.
- 2) Die Fähigkeit zu Gemeinschaft setzt eine personale Integration auf das moralisch Gute hin voraus.
- 3) Der postlapsarische Mensch ist innerlich gespalten und kann nicht allein seine Spaltung überwinden.
- 4) Der postlapsarische Mensch ist nicht fähig, sein höchstes Gut und darin sein tiefstes Wohlergehen zu erlangen, sondern steht in der Gefahr, das größtmögliche Übel zu erleiden (aus 1, 2 und 3).
- 5) Nur in dem zweistufigen Prozess der Rechtfertigung und Heiligung kann der Mensch durch Gottes Gnade so verändert werden, dass das größtmögliche Übel vermieden und das höchste Gut verwirklicht werden kann.
- 6) Für die Ermöglichung von Rechtfertigung und Heiligung ist Leid das beste Mittel.
- 7) Leid ist das beste Mittel, um die Vermeidung des größten Übels und die Verwirklichung des höchsten Guts zu ermöglichen¹³ (aus 5 und 6).

¹¹ Dieses Verständnis von Rechtfertigung wird auf der einen Seite dem theologisch-anthropologischen Umstand gerecht, dass der Mensch von sich aus nicht aktiv und positiv zur Herausbildung eines Verlangens nach Heiligung beitragen kann, sondern dazu auf Gottes Gnade angewiesen ist (der Beitrag des Menschen besteht ausschließlich in der Aufgabe seines Widerstandes gegen Gott), aber andererseits Gottes Gnade nicht gegen oder ohne die Zulassung des Menschen wirkt (der Mensch selbst muss seinen Widerstand aufgeben) und allein der Mensch selbst seinen Willen kontrolliert.

¹² Eine „intrinsische“ Kompensation eines Leids L durch ein Gut G liegt dann vor, wenn L mit G „innerlich“, zum Beispiel kausal, zusammenhängt, und G nicht eine willkürliche Belohnung für das Ertragen von L ist, die mit L selbst nichts zu tun hat, sondern als Belohnung für das Ertragen jedes beliebigen Leids (zumindest der ungefähr gleichen Stärke) gewährt werden könne (siehe auch WID, 394 f.).

¹³ Die Funktion des Leids beschränkt sich auf Ermöglichung, da sich wegen der menschlichen Freiheit der Erfolg der Zulassung von Leid nicht garantieren lässt. Aber auch im Falle des Misserfolgs ist Gottes Angebot des Mittels für Heilung gut, denn es ist besser, jemandem den Weg zur Umkehr anzubieten, auch wenn dieser den Weg nicht beschreitet, als ihm erst gar nicht diese Möglichkeit zu geben. Streng genommen wird Gottes Zulassen von Leiden also nicht durch die Verhinderung des größten Übels für die Menschen oder die Gewährung des höchsten Guts gerechtfertigt, sondern durch die Eröffnung der Möglichkeit dazu (vgl. WID, 404).

- 8) Da irdisches Leid endlich, das größte Gut (beziehungsweise das größte Übel) aber unendlich ist, überwiegt der Wert des größten Guts (beziehungsweise der Wert seiner Ermöglichung oder der Ermöglichung der Verhinderung des größten Übels) den Unwert irdischen Leids.
- 9) Gottes Zulassen von Leid ist moralisch gerechtfertigt (aus 7 und 8).

