

(K)Eine Antwort auf die Frage Ijobs? Überlegungen zur
Möglichkeit einer Antwort auf das Argument aus dem Übel
im Gespräch mit Jörg Splett

Der politische Philosoph John Rawls nennt in einem autobiographischen Text drei Erlebnisse während des Zweiten Weltkriegs als markante Stationen der Geschichte des Verlustes seines orthodoxen christlichen Glaubens. Dazu gehören die ersten Berichte von der Shoah, die er als amerikanischer Soldat während des Zweiten Weltkrieges gehört hatte. Rawls beschreibt seine Reaktion folgendermaßen: „Ich begann mich zu fragen, ob Beten überhaupt möglich ist. Wie konnte ich beten und Gott für mich oder meine Familie oder mein Land oder irgendetwas anderes, was ich schätzte und mir wichtig war, um Hilfe bitten, wenn Gott Millionen von Juden nicht vor Hitler retten würde? Wenn Lincoln den Bürgerkrieg als Strafe Gottes für die Sünde der Sklaverei interpretiert, gleichermaßen verdient für den Norden wie den Süden, haben wir es mit einem Gott zu tun, der gerecht handelt. Den Holocaust aber kann man so nicht interpretieren, und alle in diese Richtung gehenden Versuche, die ich gelesen habe, sind gräßlich und böse. Um die Geschichte als Ausdruck des Willens Gottes interpretieren zu können, muß Gottes Wille mit dem einhergehen, was wir für die grundlegendsten Vorstellungen von Gerechtigkeit halten. Denn was kann die grundlegendste Gerechtigkeit sonst sein? So kam ich bald dazu, die Vorstellung von der Überlegenheit des göttlichen Willens als ebenso gräßlich und böse abzulehnen.“¹

Rawls Text belegt die komplexe Natur und Schärfe des Problems des Übels. Es ist weder rein kognitiv-theoretischer noch rein praktisch-existentieller Art, sondern ein Konglomerat von logisch-epistemischen, moralischen, praktischen, spirituellen und existentiellen Aspekten.

¹ J. Rawls, Über meine Religion. In: Ders., Über Sünde, Glaube und Religion [ed. T. Nagel], Berlin 2010, 305.

Auch Jörg Splett hält „die Frage Ijobs“² nicht für rein theoretischer Natur und auch der (vorwiegend) theoretisch-kognitive Aspekt des Problems des Übels sei nicht wirklich theoretisch beantwortbar. Auf die Frage, woher das Übel komme, wenn es Gott gebe, laute trotz aller (vorläufiger) Argumente die Antwort letztlich: „*Ich weiß es nicht.*“³ Der folgende Text ist der Versuch eines Gesprächs mit Jörg Splett vor allem über die kognitiv-theoretischen Aspekte der Frage Ijobs – wohlwissend, dass diese weder die einzigen und noch die wichtigsten Seiten dieses Problem darstellen. Ich werde nach einigen Vorbemerkungen Jörg Spletts Position knapp skizzieren, einen Vorschlag zu einer Rekonstruktion einiger Aspekte seiner Position mit Hilfe der Kategorie der Weltanschauung machen, deren Rationalitätsanspruch ich mit Hilfe des Begriffs des Forschungsprogramms erläutere, um abschließend Gründe für die Unverzichtbarkeit einer substantziellen theoretischen Antwort⁴ auf den theoretischen Aspekt des Problems des Übels zu skizzieren.

I. Vorbemerkungen

Die analytische Religionsphilosophie hat sich in den letzten Jahrzehnten intensiv mit dem Problem des Übels auseinandergesetzt. Dabei wurden Differenzierungen vorgeschlagen, die für eine angemessene Diskussion des Problems des Übels hilfreich sind und im Folgenden eingeführt werden sollen.

Erstens werden verschiedene Aspekte des Problems des Übels unterschieden, denn *das* Problem des Übels gibt es nicht. Weitverbreitet ist die grundlegende Unterscheidung zwischen einem theoretischen und einem im

² So die Überschrift zum Kapitel über das Übel in GD. – Es werden folgende Kürzel für die Werke Jörg Spletts verwendet: DG: Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt/Main 1996; DW: Im Dienst der Wahrheit. Abschiedsvorlesung. In: ThPh 80 (2005); GD: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München 2005²; Ge: Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2003²; PG: Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt, München 2009; RH: Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg, München 1985²; WG: Wenn es Gott gibt, woher Schmerz und Leid und das Böse? Das Denken vor der Ijob-Frage. In: F. Courth (Hg.), Leiderfahrung und Leidbewältigung – Anstöße für unseren Glauben, Vallendar 1990.

³ Ge, 101.

⁴ Unter einer substantziellen Antwort auf das theoretische Problem des Übels sollen Entwürfe verstanden werden, die epistemisch und moralisch mögliche Gründe für die Zulassung von Übeln nennen. Davon zu unterscheiden sind theoretische Antworten, die nicht solche möglichen Gründe vorlegen, sondern rational zu zeigen versuchen, warum es unwahrscheinlich ist, dass wir solche Gründe formulieren können, auch wenn es Gott geben sollte.

weitesten Sinn praktischen Problem.⁵ Vereinfachend gesagt, geht es im praktischen Problem um die Möglichkeit und Angemessenheit bestimmter Einstellungen und Reaktionen auf Übel, während das theoretische Problem von der Beziehung zwischen Aussagen und von der Wahrheit bzw. Vernünftigkeit dieser Aussagen handelt. Es geht um die Frage, ob die Aussage, dass es Übel in der Welt gibt, mit der Aussage logisch bzw. rational vereinbar ist, dass der theistische Gott existiert.⁶

Die beiden Aspekte lassen sich nicht vollständig voneinander trennen.⁷ Insofern eine rationale Bewältigung des praktischen Problems eine rationale Auseinandersetzung mit dem theoretischen Problem voraussetzt, hat das praktische Problem theoretische Aspekte. Und das theoretische Problem hat insofern praktische Aspekte, als es sich auch an seinen Auswirkungen auf das praktische Problem messen lassen muss.⁸ Trotz aller Ungenauigkeiten und Unklarheiten im Einzelnen lassen sich aber beide Problembereiche hinreichend klar unterscheiden. Im Folgenden konzentriere ich mich auf den theoretischen Aspekt.

Eine klassische Formulierung des theoretischen Problems lautet:
„Ist er [Gott; OJW] willens, aber nicht fähig, Übel zu verhindern?
Dann ist er ohnmächtig.“

⁵ Innerhalb dieser beiden Arten lassen sich weitere Unterteilungen vornehmen.

⁶ Die Formulierung des theoretische Problems setzt die Möglichkeit affirmativer Aussagen über Gott voraus, für die die Regeln der deduktiven und induktiven Logik gelten, und den theistischen Begriff Gottes als allmächtigem, allwissendem und moralisch vollkommenen Schöpfer der Welt und schließt andererseits aus, dass willkürliche göttliche Willensakte alleinige Grundlage aller sittlichen Normen und sittlichen und nicht-sittlichen Werte sind.

⁷ Dass es Zusammenhänge zwischen dem theoretischen und dem praktisch-existentialen Aspekt gibt, ergibt sich allein schon daraus, dass religiöser Glaube (und auch noch einmal religiöse Überzeugungen) zwei Aspekte hat, die sich nicht trennen lassen, aber auch nicht identisch sind: zum einen den praktischen und existentiellen Aspekt, der eine bestimmte Lebensweise und affektive Einstellung zum Leben und zur Wirklichkeit im Ganzen umfasst, und zum anderen den mehr kognitiven Aspekt, in dem die Wahrheit und Erklärungskraft bestimmter religiöser Lehren bzw. der in religiösen Praktiken implizierten Geltungsbehauptungen im Vordergrund steht; vgl. auch D. O'Connor, In: Defense of theoretical theodicy. In: Modern theology 5 (1988), 61-74, 68ff.

⁸ Bei den Fragen nach den praktischen Konsequenzen bestimmter Positionen gegenüber dem theoretischen Problem ist allerdings zu unterscheiden, ob diese Konsequenzen rein historisch-kontingenter Natur sind (sich etwa vor allem in bestimmten Gesellschaften nahelegen oder in diesen sogar unvermeidlich sind), ob eine bestimmte logische Wahrscheinlichkeitsrelation zwischen ihnen besteht (diese oder jene Position erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass diese oder jene Konsequenzen gezogen werden) oder ob dieser Zusammenhang notwendig ist. Falls die Konsequenzen tatsächlich notwendig wären, müsste weiter gefragt werden, welcher Art diese Notwendigkeit ist. Ist sie logischer oder metaphysischer Natur oder ist sie von „anthropologischer“ Art (bei solchen Wesen wie uns Menschen folgt aus dieser Position notwendig diese oder jene praktische Konsequenz).

Ist er fähig, aber nicht willens?

Dann ist er boshaft.

Ist er sowohl fähig als auch willens?

Woher kommt dann das Übel?⁹

Das diesen Überlegungen zugrunde liegende theoretische Problem lässt sich sowohl aporetisch als auch atheologisch / antitheistisch verstehen.¹⁰ Im ersten Fall besteht es nicht in der Frage, *ob* sich die Übel in der Welt mit der Existenz Gottes vereinbaren lassen, sondern darin, zu verstehen, *wie* dies möglich ist. Vor allem geht es um die Frage, wie sich Gottes vollkommene Heiligkeit mit der Existenz von Übeln, insonderheit moralischer Übel, in seiner Schöpfung zusammendenken lässt. Die atheologische Version dagegen benutzt die Existenz von Übeln in der Welt als Ausgangspunkt eines Argumentes gegen die Existenz Gottes. Dieses kann in Form eines logischen Argumentes vorgetragen werden, dass zu zeigen versucht, dass sich die beiden Aussagen ‚Gott existiert‘ und ‚Übel existieren‘ offensichtlich widersprechen, daher höchstens eine der beiden wahr sein kann und dass daher aus der offensichtlichen Wahrheit der zweiten Aussage folgt, dass Gott nicht existiert. Nach den epistemischen Versionen des Argumentes aus dem Übel besteht zwar kein logischer Widerspruch zwischen diesen beiden Aussagen,¹¹ aber die Existenz von Übeln macht die Existenz Gottes unwahrscheinlich und daher *ceteris paribus* den Glauben an die Existenz Gottes irrational bzw. rechtfertigt zumindest die atheistische Überzeugung, dass Gott nicht existiert.¹²

Bei den Antwortversuchen auf die atheologischen Argumente aus dem Übel lassen sich *theodicies* (Theodizeen) und *defences* (Verteidigungen) unterscheiden. Eine Theodizee beansprucht die tatsächlichen hinreichenden Gründe Gottes zu nennen, während eine Verteidigung nur beansprucht, *mögliche* Gründe für Gottes Zulassung der Übel anzugeben.¹³

Der Begriff des Übels wird selten ausdrücklich diskutiert. Eine notwendige Bedingung scheint zu sein, dass ein Übel Leid verursacht. Wenn

⁹ D. Hume, *Dialoge über natürliche Religion* (übers. u. ed. N. Hoerster), Stuttgart 1981, 99.

