

Jean-Claude Wolf

DAS SCHEITERN VON THEODIZEE-VERSUCHEN¹

Die Theodizee versucht zu erklären (nicht weg-zuerklären!) bzw. zu rechtfertigen:

- warum es partikuläre Übel gibt;
- warum es bestimmte Arten von Übeln gibt;
- warum es exzessive Übel gibt;
- warum es so viele exzessive Übel gibt.

Die Erklärungsversuche werden in aufsteigender Linie schwieriger. Wir werden zeigen, daß es insbesondere für den letztgenannten Punkt keine befriedigende Lösung gibt.

I

Das Theodizee-Problem stellt sich, wenn:

1. Gott existiert, und
2. Gott alles vermag, und
3. Gott vollkommen götig ist, und
4. es Übel gibt.

Obwohl niemand bestreiten wird, daß es intrinsische Übel gibt wie z. B. Schmerzen und andere Leiden (physische und psychische Übel) und schlechte Charaktereigenschaften (moralische Übel), so könnte man doch annehmen, daß alle intrinsischen Übel zum Guten führen, das diese intrinsischen Übel, die an sich, in Isolation betrachtet unerwünscht sind, zu etwas Wünschenswertem macht. In einigen Fällen ist das durchaus der Fall, doch es ist offensichtlich falsch anzunehmen, daß es immer der Fall ist.

Nun könnte man annehmen, daß Gott alle Übel zum Guten wendet. Falls er das tut, gibt es keine exzessiven Übel. Exzessive Übel sind per definitionem Übel, die nicht zum Heil führen.² Diese Defini-

tion ist zugegebenermaßen vage, doch gemeint sind vor allem jene Übel, welche jene Wesen, die sie erleiden müssen, de facto nicht zum Heil führen, und nicht etwa jene Übel, von denen wir bloß nicht wissen, ob und auf welche Weise sie es tun, weil Gottes Wege unerforschlich sind. Es handelt sich also nicht um Übel für ein Wesen, die dieses *auf keine uns bekannte Weise* zum Heil führen oder Übel für ein Wesen, die dieses *auf keine uns verständliche Weise* zum Heil führen. Die Evidenz dafür, daß es exzessive Übel gibt, bleibt – angesichts unserer begrenzten Information und Vernunft – prinzipiell anfechtbar, doch in vielen Fällen haben wir keine ernsthaften Gründe, an dieser Evidenz zu zweifeln.

Um den Begriff der exzessiven Übel zuzulassen, müssen wir zunächst annehmen, daß er nicht bereits mit der Annahme Gottes a priori ausgeschlossen ist. Denn man könnte sagen, daß Gott seiner Natur nach exzessive Übel gar nicht zulassen könne. Daß würde aber auch heißen, daß Gott nicht zulassen könne, daß jemand sich seinem Heil verschließt, gegen sein Heil entscheidet. Dem widersprechen aber jene Auffassungen, die einräumen, daß der Mensch fähig ist, sein Heil aufs Spiel zu setzen.

Ein zweiter Einwand könnte lauten, daß zwar der Begriff der exzessiven Übel verständlich sei, doch daß er angesichts Gottes Güte einer Nullklasse gleiche. Gott kann in letzter Instanz und im Blick auf eine letzte Allversöhnung nicht zulassen, daß exzessive Übel vorkommen. Dieser Behauptung widerspricht jedoch unsere gewöhnliche Erfahrung, daß es Übel gibt, die zu schrecklich sind, um als Mittel oder Elemente der Erlösung eingesetzt zu werden. So gibt es z. B. den gewaltsamen Tod und die Marter Unschuldiger, und es ist nicht einzusehen, weshalb nicht weniger schlimme Übel ebenfalls zum Heil führen sollten. Solange also manches dafür spricht, daß jemand auch ohne ein schlimmeres Übel hätte erlöst werden können, ist dieses schlimmere Übel exzessiv.

Wir können nun das Argument, mit dem sich die Theodizee beschäftigen muß, folgendermaßen vervollständigen:

Wenn 1. bis 3. zutrifft und

- 4* wenn es exzessive Übel gibt, von denen man annehmen muß, daß sie ein allmächtiger und allgütiger Gott nicht zulassen würde, dann folgt:

1. Für hilfreiche Kritik danke ich der Redaktion der Zeitschrift. Die präsentierten Argumente sollten nachvollziehbar sein, ob man den christlichen Glauben teilt oder nicht. Verweise auf biblische Aussagen haben bloß illustrative Funktion.

