

Von der Schwierigkeit eines evidentiellen Arguments gegen die Existenz Gottes

Von alters her haben Philosophen die Übel in der Welt zum Anlass genommen, bestimmte Schwierigkeiten der theologischen Lehre von den Eigenschaften Gottes aufzudecken und polemisch gegen den Glauben an Gott in Stellung gebracht. Die klassische Formulierung des Problems wird Epikur zugeschrieben. Sein berühmtes Argument lautet:

Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann nicht, oder er kann es und will nicht, oder er will es weder noch kann er, oder er will es und kann. Wenn er will und nicht kann, ist er schwach, was auf Gott nicht zutreffen kann; wenn er kann und nicht will, ist er missgünstig, was Gott ebenso fern liegt; wenn er weder will noch kann, ist er sowohl missgünstig als auch schwach und daher nicht Gott; wenn er will und kann – was allein zu Gott passt – woher kommen dann die Übel oder warum beseitigt er sie nicht?¹

Die Verteidigung Gottes gegen solche Angriffe firmiert seit Leibniz unter dem Titel Theodizee. Die Debatte über die Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt ist seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts neu belebt worden. Den Anfang bildete ein Aufsatz John Mackies, der den religiösen Glauben als unvernünftig zurückweist. Mackie zufolge ist der Theismus durch vier miteinander nicht vereinbare Überzeugungen gekennzeichnet:

- (1) Gott ist allmächtig.
- (2) Gott ist vollkommen gut.
- (3) Ein allmächtiges und vollkommen gutes Wesen beseitigt alle Übel.
- (4) Dennoch gibt es Übel.²

Wahrscheinlich entgegen der Erwartung des Autors wurden nach Mackies Beitrag die Akten nicht geschlossen, sondern der Prozess kam erst richtig ins Rollen. Seither sind Dutzende von Aufsätzen und mehrere Sam-

¹ LAKTANZ, *De ira divina*, XIII, 20 f. – Eine ähnliche Überlegung findet sich bei SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhoneion Hypotyposeis*, III, 9-12.

² Vgl. J. L. MACKIE, «Evil and Omnipotence» in *Mind* 64 (1955) 200-212, 200 f.

melbände erschienen, die alle auf das Argument Mackies Bezug nehmen. Da er selbst von einem «logischen Problem» sprach, wurde seine Position in der späteren Diskussion als *logical argument from evil* bezeichnet. Der Schwachpunkt des logischen Arguments liegt in der dritten These. Denn es ist keineswegs klar, dass ein allmächtiges und vollkommen gutes Wesen moralisch verpflichtet ist, jedwedes Übel zu beseitigen. Es könnte im Gegenteil sein, dass Gott über einen zureichenden Grund verfügt, bestimmte Übel zuzulassen. Alle bekannten Versuche der Theodizee zielen auf den Nachweis, dass sich der Sinn, in dem Gott 'allmächtig' und 'vollkommen gut' ist, mit den Übeln, die wir in der Welt vorfinden, durchaus verträgt. Den Theismus einfach als in sich widersprüchlich hinzustellen scheint deshalb eine wenig Erfolg versprechende Strategie zu sein.

Aus der geschilderten Lage hat die Mehrheit der Autoren den Schluss gezogen, dass die Unverträglichkeit zwischen der Allmacht und der vollkommenen Güte Gottes einerseits und den Übeln in der Welt andererseits kein logisches Problem darstellt.³ Nichtsdestoweniger hält eine ganze Reihe von ihnen an der Behauptung fest, dass die Arten und die Menge der Übel in der Welt einen vernünftigen Grund bilden, die Annahme der Existenz eines allmächtigen und vollkommen guten Wesens als falsch zu halten. Für diesen Typ von Überlegungen hat sich die Bezeichnung *evidential argument from evil* eingebürgert.⁴ Im Folgenden werde ich zunächst die beiden gängigsten Fassungen des Arguments vorstellen. Im Anschluss daran möchte ich einige Einwände erläutern, die gegen das evidentielle Argument erhoben wurden. Am Ende meiner Ausführungen will ich die prinzipielle Schwierigkeit erörtern, die einem solchen Argument gegen die Existenz Gottes im Wege steht.

Die evidentielle Herausforderung

Hatte Mackie zeigen wollen, dass der Theismus unvernünftig ist, weil sich die Annahme der Allmacht und der Güte Gottes mit der Tatsache der Übel logisch nicht verträgt, nehmen die Vertreter des evidentiellen Arguments eine auf den ersten Blick versöhnlichere Haltung ein. Danach kann zwar formal nicht ausgeschlossen werden, dass Gott existiert. Was wir über die Übel in der Welt wissen, macht es jedoch unwahrscheinlich, dass der Theismus wahr ist. Deshalb sprechen nach wie vor vernünftige Gründe

³ Eine Ausnahme bildet R. M. GALE, dem zufolge jedwede Rechtfertigung des Übels die unzulässige Begrenzung einer der Eigenschaften Gottes mit sich bringt (vgl. *On the Nature and Existence of God*, Cambridge, 1991, 108 f.).

⁴ Zu der negativen Abgrenzung des evidentiellen Arguments vgl. D. HOWARD-SNYDER (Hg.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, 1996, xiv. – Von einer Evidenz gegen den Theismus ist meines Wissens zum ersten Mal bei N. PIKE die Rede (vgl. «Hume on Evil» in *The Philosophical Review* 72 [1963] 180-197, 196).

gegen die Annahme der Existenz Gottes. Ähnlich wie bei der traditionellen Theodizee werden in der Debatte über die evidentielle Herausforderung mehrere Arten von Übeln unterschieden, für die Gott in unterschiedlicher Weise verantwortlich gemacht werden kann.

Sinnlose Übel

Die erste hier zu behandelnde Form des evidentiellen Arguments stützt ihre Evidenz auf die so genannten sinnlosen Übel.⁵ Als sinnlos (*pointless*) gilt ein Übel, wenn es durch kein mit ihm verbundenes Gut gerechtfertigt werden zu können scheint. Im Hintergrund dieser Definition steht die Vorstellung, dass jeder Handelnde gewisse Übel in Kauf nimmt, wenn sie mit dem Erreichen eines größeren Gutes notwendig verbunden sind. Das gleiche soll für Gott gelten.⁶ Nach der herkömmlichen Theodizee nimmt Gott eine gewisse Menge von physischen Übeln in Kauf, weil sie mit der gesetzmäßigen Ordnung der Natur notwendig verbunden sind. Ferner lässt Gott das Böse zu, das die Menschen einander antun, weil nur so unser Handeln als wirklich frei gelten kann. Sinnlos wären demnach nur Fälle von Übeln, auf die keine der genannten Strategien angewendet werden kann. In der Sprache der möglichen Welten ausgedrückt könnte man sagen: Sinnlos sind alle die Übel, die Gott hätte verhindern können, ohne dass die Welt im Ganzen schlechter wäre.⁷

William Rowe hat für die sinnlosen Übel den paradigmatischen Fall eines Rehs eingeführt, das bei einem Waldbrand von den Flammen eingeschlossen wird, schwere Verbrennungen erleidet, mehrere Tage von Qualen geplagt wird und schließlich stirbt. Es spricht intuitiv wenig für die Annahme, so Rowe, dass die naturgesetzliche Ordnung empfindlich gestört würde, wenn dieses Reh weniger jämmerlich verendet. Im weiteren Verlauf der Diskussion erhielt das Reh den Namen 'Bambi'. Als zweites Beispiel sinnloser Übel wird meistens der authentische Fall eines fünfjährigen Mädchens namens 'Sue' aus dem amerikanischen Bundesstaat Michigan genannt. Sie wurde am Neujahrsmorgen des Jahres 1986 von dem betrunkenen Freund ihrer Mutter grausam misshandelt und erdrosselt.⁸ Wiederum

⁵ Vgl. zum Folgenden W. L. ROWE, «The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism» in *American Philosophical Quarterly* 16 (1979) 335-341.