Die Verbindung zwischen der thomasischen Theodizee und Stumps eigener Defense bilden vier biblische Geschichten von leidenden Menschen und den Auswirkungen des Leids auf ihre Beziehung zu Gott: Ijobs Schicksal, Abrahams Opferung Isaaks, Samsons Gefangennahme und Blendung durch die Philister und Marias Trauer um ihren gestorbenen Bruder Lazarus und die Enttäuschung über Jesu scheinbare Tatenlosigkeit. Diese Geschichten stehen im Mittelpunkt des dritten, „franziskanischen“ Hauptteils von WID. Sie sind weder bloße Illustrationen noch dienen sie als Prämissen für eine „dominikanische“, diskursive Antwort auf das Problem des Leidens (WID, 372). Vielmehr fungieren sie als „Ersatz“ für die Erfahrung des Lebens in einer bestimmten (thomasischen) Weltsicht, für den Blick auf die Welt aus einer bestimmten Perspektive, und insofern bilden sie den Horizont (WID, 374) für Stumps eigenen Entwurf einer Antwort auf das Problem des Leidens, in dem sie „dominikanische“ und „franziskanische“ Elemente zusammenfügt. Dabei spielt die Unterscheidung zwischen Herzenswünschen (*desires of heart*) beziehungsweise Herzensangelegenheiten auf der einen und dem Gedeihen (*flourishing*) einer Person auf der anderen Seite eine wichtige Rolle. Ein Herzenswunsch ist ein Verlangen im oder nahe dem Zentrum des volitionalen Systems eines Menschen, eine besondere Art von Bindung der Person an etwas, das nicht (allein) aus sich heraus, sondern auf Grund der Sorge der Person um es großen Wert für sie hat, etwas, das der Person eine Herzensangelegenheit ist.¹⁴

Herzenswünsche sind subjektiv, wogegen es eine objektive Tatsache ist, worin das Gedeihen einer Person besteht und was dem Gedeihen zu- beziehungsweise abträglich ist. Die Erfüllung eines Herzenswunsches muss nicht wesentlich für das Gedeihen sein.

Entsprechend dieser Unterscheidungen hat die Natur des Leidens zwei Seiten:

- eine objektive Seite, insofern Leid das Gedeihen einer Person verhindert und es eine objektive Tatsache ist, was das Gedeihen einer Person fördert oder hindert;
- eine subjektive Seite, insofern Leid Herzenswünsche untergräbt und Herzenswünsche subjektiv sind.

Etwas wird dadurch zu einem (im vorliegenden Kontext relevanten) Übel, dass es dasjenige untergräbt oder zerstört, um das sich ein Mensch zentral sorgt. Dies kann nicht nur dadurch geschehen, dass es das Gedeihen des Leidenden beeinträchtigt, sondern auch dadurch, dass es die leidende Person einer Herzensangelegenheit beraubt.

Wenn Leiden wesentlich das betrifft, wofür der Leidende Sorge trägt, muss das Gut, dessen Ermöglichung einen moralisch hinreichenden Grund für Gottes Zulassen von Leid darstellt, selbst etwas sein, um das der Leidende sich sorgt (WID, 13).

Da Thomas sich auf die objektive Seite dessen, um was wir uns sorgen, das Gedeihen, konzentriert,¹⁵ gerät seine Theodizee bei solchen Fällen an Grenzen, in denen sich jemand mehr um seine (subjektive) Herzensangelegenheit sorgt als um sein objektives Gedeihen in diesem oder im nächsten Leben und daher dem Leidenden über die Frustration eines Herzenswunsches das Herz bricht und so die Integrität seiner Persönlichkeit zerstört wird (WID, 420).

¹⁴ Zur größeren Klarheit unterscheide ich im Folgenden zwischen „Herzenswunsch“ (= die besondere, tiefe Bindung der Person an einen bestimmten Gegenstand der Sorge) und „Herzensangelegenheit“ (= dasjenige, worauf sich der Herzenswunsch richtet).

¹⁵ Etwas hat nach Thomas nur dann zu Recht seinen Wert für uns, wenn dies seinem objektiven Wert, also seiner Beziehung zum objektiven Gedeihen des Menschen, entspricht. Alles Leid auf Grund der Frustration eines (subjektiven) Herzenswunsches ist gerechtfertigt als Mittel zur Erlangung des objektiven Werts des Gedeihens, da Thomas alles Irdische, dem die subjektive Sorge des Mensch gilt, auf den objektiven Wert des Gedeihens und das ewige Leben nach dem irdischen Tod hin relativiert (vgl. WID, 415).

