

Nach dieser Darstellung hat ein allmächtiger Gott nicht die Fähigkeit, einen Tisch zu machen, den Gott nicht gemacht hat. Die Fähigkeit, einen Tisch zu machen, den man nicht gemacht hat, ist keine Fähigkeit, die irgend jemand haben könnte; und die Fähigkeit, einen Tisch zu machen, den Gott nicht gemacht hat, ist eine Fähigkeit, über die niemand verfügen kann, der mit Gott identisch ist. Jedes Wesen mit allen Attributen Gottes wird natürlich unter anderem das Attribut haben, mit Gott identisch zu sein.

Was müssen wir nach dieser Darstellung auf die Frage antworten, ob ein allmächtiger Gott ein Wesen erschaffen kann, das er nicht kontrollieren kann? Die Fähigkeit, ein Wesen zu schaffen, das man nicht kontrollieren kann, und dabei allmächtig zu bleiben, ist keine logisch mögliche Fähigkeit, denn die Beschreibung dieser Fähigkeit enthält einen verborgenen Widerspruch. Die Fähigkeit, ein Wesen zu schaffen, das man nicht kontrollieren kann, und dabei seine Allmacht aufzugeben, ist keine Fähigkeit, die logisch von einem Wesen besessen werden könnte, das die Attribute Gottes einschließlich der Unveränderlichkeit hat. Die Antwort auf das Rätsel ist daher negativ; aber dies kollidiert nicht mit dem Begriff der göttlichen Allmacht, wie wir ihn nun beschrieben haben.

Vermögen wie die, schwach und krank zu werden und zu sterben, sind keine Bestandteile göttlicher Allmacht, da sie mit anderen göttlichen Attributen kollidieren. Wie steht es mit dem Vermögen, Böses zu tun? Das tatsächliche Ausführen einer bösen Tat wäre offensichtlich unvereinbar mit der göttlichen Güte; aber einige Theologen waren der Auffassung, daß das bloße Vermögen, Böses zu tun, von dem freiwillig kein Gebrauch gemacht wird, nicht nur mit Gottes Wohltätigkeit vereinbar ist, sondern deren Großartigkeit sogar noch steigert. Wenn es sich so verhält, dann wäre das Vermögen, Böses zu tun, Teil der göttlichen Allmacht, da es an sich klarerweise ein logisch mögliches Vermögen ist.

## IV. Das Theodizeeproblem

Nelson Pike

### Hume über Übel

In den Abschnitten X und XI der *Dialoge über natürliche Religion* legt Hume seine Ansichten zum traditionellen theologischen Problem des Übels dar. Humes Anmerkungen zu diesem Thema scheinen mir eine reichhaltige Mischung aus Einsichten und Irrtümern zu enthalten. Mein Ziel in diesem Aufsatz besteht darin, diese entgegengesetzten Elemente seiner Diskussion zu entwirren.<sup>1</sup>

#### Philos erste Position

(I) Der traditionellen christlichen Auffassung zufolge, die Cleanthes in den *Dialogen* vertritt, ist Gott allmächtig, allwissend und vollkommen gut. Und es ist klar, daß die Termini „mächtig“, „wissend“ und „gut“ für Cleanthes auf Gott in genau demselben Sinne angewendet werden, wie sie auf Menschen angewendet werden. Philo argumentiert wie folgt (S. 99-104): Wenn Gott allmächtig, allwissend und vollkommen gut sein soll (und alle Schlüsselwörter in ihrem gewöhnlichen Sinne verwendet werden), dann hat jemand, der behauptet, daß Gott existiert, nicht mehr die Möglichkeit zuzugeben, daß es Übel gibt – d.h. zuzugeben, daß es Leid, Schmerz, Aberglaube, Bosheit und so fort gibt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Zitate der *Dialoge* erfolgen nach: David Hume, *Dialoge über natürliche Religion*, hrsg. u. übers. v. Norbert Hoerster, Stuttgart 1981.

<sup>2</sup> Es ist klar, daß Philo den Terminus „übel“ [*evil*] einfach als Etikett für die Klasse aller Vorkommnisse von Leid, Schmerz und so weiter verwendet. Philo bietet weder eine Analyse von „übel“, noch beruht sein Einwand gegen Cleanthes im geringsten auf Besonderheiten der Logik dieses Terms. Auf S. 104 zum Beispiel formuliert Philo seinen Einwand gegen Cleanthes, ohne „übel“ zu verwenden. Er spricht dort nur von *Elend* [*misery*]. Im Folgenden werde ich (Hume folgend) von „übel“ wenig Gebrauch machen. Außerdem werde ich „Leid“ als Abkürzung von „Leid, Schmerz, Aberglaube, Bosheit und so fort“ verwenden.

Die Aussagen „Gott existiert“ und „Vorkommnisse von Leid treten auf“ sind logisch unvereinbar. Natürlich kann niemand leugnen, daß Vorkommnisse von Leid auftreten, denn dies zu leugnen liefe schlicht der allgemeinen Erfahrung zuwider.<sup>3</sup> Es folgt daher aus offensichtlichen Tatsachen, daß Gott (mit den Attributen, die Cleanthes ihm zuschreibt) nicht existiert.

Dieses Argument gegen die Existenz Gottes erfreut sich erheblicher Beliebtheit, seit Hume die *Dialoge* schrieb. Das traditionelle theologische Problem des Übels betreffend, merkt F.H. Bradley folgendes an:

„Die Schwierigkeit resultiert aus der Vorstellung, das Absolute sei eine moralische Person. Wenn man von dieser Grundlage ausgeht, dann wird die Beziehung von Übel zum Absoluten sofort zu einem irreduziblen Dilemma. Das Problem wird dann unlösbar, aber nicht, weil es unklar oder irgendwie rätselhaft wäre. Für jeden, der den Verstand und den Mut besitzt, die Dinge so zu sehen, wie sie sind, und der entschlossen ist, andere oder sich selbst nicht zu verwirren, gibt es in Wirklichkeit keine Frage, die zu diskutieren wäre. *Das Dilemma ist schlicht unlösbar, weil es auf einem klaren Selbstwiderspruch beruht.*“<sup>4</sup>

John Stuart Mill<sup>5</sup>, J.E. McTaggart<sup>6</sup>, Antony Flew<sup>7</sup>, H.D. Aiken<sup>8</sup>, J.L. Mackie<sup>9</sup>, C.J. Ducasse<sup>10</sup> und H.J. McCloskey<sup>11</sup> sind nur einige wenige der vielen, die Philo endgültige Absage an den traditionellen Theismus wiederholt haben, nachdem sie auf die logische Unvereinbarkeit von „Gott existiert“ und „Vorkommnisse von Leid treten auf“ hingewiesen haben. W.T. Stace bezieht sich wie folgt auf Humes Diskussion der Frage:

„[Unter der Annahme, daß ‚gut‘ und ‚mächtig‘ in der Theologie so verwendet werden wie in gewöhnlicher Rede,] müssen wir sagen, daß Hume

<sup>3</sup> Hätte Philo sich mit „Übel“ befaßt (auf irgendeine besondere Weise definiert) anstatt mit „Leid“, dann hätte ihm dieser Argumentationsschritt vielleicht nicht zur Verfügung gestanden.

<sup>4</sup> *Appearance and Reality*, Oxford 1930, S. 174. Meine Hervorhebung.

