

## Ein Zugang zum Problem des Leids

Erschienen im Band: *Glaube und Rationalität: Gibt es gute Gründe für den (A)Theismus?* Hrsg. Romy Jaster und Peter Schulte, Mentis Verlag, 2019. S. 31-60

### 1. Einführung

Die Existenz des Übels ist die größte Herausforderung für den Glauben an den Gott des klassischen Theismus. Dieser Gott gilt nämlich als allmächtig, weshalb er das Übel verhindern könnte, und als vollkommen gut, weshalb angenommen wird, dass er das Übel verhindern will. Dennoch gibt es das Übel. Ansgar Beckermann präsentiert einige Argumente, die intuitiv schwerwiegend erscheinen und die – ausgehend von der Existenz des Übels – zeigen sollen, dass Gott nicht existiert. Beckermann fokussiert jedoch nicht in erster Linie auf das Übel im Allgemeinen, sondern konzentriert sich insbesondere auf das *Leid*. Dies tut er zu Recht: Gerade das Leid empfindungsfähiger und verletzlicher Geschöpfe sollte ein guter und allmächtiger Gott allem Anschein nach nicht zulassen.<sup>1</sup> Allerdings ist nicht jedes beliebige Leid problematisch, denn der Schmerz einer Impfung oder des Gewichthebens kann zu einem gesunden Körper führen, die Pein unerwidelter Liebe zur Entwicklung emotionaler Reife. Problematisch ist vor allem *grausames* Leid – d. h. Leid, das keinen Sinn zu haben scheint und derart qualvoll ist, dass man sich überhaupt nicht vorstellen kann, wie ein liebendes und allmächtiges Wesen, von dem sogar angenommen wird, dass es Menschen als seine Kinder betrachtet, solches Leid zulassen kann, ohne einzugreifen; Leid, welches dem Opfer unwiderruflich schadet.<sup>2</sup> Beckermann geht hier vom Beispiel eines qualvoll sterbenden Kindes aus.<sup>3</sup>

Leicht sollte es keinem fallen, angesichts des grausamen Leids den Glauben an Gott zu verteidigen – an einen Gott, der dieses Leid zulässt, obwohl er eingreifen könnte. Manche protestieren ganz grundsätzlich gegen die moralische Tragfähigkeit eines solchen Projekts.<sup>4</sup> Ein solches Projekt zu verfolgen, so der Einwand, stelle einen Verstoß gegen die Würde des grausam leidenden Menschen dar. Ich neige manchmal selbst dazu, diese Bedenken zu teilen. Doch es wäre bedauerlich, dem grausamen Leid das letzte Wort zu überlassen, insbesondere, da gerade der Glaube das Potential hat, in einer von grausamem Leid geprägten Welt Hoffnung auf Besseres zu bieten.

Es ist jedoch *eine* Sache, den Glauben an Gott aufgrund der dadurch vermittelten Tröstung aufrechtzuerhalten, und eine *andere*, diesen Glauben epistemisch gut zu begründen. Ein schlecht begründeter Glaube an Gott könnte zwar vielleicht oberflächlich tröstend sein; auf Dauer bietet er aber keine tragfähige Grundlage für unser Leben. Somit stimme ich mit Beckermann darin überein, dass es einen hohen Wert hat, den Glauben (wenn überhaupt) *gut begründet* zu hegen – weshalb ich dieses Kapitel der Diskussion der Begründung des Glaubens angesichts des grausamen Leids widmen werde.

Es würde jedoch den Rahmen sprengen, dafür zu argumentieren, dass der Glaube an Gott angesichts grausamen Leidens tatsächlich gut begründet *ist*, denn dazu würde man das Leid im Zusammenhang mit allen anderen Argumenten für und gegen die Existenz Gottes erörtern müssen. Daher

---

<sup>1</sup> Vgl. Stump, *Wandering in Darkness*, S. 4.

<sup>2</sup> Vgl. Adams, *Horrendous Evils*, deren theistischer Ansatz sich mit sogenannten »horrors« befasst.

<sup>3</sup> Beckermann, *Glaube*, S. 129–132.

