

# Das empirische Theodizeeproblem. Erkenntniskritische Reflexionen

Friedrich Hermann

## 1. Der Charakter des empirischen Theodizeeproblems

Angenommen, einer mit der Welt gänzlich unbekannt Person von endlichem Verstand würde versichert, die Welt sei von einem theistischen Gott geschaffen, und diese Person würde sich daraufhin eine Vorstellung von der Welt machen. Würde sie nicht eine ganz andere Welt als die wirkliche erwarten, und wäre sie nicht, wenn sie in unsere von Laster und Leid zerrissene Welt versetzt würde, zugleich überrascht und enttäuscht?<sup>1</sup> Gedankliche Experimente und rhetorische Fragen dieser Art gehören seit David Hume zum Standardrepertoire der anglo-amerikanischen Philosophie, um den kontraintuitiven Charakter des Theismus nachzuweisen. In ihrem Lehrbuch *Philosophical Problems and Arguments* bemerken J. W. Cornman und K. Lehrer:

If you were all-good, all-knowing, and all-powerful, and you were going to create a universe in which there were sentient beings (...) what kind of world would you create? Being all-powerful, you would have the ability to create any world that is logically possible for you to create, and being all-knowing you would know how to create any of these logically possible worlds. Which one would you choose? Obviously you would choose the best of all the possible worlds because you would be all-good and would want to do what is best in everything you do. You would, then, create the best of all the possible worlds, that is, that world containing the least amount of evil possible. (...) Try to imagine what such a world would be like. Would it be like the one which actually does exist, this world we live in? (...) If your answer is ‚no‘, as it seems it must be, then you should begin to understand why the evil of suffering and pain in this world is such a problem for anyone who thinks God created this world. This does not seem to be the kind of world God would create, and certainly not the kind of world he would sustain. Given this world, then, it seems we should conclude that it is improbable that it was created or sustained by anything we would call God. Thus, given this particular world, it seems we should conclude that it is improbable that God – who if he exists, created this world – exists.<sup>2</sup>

- 
- 1 Vgl. D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, a new edition, edited and with an introduction by S. TWEYMANN, London-New York 1991, part 11, 161-170.
  - 2 J. W. CORNMAN, K. LEHRER, *Philosophical Problems and Arguments, An Introduction*, New York-London <sup>2</sup>1974, 398. Eine veränderte Version dieses Textes findet sich in J. W. CORNMAN, K. LEHRER, G. S. PAPPAS, *Philosophical Problems and Arguments, An Introduction*, Indianapolis-Cambridge <sup>4</sup>1992, 260f.

Damit wird das Theodizeeproblem in einer Weise gestellt, die von der logischen Version dieses Problems sorgfältig zu unterscheiden ist und die ich als empirisch-probabilistische Version bezeichne. Um den genauen Charakter dieser Version zu bestimmen, ist eine kurze Erinnerung an die logische Problemstellung und deren Lösung, die ich an anderer Stelle entwickelt habe<sup>3</sup>, erforderlich.

Das logische Theodizeeproblem besteht darin, ob die beiden Annahmen „Ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Gott existiert“ und „Es gibt Übel in der Welt“ miteinander vereinbar sind. Viele Theismuskritiker behaupten, sie stünden im Verhältnis des logischen Widerspruchs und deshalb sei die erste durch die offenkundige Wahrheit der zweiten widerlegt. Ihr logischer Einwand gegen den Theismus lautet wie folgt:

- (1) *Ein allmächtiger, allwissender und allgütiger Gott würde alle Übel in der Welt verhindern.*
- (2) *Es gibt Übel in der Welt.*
- (3) *Folglich existiert der theistische Gott nicht.*

Da dieser Schluß formal korrekt und sein Untersatz schwerlich bestreitbar ist, wäre der Theismus in der Tat widerlegt, wenn der Obersatz wahr wäre. Der Obersatz wäre wiederum wahr, wenn die beiden Prämissen, aus denen er sich notwendig ergibt, wahr wären: „Ein allgütiges Wesen würde jedes Übel verhindern, das es verhindern könnte“ und „Ein allmächtiges und allwissendes Wesen könnte jedes Übel verhindern, das es verhindern wollte.“

Nun ist die erste dieser Prämissen offenbar falsch. Denn ein vollkommen gutes Wesen würde Übel, die es verhindern könnte, nicht verhindern, wenn es moralisch hinreichende Gründe hätte, sie zuzulassen. Von welcher Art wären diese Gründe? Im allgemeinen ist man zur Zulassung von Übeln, die man verhindern könnte, dann berechtigt, wenn durch deren Verhinderung (a) Güter verlorengingen, deren Wert den Unwert dieser Übel übersteigt, oder (b) andere, gleich große oder größere Übel entstehen würden. In unserem Fall muß diese allgemeine moralische Regel eingeschränkt werden, weil ein allmächtiges und allwissendes Wesen anders als menschliche Akteure per definitionem an keinerlei faktisch-kontingente, sondern nur an logisch notwendige Verknüpfungen zwischen Gütern und Übel gebunden ist. Der korrekte Obersatz muß deshalb lauten:

- (4) *Ein theistischer Gott würde alle Übel in der Welt verhindern, deren Verhinderung nicht logisch notwendig mit dem Verlust größerer Güter oder dem Auftreten anderer, gleich großer oder größerer Übel einhergeht.*

Aus diesem korrigierten Obersatz und dem beibehaltenen Untersatz („Es gibt Übel in der Welt“) läßt sich natürlich nicht mehr auf die Nichtexistenz eines theistischen

---

3 Vgl. F. HERMANNI, *Theorie des Bösen. Eine theologisch-philosophische Grundlegung*, dritter Hauptteil, Kap IV (erscheint demnächst).

Gottes schließen. Denn es ist nicht widersprüchlich und daher logisch möglich anzunehmen:

*(5) Unter den Übeln in der Welt gibt es keine, die ein theistischer Gott verhindern könnte, ohne dadurch notwendigerweise größere Güter zu verlieren oder andere, gleich große oder größere Übel zu produzieren.*

Da diese Annahme nicht selbstwidersprüchlich und da sie zudem mit den beiden Annahmen „Ein theistischer Gott existiert“ und „Es gibt Übel in der Welt“ logisch vereinbar ist, stehen die beiden letzteren nicht im Verhältnis des Widerspruchs. Folglich ist der logische Einwand gegen den Theismus definitiv falsch.