Stump lehnt die rigoristische Lösung dieses Problems ab, nach der alle Herzenswünsche fallenzulassen und das Sorgen allein auf das (objektive) Wohlergehen, die Gemeinschaft mit Gott, zu richten ist. Eine solche Position übersehe, dass das Verlangen nach Dingen, die nicht direkt notwendig für das Gedeihen sind, (indirekt) notwendig ist als ein Medium des Gedeihens, da das Leben eines Menschen ohne letzte subjektive Ziele nicht objektiv gedeihen kann (WID, 431).¹⁶

Für eine Lösung dieses Problems verweist Stump in ihrer erweiterten thomasischen Defense (ETD) auf das Ende der biblischen Geschichten aus dem dritten Teil: In allen vier Erzählungen erhält die leidende Person schließlich ihre Herzensangelegenheit, die sie im Verlauf der Geschichte verliert, in einer neuen Form und auf unerwartete Weise wieder zurück – gerade vermittelt durch die vorausgehende Frustration ihres Herzenswunsches, die zusätzlich noch das Gedeihen der leidenden Person gefördert hat (WID, 436).

Grundlage von Stumps Lösung ist die Annahme einer Hierarchie von Herzenswünschen: Es gibt oberflächlichere und tiefere Herzenswünsche. Tiefere Herzenswünsche sind näher am Zentrum des Netzes von Verlangen (WID, 443) und können Quelle der Wertschätzung weniger tiefer Herzenswünsche sein (WID, 437). Die tiefsten Wünsche hängen ausnahmslos mit der Beziehung zu Personen zusammen, richten sich auf Herzensangelegenheiten, mit denen Kommunikation möglich ist. Zwar kann alles Mögliche die Stellung der tiefsten Herzensangelegenheiten einnehmen, aber manches ist unpassend als Gegenstand tiefster Herzenswünsche und sollte deswegen nicht diese Position einnehmen. Tiefste Herzensangelegenheit der Menschen ist Gott.¹⁷ Daher ist nicht nur das größte objektive, sondern auch das tiefste subjektive Leid die Trennung von Gott. Allerdings fällt Stump nicht in die rigoristische Position zurück, sondern die leidende Person erhält zumindest manche ihrer ursprünglich verlorenen Herzensangelegenheiten wieder – jedoch in veränderter Gestalt (aber trotzdem als die gleiche Herzensangelegenheit, die ihr ursprünglich genommen wurde). Wenn der leidenden Person ihr weniger tiefer Herzenswunsch in der Form erfüllt wird, die sich ergibt, wenn dieser in den tiefsten Herzenswunsch angemessen eingepasst wird, nimmt die erhaltene Herzensangelegenheit den Charakter eines Geschenks an und erhält damit einen besonderen Wert. Dies macht das Leid um den ursprünglichen Verlust nicht ungeschehen oder verringert es, ändert aber den Charakter des Verlustes (WID, 466) und des damit verbundenen Leids (WID, 446). Wenn das tiefste Verlangen auf Gott gerichtet ist, kann der Mensch im Vertrauen auf ihn auf die Erfüllung eines weniger tiefen Herzenswunsches warten – auch wenn er über die aktuelle Nichterfüllung seines Wunsches frustriert ist.

In ihrer Lösung relativiert Stump das Leid nicht wie Thomas auf einen längeren und herrlicheren Abschnitt objektiven Gedeihens nach dem Tod hin, sondern auf die unterschiedliche Tiefe von Herzensverlangen. Die behandelten biblischen Geschichten legten es nahe, dass tiefere Gemeinschaft mit Gott nicht einfacher erreicht werden kann als durch Leiden (WID, 463). In Stumps Lösung konvergieren so das höchste Gut auf der objektiven Wertskala (das Gedeihen des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott) und der tiefste Herzenswunsch auf der subjektiven Wertskala, und alle weniger tiefen Herzenswünsche können (in veränderter Form) in diesen Rahmen des tiefsten Herzensverlangens integriert werden (WID, 453): „profane“ Herzenswünsche werden verwandelt zu Herzenswünschen, deren Erfüllung als Geschenk Gottes ersehnt wird (WID, 449).¹⁸

¹⁶ So scheint Thomas' Theodizee in einem Dilemma zu enden: Auf der einen Seite rechtfertigt er das Leid aus der Frustration von Herzenswünschen als notwendig für die Gewinnung einer integrierten Persönlichkeit, auf der anderen Seite führt allerdings die Frustration von Herzenswünschen selbst zur inneren Entzweiung des Menschen, der zerrissen wird zwischen der Sorge um sein Gedeihen und der Sorge um seine Herzensangelegenheit. Medizinisch gesprochen: Die Therapie des Aquinaten kuriert zwar die Krankheit, aber der Patient stirbt an den Nebenfolgen der Therapie.