<sup>4</sup> Tilley, *Evils of Theodicy*; zur Diskussion siehe Betenson, *Anti-Theodicy*.

argumentiere ich hier lediglich dafür, *dass der Glaube an Gott unter gewissen Umständen gut begründet sein könnte*. Ob diese Umstände tatsächlich vorliegen, muss offenbleiben. Im Laufe der Diskussion werden sich dennoch – nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit den Argumenten Beckermanns – bestimmte Einsichten entfalten, die uns Hinweise darauf geben, wie ein gut begründeter Glaube auszusehen hat. In Abschnitt 2 argumentiere ich dafür, dass das grausame Leid mit der Existenz Gottes logisch kompatibel ist. Logische Kompatibilität impliziert jedoch nicht Plausibilität, und Beckermanns Argument gegen die Plausibilität des Theismus angesichts des grausamen Leids wird in Abschnitt 3 präsentiert. Eine theistische Replik findet sich in Abschnitt 4. In Abschnitt 5 diskutiere ich einige Einwände gegen meine Auffassung und fasse in Abschnitt 6 die Resultate dieser Diskussion zusammen.

## **2. Konsistenz: Das Minimalkriterium für gut begründeten Glauben**

Sollte eine Überzeugung mit einer unbestreitbaren Wahrheit inkonsistent sein, dann gilt diese Wahrheit als beweiskräftiger Grund gegen die Überzeugung. Dass es grausames Leid gibt, ist eine unbestreitbare Wahrheit. Wenn sie mit der Überzeugung, dass es Gott gibt, inkonsistent ist, dann gilt sie als ein unanfechtbarer Grund dafür, dass es keinen Gott gibt.

Beckermann argumentiert dafür, dass eine solche Inkonsistenz besteht.<sup>5</sup> Um seinem Gedankengang folgen zu können, fangen wir mit einer Frage an: Welche Gründe würden einen Vater moralisch rechtfertigen, sein Kind einer schmerzhaften Impfung auszusetzen? Erstens, dass die Impfung zu einem Gut führt, das größer ist, als das Gut des Nichtleidens des Kindes gewesen wäre, und zweitens, dass es (nach dem Kenntnisstand des Vaters) keine weniger schmerzhaftere Weise gegeben hätte, um dieses Gut zu erreichen. Das Gleiche, so Beckermann, gilt für Gott. Gott wäre nur dann moralisch gerechtfertigt, das Leid zuzulassen, wenn er erstens dadurch größere Güter realisieren würde, die dem Gut des Nichtleidens überlegen wären, und wenn es sich zweitens um Güter handeln würde, die in keinem anderen logisch möglichen Szenario zu realisieren wären (weil Gott alles tun kann, was logisch möglich ist). Beckermann aber behauptet, dass es etliche Fälle von Leid gibt, die nicht in logisch notwendiger Weise mit solchen größeren Gütern verbunden sind. Daraus würde folgen, dass es keine Gründe gibt, die Gott moralisch rechtfertigen würden, dieses Leid zuzulassen. Vollkommen gute Wesen handeln aber niemals moralisch ungerechtfertigt. Es gibt also – so Beckermann – keinen Gott.

Wir können Beckermanns Argument wie folgt zusammenfassen:

Argument gegen die Konsistenz des Theismus und des grausamen Leids

1. Wenn Gott existiert, dann verhindert er alle Fälle von Leid, die nicht zum Erreichen eines größeren Gutes logisch notwendig sind.
2. Es gibt sinnloses Leid auf der Welt, d. h. Leid, das nicht logisch notwendig ist, um ein größeres Gut zu erreichen.
3. Konklusion: Gott existiert nicht.

Was ist von diesem Argument zu halten? Beckermann verwendet auf die Verteidigung von Prämisse 1 keine Zeit; er scheint sie als eine konstitutive Annahme der theistischen Tradition zu betrachten.<sup>6</sup> Theisten und Theistinnen könnten Prämisse 1 ablehnen, aber ich fokussiere mit Beckermann ausschließlich auf Prämisse 2. Beckermann macht darauf aufmerksam, dass nur ein einziger Fall

---

<sup>5</sup> Beckermann, Glaube, S. 128–132.

<sup>6</sup> Ich gehe davon aus, dass Beckermann unter »logisch notwendig« nicht nur die sogenannte »narrow«, sondern auch die »broad« logische Notwendigkeit versteht (wobei letztere auch »metaphysische« Notwendigkeit genannt wird). Siehe Plantinga, Nature of Necessity, Kap. 1.

sinnlosen Leids ausreichen würde, um Prämisse 2 wahr zu machen<sup>7</sup> und veranschaulicht diese Behauptung mit dem Beispiel eines qualvoll sterbenden Kindes. Er argumentiert, dass es kein Gut geben kann, welches Gott darin rechtfertigen könnte, dieses Leid zuzulassen. Daraus würde die logisch schwächere Prämisse, dass es kein solches Gut gibt, *a fortiori* folgen. Betrachten wir im Folgenden Beckermanns Argument.