2. Vgl. Rowe, W.: "Paradox and Promise: Hick's Solution to the Problem of Evil", in: Hewitt, H. (ed.): *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1991, pp.111–124, bes. p.119, wo "exzessives Übel" etwas spezifischer in Korrespondenz zu Hicks Theodizee-Versuch definiert wird, nämlich als ÜBEL, DAS EIN ALLMÄCHTIGES WESEN OHNE VERLUST FÜR BEDEUTSAME HEILSWIRKUNG ("SOUL-MAKING") HÄTTE VERHÜTEN KÖNNEN. Ich habe zahlreiche Unterscheidungen von Rowe übernommen.

5. Es scheint, daß es entweder keinen Gott gibt oder daß er entweder nicht allgütig, nicht allmächtig oder keines von beidem ist.

Aus der Konklusion dieses Arguments kann man drei Konsequenzen ziehen:

I) Es gibt Gründe zur Annahme, daß Gott nicht existiert. Wenn es keine überwiegenden Gegengründe gibt, dann ist ein positiver Atheismus begründet. Allerdings ist noch nicht ausgemacht, daß es nicht andere, vielleicht überwiegende oder zumindest neutralisierende Gründe gibt für den Glauben, daß Gott existiert, so daß die Wahrscheinlichkeit (d. h. der Grad der Bestätigung) für den Glauben an Gottes Existenz insgesamt positiv oder zumindest nicht negativ ist.

II) Eine zweite Reaktion besteht darin, daß das traditionelle Gottesbild retouchiert wird. Man nimmt entweder an, Gott sei ein böser Dämon oder Demiurg. Oder man nimmt an, Gottes Güte sei für uns unfaßbar.

-Äquivokation: Gott ist – so lautet eine traditionelle Lehre – nicht in der gleichen Bedeutung gut wie z. B. ein guter Vater. Diese Auffassung legt zwei Deutungen nahe: 'Gut' wird in Aussagen über endliche Wesen und in Gott-Aussagen äquivok gebraucht. – Eine solche Äquivokation hätte allerdings gravierende Nachteile. Sie würde z. B. ihren Schatten auf traditionelle Begründungen von Gottes Güte werfen. Zu diesen Gründen gehören z. B. die liturgische Erinnerungen, daß Gott sein Volk aus der ägyptischen Gefangenschaft geführt und daß Christus für uns am Kreuz gestorben ist.³ Wer sich vor einer sakrifiziellen Deutung des Kreuzestodes lösen will, kann sich darauf stützen, daß Christus auf die Anwendung von Gewalt gegen seine Peiniger verzichtet hat.⁴ Solche Erinnerungen können nur dann als Evidenz für Gottes Güte verstanden werden, wenn wir den Ausdruck 'gut' im gewöhnlichen Sinne verwenden. Ist Gott gut, weil er aus Sklaverei befreit und die Spirale von Ge-

walt und Gegengewalt durchbricht, dann wird das Prädikat 'gut' nicht äquivok verwendet. Wird es aber äquivok verwendet, lassen sich diese Ereignisse nicht mehr als Evidenz für Gottes Güte werten.

-Analogische Prädikation: Eine alternative Deutung besagt, daß 'gut' in Aussagen über Geschöpfe und den Schöpfer weder völlig univok noch äquivok verwendet wird. Vielmehr wird per analogiam über Gott gesprochen. Doch die sog. analogische Prädikation ist eine unbefriedigende Kompromißbildung. Analogische Sprechweise hat nicht direkt etwas mit der Unterscheidung univok/ äquivok zu tun. Bei genauem Hinsehen erweist sie sich als Kombination von univoken und äquivoken Bedeutungsaspekten.⁵ So gesehen bleibt ein Rest von Äquivokation und damit ein Leck für die bereits genannten Schwierigkeiten mit der Äquivokation.