¹⁷ Dies heißt nicht, dass alle Menschen Gott erkannt haben müssen, da genauso wie Leiden und Gedeihen auch Herzenswünsche nicht transparent sind.

¹⁸ „... what is gained through suffering is what is more worth carrying about, not just on the scale for objective value but even on scales for subjective value, than what is lost in the suffering“ (WID, 453).

So scheint die Zulassung von Leid *unter den gegebenen Umständen* das beste Mittel zu sein, der leidenden Person die Erfüllung ihrer Herzenswünsche zu ermöglichen und ihr den Willen zu ermöglichen, Gott ihr nahe sein zu lassen.¹⁹

Aber dies ändert nichts daran, dass es uns schwerfällt, die Gnade Gottes auch im Leid zu erkennen und dass wir daher unseren irdischen Lebensweg in Dunkelheit gehen müssen (WID, 481).

II. Anmerkungen

Stumps Werk exemplifiziert mustergültig und in überzeugender Form einige neuere Entwicklungen der analytischen Diskussion des Arguments aus dem Übel.

So manifestiert sich in WID u. a. die Einsicht, dass sich die Komplexität der Frage nach der Vereinbarkeit des Theismus mit den Übeln in der Welt nicht allein dem existenziellen Charakter des Problems des Übels verdankt, der sich in theoretischen Behandlungen nicht vollständig eliminieren lässt, sondern auch der Komplexität und dem kontroversen Charakter von Wertfragen. Leiden stellt sich aus einer christlichen oder speziell thomasischen Sicht anders dar als etwa aus einer buddhistischen oder einer rein naturalistischen Perspektive, denn diesen Sichtweisen liegen unterschiedliche und zum Teil inkompatible Wertsysteme zu Grunde. Die Erkenntnis dieser Komplexität und der gegenwärtigen Unpopularität von Werten und Gütern, die für eine Defense wichtig sind, hatte zuletzt auch einen so selbstbewussten Verteidiger des Theismus wie Richard Swinburne etwas vorsichtiger gestimmt.²⁰

Eine weitere Schwierigkeit der philosophischen Diskussion des Problems des Übels liegt für Stump in der Nichttransparenz von Leiden und Herzenswünschen. Eine Person nimmt nicht *notwendig* bewusst oder in vollem Bewusstsein wahr, was ihr Gedeihen und ihre Herzenswünsche ausmacht und was ihre Herzenswünsche und ihr Gedeihen erfüllt/fördert beziehungsweise behindert oder unerfüllt lässt. Daher kann ein Mensch leiden, ohne es bewusst wahrzunehmen, und sich als leidend erfahren, ohne es wirklich zu sein (WID, 11 f.).

Auch die Güter, die Leiden absorbieren können, sind nicht transparent (WID, 14; 413). Stumps Werk stellt so einen weiteren Beleg für die zunehmende Einsicht in die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und Bescheidenheit bei der Bestimmung des epistemischen Werts der vorgebrachten Argumente dar. Allerdings gleitet Stump nicht in einen prinzipiellen Agnostizismus in Bezug auf mögliche Gründe Gottes für die Zulassung von Leid ab. Darin unterscheidet sie sich von der viel diskutierten philosophischen Position eines skeptischen Theismus, nach der Menschen kognitiv nicht in der Lage sind, die Wahrscheinlichkeit zu beurteilen, ob der theistische Gott einen moralisch hinreichenden Grund für die Zulassung der Übel in der Welt hat, und daher antitheistische (wahrscheinlichkeitstheoretische) Argumente aus dem Übel scheitern müssen.²¹

Ein weiteres charakteristisches Merkmal von WID ist die Integration explizit theologischer Lehren wie die von der Erbsünde oder der seligen Anschauung Gottes nach dem Tod. Analytische Religionsphilosophen haben in den letzten 15 Jahren zunehmend die Grenzen eines reinen Theismus hin zu einem christlichen Gottesbild überschritten.²²