¹⁰ Zur Unterscheidung zwischen einer aporetischen und einer atheologischen Version des theoretischen Problems des Übels siehe M. McCord Adams; R.M. Adams, Introduction. In: Dies. (Hg.), *The Problem of Evil* (Oxford Readings in Philosophy), Oxford 1990, 2f.

¹¹ Natürlich spielt auch bei epistemischen Argumenten Logik eine wesentliche Rolle. Aber epistemische Argumente aus dem Übel beanspruchen für die Wahrheit ihrer Prämissen nicht Offensichtlichkeit und/oder nicht deduktive Schlüssigkeit der Argumentation.

¹² Vgl. W.L. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*. In: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 335 – 341.

¹³ Die Unterscheidung geht auf Alvin Plantinga zurück; allerdings entspricht meine Charakterisierung einer *defence* nicht genau seiner; A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974; ders., *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, 1977.

mir jemand sagt, dass X für S ein Übel ist, aber S nicht unter X leidet, verstehe ich nicht, was diese Person mir sagt.¹⁴ Leid erwächst aus Bedingungen oder Situationen, die für das menschliche Überleben und Gedeihen zumindest prima facie schädlich sind (gleich, ob diese Bedingungen uns peinigen oder unbemerkt bleiben).¹⁵

II. Die Frage Ijobs in Jörg Spletts Philosophie

Splett hat sich immer wieder ausführlich mit der Frage des Leids und dessen Herausforderung für den Gottgläubigen und eine theistisch-christliche Philosophie auseinandergesetzt. Für das Verständnis seiner Position scheinen mir folgende Differenzierungen hilfreich zu sein.

Er differenziert zwischen einem eher theoretisch-kognitiven und einem eher praktisch-existentiellen Aspekt des Problems des Leids, auch wenn sich beide nicht sauber voneinander trennen lassen. Innerhalb der theoretischen Frage lassen sich bei ihm zwei Aspekte unterscheiden, die ich als Evidenzproblem und als Heiligkeitsproblem bezeichnen möchte. Bei dem Evidenzproblem handelt es sich um das theistisch-apologetische Problem, zu zeigen, dass der Zustand der Welt nicht einen vernünftigen theistischen Glauben unmöglich macht. Diese Form des Problems steht spätestens seit David Hume im Vordergrund: Der Zustand der Welt spricht gegen die Existenz des theistischen Gottes und macht die weite Verbreitung des Theismus zu einem Wunder, wie es Hume in einer ironischen Wendung formuliert, auf die John L. Mackies „Das Wunder des Theismus“ anspielt. Lange Zeit stand aber die Auseinandersetzung mit dem „Heiligkeitsproblem“ im Mittelpunkt des theologischen und philosophischen Nachdenkens.¹⁶ Welches Bild von ihrem Schöpfer gibt uns die Welt? Ist Gott als Schöpfer nicht in die Übel (v.a. die moralischen Übel) der Welt verstrickt und kann deswegen nicht mehr gerechtfertigt als heilig verehrt werden? Kann man angesichts des Bösen in der Welt vernünftigerweise an der vollkommenen Heiligkeit Gottes festhalten oder ist dies nur um den Preis der

¹⁴ Dabei ist Leid (im Sinn eines Übels) in der Weise zu verstehen, in der jemand an Alkoholismus leiden kann – d.h. das Leid muss dem Leidenden nicht bewusst sein. Im Folgenden verwende ich die Ausdrücke „Böses“, „Übel“ oder „Leid“ unterschiedslos sowohl für moralische als auch physische Übel.

¹⁵ Diese Bedingungen und Situationen drängen sich uns auf – wir stehen ihnen (erst einmal) passiv gegenüber; H. McCann, *Pointless Suffering? How to make the Problem of Evil Sufficiently Serious*. In: J. Kvanvig (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion 2*, Oxford 2009, 161-184, 162f.

¹⁶ Noch Leibniz' Theodizee wurde wesentlich vom Heiligkeitsproblem bestimmt.

Verabschiedung der Vernunft möglich, wie es Pierre Bayle behauptete, gegen den sich Leibniz mit seiner Theodizee wandte?

Das Heiligkeitsproblem spielt auch in Spletts denkerischer Auseinandersetzung mit dem Übel eine wichtige Rolle. Dies wird etwa deutlich an seiner Betonung der Bedeutung und Verteidigung der Unterscheidung zwischen Zulassen und Verursachen¹⁷ und an der Frage, was der Zustand unserer Welt (einschließlich unserer selbst) über Gott aussagt, wenn Gottes Heiligkeit und Herrlichkeit grundlegend in unserer Welt- und Selbstinterpretation aufscheint. Wie sollen wir in einer so beschaffenen Welt zur Erfahrung und dankbaren Anerkennung von Sinnerfüllung kommen, in der sich Gott zeigt?¹⁸ „Gott ... ist die Urwirklichkeit, der Mensch (und die Welt) seine Erscheinung. Das klingt gut – doch wie sollen wir dann von Gott angesichts der in so vielfältiger Weise ungunstigen Wirklichkeit von Mensch und Welt denken?“¹⁹ Gerade die Bereitschaft zum bezeugend-anererkennenden Erkennen, das notwendige Bedingung für das Sich-Zeigen des Heiligen ist, ist zugleich Ort des schärfsten Widerstreits auf Grund der Erfahrung der Schuld.²⁰ Dies heißt aber nicht, dass Splett die epistemische Frage unbeachtet lässt. Ihm ist bewusst, dass „für eine Zeit, deren Erkenntnisideal konkrete Erfahrung und empirischer Ausweis sind, ... der Erfahrungsbeweis des Leidens ... unwiderleglich erscheinen [muss]. Die theologische Hypothese wird offenbar durch das Experiment der Geschichte falsifiziert.“²¹ Allerdings scheint für ihn Aufgabe auch einer christlichen Philosophie nicht die Formulierung einer Antwort auf das epistemische Problem zu sein, sondern die Kritik aller Antwortprogramme (sowohl positiver als auch negativer Art) als haltlos, denn das Theodizeeproblem ist seiner Meinung nach unlösbar.²² Dies scheint nicht nur der Fall zu sein, weil die angebotenen Antworten auf das Rätsel der Vereinbarkeit der Existenz Gottes mit der Existenz von Übeln oder der Heiligkeit Gottes mit dem Bösen in der Welt logisch oder epistemisch unbefriedigend sind, sondern weil die Konfrontation mit dem Übel nicht nur die Dimension eines intellektuellen Rätsels hat,

¹⁷ Vgl. etwa Ge, 91.

¹⁸ Vgl. GD, 33.

¹⁹ WG, 6.

²⁰ So Jörg Splett bereits in seiner Habilitationsschrift RH, 18; ausführlicher RH, 326ff. Dies führt alles zu der skeptischen Frage: „Als was offenbart denn die Menschengeschichte den Welt-Grund?“, DG, 305. Wenn man angesichts dieser Geschichte an Gottes Heiligkeit und Schöpfermächtigkeit und Güte festhalte wolle, werde so aus dem irdischen „Jammertal“ ein Gottesproblem; Ge, 86.

²¹ GD, 175.

²² Vgl. Ge, 101.

sondern auf Grund ihres existentiellen Charakters letztlich ein Geheimnis darstellt, das nicht zu lösen, sondern zu leben ist.²³

Splett unterscheidet an manchen Stellen im Hinblick auf das Leid terminologisch zwischen Geheimnis/Frage einerseits und Rätsel/Problem andererseits.²⁴ Die Begegnung mit dem Übel führt nicht bloß zu einem Theodizeeproblem als einem theoretischen Rätsel, sondern zu einer Frage, die sich dem Menschen unabweisbar stellt, denn das „Experiment der Geschichte“ vollziehe sich am Menschen in dessen Freiheit²⁵ und könne deshalb nicht aus distanzierter Neutralität durchgeführt bzw. bewertet werden. Er hält die Strategien der free-will-defence und der higher-order-goods-defence, wie sie in der analytischen Religionsphilosophie ausgearbeitet wurden, zwar für bedenkenswerte (aber auch bedenkliche) Lösungsversuche des Problems, jedoch nicht für eine angemessene Antwort auf die Theodizeefrage.²⁶ Diese Unterscheidung zwischen Theodizeeproblem und Theodizeefrage spielt auch eine wichtige Rolle in seiner Antwort auf atheistische Positionen. Auch wenn das intellektuelle Problem nicht befriedigend lösbar und die Frage des Leids nicht beantwortbar, sondern nur in Treue und in der Hoffnung auszuhalten seien, dass Gott selbst die Antwort geben werde,²⁷ spreche dies noch nicht für die atheistische Position. Denn atheistische Antwortangebote unterbötten das Frageniveau, würden nicht der Tatsache gerecht, dass es in dieser Frage um den Mensch selbst und dessen Würde gehe,²⁸ übersähen also den Aspekt der Theodizeefrage. Ebenso scheint Spletts Skepsis in Bezug auf die Möglichkeit einer positiven *theoretischen* Antwort auf das *Problem* des Übels auch mit dem praktisch-existenziellen Aspekt des Leids, nicht zuletzt mit dem besonderen phänomenalen Charakter von Schmerz, Tod und Schuld, zusammenzuhängen.²⁹

An dieser Stelle kann sich allerdings die (Meta)Frage stellen, was genau unter der Frage des Leids und dem Problem des Leids verstanden soll und wie die Beziehung von Problem und Frage zueinander aussieht. Was zeichnet die Frage gegenüber dem Problem aus? Es ist deutlich, dass eine Antwort auf das Problem nicht eine Sache der richtigen sittlichen

²³ Vgl. WG, 11.

²⁴ Vgl. z.B. DG, 307: „scheint selbst in philosophischer »Außen«-Perspektive die Rede von einem Rätsel kaum noch passend. Ein Rätsel will gelöst werden; hier aber geht es darum, etwas zu leben; ja, offenbar sogar darum, *aus* ihm zu leben.“

²⁵ Vgl. GD, 175.

²⁶ Vgl. Ge, 97f.

²⁷ Vgl. etwa die Kapitelüberschrift „Treue, die hofft“ in DG, 306.

²⁸ Vgl. Ge, 101.

²⁹ Vgl. GD, 202.

