

## DISKUSSIONEN UND BERICHTE

*Ansgar Beckermann, Bielefeld*

### Das logische Problem des Übels ist nicht gelöst

Bei Laktanz findet sich folgende Version des Problems des Übels, die der Autor selbst Epikur zuschreibt:

„Gott will entweder die Übel aufheben und kann nicht; oder Gott kann und will nicht; oder Gott will nicht und kann nicht; oder Gott will und kann. Wenn Gott will und nicht kann, so ist er ohnmächtig; und das widerstreitet dem Begriffe Gottes. Wenn Gott kann und nicht will, so ist er mißgünstig, und das ist gleichfalls mit Gott unvereinbar. Wenn Gott nicht will und nicht kann, so ist er mißgünstig und ohnmächtig zugleich, und darum auch nicht Gott. Wenn Gott will und kann, was sich allein für die Gottheit geziemt, woher sind dann die Übel, und warum nimmt er sie nicht hinweg?“  
(*Vom Zorne Gottes*, Abs. 13)

Dies ist für Logiker ein besonders schönes Stück Philosophie, weil es sich um einen Beweis durch vollständige Fallunterscheidung handelt. Und es ist zugleich die klassische Version der logischen Variante des Problems des Übels, die heute häufig so formuliert wird.<sup>1</sup> Die beiden Aussagen

- (1) Gott existiert und ist allwissend, allmächtig und allgütig  
und
- (2) Es gibt auf der Welt unermesslich viel Schmerz und Leid  
sind logisch inkonsistent genau so wie die Aussagen
- (3) Dieses Buch ist rot  
und
- (4) Dieses Buch ist nicht farbig.

Doch warum sollen diese beiden Paare von Aussagen logisch inkonsistent sein? Es handelt sich ja jeweils bei der einen Aussage *nicht* um das kontradiktorische Gegenteil der anderen. Zumindest im zweiten Fall kann die Inkonsistenz leicht explizit gemacht werden, indem man aus der Aussage (3) und der analytischen Wahrheit

- (5) Was rot ist, ist farbig

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Problemformulierung auch Streminger 1992.

tatsächlich das kontradiktorische Gegenteil von (4) ableitet. Gibt es auch für das Paar (1) und (2) eine analytische wahre Aussage, die es gestattet, aus einer der beiden Aussagen das kontradiktorische Gegenteil der anderen herzuleiten? Auf Anhieb denkt man vielleicht an die Aussage

- (6) Ein allwissendes, allmächtiges und allgütiges Wesen verhindert das Auftreten von Schmerz und Leid.

Aber diese Aussage ist sicher nicht analytisch wahr. Im Gegenteil: Ein allwissendes, allmächtiges und allgütiges Wesen muss jeden Schmerz und jedes Leid zulassen, das zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist. Analytisch wahr ist also nicht (6), sondern nur

- (6') Ein allwissendes, allmächtiges und allgütiges Wesen verhindert das Auftreten von jedem Schmerz und jedem Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist.

Aus (1) und (6') folgt aber nur

- (7) Es gibt auf der Welt keinen Schmerz und kein Leid, das nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist.

Und das ist nicht das kontradiktorische Gegenteil von (2). Damit, meinen viele, sei zumindest das logische Problem des Übels erledigt. So schreibt z. B. Franz von Kutschera:

„Hier geht es jedoch nur [...] um die akademische Frage der rationalen Theologie, ob eine logische Unverträglichkeit zwischen dem Übel in der Welt und der Annahme der Allmacht, Allwissenheit und Güte Gottes besteht, und die haben wir negativ beantwortet.“ (*Vernunft und Glaube*, S. 61)

Religionskritisch eingestellte Philosophen haben allerdings darauf hingewiesen, dass es neben dem logischen auch noch das evidentielle Problem des Übels gibt. Dies kann man auf zumindest zwei verschiedene Weisen ausbuchstabieren.