¹⁹ Stump verweist auf psychologische Untersuchungen zum „posttraumatischen Reifen“, die zeigten, dass Leid nicht nur zur psychischen Desintegration, sondern auch zu einer höheren psychischen Integration beitragen kann (vgl. WID, 457–460). Dass nicht jeder Fall von Leid zur Reifung beiträgt, erkläre sich aus der menschlichen Willensfreiheit, so wie sich die häufige Nichterkennbarkeit von spirituellem Wachstum der Nichttransparenz der positiven Effekte des Leids verdanke.

²⁰ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998, XI.

²¹ P. Draper, *The Skeptical Theist*. in: D. Howard-Snyder (Hg.), *The Evidential Argument from Evil*, Indianapolis 1996, 175–192, 176.

²² Mitterweile hat sich sogar eine analytische Theologie entwickelt; vgl. u. a. O. D. Crisp/M. C. Rea (Hgg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009.

Diese Entwicklung wirkt sich auch auf die Art des analytisch-philosophischen Umgangs mit dem Problem des Übels aus. Hatte noch vor 20 Jahren Richard Swinburne auf die Einbeziehung christlicher Lehren mit der Begründung verzichtet, dass die Hinzufügung solcher Lehren als Zusatzhypothesen zum reinen Theismus diesen so kompliziert macht, dass seine Wahrheit schwerer zu rechtfertigen ist,²³ ist er sich in seinem 1998 erschienenen Werk zum Verhältnis von göttlicher Vorsehung und Übel²⁴ nicht mehr sicher, dass auf spezielle religiöse Lehren verzichtet werden kann. Er setzt sich daher als Ziel den Nachweis, dass die *vollständige christliche Lehre* das antitheistische Argument aus dem Übel entkräften kann.²⁵

Neben E. Stump hat vor allem Marylin McCord Adams theologische, in ihrem Fall v. a. christologische Überlegungen für eine philosophische Behandlung des Problems des Übels fruchtbar gemacht,²⁶ aber auch Alvin Plantinga und andere haben Vorstöße in diese Richtung unternommen.²⁷

Dass hier aufs Neue alte Fragen zur Beziehung zwischen Theologie und Philosophie, zwischen allein durch Offenbarung und auch mit der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten auftauchen, sei nicht verschwiegen, spricht aber weniger gegen die neue philosophische Offenheit für theologische Lehren als eher dafür, dass „these disciplines are not so distinct as is commonly thought“²⁸.

Stumps großes Werk weist aber auch neue Wege in der philosophischen Diskussion des Arguments aus dem Übel. An erster Stelle ist die Einbeziehung narrativer Texte zu nennen. Über philosophisch-methodologische Fragen und deren Relevanz für das philosophische Problem des Übels hinaus ermöglicht Stumps oft aufschlussreiche Behandlung der vier biblischen Geschichten eine neue Perspektive auf diese und motiviert zu einer neuen Beschäftigung mit den alten Texten. Hoffentlich findet Stumps Plädoyer für eine stärkere Berücksichtigung nichtdiskursiver Texte in der philosophischen Diskussion des Übels auch Gehör.

Hohe Originalität erhält ihre Defense zweitens durch die Kombination von objektiven und subjektiven Wertüberlegungen im Kontext der Behandlung von Herzenswünschen. Nicht zuletzt dieser Zug vermeidet den Eindruck einer zu distanziert-kühlen Behandlung des Problems des Leids, der manchmal analytischen Arbeiten zu diesem

²³ Vgl: R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 304 f. (Das englische Original ist erstmals 1979 erschienen.)

²⁴ Swinburne, *Providence* (siehe Anmerkung 20).

²⁵ Vgl. ebd. XI.

²⁶ M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, London 1999; in stärker theologischer Absicht: M. McCord Adams, *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*, Cambridge 2006.