### 2.1 Wo Beckermann Recht hat: Das Prinzip des Selbstzwecks

Beckermann beginnt seine Verteidigung von Prämisse 2 mit der rhetorischen Frage, ob ein solches größeres Gut überhaupt vorstellbar ist. Er beantwortet diese Frage emphatisch mit »nein«.<sup>8</sup> Hierbei handelt es sich um eine zweifache Unvorstellbarkeit. Egal, welches Gut wir vor Augen haben: Wir können nicht begreifen, wie dieses Gut erstens dem Gut des Nichtleidens des Kindes überlegen und zweitens aus Gründen logischer Notwendigkeit sonst unerreichbar sein könnte. M. E. hat Beckermann hier Recht: Güter, die »größer« sind als das Gut des Nichtleidens, sind nicht nur im Fall des angesprochenen Kindes, sondern in vielen Fällen schlichtweg unvorstellbar.

Manche Theistinnen und Theisten aber würden diese Behauptung leugnen. Genauer gesagt würden sie beteuern, dass *Liebe* und *moralische Verantwortung* dem Gut des Nichtleidens überlegene Güter sind. Diese Güter aber setzen zumindest die Möglichkeit grausamen Leids voraus: Es könne nämlich weder Liebe noch moralische Verantwortung geben, wenn Menschen nicht aus freien Stücken handeln könnten, wobei die Willensfreiheit die Möglichkeit voraussetzt, dass Menschen einander grausam verletzen.<sup>9</sup> Wollen wir Liebe und Verantwortung, müssen wir daher auch die Möglichkeit grausamen Leids in Kauf nehmen.<sup>10</sup>

Beckermann aber leugnet die ethischen Annahmen, die hinter diesem Gedankengang stehen. Hiermit kommen wir zu seinem Hauptargument für Prämisse 2. Zwar sind Liebe und moralische Verantwortung sehr große Güter (und sie setzen die Willensfreiheit wohl vermutlich voraus) – doch Güter, die rechtfertigen, dass jenes Kind zum Tod gequält wird, anstatt friedlich aufzuwachsen, können sie – und zwar aufgrund logischer Notwendigkeit – nicht sein. Hierzu Beckermann:

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.“ (Kant *Grundlegung* IV 429) Wenn das so ist, kann aber kein Wesen, nicht einmal Gott, 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, es ist *kein höherwertiges Gut!*<sup>11</sup>

Beckermann bezieht sich hier auf ein moralisches Prinzip, welches wir wie folgt zusammenfassen können:

*Das Prinzip des Selbstzwecks:* Es ist in jedem Fall moralisch ungerechtfertigt, eine Person als bloßes Mittel zum Erreichen anderer Ziele (und damit nicht als Selbstzweck), zu behandeln.

---

<sup>7</sup> Beckermann, Glaube, S. 128.

<sup>8</sup> ebd. S. 130.

<sup>9</sup> Hick, irenäische Theodizee; Lewis, Problem of Pain; Plantinga, God, Freedom and Evil; Swinburne, Fine-Tuning Reassessed, Kap. 11. Für eine kritische theistische Diskussion solcher »allgemeinen« Güter siehe Adams, Horrendous Evils, Kap. 2.

<sup>10</sup> Dieses Argument soll lediglich (wenn überhaupt) als Erklärung der Notwendigkeit des *von Menschen verursachten Leids* gelten; das Problem des von Naturkatastrophen verursachten Leids lässt sich schwieriger erklären.

<sup>11</sup> Beckermann, Glaube, S. 130.

Beckermann geht auf dieses Prinzip nicht näher ein und es würde auch hier den Rahmen sprengen, das Prinzip des Selbstzwecks ausführlich behandeln zu wollen.<sup>12</sup> Die folgenden Bemerkungen sollten jedoch genügen: Eine Person als Selbstzweck zu behandeln, schließt nicht aus, dass man sie überhaupt als Mittel behandelt, sondern nur, dass man sie als *bloßes* Mittel behandelt. Dass Sie beispielsweise die Bäckerin als Mittel zum Erreichen Ihres Ziels, Brot zu essen, behandeln, heißt nicht automatisch, dass Sie sie dadurch nicht als Selbstzweck behandeln. Ganz im Gegenteil: Sie wären beispielsweise bereit, einen Krankenwagen zu rufen, falls die Bäckerin ohnmächtig werden sollte. Die Bäckerin als *bloßes* Mittel zu behandeln würde hingegen heißen, dass Sie sie auf dem Boden liegen lassen würden, sobald Sie ihr Brot in der Hand haben. Es gibt also drei Handlungsmöglichkeiten: Man kann eine Person erstens als Selbstzweck und überhaupt nicht als Mittel behandeln; zweitens, gleichzeitig als Mittel und als Selbstzweck; oder drittens, als bloßes Mittel. Das Prinzip des Selbstzwecks schließt nur die moralische Rechtfertigung der dritten Handlungsweise aus.<sup>13</sup>