Nun räumen eine Reihe von Theismusgegnern die Widerspruchsfreiheit der Annahme (5) durchaus ein, bestreiten aber deren empirische Plausibilität. Mittels des korrigierten Obersatzes und einer als plausibel beanspruchten Negation der Annahme (5) schließen sie wie folgt auf die Nichtexistenz des theistischen Gottes:

*(4) Ein theistischer Gott würde alle Übel in der Welt verhindern, deren Verhinderung nicht logisch notwendig mit dem Verlust größerer Güter oder dem Auftreten anderer, gleich großer oder größerer Übel verknüpft ist.*

*(5\*) Es gibt augenscheinlich Übel in der Welt, die ein theistischer Gott verhindern könnte, ohne dadurch notwendigerweise größere Güter zu verlieren oder andere, gleich große oder größere Übel zu produzieren.*

*(6) Ein theistischer Gott existiert wahrscheinlich nicht.*

Dieser Schluß ist die allgemeine Grundform des vom logischen unterschiedenen empirisch-probabilistischen Einwands, der in der anglo-amerikanischen Theodizeedebatte in vielfältigen Varianten vorgetragen wird.<sup>4</sup> Zwar stützen sich beide Einwände auf eine empirische Annahme über Übel (Untersatz) und eine logische Annahme über die Unvereinbarkeit eines theistischen Gottes mit Übeln überhaupt oder mit solchen gewissen Typs (Obersatz), aber im einen Fall sind sich Theisten

---

4 In seiner allgemeinen Form wird der empirisch-probabilistische Einwand am präzisesten entwickelt von W. L. Rowe und Bruce Russell, vgl. W. L. ROWE, *The Problem of Evil and some Varieties of Atheism*, in: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 335-341; W. L. ROWE, *The Empirical Argument from Evil*, in: R. AUDI, W. WAINWRIGHT (Ed.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca, NJ 1986, 227-247; R. AUDI, W. WAINWRIGHT (Ed.), *Evil and Theodicy*, in: *Philosophical Topics* 16 (1988), 119-132; BRUCE RUSSELL, *The Persistent Problem of Evil*, in: *Faith and Philosophy* 6 (1989), 121-139. Vgl. außerdem z. B. R. J. RICHMAN, *The Argument from Evil*, in: *Religious Studies* 4 (1969), 203-211, sowie den empfehlenswerten Sammelband von D. HOWARD-SNYDER (Hg.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, Indianapolis 1996. Der erste der genannten Aufsätze von Rowe hat eine Reihe von theistischen Repliken herausgefordert, vgl. besonders die viel beachtete Replik von ST. 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, die aber von W. L. ROWE, *Evil and the Theistic Hypothesis, A Response to Wykstra*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), 95-100, in überzeugender Weise zurückgewiesen wurde.

und Theismusgegner über die logische, im andern Fall dagegen über die empirische Annahme uneinig. Während beim logischen Einwand die Existenz von Übeln unstrittig, deren Vereinbarkeit mit einem theistischen Gott dagegen strittig ist, ist es beim empirischen Einwand umgekehrt. In diesem Fall besteht Einigkeit darüber, daß ein theistischer Gott mit solchen Übeln unvereinbar ist, die er verhindern könnte, ohne dadurch notwendigerweise größere Güter zu verlieren, Uneinigkeit dagegen über die Existenz solcher Übel.<sup>5</sup> Der Theismusgegner meint, es gebe allem Anschein nach Übel dieser Art und die Existenz eines theistischen Gottes sei daher entsprechend unwahrscheinlich.

Dieser empirisch-probabilistische Einwand gegen den Theismus läßt sich auf dem Hintergrund der von mir an anderer Stelle entwickelten Lösung<sup>6</sup> des logischen Theodizeeproblems weiter präzisieren. Dort wurde *erstens* bewiesen, daß es logisch notwendig ist anzunehmen:

(7) *Ein theistischer Gott würde eine unübertrefflich gute Welt schaffen und daher alle Übel verhindern, ohne die die Welt besser wäre, genauer: ohne die eine bessere Welt entstünde.*

Die einschlägigen theistischen Vorbehalte gegen diese Annahme<sup>7</sup> haben sich als haltlos erwiesen. Denn es zeigte sich: (a) Der Begriff einer unübertrefflich guten Welt ist nicht widersprüchlich und eine Welt dieser Art deshalb möglich. (b) Ein allmächtiges und allwissendes Wesen könnte jede mögliche Welt aktualisieren, auch alle diejenigen Welten, in denen Geschöpfe freie Entscheidungen treffen. (c) Ein zugleich allgütiges Wesen würde moralisch notwendigerweise eine unübertrefflich gute Welt aktualisieren, ohne dadurch seiner wohlverstandenen Freiheit beraubt zu sein.

*Zweitens* wurde bewiesen, daß es nicht widersprüchlich, daher logisch möglich ist anzunehmen:

(8) *Die wirkliche Welt ist unübertrefflich gut, und daher gibt es unter den faktischen Übeln keine, ohne die die Welt besser wäre, genauer: ohne die eine bessere Welt entstünde.*

Die Widerspruchsfreiheit dieser Annahme ergibt sich zwingend aus dem im Anschluß an G. E. Moore, J. Wisdom und R. Chisholm geführten Nachweis, daß eine unübertrefflich gute Welt nicht notwendigerweise übelfrei gut sein muß.<sup>8</sup>

Wenn diese Beweise für die logische Notwendigkeit der Annahme (7) und die logische Möglichkeit der Annahme (8) korrekt sind, dann muß sich jeder empirische

5 Leider wird in der neueren deutschsprachigen Theodizeedebatte nicht oder nicht hinreichend präzise zwischen dem logischen und dem empirischen Theodizeeproblem unterschieden. Der Debatte fehlt daher über weite Strecken die nötige gedankliche Klarheit.

6 Vgl. F. HERMANNI, Theorie des Bösen. Eine theologisch-philosophische Grundlegung, dritter Hauptteil, Kap IV und V.

7 Vgl. ebenda, Kap. IV, 1, 3.

8 Vgl. ebenda, Kap. IV, 1, 3 (Ende).

risch-probabilistische Einwand gegen den Theismus auf die Annahme (7) sowie auf eine als empirisch plausibel beanspruchte Negation der Annahme (8) stützen und folgendermaßen schließen:

(7) *Ein theistischer Gott würde eine unübertrefflich gute Welt schaffen und daher alle Übel verhindern, ohne die die Welt besser wäre.*

(8\*) *Es gibt unter den Übeln in der Welt augenscheinlich solche, ohne die die Welt besser wäre, und die wirkliche Welt ist daher augenscheinlich nicht unübertrefflich gut.*

(9) *Ein theistischer Gott existiert wahrscheinlich nicht.<sup>9</sup>*

Da dieser Schluß formal korrekt und sein Obersatz logisch notwendig ist, muß die Aufgabe dieses Aufsatzes darin bestehen, die Gültigkeit seines Untersatzes zu prüfen. Zuvor aber sind zwei allgemeine Bemerkungen zum empirisch-probabilistischen Theodizeeproblem angebracht. Sie betreffen die Voraussetzungen, unter denen sich das Problem stellt (1.1.), und die notwendigen Bedingungen, die erfüllt sein müßten, um es in methodisch sicherer Weise aufklären zu können (1.2.).

### 1.1. Das empirische Theodizeeproblem und die Gottesbeweise

Das empirisch-probabilistische Theodizeeproblem stellt sich nur dann, wenn die beiden apriorischen Beweise für die Existenz eines theistischen Gottes, der erste ontologische und der von Kant entwickelte moralische Gottesbeweis, zum Scheitern verurteilt wären. Denn würde einer von ihnen gelingen<sup>10</sup>, dann wäre die Annahme (8), die im Untersatz des empirischen Einwands als unplausibel bestritten wird, eine notwendige Vernunftwahrheit. Sie ergäbe sich nämlich in diesem Fall als Konklusion eines Schlusses, dessen Prämissen notwendig wahr wären:

(7) *Ein theistischer Gott würde eine unübertrefflich gute Welt schaffen und daher alle Übel verhindern, ohne die die Welt besser wäre.*

---

9 Bei den Annahmen (7), (8) und (8\*) handelt es sich um Weiterbestimmungen der Annahmen (4), (5) und (5\*). Annahme (9) ist mit (6) identisch. Die Annahmen (7) und (9) kommen in jeder der verschiedenen Varianten des empirisch-probabilistischen Einwands vor, die uns im folgenden Abschnitt beschäftigen werden. Gleichwohl werden diese Annahmen mit jeweils neuen Nummern versehen, um dem Leser ein lästiges Rückblättern zu ersparen.