⁶ Aus Gründen der Lesbarkeit verzichte ich darauf, eigens die Möglichkeit zu erwähnen, dass Gott gewisse Übel in Kauf nimmt, um das Eintreten noch größerer Übel zu verhindern.

⁷ Zu der Formulierung vgl. W. L. ROWE, «The Empirical Argument from Evil» in R. AUDI, W. J. WAINWRIGHT (Hg.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. New Essays in the Philosophy of Religion*, Ithaca, 1986, 227-247, 228-235.

⁸ Vgl. W. L. ROWE, «Evil and Theodicy» in *Philosophical Topics* 16 (1988) 119-132, 120, sowie W. P. ALSTON, «The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition» in J. E. TOMBERLIN (Hg.), *Philosophical Perspectives* 5, *Philosophy of Religion*, Atascadero, 1991, 29-67, 32.

scheint nichts für die Annahme zu sprechen, dass eine mögliche Welt, in der Sue ihrem Mörder nie begegnet wäre, schlechter ist als die wirkliche Welt. Im Gegenteil sind Vorfälle wie dieser geeignet, Zweifel an der Auffassung zu wecken, wonach die menschliche Freiheit ein unbedingtes Gut darstellen soll. Wäre es nicht besser, wenn zumindest einige Menschen in bestimmten Situationen nicht frei handeln könnten? Hätte Gott dem Menschen nicht einen Instinkt einpflanzen sollen, der ihn vor gewissen Taten zurückschrecken lässt?

Das evidentielle Argument gegen die Existenz Gottes stützt sich auf den Umstand, dass die Welt, in der wir leben, unzählige solcher Übel wie das Leiden Bambis oder Sues enthält. Angesichts des Ausmaßes an offenbar sinnlosen Übeln, so die Überlegung, ist es nicht sehr vernünftig anzunehmen, dass ein allmächtiges und vollkommen gutes Wesen die Welt erschaffen haben sollte. Rowe räumt zwar ein, dass er über keinen Beweis verfügt, nach dem es tatsächlich kein Gut gibt, das verloren ginge, wenn Gott das Leiden Bambis oder Sues verhinderte. Für gesichert hält er lediglich die Behauptung, dass keines der uns bekannten Güter zur Rechtfertigung Gottes ausreicht. Genau das sei aber ein vernünftiger Grund, an der Annahme der Sinnlosigkeit der besagten Übel festzuhalten. Rowe vergleicht das evidentielle Argument mit dem Urteil, dass nach allem, was wir wissen, unser Freund Weißenegger niemals zum Präsidenten gewählt werden wird. Kaum jemand käme wohl auf den Gedanken, diese Ansicht bloß deshalb für unvernünftig zu halten, weil das Gegenteil logisch nicht ausgeschlossen werden kann.

Später hat Rowe den Übergang von der Ansicht, dass kein uns bekanntes Gut Gott rechtfertigen kann, bestimmte Leiden zuzulassen, zu der Behauptung, dass es kein solches Gut gibt, induktiv begründet.⁹ Veranlasst durch eine Reihe von Einwänden hat er zuletzt eine wahrscheinlichkeitstheoretische Variante seines Arguments vorgeschlagen. Sie soll ohne die strittige These auskommen, es gebe keine Güter, um derentwillen Gott das Leiden Bambis oder Sues in Kauf genommen haben könnte. Denn nun folgert Rowe aus der Tatsache, dass kein uns unbekanntes Gut die besagten Leiden rechtfertigt, dass Gott wahrscheinlich nicht existiert. Mit der Hilfe eines bayesianischen Arguments will er zeigen, dass vor dem Hintergrund des den Theisten und Atheisten gemeinsamen Wissens sowie unter der Voraussetzung, dass die Ausgangswahrscheinlichkeit der Existenz Gottes 0,5 beträgt, die Wahrscheinlichkeit des Theismus unter 0,5 sinkt, sobald jemand einsieht, dass Gott die Leiden Bambis und Sues nicht um eines uns

⁹ Vgl. W. L. ROWE, «Evil and Theodicy» in *Philosophical Topics* 16 (1988) 119-132, 123 f.

bekanntes Gutes willen zugelassen haben kann.¹⁰ Deshalb bildet die Tatsache der sinnlosen Übel einen vernünftigen Grund für die Annahme, dass Gott nicht existiert.

Lust und Schmerzen

Die sinnlosen Übel sind indes nicht der einzige Punkt, von dem aus der Theismus in Frage gestellt wurde. Eine ganz andere Strategie als Rowe verfolgt Paul Draper.¹¹ Er betrachtet nicht das sinnlose Leiden einzelner, sondern geht von Lust und Schmerzen als biologisch sinnvollen Phänomenen aus. Nach allem, was wir wissen, spielt das Empfinden von Lust und Schmerzen eine wichtige Rolle für die natürliche Entwicklung lebendiger Organismen. Draper erinnert an seinen Kater Hector, der auf die heiße Tür des geöffneten Backofens gesprungen war, und dessen Schmerzempfinden ihn zu einer schnellen Flucht veranlasste und künftig einen großen Bogen um den Ofen machen ließ. Nimmt man die Beobachtungen zusammen, die wir aufgrund eigener Erfahrung und durch das Zeugnis anderer über Lust und Schmerzen besitzen, passen sie gut zu der Annahme einer nach biologischen Gesetzmäßigkeiten geordneten Welt. Deshalb stellt Draper dem Theismus die von ihm so genannte «Hypothese der Indifferenz» gegenüber und wirft die Frage auf, welche der beiden Ansichten unsere Lust und Schmerzen betreffenden Beobachtungen besser zu erklären vermag. Dazu vergleicht er die Wahrscheinlichkeit, mit der sich unter der Voraussetzung des Theismus die uns geläufigen Phänomene von Lust und Schmerzen einstellen, mit der Wahrscheinlichkeit, dass wir genau dieselben Phänomene beobachten, wenn die alternative Hypothese zutrifft. Ihr zufolge ist die Natur fühlender Wesen nicht das Ergebnis der guten oder schlechten Handlungen irgendeines überirdischen Akteurs.¹²

Das evidentielle Argument Drapers verläuft in drei Schritten. Im ersten befasst er sich mit der Lust und den Schmerzen, die wir Menschen als

¹⁰ Vgl. W. L. ROWE, «The Evidential Argument from Evil: A Second Look» in D. HOWARD-SNYDER, *Evidential Argument*, 262-285, 263-270. – Ohne den strittigen Schluss von den uns bekannten auf alle Güter und ohne Wahrscheinlichkeitstheoretische Erwägungen möchte J. L. SCHELLENBERG auskommen. Die Prämisse seines evidentiellen Arguments lautet einfach: Wenn Gott existiert, dann gibt es die schrecklichen Leiden nicht. Zur Begründung verweist er auf die Empathie mit den Leidenden. Gäbe es Gott, müsste er, gleich einer sorgenden Mutter, ein unbändiges Verlangen besitzen, das schreckliche Leiden abzuwenden (vgl. «Stalemate and Strategy. Rethinking the Evidential Argument from Evil» in *American Philosophical Quarterly* 37 [2000] 405-419, 406-410).

¹¹ Vgl. zum Folgenden P. DRAPER, «Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists» in *Nous* 23 (1989) 331-350, 331-339.