Sind die Aussagen "Gott ist gut" und "Der Vater ist gut" nicht nur graduell, sondern grundsätzlich bedeutungsmäßig verschieden, so besteht der Verdacht, daß die Behauptung 'Gott ist gut' zutiefst unverständlich ist, vielleicht ähnlich unverständlich wie der Satz 'Der Hahn ist männlich' für jemanden, der nur die Bedeutung 'Wasserhahn' kennt. Eine solche Aussage bringt einen Kategorienfehler zum Ausdruck. Eine teilweise Äquivokation würde etwa dann auftreten, wenn man wie Peter Geach⁶ annimmt, daß der vollkommen gute Gott ausschließlich um unser Heil besorgt und außerdem physischen Schmerzen gegenüber indifferent sei. Gott ist so gesehen kein mit guten Tierschützern vergleichbarer guter Gott. Vermutlich denkt Geach an Fälle von falschem Mitleiden, die es ja tatsächlich gibt und die den Bemitleiteten nicht zum Besten gereichen. Die Menschen sind für jemanden wie Geach "Soldaten des Heils". (Der Ausdruck stammt von mir.) Ihre Leiden kommen angesichts ihres Siegs nicht in Betracht. Der katholische Philosoph Geach scheint anzunehmen, ein unkörperlicher Gott könne nicht zur Empathie in bezug auf

3. Diese Beispiele haben hier eine bloß illustrative, keine beweisende oder gar bekenntnishafte Funktion. Vgl. Anm. 1.

4. Vgl. die kühne Deutung von Girard, R.: *Der Sündenbock*. Zürich 1988. Es ist bezeichnend für seinen Umgang mit biblischen Texten, daß er die feste Überzeugung vom Ende der Gewalt an sie heranträgt und nach diesem Kriterium zwischen mythischen, gleichsam verdorbenen und echten Stellen im Alten und Neuen Testament unterscheidet. Dieses Vorgehen mag exegetisch bedenklich sein, doch es verhilft zu einer klaren und eindeutigen Interpretation.

5. Für den detaillierten Nachweis vgl. Nielsen, K.: *God, Scepticism and Modernity*. Ottawa, London, Paris 1989, Kap. 14.

6. Vgl. Geach, P.: *Providence and Evil*. Cambridge 1977, p.79: "One virtue, if I am right, that God cannot share with his creatures is the virtue of sympathy with physical suffering. It is virtuous that a man should in measure sympathize with the suffering of lower animals ..." Geach begründet diese befremdliche Auffassung damit, daß Tugend im Aristotelischen Sinne eine Mitte zwischen zwei Exzessen sei und die Forderung, Gott solle aus Mitleid mit den Tieren seine Heilspläne ändern, auf anthropomorpher Einbildung beruhe. Ich vermag die Stichhaltigkeit dieser Argumente nicht zu erkennen.

körperliche Leiden programmiert sein. Er glaubt, damit sei auch die Indifferenz Gottes in bezug auf die Leiden der Tiere hinreichend erklärt.

Die Annahme einer unüberbrückbaren Bedeutungskluft zwischen Prädikaten im Kontext von gewöhnlichen und von Gott-Aussagen hat auch zur Folge, daß der Satz in Prämisse 4* falsch wird, der lautet: Wenn es exzessive Übel gibt, von denen man annehmen muß, daß sie ein allmächtiger und allgütiger Gott nicht zulassen würde ... Wird damit nicht nahegelegt, daß Übel, die uns exzessiv erscheinen, es aus Gottes Perspektive gar nicht sind? Wird damit nicht die quälende Theodizee-Frage hinfällig? Dieser vermeintliche strategische Vorteil einer teilweisen Äquivokation verurteilt das Programm der Theodizee a priori zum Scheitern. Dieses Programm geht nämlich von den uns bekannten Standards für 'gut' aus. Wir glauben, daß Gott Dinge will, weil sie gut sind – und nicht daß sie einfach deshalb gut sind, weil sie Gott will. Anders formuliert: Wir glauben, daß es Dinge wie Befreiung aus der Sklaverei und Durchbrechen von Gewalt und Gegengewalt gibt, die gut sind, und wir glauben, falls wir zusätzlich an Gott glauben⁷, daß Gott diese Dinge will, weil sie gut sind. Es handelt sich um bona intrinseca, nicht um bona praecepta. *Diese Ausgangsposition ist richtig und untadelig, ja unvermeidbar*, andernfalls hätten wir überhaupt keine Kriterien, um uns für den Glauben an diesen, von uns für gut (und für besser als Mammon) gehaltenen Gott. Gäbe es keine von Gottes Willen und Offenbarung unabhängigen moralischen Standards, so wäre der Glaube an diesen Gott einem Sprung ins Dunkle vergleichbar. Man sollte diese Ausgangsposition der Theodizee nicht mit dem Einwand diskreditieren, vielleicht sei das Gute "das ganz Andere", z. B. von Gott geforderte Menschenopfer oder gar ein von Gott geforderter Genozid. Wir beginnen mit unseren moralischen Standards und müssen mit ihnen beginnen.