<sup>5</sup> *Theism*, New York 1957, S. 40. Siehe auch *The Utility of Religion*, New York 1957, S. 73 ff.

<sup>6</sup> *Some Dogmas of Religion*, London 1906, S. 212 f.

<sup>7</sup> „Theology and Falsification“, in *New Essays in Philosophical Theology*, hrsg. v. Antony Flew u. Alasdair McIntyre, New York 1955, S. 108.

<sup>8</sup> „God and Evil: Some Relations between Faith and Morals“, *Ethics* 68 (1958).

<sup>9</sup> „Evil and Omnipotence“, *Mind* 64 (1955), S. 201.

<sup>10</sup> *A Philosophical Scrutiny of Religion*, New York 1953, Kap. 16.

<sup>11</sup> „God and Evil“, *The Philosophical Quarterly* 10 (1960).

recht hatte. Der Angriff ist noch nie abgewehrt worden und wird es nie werden. Zugleich Allmacht und All-Güte dem Schöpfer der ganzen Welt zuzuschreiben, ist mit der Existenz von Übel und Schmerz in der Welt unvereinbar – weshalb die Vorstellung eines endlichen Gottes, der nicht allmächtig ist [...], bei gewissen Leuten beliebt geworden ist.“<sup>12</sup>

Im ersten und zweiten Abschnitt dieses Aufsatzes werde ich zeigen, daß das in Teil X der *Dialoge* vorgelegte Argument gegen die Existenz Gottes wenig überzeugend ist. Es ist keineswegs klar, daß „Gott existiert“ und „Vorkommnisse von Leid treten auf“ logisch unvereinbare Aussagen sind.

(II) Wenn wir uns jetzt den Details der Angelegenheit zuwenden, können wir, wie ich glaube, Philo ersten Einwand folgendermaßen formulieren:

- (1) Die Welt enthält Vorkommnisse von Leid.
- (2) Gott existiert – und ist allmächtig und allwissend.
- (3) Gott existiert – und ist vollkommen gut.

Der von Philo vertretenen Auffassung zufolge bilden diese drei Aussagen eine „inkonsistente Triade“ (S. 103 f.). Je zwei von ihnen können gemeinsam behauptet werden. Wenn aber zwei von ihnen gemeinsam vertreten werden, muß die dritte verneint werden. Philo argumentiert, daß die Aussage, Gott sei allmächtig und allwissend, bedeute, daß er Leid verhindern könnte, wenn er wollte. Wenn Gott Leid nicht verhindern könnte, wäre er nicht zugleich allmächtig und allwissend. Aber, so fährt Philo fort, von Gott zu sagen, er sei vollkommen gut, heiße zu sagen, daß Gott Leiden verhindern würde, wenn er könnte. Ein Wesen, das Leid nicht verhinderte, obwohl es in seiner Macht stünde, wird nicht als vollkommen gut gelten. Die Aussagen (2) und (3) zu behaupten heißt also, die Existenz eines Wesens zu behaupten, das sowohl Leid verhindern könnte, wenn es wollte, als auch Leid verhindern würde, wenn es könnte. Das heißt natürlich, Aussage (1) zu verneinen. Aufgrund einer ähnlichen Überlegung würde Philo darauf bestehen, daß (1) und (2) zu behaupten heißt, die Wahrheit von (3) zu verneinen. Und (1) und (3) zu behaupten heißt, die Wahrheit von (2) zu verneinen. Nach Cleanthes ist Gott jedoch sowohl allmächtig-allwissend als auch vollkommen gut. Daher sind nach Cleanthes „Gott existiert“ und „Vorkommnisse von Leid treten auf“ logisch unvereinbare Aussagen. Da letztere Aussage offensichtlich wahr ist, muß erstere falsch sein. Philo meint: „Nichts kann die

<sup>12</sup> *Time and Eternity*, Princeton 1952, S. 56.

Schlüssigkeit dieses so kurzen, so klaren, so stichhaltigen Arguments erschüttern“ (S. 103).

Mir scheint, daß diese Argumentation fehlerhaft ist. Ich glaube nicht, daß aus der Behauptung, ein Wesen sei vollkommen gut, folgt, daß es Leid verhinderte, wenn es könnte.

Man betrachte folgenden Fall: Ein Vater zwingt sein Kind, einen Löffel bitterer Medizin zu nehmen. Er bringt damit ein Vorkommnis von Unannehmlichkeit hervor – von Leid. Der Vater hätte die Medizin nicht verabreichen können, und er wußte, daß es dem Kind unangenehm sein würde, wenn er sie verabreichen würde. Dennoch, wenn wir sicher sind, daß der Vater im Interesse von Gesundheit und Glück des Kindes gehandelt hat, dann reicht die Tatsache, daß er wissentlich eine Unannehmlichkeit verursacht hat, nicht hin, um ihn aus der Klasse der vollkommen guten Wesen zu verbannen. Wenn der Vater nicht in diese Klasse paßt, dann nicht, weil er *dieses* Vorkommnis von Leid verursacht hat.

Wenn wir nur wissen, daß der Vater ein Vorkommnis von Leid wissentlich verursacht hat, sind wir versucht, ihn für seine Handlung zu *tadeln* – d.h. ihn aus der Klasse der vollkommen guten Wesen auszuschließen. Wenn aber alle Umstände bekannt sind, wird Tadel unangemessen. In diesem Fall gibt es das, was ich einen „moralisch hinreichenden Grund“ für die Handlung des Vaters nennen werde. Von seiner Handlung zu sagen, es gebe einen moralisch hinreichenden Grund für sie, heißt einfach zu sagen, es gebe Umstände oder Bedingungen, die, sofern bekannt, *Tadel* (wenn auch natürlich nicht *Verantwortlichkeit*) für die Handlung unangemessen werden lassen. Allgemein gilt, daß ein Wesen, das ein Vorkommnis von Leid erlaubt (oder hervorruft), vollkommen gut sein kann, wenn es nur einen moralisch hinreichenden Grund für seine Handlung gibt. Aus der Behauptung, Gott sei vollkommen gut, folgt also nicht, daß er Leid verhindern würde, wenn er könnte. Gott könnte es versäumen, Leid zu verhindern, oder selbst Leid hervorbringen und dabei vollkommen gut bleiben. Es wird nur verlangt, daß es für seine Handlung einen moralisch hinreichenden Grund gibt.

(III) Im Lichte dieser Überlegungen können wir Philos Einwand gegen Cleanthes nun in eine schärfere Form bringen.

- (4) Die Welt enthält Vorkommnisse von Leid.
- (5) Gott existiert – und ist allmächtig, allwissend und vollkommen gut.
- (6) Ein allmächtiges und allwissendes Wesen hätte keinen moralisch hinreichenden Grund, Vorkommnisse von Leid zuzulassen.