¹² Die Hypothese der Indifferenz verträgt sich durchaus mit der Existenz Gottes; sie schließt lediglich aus, dass der Gottheit etwas an unserem Wohl gelegen ist (vgl. P. DRAPER, «Pain and Pleasure», 347).

moralische Wesen erfahren und deren biologischen Nutzen wir kennen. Gäbe es einen allmächtigen und gütigen Gott, so Draper, hätte er organische Systeme erschaffen können, die auf Lust und Schmerzen biologisch nicht angewiesen sind. Da es Lust und Schmerzen dennoch gibt, sollte man meinen, dass Gott eine moralische Funktion mit ihnen verbunden hat. Umso überraschender ist es daher, wenn sie sich in unserer Beobachtung als biologisch nützlich erweisen. Draper zieht den Schluss, dass der empirische Befund unter der Voraussetzung der Hypothese der Indifferenz viel wahrscheinlicher ist als unter der Voraussetzung des Theismus. Im zweiten Schritt seiner Überlegung wendet er sich Lust und Schmerzen zu, die Tiere und kleine Kinder empfinden und denen wir keine sinnvolle moralische Funktion beilegen können. Insofern der allmächtige Gott die biologische Funktion von Lust und Schmerzen auf einem anderen Weg hätte erreichen können, werde die Frage unabweisbar, warum Organismen, bei denen es sich nicht um vernünftige und sittliche Wesen handelt, überhaupt Lust und Schmerzen empfinden. Daran zeige sich abermals, dass das, was wir beobachten, unter der Voraussetzung des Theismus weniger wahrscheinlich ist als unter der Voraussetzung der Hypothese der Indifferenz. Zu dem gleichen Ergebnis kommt Draper auch im dritten Schritt. Er betrachtet die Lust und Schmerzen, deren biologische Funktion wir nicht kennen. Träfe der Theismus zu, stünde zu erwarten, dass Gott dafür Sorge trägt, dass wir, wenn schon nicht ihren biologischen, so doch wenigstens ihren moralischen Sinn einsehen. Ist hingegen die Hypothese der Indifferenz wahr, liegt es einerseits nahe, mit gelegentlichen Fehlfunktionen der Natur zu rechnen, die dann zu unnötigen Schmerzen führen. Andererseits habe man zu berücksichtigen, dass es sich bei Lust und Schmerzen um Reaktionen handelt, die zwar nicht in jedem Einzelfall einen Nutzen bringen, die aber in Situationen auftreten, in denen sie gewöhnlich durchaus dem Leben dienen. Also vertragen sich unsere Beobachtungen wiederum viel besser mit der Hypothese der Indifferenz als mit dem Theismus. Alles in allem besteht für Draper daher ein guter Grund, die Existenz Gottes abzulehnen.

Die Verteidigung des Theismus

Wie könnte in der geschilderten Lage eine Verteidigung des Theismus aussehen? Blickt man auf den weiteren Verlauf der Debatte, lassen sich zwei Weisen des Umgangs mit der evidentiellen Herausforderung voneinander abheben. Die erste Strategie bemüht sich um eine genauere Klärung der Frage, welche Arten von Gütern Gott bewogen haben könnten, die Übel zuzulassen. Dabei spielen sowohl moralische als auch ausdrücklich religiöse Motive eine Rolle. Neben solchen axiologischen Erwägungen wurde eine Reihe von epistemologischen Einwänden gegen das evidentielle Argument erhoben. In keinem der beiden Fälle geht es darum, den Theismus als wahr

zu erweisen. Es soll lediglich gezeigt werden, dass die Voraussetzungen für das Argument gegen die Existenz Gottes unannehmbar sind. Das Problem des Übels liefert keinen hinreichenden Grund zu glauben, dass Gott nicht existiert.¹³ Ich beginne mit der zuerst genannten Schwierigkeit. Welche Wertordnung sollen wir Gott eigentlich unterstellen?

Axiologische Erwägungen

Von Leibniz her ist der Gedanke geläufig, dass Gott das Böse, das die Menschen einander antun, um der menschlichen Freiheit willen zugelassen hat. Dieses Argument ruht auf einer doppelten Prämisse. Erstens trägt für das Böse, das tatsächlich geschieht, nicht Gott, sondern der Mensch die moralische Verantwortung, denn er hätte seine Freiheit zum Guten gebrauchen können. Zweitens muss das Böse in der Welt durch den Wert der Freiheit an sich oder durch den Wert irgendeines mit der Freiheit verbundenen Gutes aufgewogen werden. Fiele die Bilanz insgesamt negativ aus, hätte Gott besser daran getan, eine Welt zu erschaffen, in der es keine freien Wesen gibt. In der Überlegung steckt freilich noch eine dritte Prämisse. Warum sollte Gott keine Welt geschaffen haben, in der sich alle freien Wesen in allen Lagen ihres Lebens für das Gute entscheiden? Weil ihm diese Möglichkeit entgangen ist, spricht Alvin Plantinga von «Leibniz' Lapsus». Nicht bestanden hat eine solche Möglichkeit mindestens dann nicht, so Plantinga, wenn jede mögliche Person in allen möglichen Welten wenigstens einmal etwas Böses tut. Plantinga spricht von der «weltübergreifenden Verderbtheit» (*transworld depravity*). Solange wir nicht mit Sicherheit ausschließen können, dass alle freien Wesen genau diese Eigenschaft besitzen, lässt sich die Möglichkeit des Theismus verteidigen.¹⁴

Insofern er die Verderbtheit jeder Person voraussetzt, nähert sich Plantinga der calvinistischen Spielart der christlichen Erbsündenlehre. Die Konsequenz kann vermieden werden, indem man annimmt, dass kontrafaktische Konditionale über freie Handlungen keinen Wahrheitswert besitzen oder zumindest nicht als wahr erkannt werden können. In dem Fall wüsste auch Gott nur etwas über die freien Handlungen, die wirklich stattgefunden haben. Er könnte also beispielsweise nicht beurteilen, ob John F. Kennedy, wäre er nicht ermordet worden, die Bombardierung Vietnams angeordnet hätte. Spricht man Gott das so genannte mittlere Wissen ab, sinkt die Zahl seiner Wahlmöglichkeiten erheblich. Der Einwand gegen den

¹³ Man beachte, dass die folgenden Einwände gegen das evidentielle Argument nicht nur eine theistische, sondern auch eine agnostische Position stützen. – Zur Unterscheidung zwischen der «Rechtfertigung» und der «Verteidigung» des Theismus vgl. A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Oxford, 1974, 192, sowie P. VAN INWAGEN, «The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence» in J. E. TOMBERLIN, *Philosophical Perspectives*, 135-165, 141.

¹⁴ Vgl. A. PLANTINGA, *Nature of Necessity*, 180-189.

Theismus müsste nun sinngemäß lauten: Hätte Gott angesichts der voraussehbar großen Wahrscheinlichkeit, mit der sich der Mensch für das Böse entscheiden würde, nicht darauf verzichten sollen, freie Wesen zu schaffen?¹⁵ Ob man die Frage bejaht oder verneint, hängt unter anderem von dem Wert ab, den man der menschlichen Freiheit beizumessen bereit ist. Doch in jedem Fall verliert das evidentielle Argument seine Spitze, denn die Möglichkeit, dass die Freiheit für Gott einen überaus hohen Wert besitzt, wird man nicht von vornherein ausschließen können.

Um der Verteidigung des Theismus mit Hilfe der Freiheit des Willens ein deutlicheres Profil zu verleihen, haben Philosophen und Theologen zu präzisieren versucht, worin der besondere Wert der Freiheit liegen könnte. Hierher gehört John Hicks Entwurf einer «spezifisch christlichen Theodizee».¹⁶ Ihm zufolge hat Gott den Menschen erschaffen, damit er seine Persönlichkeit frei entwickelt. Dem Schöpfer schwebte ein Wesen vor, das ihn aus freien Stücken erkennt und liebt und das gegenüber seinesgleichen eine sittliche Grundhaltung einnimmt. Beides setzt gewisse Bedingungen voraus, die es in Hicks Augen erklärlich machen, warum Gott weder einen moralisch vollkommenen Menschen noch eine fehlerfreie Natur erschaffen hat. Was das Verhältnis zu Gott anbelangt, kann von einer freien Hinwendung des Menschen zum Glauben nur solange die Rede sein, wie die «epistemische Distanz» beider gewahrt bleibt. Lebte der Mensch in dem unmittelbaren Bewusstsein der Gegenwart Gotte, wäre jede religiöse Entwicklung von vornherein ausgeschlossen. Ähnlich argumentiert Hick im Blick auf die sittliche Reifung des Menschen. Angenommen, die freie Entscheidung, entgegen mancher Widerstände das Gute zu tun, besäße einen höheren Wert als alles Gute, das ein moralisch vollkommenes Wesen hervorbringt, dürfte Gott keine vollkommenen Personen erschaffen. Was endlich die physischen Übel betrifft, sieht Hick in ihnen eine Herausforderung des Menschen zum kulturellen und sittlichen Fortschritt. Nimmt man die genannten Aspekte zusammen, herrschen in unserer Welt also genau die Bedingungen, unter denen sich der Mensch zu einer Persönlichkeit bilden kann, wie sie Gott vorschwebt.