Ein naheliegender Einwand lautet, daß wir Gott nicht mit unseren Maßstäben messen dürfen. Begehen wir damit nicht den Fehler des moralischen Absolutismus, der für sich unfehlbare, unbezweifelbare oder unkorrigierbare moralische Wahrheiten in Anspruch nimmt? Keineswegs, denn dieses unvermeidbare Vorgehen schließt nicht aus, daß die von Gottes Wille oder Offenbarung unabhängig gewonnenen oder begründbaren Standards *teilweise revidiert* werden. Wir können etwa lernen, daß die anfängliche

Überzeugung, Homosexualität sei ein Laster, nicht mit Gottes großzügiger Güte vereinbar ist. Doch Teilrevisionen sind nicht Totalrevisionen. Eine Äquivokation im Ausdruck 'gut' läßt jedoch stets die Hintertüre für Totalrevisionen offen, welche die Ausgangslage "Gott will x, weil x gut ist" in ihr voluntaristisches Gegenteil verkehren: "x ist gut, weil Gott x will." Diese Möglichkeit von Totalrevisionen ist verantwortlich für das Oszillieren zwischen einer "platonischen" und "ockhamistischen" Konzeption der Moral, das für populäre Theodizee-Versuche symptomatisch ist⁸: Gottes Güte wird so lange gerechtfertigt, als es geht, doch wenn man beim Übermaß der exzessiven Übel angelangt ist, zieht man sich auf den "unerforschlichen Ratschluß" Gottes zurück. Ein Theodizee-Projekt, das die Hintertüre zu einem ockhamistischen Moralverständnis offen läßt, ist von Anfang an überflüssig. Es mündet in die trockene Versicherung, daß alles, was Gott will, eo ipso gut ist.

III) Eine dritte Reaktion besteht in der Negation der Allmacht Gottes. Diese Negation wird etwa in der Prozeßtheologie vorgenommen.⁹ Gott – so lautet die prozeßtheologische Lehre – ist noch nicht vollkommen und fertig, sondern im Werden. Der Vorzug dieser Theologie besteht darin, daß sie nicht versuchen muß, die Existenz und Masse von exzessiven Übeln in Abrede zu stellen. Dieser nüchterne Realismus in bezug auf die Existenz exzessiver Leiden ist ihr mit dem säkularen Humanismus gemeinsam und unterscheidet sie von allen metaphysischen Theorien, welche die Nichtigkeit (den privativen Charakter) oder Bedeutungslosigkeit der Übel unterstellen. Prozeßtheologen können überdies geltend machen, daß die Zuschreibung von All-Macht und All-Güte nicht das Resultat einer göttlichen Offenbarung ist, denn wie könnten sich unendliche Qualitäten uns endlichen Wesen jemals vollständig manifestieren! Diese Superlative entspringen vielmehr der orientalischen Rhetorik der Gottesverehrung. Es ist irreführend, daß die Superlative des Gebetes unbesehen in Verkündigung, Lehre und (kanonisiertes) Bekenntnis übernommen werden. Die Exzesse von Gotteslob und

7. Für diesen Aufsatz ist es nicht wesentlich, ob ein religiöser Glaube an Gott vorausgesetzt wird. Vgl. Anm. 1.

8. Beversluis, J.: C. S. Lewis and the Search for Rational Religion. Michigan 1985, p.149, spricht von einem "shift from Platonism to Ockhamism on the question of the connection between God and morality."

⁹ Vgl. Griffin, D: God, Power and Evil: A Prozeß Theodicy. Philadelphia: 1976; Mesle, C. R.: John Hick's Theodicy. A Prozeß Humanist Critique. Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1991.