Die Analyse des logischen Problems des Übels hat gezeigt, dass die Existenz von Schmerz und Leid in der Welt genau dann mit der Annahme vereinbar ist, dass es einen allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gott gibt, wenn *jeder einzelne Schmerz* und *jedes einzelne Leid* zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist. Gängige Strategien der Erwiderung auf das Problem des Übels, mit denen gezeigt werden soll, dass man zumindest manche Übel um höherwertiger Güter willen in Kauf nehmen müsse, sind also unzureichend. Es geht um die Wahrheit der Aussage (7) und damit um *alle* Schmerzen und *jedes* Leid. Und hier stellt sich die Frage: Wie *wahrscheinlich* ist es eigentlich, dass es auf der Welt keinen einzigen Fall von Schmerz und Leid gibt, der nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist?

Hume hat eine andere Version des evidentiellen Problems in den Vordergrund gestellt. Wenn man die Welt so betrachtet, wie sie ist, mit allen Schönheiten und Freuden und allen Schmerzen und Leiden, wie *wahrscheinlich* ist

es dann, dass diese Welt von einem allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gott geschaffen wurde? Wenn sie überhaupt geschaffen wurde, ist es dann nicht viel plausibler zu vermuten, dass der Schöpfer seinen Geschöpfen in ihrer Not entweder nicht helfen kann oder nicht helfen will?

„It must, I think, be allowed that, if a very limited intelligence whom we shall suppose utterly unacquainted with the universe were assured that it were the production of a very good, wise, and powerful being, however finite, he would, from his conjectures, form *beforehand* a different notion of it from what we find it to be by experience; nor would he ever imagine, merely from these attributes of the cause of which he is informed, that the effect could be so full of vice and misery and disorder, as it appears in this life.“ (*Dialogues*, S. 94)

Hume stellt folgende Frage. Nehmen wir einmal an, dass ein sehr gutes, weises und mächtiges, wenngleich endliches Wesen – also ein Wesen, das viel weniger vollkommen ist als der christliche Gott – eine Welt erschafft. Wie wird diese Welt wohl aussehen? Nun, so Humes Antwort, von einem solchen Wesen werden wir eine Welt erwarten, die deutlich besser ist als unsere. Mit anderen Worten: Die Wahrscheinlichkeit, dass ein solches Wesen eine Welt wie die unsere „so voller Laster, Elend und Unordnung“ schafft, ist sehr gering, und die Wahrscheinlichkeit, dass ein wirklich vollkommenes Wesen eine solche Welt schafft, ist noch weit geringer. Auf der anderen Seite, so kann man dieses Argument fortführen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass ein weit weniger vollkommenes Wesen, ein Wesen, das seinen Geschöpfe in ihrer Not entweder nicht helfen kann oder nicht helfen will, eine solche Welt schafft, sehr viel größer. Deshalb müssen wir aufgrund der Likelihood-Regel sagen: Der Zustand der Welt, so wie wir sie vorfinden, spricht viel eher dafür, dass diese Welt von einem Wesen geschaffen wurde, das zwar außerordentlich mächtig, aber weit davon entfernt ist, vollkommen zu sein, als dafür, dass sie von einem allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gott geschaffen wurde. Ich möchte das evidentielle Problem des Übels hier aber nicht weiter verfolgen, sondern im Folgenden fragen, ob das logische Problem tatsächlich als gelöst betrachtet werden kann.

Nochmals: Die Existenz von Schmerz und Leid in der Welt ist genau dann mit der Annahme vereinbar, dass es einen allwissenden, allmächtigen und allgütigen Gott gibt, wenn die Aussage (7) wahr ist, d. h., wenn es auf der Welt *keinen einzigen* Fall von Schmerz und Leid gibt, der nicht zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist. Philosophen wie von Kutschera haben argumentiert, dies sei zumindest nicht logisch ausgeschlossen. Also sei es zumindest *möglich*, dass die Aussagen (1) und (2) beide wahr sind. Wir überblickten nur einen kleinen Ausschnitt der gesamten Welt, und eben deshalb seien wir nicht in der Lage, über die Wahrheit von (7) angemessen zu urteilen. Aber die argumentative Situation ist für den Religionskritiker deutlich günstiger. Ihm kann es egal sein, ob sich zeigen lässt, dass man *manche* Übel um höherer Güter willen in Kauf nehmen muss. Ein einziger kleiner Fall reicht aus – ein Schmerz oder ein Leid, bei dem sich mit Aussicht auf Erfolg dafür

argumentieren lässt, dass es *nicht möglich* ist, dass dieser Schmerz oder dieses Leid zur Erlangung eines höherwertigen Gutes logisch notwendig ist. Und einen solchen Fall zu finden, ist keineswegs aussichtslos. Von Kutschera selbst weist uns mit einer Nebenbemerkung den Weg:

„Es ist allerdings problematisch, Gott zu unterstellen, daß er das Leid der Kreatur als Mittel für höhere Zwecke einplant. Schweres Leid, wie der schmerzvolle Tod eines Kindes, kann kaum als Mittel zu irgendwelchen Zwecken moralisch gerechtfertigt werden. Daher leugnen solche Rechtfertigungsversuche im Effekt die moralische Perfektion Gottes, die sie gerade verteidigen wollten.“ (*Vernunft und Glaube*, S. 60)

Die argumentative Situation im Hinblick auf das logische Problem des Übels wird oft dadurch verschleiert, dass man die Dinge zu abstrakt ansieht. Könnte es nicht *möglich* sein, dass die Aussage (7) wahr ist? Ja, warum eigentlich nicht? Diese Einschätzung ändert sich sofort, wenn man konkrete Fälle in den Blick nimmt und sich konkrete Umstände ausmalt. Denken wir an den von Kutschera angesprochenen Fall, dass ein Kind nach schwerem Leid einen qualvollen Tod stirbt, und stellen uns vor, dass es jemanden gibt, der das hätte verhindern können. Diese Person wird vor Gericht gestellt und bringt dabei zu ihrer Verteidigung vor: „Ich habe das Leben dieses Kindes nicht gerettet, weil ich nur so das Ziel X erreichen konnte.“ Was für ein Ziel könnte die Richter hier überzeugen? Machen wir es dramatisch, nehmen wir an, die Person führt aus: „Ich habe das Leben dieses Kindes nicht gerettet, weil ich nur so die Menschheit als ganze retten konnte.“ Den Richtern stellen sich zwei Fragen: 1. Stimmt es, dass die ganze Menschheit nur durch das qualvolle Sterben des Kindes gerettet werden konnte? 2. Rechtfertigt das Ziel die unterlassene Hilfsleistung?

Was die erste Frage angeht, könnte es sein, dass unsere Person tatsächlich von einem unheimlichen Mister X, der imstande ist, mit mehreren Atombomben die ganze Erde zu zerstören, vor die Wahl gestellt wurde: Entweder Du lässt das Kind qualvoll sterben oder ich zünde meine Atombomben. Was das logische Problem des Übels angeht, muss man sich aber klar machen, dass ein solcher Fall bei einem christlich verstandenen Gott nicht vorkommen hat. Gott kann Mister X jederzeit überwältigen; ja, er kann jederzeit die Naturgesetze durchbrechen; und er kann eigentlich immer den Lauf der Dinge zumindest graduell verbessern – z. B. indem er die Leidenszeit des Kindes ein wenig verkürzt. Für Gott sind die Hürden also deutlich höher. Und es ist ja auch schon klar geworden, dass Gott nur dann gerechtfertigt wäre, das Kind qualvoll sterben zu lassen, wenn dieser Tod für das Erlangen eines höherwertigen Gutes *logisch notwendig* ist. Ist ein solches Gut wirklich vorstellbar?