Gilt das Prinzip des Selbstzwecks, so geht der obige theistische Einwand ins Leere. Denn Personen, deren Leid Gott nur als Kollateralschaden bei der Gestaltung einer Welt mit Liebe und Verantwortung zulässt, würden dabei als bloße Mittel behandelt werden. Sie selbst würden dabei nichts gewinnen. Wer also glaubt, dass es sich bei der Liebes- und Verantwortungsfähigkeit – oder irgendwelcher anderer Ziele, zu deren Erreichung das Opfer als bloßes Mittel behandelt wird – um größere Güter handelt, der missversteht, worauf das Prädikat »gut sein« überhaupt referiert: Es bezieht sich *nicht* auf die Behandlung von Personen als bloße Mittel.

Theisten und Theistinnen könnten zwar beteuern, dass die Liebes- und Verantwortungsfähigkeit den Opfern selbst zugutekommen würde, denn sie selbst besäßen ja schließlich diese großen Güter, die die Möglichkeit grausamen Leids voraussetzen. Aber dieser Einwand scheidet. Denn manches Leid ist dermaßen grausam, dass es diese Fähigkeiten zunichtemacht.<sup>14</sup> Zudem ist das Leid keinesfalls logisch notwendig dafür, dass diese Güter der leidenden Person zukommen, denn *diese Person* hätte sie auch ohne ihr Leid besitzen können (beispielsweise, wenn die Täter sich in letzter Minute anders entschieden hätten).

Mit dem Prinzip des Selbstzwecks schildert Beckermann m. E. eine wichtige Beschränkung der theistischen Versuche, mit dem Problem des grausamen Leids zurechtzukommen.<sup>15</sup> Auch in der weiteren Argumentation wird das Prinzip daher eine Rolle spielen.

## 2.2 Wo Beckermanns Argument jedoch scheitert: Eine bloß logische Möglichkeit

Beckermann meint, dass das Prinzip des Selbstzwecks genügt, um den Nachweis zu erbringen, dass sinnloses Leid existiert. Wenn das Prinzip des Selbstzwecks wahr ist, so Beckermann, »kann aber kein Wesen, nicht einmal Gott, darin gerechtfertigt sein, das Leiden oder Sterben eines Menschen hinzunehmen, um auf diese Weise ein anderes Ziel zu erreichen«. Ich stimme, wie gesagt, soweit überein. Er schreibt aber weiter: »*Was immer* man durch das Leiden und Sterben erreichen will, ist kein höherwertiges Gut!«. <sup>16</sup>

Wie kommt Beckermann von der Behauptung, dass »andere Ziele« keinen moralisch gerechtfertigten Grund für das Zulassen des Leids darbieten, zur Konklusion, dass dies *kein Ziel überhaupt* tun kann? Weil er „andere Ziele“ – d. h. Ziele, zu deren Erreichung das Opfer als bloßes Mittel behandelt wird –

---

<sup>12</sup> Für eine ausführliche Diskussion siehe aber Audi, Means, Ends and Persons.

<sup>13</sup> ebd., Kap. 1.

<sup>14</sup> Adams, Horrendous Evils.

<sup>15</sup> Adams, Horrendous Evils, und Stump, Wandering in Darkness, bieten theistische Annäherungen an das Problem des Leidens, die das Prinzip des Selbstzwecks respektieren.

<sup>16</sup> Beckermann, Glaube, S. 130 (meine Hervorhebung).

überhaupt für die einzigen Ziele zu halten scheint. Freilich ist diese Annahme beim grausamen Leid durchaus plausibel. Doch es gibt eine Möglichkeit, die Beckermann übersehen hat: dass das grausame Leid zu einem größeren Gut *für die Opfer selbst* führen könnte.

Dass diese These wahr sein könnte, ist zweifelsohne für uns unvorstellbar. Ihre Wahrheit ist nämlich keine doxastische Möglichkeit, d. h. keine Möglichkeit angesichts dessen, was wir für wahr halten, sondern nur eine logische Möglichkeit, d. h. eine Möglichkeit, die sich allein mit den Mitteln der Logik nicht ausschließen lässt. Das bloße Erwägen dieser These kann sogar mit einem Gefühl der Obszönität einhergehen. Dieser epistemische und emotionale Widerstand ist gerechtfertigt, denn er entstammt einer echten Wahrnehmung der Würde des Opfers. Doch gerade wegen dieser menschlichen Würde möchte ich die logische Möglichkeit, dass das die Würde verletzende grausame Leid nicht das letzte Wort hat, nicht ohne weiteres aufgeben.