Gottesfurcht müssen nicht buchstäblich genommen werden. – Der Nachteil der Prozeßtheologie besteht darin, daß sie auf rhapsodisch, um nicht zu sagen konfus vorgetragenen Mythopoesen¹⁰ basiert, die kein biblisches Fundament haben. Der biblische Gott ist insgesamt betrachtet ein Gott, der sich der Welt gegenüber völlig souverän verhält. Überdies kann man wie Hick die Auffassung vertreten, daß eine Prozeßtheologie ohne Eschatologie den Ärmsten und Unglücklichsten nichts zu bieten hat und insofern elitär bleibt.¹¹

2

Die traditionelle Theodizee bewegt sich, wenn sie nicht auf eine unplausible Leugnung der intrinsischen Übel hinausläuft, in bekannten Bahnen. Nicht Gottes Allmacht wird bezweifelt, sondern der Menschen Freiheit ins Spiel gebracht. Die Verteidigung der Übel aus der menschlichen Freiheit kann folgende Gestalt annehmen:

- A) Es ist logisch unmöglich, daß die Mensch zugleich frei und unfähig zum Bösen sind.

Diese Prämisse ist korrekt, wenn man Freiheit wie Schelling als Freiheit zum Guten und Bösen definiert. Doch es wird übersehen, daß sich diese Prämisse unterscheidet von der falschen Prämisse, die lautet:

- A*) Es ist logisch unmöglich, daß die Menschen zugleich frei sind und nie das Böse tun.

Selbst wenn A zutrifft wäre es nämlich nicht verständlich, warum Gott, der alles vermag, nicht in der Lage sein sollte, die Menschen so zu schaffen, daß sie fähig zum Bösen sind, aber stark genug, ihm zu widerstehen. Ist nicht sogar Paulus davon überzeugt, daß es in Gottes Macht steht, daß wir nicht über unsere Kraft hinaus versucht werden? (Vgl. 1 Kor. 10, 13.) Sind Menschen, denen Gott in der Versuchung beisteht, etwa weniger frei oder gar unfrei? Es gibt kein Gesetz der Logik, das ausschließt, daß Gott die

10. Vgl. dazu Corti, W. R.: "Die Mythopoesis des werdenden Gottes", in: Corti, W. R.: *Der Mensch im Werden Gottes*. Schaffhausen 1988, pp.91–134. Vgl. auch den anschließenden Kommentar von Martin Werner. Corti hat mir selber gegenüber wiederholt versichert, daß er keine "Kirche des werdenden Gottes" gründen wollte, sondern diesen Gedanken als Vorstudie zu einer umfassenden Kategorialanalyse des Werdens aufgegriffen hat.

11. Vgl. Hick, J.: *Philosophy and Religion*. Englewood Cliffs, New Jersey 1990, pp.48–55.

Menschen schon im Paradies so geschaffen hat, daß sie zwar zum Bösen fähig waren, aber stark genug, ihm zu widerstehen. Er hätte ihnen schon damals beistehen können, ohne ihre Freiheit zu gefährden. Daß sie nicht stark genug waren ist kein Indiz für ihre Freiheit zum Bösen, sondern für einen göttlichen Konstruktionsfehler oder seinen damals noch mangelhaften Beistand. Christen nehmen vermutlich an, daß Menschen auch im Himmel frei sein werden. Sie werden *dann* nicht mehr der Versuchung zum Bösen unterliegen. Wenn sie annehmen, daß das (vielleicht durch Vermittlung Christi) möglich ist, warum sollte es dann nicht von Anfang an möglich gewesen sein? *Es ist von Anfang an logisch möglich*. Man kann deshalb nicht mit der Logik argumentieren und behaupten, Fähigkeit zum Bösen und hinreichende Widerstandskraft gegen das Böse seien *logisch* unvereinbar. Die Erklärung dieser Unfähigkeit oder "Schwäche des Fleisches" aus dem Sündenfall ist unbefriedigend, macht er doch den Sündenfall zu einem mythischen Ereignis von weltgeschichtlicher, ja kosmischer Bedeutung, statt darin bloß eine Jugendsünde der Menschheit zu sehen. Sollten etwa alle Menschen und Tiere für die Sünde der ersten Menschen *büssen*? Ein Gott, der so straft, ist ein mythischer Gott der Vergeltung. Ein großzügiger Gott der Liebe und des Verzeihens würde über die Torheit mit dem Apfel im Paradies hinwegsehen und die Menschen in ihrer Widerstandskraft gegen das Böse stärken.