Praxis ist. Splett erteilt einer Ersetzung theoretischer Lösungsversuche durch praktische Lösungen des Theodizeeproblems in Gestalt einer praktischen Anthropodizee im Sinn einer solidarischen Praxis des Widerstandes gegen das Leid eine klare Absage.³⁰ Er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Flucht in die Praxis.³¹ Das Theodizeeproblem verliert bei Splett nicht seinen kognitiv-theoretischen Charakter – aber es scheint darin auch nicht aufzugehen, auch nicht das theoretische Theodizeeproblem. Splett bestreitet nicht, dass das Thema Leid eine theoretische Erörterung erfordere,³² obwohl es kein rein theoretisches Problem sei, dem man sich distanziert widmen könne. Das Wagnis der Suche nach einer Antwort und der Diskussion von Antwortversuchen finde am Reflektierenden selbst statt.³³

Weiterführen kann Spletts Bemerkung, dass es sich bei der Frage Ijobs um eine „Lebensfrage“³⁴ handelt, die sich weniger beantworten als lösen lasse. Diese Lösung geschehe nicht intellektuell im Denken des Einzelnen, sondern ereigne sich wesentlich interpersonal in der Selbstzusage Gottes.³⁵ Die Frage Ijobs scheint also auch theoretische Aspekte zu haben, aber nicht im Sinn einer distanziert-spekulativen Betrachtungsweise, sondern es gehe in ihr um das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit im Ganzen (einschließlich deren Erlebens) und damit auch zu seiner eigenen Existenz. Es geht um die Frage nach dem Sinn von allem und damit auch um den Sinn des eigenen Lebens und der Gültigkeit der eigenen Sinnerfahrungen angesichts des Widersinns des Leids.³⁶ Daher handelt es sich um eine Lebensfrage und nicht „bloß“ um ein theoretisches Rätsel, das eine „bloß“ theoretische Lösung erfordert, denn „hier ... geht es darum, etwas zu leben ... Was hier verlangt wird, scheint weniger Scharfsinn und Kombinationsvermögen zu sein als Vertrauen und Treue.“³⁷ Diese Fragen hängen daher in vielerlei Hinsicht mit der eigenen Lebenspraxis zusammen, durch die sie aber nicht einfachhin determiniert werden (denn dann wäre Philosophie überflüssig bzw. unmöglich). Dieser eigentümliche Charakter (der Jubilar würde wohl vom „Ineins“ sprechen) macht den besonderen Charakter der Frage Ijobs und der Philosophie überhaupt aus. Dazu passt auch Spletts Hinweis auf Karl Rahners fragende Überlegung, ob in der

³⁰ Vgl. Ge, 85.

³¹ Vgl. Ge, 102.

³² Vgl. Ge, 78.

³³ Vgl. GD, 175.

³⁴ Ge, 105.

³⁵ Ge, 105: „wartet Hoffnung auf das umwandelnde Wort der Selbstzusage“.

³⁶ Vgl. GD, 202.

³⁷ DG, 307. Insofern es Philosophie wesentlich um solche Lebensfragen geht, ist sie prinzipiell nicht rein theoretisch, sondern in diesem Sinn der Lebensrelevanz praktisch: Sie ist die Selbstbestimmung von Freiheit – allerdings im Verhältnis zu Wahrheit; vgl. auch GE, 208.

Praxis unseres Lebens „die Annahme des Geheimnisses Gottes nicht allein in der schweigenden Annahme der Unerklärlichkeit des Leids geschehen“³⁸ könne, in der sich praktisch-existentielle und theoretisch-kognitive Aspekte miteinander verbinden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es in Spletts Sinn bei der Frage Ijobs und überhaupt in der Philosophie um ein rational verantwortbares Verhältnis zur Wirklichkeit im Ganzen geht und insofern um eine vernünftige Weltanschauung etwa in dem Sinn Otto Mucks oder Winfried Löfflers. Im Folgenden gehe ich von der Voraussetzung aus, dass sich der kognitive Kern des christlichen Glaubens im Sinn einer Weltanschauung verstehen lässt, was ermöglicht, einerseits das Ineins von kognitiv-theoretischem und praktisch-existentiellem Aspekt der Konfrontation mit dem Leid angemessen zu würdigen und andererseits die Frage weiter zu verfolgen, inwiefern der theoretische Aspekt der Frage Ijobs doch eine substanziale theoretische Antwort verlangt. Ich werde erst knapp allgemeine Charakteristika einer Weltanschauung nennen und dann, mit Hilfe einer Anleihe bei dem Wissenschaftstheoretiker Imre Lakatos, überlegen, was die Rationalität einer Weltanschauung bedeuten kann und wie sich die Rationalität einer Weltanschauung überprüfen lässt. Das Ergebnis dieser Überlegungen wird dann auf die Frage angewendet, was die Vernünftigkeit des Christentums in Bezug auf die theoretische Auseinandersetzung mit dem Problem des Übels erfordert.³⁹

III. Weltanschauungen, Forschungsprogramme und das Argument aus dem Übel

Unter einer Weltanschauung sollen die grundlegenden Überzeugungen, Deutungen und Einstellungen eines Menschen verstanden werden, die der Gestaltung seines Lebens zugrunde liegen.⁴⁰ In dieser vorläufigen Charakterisierung wird bereits der doppelte Charakter einer Weltanschauung deutlich. Auf der einen Seite handelt es sich bei Weltanschauungen um epistemisch-kognitive Gebilde, also um etwas, das es mit Erkenntnis, Für-wahrhalten, Deuten und Werten zu tun hat („Überzeugung und Einstellung“) – auf der anderen Seite haben sie praktische Auswirkungen („Gestaltung sei-

³⁸ Ge, 104.

³⁹ Quasi nebenbei wird damit auch der Splettschen Kritik an der Deutung des christlichen Glaubens als einer Hypothese Rechnung getragen werden (vgl. Ge, 99), aber andererseits auch das Salzkorn der Wahrheit in seiner solchen Deutung deutlich gemacht.

⁴⁰ Vgl. O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, 78.

nes Lebens“). In diesem Sinn lassen sich Weltanschauungen auch als „Bündel [grundlegender; OJW] lebenstragender Überzeugungen“⁴¹ beschreiben. In erster Linie sind Weltanschauungen gelebter Natur und in diesem Sinn hat jeder Mensch eine implizite Weltanschauung, die seinem Umgang mit und seiner Deutung der Wirklichkeit (einschließlich seines eigenen Lebens) und seiner Einstellung zu Welt zugrunde liegt.⁴² Ohne eine Weltanschauung würde man sich nicht in der Welt zurechtfinden. Weltanschauungen haben eine unverzichtbare Orientierungs- und in diesem Sinn Sinnggebungsfunktion.⁴³ Eine gelebte Weltanschauung muss nicht, kann aber (mehr oder weniger angemessen) ausdrücklich formuliert und reflektiert werden. Wenn dies geschieht, zeigt sich, dass Weltanschauungen nicht nur einzelne Gebiete oder Aspekte der Wirklichkeit betreffen, sondern die Wirklichkeit im Ganzen, und zwar deren grundlegendste Strukturen und Prinzipien.⁴⁴ Wegen der praktischen Auswirkungen gelebter Weltanschauungen ist eine explizite Formulierung wichtig, weil nur sie eine kritische Reflexion, Bewertung und gegebenenfalls Modifikation der grundlegenden und lebenstragenden Überzeugungen und Einstellungen erlaubt. Intellektuelle Redlichkeit im Sinn des Willens zur Klarheit über sich selbst und seine Beziehung zur Wirklichkeit erfordert eine Explikation und Reflexion der gelebten Weltanschauung (oder im Sinn einer kognitiven Arbeitsteilung zumindest die Überantwortung dieser Aufgabe an die intellektuellen Experten einer expliziten Weltanschauung). Philosophie, und hier speziell die Metaphysik, haben eine unvertretbare Bedeutung für diese Reflexion und daher ist Metaphysik unverzichtbar, wie Jörg Splett nicht müde wird zu betonen. Im Folgenden konzentriere ich mich nur auf den kognitiven Aspekt reflektierter expliziter Weltanschauungen, also auf die theologisch-philosophische Explikation und kritische Reflexion des christlichen Glaubens.

Explizite Weltanschauungen lassen sich als ein Netz grundlegender Überzeugungen verstehen, welche die Art und Weise unserer Deutung und

⁴¹ W. Löffler, Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 152.

⁴² „Zur Frage steht nicht, ob ein Mensch aus einer weltanschaulichen Haltung heraus lebt.“; Muck 1983, 81.

⁴³ „Die Frage nach dem Sinn ist generell die Frage nach einer als gut bewerteten Orientierung oder Richtungsbestimmung für unser weiteres Tun.“; P. P. Stekeler-Weithofer, Sinn, Berlin 2011, 50. Wenn es zutrifft, dass das Böse das ist, was unser „Vertrauen in die Welt erschüttert, das wir brauchen, um uns darin zurechtzufinden“, wird die Herausforderung des Bösen für alle Weltanschauungen (und für die These eines transzendenten Sinngegers in besonderem Maß) unmittelbar deutlich; S. Neiman, Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie, Frankfurt/Main 2006, 34.

⁴⁴ Gelebte Weltanschauungen führen bei ihrer Explikation zu der metaphysischen Grundfrage nach dem Seienden als Seiendem, nach dem Sein von allem.

unseres praktischen Umgangs mit der Wirklichkeit wesentlich bestimmen. Dieses Netz besitzt einen tragenden Kern, der zentral ist für den Zusammenhalt der Überzeugungen, weil über ihn die anderen Überzeugungen (direkt oder indirekt) miteinander verbunden sind, und Überzeugungen, die eher am Rand liegen und etwa den Kern mit der Erfahrung verbinden oder dazu beitragen, die Überzeugungen im Kern praktisch wirksam werden zu lassen. Auch ein religiöser Glaube lässt sich als eine Weltanschauung bzw. als Teil einer Weltanschauung verstehen, also als eine praktisch relevante Gesamtdeutung der Wirklichkeit.

Bei der Bewertung expliziter Weltanschauungen spielen vier Arten von Kriterien eine wichtige Rolle:⁴⁵

1. *Konsistenzkriterien*: Weltanschauungen müssen konsistent sein, d.h. dürfen keine Propositionen enthalten, die in sich widersprüchlich sind oder sich gegenseitig widersprechen. Die Forderung der Nichtwidersprüchlichkeit einer Proposition folgt daraus, dass in sich widersprüchliche Propositionen nicht verständlich sind, und die Forderung der Konsistenz zwischen verschiedenen Überzeugungen ergibt sich daraus, dass erstens Weltanschauungen allein schon wegen ihrer praktischen Orientierungsfunktion auf Wirklichkeitsangemessenheit angelegt sind und daher von ihren Vertretern für wahr gehalten werden müssen, aber zweitens von zwei Propositionen, die sich widersprechen, höchstens eine wahr sein kann und daher eine Weltanschauung, die einen Widerspruch enthält, offensichtlich nicht vollständig wahr und daher nicht vollkommen wirklichkeitsangemessen sein kann. Welche Auswirkungen ein entdeckter Widerspruch auf den Wert einer Weltanschauung hat und wie wichtig bzw. dringend die Behebung des entdeckten Widerspruchs ist, hängt davon ab, ob der Widerspruch eher im Zentrum der Weltanschauung oder an ihrer Peripherie auftritt. Es ist zu beachten, dass nicht alles, was widerspruchsfrei erscheint, auch tatsächlich widerspruchsfrei ist,⁴⁶ wie auch nicht alles, was auf den ersten Blick widersprüchlich erscheint, auch tatsächlich widersprüchlich ist.⁴⁷

2. *Kohärenzkriterien*: Der Begriff der Kohärenz ist nicht identisch mit dem der Konsistenz. Auch wenn der erkenntnistheoretische Kohärenzbe-

⁴⁵ Die vier Kriterien finden sich als Kriterien der Beurteilung metaphysischer Systeme bei F. Ferré, *Language, Logic and God*, New York, London 1961, 162f.