10 Da die beiden anderen apriorischen Gottesbeweise, der zweite ontologische Beweis und der Beweis aus der Gültigkeit der notwendigen Vernunftwahrheiten, nicht auf die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Wesens, sondern auf diejenige des *Ens necessarium* schließen, spielen sie im Kontext der Theodizee keine Rolle. Dasselbe gilt von dem aposteriorischen Beweis *a contingentia mundi*. Der andere aposteriorische Beweis dagegen, der teleologische, ist derjenige, dessen Gültigkeit beim empirischen Theodizeeproblem zur Debatte steht. Denn der empirisch-probabilistische Einwand gegen den Theismus, der sich auf die mutmaßliche Zweckwidrigkeit einiger faktischer Übel stützt, ist nichts anderes als ein Wahrscheinlichkeitsargument gegen das Gelingen dieses Beweises.

(9\*) *Ein theistischer Gott existiert.*

(8) *Die wirkliche Welt ist unübertrefflich gut, und deshalb gibt es unter den faktischen Übeln keine, ohne die sie besser wäre.*

Wenn Annahme (8) aber eine vor aller Erfahrung feststehende, notwendige Vernunftwahrheit wäre, dann könnte sie weder durch Erfahrung erschüttert werden, noch bedürfte sie einer Bestätigung durch Erfahrung. Empirische Reflexionen über ihren Plausibilitätsgrad wären dann geltungstheoretisch ohne Belang, und das empirisch-probabilistische Theodizeeproblem würde sich folglich gar nicht stellen. Im Unterschied zu vielen heutigen empiristischen Theismuskritikern war David Hume skeptisch genug, dies einzuräumen. Wenn die Existenz eines theistischen Gottes ein Prinzip wäre, das „auf irgendwelche annehmbaren Argumente *a priori* fest begründet werden könnte“, dann würde die Erfahrung einer vom Leid zerrissenen und allem Anschein nach verbesserungsfähigen Welt nicht ausreichen, „jenes Prinzip umzustürzen“. <sup>11</sup> Ein begrenzter Verstand wie der menschliche müßte sich dann vielmehr „seiner Blindheit und Unwissenheit bewußt sein und zugestehen, daß es manche Auflösungen dieser Schwierigkeiten geben möge, die für immer seinem Begreifen sich entzögen.“ <sup>12</sup>

## 1.2. Kriterien der Weltbewertung

Der empirisch-probabilistische Einwand gegen den Theismus stützt sich auf die als plausibel beanspruchte Annahme, daß die wirkliche Welt nicht unübertrefflich gut und eine bessere Welt möglich ist. Um diese Annahme begründetermaßen vertreten oder bestreiten zu können, müßten mindestens zwei Voraussetzungen erfüllt sein. Man müßte *erstens* über verbindliche Kriterien verfügen, anhand derer der Wert möglicher Welten zu bemessen wäre. Worin könnten sie bestehen? In den verschiedenen Traditionen und Richtungen der Ideengeschichte wurden insgesamt sechs diskutabile kriteriologische Vorschläge für die Bewertung möglicher Welten entwickelt. Eine mögliche Welt *W* besitzt einen höheren Wert als eine mögliche Welt *W\**, so nahm man an, wenn unter sonst gleichen Umständen mindestens einer der folgenden Sätze zutrifft:

(a) *W* enthält eine größere Formen- und Artenvielfalt als *W\**. <sup>13</sup>

(b) *W* ist anders als *W\** eine von Gesetzen durchgängig bestimmte Welt, oder *W* ist von einfacheren Gesetzen bestimmt als *W\**.

11 D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 11, 168. Übersetzung nach D. HUME, *Dialoge über natürliche Religion*, neu bearbeitet und herausgegeben von G. Gawlick, Hamburg <sup>5</sup>1980, 100.

12 Ebenda, 162 (Übersetzung nach G. Gawlick, 92).

13 Vgl. dazu die klassische Studie von A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, New York 1965, deutsch: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt am Main 1985.

(c) In *W* ist das Verhältnis zwischen den Freuden und Leiden, die empfindungsfähige Wesen erfahren, günstiger als in *W\**.

(d) *W* schließt vernünftige Wesen ein, die moralisch signifikante Entscheidungen treffen können, und in *W\** fehlen Wesen dieser Art.<sup>14</sup>

(e) In *W* ist das Verhältnis zwischen den moralisch guten und bösen Entscheidungen, die vernünftige Wesen treffen, günstiger als in *W\**.

(f) In *W* ist die Verknüpfung zwischen der Sittlichkeit vernünftiger Wesen und dem Maß an Glück und Unglück, das sie erfahren, gerechter als in *W\**.<sup>15</sup>

Nehmen wir für einen Moment an, diese oder andere Kriterien würden sich als verbindlich oder rational zwingend erweisen, und es ließe sich zudem die Vollständigkeit der Kriterienliste sicherstellen. Selbst in diesem Fall könnte der Wert, den die wirkliche Welt *W* im Vergleich mit einer möglichen Welt *W\** besitzt, nur dann bestimmt werden, wenn eine weitere, zweite Voraussetzung erfüllt wäre. Inwiefern?

Eine vergleichende Gesamtbewertung von *W* und *W\** müßte *alle* Kriterien, nach denen sich der Wert einer möglichen Welt bemißt, berücksichtigen. Nun ist nicht auszuschließen, daß einige dieser Kriterien sich anders als proportional zueinander verhalten oder gar im Verhältnis der Gegenläufigkeit stehen. Wenn das der Fall ist – und bei den genannten Kriterien ist es offenkundig der Fall –, dann können Vergleiche zwischen dem Wert von *W* und dem von *W\**, die unterschiedliche Bewertungskriterien zugrunde legen, zu gegensätzlichen Ergebnissen führen. *Ceteris paribus* ist beispielsweise eine mögliche Welt, die keine Raubtiere einschließt, gemessen am dritten Kriterium (Verhältnis von Freud und Leid) vielleicht besser, gemessen am ersten (Artenvielfalt) dagegen zweifellos schlechter als die wirkliche Welt. Um abschließend und eindeutig entscheiden zu können, ob eine mögliche Welt *W\** besser oder schlechter ist als die wirkliche, müßte man folglich ein alle Kriterien umfassendes und ihr relatives Gewicht bestimmendes Prinzip besitzen. Man müßte, anders gesagt, über eine einheitliche Bewertungsfunktion verfügen, aus der sich alle Umrechnungsfaktoren zwischen den an verschiedenen Kriterien bemessenen Werten ergäben, eine Funktion, mit der sich etwa ermitteln ließe, wieviel Leiden von Beutetieren die Existenz von Raubtieren wert ist. Eine

---

14 Der theismuskritische Empirismus von D. Hume über J. St. Mill bis in die neuere anglo-amerikanische Debatte bemißt den Wert der Welt zumeist ausschließlich am dritten Kriterium. Demgegenüber insistieren die Vertreter der Free-Will-Defense wie vor ihnen schon Kant zu Recht auf der überragenden Bedeutung des vierten Kriteriums (vgl. z. B. J. HICK, *Evil and the God of Love*, Nachdruck der 3. Auflage 1985, London 1993., 167f., 256f., 308). Kant resümiert seine diesbezüglichen Überlegungen mit den Worten, „(...) die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden.“ (Kritik der Urteilskraft, A 418, B 423 [Werke in zehn Bänden, herausgegeben von W. Weischedel, Sonderausgabe Darmstadt 1981, Band 8, 576]).