Diese Satzfolge ist, im Unterschied zur ersten, logisch einwandfrei. Angenommen (6) und (4) sind wahr. Wenn ein allmächtiges und allwissendes Wesen keinen moralisch hinreichenden Grund hätte, Vorkommnisse von Leid zuzulassen, dann gäbe es in einer Welt, die solche Vorkommnisse enthält, entweder kein allmächtiges und allwissendes Wesen, oder dieses Wesen wäre zu tadeln. Bei jeder dieser beiden Alternativen wäre Aussage (5) falsch. Wenn also (6) und (4) wahr sind, muß (5) falsch sein. Angenommen nun, (6) und (5) sind wahr. Wenn ein allmächtiges und allwissendes Wesen keinen moralisch hinreichenden Grund hätte, Leid zuzulassen, dann gäbe es kein Leid, wenn es ein allmächtiges und allwissendes Wesen gäbe, das zugleich vollkommen gut ist. Wenn also (6) und (5) wahr sind, muß (4) falsch sein. Angenommen schließlich, (5) und (4) sind wahr. Gäbe es ein allmächtiges und allwissendes Wesen, das auch vollkommen gut ist, so müßte, wenn es Leid gäbe, das allmächtige und allwissende Wesen (da es auch vollkommen gut ist) einen moralisch hinreichenden Grund dafür haben, dieses zuzulassen. Wenn also (5) und (4) wahr sind, muß (6) falsch sein.

Philo (und allen anderen Beteiligten) zufolge ist Aussage (4) sicherlich wahr. Und Aussage (6) – nun ja, wie steht es mit Aussage (6)? An diesem Punkt sind zwei Beobachtungen angebracht.

Erstens wäre es Philos Absicht nicht dienlich, wenn er für die Wahrheit von Aussage (6) dadurch argumentieren würde, daß er eine Reihe von Gründen dafür aufzählt, Leid zuzulassen (Gründe, die einem allmächtigen und allwissenden Wesen zugeschrieben werden könnten), und dann in jedem einzelnen Fall zeigt, daß der angebotene Grund kein moralisch hinreichender ist (wenn er einem allmächtigen und allwissenden Wesen zugeschrieben wird). Philo könnte niemals behaupten, alle Möglichkeiten untersucht zu haben. Und Cleanthes könnte an jedem einzelnen Punkt der Argumentation behaupten, daß Gottes Grund dafür, Leid zuzulassen, einer ist, den Philo noch nicht in Betracht gezogen hat. Ein Rückzug auf nicht untersuchte Gründe stünde Cleanthes offen, unabhängig davon, wie vollständig die Liste der untersuchten Gründe zu sein schiene.

Zweitens verlangt die von Philo in Teil X der *Dialoge* vertretene Position, daß er Aussage (6) als *notwendige Wahrheit* betrachtet. Wenn das noch nicht klar sein sollte, betrachte man die folgende inkonsistente Triade:

- (7) Alle Schwäne sind weiß.
- (8) Einige Schwäne sind nicht groß.
- (9) Alle weißen Dinge sind groß.

Angenommen, (9) ist wahr, aber nicht notwendigerweise wahr. Entweder (7) oder (8) muß dann falsch sein. Die Konjunktion von (7) und (8) ist aber kein Widerspruch. Wenn die Konjunktion von (7) und (8) ein Widerspruch wäre, dann wäre (9) eine notwendige Wahrheit. Solange (9) also keine notwendige Wahrheit ist, ist die Konjunktion von (7) und (8) kein Widerspruch. Man beachte, was mit diesem Antilogismus passiert, wenn „farbig“ für „groß“ eingesetzt wird. (9) wird nun eine notwendige Wahrheit, und dementsprechend werden (7) und (8) logisch unverträglich. Das gleiche gilt für die inkonsistente Triade, die wir gegenwärtig betrachten. Wie wir bereits herausgefunden haben, behauptet Philo, daß „Vorkommnisse von Leid treten auf“ (Aussage 4) und „Gott existiert“ (Aussage 5) logisch unverträglich sind. (4) und (5) sind aber nur dann logisch unverträglich, wenn (6) eine notwendige Wahrheit ist. Wenn Philo also argumentieren will, daß (4) und (5) logisch unverträglich sind, dann muß er bereit sein, (6) als notwendige Wahrheit zu behaupten.

Wir können nun Philos Einwand gegen die von Cleanthes vertretene Position neu aufbauen.

Aussage (4) ist offensichtlich wahr. Niemand könnte bezweifeln, daß Vorkommnisse von Leid auftreten. Aber Aussage (6) ist eine notwendige Wahrheit. Ein allmächtiges und allwissendes Wesen hat keinen moralisch hinreichenden Grund, Vorkommnisse von Leid zuzulassen – ebenso wie ein Jungeselle keine Ehefrau hat. Es gibt also kein Wesen, das zugleich allmächtig, allwissend und vollkommen gut ist. Aussage (5) muß falsch sein.

(IV) Dies ist ein enorm starker Einwand gegen Cleanthes' Position. Seine Kraft kann am besten dadurch verdeutlicht werden, daß man einige der Umstände oder Bedingungen in Erwägung zieht, die im gewöhnlichen Leben und in bezug auf gewöhnliche Akteure üblicherweise als moralisch hinreichende Gründe dafür gelten, ein bestimmtes Vorkommnis von Leid nicht zu verhindern (oder nicht zu lindern). Lassen Sie mich fünf solcher Gründe aufzählen.

Man betrachte erstens einen Akteur, dem die körperliche Fähigkeit abgeht, ein Vorkommnis von Leid zu verhindern. Ein solcher Akteur könnte beanspruchen, einen moralisch hinreichenden Grund dafür gehabt zu haben, das fragliche Vorkommnis nicht zu verhindern.

Zweitens betrachte man einen Akteur, dem das Wissen über ein Vorkommnis von Leid (oder die Möglichkeit, dieses Wissen zu erlangen) fehlt. Ein solcher Akteur könnte beanspruchen, einen moralisch hinreichenden Grund dafür gehabt zu haben, das Leid nicht zu verhindern, selbst wenn er (ansonsten) die Fähigkeit gehabt hätte, es zu verhindern.

Drittens betrachte man einen Akteur, der von einem Vorkommnis von Leid weiß und die körperliche Fähigkeit besitzt, es zu verhindern, der aber nicht erkennt, daß er diese Fähigkeit besitzt. Ein solcher Akteur könnte normalerweise beanspruchen, einen moralisch hinreichenden Grund dafür gehabt zu haben, das Leid nicht zu verhindern. Beispiel: Wenn ich den Knopf an der Wand drücke, dann wird die Qual des Menschen im Nebenraum aufhören. Ich habe die körperliche Fähigkeit, den Knopf zu drücken. Ich weiß, daß der Mensch im Nebenraum Schmerz erleidet. Aber ich weiß nicht, daß das Drücken des Knopfes die Qual beenden wird. Ich drücke den Knopf nicht und beende also das Leid nicht.

Viertens betrachte man einen Akteur, der die Fähigkeit besitzt, ein Vorkommnis von Leid zu verhindern, von dem Leid weiß, von der Fähigkeit weiß, es zu verhindern, es aber nicht verhindert, weil er (zu Recht oder zu Unrecht) glaubt, daß dies bedeuten würde, ein zukünftiges Gut nicht hervorzubringen, das den negativen Wert des Leides aufwiegen würde. Beispiel: Man erinnere sich an den Fall des Vaters, der eine Unannehmlichkeit verursacht, indem er dem Kind eine bittere Medizin verabreicht.