3

Die Verteidigung aus dem freien Willen läßt sich jedoch modifizieren. Einer der subtilsten Versuche stammt von John Hick.¹² Für Hick ist es nicht logische, sondern psychologische Unverträglichkeit, welche es verwehrt, die Menschen von Anfang an auf gutes Verhalten festzulegen und ihnen den beschwerlichen Weg von der Sünde in einer Welt der Übel zur Überwindung und Selbstüberwindung zu ersparen. Vielmehr vertritt er einen Heroismus.

Der Weg zur Läuterung führt durch Leiden und Verirrungen. Unter "Gottes Zwecken mit dem Menschen" versteht Hick im Rahmen einer Zwei-Phasen-Theodizee 1. die evolutionäre Menschwerdung und 2. die Entwicklung des Menschen zur sittlichen und spirituellen Reife durch Überwindung von Hindernissen. In dieser zweiten Phase betont Hick nicht nur die

12. Vgl. Hick, J.: *Evil and the God of Love*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1966, 1977, 1985 [zitiert als EGL]. Im Schlußkapitel dieser revidierten zweiten Auflage setzt sich Hick ausführlich mit Kritikern auseinander.

Freiheit, sondern auch den Wert von frei und gegen Versuchungen und Hindernisse errungenen Zielen. Das fundamentalste Werturteil, das dieser Theodizee zugrundeliegt, ist also ein Faustisches, wonach das mühsam errungene Gut besser ist als das von Anfang an "geschenkte".

Hick greift auf einen Irenäischen¹³ Typus der Theodizee zurück, der davon ausgeht, daß wir in einer Welt ohne Streß und Schmerzen nicht zu sittlicher Reifung und Läuterung fähig wären.¹⁴ Er stellt diesen Typus der Theodizee dem Augustinischen gegenüber, der in neuerer Zeit als "free-will-defense" von Alvin Plantinga vertreten und von Mackie und Flew angegriffen wurde.¹⁵ Der von Hick akzeptierte Einwand gegen die Verteidigung der Güte Gottes unter Berufung auf die menschliche Freiheit wurde bereits angedeutet. Es ist wichtig zu sehen, daß Hick akzeptiert, was wir bereits konstatiert haben: Wenn es logisch möglich ist, daß wir nach dem Tode in einem himmlischen Zustande zugleich frei und vor Versuchung gewappnet sein werden, dann ist es auch hier und jetzt logisch möglich.

Hicks Lösungsvorschlag stellt de facto eine Kombination der Seelenreifungs- und Willensfreiheits-Lösung dar. Im Unterschied zur reinen Willensfreiheits-Lösung betont Hick jedoch den Wert der freiwillig ergriffenen personalen Gemeinschaft mit Gott, die an sich mehr wert sei als z. B. eine unter dem Einfluß von Hypnose oder eines Liebestrankes eingegangene Freundschaft. Er macht also nicht eine vermeintlich logische Unvereinbarkeit von Freiheit und Unfähigkeit zum Bösen geltend, sondern ein Werturteil, das das faustische Ideal zum Ausdruck bringt, dem gemäß eine gegen Versuchungen und Hindernisse erstrebte Vollkommenheit besser ist als eine von Anfang an verliehene Vollkommenheit.

Überdies ist das Wissen um die Existenz exzessiver Übel in der Welt ein permanenter Ansporn zu ihrer Überwindung. Wären wir davon überzeugt, daß Gott alle Übel ohne unser Zutun zum Heil wendet, müßten oder dürften wir in Passivität versinken. Es ist psy-

chologisch unmöglich oder extrem unwahrscheinlich, daß die Menschen sich frei für Gott entscheiden und nach Weltverbesserung und Selbstvervollkommnung streben würden, wenn sie glaubten, daß es keine exzessiven Übel gäbe. Menschen, die nicht davon überzeugt sind, daß es Übel gibt, die ohne unser Zutun nur Unheil bewirken, daß selbst Gott nicht abwenden wird, haben kein Motiv, den Kampf gegen sie aufzunehmen. Sie gleichen dem Marathonläufer, der hofft, daß er gewinnen wird und deshalb sein Training vernachlässigt. Es wäre besser, wenn er Anlaß zum rationalen Glauben hätte, daß er verlieren wird, denn dieser Gedanke würde ihn zum Äußersten anspornen.¹⁶ In diesem psychologisch-motivationalen Sinne sind der Glaube an die Existenz von exzessiven Übeln und das freie Engagement zum Kampf gegen sie miteinander verknüpft.