15 Am sechsten Kriterium, dem der Gerechtigkeit, wurde die Welt bekanntlich von Hiob über Augustin bis Kant bemessen. Nach Kant macht „Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgeteilt, das höchste Gut einer möglichen Welt“ aus (Kritik der praktischen Vernunft, A 199 [Werke Band 6, 239]).

verbindliche Kriteriologie, die diesen Ansprüchen genügen würde, liegt nicht vor, und man darf skeptisch sein, ob endliche Vernunftwesen mit je eigenen Präferenzstrukturen und individuell „gefärbten“, rational nicht restlos einholbaren Werturteilen in der Lage sind, sie zu entwickeln.<sup>16</sup>

Die klassische Metaphysik von Augustin über Thomas bis Leibniz konnte auf eine Kriteriologie dieser Art verzichten, weil sie ihre Überzeugung von der unübertrefflichen Güte der wirklichen Welt statt auf einen Vergleich mit anderen möglichen Welten auf die als gesichert geltende Existenz eines theistischen Gottes stützte. Unverzichtbar ist eine solche Kriteriologie dagegen, wenn man die Begründungslogik umkehren und in methodisch einigermaßen sicherer Weise zeigen will, daß ein theistischer Gott wahrscheinlich nicht existiert, weil eine bessere Welt als die wirkliche allem Anschein nach möglich ist. Mangels einer ausgearbeiteten Theorie über die vergleichende Bewertung möglicher Welten bewegen sich daher sowohl der empirisch-probabilistische Einwand gegen den Theismus wie die theistischen Versuche, ihn auf empirischem Wege zu entkräften<sup>17</sup>, auf höchst unsicherem Terrain.

Trotz ihrer kriteriologischen Unsicherheit wären freilich empirische Versuche, den relativen Gesamtwert der wirklichen Welt zu bestimmen, nicht gänzlich abwegig, wenn sie nicht wegen notorischer Überschreitung menschlicher Erkenntnisgrenzen prinzipiell zum Scheitern verurteilt wären. Dieses prinzipielle Mißlingen nachzuweisen ist Aufgabe des folgenden Abschnitts.

## 2. Schwierigkeiten mit der Weltverbesserung

Das empirische Theodizeeproblem besteht darin, ob es unter den faktischen Übeln solche gibt, ohne die die Welt besser wäre und die ein theistischer Gott deshalb verhindern würde. Dieses Problem stellt sich in verschiedenen Varianten, da ein theistischer Gott Übel auf verschiedene Weise verhindern könnte. Die möglichen Verhinderungsweisen ergeben sich aus den verschiedenen Faktoren, die an der Entstehung eines Übels beteiligt sind. Die jeweiligen Faktoren wiederum, auf die natürliche Ereignisse und menschliche Handlungen zurückgehen, werden nicht von Religion oder Philosophie, sondern von jenen empirischen Natur- und Humanwissenschaften bestimmt, die seit den wissenschaftlichen Revolutionen des 17. und 19. Jahrhunderts ein schwerlich bestreitbares Erklärungsmonopol besitzen. Um welche allgemeinen Faktoren handelt es sich?

---

16 Die moderne Spiel- und Entscheidungstheorie umgeht dieses Problem dadurch, daß der Wert von etwas an den Stellen bemessen wird, die es auf den Präferenzlisten verschiedener Individuen einnimmt. Markt und Demokratie fungieren insofern als letzte Entscheidungsinstanzen über die Güte eines Gegenstands.

17 Gemeint sind insbesondere jene Theisten, die meinen, mittels der Free-Will-Defense nicht nur das logische, sondern auch das empirisch-probabilistische Theodizeeproblem lösen zu können.



Nach dem bekannten, von C. G. Hempel und P. Oppenheim entwickelten Schema ist ein Ereignis dann erklärt, wenn man dessen Beschreibung (Explanandum) aus allgemeinen Gesetzen und den Beschreibungen der Antezedenzbedingungen (Explanans) ableiten kann.<sup>18</sup> Nehmen wir an, jedes Ereignis und jede Handlung ließe sich auf diese deduktiv-nomologische Weise erklären, sofern man über ein hinreichendes Gesetzes- und Tatsachenwissen verfügen würde, und nehmen wir außerdem an, die zur Erklärung benutzten empirischen Gesetze seien logisch kontingent.<sup>19</sup> Unter diesen Voraussetzungen stünden einem theistischen Gott drei Möglichkeiten offen, um die Entstehung eines physischen oder moralischen Übels zu verhindern. Er könnte erstens dessen Antezedenzbedingungen in geeigneter Weise modifizieren, zweitens die an der Entstehung des Übels beteiligten Gesetze zeitweise außer Kraft setzen oder drittens die Welt statt durch diese durch andere allgemeine Gesetze ordnen.

Bei der ersten Möglichkeit, der Verhinderung eines Übels durch Änderung seiner Antezedenzbedingungen, ist folgendes zu bedenken. Da sich diese Antezedenzbedingungen ihrerseits aus Gesetzen und vorausliegenden Bedingungen ergeben, lassen sie sich wiederum nur auf eine der genannten Weisen verändern. Dabei sind zwei Fälle denkbar. Wenn die Welt einen zeitlichen Anfang hat, dann ist eine Modifikation der Antezedenzbedingungen eines Übels, sofern sie nicht durch Substitution oder zeitweise Suspension von Gesetzen erfolgen soll, nur durch Veränderung des Anfangszustands der Welt möglich. Wenn die Welt dagegen keinen zeitlichen Anfang hat, können die Antezedenzbedingungen eines Übels letztlich nur auf die zweite oder dritte Weise modifiziert werden. Denn da die ihnen wiederum vorausliegenden Umstände sich in diesem Falle ins Unendliche erstrecken, wäre ein Versuch, sie auf die erste Weise zu verändern, unabschließbar. Die Modifikation seiner Antezedenzbedingungen ist also nur dann eine von der Suspension und Substitution von Gesetzen unterschiedene Weise, ein Übel zu verhindern, wenn die Welt einen zeitlichen Anfang hat und diese Modifikation durch eine Veränderung des Anfangszustandes der Welt erreicht wird.

Nun läßt sich empirisch nicht erkennen, ob die Welt einen Anfang in der Zeit hat<sup>20</sup>, worin ihr Anfangszustand gegebenenfalls besteht und wie er verändert wer-

18 Vgl. C. G. HEMPEL, P. OPPENHEIM, „Studies in the Logic of Explanation“, in: *Philosophy of Science* 15 (1948), 135-175.

19 Gegen Spinozas Annahme, die Naturgesetze seien logisch notwendig (so z. B. *Theologisch-Politischer Traktat*, auf der Grundlage der Übersetzung von C. Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und hrsg. von G. GAWLICK, Hamburg <sup>2</sup>1984, Kapitel 6, „Von den Wundern“, SW 3, 93-112, besonders 95f.), vergleiche die sich auf Leibniz berufenden und treffenden Bemerkungen von F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, in: W. J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. SCHELLING, Stuttgart-Augsburg 1856-1861, Band VII, 395f.