Hick ist sich des Umstands bewusst, dass sowohl das Ausmaß als auch die ungleiche Verteilung der Übel seiner Theodizee entgegen zu stehen scheinen. Am Ende versieht er seine Überlegungen mit der Einschränkung, dass Gott sein Ziel nicht schon in diesem, sondern erst in einem zukünftigen Leben wahrhaft erreichen wird. Ohne den Glauben an ein Eschaton lasse sich der christliche Gott nicht von der Anklage des Übels in der Welt

¹⁵ Vgl. den klassischen Aufsatz von R. M. ADAMS, «Middle Knowledge and the Problem of Evil» in *American Philosophical Quarterly* 14 (1977) 109-117, bes. 116 f.

¹⁶ Vgl. zum Folgenden J. HICK, «Soul-making Theodicy» in S. T. DAMS (Hg.), *Encountering Evil*, Atlanta, 1981, 39-52.

freisprechen. Noch stärkere theologische Prämissen als Hick nimmt Marilyn McCord Adams in Anspruch. Sie beklagt eine doppelte Engführung der gängigen Debatte. Einerseits sei vielfach nur von den Übeln im Allgemeinen die Rede. Das eigentliche Problem sei aber dasjenige Übel, das der Einzelne erfahre. Betrachte man die Erfahrung des Einzelnen, liege die Schwierigkeit wiederum bei den besonders grausamen und schrecklichen Übeln wie Folter, Kindesmissbrauch, Tod durch Verhungern oder die Explosion einer Atombombe. Gott könne nur dann als gerechtfertigt gelten, wenn die Bilanz jedes individuellen Lebens positiv ausfalle. Hier macht sich nun die andere Engführung der Debatte bemerkbar. Sie betrifft das Spektrum der in Betracht gezogenen Werte. Um den Theismus angesichts der besagten Übel zu verteidigen, bedarf es Adams zufolge einer spezifischen Theorie religiöser Werte. Wie das Martyrium und der grausame Tod Jesu am Kreuz sowie die ihnen beigemessene erlösende Funktion paradigmatisch zeigen, verfügt das Christentum über derlei Werte. Das Leiden werde in die Beziehung des Menschen zu Gott aufgenommen und durch die ewige Gemeinschaft mit ihm aufgewogen. Deshalb seien für den Christen auch die besonders schrecklichen Übel kein Grund, die Lehre von der Allmacht und Güte Gottes fallen zu lassen.¹⁷

Während Hick und Adams die Überzeugung von einem Leben nach dem Tod voraussetzen, hat Richard Swinburne eine Perspektive vorgeschlagen, die ohne eschatologische Überlegungen auskommt.¹⁸ Er verweist auf das Gut, für andere von Nutzen zu sein, ihnen beizustehen und sich von ihnen helfen zu lassen. Oftmals bedeute das Leiden die Gelegenheit sich zu bewähren. Vielfach biete es den Anlass unmittelbar zu helfen. Häufig erwachse daraus das Bemühen, ähnliche Übel künftig zu verhindern. So dienten der Leidende und seine Helfer für dritte zum Ansporn und als Vorbild. Derartige Erwägungen sind natürlich nicht zwingend. Mancher wird eine Welt vorziehen, die weniger Anlass zu helfen bietet und in der vor allem er selbst nicht der Hilfe anderer bedarf. Doch genau auf den Punkt richtet Swinburne sein Augenmerk. Der Leser soll sich der Möglichkeit öffnen, dass eine andere Werteordnung als seine eigene die richtige sein könnte. Es mag ihn nachdenklich stimmen, dass sich die Überzeugung vom hohen Wert eines Lebens im Dienst anderer Menschen und der Gemeinschaft nicht nur in der biblischen Tradition findet. Sie kommt in der weit über die

¹⁷ Vgl. M. MCCORD ADAMS, «Horrendous Evils and the Goodness of God» in *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 63 (1989) 297-310. – Genauer entfaltet Adams ihre Ansichten in dem gleichnamigen Buch: *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, 1999, bes. 155-180.

¹⁸ Vgl. zum Folgenden R. SWINBURNE, «Some Major Strands of Theodicy» in D. HOWARD-SNYDER, *Evidential Argument*, 30-48, 43-45, sowie *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, 1998, 101-105 und 241-249.

Grenzen unserer Kultur hinaus verbreiteten Hochschätzung des Todes für eine gerechte Sache zum Ausdruck. Der Philosoph mag zuerst an den Tod des Sokrates denken. Doch er steht nur in einer langen Reihe von Männern und Frauen, die für ihre Überzeugungen gestorben sind. Dass das Gut anderen zu nutzen gegenwärtig nicht hoch im Kurs stehe, führt Swinburne auf das Versäumnis zurück, den Wert des Lebens in einem größeren zeitlichen und räumlichen Zusammenhang zu sehen. Zur Verdeutlichung stellt er das folgende drastische Gedankenexperiment an: Man stelle sich vor, das eigene Leben solle nur wenige Augenblicke dauern. Nun werde man vor die Wahl gestellt, die Zeit entweder in einem rauschartigen Glückszustand zu verbringen oder unter Schmerzen ein Kind zu gebären. Für Swinburne gilt als ausgemacht, dass der Wert des zweiten den des ersten Lebens weit übertrifft. Auf lange Sicht für andere von Nutzen zu sein bedeute ein größeres Gut als die kurzzeitige Befriedigung der eigenen sinnlichen Bedürfnisse.

Hat man erst einmal zugestanden, dass Gott das moralische Übel um der menschlichen Freiheit und der Entwicklung der Persönlichkeit willen zugelassen haben könnte, erscheint auch das natürliche Übel in einem anderen Licht. Nun gilt es zu erwägen, inwieweit die gesetzliche Ordnung der Natur einerseits der Freiheit dient und andererseits gewisse Übel notwendig nach sich zieht. Denn herrschte in der Natur keine Gleichförmigkeit und ließe sich der Lauf der Dinge nicht vorhersehen, wären freie Wesen kaum imstande, ihre eigenen Zwecke zu verfolgen. Griffe Gott beispielsweise in das Geschehen ein, sobald irgendein Geschöpf Schmerzen zu empfinden drohte, setzte er womöglich das Gut der Freiheit aufs Spiel, weil unsere Handlungen nicht mehr zu planbaren Ergebnissen führen. Wie komplex der Zusammenhang zwischen den moralischen Gütern und den natürlichen Übeln ist, zeigt das von Swinburne so genannte «Argument des nötigen Wissens».¹⁹ Danach sind wir auf die Beobachtung regelmäßiger natürlicher Prozesse angewiesen, um zu lernen, welche Folgen bestimmte Handlungen nach sich ziehen. Ohne ein solches Wissen trügen wir keine Verantwortung für die Auswirkungen unseres Tuns. So könnte es sein, dass ich sehe, wie jemand vom Verzehr eines Blätterpilzes starke Bauchschmerzen bekommt. Diese Erfahrung ist nicht nur nötig, um mich selbst und andere vom Genuss der betreffenden Sorte Pilze abzuhalten. Ohne solches und ähnliches Wissen könnte ich auch niemandem mit Absicht einen Schaden zufügen und ihn schlimmstenfalls vergiften. Die klare Konsequenz lautet: Sollte Gott an der Erschaffung freier Wesen gelegen sein, spricht viel für die Annahme, dass er nicht nur die gesetzliche Ordnung der Natur gewollt, sondern auch eine Menge natürlicher Übel um der Freiheit willen zugelassen hat.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden R. SWINBURNE, «Some Major Strands», 31 f., sowie *Providence*, 176-192.