Lassen wir dieses Problem einen Moment ruhen und kommen zur zweiten Frage: Rechtfertigt das von unserer Person angegebene Ziel die unterlassene Hilfeleistung? Hier scheint es mir nicht aussichtslos, für die These zu argumentieren: *In keinem Fall!* Warum nicht? Nun, von Kutschera hat den entscheidenden Punkt schon genannt: „[...] der schmerzvolle Tod eines Kindes kann kaum als Mittel zu irgendwelchen Zwecken moralisch gerechtfertigt werden“ (meine Her-

vorh.). Menschen dürfen niemals nur als Mittel eingesetzt werden – zumindest wenn Kant mit seinem praktischen Imperativ Recht hat: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (*GMS*, IV 429) Wenn das so ist, kann aber kein Wesen, nicht einmal Gott jemals darin gerechtfertigt sein, das Leiden oder Sterben eines Menschen hinzunehmen, um auf diese Weise ein anderes Ziel zu erreichen. Für alle diese Fälle gilt: Was immer man durch das Leiden und Sterben erreichen will, ist *kein höherwertiges Gut!*

Von Kutschera bezieht sich im Zusammenhang mit der zitierten Bemerkung auf D. Z. Phillips, der in seinem Buch *The Concept of Prayer* diesen Punkt sehr eindringlich herausarbeitet (S. 92 ff.). Wenn wir herausfinden wollen, ob eine Handlung moralisch richtig oder falsch war, fragen wir in vielen Fällen nach den Konsequenzen dieser Handlung. Aber, so Phillips, bestimmte Handlungen sind richtig oder falsch völlig unabhängig davon, was für Folgen diese Handlungen haben oder hatten. Unschuldige Personen zu töten, ist immer und auf jeden Fall falsch – egal, was mit einem solchen Tötungsdelikt erreicht werden soll.

„If someone gave a list of consequences in an attempt to justify such an action, all we should say is that the action is shown to be more evil by doing so. This is brought out if one applies the answers offered by Mitchell and Crombie to Flew's example of the child dying of cancer. Mitchell says that there are reasons for this, but we are not allowed to ask for them at the moment. According to Crombie, these reasons are made known when, after the resurrection of the dead, we see the complete picture. We then see the point of the suffering: its point being in God's design. So according to these philosophers we ought to feel reassured, for what we are confronted by is not haphazard suffering, but planned suffering, and, what is more, suffering planned on an infinitely big scale.“ (S. 92)

Es mache einen Unterschied, ob jemand eine andere Person aus blinder Wut töte oder ob er sie vorsätzlich und überlegt ums Leben bringe. Den zweiten Fall halten wir in der Regel für schwerwiegender als den ersten.

„Murder is a terrible crime no matter how it is accomplished, but when it is reasoned over, thought about, made the subject of argument, and justified in terms of consequences, it takes one of its vilest forms. [...] What then are we to say of the child dying from cancer? If this has been *done* by anyone, it is bad enough, but to be done for a purpose, to be planned from eternity – that is the deepest evil. If God is this kind of agent, He cannot justify His actions, and His evil nature is revealed.“ (S. 93)

Wenn wir akzeptieren, dass das Sterben des Kindes auf eine Handlung Gottes zurückgeht, womöglich noch auf eine geplante, überlegte Handlung Gottes, ist der Fall verloren.

„Their [Mitchell's and Crombie's] arguments, however, are sufficient grounds for condemning Him. They believe that God must be held responsible for the evil in the world, but say that we must wait until we resurrect from the dead to hear God's defence. We

are told, however, that the defence is to be a parading of consequences. No more need be said. God is condemned, for we believe that no consequences could justify torturing children to death. To give such evil a point or purpose is to increase the evil.“ (S. 94)

Aus dieser Falle kann man nach Phillips nur herauskommen, indem man leugnet, dass der Tod des Kindes auf ein aktives Tun Gottes zurückgeht. Aber das reicht nicht aus. Denn in dem ursprünglichen diskutierten Fall ging es ausdrücklich nicht um ein Tun, sondern um ein Unterlassen. Und dass Gott, wenn er das Kind qualvoll sterben lässt, es unterlässt, das Kind zu retten, ist unbezweifelbar wahr. Darüber hinaus gelten für Unterlassungen dieselben Argumente. So wie kein möglicher Zweck es rechtfertigen kann, ein unschuldiges Kind zu töten, kann auch kein möglicher Zweck zur Rechtfertigung einer unterlassenen Hilfsleistung herangezogen werden. Unterlassene Hilfsleistungen können nur durch Unvermögen entschuldigt werden, und dies kann bei Gott nicht vorkommen.