4

Hicks Theodizee mag eine befriedigende Antwort auf die Existenz partikulärer exzessiver Übel geben, aber sie taugt nicht als Antwort auf die Frage, warum es weit mehr exzessive Übel zu geben scheint, als wir zu bekämpfen imstande sind. Der Mangel besteht darin, daß der Eindruck eines Übermaßes von exzessiven Übeln wohl nur auf Ausnahmepersonen besonders anspornend wirkt. Der Vergleich mit dem Marathonläufer dürfte diesen Ausnahmecharakter unterstreichen. Die beflügelnde Wirkung mag auf einige Menschen zutreffen, welche die Vergegenwärtigung harter Konkurrenz optimal zum handeln motiviert. Linda Zagzebski treibt in einer Erwiderung auf Row diesen Gedanken auf die Spitze, indem sie im Unterschied zu Row den Gedanken an ein Übermaß exzessiver Übel sogar für den stärksten Handlungsanreiz hält.¹⁷

Es ist die Tatsache¹⁸, daß es weit mehr und weit intensivere Übel gibt, als zum Anreiz *aller Menschen*

13. In Anlehnung an den griechischen Kirchenvater Irenäus, der diesen Typus zwar noch nicht entwickelt, aber zumindest angedeutet hat. Ausformuliert wurde er erst von Friedrich Schleiermacher. Das hervorstechendste Merkmal dieser Theodizee ist die Aussicht auf Allversöhnung.

14. Vgl. Badham, P. (ed): *A John Hick Reader*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1990, Kap. 6: "An Irenaeon Theodicy".

15. Vgl. Mackie, J. L.: *The Miracle of Theism*. Oxford 1982, Kap. 9 (d) und (f); Flew, F.: "The Free Will Defence", in: *Philosophy* 1973, wieder abgedruckt in Flew, F.: *The Presumption of Atheism*. London 1976, Kap. 7.

16. Der Vergleich stammt von Rowe, a. a. O. (Anm. 2), p.124.

17. Zagzebski, L.: "Critical Response", in: Hewitt, a. a. O. (Anm. 2), p.126.

18. Man kann hier höchstens ausweichen auf die Möglichkeit, daß die Allversöhnung in Zukunft oder im Jenseits stattfinden werde. Hick deutet dieses Ausweichmanöver an, indem er einfach bestreitet, daß die Existenz unermesslich vieler exzessiver Übel eine (jetzt bereits) offenkundige Tatsache sei. Vgl. seine Erwiderung in Hewitt, a. a. O. (Anm. 2), 135. Damit gerät man aber in die von Hick unbewältigte Problematik einer eschatologischen Verifikation, die hier nicht behandelt werden kann. Vgl. Wolf, J.-C.: "Eschatologische Verifikation – John Hicks

für faustisches Streben notwendig wären, kurz: das Übermaß der Übel in der Welt, das – angesichts der psychischen Verfassung vieler Menschen, welche davon eher entmutigt und verbittert werden – als unüberwindbare Schwelle für diesen verfeinerten Theodizee-Versuch gelten muß.¹⁹

Die Rechtfertigung der Existenz von partikulären Übeln als Trainingsgelegenheit für spirituelle Athleten bleibt grundsätzlich inadäquat, sind doch einige Wesen wie Tiere und Kleinkinder grundsätzlich nicht in der Lage, selber aktiv am Kampf zur Selbstvervollkommnung teilzunehmen. Im Rahmen dieser Betrachtungsweise wird ein beträchtlicher Teil der Kreatur zur Vorstufe oder zum “Wetzstein der Tugend” (Kant) degradiert. Dieser Einwand gilt, weil Hicks Dambruchargument wohl kaum ernst genommen werden kann. Dieses Argument lautet folgendermaßen: Das Aufrechnen von Übeln gegen die Güte oder Allmacht Gottes läßt sich ad absurdum führen. Selbst die in unseren Augen schlimmsten Übel²⁰ könnten nicht ohne weiteres als Einwände gegen Gottes Güte reklamiert werden, weil unsere Einstufung der Übel relativ sei. Wenn wir z. B. den Kehlkopfkrebs eines Kindes als zu “schlimm” eliminiert haben möchten, würde automatisch das zweit-schlimmste Übel nachrücken usw., bis wir schließlich bei einer völlig leidensfreien Phantasiewelt angelangt wären. Bei dieser Strategie ist nach Hick die stillschweigende Prämisse im Spiel, der gemäß jedes auch noch so geringfügige Leiden ein Anklagepunkt gegen den Schöpfer und gütigen Erhalter bilde²¹ – also letztlich werde die Utopie eines hedonistischen Paradieses vorausgesetzt. – Dieses Dambruchargument ist ebenso problematisch wie die Taktik, jeden Verbesserungsvorschlag mit dem Hinweis abzukan-