⁴⁶ Zwei Überzeugungen können etwa nicht direkt miteinander inferentiell verbunden sein, sodass der Widerspruch zwischen ihnen erst unter der Annahme weiterer Überzeugungen zu Tage tritt.

⁴⁷ Ein scheinbarer Widerspruch zwischen zwei Überzeugungen lässt sich als bloßer Schein entlarven, indem man mit Hilfe einer dritten, in sich widerspruchsfreien Überzeugung zeigt, dass und wie die beiden Überzeugungen miteinander kompatibel, d.h. zugleich wahr, sein können.

griff alles andere als klar oder einheitlich ist, soll im Folgenden unter ‚Kohärenz‘ eines Überzeugungssystem der positive inferentielle Zusammenhang zwischen den Elementen des Überzeugungssystem verstanden werden, d.h. das Maß, in dem die Wahrheit der Überzeugung A die Wahrheit der Überzeugung B stützt und von der Wahrheit der Überzeugung C gestützt würde (die eventuell wiederum von der Wahrheit von B gestützt werden kann)⁴⁸. Eine für Kohärenz wichtige inferentielle Relation ist der Schluss auf die beste Erklärung, in dem von der besonderen Erklärungskraft einer Überzeugung bzw. einiger Überzeugungen auf deren wahrscheinliche Wahrheit geschlossen wird. In dem Maß, in dem die Überzeugung A die Tatsachen erklären kann, auf die sich die Überzeugungen B und C beziehen, wird A durch B und C inferentiell gestützt, also gerechtfertigt, und in dem Maß, in dem das Überzeugungssystem Ü1 die Wirklichkeit besser erklären kann als das Überzeugungssystem Ü2, ist die Wahrheit von Ü1 ceteris paribus wahrscheinlicher als die von Ü2.⁴⁹

3. *Erfahrungskriterien*: Ein weltanschauliches System muss den bisherigen Erfahrungen und allgemein anerkannten Erkenntnissen gerecht werden, d.h. darf nicht in Widerspruch zu ihnen geraten, sondern sollte sie in ihr Netz von Propositionen und Erklärungen einbeziehen können. In dem Maß, in dem diese Integration gelingt, kann die Weltanschauung ein neues Licht auf die integrierten Erfahrungen und Erkenntnisse werfen, indem sie diese in einem neuen Zusammenhang betrachtet und neue Verbindungen zu anderen Erfahrungen und Erkenntnissen ermöglicht. In dem Maß, in dem

⁴⁸ Dies ist nicht notwendig zirkulär, weil es möglich ist, dass die Wahrheit von B nicht allein durch A und die Wahrheit von A nicht allein durch C gestützt wird. Generell ist zwischen lokalen und globalen Rechtfertigungen zu unterscheiden. In lokalen Rechtfertigungskontexten geht es um die Rechtfertigung einer Überzeugung oder einiger weniger Meinungen (etwa von A und B) unter Voraussetzung der anderen Elemente des jeweiligen Überzeugungssystem (zu denen etwa C gehört) im Gegensatz zu globalen Rechtfertigungskontexten, in denen es um die Rechtfertigung des ganzen Überzeugungssystem oder eines wesentlichen Teils des Überzeugungssystem geht. Die Rechtfertigung einzelner Meinungen hängt nicht einfach von anderen Einzelmeinungen ab, sondern von dem epistemischen Status des Überzeugungssystem, dem die Überzeugungen angehören und zu dessen Kohärenz sie zwar auch einen Beitrag leisten, aber eben nur einen Beitrag; siehe P. Bieri, Zweiter Teil: Die Struktur von Erkenntnis. Einleitung. In: Ders. (Hg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt/Main 1992², 177-188; 183ff. Zum Zirkularitätseinwand gegen epistemische Kohärenztheorien vgl. auch P. Thagard, *Coherence in Thought and Action*, Cambridge/MA 2000, 75-78.

⁴⁹ Erklärungen müssen nicht notwendig nach Hempel/Oppenheim's Erklärungsmodellen verstanden werden, in denen die zu erklärenden Phänomene als konkrete Fälle allgemeiner Gesetzmäßigkeiten behandelt werden, sondern lassen sich auch im Sinn von Vereinheitlichungstheorien der Erklärungen verstehen, nach denen ein Sachverhalt dadurch erklärt wird, dass sein Zusammenhang mit anderen Sachverhalten gezeigt wird. Die Natur dieses Zusammenhangs und die Art des Nachweises dieses Zusammenhangs differieren von Gegenstands- zu Gegenstandsgebiet bzw. von Erklärungsfunktion zu Erklärungsfunktion.

ein Weltanschauungssystem von den Erfahrungen seiner Anhänger getrennt ist, verliert es für diese an Relevanz, weil es ihnen keine Orientierung mehr geben kann. Zudem stellen Erfahrungen die wesentliche Verbindung zwischen einem kohärenten Überzeugungssystem und der (erfahrbaren) Wirklichkeit dar, sind also ein wichtiger Faktor der Wirklichkeitsangemessenheit des Systems.

4. *Offenheitskriterien*: Ein weltanschauliches System muss neue Erfahrungen und sonstige neue Erkenntnisse auf Dauer integrieren können oder auf eine intersubjektiv nachvollziehbare Weise zeigen können, warum diese Erfahrungen oder Erkenntnisse epistemisch unzuverlässig oder aus anderen Gründen vernachlässigbar sind. Die Integration (auch unter etwaigen Modifikationen einiger alter Elemente des Weltanschauungssystems) oder der Nachweis der Irrelevanz der neuen Erkenntnisse können einen längeren Zeitraum in Anspruch nehmen, aber wichtig ist, dass die Weltanschauung nicht auf Dauer degeneriert, sich also entweder mehr und mehr von der Erfahrung abkoppelt oder durch reine Ad-hoc-Hypothesen an Kohärenz verliert.

Ein besseres Verständnis der Rationalität weltanschaulich-metaphysischer Hypothesen lässt sich durch eine analoge Anwendung von Imre Lakatos Konzept des wissenschaftlichen Forschungsprogramms und seiner Unterscheidung zwischen progressiven und degenerativen Forschungsprogrammen auf explizite, d.h. theoretisch ausformulierte und reflektierte, Weltanschauungen erreichen.⁵⁰ Nach Lakatos besteht ein Forschungsprogramm aus drei Elementen: erstens aus einem harten Kern grundlegender Annahmen, der die Grundüberzeugungen eines Forschungsprogramms vereint und für dieses konstitutiv ist. Zu dem Kern kommen zweitens eine Heuristik⁵¹ dazu, die vor allem Techniken zur Identifizierung und Lösung von Problemen innerhalb des Forschungsprogramms enthält bzw. festlegt, und drittens ein umfangreicher Schutzgürtel von Hilfsannahmen, deren Hauptaufgabe darin besteht, den Kern mit der Erfahrung in Übereinstimmung zu halten bzw. zu bringen.⁵² Entscheidend für den wissenschaftlichen Charakter eines Forschungsprogramms ist allerdings nicht

⁵⁰ I. Lakatos, Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Philosophical Papers I, Cambridge 1980, 8-101. Eine sehr knappe Darstellung seiner Konzeption eines Forschungsprogrammes gibt Lakatos in: „Introduction: Science and Pseudoscience“. In: I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Philosophical Papers I, Cambridge 1980, 1-7.

⁵¹ Lakatos Unterscheidung zwischen positiver und negativer Heuristik lasse ich außer Betracht.

⁵² Siehe etwa Lakatos 1980, 4f.; I. Lakatos, Why Did Copernicus's Programme Supersede Ptolemy's? In: I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Philosophical Papers I, Cambridge 1980, 168-192, 179.

sein „Zustand“ zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern seine diachrone Entwicklung. Lakatos unterscheidet progressive und degenerative Forschungsprogramme, die sich in ihrer Fähigkeit unterscheiden, erfolgreiche Vorhersagen zu machen, was progressive Forschungsprogramme auszeichnet, während degenerative Programme nur Ad-hoc-Erklärungen neuer Phänomene oder alter Probleme präsentieren.⁵³ Das Kriterium erfolgreicher Voraussagen im wörtlich-temporalen Sinn scheidet als Kriterium der Unterscheidung progressiv-rationaler von degenerativ-nichtrationaler Weltanschauungen aus, aber Lakatos hat unter dem Einfluss von Elie Zahar eine neue Konzeption „neuer Tatsachen“ akzeptiert, die dazu führt, dass er „Voraussage“ nicht ausschließlich rein zeitlich versteht. Vielmehr spielt für die Frage, ob die Theorie T in dem modifizierten Sinn das Phänomen P voraussagt und sich dadurch das Forschungsprogramm, das T beinhaltet, als ein progressives Programm erweist, eine wichtige Rolle, inwieweit P und die Erklärung von P bei der Entwicklung von T berücksichtigt wurden oder keine wesentliche Rolle spielten.⁵⁴ Wenn T im Wesentlichen dafür entwickelt wurde, das bereits bekannte Phänomen P zu erklären, ist die Erklärung von P auch in Lakatos modifiziertem Sinn keine Voraussage. Allerdings ist nicht nur fraglich, ob dieses modifizierte Voraussagekriterium wissenschaftstheoretisch befriedigend ist,⁵⁵ sondern es genügt auch wohl nicht für die Beurteilung metaphysischer Forschungsprogramme. Stattdessen ist entscheidendes diachrones Beurteilungskriterium metaphysischer Forschungsprogramme, ob sie im Laufe der Zeit eine immer kohärentere Deutung der Wirklichkeit im Ganzen liefern können, die nicht durch die Missachtung bestimmter Erfahrungen/Erfahrungsbereiche erkauft ist und die auf Dauer auch neue Erfahrungen und Erkenntnisse erfolgreich, d.h. ohne nennenswerte Kohärenzverluste, integrieren kann. Ein solches diachrones Kohärenzkriterium kann insofern Ad-hoc-Modifikationen ausschließen, da Modifikationen, die sich nicht in irgendeiner Weise aus dem Kern und der Heuristik (bzw. bereits akzeptierten Hilfhypothesen) des weltanschaulichen Forschungsprogramms ergeben, zum Rest der Weltan-

⁵³ In einer wissenschaftlichen Disziplin stehen im gleichen Zeitraum immer mehrere Forschungsprogramme konkurrierend nebeneinander, deren jeweilige Vor- und Nachteile sich miteinander vergleichen und gegeneinander abwägen lassen.

⁵⁴ Vgl. Lakatos 1980, 184-189. In Lakatos 1980, 69 weist Lakatos darauf hin, dass die Neuheit einer Behauptung sich oft erst nach langer Zeit erweist. Dieser Hinweis ist bei dem landläufigen Verständnis von Neuigkeit und Voraussage allerdings unverständlich.