²⁷ A. Plantinga, *Supralapsarianism, or ‚O Felix Culpa‘*, in: P. van Inwagen (Hg.), *Christian Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids/MI [u. a.] 2004, 1–25. Mittlerweile hat auch die philosophische Reflexion auf die Behandlung des Problems des Übels in nichtchristlichen Religionen begonnen; vgl. etwa C. Meister, *Evil. A Guide to the Perplexed*, London 2012; A. Kreiner/ A. Loichinger (Hgg.), *Theodizee in den Weltreligionen*. Ein Studienbuch, Paderborn 2010.

²⁸ McCord Adams, *Horrendous Evils*, 4. Philosophen, die sich um die Reinheit der Philosophie sorgen, seien daran erinnert, dass für eine Defense nur die Möglichkeit, nicht aber die Wahrheit theologischer Lehren vorausgesetzt werden muss. Solche philosophische Reflexion auf theologische Lehren lässt sich daher als Analyse von deren logischer Grammatik verstehen. Bei solchen grammatikalischen Reflexionen herrscht eine „Philosophie des Als Ob“: Was würde eine theologische Lehre im Fall ihrer Wahrheit implizieren? (Zum Konzept einer „Philosophie des Als-Ob“ siehe H. Vaibinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus; mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Leipzig 1927). Schließlich sei daran erinnert, dass die Personifikation der philosophischen Reflexion auf das Übel und Namensgeber des ganzen Unternehmens „Theodizee“, G. W. Leibniz, als den wichtigsten Grund für die Erschaffung unserer Welt mit all ihren Übeln den menschgewordenen Gottessohn Jesus Christus nennt: G. W. Leibniz, *Die Sache Gottes* § 49, in: *Ders.*, *Die Theodizee II* [herausgegeben von H. Herring], Frankfurt am Main 1996.

Thema anhaftet (was noch nichts gegen deren philosophisch-argumentativen Wert sagt).

Drittens zeichnet sich WID durch eine differenzierte Behandlung der Frage aus, was Leid zu einem Übel macht. Diese Frage wird in der analytisch-philosophischen Auseinandersetzung so gut wie nie behandelt.²⁹ Stumps Antwort korrigiert nicht nur einige weitverbreitete, falsche Vorstellungen (etwa, dass Schmerz schlechthin ein Übel sei), sondern besteht auch durch eine überzeugende Verbindung von objektiven und subjektiven Aspekten in ihrer Bestimmung von Leid als dem Übel, das sowohl das objektive als auch subjektive Wohlergehen des Menschen untergräbt (WID, 11). Durch diese Verbindung subjektiver und objektiver Aspekte gelingt es ihr in aller begrifflichen Präzision und argumentativen Strenge zugleich dem existenziellen Ernst des Leids gerecht zu werden.

Schließlich setzt sie sich, entgegen einem weitverbreiteten (Zerr-)Bild von der Geschichtsvergessenheit analytischer Philosophie, zwar in systematischer Absicht, aber trotzdem historisch sensibel, mit der theologischen und philosophischen Tradition intensiv auseinander. Stumps philosophisch-theologischer Gewährsmann ist Thomas von Aquin, den sie immer wieder ins Gespräch mit zeitgenössischen Philosophen, wie zum Beispiel Harry Frankfurt, bringt. Zwar hat in den letzten Jahren in der analytischen Religionsphilosophie der produktive Umgang mit der philosophischen Tradition deutlich zugenommen, aber in der Diskussion des Problems des Übels spielte sie bislang eher eine Nebenrolle.

Auch wenn einige Punkte in WID noch weiterer Diskussion bedürfen, etwa die Frage nach dem epistemischen Status und den Kriterien einer Defense, das Zusammenspiel von franziskanischem und dominikanischem Wissen und die diachrone Identität von Herzenswünschen, die unter „anderer Gestalt“ erfüllt werden,³⁰ handelt es sich bei „Wandering in Darkness“ zweifellos um einen Meilenstein in der philosophischen Diskussion des Problems des Übels.

²⁹ „Most recent philosophical books and journal articles on the problem of evil do not provide any serious explanation of the concept of evil“: *B. Langtry, God, the Best, and Evil*, Oxford 2008, 42.

³⁰ Vgl. zu diesen und anderen Fragen die ausführliche Diskussion einschließlich einer Antwort Stumps in: *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2012) 109–219.