Fünftens betrachte man einen Akteur, der die Fähigkeit besitzt, ein Vorkommnis von Leid zu verhindern, von dem Leid weiß, von der Möglichkeit weiß, es zu verhindern, es aber nicht verhindert, weil dies beinhalten würde, ein früheres Gut zu verhindern, das den negativen Wert des Leides aufwiegt. Beispiel: Ein Vater erlaubt einem Kind, seinen Geburtstagskuchen zu essen, wohl wissend, daß das Essen des Kuchens dazu führen wird, daß sich das Kind später am Tage ein wenig krank fühlt. Der Vater vermutet, daß der momentane Genuß des Kindes die resultierende Unannehmlichkeit aufwiegt.

Philo würde darauf bestehen, daß wir bis hierher keinen Umstand und keine Bedingung angetroffen haben, die von Cleanthes bei der Konstruktion einer „Theodizee“ verwendet werden könnten, d.h. bei dem Versuch, einen für Gott moralisch hinreichenden Grund dafür zu identifizieren, Vorkommnisse von Leid zuzulassen.

Die ersten drei Einträge auf der Liste stehen offensichtlich nicht zur Verfügung. Jeder von ihnen erwähnt explizit einen Mangel an Wissen oder Macht auf seiten des Akteurs. Mehr braucht über sie nicht gesagt zu werden.

Ein Theologe könnte jedoch versucht sein, einen Grund der vierten Art bei der Konstruktion einer Theodizee zu verwenden. Er könnte annehmen, daß Leid zu Gutem führt, das den negativen Wert des Leides aufwiegt. Hunger bringt den Menschen zu Fleiß und Fortschritt.

Krankheit (Schmerz) bringt den Menschen zu Wissen und Verstehen. Philo meint, daß keine Theodizee dieser Art erfolgreich sein kann (S. 109 f., S. 114 f.). Ein allmächtiges und allwissendes Wesen könnte andere Wege finden, um dieselben Ergebnisse hervorzubringen. Die bloße Tatsache, daß Böses zu Gutem führt, kann einem allmächtigen und allwissenden Wesen nicht als moralisch hinreichender Grund dafür dienen, Leid zuzulassen.

Ein Theologe könnte auch versucht sein, Gründe der fünften Art bei der Konstruktion einer Theodizee zu verwenden. Er könnte vorschlagen, daß Vorkommnisse von Leid *aus Gutem resultieren*, das den negativen Wert des Leides aufwiegt. Es ist gut, daß die Welt nach Naturgesetzen verläuft. Aber jeder solche regelmäßige Verlauf wird zu Leid führen. Es ist gut, daß Menschen die Möglichkeit haben, freie Entscheidungen zu treffen. Aber Entscheidungsfreiheit wird manchmal zu falschen Entscheidungen und zu Leid führen. Philo argumentiert, es sei keineswegs klar, daß eine nach Naturgesetzen verlaufende Welt besser ist als eine nicht auf diese Weise regulierte (S. 111 ff.), und bezüglich der Willensfreiheit könnte man einen ähnlichen Einwand formulieren. In der gegenwärtigen Literatur über das Übel findet sich jedoch ein allgemeineres Argument, das dem von Philo oben vorgeschlagenen genau entspricht. H.J. McCloskey zufolge könnte ein allmächtiges und allwissendes Wesen eine von Gesetzen bestimmte Welt erschaffen, die kein Leid beinhalten würde.<sup>13</sup> Und J.L. Mackie zufolge könnte ein allmächtiges und allwissendes Wesen eine Welt mit freien Akteuren erschaffen, die kein Leid oder Fehlverhalten beinhalten würde.<sup>14</sup> Beide Auffassungen bedeuten, daß ein allmächtiges und allwissendes Wesen eine Welt erschaffen könnte, die all das enthält, was gut ist (Regelmäßigkeit, Willensfreiheit und so fort), ohne das Leid zuzulassen, welches (nur *de facto*) aus diesem Guten resultiert. Die bloße Tatsache, daß Leid aus Gutem resultiert, kann einem allmächtigen und allwissenden Wesen nicht als moralisch hinreichender Grund dafür dienen, Leid zuzulassen.

Auch wenn die obigen Erwägungen bei weitem nicht das letzte Wort sein mögen, lassen Sie uns zugestehen, daß keiner der bisher betrachteten moralisch hinreichenden Gründe einem allmächtigen und allwissenden Wesen zugeschrieben werden kann. Das heißt natürlich nicht, daß Aussage (6) wahr – oder gar notwendigerweise wahr – ist. Wie bereits erwähnt, wird ein enumeratives Vorgehen der obigen Art

<sup>13</sup> „God and Evil“, S. 103 f.

<sup>14</sup> „Evil and Omnipotence“, S. 208-210.

nicht zeigen können, daß Aussage (6) wahr ist. Betrachten wir die Angelegenheit aber weniger streng. Sollte es nicht Verdacht erwecken, wenn keiner der bisher betrachteten Gründe einem allmächtigen und allwissenden Wesen zugeschrieben werden konnte? Könnte nicht in jedem dieser Gründe ein Prinzip wirken, das garantiert, daß einem allmächtigen und allwissenden Wesen *kein* moralisch hinreichender Grund dafür zugeschrieben werden *kann*, Leid zuzulassen? Ein solches Prinzip drängt sich sofort auf. Menschen sind gelegentlich entschuldigt, wenn sie Leid zulassen. In diesen Fällen sind Menschen aber deswegen entschuldigt, weil ihnen das Wissen oder die Macht fehlt, Leid zu verhindern oder Gutes hervorzubringen (das mit Leid kausal verknüpft ist), ohne zugleich Leid hervorzubringen. Mit anderen Worten, Menschen sind nur deshalb entschuldigbar, weil sie endlich sind. Einen moralisch hinreichenden Grund dafür zu haben, Leid zuzulassen, beinhaltet, einen Mangel an Wissen oder Macht zu haben. Wenn dieses Prinzip stichhaltig ist (und es ist in der Tat zunächst plausibel), dann muß Aussage (6) sicherlich als notwendige Wahrheit aufgefaßt werden.

### Demeas Theodizee

Aber die Angelegenheit ist noch nicht entschieden. Demea hat eine Theodizee vorgelegt, die keiner der oben umrissenen Formen entspricht. Und Philo muß bereit sein, alle Vorschläge zu diskutieren, wenn er beanspruchen will, daß seine Argumentation gegen Cleanthes „entscheidend“ ist.

Demea überlegt wie folgt:

„Diese Welt ist bloß ein kleiner Punkt im Vergleich zum Universum, dieses Leben bloß ein Augenblick im Vergleich zur Ewigkeit. Die gegenwärtigen Übel werden deshalb in anderen Regionen und in einem künftigen Zeitabschnitt des Daseins berichtet. Und die Augen der Menschen, die dann für eine umfassendere Sicht der Dinge geöffnet sind, erblicken nun den Gesamtzusammenhang der allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und verfolgen in Anbetung die Güte und Rechtschaffenheit der Gottheit durch all die verschlungenen Pfade ihrer Vorsehung“ (S. 101).