20 Vgl. Kants erste Antinomie der Kosmologie in der Kritik der reinen Vernunft, A 426ff., B 454ff. (*Werke* Band 4, 412ff.). Der Anfang unseres Universums, den das Urknallmodell der modernen Astronomie auf die Zeit vor ca. 15 bis 20 Milliarden Jahren datiert, ist möglicherweise nicht der absolute Anfang der Welt, sofern man unter „Welt“ das Insgesamt aller Sachverhalte versteht, die

den müßte, um ein späteres Übel zu verhindern. Diejenige Variante des empirisch-probabilistischen Theodizeeproblems, die sich aus der Möglichkeit eines theistischen Gottes ergibt, Übel durch Änderung ihrer Antezedenzbedingungen auszuschließen, läßt sich folglich nicht einmal in einer konkreten, auf Bestimmtes bezogenen Weise stellen, geschweige denn in theistischem oder theismuskritischem Sinne entscheiden. Sie kann daher im folgenden außer acht bleiben. Die beiden verbleibenden Problemvarianten dagegen, die sich daraus ergeben, daß ein theistischer Gott physische und moralische Übel durch Suspension oder Substitution der an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze verhindern könnte, bedürfen einer näheren Betrachtung.

### 2.1. Optimierung durch Wunder?

Die erste der verbleibenden Varianten des empirisch-probabilistischen Theodizeeproblems besteht darin, ob der Untersatz des folgenden Schlusses zutrifft.<sup>21</sup>

(10) Ein theistischer Gott würde eine unübertrefflich gute Welt schaffen und daher alle Übel verhindern, ohne die die Welt besser wäre.

(11) Es gibt unter den faktischen Übeln augenscheinlich solche, ohne die die Welt besser wäre, wenn sie durch Suspension der an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze (Wunder) verhindert würden. Die wirkliche Welt ist daher offenbar nicht unübertrefflich gut.

(12) Ein theistischer Gott existiert wahrscheinlich nicht.

Um den zwischen Theisten und Theismuskritikern strittigen Untersatz zu prüfen, stelle man sich zunächst die mögliche Welt  $W^*$  vor, die aktuell wäre, wenn Gott *alle* in der wirklichen Welt  $W$  eingeschlossenen Übel durch Wunder ausschließen würde. Diese mögliche Welt  $W^*$  unterscheidet sich von der wirklichen nicht nur durch das Fehlen moralischer und physischer Übel, sondern auch in mehreren anderen wertrelevanten Hinsichten.

(a) Die Arten des Lebendigen, die wir kennen, sind bekanntlich das Ergebnis einer Entwicklung, die im wesentlichen auf dem Wechselspiel von Mutation, Rekombination und adaptiver Selektion beruht und mithin das Leiden und den frühzeitigen Tod vergleichsweise weniger gut angepaßter Individuen und Arten voraussetzt.<sup>22</sup> Die Evolution des Lebens käme daher wohl kaum über die ersten Stufen hinaus, wenn alle diese Übel durch zeitweilige Suspension der an ihrer Entstehung

---

bestanden haben, bestehen und bestehen werden. Denn es bleiben kontrovers beantwortete Fragen wie, In welchem Zustand war die Welt vor dem Urknall? Ist unser Universum das einzige, gingen ihm andere Universen voraus etc.?

21 In präzisester Weise wird diese Variante des empirisch-probabilistischen Einwands von R. K. PERKINS, JR., *An Atheistic Argument from the Improbability of the Universe*, in: *Noûs* 17 1983, 239-250, entwickelt.

22 Vgl. H. MOHR, *Leiden und Sterben als Faktoren der Evolution*, in: W. BÖHME (Hg.), *Das Übel in der Evolution und die Güte Gottes*, Karlsruhe 1983, 9-25.

beteiligten Gesetze verhindert würden. Die mögliche Welt  $W^*$  enthält deshalb weniger Arten von Lebendigem als die wirkliche Welt  $W$  und schließt insbesondere die einzige uns bekannte Art vernünftiger und moralisch zurechnungsfähiger Lebewesen, den Menschen, aus.<sup>23</sup>

(b) Aber selbst wenn die mögliche Welt  $W^*$  Menschen einschließen würde, was nicht der Fall ist, wären diese nicht in der Lage, ihre Welt zu erkennen und planvoll zu gestalten, und zwar aus folgendem Grund. Um *alle* in der wirklichen Welt vorkommenden Übel durch Wunder zu verhindern, müßte Gott die an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze so oft außer Kraft setzen, daß von einem gesetzlich geregelten Zusammenhang zwischen Ereignissen nicht mehr die Rede sein könnte. Nun ist die Welt für erkenntnisfähige Subjekte aber nur dann erkennbar, wenn ihr Ereignisverlauf durch allgemeine Regeln bestimmt ist. Die Erkennbarkeit der Welt ist wiederum eine notwendige Voraussetzung für ein zweckrationales Handeln dieser Subjekte. In einer theoretisch völlig undurchsichtigen Welt, in der sich ständig Wunder ereignen, sind daher zweckrationale, mithin auch moralisch qualifizierbare Handlungen unmöglich, weil die Akteure nicht wissen, welche Konsequenzen ihre Handlungen haben und welche Handlungen nötig sind, um einen vorgestellten Zweck zu verwirklichen. Zu Recht bemerkt F. R. Tennant :

It cannot be too strongly insisted that a world which is to be a moral order must be a physical order characterised by law or regularity. (...) The theist is only concerned to invoke the fact that law-abidingness (...) is an essential condition of the world being a theatre of moral life. Without such regularity in physical phenomena there could be no probability to guide us: no prediction, no prudence, no accumulation of ordered experience, no pursuit of premeditated ends, no formation of habit, no possibility of character or of culture. Our intellectual faculties could not have developed. (...) And without rationality, morality is impossible (...).<sup>24</sup>

Gemessen an den oben genannten Kriterien für eine vergleichende Bewertung möglicher Welten, ist es daher mehr als zweifelhaft, ob eine bessere Welt entstünde, wenn Gott *alle* in der wirklichen Welt eingeschlossenen Übel durch Wunder ausschließen würde.

Nun genügen diese Überlegungen nicht, um die zur Debatte stehende Annahme (11) zurückzuweisen. Denn ein Theismuskritiker würde entgegnen, daß ein theistischer Gott nicht vor der Alternative stünde, entweder alle faktischen Übel oder keines von ihnen durch Wunder zu verhindern. Statt dessen könnte er durch *gelegentliche* Suspension von Gesetzen die *schlimmsten* Übel verhindern, ohne die gesetzliche Verfassung der Welt grundsätzlich aufheben und die durch sie beding-

23 Zu diesem Ergebnis kommt auch J. HICK, *Evil and the God of Love*, 306.

24 F. R. TENNANT, *Philosophical Theology*, Vol. II, *The World, the Soul, and God*, Cambridge 1937, 199f. Dieser Argumentation haben sich u. a. B. R. REICHENBACH, *Theodicy for Natural Evils*, in: B. R. REICHENBACH, *Evil and a Good God*, New York <sup>3</sup>1995, 87-120, hier, 103-107, D. BASINGER, *Divine Power in Process Theism, A Philosophical Critique*, Albany 1988, 64, und A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 335f., angeschlossen.

ten Güter ausschließen zu müssen. Folglich sei eine bessere Welt als die wirkliche allem Anschein nach möglich.<sup>25</sup> Einige wenige Wunder, schreibt D. Hume,

regelmäßig und weise in den Weltlauf eingeflochten, würden das Aussehen der Welt umgestalten und dennoch den Lauf der Natur nicht mehr zu stören oder die menschliche Lebensführung zu beirren scheinen, als die gegenwärtige Einrichtung der Dinge, wo die Ursachen verborgen und veränderlich und zusammengesetzt sind. Ein paar kleine Striche am Gehirn des Caligula in seiner Jugend hätten aus ihm vielleicht einen Trajan gemacht; eine Welle, ein wenig höher als die übrigen, hätte Cäsar und sein Glück auf dem Grunde des Meeres begraben und damit einem erheblichen Teile der Menschheit die Freiheit zurückgeben können.<sup>26</sup>

Kurzum: Da die Welt durch gelegentliche, das Schlimmste verhütende Wunder offenbar verbessert werden könnte, existiert der theistische Gott, der eine unübertrefflich gute Welt schaffen würde, wahrscheinlich nicht.