Epistemologische Einwände

Die bisherigen Erwägungen zur Verteidigung des Theismus dienen dem Zweck deutlich zu machen, welches die Güter sein könnten, um derentwillen Gott die Übel in Kauf genommen hat. Der Vertreter des evidentiellen Arguments kann natürlich auf der Ansicht beharren, dass auch unter den geänderten axiologischen Voraussetzungen der Theismus eine geringe Plausibilität besitzt. In dem Fall bietet sich eine andere Strategie der Verteidigung an. So hat eine Reihe von Autoren die Berechtigung des evidentiellen Arguments mit dem Hinweis in Frage gestellt, dass die epistemischen Bedingungen nicht erfüllt seien, die uns zu beurteilen erlaubten, was Gott hätte tun oder lassen sollen. Das evidentielle Argument setzt zweifellos einiges an Einsicht voraus, was für ein allmächtiges Wesen machbar und was aus der Sicht eines vollkommen guten Wesens wünschenswert ist. Etwas formaler ausgedrückt: Das Argument gegen die Existenz Gottes beruht auf einer klaren Einschätzung, welches die möglichen Welten sind, die Gott hätte erschaffen können. Außerdem wird die Fähigkeit vorausgesetzt, den moralischen Wert der Welten, zwischen denen Gott wählen konnte, gegeneinander abzuwägen. Keine der beiden Annahmen ist frei von Schwierigkeiten.

Stephen Wykstra hat in der Auseinandersetzung mit Rowe die «Bedingung des vernünftigen epistemischen Zugangs» (*Condition of Reasonable Epistemic Access*, kurz: CORNEA) eingeführt. Danach sind wir zu dem Urteil, dass etwas der Fall zu sein scheint, nur berechtigt, wenn wir Grund zu der Ansicht besitzen, dass uns die relevanten Tatsachen überhaupt zugänglich sind. So werde zum Beispiel jemand, der durch die Tür in einen Hangar schaut, in dem mehrere Flugzeuge stehen und eine große Menge von Geräten und Ersatzteilen lagern, bloß weil er keinen Tisch sieht, nicht schon urteilen, in der Halle gebe es keinen Tisch. Was die Gründe betrifft, aus denen Gott die scheinbar sinnlosen Übel zulässt, vergleicht Wykstra die kognitive Situation des Menschen mit der Lage eines wenige Monate alten Kindes, dem nicht klar ist, warum ihm seine Eltern gewisse Leiden zufügen.²⁰ In einem späteren Beitrag hat Wykstra für die Überlegung Rowes die Bezeichnung eines *noseeum argument* geprägt. 'Noseeum' steht für 'You don't see them'. So heißt im mittleren Westen der Vereinigten Staaten eine Art von Stechmücken, die so klein sind, dass man sie mit dem bloßen Auge kaum sieht. Dass ich in meinem Zimmer keine von ihnen bemerke, belegt nicht, dass keine von ihnen da ist. Ebenso würde kein Arzt aus der Tatsache, dass ihm eine Injektionsnadel keimfrei erscheint, folgern, dass sich an der

²⁰ Vgl. S. J. WYKSTRA, «The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering. On Avoiding the Evils of Appearance» in *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984) 73-93, 84-89.

Nadel keine Keime befinden. Ob ein *noseeum argument* erfolgreich ist, hängt maßgeblich von den Gründen ab, auf die sein Vertreter die Annahme stützen kann, dass uns der betreffende Sachverhalt im Prinzip zugänglich ist. Da solche Gründe in dem Fall des evidentiellen Arguments fehlen, braucht es den Theisten gar nicht zu überraschen, wenn er in den Leiden Bambis oder Sues keinen Sinn erblickt.²¹ Wir wissen einfach nicht, inwieweit die uns bekannten Güter sowie die uns geläufigen Bedingungen, unter denen sie sich verwirklichen lassen, repräsentativ für die Güter und die Bedingungen sind, die es wirklich gibt.²²

Nun könnte der Verdacht aufkommen, die Verteidigung des Theismus im Stil Wykstras beweise entschieden zuviel. Wäre es nicht denkbar, dass wir uns auch in anderen wichtigen Werturteilen täuschen?²³ Und was gewährleistet, dass den Aussagen des Theologen über Gott mehr zugrunde liegt als kindliche Vorstellungen? Wo sollen wir also die Grenzen unseres Nichtwissens ziehen? Wie William Alston zu Recht hervorhebt, setzt die Verteidigung des Theismus eine allgemeine Skepsis weder voraus noch mündet sie in eine solche.²⁴ Denn im Gegensatz zu den kontrafaktischen Sätzen und den Werturteilen des Alltags beinhaltet das evidentielle Argument die schwer einlösbare negative Existenzbehauptung, dass es kein Gut gibt, um dessentwillen Gott solche Übel wie die Leiden Bambis oder Sues zugelassen haben könnte. Es muss also nicht nur feststehen, dass in dem besonderen Fall keines der traditionellen Motive der Theodizee verfangt, sondern Rowe muss außerdem befugt sein anzunehmen, dass Gott über keine weiteren, uns unbekannteren Arten von Gründen verfügt. Wie schwierig schon das erste ist, zeigt das Problem der natürlichen Ordnung. Das Leiden Bambis ist zweifellos auch eine Folge der Geltung gewisser Gesetze der Natur. Wer nicht fordern will, dass Gott zur Verhinderung des Leidens im Einzelfall in den Gang des Geschehens eingreift, der muss verlangen, dass Gott eine Welt erschafft, in der von Anfang an andere Bedingungen herrschen.

Hiermit handelt sich der Gegner des Theismus eine neue Schwierigkeit ein. Nun muss er nämlich Auskunft über die Frage geben, welche Welten Gott überhaupt hätte erschaffen können. Dazu genügt es nicht zu berücksichtigen, was logisch möglich, das heißt ohne Widerspruch zu denken ist.

²¹ Vgl. S. J. WYKSTRA, «Rowe's Noseeum Arguments from Evil» in D. HOWARD-SNYDER, *Evidential Argument*, 126-150, 126-130.

²² Vgl. M. BERGMANN, «Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil» in *Nous* 35 (2001) 278-296.

²³ M. J. ALMEIDA und G. OPHY zufolge gebrauche ich immer dann, wenn ich aus dem Umstand, dass ich über für mich hinreichende Gründe verfüge, die Pflicht zu handeln ableite, eine Art *noseeum argument* (vgl. «Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil» in *Australasian journal of philosophy* 81 [2003] 496-516, 507).

²⁴ Vgl. zum Folgenden W. P. ALSTON, «Inductive Argument», 35-37 und 52-61.

Bewirken kann Gott nur, was auch metaphysisch möglich ist. Doch wer wollte beurteilen, ob einige unwesentliche Änderungen der Naturgesetze genügen, um das Ausmaß des Leidens zu verringern? Und woher sollen wir wissen, ob sich in einer Natur mit anderen Gesetzen lebendige Wesen entwickeln können? Die Einsicht in das metaphysisch Mögliche übersteigt unsere kognitiven Fähigkeiten um ein Vielfaches, sowohl was die erforderliche Menge an Daten, als auch was die Komplexität der naturwissenschaftlichen Zusammenhänge betrifft.²⁵ Selbst, wenn wir um des Arguments willen annehmen, es ließen sich sinnvolle Urteile über das metaphysisch Mögliche treffen, bleibt die zweite Schwierigkeit. Rowe muss begründen, warum uns die Güter, die Bambis oder Sues Leiden rechtfertigen könnten, wenigstens prinzipiell zugänglich sein sollten. Angesichts des gerade aufgeworfenen Problems der möglichen Welten scheint indes nichts so ungewiss wie unsere Fähigkeit, den Wert abzuschätzen, den bestimmte Ereignisse im Rahmen des Ganzen besitzen.²⁶ Deshalb steht die These von der Sinnlosigkeit einzelner Begebenheiten auf äußerst unsicheren Beinen.