Es könnte nützlich sein, eine zweite Fassung dieser Theodizee zu haben, eine, die aus einer traditionellen theologischen Quelle stammt. Im Kapitel 71 der *Summa contra gentiles* [Buch III] argumentiert Thomas wie folgt:

„Das Gute des Ganzen geht dem Guten eines Teils vor. Zu einem vorsorgenden Lenker gehört es also, eine Abweichung der Gutheit in einem Teil zu vernachlässigen, damit eine Vermehrung der Gutheit im Ganzen zustandekomme: so verbirgt der Baumeister die Fundamente unter der Erde, damit das Haus als Ganzes Festigkeit habe. Wenn aber bestimmten Teilen des Universums das Schlechte entzogen würde, so ginge vieles von der Schönheit des Universums verloren, dessen Schönheit aus der geordneten Vereinigung von Schlechtem und Gutem entsteht, solange das Schlechte aus mangelhaftem Gutem hervorgeht und daraus dennoch nach der lenkenden Vorsehung Gutes folgt: so macht die Einfügung von Pausen einen Gesang süß. Das Schlechte hat also nicht durch die göttliche Vorsehung von den Dingen ausgeschlossen werden sollen.“<sup>15</sup>

Keine dieser Fassungen erscheint vollkommen befriedigend. Demea könnte zum Ausdruck bringen wollen, daß die Welt insgesamt gut ist – daß das in der Welt zu findende Leid sozusagen in anderen Bereichen der Schöpfung wieder aufgewogen wird. Gott erscheint hier als ein Ehemann, der seine Frau von Zeit zu Zeit schlägt, dies jedoch bei anderen Gelegenheiten mit Gefälligkeiten wiedergutmacht. In Thomas' Fassung gibt es unverkennbare Andeutungen kausaler Überlegungen. Gewisse Güter „gehen“ aus Übel „hervor“, während das Fundament dem Hause erlaubt, fest zu stehen. In beiden Fassungen taucht aber noch ein anderes Thema auf. Lassen Sie es mich auf meine eigene Weise ausdrücken, ohne vorzugeben, historisch genau zu sein.

Ich habe einen Satz von zehn Holzblöcken. Darunter ist ein T-förmiger Block, ein L-förmiger, ein F-förmiger und so weiter. Keine zwei Blöcke haben dieselbe Form. Lassen Sie uns jedem Block einen Wert zuschreiben – etwa einen ästhetischen Wert –, der den T-förmigen Block zum wertvollsten macht und den L-förmigen Block zu dem am wenigsten wertvollen. Nun können die Blöcke zu Formationen zusammengefügt werden. Nehmen wir weiter an, daß die Blöcke so geformt sind, daß es eine und nur eine Teilmenge der Blöcke gibt, die sich zu einem Quadrat zusammenfügen läßt. Der L-förmige Block ist Element dieser Teilmenge. Legen wir des weiteren fest, daß jede Formation von Blöcken (die aus zwei zusammengefügt Blöcken besteht) größeren ästhetischen Wert haben wird als jeder der Blöcke einzeln genommen oder als jede Teilmenge der Blöcke als bloße Ansammlung. Und zuletzt nehmen wir an, daß die quadratische Formation größeren ästhetischen Wert besitzt als jede andere logisch mögliche Blockformation. Der L-förmige Block ist ein notwendiger

<sup>15</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles/Summe gegen die Heiden*, lat./deutsch, Bd. 3.1, hrsg. u. übers. v. Karl Allgaier, Darmstadt 1990, S. 306/307.

Bestandteil der quadratischen Formation – das heißt, der L-förmige Block ist für die quadratische Formation logisch unverzichtbar. Der L-förmige Block ist also notwendiger Bestandteil der besten aller ästhetischen Formationen. Daher ist der Block mit dem geringsten ästhetischen Wert für die beste aller möglichen Formationen logisch unverzichtbar. Ohne ebendiesen Block wäre es unmöglich, die beste aller möglichen Blockformationen zu erzeugen.

Von diesem Modell ausgehend, läßt sich Demeas Theodizee wie folgt verstehen. Lassen wir die Behauptung beiseite, daß Vorkommnisse von Leid *de facto* Ursachen oder Folgen größerer Güter sind. Gott, als vollkommen gutes, allwissendes und allmächtiges Wesen, wird die beste aller möglichen Welten erschaffen. Die beste aller möglichen Welten muß jedoch Vorkommnisse von Leid enthalten, sie sind logisch unverzichtbare Bestandteile. Das ist der Grund dafür, daß es in der von Gott geschaffenen Welt Leid gibt.

Was sollen wir zu dieser Theodizee sagen? Philo äußert keine Meinung zu diesem Thema.

Betrachten wir folgende Erwiderung auf Demeas Überlegungen: Eine Welt, die Vorkommnisse von Leid als notwendige Bestandteile enthält, könnte die beste aller möglichen Welten sein. Und wenn eine Welt, die Vorkommnisse von Leid als notwendige Bestandteile enthält, die beste aller möglichen Welten wäre, dann hätte ein allmächtiges und allwissendes Wesen einen moralisch hinreichenden Grund, Leid zuzulassen. Wie aber sollen wir wissen, ob Vorkommnisse von Leid tatsächlich logisch unverzichtbare Bestandteile der besten aller möglichen Welten sind? Es scheint keine Möglichkeit zu geben, dies zu zeigen, ohne anzunehmen, daß Gott tatsächlich existiert, und dann zu schließen (wie Leibniz es tat), daß die Welt (mit ihrem Leid), die er tatsächlich geschaffen hat, die beste aller möglichen Welten ist. Bei diesem Vorgehen wird aber angenommen, daß Gott existiert – und das ist genau das, was hier in Frage steht.

Mir scheint, daß diese Erwiderung auf Demeas Theodizee einiges für sich hat. Erstens hat mein hypothetischer Gegner wahrscheinlich recht mit der Vermutung, daß man nur zeigen kann, daß die beste aller möglichen Welten Vorkommnisse von Leid enthält, wenn man das obige Argument verwendet, in dem die Existenz Gottes angenommen wird. Zweitens denke ich, daß mein Opponent zu Recht zugesteht, daß es einem allmächtigen und allwissenden Wesen einen moralisch hinreichenden Grund liefern würde, Vorkommnisse von Leid zuzulassen, wenn Vorkommnisse von Leid logisch unverzichtbare Bestandteile der besten aller möglichen Welten wären. Und drittens denke ich, mein

Gegner zeigt große Umsicht darin, die Behauptung nicht anzugreifen, daß die beste aller möglichen Welten Vorkommnisse von Leid als notwendige Bestandteile enthalten *könnte*. Ich weiß von keinem Argument, das zeigen würde, daß diese Behauptung wahr ist. Andererseits weiß ich auch von keinem Argument, das zeigen würde, daß diese Behauptung falsch ist. (Ich werde den letzten Punkt gleich ausführlicher behandeln.)

Daher scheint mir die obige Bewertung der von Demea vorgetragenen Theodizee, wie gesagt, erhebliche Verdienste zu haben. Diese Bewertung scheint aber, *wenn sie korrekt ist*, für eine Widerlegung von Philos Behauptung ausreichend zu sein, daß „Gott existiert“ und „Vorkommnisse von Leid treten auf“ logisch unverträgliche Aussagen seien. Wenn Vorkommnisse von Leid notwendige Bestandteile der besten aller möglichen Welten wären, dann hätte ein allmächtiges und allwissendes Wesen einen moralisch hinreichenden Grund dafür, Vorkommnisse von Leid zuzulassen. Wenn es also *möglich* ist, daß Vorkommnisse von Leid notwendige Bestandteile der besten aller möglichen Welten sind, dann *könnte* es einen moralisch hinreichenden Grund für ein allmächtiges und allwissendes Wesen geben, Vorkommnisse von Leid zuzulassen. Wenn also die Aussage „Vorkommnisse von Leid sind notwendige Bestandteile der besten aller möglichen Welten“ nicht widersprüchlich ist, dann ist Aussage (6) keine notwendige Wahrheit. Und, wie wir gesehen haben, wenn Aussage (6) keine notwendige Wahrheit ist, dann sind „Gott existiert“ und „Vorkommnisse von Leid treten auf“ keine logisch unvereinbaren Aussagen.