⁵⁵ Der Voraussagecharakter einer Hypothese/Theorie und damit der progressive/degenerative Charakter des entsprechenden Forschungsprogramms würden vom psychischen Zustand des Wissenschaftlers oder der Wissenschaftlerin bei der Entwicklung der Theorie/Hypothese abhängen (ob er bzw. sie bereits bei der Entwicklung von T an das Phänomen P gedacht hat) und damit ungebührlich subjektiv werden.

schauung nur geringe positive inferentielle Beziehungen haben und daher zur Zunahme der Inkohärenz des gesamten Weltanschauungssystems beitragen. In diesem modifizierten diachronen Kriterium metaphysischer Forschungsprogramme bleiben die wesentlichen wissenschafts- bzw. rationalitätstheoretischen Fortschritte von Lakatos erhalten: Zum einen sind nicht einzelne Hypothesen oder Theorien primärer Gegenstand der Beurteilung als rational / nichtrational, sondern ganze Forschungsprogramme und zum anderen ist nicht der Zustand eines Forschungsprogramms während eines bestimmten Zeitpunkts oder eng umgrenzten Zeitrahmens Gegenstand der Beurteilung, sondern dessen Entwicklung über einen längeren Zeitraum hinweg.⁵⁶

Der für die Beurteilung von weltanschaulichen Systemen und Thesen relevante Rationalitätsbegriff lässt sich weiter klären mit Hilfe der Unterscheidung zwischen rein formalem und informalem Folgern.⁵⁷ Ein weitverbreitetes Rationalitätsverständnis reduziert ideale Rationalität vollständig auf die mechanische Anwendung formal-quantifizierbarer Kriterien. Allerdings sind formale/quantifizierbare Regeln weder hinreichende noch schlechthin notwendige Rationalitätsbedingungen (und auch nicht notwendige oder hinreichende Rationalitätskriterien). Gesetze der Logik allein können keine hinreichenden Kriterien vollkommener Rationalität sein, da sie z.B. zwar bei der Aufdeckung von Widersprüchen eine wichtige Rolle spielen, aber nicht bei der Frage weiterhelfen, wie die Inkonsistenzen rational beseitigt werden sollen. Oft lassen sich Inkonsistenzen in verschiedener Weise auflösen, die aber nicht alle (gleichermaßen) rational sind. Zur rationalen Auflösung einer Inkonsistenz ist z.B. das Urteil darüber notwendig, welche der an einer Inkonsistenz beteiligten Propositionen im eigenen Überzeugungssystem eine wichtige (positive) inferentielle Rollen spielen⁵⁸ und daher nicht ohne weiteres aufgegeben werden sollten. Weiterhin bedürfen formale Regeln der Anwendung, was mehr oder weniger geschickt geschehen kann. Die rationale Verwendung von Regeln setzt u.a. die Fähigkeit voraus, zu erkennen, welche speziellen Regeln in einem bestimmten

⁵⁶ Lakatos hat in der Wissenschaftstheorie ein rein synchrones durch ein diachrones Rationalitätsverständnis ersetzt. „I hope I have shown that *all these theories of instant rationality ... fail. ... rationality works much slower than most people tend to think, and, even then, fallibly.*“; Lakatos 1980, 87.

⁵⁷ Der folgende Abschnitt enthält einzelne Passagen aus: O.J. Wiertz, Zum Begriff und zum Problem der religiösen Irrationalität in religionsphilosophischer Perspektive. In: J. Schmidt; H. Schulz (Hg.), Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, Tübingen 2013, 211-253, 221-223.

⁵⁸ Eine Überzeugung \bar{U} spielt eine wichtige positive Rolle in einem Überzeugungssystem, wenn \bar{U} viele positive Begründungsrelationen zwischen anderen Elementen des Überzeugungssystems ermöglicht.

Kontext anzuwenden sind und welcher Toleranzspielraum bei der Anwendung der Regeln in einem bestimmten Kontext akzeptabel ist. Die ideale Erfüllung formaler Rationalitätskriterien ist auch keine schlechthin notwendige Bedingung der Rationalität. So macht nicht jeder Widerspruch (d.h. ein Verstoß gegen die Konsistenzforderung) die beteiligten Überzeugungen oder das ganze Überzeugungssystem, dem sie angehören, irrational. Dies hängt vielmehr davon ab, ob es sich um einen offensichtlichen Widerspruch zwischen zwei wichtigen Überzeugungen handelt oder ob der Widerspruch nur zwischen relativ unwichtigen Elementen eines Überzeugungssystems besteht und zudem nur unter der Annahme zusätzlicher Propositionen erkannt werden kann, die zu berücksichtigen (oder für wahr zu halten) das Subjekt dieser Überzeugungen keinen Grund hat. Auf die Auflösung dieser zweiten Art von Widersprüchen große Mühe und viel Zeit zu verschwenden, kann zumindest unter bestimmten Bedingungen selbst irrational sein.

Als Alternative zu diesem engen Verständnis von Rationalität bietet sich die Alternative des „informal reasoning“ an, in dem zwar formalen und quantifizierbaren Kriterien ihr Recht zugestanden wird, aber die Bedeutung der geschulten und geübten Urteilskraft, des „illative sense“⁵⁹, anerkannt wird.⁶⁰ Der Gegensatz zwischen Schlussfolgerungen streng gemäß exakter formaler Regel und willkürlichen, nichtrationalen Folgerungen ist nicht kontradiktorisch, sondern lässt als dritte, und zwar unverzichtbare, Möglichkeit das Moment des rationalen abwägenden Urteils offen.⁶¹ Obwohl die Folgerungen von informellen Schlüssen nicht mit Notwendigkeit aus den verwendeten Prämissen folgt und nicht allein mit formalisierbaren oder quantifizierbaren Kriterien nachgeprüft werden kann, sind informale Schlussfolgerungen nicht willkürlich, wie z.B. J.R. Lucas „Argument des Richters“ zeigt.⁶² Wenn ein Richter die Frage zu klären hat, ob bzw. wie ein bestimmtes Gesetz in einem bestimmten Fall anzuwenden ist, kann er sich in seiner Entscheidung nicht allein auf formal-quantifizierbare Kriterien verlassen, sondern auch auf sein Urteilsvermögen. Ein guter Richter entscheidet den Fall weder nach einer schlechten Regel (z.B. das Gesetz zugunsten der Gerichtspartei auszulegen, die ihm die höchste Bestechungssumme anbietet) noch überlässt er die Entscheidung dem Zufall, indem er

⁵⁹ Siehe das neunte Kapitel von J.H. Newmans Essay in aid of a Grammar of Assent.

⁶⁰ Zum Begriff des „informal reasoning“ siehe J.R. Lucas, *The Lesbian Rule*. In: *Philosophy* 30 (1955), 195-213; zur religionsphilosophischen Relevanz vgl. u.a. R. Prevost, *Probability and Theistic Explanation*, Oxford 1990, 56-93.

⁶¹ „... the formulation of beliefs frequently includes an irreducible element of judgement ...“; J. Elster, *Reason and Rationality*, Princeton, Oxford 2009, 24.

⁶² Vgl. Lucas, J.R., *The Lesbian Rule*. In: *Philosophy* 30 (1955), 195-213, 200.

z.B. eine Münze wirft. Die Alternative zu solchen irrationalen Entscheidungsprozeduren ist aber nicht eine quasimechanische Anwendung des Gesetzes auf den Fall. Wenn es eine Regel gäbe, die den Gerichtsfall eindeutig und sicher entscheiden könnte, würden die Anwälte der miteinander streitenden Parteien nicht vor Gericht ziehen, sondern den Fall mit Hilfe dieser Regel unter sich klären. Auch wenn die Entscheidung des Richters nicht aufgrund von zwingenden Gründen gefallen ist, ist sie trotzdem nicht willkürlich und kann von dem Richter gerechtfertigt werden. Nicht jede beliebige Folge von Überlegungen kann zu Recht als gültige informelle Schlussfolgerung bezeichnet werden.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich Folgendes für die Auswirkungen des (theoretischen) Theodizeeproblems auf die Rationalität der expliziten christlichen Weltanschauung.

Das logische Argument aus dem Übel stellt sicherlich ein massives Problem für theistische Weltanschauungen dar, weil es zu zeigen scheint, dass theistische Weltanschauungen in ihrem Kern offensichtlich gegen das Konsistenzkriterium verstoßen, insofern die „theologischen“ Überzeugungen von der Vollkommenheit Gottes und dessen Schöpfertätigkeit und die zumindest prima facie nicht zu bestreitenden Erfahrungen von Leid (die auch theologisch anerkannt werden) einander widersprechen. Wenn das logische Problem nicht gelöst werden kann, müsste es um den Preis der Verletzung des Konsistenzkriteriums bzw. des Kriteriums des Erfahrungsbezugs zur Seite geschoben werden. Wenn die christliche Weltanschauung über längere Dauer nur auf diese Weise mit dem Problem umgehen könnte, wäre sie prima facie als degenerativ einzuschätzen. Daher muss das logische Argument gelöst werden. Bei Lösungsversuchen des logischen Arguments kommt es vor allem auf formallogische Beweisführung und die Widerspruchsfreiheit der dabei benutzten Prämissen an. Zumindest innerhalb der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie gilt das logische Argument gegen den Theismus als widerlegt. Zu diesem (wenn auch nur annähernden) Konsens hat vor allem Alvin Plantingas (augustinische) free-will-defence beigetragen.

Anders steht es mit dem epistemischen Argument aus dem Übel. In Bezug auf dieses hat sich die Diskussion vor allem auf Fälle von scheinbar überflüssigen Übeln und von grauenhaftem Leid konzentriert, das prima facie einen Grund für den Zweifel darstellt, dass die Leben der Opfer und Täter solchen Leids ein großes Gut für diese darstellen können.⁶³ Im Fall von überflüssigen Übeln wird versucht zu zeigen, dass es eventuell doch

⁶³ Vgl. M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca, London 1999, 26.

mögliche Gründe gibt, die dieses Leid zwar nicht notwendig machen, aber dessen Ursachen zumindest wahrscheinlich machen, weil diese wiederum mit Sachverhalten zusammenhängen, die zu verwirklichen Gott gute, d.h. moralisch akzeptable, Gründe haben könnte. In diesem Zusammenhang hat auch der Hinweis seinen Platz, dass uns die Komplexität allein schon der begriffslogischen, geschweige denn psychologischen Beziehungen zwischen Gütern und Werten und auch deren Voraussetzungen schnell kognitiv überfordert, wir uns also auf diesem Gebiet wohl oder übel mit vorsichtigen und höchst fehlbaren Überlegungen zufrieden geben müssen.⁶⁴ Im Fall von grauenhaften Übeln scheint dem Verteidiger der christlichen Weltanschauung außer dem offenen Eingeständnis völliger Unkenntnis nur der Weg einer möglichen Rechtfertigung unter Rekurs auf den unüberbietbaren Wert eines postmortalen ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott offenzustehen. In einer solchen Gemeinschaft würde das schreckliche Leid als Teil der Beziehung zwischen dem Opfer des Leids mit Gott diese Gemeinschaft mitkonstituieren und als Konstituens dieser Beziehung Teil eines neuen Sachverhaltes, nämlich der beseligenden Schau Gottes, werden, von dem es nicht mehr zu trennen ist. Dies heißt allerdings nicht, dass das schreckliche Leid die Natur eines Übels verliert: Es wird nicht zu einem Gut simpliciter.⁶⁵ Gott lässt es nicht um seiner selbst willen zu, aber – so ließe sich argumentieren – im Hinblick auf den umfassenden guten Sachverhalt der ewigen beseligenden Gemeinschaft des Opfers mit Gott, die durch das Übel mitkonstituiert wird. Das Übel würde also „secundum quid“ zugelassen.