Einen ähnlichen Einwand wie Wykstra und Alston gegen Rowe hat Peter van Inwagen gegen Draper erhoben.²⁷ Van Inwagen bezweifelt, dass wir imstande sind, eine verlässliche Aussage über die Wahrscheinlichkeit zu treffen, mit der unsere Beobachtungen von Lust und Schmerzen unter der Voraussetzung des Theismus eintreten. Solange wir weder etwas Genaueres über die möglichen Welten wissen, die Gott statt der wirklichen hätte erschaffen können, noch völlige Klarheit über den Wert herrscht, den die natürliche Ordnung besitzt, sei jeder Vergleich des Theismus mit der Hypothese der Indifferenz zum Scheitern verurteilt.²⁸ Zur Verdeutlichung seiner Überlegung konstruiert van Inwagen ein paralleles Argument, das die Existenz außerirdischer Intelligenz widerlegen soll. Gäbe es irgendwo im Universum vernünftige Wesen, so lautet die Prämisse, hätten sie wohl versucht, mit uns in Kontakt zu treten, oder wir hätten andere Spuren ihres Daseins entdecken können. Da nun aber in jeder Hinsicht «kosmische Stille» herrscht, sei die Annahme außerirdischer Intelligenz gänzlich unplausibel. Van Inwagen zufolge fehlen uns indes schlicht die Anhalts-

²⁵ Dasselbe gilt in Bezug auf die Komplexität der Geschichte (vgl. K. DUSTON, «The consequential complexity of history and gratuitous evil» in *Religious Studies* 36 [2000] 65–80, 67–72).

²⁶ Es könnte sogar sein, dass unsere Unkenntnis der Gründe, aus denen Gott die Übel zulässt, selbst unter die Übel fällt, die Gott um eines größeren Gutes willen in Kauf nimmt (vgl. W. P. ALSTON, «Some Temporarily Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil» in HOWARD-SNYDER, *Evidential Argument*, 311–332, 320 f.).

²⁷ Vgl. zum Folgenden P. VAN INWAGEN, «Problem of Evil», 140–152 und 156–159.

²⁸ M. J. ALMEIDA zufolge bedeutet dagegen bereits die Einsicht, dass die Wahrscheinlichkeit des Leidens unter der Voraussetzung des Atheismus hoch ist, einen *prima facie* Grund gegen den Theismus (vgl. «Refuting van Inwagen's 'Refutation': Evidentialism again» in *International Journal for Philosophy of Religion* 44 [1998] 23–29, 26 f.).

punkte, um abschätzen zu können, mit welcher Wahrscheinlichkeit wir etwas anderes beobachten würden als das Phänomen der kosmischen Stille, wenn es irgendwo im Universum lebendige Wesen gäbe. Infolgedessen sei es ebenso wenig rational, auf die Nichtexistenz außerirdischer Intelligenz zu schließen, wie unsere Beobachtungen über Lust und Schmerzen einen Beleg gegen den Theismus und für die Hypothese der Indifferenz bildeten.²⁹

Die Reihe der epistemologischen Einwände ist damit noch nicht zu Ende. Plantinga hat die weitergehende Frage nach den Bedingungen aufgeworfen, die erfüllt sein müssen, damit etwas überhaupt als «Evidenz» gegen eine bestimmte Überzeugung gelten kann. Im Zuge dessen bemüht er sich um die Klärung des Sinns, in dem die Annahme der Existenz Gottes 'wahrscheinlich' oder 'unwahrscheinlich' genannt werden kann. Plantinga untersucht die drei gängigen Theorien der Wahrscheinlichkeit auf ihre Eignung, die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes in Bezug auf die Übel in der Welt zu bestimmen. Doch weder die so genannte personalistische oder bayesianische noch die logische noch die statistische Interpretation versetzen uns in den Stand, der Wahrscheinlichkeit des Theismus einen bestimmten Wert zuzuweisen.³⁰ Den Ausweg sieht Plantinga in dem Begriff einer epistemischen Wahrscheinlichkeit. Danach steigt oder sinkt die Wahrscheinlichkeit einer Behauptung in dem Maß, wie eine Person, deren kognitive Vermögen ordnungsgemäß funktionieren, sie einzugehen bereit ist.³¹ Plantingas Bezugnahme auf die Funktion unserer kognitiven Vermögen entspringt seinem Bemühen um eine externalistische Epistemologie. Eine Überzeugung ist nicht schon dann vernünftig, wenn sie zu den übrigen Ansichten passt, die jemand vertritt. Plantinga ersetzt den traditionellen Begriff der Rechtfertigung (*justification*) durch den der epistemischen Gewährleistung (*warrant*). Unsere Erkenntnisvermögen sind so eingerichtet, dass sie in einer geeigneten Umgebung und bei ordnungsgemäßer Funktion wahre Überzeugungen hervorbringen. Daher spielen

²⁹ P. DRAPER hat sein Argument gegen van Inwagen mit dem Hinweis verteidigt, zu jeder «theistischen Geschichte» lasse sich eine andere Geschichte erzählen, nach der unsere Beobachtungen von Lust und Schmerzen nur eine geringe Wahrscheinlichkeit besitzen (vgl. «The Skeptical Theist» in D. HOWARD-SNYDER, *Evidential Argument*, 175-192, 182-187). – In seiner Erwiderung macht P. VAN INWAGEN deutlich, dass unser Urteil über den Grad der Wahrscheinlichkeit einer Geschichte unter anderem davon abhängt, als wie unwahrscheinlich wir ihr Gegenteil einstufen (vgl. «Reflections on the Chapters by Draper, Russell, and Gale», 219-243, 229-231).

³⁰ Zu den Gründen vgl. A. PLANTINGA, «The Probabilistic Argument from Evil» in *Philosophical Studies* 35 (1979) 1-53, 14-44, sowie *Warrant and Proper Function*, Oxford, 1993, 142-158.

³¹ Vgl. A. PLANTINGA, «Epistemic Probability and Evil» in *Archivio di Filosofia* 56 (1988) 557-584, 571-575, sowie *Warrant*, 161-168.

unsere kognitiven Vermögen eine wichtige Rolle im Hinblick auf die Gewährleistung unserer Überzeugungen. Plantingas Verteidigung des Theismus zielt, wie man salopp sagen könnte, auf dem Nachweis, dass mit den kognitiven Funktionen des Gläubigen alles in Ordnung ist.³²

Wer auf seine Theorie der epistemischen Gewährleistung lieber verzichtet, für den lässt sich die Einsicht Plantingas so kennzeichnen, dass es in einem hohen Maß von der Situation abhängt, in der sich jemand befindet, ob es vernünftig ist, an einer Überzeugung festzuhalten, oder nicht. Plantinga verweist auf die Beobachtung, wonach wir im Alltag keineswegs jede Meinung aufgeben, der gemessen an anderen Ansichten, die wir vertreten, eine geringe Wahrscheinlichkeit zukommt. Sein liebstes Beispiel ist der Satz 'Feike kann schwimmen'. Auch jemand, der weiß, dass Feike ein Frieze ist und dass 9 von 10 Friesen nicht schwimmen können, käme nicht ohne weiteres auf den Gedanken, sein Urteil für schlecht begründet zu halten, etwa dann nicht, wenn er außerdem weiß, dass Feike Rettungsschwimmer ist und dass 99 von 100 friesischen Rettungsschwimmern schwimmen können.³³ Ein ähnlicher Fall liegt mit Sicherheit vor, wenn er Feike selbst schon einmal beim Schwimmen beobachtet hat. Unter welchen Bedingungen ist es also vernünftig, Feike für einen Schwimmer zu halten, obwohl 9 von 10 Friesen nicht schwimmen können? Wie das Beispiel zeigt, hängt unsere Bereitschaft, bestimmte Meinungen aufzugeben, in der Regel an einem ganzen Netz von relevanten Überzeugungen. Was das evidentielle Argument anbelangt, bestreitet Plantinga, dass es sich bei der Menge der sinnlosen Übel (Rowe) oder bei den Phänomenen von Lust und Schmerzen (Draper) tatsächlich um Evidenzen gegen den Theismus handelt. Vor dem Hintergrund theistischer Überzeugungen läge beides durchaus im Rahmen des Erwartbaren. Wer, wie viele Theisten, glaube, dass wir in einer gefallenen Welt leben oder dass es ein Leben nach dem Tod gibt, der könne die Übel schwerlich für etwas Unwahrscheinliches halten.³⁴ Deshalb muss die evidentielle Herausforderung stets vor dem Hintergrund der Gesamtheit der Überzeugungen einer Person und unter Berücksichtigung der für sie in Anspruch genommenen Grundlagen beurteilt werden.³⁵