Diese scheinbar plausible Replik des Theismuskritikers hat zwei Schwachpunkte. Die erste Schwierigkeit entsteht durch die vorausgesetzte Annahme, die *größten* oder *schlimmsten* Übel ließen sich verhindern, ohne *alle* Übel auszuschließen. Ohne Angabe einer bestimmten Bezugsmenge ist diese Voraussetzung mindestens fragwürdig. Denn solange nicht alle Übel verhindert würden, gäbe es unter den verbleibenden stets solche, die als die schlimmsten empfunden würden.<sup>27</sup> Die schlimmsten Übel durch Wunder zu verhindern hieße deshalb, genau genommen, alle Übel durch Suspension von Gesetzen auszuschließen und damit jene mögliche Welt  $W^*$  zu aktualisieren, deren Gesamtwert den der wirklichen aus den genannten Gründen wohl kaum übersteigt. Während sich diese Schwierigkeit indes durch Präzisierung der Replik<sup>28</sup> leicht ausräumen ließe, ist die folgende unüberwindlich.

Daß die wirkliche Welt  $W$  schlechter ist als die mögliche Welt  $W^*$ , die aktuell wäre, wenn bestimmte in  $W$  eingeschlossene Übel durch Wunder ausgeschlossen würden, wäre nur dann offensichtlich, wenn sich  $W^*$  lediglich durch Abwesenheit besagter Übel von  $W$  unterschiede und ansonsten mit ihr identisch wäre. Diese Voraussetzung, auf die sich der Plausibilitätsanspruch der ersten Variante des empirisch-probabilistischen Einwands im wesentlichen stützt<sup>29</sup>, ist aber nicht er-

25 So argumentieren z. B. Theismuskritiker wie E. H. MADDEN, P. H. HARE, *Evil and the Concept of God*, Springfield (Illinois) 1968, 55, oder G. STREMMINGER, *Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992, 70f.

26 D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 11, 164 (Übersetzung nach G. Gawlick, 96).

27 Darauf weisen zu Recht J. HICK, *Evil and the God of Love*, 327f., und A. KREINER, *Gott im Leid*, 336-338, hin. Beide suggerieren allerdings, die genannte theismuskritische Replik sei damit definitiv erledigt, was natürlich nicht der Fall ist.

28 Vgl. z. B. H. J. MCCLOSKEY, *God and Evil*, The Hague 1974, 96.

29 Vgl. z. B. die entscheidende Bemerkung bei R. K. PERKINS, JR., *An Atheistic Argument from the Improbability of the Universe*, 243, „The universes A and P, then, contain exactly the same events, except that P, if actualized, would contain an event  $E_x$  (...) which would be slightly less painful than the corresponding event  $E_x$  in A. Otherwise the histories of A and P do not differ.“ A steht bei Perkins für die wirkliche Welt und P soll für eine mögliche Welt stehen, die besser ist

füllt. Denn wenn in  $W$  eingeschlossene Ereignisse durch momentane Suspension von Gesetzen verhindert würden, käme es aufgrund veränderter Antezedenzbedingungen und der ansonsten unangetasteten gesetzlichen Struktur der Welt zu einer – möglicherweise sogar erheblichen – Veränderung des gesamten zukünftigen Ereignisverlaufs.<sup>30</sup> Schon in nichtlinearen physikalischen Teilsystemen der Welt können, wie die moderne Chaostheorie lehrt, infinitesimale Änderungen ihrer Antezedenzbedingungen zu einem höchst unterschiedlichen Verhalten dieser Systeme führen. Aufgrund unserer prinzipiell unvollständigen Kenntnis der Antezedenzbedingungen<sup>31</sup> sind daher weder der künftige Ereignisverlauf der wirklichen Welt  $W$  noch derjenige der möglichen Welt  $W^*$  mit Sicherheit voraussagbar, geschweige denn unter Wertgesichtspunkten vergleichbar. Folglich überschreiten sowohl die theismuskritische Annahme, daß die Welt besser wäre, wenn einige Übel durch Wunder ausgeschlossen würden, als auch die theistische Gegenannahme die Grenzen unserer empirischen Erkenntnismöglichkeiten. Mithin ist das empirisch-probabilistische Theodizeeproblem in seiner ersten und, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, auch in seiner zweiten möglichen Variante nicht entscheidbar.

## 2.2. Optimierung durch andere Gesetze?

Die zweite Variante des empirisch-probabilistischen Theodizeeproblems besteht darin, ob der Untersatz des folgenden Schlusses zutrifft.

(13) *Ein theistischer Gott würde eine unübertrefflich gute Welt schaffen und daher alle Übel verhindern, ohne die die Welt besser wäre.*

(14) *Nun gibt es unter den faktischen Übeln augenscheinlich solche, ohne die die Welt besser wäre, wenn sie durch Substitution der an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze verhindert würden. Die Welt ist daher offenbar nicht unübertrefflich gut.*

(15) *Folglich existiert ein theistischer Gott wahrscheinlich nicht.*

Die Annahme (14) ist die allgemeine Form einer Reihe von konkreten theismuskritischen Optimierungsvorschlägen, die sich entweder auf die Konstitution von Le-

als  $A$  und die ein theistischer Gott anstelle von  $A$  aktualisieren könnte. Da  $P$  aber aus dem im Haupttext genannten Grund keine mögliche Welt ist, mißlingt Perkins' Theismuskritik.

30 Vgl. dazu G. W. LEIBNIZ, Die Theodizee, übersetzt von A. Buchenau, Hamburg <sup>2</sup>1968, §§ 9 und 249. Übrigens hat Leibniz in den §§ 211-214 anhand eines mathematischen Beispiels gezeigt, daß der Teil eines optimalen Ganzen nicht notwendigerweise der, für sich betrachtet, optimale Teil ist. Dieser Grundsatz gilt nur bei einem gleichförmigen Ganzen und ist folglich auf das ungleichförmige Weltganze nicht anwendbar. Im Fall der Welt ist deshalb nicht auszuschließen, daß Teilverbesserungen zu Verschlechterungen des Ganzen führen.

31 Diese prinzipielle Unvollständigkeit folgt aus den in der Quantenmechanik entdeckten unüberschreitbaren Grenzen unserer möglichen Annäherung an physikalische Phänomene im Meßprozeß.

bewesen oder deren widrige Umwelt beziehen. Die Welt wäre besser, so behauptet ein gängiger Vorschlag des ersten Typs, wenn psychische mit physischen Zuständen gesetzlich so verknüpft wären, daß Bedürfnisse und Verletzungen des Körpers statt wie faktisch als unangenehm und schmerzhaft lediglich als weniger angenehm empfunden würden.