Jörg Splett wählt im Umgang mit dem theoretischen Aspekt des Problems des Übels eine andere Strategie. Er scheint zumindest das epistemische Problem (wenigstens in seiner weltanschaulichen existentiell-praktisch-theoretischen Bedeutung) für argumentativ nicht lösbar zu halten. Es bleibe ein Argument, das gegen die Wahrheit des Theismus spreche.⁶⁶

Gegen klassische Verteidigungsstrategien innerhalb der analytischen Religionsphilosophie, wie etwa die free-will-defence, wendet er neben verschiedenen eher technischen Problemen vor allem ein, dass diese Strategien ihr Ziel verfehlten, insofern sie sich auf den Tod als Schmerzgrenze berufen müssten und noch nicht einmal Gottes Entscheidung für eine Welt mit

⁶⁴ Diese kognitive Überforderung und der daraus resultierende tentative Charakter von Aussagen über eventuelle rechtfertigende Gründe für die Zulassung von scheinbar überflüssigem Leid gilt allerdings nicht nur für mögliche Verteidigungsstrategien des theistischen Verteidigers, sondern genauso auch für deren Kritik.

⁶⁵ Es bleibt also Spletts Einsicht gewahrt, die er in folgender Frage formuliert: „Was nämlich soll schlecht/böse noch heißen, wenn nicht: daß es nicht sein soll.“; Ge 90.

⁶⁶ Zum Folgenden siehe Ge, 94ff.

Freiheit und mit Bösem als der Alternative einer Welt ohne Freiheit un-
zweideutig überlegen nachweisen könnten. Überlegungen zur möglichen
charakterbildenden Funktion von Leid bezeichnet er im Anschluss an Re-
gina Ammicht-Quinn als »Schwarze Pädagogik« im krassesten Sinn des
Worts⁶⁷.

Dabei macht Splett es weder den Vertretern einer Theodizee noch de-
ren Kritikern und am wenigsten sich selbst leicht. Das Gewicht des Leids
und die Stärke des Argumentes aus dem Übel leugnet er in keiner Weise,
und dass er noch nicht einmal die *Möglichkeit einer Antwort* wisse,⁶⁸
nimmt er nicht auf die leichte Schulter. Allerdings verweist er quasi als
Kompensation auf ein Argument, das gegen den Atheismus und für eine
theistische Position spreche, nämlich auf die Frage, woher das Gute und der
Sinn komme, wenn es Gott nicht gebe. Über all das Leid in der Welt dürfe
nicht das Gute und der Sinn in ihr vergessen werden. Jeder habe Grund und
die Pflicht zum Dank.⁶⁹ Die menschliche Erfahrung der Dankbarkeits-
pflicht erfordere eine theistische Position, denn diese (zweite) Frage nach
dem Woher des Guten lasse sich nur theistisch beantworten. Unsere Erfah-
rung belehrt uns nach Splett grundlegend darüber, dass es Gutes und Sinn
gibt, und da es Gutes und Sinn nur gibt, wenn es Gott gibt, soll (und daher
darf) man die Existenz Gottes annehmen – trotz der Erfahrung des Übels.⁷⁰

Splett ordnet also das Problem des Leids in den Rahmen der Doppel-
frage des Boethius ein, in der neben Epikurs Frage „Wenn ein vollkomme-
ner Gott, woher das Böse?“ die Frage nach dem Woher des Guten ohne
Gott tritt. Um den argumentationstheoretischen Status dieses Zugs nicht
misszuverstehen, ist zu beachten, dass Spletts Argument der Doppelfrage
nicht als Antwort auf das Argument aus dem Übel fungiert, sondern die
zweite Frage (Woher das Gute, wenn Gott nicht ist?) und ihre unterstellte
atheistische Unbeantwortbarkeit allein die Funktion hat, zu rechtfertigen,
warum sich der Theist der ersten Frage (Wenn Gott woher das Übel?) nicht
durch den Verzicht auf den Gottesglauben oder die Abschwächung der the-
istischen Vollkommenheitstheese entledigt.⁷¹ Trotz des Eingeständnisses der

⁶⁷ Ge, 98f. Das Zitat Ammicht-Quinns stammt aus R. Ammicht-Quinn, Von Lissabon bis
Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage, Freiburg 1992, 231. Spletts kriti-
sche Anmerkungen zur analytischen Diskussion im Anschluss an Adriaanse und Ammicht-
Quinn verdienen alle Aufmerksamkeit, scheinen mir aber nicht offensichtlich die Erfolglosig-
keit der kritisierten Strategien zu zeigen.

⁶⁸ Vgl. Ge, 105.

⁶⁹ Vgl. GD, 214.

⁷⁰ Vgl. Ge, 101.

⁷¹ Vgl. Ge, 100. Ein Beispiel für eine solche Entledigung gleichsam in „vorausilemendem Ge-
horsam“ findet sich bei Pirmin Stekeler-Weithofer: „Freilich führt die Personifizierung oder
Ontisierung Gottes aus logischen Gründen zur Theodizee auf Grundlage einer vorgängigen An-

theistischen Unkenntnis einer Antwort auf die erste Frage ist der theistische Glaube einschließlich der Hoffnung auf eine Antwort durch Gott selbst rational gerechtfertigt, weil er auch die zweite Frage negativ beantwortet: Wenn es Gott nicht gibt, gibt es kein Gutes. Da es aber Gutes gibt, muss es Gott geben. In der Terminologie Lakatos' formuliert: Die Teilnahme an dem theistisch-christlichen „Forschungsprogramm“ (die Treue gegenüber Gott und die Hoffnung auf ihn) sind nicht degenerativ und daher irrational, sondern lassen sich rechtfertigen durch die nichttheistische Unbeantwortbarkeit der Sinnfrage. Da es weder ein wissenschaftliches Forschungsprogramm noch eine explizite Weltanschauung ohne Probleme gibt, so ließe sich im Sinn eines „lakatosgewendeten“ Spletts argumentieren, genügt der Nachweis der Alternativlosigkeit der theistischen Antwort auf die Frage nach dem Grund des Guten, um das theistische Aushalten der fehlenden Antwort auf die Frage nach dem Grund des Bösen im Fall der Existenz Gottes rational zu rechtfertigen.

Allerdings taucht an dieser Stelle eine Schwierigkeit auf. Auch wenn keine (offensichtlich) überlegene Weltanschauungsalternative zur Verfügung steht, ändert dies nichts daran, dass der Theismus einem ersten kognitiven Problem gegenübersteht: Widersprüchen bzw. Inkohärenzen im Kern des theistischen Weltanschauungssystems, die sich nach Splett jeder Auflösung hartnäckig widersetzen. Bietet bereits das Fehlen „epistemisch attraktiver“ Alternativen eine rationale Rechtfertigung des Festhaltens am Theismus? Splett beantwortet diese Frage positiv und könnte auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis Gottes hinweisen, die gar nichts anderes erwarten lassen als unsere Unfähigkeit einer befriedigenden Beantwortung des Theodizeeproblems.⁷² Allerdings genügt allein ein solcher isolierter Hinweis nicht, weil er sich nur die Antwort einhandeln würde, dann solle man eben den Gottesglauben auf sich beruhen lassen, wenn man nichts Genaueres über Gott sagen könne. Und auf die Entgegnung, aber auch dem Atheismus gehe es kognitiv nicht besser mit seiner Gesamtdeutung der Wirklichkeit, könnte der Interlokutor mit der Schulter zucken und es bei der stillschweigenden Anerkennung der Unverzichtbarkeit gelebter Weltanschauungen belassen, aber auf deren Explizierung ganz verzichten oder weltanschauliche Fragen dem Bereich des Nihtrationalen zuordnen.⁷³ Zu-

klage Gottes ... Denn es gibt notwendigerweise Widersprüche zwischen den aus endlichen Begriffen ins Absolute hochstilisierten Idealen, wenn sie zu Utopien werden.“; P. Stekeler-Weithofer, Sinn, Berlin 2011, 87.

⁷² Vgl. etwa seine Forderung zu mehr kognitiver Bescheidenheit an die Adresse analytischer Religionsphilosophen; Ge 99.

⁷³ Für M. Weber etwa ist „die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt *möglichen* Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen

dem könnte der Nichttheist antworten, dass, wie Splett selbst einräumt, die Dankbarkeitspflicht nicht beweisbar sei – im Gegensatz zur offensichtlichen Entkräftung der Wahrheits- und Rationalitätsansprüche des Theismus durch das existierende Übel in der Welt. Die beiden Fragen bzw. eigentlich die jeweiligen Antworten respektive ihre Probleme seien epistemisch nicht gleichwertig und deshalb könne die theistische Antwort auf die zweite Frage (bzw. das nichttheistische Versagen bei einem Antwortversuch auf die zweite Frage) nicht das theistische Versagen bei der Antwort auf die erste Frage kompensieren. Auch auf einer weniger argumentativ-formalen, sondern eher existentiell-praktischen Ebene scheint ein Ungleichgewicht zu bestehen. Es dürfte zumindest in den modernen westlichen Gesellschaften nicht wenige theistische Gläubige geben, die durch die Erfahrung eigenen oder fremden Leids in ihrem Glauben angefochten werden und an der Existenz eines vollkommenen Gottes (d.h. dem theistischen Kern des christlichen Glaubensbekenntnisses) zweifeln. Die kognitive Dimension auch der existentiellen Frage nach Leid und Übel gehört wohl zu den „Themen, denen denkende Wesen nicht entkommen können“⁷⁴ – auch gläubige Christen nicht. Die (für nichttheistische Positionen problematische) Erfahrung eines geschenkten Sinns und die Wahrnehmung einer (auch noch so unspezifischen) Pflicht zur grundsätzlichen Dankbarkeit scheinen nicht in demselben Maß zur Erfahrungsausstattung der Menschen der Moderne zu gehören wie die (für den Theismus problematische) Erfahrung des Leids.⁷⁵ Anstatt längerer Begründungen möchte ich auf einen kurzen Ausschnitt aus dem vierten Akt von Carl Nielsens Oper „Saul og David“ verweisen. Unmittelbar bevor Saul sich nach der verlorenen Schlacht gegen die Philister in sein Schwert stürzt, singt er mit zum Himmel erhobenen Schwert seine letzten Worte an Gott:⁷⁶

sich zu *entscheiden*“ ein „Grundsachverhalt“; M. Weber, Wissenschaft als Beruf, MWS I/17, 20.