Es ist das unleugbare Verdienst Plantingas, das Ausmaß verdeutlicht zu haben, in dem die Bewertung des evidentiellen Arguments von den sonsti-

³² Zu dem Begriff der epistemischen Gewährleistung vgl. A. PLANTINGA, *Warrant*, 3-47.

³³ Vgl. A. PLANTINGA, *Probabilistic Argument*, 2 f.

³⁴ Vgl. A. PLANTINGA, «On Being Evidentially Challenged» in D. HOWARD-SNYDER, *Evidential Argument*, 244-261, 256-258. Ähnlich argumentiert R. OTTE, «Evidential arguments from evil» in *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000) 1-10.

³⁵ Mit Blick auf Draper bestreitet PLANTINGA außerdem, dass unsere Beobachtungen von Lust und Schmerzen gut zu der Hypothese der Indifferenz passten, denn in vielen Fällen dienten Lust und Schmerzen keineswegs einem erkennbaren biologischen Zweck (vgl. «Being Evidentially Challenged», 252-256).

gen Überzeugungen abhängt, die der Theist vertritt. An dem Punkt könnte es einen Augenblick lang den Anschein haben, als drehe sich die Diskussion im Kreis. Das evidentielle Argument wird aufgrund von Überlegungen zurückgewiesen, die ihrerseits die Annahme implizieren, die durch das Argument zu Fall gebracht werden soll, nämlich die Annahme der Existenz Gottes.³⁶ Was nützt es also, wenn Plantinga den Theismus als ein System von Überzeugungen darstellt, im Rahmen dessen die Übel keinen vernünftigen Grund bilden, die Existenz Gottes in Zweifel zu ziehen? Der eigentliche Gewinn, den Plantinga aus seinen Überlegungen zieht, ist eine Verlagerung der Debatte. Wie auch immer es um die Wahrheit des Theismus insgesamt bestellt sein mag, das Problem der Übel in der Welt ist jedenfalls nicht der geeignete Ort, um über sie zu entscheiden.

Der Versuch einer Bilanz

Obwohl die Reihe der Beiträge, die sich mit dem evidentiellen Argument befassen, nicht abreißt, erscheint es mir möglich, eine erste Bilanz zu ziehen. Bei nüchterner Betrachtung wird man kaum sagen können, dass es dem evidentiellen Argument besser ergangen ist als seinem Vorläufer. Ließ sich der angebliche logische Widerspruch zwischen dem Theismus und der Tatsache der Übel in der Welt mit dem Verweis auf die Möglichkeit des freien Willens entschärfen, belegt der weitere Verlauf der Diskussion die Schwierigkeit der axiologischen und der epistemologischen Voraussetzungen eines Arguments gegen die Existenz Gottes. Nun könnte jemand versucht sein zu erwidern, die Bilanz des entgegengesetzten Unternehmens, nämlich der Beweise der Existenz Gottes, falle nicht besser aus. Auch im Fall der Gottesbeweise sei rückblickend auf die seit der Antike geführte Diskussion kein durchschlagender Erfolg zu vermelden. Statt den ganzen Prozess noch einmal von vorne aufzurollen solle man das Verfahren deshalb lieber einstellen. Immerhin liege der Verdacht nahe, dass sich in den Fragen der Religion ohnehin jeder nur für die Art von Überlegungen empfänglich zeige, die seine irgendwann einmal gefassten Einstellungen bestätigten. Meines Erachtens wäre es jedoch verfehlt zu meinen, in der Debatte um das evidentielle Argument prallten lediglich die altbekannten Standpunkte von Theisten und Atheisten aufeinander. Vielmehr verdanken wir der evidentiellen Herausforderung eine Reihe von weiterführenden Klärungen. Das Verdienst Rowes und Drapers besteht zunächst darin, einen

³⁶ Ein Zirkel läge (nur) dann vor, wenn der Theist einerseits anerkennt, dass die Übel in der Welt gegen die Annahme der Existenz Gottes sprechen, und andererseits seinen Glauben mit einem von Gott in die Natur des Menschen gelegten religiösen Sinn (*sensus divinitatis*) begründet (vgl. D. SILVER, «Religious experience and the evidential argument from evil» in *Religious Studies* 38 [2002] 339-353, 348-351).

vielfach nur vage geäußerten Grund für die Ablehnung des Glaubens an Gott in die Form eines Arguments gegossen zu haben. Man denke nur an das durch Nietzsche in Umlauf gebrachte Diktum Stendhals, die einzige Entschuldigung Gottes sei, dass er nicht existiert.³⁷ Einer solchen Empörung lässt sich mit Hilfe des evidentuellen Arguments rational Ausdruck verleihen.

Wie die anschließende Debatte freilich ebenso deutlich gezeigt hat, beruht das Argument auf äußerst fragwürdigen Voraussetzungen. Die Schwierigkeit besteht vor allem darin, dass unklar bleibt, inwiefern die Kritik der von ihr kritisierten Auffassung gerecht wird. In der Vorrede zu den *Meditationen über die Erste Philosophie* notiert Descartes lapidar: «Alles, was die Atheisten gewöhnlich gegen die Existenz Gottes vorbringen, läuft stets darauf hinaus: Man schreibt Gott menschliche Affekte zu, oder unserem Geist wird so viel Kraft und Weisheit beigelegt, dass wir es wagen könnten, festzustellen und zu begreifen, was Gott tun kann und muss».³⁸ Im ersten Fall nimmt man Gott das Attribut der Güte; im zweiten Fall legt man einen falschen Begriff der göttlichen Allmacht zugrunde. Der Gott des Atheisten wirkt wie eine Art Strohmann, der das Gute entweder nicht bewerkstelligen will oder es nicht kann. Die beiden Aspekte bestimmen auch die Debatte um das evidentielle Argument. Das Problem der Güte Gottes hat sich zu der Frage entwickelt, welches die bei der Erschaffung der Welt bezweckten Werte sein könnten. Die Allmacht Gottes wird in der Gestalt der Frage diskutiert, welches die metaphysisch möglichen Welten sind, zwischen denen Gott hat wählen können. Wie schwierig es ist, hier zu verlässlichen Einschätzungen zu gelangen, habe ich darzulegen versucht. Um eine Vorstellung von den Gütern zu gewinnen, die Gott möglicherweise bezweckt, führt an der Beschäftigung mit konkreten theologischen Aussagen kein Weg vorbei. Woher sollte man sonst beispielsweise die Ansicht nehmen, dass das ewige Leben und die selige Schau Gottes ein hohes Gut darstellen? Aufgrund der Notwendigkeit, bestimmte religiöse Inhalte in die Überlegungen einzubeziehen, reicht der bloße Begriff Gottes als eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Wesens zur Widerlegung des Theismus nicht aus.³⁹ Ähnlich wie die Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel muss das Argument gegen die Existenz Gottes den Theismus in einer angemessenen Form zum Ausgangspunkt nehmen.

³⁷ Vgl. F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Warum ich so klug bin, 3.

³⁸ R. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, Praefatio, 5.