Was sollen wir sagen? Ist die Aussage „Vorkommnisse von Leid sind notwendige Bestandteile der besten aller möglichen Welten“ widersprüchlich? Daß sie es ist, wird in Philos erster Position ganz einfach angenommen. Sicherlich ist dies aber keine triviale Annahme. Wenn sie richtig ist, dann muß sie als richtig erwiesen werden; sie ist nicht *offensichtlich* richtig. Und wie sollen wir dafür argumentieren, daß sie richtig ist? Sollen wir zum Beispiel annehmen, daß jeder in einem Komplex von Ereignissen enthaltene Fall von Leid den Wert des Komplexes vermindert? Wenn dieses Prinzip analytisch wäre, dann könnte eine Welt, die ein Vorkommnis von Leid enthält, nicht die beste aller möglichen Welten sein. Doch G.E. Moore hat uns gelehrt, derartigen Prinzipien gegenüber mißtrauisch zu sein.<sup>16</sup> Und John Wisdom gibt eine Reihe von Gegenbeispielen an, die zu zeigen scheinen, daß

ebendieses Prinzip tatsächlich nicht analytisch ist. Beispiel: Ich glaube (zu Recht oder zu Unrecht), daß Sie Schmerzen haben, und dieses Glaubens wegen werde ich unglücklich. Es scheint, daß der resultierende Komplex aufgrund meines Unglücks (Leides) besser ist, als er gewesen wäre, wenn ich geglaubt hätte, daß Sie Schmerzen haben, aber deshalb nicht unglücklich geworden wäre (oder glücklich geworden wäre).<sup>17</sup> Philos Argument gegen die Existenz Gottes ist nicht abgeschlossen. Und es ist keineswegs offensichtlich, daß es in effektiver Weise vervollständigt werden *kann*. Es ist alles andere als klar, so behaupte ich, daß Gott und Übel nicht gemeinsam im selben Universum existieren können.

### Philos zweite Position

Am Ende von Teil X willigt Philo ein, sich von seiner ersten Position „zurückzuziehen“. Er gibt nun zu, daß „Gott existiert“ und „Vorkommnisse von Leid treten auf“ keine logisch unvereinbaren Aussagen sind (S. 104). (Es geht aus dem Kontext hervor, daß diese Korrektur in Philos Denken nur für die Zwecke der Argumentation erfolgt, und nicht, weil Hume irgend etwas an Philos erster Position als unangemessen empfindet.) Die meisten zeitgenössischen Philosophen meinen, daß Humes wesentlicher Beitrag zur Literatur über das Übel in Teil X der *Dialoge* geleistet wurde. Mir scheint jedoch, daß sich das, was wirklich von bleibendem Wert in Humes Reflexionen über dieses Thema ist, nicht in Teil X, sondern in den Überlegungen in Teil XI findet, der Philos „Rückzug“ von seiner ersten Position folgt.

(I) Man betrachte zunächst eine Theologie, in der die Existenz Gottes aufgrund eines Beweises (*a priori*) akzeptiert wird, den man für endgültig hält. (Eine Theologie, in der die Existenz Gottes als eine Sache des Glaubens gilt, kann hier ebensogut betrachtet werden.) Nach dieser Auffassung ist es eine feststehende, nicht der Revision oder Einwänden ausgesetzte Tatsache, daß Gott existiert. Sie ist sozusagen axiomatisch für die weitere theologische Debatte. Philo zufolge stellt das Übel in der Welt für eine Theologie dieser Art kein besonderes Problem dar:

„Wir wollen zugestehen, daß dann, wenn die Güte der Gottheit (ich meine Güte wie die menschliche) sich auf irgendwelche passablen Gründe *a*

<sup>16</sup> Ich beziehe mich hier auf Moores Erörterung von „organischen Einheiten“ in *Principia Ethica*, Cambridge 1903, S. 28 ff.

<sup>17</sup> „God and Evil“, *Mind* 44 (1935), S. 13 f. Ich habe Wisdoms Beispiel leicht verändert.

*priori* stützen könnte, diese Erscheinungen, wie unangenehm sie auch sein mögen, nicht hinreichen würden, jenes Prinzip zu erschüttern. Sie könnten ohne weiteres, auf irgendeine unbekannte Art und Weise, mit ihm vereinbar sein.“ (S. 117)

Dieser Punkt ist im wesentlichen richtig, wie ich meine, muß aber bestimmter ausgedrückt werden.

Man erinnere sich an die oben bei der Erörterung der Unverträglichkeit der Aussagen (4) bis (6) gemachten Bemerkungen, nach denen ein Theologe, der die Existenz Gottes akzeptiert (entweder als eine Sache des Glaubens oder auf der Grundlage eines Argumentes *a priori*), entweder schließen muß, daß es einen moralisch hinreichenden Grund dafür gibt, daß Gott Leid in der Welt zuläßt, oder daß es kein Leid in der Welt gibt. Er wird natürlich die erste Alternative wählen. In einer Theologie der nun betrachteten Art beginnt der Theologe also damit, daß er die Existenz Gottes behauptet und das Vorkommen von Leid anerkennt. Es folgt *logisch*, daß Gott einen moralisch hinreichenden Grund dafür hat, Vorkommnisse von Leid zuzulassen. Die Schlußfolgerung ist nicht, wie Philo meint, daß es einen moralisch hinreichenden Grund dafür geben *könnte*, Übel zuzulassen; die Schlußfolgerung ist vielmehr, daß es einen solchen Grund geben *muß*. Es *kann* nicht anders sein.

Wie steht es nun um das traditionelle theologische Problem des Übels? Innerhalb einer Theologie des obigen Typs kann das Problem des Übels nur das Problem sein, eine *spezifische* angemessene Theodizee zu entdecken – d.h. herauszufinden, welcher (wenn irgendeiner) der spezifischen Vorschläge, die gemacht werden könnten, tatsächlich Gottes moralisch hinreichenden Grund dafür angibt, Vorkommnisse von Leid zuzulassen. Dieses Problem ist für den Theologen natürlich kein wesentliches Problem. Wenn das Problem des Übels ganz einfach darin besteht, den spezifischen Grund für das Übel zu entdecken – unter der Versicherung, daß es einen solchen Grund gibt (und geben muß) –, dann kann es kaum als ein entscheidendes Problem angesehen werden. Sobald zugestanden wird, daß es einen bestimmten Grund für das Übel gibt, ist es in einem bestimmten Sinne nicht mehr entscheidend, ihn zu finden. Ein Theologe des gegenwärtig betrachteten Typs wird vielleicht nie zu einer befriedigenden Theodizee gelangen. (Philos „unbekannter“ Grund wird vielleicht für immer unbekannt bleiben.) Er könnte alle existierenden Theodizeen als Irrwege verdammen und die Hoffnung aufgeben, je den in Frage stehenden moralisch hinreichenden Grund zu finden. Ein Vorwurf der Unvollständigkeit wäre das Schlimmste, was seiner Weltsicht entgegengehalten werden könnte.