⁷⁴ M. Hailer, Religionsphilosophie, Göttingen 2014, 107.

⁷⁵ Die prinzipielle Möglichkeit, dass es Zeiten gibt, in denen diese Art von Erfahrung weniger verbreitet oder selbstverständlich ist, ist wenig überraschend, wenn man in Rechnung stellt, dass es „überhaupt keine Erfahrung [gibt], die nicht ... gedeutet und in diesem Sinn ursprünglich reflektiert ist.“ (GD, 16) Es gibt laut Splett in der Erfahrungserkenntnis kein reines Gegebenes, sondern immer nur schon „Interpretiertes“. Das gilt dann aber auch für die Erfahrung / Erkenntnis des Grundes und der Pflicht zur Dankbarkeit.

⁷⁶ Auch C.S. Lewis waren nach dem Tod seiner Frau Gedanken an Gott als Sadisten nicht fremd und er hört nur „das Geräusch zweifach von innen vorgeschobener Türriegel“ als er sich in seinem Leid an Gott wendet; C.S. Lewis, A Grief Observed, London 1966, 7. Auch Jörg Splett weist darauf hin; siehe z.B. Ge, 77.

„Mein Herr und Versucher,
du ewiger Spötter da oben,
du hast mich gequält mit endloser Pein,
du, der du deine Geschöpfe mit eigener Hand gemacht hast.
Du alter Spötter, der über meine Pein bloß lacht.
Siehe, jetzt vergieße ich mein Blut über deinen Himmel.
Mache dich selbst rein von meiner Sünde,
wenn du kannst.“

Weniger prometheisch, sondern eher still-melancholisch, aber nicht weniger verzweifelt, ist Matthew Arnolds Gedicht „Dover Beach“:⁷⁷

„Die See ist still heut' Nacht.
Die Flut ist voll, der Mond fällt schon
die Meereseng' entlang. An Frankreichs Strand erwacht
ein Licht – und blinkt, vergeht. Die Klippen Englands stehn
im Schimmer breit in unbewegter Bucht.
Zum Fenster, komm! Sanft ist die Luft der Nacht!
Nur dort, wo in dem langen Schaumstrich sucht
Die See das mondgebleichte Land –
Hör zu! – dort tönt das reibende Geräusch
Der Kiesel, rückgesaugt von Wellen, die verrinnen
Und wiederkehren, geschleudert an den Strand
beginnen, fliehn und wiederum beginnen:
Im langen Rhythmus, breit und bebend bringen
sie ew'ge Trauertöne in das Land.

Dem Sophokles, vor langer Zeit,
hat das ägä'sche Meer geraunt
in seinen Sinn, wie trüb sich Flut an Ebbe reiht
von Menschenweh – auch wir, die wir gelauscht,
erkennen im Geräusche die Idee,
im fernen Norden, hier, an ferner See.

Die See des Glaubens
war einst auch voll, und war dem Erdenrund
ein lichter Gürtel, der die Falten schwellt.

⁷⁷ Arnold, der dieses Gedicht während seiner Hochzeitsreise schrieb, war mit John Henry Newman befreundet, den er als eines seiner fünf prägenden Vorbilder (u.a. neben Goethe und Wordsworth) ansah. Die folgende Übersetzung stammt von Walter A. Aue.

Doch höre ich zu uns'rer Zeit,
nur traurig Dröhnen, das im langen Schwund
zurück sich zieht – dort, wo der Nachtwind fällt
hinab die Klippen, trostlos breit,
und in die nackten Strände dieser Welt.

Drum laß, mein Lieb, uns beide treu
Zusammenstehn – denn dieser Weltenraum,
der aufzutun sich scheint wie Land im Traum,
so vielgestalt, so schön, so neu,
hat wirklich weder Freud, noch Lieb, noch Lichterpracht,
noch Sicherheit, noch Ruh, noch Schmerzerlass;
und wir stehn hier wie auf dem dunklen Paß,
wo, voll verwirrten Rufs von Flucht und Schlacht,
sich Heere blind bekriegen in der Nacht.“

Zudem tritt neben diese existentiell-experientiellen Zweifel an einem Grund zu Dankbarkeit und Hoffnung ein verbreitetes grundsätzliches Misstrauen gegen die Grunderfahrungen des Verdankt-Seins und des Sinns und damit einhergehend gegen das Vertrauen auf die „hinnehmende Real-Berührung“ durch die „Tiefe der Welt“ in den Erfahrungen des Seienden⁷⁸ und letztlich auf die „Ur- und Ersterfahrung solchen Gegebenwerdens“⁷⁹. Peter Berger und Anton Zijderveld etwa kritisieren die „Auslieferung an ein Absolutes“, das ihrer Meinung nach das Wesen des Fanatismus ausmache, als sartresche „mauvaise foi“, als Selbstlüge und damit als intellektuell unredlich.⁸⁰ Der Hinweis, dass nicht *ich* die Wahrheit gewählt habe, son-

⁷⁸ Vgl. GD 29, 31.

⁷⁹ GD, 35.

⁸⁰ Ernst Tugendhat ist dagegen eine jener nachdenklichen Stimmen, die anerkennen, dass den Menschen „ein wesentlicher Aspekt ihres Lebens entgeht, wenn sie für ihr Leben und für das, was ihnen in ihrem Leben geschieht, nicht danken können“ (E. Tugendhat, Anthropologie statt Metaphysik, München 2007, 196) und dass ein solcher Dank (genauso wie auch das Phänomen Verantwortung) als Bedingung seiner Möglichkeit ein transzendentes personales Wesen als Adressaten voraussetzen muss. Die Annahme eines solchen Wesens sei in unserer Zeit allerdings nur noch um den Preis tiefer Naivität oder der intellektuellen Unredlichkeit möglich. Auch Tugendhat führe ich hier nicht an, weil seine Position überzeugend ist, sondern weil er zeigt, dass sogar solche Zeitgenossen, welche die Existenz und den Wert der Phänomene anerkennen, die Splett zur Rechtfertigung der theistische Offenhaltung der ersten Frage anführt, angesichts dieser Phänomene in einen tiefen Zwiespalt geraten, den sie nicht auflösen können und der sie sicher nicht zu einer rationalen Offenhaltung der ersten Frage im Sinn einer rationalen Möglichkeit des Theismus führen kann. Und solche nachdenklichen Skeptiker finden sich nicht nur außerhalb der Gruppe der Gottgläubigen. Kritisch an Tugendhat ist die Frage zu stellen, ob er wirklich überzeugend gezeigt hat, dass die Annahme der Existenz Gottes notwendigerweise

dem sie mich und sie sich mir auferlegt habe, sei eine Selbsttäuschung, die aber nicht wirklich die Erinnerung überdecken könne, dass jede Wahrheit und damit auch die Wahrheit, die angeblich das Absolute mir auferlegt habe, in Wirklichkeit von einem selbst gewählt sei.⁸¹ Auch wenn diese Argumentation alles andere als überzeugend ist, erinnert sie doch daran, dass „Sinnerfahrung ihre ‚Gezeiten‘“ kennt und „heute ihre Reflexion vor größeren Schwierigkeiten“⁸² steht, und macht zweitens einen bloßen Rückzug auf die phänomenale Gegebenheit, dass es mir eben so scheint, dass ich ergriffen werde von der Erfahrung von Sinn und der Pflicht zur Dankbarkeit (dies mir also widerfährt und nicht eine bloße Einbildung von mir ist), argumentativ schwierig. Um dem Vorwurf der Selbstlüge und der intellektuellen Unredlichkeit zu begegnen (der vielen modernen Glaubenden nicht nur von außen entgegentritt) und diese Grunderfahrungen rational zu rechtfertigen, ist ihre Einbettung in das kohärente Ganze der theistischen Weltanschauung erforderlich, in deren Rahmen sie gemacht bzw. reflektiert werden. Aber im Kern der theistisch-christlichen Weltanschauung klafft der Widerspruch des Argumentes aus dem Übel. Damit aber kann die christliche Weltanschauung nicht mehr die Rechtfertigungsfunktion für die Authentizität der Grunderfahrungen und der Redlichkeit ihrer theistischen Reflexion übernehmen, denn diese Rechtfertigungsfunktion setzt die Lösung oder Entschärfung des Widerspruchproblems des Übels im Kern des Theismus voraus. Daher muss dieser Widerspruch argumentativ entkräftet oder zumindest entschärft werden – und zwar *ohne* Bezug auf die Grunderfahrungen bzw. deren theistische Reflexion, denn deren Legitimität steht ja gerade zur Diskussion (und soll mit Hilfe einer konsistenten Weltanschauung gerechtfertigt werden). Daher muss zur Entschärfung des kognitiven Problems des Übels wenigstens in einer schwachen Weise argumentativ begründet werden können, dass die Sätze, dass ein vollkommener Schöpfergott existiert und dass es Übel in der Welt gibt, weder logisch noch epistemisch miteinander unvereinbar sind.

Zumindest unter den Bedingungen der Moderne scheint auf verschiedenen Ebenen nicht ohne weiteres von einem (epistemischen) „Gleichgewicht“ der beiden Antworten auf die Doppelfrage des Boethius ausgegan-

entweder naiv oder intellektuell unredlich ist. Angesichts der lebhaften Diskussion um Gottesbeweise und die Kriterien der Vernünftigkeit religiösen Glaubens in den letzten Jahrzehnten erscheint sein Urteil als eher vorschnell.

⁸¹ Vgl. P.L. Berger; A.C. Zijderfeld, Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht, Freiburg/Br. 2010, 59f.

⁸² GD, 35.

gen werden zu können.⁸³ Daher sind neben dem vor allem phänomenalen Aufweis eines (im doppelten Sinn) Grundes zur Dankbarkeit, den Splett meisterhaft formuliert, Hinweise auf zumindest logisch und rational mögliche Verteidigungen gegen das Argument aus dem Übel und die Anfechtungen der Erfahrungen von Leid gefordert. Die Auskunft Spletts, dass er sich nicht einmal die grundsätzliche Möglichkeit einer Antwort vorstellen könne,⁸⁴ sollte nicht das allerletzte Wort behalten bzw. sollte wohlwollend (und das heißt: einschränkend) interpretiert werden (wofür auch die „vorletzten“ Gründe für eine Verteidigung gegen das Argument aus dem Übel sprechen, die Splett selbst formuliert). Wenn der Glaube „die Fähigkeit [ist], allen Gefühlsschwankungen zum Trotz an Überzeugungen festzuhalten, die man einmal als richtig erkannt hat“⁸⁵, gehört zum Glauben wesentlich die Übung des „Feststehens in dem, was man erhofft“ (Hebr 11,1), aber bei bestimmten Problemen, die zu Gefühlsschwankungen führen oder mit ihnen einhergehen, ist auf Grund ihres kognitiven Gewichts auch die vernünftige Reflexion gefordert, zu der im Fall des Problems des Übels auch die vernünftige Reflexion auf mögliche Gründe für Gottes Zulassung des Übels gehört.