Alle Lebewesen könnten beständig in einem Zustand der Lust sein und, gedrängt durch irgendeine der Notwendigkeiten der Natur, z. B. Durst, Hunger, Ermüdung, könnten sie statt Schmerz eine Verminderung der Lust fühlen, wodurch sie bewegt würden, den Gegenstand zu suchen, der für ihre Erhaltung notwendig ist. Der Mensch verfolgt Lust ebenso eifrig, wie er Schmerz vermeidet, wenigstens könnte er so beschaffen sein. Es scheint daher völlig möglich, das Geschäft des Lebens ohne Schmerz in Gang zu halten.<sup>32</sup>

Anderen Vorschlägen zufolge würde die Welt besser, wenn an die Stelle faktischer Naturgesetze solche träten, die den Prozentsatz ungünstiger und deshalb leiderzeugender Mutationen verringern<sup>33</sup> oder Umweltwidrigkeiten wie Erdbeben, Wirbelstürme, Flutkatastrophen etc. ausschließen würden.<sup>34</sup> Schon Alfons X., der Weise, König von Kastilien und León (1252-1282), soll angesichts der Umständlichkeiten des ptolemäischen Weltsystems bemerkt haben, Gott hätte ihn bei der Schöpfung zu Rate ziehen sollen, um etwas Besseres zustande zu bringen.<sup>35</sup>

Der Plausibilitätsanspruch der Annahme (14) stützt sich wie schon derjenige der Annahme (11) auf folgende Voraussetzung: Die wirkliche Welt *W* und die mögliche Welt *W\**, die aktuell wäre, wenn gewisse in *W* eingeschlossene Übel durch Substitution von Gesetzen ausgeschlossen würden, sind – abgesehen von der Prä-

32 D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 11, 163 (Übersetzung nach G. Gawlick, 94f.). Dieselbe Überlegung stellte bereits P. BAYLE, *Réponse aux Questions d'un Provincial*, in: BAYLE, P., *Oeuvres Diverses de Mr. Pierre Bayle*, Tome III, Seconde Partie, hg. von P. Husson u. a., La Haye 1727, Chap. 77, an, und sie bildet den Kern der von P. DRAPER, *Pain and Pleasure. An Evidential Problem for Theists*, in: *Nous* 23 (1989), 331-350, entwickelten Theismuskritik. In *Theodizee*, §§ 340-344 und 352-357, hat Leibniz die Baylesche Version dieses Optimierungsvorschlags durch Kritik der vorausgesetzten okkasionalistischen Lösung des Leib-Seele-Problems und im Rückgriff auf seine eigene, dem Okkasionalismus zweifellos überlegene Problemlösung zurückgewiesen. J. HICK, *Evil and the God of Love*, 303f., macht zu Recht darauf aufmerksam, daß Humes Vorschlag keineswegs zur Abschaffung von Unlust und Schmerz, sondern lediglich zu einer zwar kontrastärmeren, aber wiederum angenehme und unangenehme Empfindungen umfassenden Empfindungsskala führen würde. Denn ob eine Empfindung angenehm oder unangenehm ist und in welchem Grad sie es ist, ergibt sich erst aus ihrer Beziehung zu anderen, vergleichsweise angenehmeren und unangenehmeren Empfindungen.

33 E. H. MADDEN, P. H. HARE, *Evil and the Concept of God*, 55f.

34 G. S. KANE, *The Failure of Soul-Making Theodicy*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 6 (1975), 1-22, hier, 6f. Für die genannten und weitere Optimierungsvorschläge vgl. außerdem z. B. D. HUME, *Dialogues Concerning Natural Religion*, part 11, 165-168; H. J. MCCLOSKEY, *God and Evil*, 93-95; Q. SMITH, *An Atheological Argument from Evil Natural Laws*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 29 (1991), 159-174.

35 Diese Bemerkung Alfons' wird kolportiert und kommentiert bei LEIBNIZ, *Theodizee*, § 193, und SCHELLING, *Freiheitsschrift*, SW VII, 397.

senz dieser Übel in  $W$  und ihrer Absenz in  $W^*$  – identisch oder weitgehend ähnlich. Diese Voraussetzung, durch Substitution von Gesetzen sei eine regionale Verbesserung der Welt möglich, ohne ihren gesamten Ereignisverlauf und ihre Gesamtstruktur zu verändern, trifft aber aus zwei Gründen nicht zu. Der erste Grund war bereits für die Zurückweisung der ersten Variante des empirisch-probabilistischen Einwands ausschlaggebend. Wenn an die Stelle eines in der wirklichen Welt geltenden Gesetzes  $G$  ein Gesetz  $G^*$  träte, würde schon ein einziger Anwendungsfall von  $G^*$  die Antezedenzbedingungen aller späteren Ereignisse verändern und daher zu einer Veränderung des gesamten künftigen Ereignisverlaufs führen. Da jeder weitere Anwendungsfall von  $G^*$  den Abweichungsgrad der Antezedenzbedingungen vergrößern würde und da in einem „chaotischen“ System schon nahezu identische Antezedenzbedingungen à la longue zu gänzlich verschiedenem Systemverhalten führen können, wäre diese Veränderung des Ereignisverlaufs möglicherweise erheblich. Nun sind der ursprüngliche und der veränderte Ereignisverlauf aufgrund unserer prinzipiell beschränkten Kenntnis ihrer Antezedenzbedingungen nicht prognostizierbar und folglich einer vergleichenden Bewertung nicht zugänglich.

Eine weitere erkenntnistheoretische Schwierigkeit, von der ausschließlich die zweite Variante des empirisch-probabilistischen Einwands betroffen ist, kommt hinzu. Die empirischen Gesetze, mit denen die Einzelwissenschaften Ereignisse erklären, müssen mindestens logisch kompatibel sein, und sie können darüber hinaus in logischen Abhängigkeitsbeziehungen stehen. Die keplerschen Planetengesetze oder das galileische Fallgesetz sind beispielsweise aus dem berühmten newtonschen Gesetz ableitbar, wonach jedes Teilchen im Universum jedes andere mit einer Kraft anzieht, deren Größe umgekehrt proportional zum Quadrat ihrer Entfernung ist. Um ein in unserer Welt geltendes Gesetz  $G$  durch ein Gesetz  $G^*$  zu ersetzen, müßte daher jedes mit  $G$ , aber nicht mit  $G^*$  kompatible Gesetz sowie jedes Gesetz, das in einem Implikationszusammenhang mit  $G$  steht, durch ein anderes substituiert werden. Falls sich durch Entdeckung einer einheitlichen, endgültigen Theorie der Welt<sup>36</sup> herausstellen sollte, daß alle empirischen Gesetze von einem oder einigen wenigen letzten Prinzipien logisch abhängig sind, würde die Ersetzung von  $G$  durch  $G^*$  sogar die Substitution der gesetzlichen Gesamtstruktur der Welt durch eine andere erforderlich machen. Da ein endlicher Verstand aber weder in der Lage ist, dieses alternative Gesetzssystem zu konstruieren, noch den dadurch bestimmten alternativen Ereignisverlauf vorauszusagen, fehlen ihm die Voraussetzungen für eine vergleichende Gesamtbewertung von  $W$  und  $W^*$ . Die theismuskritische Annahme, daß die Welt besser wäre, wenn einige Übel durch

---

36 Zur Idee einer einheitlichen Theorie und zur Gestalt, die sie haben könnte, vgl. S. WEINBERG, *Dreams of a Final Theory*, New York 1992, deutsch: *Der Traum von der Einheit des Universums*, aus dem Amerikanischen von F. Griese, München 1995.