zeln, er führe in letzter Konsequenz zur Utopie eines hedonistischen Paradieses. Gäbe es Gott gegenüber keine sinnvollen Verbesserungsvorschläge, wäre z. B. auch das Feilschen Abrahams für die Sodomiter zwecklos. (Vgl. Genesis 18, 16–33.) Es ist nicht wahr, daß es keinen Schwellenwert der Menge von heilsirrelevanten Leiden geben kann, der nicht überschritten werden darf. Auch wenn wir diesen Schwellenwert nicht exakt angeben können, kennen wir doch die Extreme, die darüber und darunter liegen.

Die Seelen-Reifungs-Theodizee mit ihren heroischen Untertönen hat aber auch einen anderen Defekt. In diese Konzeption läßt sich die ebenfalls verbreitete Auffassung kaum harmonisch einfügen, welche besagt, das Vertrauen in Gottes Vorsehung verleihe den Menschen Gelassenheit, es erlaube uns, wie William James salopp sagt, gelegentlich moralische Ferien zu nehmen. Nach Hick können wir ja gerade nicht davon ausgehen, daß es letztlich keine exzessiven Übel geben kann.²² Zwischen dem Bild des Faustisch strebenden Kämpfers und des entspannten Urlaubers besteht ein augenfälliges Mißverhältnis.

5

Vergegenwärtigen wir uns nochmals, daß es nicht einzig und allein von Theodizee-Versuchen abhängen kann, ob die Anfangswahrscheinlichkeit für den Glauben an die Existenz Gottes mehr als Null ist, so folgt aus dem Scheitern der Theodizee-Versuche noch kein Grund für die Annahme eines positiven Atheismus. Doch es besteht ein starker prima facie-Grund, entweder an Gottes Existenz oder an seinen Attributen zu zweifeln. Ganz unerträglich scheint der Gedanke zu sein, daß wir alle erblich belastete Sünder sind und Gott die exzessiven Übel zuläßt, um uns zu strafen. Es ist diese mythische Auffassung, welche falsche Freunde dem leidenden Hiob aufzudrängen versuchen: Leiden seien der Preis für unvordenkliche Sünden.²³ Ist es nicht auch diese mythischem Denken verhaftete Lehre, die Paulus seinen Lesern suggeriert, wenn er unsere Schwäche im Fleisch und letztlich

philosophische Theologie”, unveröffentlichtes Manuskript.

19. Merkwürdigerweise haben Hick und seine Kritiker Row und Zagzebski übersehen, daß der Appell an einen Unheilsüberwindungs-Heroismus auf falschen psychologischen Verallgemeinerungen beruht. Die Vergegenwärtigung massiver Übel – man denke etwa an Arbeitslosigkeit, Hunger und Obdachlosigkeit – vermag höchstens eine Elite zu besseren Leistungen anzuspornen. Eine unglückliche Mehrheit verfällt dagegen in Passivität. Das ist nebenbei gesagt der Effekt angespannter Konkurrenzverhältnisse. Einige wenige streben erfolgreich nach exzellenten Zielen, während die Mehrheit stagniert oder in Elend und Abhängigkeit versinkt.

20. Es ist nicht völlig klar, ob sich dieses Argument gegen die Existenz partikulärer Übel, besonderer Arten von Übeln (z. B. die “Leiden Unschuldiger”) oder die Summe von Übeln in der Welt richtet.

21. Vgl. Hick 1990 (Anm. 11), p.101.

22. Daß Hick trotzdem stellenweise in dieses Fahrwasser gerät und die Existenz genuiner Übel zu leugnen scheint, hat Mesle (vgl. Anm. 9) p.54f. nachgewiesen. Die auffälligste Stelle bei Hick, welche in diese Richtung weist, lautet: “There is no room within the Christian thought-world for the idea of tragedy in any sense that includes the idea of finally wasted suffering and goodness.” Hick, EGL¹1966, p.280.

23. Dies ist wiederum die Essenz von Girards Deutung in seinem Buch *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*. Zürich 1990.