Erschwerend kommt hinzu, dass das (theoretische *und* existentielle) Problem des Übels nicht ein isolierbares Teilproblem des Theismus darstellt, sondern „wie ein steinerner Gast viele Diskussionen um die Eigenschaften Gottes und das Gott-Welt-Verhältnis“⁸⁶ begleitet. Es betrifft nicht bloß einige Aspekte des Theismus, sondern rückt den Theismus insgesamt in ein (epistemisch und existentiell) zweifelhaftes Licht; es stellt dessen Kern in Frage. Wenn man grundsätzlich nicht (unter Anwendung von Hilfshypothesen, die sich aus dem Kern und einigen Zusatzannahmen ableiten lassen müssen) zumindest die Möglichkeit einer Sicherung des Kerns gegen dieses Problem zeigen kann, scheint es fraglich, ob auf Dauer die Frage nach Gott und damit die Hoffnung auf Gott und dessen endgültige Antwort auf die Frage Ijobs rational offen zu halten ist. Dagegen lässt sich nicht mit Hinweis auf den besonderen Status der Kernannahmen als Glau-

⁸³ Sicher sind die Alternativen Sinn / Gutes und Widersinn / Übel von ontologisch unterschiedlichem Gewicht bzw. Rang (Vgl. PG, 53), und zwar zugunsten eines positiven Bekenntnisses zum Vorrang des Seins, des Guten und des Sinns und damit der Dankbarkeit (Vgl. GD, 203), aber dies spiegelt sich nicht notwendig auf der epistemischen Ebene.

⁸⁴ „Nicht bloß die Antwort, schon deren Möglichkeit kennen wir nicht. Aber das Wie einer möglichen Antwort muß der Glaubende gar nicht wissen, um dennoch verantwortet hoffen zu können.“; Ge, 105.

⁸⁵ C.S. Lewis, Pardon, ich bin Christ. Meine Argumente für den Glauben, Basel, Gießen 1998¹³, 129 [Hinzufügung: O.J. W.]

⁸⁶ T. Trendel-Schärtel, Wie wirkt das Bittgebet? Ein Antwortversuch im Rahmen des klassischen Theismus, I; bisher unveröffentlichtes Manuskript.

bensüberzeugungen, die sich gerade nicht rationalen Argumenten verdanken, argumentieren. Denn auch wenn Überzeugungen sich der Intuition der Lebenserfahrung oder was auch immer verdanken, heißt dies nicht, dass sie rationaler Reflexion verschlossen sind oder dieser nicht bedürfen.⁸⁷ Glaubensüberzeugungen, die rationaler Reflexion unterzogen wurden, und die Glaubensstraditionen, die dazu bereit und in der Lage waren, erweisen sich als die epistemisch zuverlässigsten.

Es lässt sich auch nicht einwenden, dass hier Rationalität kein Recht besitze, weil sie mit ihren formalen Mitteln fehl am Platz sei. Es wurden zumindest knappe Hinweise darauf gegeben, dass Rationalität weder in der Anwendung formaler Kriterien aufgeht noch diese in jedem Fall erfordert.

Auch wenn man in Rechnung stellt, dass es zumindest bei dem epistemischen Argument aus dem Übel letztlich nicht um einzelne Argumente geht, sondern um eine weltanschauliche Deutung der Wirklichkeit⁸⁸ im Ganzen, die nicht rein durch zwingende Argumente (deduktive Schlussfolgerungen aus evidenten Prämissen) zu rechtfertigen ist, sondern Entscheidungsmomente beinhaltet, scheint in Bezug auf eine theoretische Beantwortung des Arguments aus dem Übel mehr gefordert zu sein als Splett's Argument der Doppelfrage leisten kann. Oder um noch einmal die Terminologie Lakatos' aufzugreifen: Wenn sich zeigen lassen soll, dass der Theismus kein degeneratives Weltanschauungsprogramm ist, muss es Anzeichen dafür geben, dass sich rationale Antworten auf die kognitiv-intellektuellen Aspekte der Frage Ijobs formulieren lassen (auch wenn diese zur Zeit noch nicht in befriedigender Weise vorliegen) und dass sich in dieser Hinsicht die Probleme des Theismus mit der ersten Frage des

⁸⁷ Gerade Jörg Splett hat eine solche – scheinbar fromme – Ausflucht kritisiert und auf die Unverzichtbarkeit des „religionskritischen Filters philosophischer Theologie“ gedrungen; Ge, 86.

⁸⁸ Wenn C.F. Geyer feststellt, dass eine Theodizee (im Sinn einer theoretischen Antwort auf das theoretische Theodizeeproblem) eine Theorie der Gesamtwirklichkeit, eine Art philosophische Weltanschauung, voraussetzt, ist ihm unbedingt Recht zu geben. Wenn er allerdings solche Arten von Weltanschauung für offensichtlich unvereinbar mit einem Philosophiebegriff hält, „der sich in der Auseinandersetzung mit den modernen Naturwissenschaften ausgebildet hat“ und unterstellt, hier werde „Theologie mit philosophisch verbrämter Mythologie verwechselt“ und die Erfahrung des konkreten Leids in ein „Korsett interpretatorischer Kategorien und Klassifikationen [ge]preßt, die dann für die Wirklichkeit selbst gehalten werden“, kann ich zwar darin mögliche Gefahren des Theodizeediskurses erkennen, die aber erstens alle, auch die negativ-kritischen, Stellungnahmen in diesem Theodizeediskurs betreffen (auch die Position, dass es unmoralisch ist, theoretische Erklärungsversuche für das Leid in der Welt zu verfassen) und die zweitens gerade in manchen Entwürfen der analytischen Religionsphilosophie durch die Beschränkung auf eine Verteidigung zumindest auf der theoretischen Ebene wenn nicht gebannt, so doch eingedämmt sind; die Zitate stammen aus: C.F. Geyer, Diskussionsbeitrag. In: W. Oelmüller (Hg.), *Wörter über man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1994², 177f.

Boethius von den Problemen des Atheismus mit der zweiten Frage unterscheiden, bei denen sich weder eine befriedigende Antwortskeizze noch ein Fortschritt bei der Formulierung einer solchen abzeichnen.⁸⁹ Genau für diesen Nachweis leisten die gegenwärtigen Vorschläge zu substanziellen Antworten auf das Argument aus dem Übel in der analytischen Religionsphilosophie einen wichtigen Dienst. Dass solche Entwürfe uns nicht den Stachel von Schmerz, Tod und Schuld aus dem Fleisch ziehen können,⁹⁰ ist kein Argument gegen sie, denn dies ist nicht Aufgabe theoretischer Argumente. Erst in der seligen Schau und Anbetung Gottes werden das menschliche Herz und der menschliche Verstand gleichermaßen zur Ruhe kommen.⁹¹ Aber wahrscheinlich ist Jörg Spletts Position auch an dieser Stelle gar nicht so weit entfernt, denn er spricht ja den klassischen Antwortversuchen eines Augustinus oder Thomas von Aquin (Leibniz erfreut sich einer eher gemischten Beurteilung) oder manchen Vorschlägen analytischer Religionsphilosophen, wie Richard Swinburne, trotz stellenweisen Unbehagens einen gewissen argumentativen Wert nicht ab.

Aber sind, so ließe sich vor dem Hintergrund der Forschungskonzeption Lakatos' einwenden, diese Gründe, die in der Tradition und der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie als Entkräfter für das Argument aus dem Übel angeführt werden, nicht allesamt bloße Ad-hoc-Erklärungen, die überhaupt keine Prognosen erlauben?

Auf diese Anfrage ist erstens zu erwidern, dass nicht in allen Bereichen ohne weiteres exakt dieselben Rationalitätskriterien vorausgesetzt werden können, und zweitens zu fragen, inwiefern die als Entkräfter angeführten Gründe (gemäß Lakatos' modifiziertem Prognosebegriff) ad hoc sein sollen. Die Kernannahmen der theistischen Weltanschauung dienen nicht in erster Linie der Entkräftung des Argumentes aus dem Übel. Vielmehr gilt für die christliche Glaubensbotschaft, dass sie „die Probleme des Menschen nicht auflöst, sondern im Gegenteil zuspitzt“⁹², indem sie zur Konfrontation der Erfahrung der Übel in der Welt mit dem Glauben an einen vollkommenen Schöpfergott führt. Aber auf der anderen Seite bleibt es nicht bei der bloßen Zuspitzung von Problemen im Sinn eines „credo, quia absurdum“ (Tertullian), sondern es ergeben sich mögliche substanzielle

⁸⁹ Siehe dazu in wünschenswerter Klarheit H. Tetens, *Gott denken. Ein religionsphilosophischer Versuch*, Stuttgart 2015.

⁹⁰ Vgl. GD, 202; Ge, 101.

⁹¹ „Denn vor dem Heiligen erfährt der Mensch sich gänzlich angenommen ... hineingenommen ... in das wechselseitige Da-für-einander in Gott selbst – mit Christus im Geist zum Vater.“; DW, 333.

⁹² DG, 306, vgl. auch die unmittelbar im Anschluss an dieses Zitat angeführte Stelle aus C.S. Lewis „Über den Schmerz“.

Strategien zur Entkräftung bzw. Schwächung des Argumentes aus dem Übel relativ natürlich aus dem Kern des christlichen Glaubensbekenntnisses (Gott ist die Liebe und bietet daher seinen Geschöpfen ewige liebende Gemeinschaft und darin endgültiges Heil an) und einigen Zusatzannahmen, die man der Heuristik des „christlichen Weltanschauungsprogrammes“ zuordnen kann (etwa, dass wahre menschliche Liebe Verantwortung und Selbstbestimmung und daher auch Freiheit und (Mit-)Verantwortung für die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit voraussetzt).⁹³ Auch die für die theistische Reflexion bestimmter Arten von Übel unverzichtbare eschatologische Hoffnung verdankt sich nicht offensichtlich irgendeinem Wunsdenken oder ist als Ad-hoc-Erklärung zu brandmarken, sondern weist auf den letzten Grund der Schöpfung von Menschen hin: der Ermöglichung der ewigen liebenden Gemeinschaft dieser Menschen mit ihrem Schöpfer und dem darin gründenden endgültigen Heil der Menschen zur höheren Ehre Gottes.

Auch solche Überlegungen werden mit der Frage Ijobs nicht einfach fertig – weder theoretisch und noch viel weniger praktisch.⁹⁴ Jörg Spletts Ermahnung zu „mehr Grenzbewußtsein im Gottes-Erkennen“⁹⁵ ist ernst zu nehmen. Aber dies spricht nicht gegen zaghafte Versuche einer substanziellen Antwortskizze im rationalen Dienst an der Hoffnung und sogar „Gewißheit, daß zuletzt doch ‚alles gut‘ ist.“⁹⁶

⁹³ Ich danke Felician Gilgenbach für kritische Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Abschnitts, die zu einer (hoffentlich weniger missverständlichen) Neuformulierung geführt haben.

⁹⁴ Vgl. GD, 175.

⁹⁵ Ge, 99.

⁹⁶ GD, 202.