Substitution der an ihrer Entstehung beteiligten Gesetze verhindert würden, überschreitet folglich die Grenzen menschlicher Erkenntnis.<sup>37</sup>

Diese epistemologisch gebotene Skepsis gegenüber der zweiten Variante des empirisch-probabilistischen Einwands wird übrigens durch einen im Theodizeekontext bedeutsamen empirischen Befund zusätzlich verstärkt. Die naturwissenschaftliche Kosmologie des 20. Jahrhunderts hat anhand einer Vielzahl von Beispielen nachgewiesen, daß die Entstehung von Leben, wie wir es kennen, nur durch eine verblüffend präzise Feinabstimmung unseres Universums ermöglicht wurde. Bereits kleinste Modifikationen von Naturgesetzen und Naturkonstanten, beispielsweise geringfügige Veränderungen der Stärke der Gravitationskraft, der nuklearen und elektromagnetischen Kräfte oder des Verhältnisses von Gravitation und Elektromagnetismus, hätten die Bio- und Anthropogenese vereitelt.<sup>38</sup> Nun besitzt ein mögliches Universum, das weniger oder gar keine Formen von Leben und keine moralischen Akteure einschließt, gemessen an dem ersten und vierten der oben genannten Bewertungskriterien, einen geringeren Wert als das unsrige. Folglich verliert die theismuskritische Annahme, durch Veränderung von Naturgesetzen sei eine Optimierung der Welt möglich, ihre empirische Plausibilität.

Die Feinabstimmung unseres Universums kann allerdings ebensowenig als empirischer Beleg für dessen unübertreffliche Güte in Anspruch genommen werden, und zwar aus zwei Gründen. Erstens besagt der kosmologische Befund, modallogisch ausgedrückt, lediglich folgendes: Diejenigen möglichen Universen, die durch Naturgesetze und Konstanten bestimmt werden, von denen die meisten mit denen unseres Universums übereinstimmen, einige aber davon abweichen, enthalten wahrscheinlich keine Formen von Leben und sind deshalb, gemessen am ersten und vierten Kriterium, schlechter als das unsrige.<sup>39</sup> Damit bleibt aber die Frage

---

37 Ähnliche epistemologische Bedenken gegen die zweite Variante des empirisch-probabilistischen Einwands äußern auch C. T. HUGHES, *Theism, Natural Evil, and Superior Possible Worlds*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 31 (1992), 45-61, hier 54-59, B. R. REICHENBACH, *Theodicy for Natural Evils*, 110-118, und A. KREINER, *Gott im Leid*, 370-372. Sie gehen allerdings von der merkwürdigen Voraussetzung aus, eine Modifikation der empirischen Gesetze sei ausschließlich durch Modifikation der Objekte möglich, für die sie gelten. Wäre das der Fall, dann wären diese Gesetze, bezogen auf das Set der gegebenen empirischen Objekte, logisch notwendig, was sie aber offensichtlich nicht sind. Wieso sollte z. B. die kontrafaktische Annahme, daß die Anziehung zwischen zwei Körpern nicht der von der Gravitationstheorie angegebenen Größe entspricht, logisch widersprüchlich sein?

38 Die Entdeckung solcher Zusammenhänge hat zur Aufstellung des sogenannten „anthropischen Prinzips“ geführt, dessen wissenschaftlicher Erklärungswert unter Kosmologen umstritten ist, vgl. z. B. J. D. BARROW, F. J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford-New York 1986 und J. GRIBBIN, M. REES, *Ein Universum nach Maß. Bedingungen unserer Existenz*, aus dem Englischen von A. Ehlers, Frankfurt am Main-Leipzig 1994, besonders Kapitel 1 und 10.

39 Natürlich würde ein vergleichendes Werturteil, das sich ausschließlich am Kriterium der hedonistischen Gesamtbilanz von Universen orientiert, also am dritten oben genannten Kriterium, und das unserem Universum eine negative Gesamtbilanz bescheinigt, anders ausfallen. S. Weinberg berichtet von einem in Moskau kursierenden Witz, „demzufolge das anthropische Prinzip erklärt,



offen, ob sich nicht in anderen möglichen Universen, in denen ein gänzlich anderes Set von Naturgesetzen und Konstanten gilt, Leben entwickeln könnte<sup>40</sup> und wie sich der Gesamtwert dieser Universen zu denen unseres Universums verhält.

Etwas Zweites kommt hinzu. Möglicherweise ist unser Universum, wie eine Reihe von Kosmologen vermutet, nur eines unter vielen zeitlich parallelen und aufeinanderfolgenden Universen, mithin nur ein Teil der gesamten Wirklichkeit.<sup>41</sup> Wenn das der Fall ist, dann wäre man, selbst wenn feststünde, daß Leben ausschließlich unter den in unserem Universum gegebenen Voraussetzungen möglich ist, nicht berechtigt, auf die unübertreffliche Güte der Gesamtwirklichkeit zu schließen. Denn aus der Optimalität eines Teils folgt nicht die Optimalität des Ganzen.

Die mit dem theistischen Gottesbegriff analytisch verknüpfte Annahme, daß der Wert der wirklichen Welt durch den Wert keiner anderen möglichen Welt übertroffen wird, ist auf empirischem Wege nicht widerlegbar, aber eben auch nicht begründbar. Letzteres würde, wie Kant bei seiner Kritik des teleologischen Gottesbeweises treffend bemerkt,

in mir selbst Allwissenheit voraussetzen, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und noch oben ein alle andere mögliche Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurteilt werden müßte.<sup>42</sup>

Folglich ist das empirisch-probabilistische Theodizeeproblem im Unterschied zum logischen weder in theistischem noch in theismuskritischem Sinn entscheidbar und muß deshalb offenbleiben. Bezogen auf dieses Problem, kann der Theist nur jene leidenschaftliche Rückfrage an Gott stellen, die den todkranken Romano Guardini dem Bericht von Walter Dirks zufolge bewegt hat:

Der es erlebt, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuver-

warum das Leben so traurig ist. Es gibt sehr viel mehr Möglichkeiten für ein trauriges als für ein glückliches Leben; das anthropische Prinzip verlangt nur, daß die Naturgesetze die Existenz von intelligenten Wesen erlauben, nicht aber, daß diese Wesen Spaß haben.“ (S. WEINBERG, *Der Traum von der Einheit des Universums*, 229).

40 Darauf macht zu Recht der kanadische Philosoph J. LESLIE, *Anthropic Principle, World Ensemble, Design*, in: *American Philosophical Quarterly* 19 (1982), 141-151, aufmerksam. „Maybe possible worlds include millions of ways of producing life without use of any mechanisms familiar to us.“ (Band, 143).

41 Zur Hypothese einer Vielzahl von Universen, ihren physikalischen, insbesondere quantentheoretischen Grundlagen sowie ihrem theiestrategischen Sinn, die Feinabstimmung unseres Universums auf naturalistische statt auf teleologische Weise zu deuten, vgl. nochmals J. LESLIE, „*Anthropic Principle, World Ensemble, Design*“, 144-150, J. GRIBBIN, M. REES, *Ein Universum nach Maß*, Kapitel 11, sowie B. KANITSCHIEDER, „Die Feinabstimmung des Universums“, in: E. DAHL (Hg.), *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum*, Hamburg 1993, 72-83, hier 82f.

42 I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, A 404, B 408 (Werke Band 8, 566).

sicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine ‚Theodizee‘ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld? <sup>43</sup>

---

43 E. BISER, *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, 132f.