(II) Cleanthes ist natürlich kein Theologe der soeben beschriebenen Art. Er akzeptiert die Existenz Gottes weder als eine Sache des Glaubens noch auf der Basis eines Argumentes *a priori*. In den *Dialogen* stützt Cleanthes seine theologische Position mit einem teleologischen Argument *a posteriori*. Er argumentiert, daß „Ordnung“ im Universum ausreichend belegt, daß die Welt von einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Wesen erschaffen wurde.<sup>18</sup> Er bietet die Existenz Gottes als quasi-wissenschaftliche Erklärungshypothese an, für deren Wahrheit er mittels der Behauptung argumentiert, sie stelle eine angemessene Erklärung für beobachtete Tatsachen zur Verfügung.

Philo macht zwei Anmerkungen bezüglich der Relevanz von Leid in der Welt für eine Theologie dieser Art.

Die erste ist eine Anmerkung, mit der Philo offenbar sehr zufrieden ist. Sie wird am Ende von Teil X vorgelegt und in Teil XI nicht weniger als dreimal wiederholt. Es ist die folgende: Selbst wenn die Existenz Gottes und das Auftreten von Leid in der Welt logisch verträglich sind, kann man von einer Leid enthaltenden Welt aus nicht für die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Schöpfers argumentieren. Diese Beobachtung ist richtig, wie, so denke ich, jeder zugeben wird. Allein angesichts eines Gemäldes, das große Flächen von Grün enthält, läßt sich nicht erfolgreich dafür argumentieren, daß sein Maler die Verwendung von Grün nicht mag. Es läge kein logischer Konflikt darin zu behaupten, daß ein Maler, der Grün nicht mag, ein Bild gemalt habe, das große Flächen von Grün enthält. Aber nur angesichts des Gemäldes (und ohne weitere Information) wäre die Hypothese, daß sein Schöpfer Grün nicht mag, wahrlich schlecht begründet.

Es ist klar, daß Philo in dieser ersten Anmerkung eine Kritik an Cleanthes' *Argument* für die Existenz Gottes vorgelegt hat. Er sagt explizit, daß sich diese Beschwerde gegen Cleanthes' *Schluß* von einer

<sup>18</sup> Es ist interessant festzustellen, daß Theologen, die ein teleologisches Argument verwendet haben, in vielen Fällen nicht versucht haben zu argumentieren, „Ordnung“ in der Welt beweise die Existenz eines vollkommen moralischen Wesens. In Thomas' „Fünftem Weg“ oder William Paleys *Natürlicher Theologie* zum Beispiel wird „Ordnung“ nur verwendet, um zu zeigen, daß der Schöpfer der Welt *intelligent* war. Es gibt jedoch historische Fälle, in denen das teleologische Argument dafür verwendet wurde, sowohl die Güte als auch die Intelligenz eines Schöpfers zu beweisen. Bischof Berkeley zum Beispiel argumentiert im zweiten der *Dialoge zwischen Hylas und Philonous* auf diese Weise.

Welt, die Vorkommnisse von Leid enthält, auf die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Schöpfers richtet (S. 109). Philo zweite Anmerkung ist allerdings noch stärker. Sie ist ein Einwand gegen die *Wahrheit* von Cleanthes' *Hypothese*.

Philo argumentiert wie folgt:

„Blick dich um in diesem Universum: Welch ein enormer Reichtum an Wesen, voll Leben und Formen, voll Empfindung und Aktivität! Du bewunderst diese ungeheure Vielfalt und Produktivität. Doch betrachte diese lebenden Wesen, die als einzige unsere Beachtung verdienen, etwas näher. Wie feindlich und zerstörerisch verhalten sie sich zueinander! Wie unzureichend sind sie alle für ihr eigenes Glück! [...] Es gibt zwar einen Widerstreit von Schmerz und Freude im Fühlen empfindungsbegabter Wesen. Aber werden nicht sämtliche Vorgänge in der Natur durch einen Widerstreit gegensätzlicher Prinzipien – wie heiß und kalt, feucht und trocken, leicht und schwer – bewirkt? Die zutreffende Schlußfolgerung ist die, daß die ursprüngliche Quelle aller Dinge all diesen Prinzipien gegenüber völlig gleichgültig ist und das Gute dem Übel ebensowenig vorzieht wie die Hitze der Kälte, die Trockenheit der Feuchte oder die Leichtigkeit der Schwere.“ (S. 118 f.)

Philo behauptet, daß es eine „ursprüngliche Quelle aller Dinge“ gibt und daß diese Quelle in bezug auf Fragen von gut und böse gleichgültig ist. Er gibt vor, diesen Schluß aus beobachteten Daten zu ziehen. Dies ist eine Abweichung von Philo oft bekundetem Skeptizismus in den *Dialogen*. Und zweifellos würde viel von der Kritik, die Philo früher in den *Dialogen* gegen Cleanthes' Position vorgebracht hat, mit gleicher Kraft auf den Schluß zutreffen, den Philo soeben vorgelegt hat. Ich will aber bei diesem letzten Punkt nicht verweilen. Ich denke, das Zentrum von Philo Bemerkungen in dieser Passage muß eher in ihrem skeptischen als in ihrem metaphysischen Ertrag verortet werden. Philo hat eine Hypothese vorgeschlagen, die der von Cleanthes vorgelegten zuwiderläuft. Und er behauptet, daß seine Hypothese der „richtige Schluß“ sei, den man aus den beobachteten Daten zu ziehen habe. Der entscheidende Punkt ist aber, wie ich meine, nicht, daß Philo neue Hypothese wahr oder auch nur wahrscheinlich ist. Der Schluß ist vielmehr, daß die von Cleanthes vorgetragene Hypothese falsch oder sehr unwahrscheinlich ist. Wenn er behauptet, daß das Übel in der Welt eine Hypothese *stützt*, welche der von Cleanthes angebotenen widerspricht, dann will Philo meines Erachtens lediglich die Aufmerksamkeit auf die Tatsache richten, daß das Übel in der Welt *Anhaltspunkte gegen* Cleanthes' theologische Position bietet.

Man betrachte die folgende Analogie, die meines Erachtens hilfreich dabei sein wird, diesen Punkt deutlich zu machen. Mir sind bestimmte astronomische Daten gegeben. Um diese Daten zu erklären, führe ich die Hypothese ein, daß es einen Planeten gibt, der noch nicht beobachtet worden ist, der aber an dem und dem Ort am Himmel zu der und der Zeit beobachtbar sein wird. Keine andere Hypothese scheint gleich gut zu sein. Die erwartete Stunde bricht an, und die Teleskope werden auf den bezeichneten Bereich gerichtet. Kein Planet erscheint. Nun kann einer von zwei Schlüssen gezogen werden. Erstens könnte ich schließen, daß sich dort kein Planet befindet, den man sehen könnte. Das erfordert, daß ich entweder die ursprünglichen astronomischen Daten verwerfe oder zugebe, daß das, was die beste Erklärung der Daten zu sein schien, in Wirklichkeit nicht die richtige Erklärung ist. Zweitens könnte ich schließen, daß sich dort ein sichtbarer Planet befindet, aber etwas im Aufbau der Beobachtungsanordnung verkehrt war. Vielleicht war die Ausrüstung fehlerhaft, vielleicht gab es Wolken und so fort. Welcher Schluß ist richtig? Die Antwort ist nicht einfach. Ich muß beide Möglichkeiten überprüfen.