Grundsätzlich denkt Phillips, dass das Problem des Übels nur entsteht, wenn wir Gott zu sehr vermenschlichen, wenn wir uns vorstellen, Gott würde handeln und nicht handeln so wie wir und er müsse sich für sein Handeln und Unterlassen rechtfertigen so wie wir. Überhaupt hört man in diesem Zusammenhang ja oft die These, das Problem des Übels zeige nur, dass man Gott nicht mit menschlichen Maßstäben messen könne. Doch dieser vermeintliche Ausweg ist schlicht eine *ignoratio elenchi*. Religionskritiker, die das Problem des Übels ins Feld führen, wollen nicht zeigen, dass es keinen wie auch immer gearteten Gott gibt; sie verweisen auf das unermessliche Leid in der Welt vielmehr allein mit dem Ziel zu zeigen, dass es nicht sein kann oder zumindest nicht wahrscheinlich ist, dass Gott so ist, wie die christlichen Religionen sagen. Gott – so die christliche Vorstellung – ist einzig, ewig, personal, körperlos und höchst vollkommen (allwissend, allmächtig, allgütig); darüber hinaus hat er die Welt erschaffen hat und erhält und lenkt sie bis heute. Dass Gott eine Person ist, besagt aber zumindest, dass wir mit ihm reden können; dass wir zu ihm beten können, dass wir ihn bitten können, uns in einer Not zu helfen, usw. Und es besagt, dass Gott ein handelndes Wesen ist. Schließlich ist die Bibel voll von Berichten über die Taten Gottes. Ein Wesen, das um etwas zu bitten gar keinen Sinn hat, weil dieses Wesen entweder in jedem Fall nur tut, was es ohnehin vorhat, oder weil es gar nicht in den Lauf der Welt eingreifen will oder kann, mag ein möglicher Gott sein, aber es ist nicht der christliche Gott. Genau so ist ein Wesen, das aus welchen Gründen auch immer unermessliches Leid zulässt, ein möglicher Gott – aber es nicht der allwissende, allmächtige und allgütige Gott des Christentums. Ein allwissendes und allmächtiges Wesen, das unschuldige Menschen sterben lässt, handelt unmoralisch und kann schon deshalb nicht allgütig sein. Das ist der Punkt der gesamten Argumentation. Wieder hilft es nichts zu sagen, der Begriff „Güte“ bedeute mit Bezug auf Gott etwas anderes als mit Bezug auf uns Menschen. Denn wer sagt, ein Wesen, das unmoralisch handelt, könne trotzdem allgütig sein, verwendet den Begriff sprachwidrig. Er

sagt etwas, was mit dem herkömmlichen Verständnis von „Güte“ unvereinbar ist. Das tatsächliche Leid in der Welt spricht gegen die Allgüte Gottes im normalen Verständnis dieses Wortes; nur das wollen Religionskritiker sagen, die auf das Problem des Übels verweisen. Ob es auch gegen die These spricht, dass Gott allgütig ist, wenn man „Güte“ ganz anders versteht, ist einfach nicht ihr Thema.

#### Literatur

- Hume, David 1970: *Dialogues concerning natural religion*, ed. with commentary by Nelson Pike, Indianapolis.
- Kant, Immanuel 1968: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: I. Kant, *Werke. Akademie Textausgabe*. Band IV, Berlin.
- Kutschera, Franz von 1990: *Vernunft und Glaube*. Berlin/New York.
- Laktanz 1919: *Vom Zorne Gottes (De ira dei)*. In: *Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Aloys Hartl. München. (zitiert nach: [www.unifr.ch/patr/bkv/kapitel.php?ordnung=12&werknr=58&buchnr=132&abschnittnr=501](http://www.unifr.ch/patr/bkv/kapitel.php?ordnung=12&werknr=58&buchnr=132&abschnittnr=501) (Abruf 28.4.2006, 12:15))
- Phillips, Dewi Z. 1968: *The Concept of Prayer*, 2<sup>nd</sup> ed. London.
- Streminger, Gerhard 1992: *Gottes Güte und die Übel dieser Welt*, Tübingen.