³⁹ W. L. ROWE spricht von dem «erweiterten Theismus» etwa der christlichen Religion und stellt ihm seinen «eingeschränkten» oder «Standard-Theismus» gegenüber (vgl. «Evil and the Theistic Hypothesis. A Response to Wykstra» in *International Journal for Philosophy of Religion* 16 [1984] 95-100, 95 und 99 f.). – W. P. ALSTON unterscheidet zwischen einer «ausgereiften theistischen Religion» und einem «generischen Theismus» (vgl. «Inductive Argument», 33).

Solange das nicht geschieht, ist das abschließende Urteil über die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott noch längst nicht gesprochen.

Zur Erläuterung meines Resümees will ich mit einer Bemerkung über das Verhältnis zwischen dem Problem des Übels einerseits und den Argumenten für und gegen die Existenz Gottes andererseits schließen. Dabei ist zunächst die unterschiedliche Ausgangslage der Vertreter eines evidentiellen Arguments und des Theismus angesichts des Problems des Übels zu sehen. Während der eine aus der Tatsache der Übel die negative Behauptung ableitet, dass Gott nicht existiert, sucht der andere nach Gründen, die seine religiösen Überzeugungen als mit jener Tatsache verträglich erscheinen lassen. Die Möglichkeit der Verteidigung gegen die evidentielle Herausforderung hängt nun wesentlich von den sonstigen Gründen ab, die der Theist für seinen Glauben ins Feld führt. Schon David Hume hat den Zusammenhang gesehen und das Problem der Übel nicht gegen den Theismus insgesamt, sondern nur gegen eine bestimmte Form der philosophischen Theologie in Stellung gebracht.⁴⁰ Im elften Teil der *Dialoge über natürliche Religion* kritisiert er den aposteriorischen Gottesbeweis mit dem Hinweis auf die Übel in der Welt. Sie ließen die Natur nicht als das Werk eines allmächtigen und guten Gottes erscheinen, sondern legten vielmehr den Schluss auf die Indifferenz des Ursprungs aller Dinge nahe.⁴¹

Wie Hume jedoch ebenso klar macht, bedeuten die Übel für jemanden, der aufgrund eines apriorischen Beweises von der Notwendigkeit der Existenz Gottes überzeugt ist, nicht mehr als ein untergeordnetes Problem. Solange nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, dass Gott notwendig existiert, kommt das evidentielle Argument gar nicht erst in Gang.⁴² Ebenso wenig besitzt das Argument eine große Überzeugungskraft bei denjenigen, die ihren Glauben an Gott mit der religiösen Erfahrung begründen oder die sich auf eine göttliche Offenbarung berufen. Solange der Nachweis nicht erbracht ist, dass keines von beiden als die Grundlage vernünftiger Überzeugungen in Betracht kommt, kann der Gläubige immer auf Evidenzen verweisen, die schwerer wiegen als das Problem des Übels.

Plantinga zufolge entfaltet das evidentielle Argument die beabsichtigte Wirkung nur dann, wenn jemand von der Existenz Gottes überzeugt ist, weil er sie für die beste aller verfügbaren Erklärungen von Phänomenen wie der Entstehung des Universums oder der Ordnung der Natur hält.⁴³ Ange-

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden N. PIKE, «Hume on Evil», 192-197.

⁴¹ P. DRAPER sieht in der «Indifferenzhypothese» Humes den Ursprung seines evidentiellen Arguments (vgl. «Probabilistic Arguments from Evil» in *Religious Studies* 28 [1992] 303-317, 314-317).

⁴² ROWE nennt den Schluss von der Existenz Gottes auf die These, dass es keine sinnlosen Übel gibt, den «G. E. Moore Trick». Weil er ihn gelten lasse, vertrete er einen «freundlichen Atheismus» (vgl. «Problem of Evil», 339 f.). J. L. SCHELLENBERG spricht von einer «impliziten Theodizee» (vgl. «Stalemate and Strategy», 160).

⁴³ Vgl. A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford, 2000, 480 f.

sichts des Umstands, dass sich mit Swinburne der zurzeit profilierteste Vertreter eines Gottesbeweises aus der Erfahrung auf das Paradigma der «umfassenden Erklärung» stützt,⁴⁴ könnte deshalb der Eindruck entstehen, die Anhänger kosmologischer und insbesondere teleologischer Argumente befänden sich gegenüber der evidentiellen Herausforderung in einer vergleichsweise aussichtslosen Lage. Bei genauerer Betrachtung bewegen sich jedoch der Beweis für und das Argument gegen die Existenz Gottes auf verschiedenen Ebenen. Was den kosmologischen Gottesbeweis anbelangt, gehören die Übel ebenso wie alle anderen Bestandteile der Wirklichkeit zu den die kontingenten Tatsachen, von denen aus Gott als notwendiges Wesen erschlossen wird. In dem Sinn reagiert bereits Thomas von Aquin auf die Frage, woher das Übel komme, wenn es Gott gibt, mit der Bemerkung, wenn es Gott nicht gäbe, könnte auch das Übel nicht existieren.⁴⁵

Was das teleologische Argument betrifft, gehen zumal neuere Versuche von den erstaunlichen Regelmäßigkeiten nicht nur der belebten, sondern auch der unbelebten Natur aus. Die genaue Abstimmung der Größen der Physik und der Biologie scheint das Wirken einer intelligenten Ursache zu verraten. Ein solcher Rückschluss mag angreifbar sein, aber auch hier gilt, dass sich das Übel erst unter der Voraussetzung und im Rahmen der gesetzlichen Ordnung der Natur überhaupt einstellen kann. Dagegen lässt sich auch nicht einwenden, dass aus keinem der genannten Beweise die vollkommene Güte Gottes hervorgeht. Denn die klassischen Beweise aus der Erfahrung identifizieren Gott zwar unter einer bestimmten Kennzeichnung, zum Beispiel als notwendiges Wesen oder als intelligente Ursache, aber darüber hinaus lassen sie genügend Spielraum für die weitere Bestimmung der göttlichen Natur.⁴⁶ Das evidentielle Argument hingegen beruht auf der Voraussetzung, dass die Natur Gottes unter allen Umständen ausschließt, dass er die Übel, die wir in der Welt finden, um eines größeren Gutes willen zugelassen haben könnte. Wegen der damit verbundenen Schwierigkeiten scheint es mir alles in allem leichter, aus der Erfahrung zu erkennen, dass Gott existiert, als zu erkennen, dass er nicht existiert.

Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4
00187 Roma

Georg SANS, S.I.

⁴⁴ Vgl. R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford, 1979, 74-77.

⁴⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles*, III 71.

⁴⁶ So ist es THOMAS VON AQUIN zufolge für den Beweis, dass Gott ist, nicht nötig zu wissen, was Gott ist (vgl. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2, ad 2).

ZUSAMMENFASSUNG

Als evidentielles Argument gilt in der analytischen Philosophie der Religion der Schluss von der Menge sinnloser Übel sowie von dem natürlichen Phänomen des Schmerzes auf die Nichtexistenz Gottes. Das Argument ruht auf fragwürdigen axiologischen und epistemologischen Voraussetzungen. Angesichts unserer beschränkten Kenntnis des metaphysisch Möglichen können wir nicht beurteilen, warum Gott die Welt geschaffen hat, in der wir leben, und keine andere. Paradoxerweise erfordert das evidentielle Argument ein tieferes Verständnis der göttlichen Natur als die klassischen Beweise für die Existenz Gottes.

Nella filosofia analitica della religione per 'argomento evidenziale' si intende la deduzione dalla quantità dei mali inutili oppure dal fenomeno naturale del dolore alla non esistenza di Dio. L'argomento poggia su discutibili presupposti assiologici ed epistemologici. A causa della conoscenza limitata di ciò che è metafisicamente possibile, non possiamo giudicare perché Dio abbia creato il mondo in cui viviamo invece di un altro. Paradossalmente, l'argomento evidenziale richiede una comprensione della natura divina più profonda rispetto alle prove tradizionali dell'esistenza di Dio.