Angenommen, am Aufbau der Beobachtungsanordnung finde ich nichts, was im geringsten nicht in Ordnung wäre. Meine Ausrüstung ist in gutem Zustand, ich sehe keine Wolken und so weiter. Die Entscheidung, die Planetenhypothese angesichts des widerspenstigen Datums (meiner fehlenden Beobachtung des Planeten) beizubehalten, ist teilweise auch die Entscheidung, daß es einen (bisher unbekannt) anderen Umstand als die Nichtexistenz des fraglichen Planeten gibt, der das Datum erklärt. Eine Entscheidung, die Planetenhypothese beizubehalten (angesichts meiner fehlenden Beobachtung des Planeten und in Abwesenheit einer expliziten Erklärung, die diesen Fehlschlag mit der Planetenhypothese „versöhnt“), ist jedoch *nur dann* korrekt, wenn die *Anhaltspunkte* für die Planetenhypothese derart sind, daß ihre Ablehnung weniger plausibel wäre als die Annahme eines (bisher unbekannt) Umstandes, der das Fehlschlagen der Beobachtung erklärt. Dies ergibt sich, wie ich meine, bereits aus dem Begriff eines vernünftigen Umgangs mit einer Erklärungshypothese.

Nun hat Cleanthes die Behauptung, daß es ein allmächtiges, allwissendes und vollkommen gutes Wesen gibt, als eine Möglichkeit der Erklärung von „Ordnung“ in der Welt eingeführt. Und im Verlauf der *Dialoge* (bis zu Teil XI, diesen größtenteils eingeschlossen) war Philo darauf bedacht zu zeigen, daß dieses Vorgehen sehr wenige solide *Anhaltspunkte* (wenn überhaupt welche) für die Existenz Gottes liefert. Der Schluß von den Daten auf die Hypothese ist extrem dürftig. Philo

ist zu seinem endgültigen Angriff auf Cleanthes' Position bereit. Auch wenn zugestanden wird, daß Gott und Übel nicht logisch unvereinbar sind, muß die Existenz menschlichen Leidens in der Welt nach wie vor als ein für Cleanthes' Hypothese widerspenstiges Datum angesehen werden. Wie Philo sagt, ist Leid nicht das, was wir zunächst in einer von einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Wesen erschaffenen Welt erwarten würden (S. 107 f.). Da Cleanthes nichts vorgelegt hat, was nach einer expliziten Theodizee aussieht (d.h. nach einer Erklärung des widerspenstigen Datums, die es mit seiner Hypothese „versöhnen“ würde), und da die Anhaltspunkte für seine Hypothese extrem schwach und allgemein wirkungslos sind, gibt es einen recht guten Grund zu glauben, Cleanthes' Hypothese sei falsch.

Das ist meiner Meinung nach der skeptische Ertrag von Philos Abschlußbemerkungen in Teil XI. In dieser Lesart wird nichts über eine „ursprüngliche Quelle aller Dinge“ gesagt, die in bezug auf Fragen von gut und böse gleichgültig ist. Philo macht ganz einfach die negative Kraft deutlich, die das Faktum des Übels in der Welt für eine Hypothese wie die von Cleanthes vorgelegte besitzt.

Es sollte nicht unbeachtet bleiben, daß Philos Schlußattacke auf Cleanthes' Position eine extrem begrenzte Anwendung hat. Übel in der Welt haben nur dann eine zentrale negative Bedeutung für Theologie, wenn man diese, wie Cleanthes es tut, als ein quasi-wissenschaftliches Gebiet angeht. Jedem, der die Geschichte der Theologie studiert hat, wird deutlich sein, daß sie selten so aufgefaßt wird. In den meisten theologischen Positionen wird die Existenz Gottes als eine Sache des Glaubens aufgefaßt oder auf der Grundlage eines Argumentes *a priori* angenommen. Unter diesen Umständen, in denen es nichts gibt, was als „Hypothese“ zu qualifizieren wäre, für die es entweder positive oder negative „Anhaltspunkte“ gäbe, stellt das Faktum des Übels in der Welt kein besonderes Problem für die Theologie dar. Wie Philo selbst bemerkt hat, wenn die Existenz Gottes vor jeder rationalen Betrachtung des Status des Übels in der Welt akzeptiert wird, dann reduziert sich das traditionelle Problem des Übels auf eine unwesentliche Schwierigkeit von relativ geringer Bedeutung.

George N. Schlesinger

## Leid und Übel

### I

Die Welt ist voller Leid. Gott ist entweder unfähig, es zu verhindern – dann ist Er nicht allmächtig –, oder Er will es nicht verhindern – dann ist Er nicht vollkommen gut. Seit Generationen wird dies als das schlagendste Argument gegen den Glauben angesehen, daß ein allmächtiges und allgütiges Wesen existiert. Natürlich haben Theisten sich die größte Mühe gegeben, eine angemessene Erwiderung vorzubringen.

Unter den zahlreichen Vorschlägen, wie der atheistischen Herausforderung zu begegnen sei, finden sich manche, die wichtige religiöse Vorstellungen enthalten, das Problem aber unglücklicherweise nicht entschärfen. Vielen von uns hat man gesagt, (1) daß wir all die Freude und moralische Schönheit in der Welt, welche die Menge des vorhandenen Schmerzes und der moralischen Häßlichkeit weit übertreffe, nicht für selbstverständlich erachten dürfen oder daß (2) alles Leid am Ende einen höheren Wert hervorbringe und daher nicht als Übel erachtet werden sollte.

In diesen Worten liegt manche Weisheit, aber für das Problem des Übels sind sie irrelevant. Man multipliziere die Menge des Leids in der Welt mit einer Milliarde oder teile sie durch diese Zahl, ihre Unverträglichkeit mit göttlicher Güte und Allmacht bleibt unberührt. Selbst wenn nur ein einziges Individuum unnötigerweise für einen kurzen Moment eine leichte Unannehmlichkeit zu ertragen hätte, wäre das Problem logisch ebenso real – obwohl es nicht so schmerzhaft wäre oder möglicherweise sogar unbemerkt bliebe.<sup>1</sup> Und ohne die Wahrheit von Punkt (2) oder seiner optimistischen Implikation leugnen zu wol-

<sup>1</sup> Einigen Leuten ist diese einfache Wahrheit nicht klar. Es gibt Theologen, die behauptet haben, die beispiellosen Grausamkeiten von Auschwitz hätten unüberwindliche Schwierigkeiten für den Theismus hervorgebracht, der nun von Grund auf revidiert werden müsse. Nun sind die Schrecken von Auschwitz zugegebenermaßen beispiellos, aber das hat keinen Einfluß auf den Status des Problems des Übels. Entweder können wir zeigen, daß Leid mit göttlicher Güte nicht unvereinbar ist und sich das Problem daher in keiner möglichen Situation ergibt, oder wir können es nicht, in welchem Falle das geringste Ausmaß an Leid zu einem Problem wird.