Zwei Überlegungen dienen mir als Leitfaden. Erstens: Manchmal erweisen sich einst unvorstellbare Propositionen als wahr.<sup>17</sup> Einst war es beispielsweise unvorstellbar, dass das Licht gleichzeitig ein Partikel und eine Welle ist, oder dass die newtonsche Mechanik nicht allgemein gilt; allerdings wissen wir heute, dass beides tatsächlich der Fall ist. Ähnliche Fälle kommen auch im Alltag vor. Etliche Erfahrungen sind nicht vorstellbar, bis man sie selbst macht, beispielsweise wie es ist, Vater bzw. Mutter zu sein, oder (aus dem Blickwinkel eines Kindes betrachtet) wie man jemals Brokkoli schmackhaft finden könnte. Denken Sie auch an das berühmte Gedankenexperiment von Mary<sup>18</sup>: Mary hat vollkommenes theoretisches Wissen über Farben, hat jedoch das ganze Leben in einem schwarzweißen Zimmer verbracht und keine anderen Farben *gesehen*. Wenn Mary zum ersten Mal eine rote Rose sieht, würden die meisten Probanden dieses Gedankenexperiments davon ausgehen, dass sie mit diesem Sehen eine neue Erkenntnis gewinnt, nämlich, dass Rot *so* aussieht. Keine der hier angeführten Propositionen ist falsch; ihre Wahrheit übersteigt bloß unsere Vorstellungskraft, jedenfalls bevor wir die entsprechenden Erfahrungen bzw. Erkenntnisse selbst machen.

Doch obwohl die Unvorstellbarkeit einer Proposition kein *zwingender* Beleg für ihre Falschheit ist, spricht sie *stark gegen deren Wahrheit*. Was für epistemische Gründe könnte es geben, trotz allem an der unvorstellbaren Möglichkeit, dass grausames Leid ein sonst unerreichbares Gut für das Opfer selbst bringt, festzuhalten? Zur Beantwortung dieser Frage benötige ich den zweiten Leitfaden meiner Diskussion: Religiöse Traditionen bieten eine umfassende Weltanschauung, die in vielen Punkten gewisse explanatorische Vorteile gegenüber nicht-theistischen Alternativen besitzt. Denken wir an die großen Rätsel des Universums, wie zum Beispiel, dass es „erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte“ gibt<sup>19</sup>, dass es in einem objektiven Sinn moralische Werte gibt, oder dass es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts.<sup>20</sup>

Freilich stellt die Existenz grausamen Leids die Kohärenz einer theistischen Weltanschauung ernsthaft in Frage. Theistische Traditionen verfügen jedoch über gewisse Werkzeuge, die das Problem zumindest mildern können. Ein Wesen, das Universen schaffen kann, muss selbst gewissermaßen unvorstellbar für uns Menschen sein. Wird ein solches unvorstellbares Wesen postuliert, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass es noch weitere, mit diesem Wesen verbundene, unvorstellbare Sachverhalte gibt. Viele religiöse Traditionen gehen zum Beispiel von einem Weiterleben nach dem Tod aus, in dem es vollkommene Glückseligkeit im Angesicht dieses jetzt noch unvorstellbaren, liebenden Gottes geben wird. Dort sollen gerade diejenigen, die im irdischen Leben am meisten gelitten haben, die intensivste Glückseligkeit erfahren – und werden sogar verstehen können, wie ihr irdisches Leid zu dieser himmlischen Freude in notwendiger Weise beigetragen hat. Das Christentum ist ein Beispiel für eine Tradition, die diese Möglichkeit veranschaulicht. Aus seiner Liebe zu uns

---

<sup>17</sup> Siehe Paul, Transformative Experience.

<sup>18</sup> Jackson, What Mary Didn't Know.

<sup>19</sup> Tetens, Gott denken, S. 22.

<sup>20</sup> Siehe z.B. Tetens, Gott denken; Swinburne, Existence of God; Swinburne, Fine-Tuning Reassessed.

nimmt Gott nämlich Anteil an unserem Leid, indem er als der Mensch Jesus Christus in die Welt eintritt, am Kreuz gefoltert starb und verherrlicht auferstanden ist. Dies ermöglicht – wiederum in unvorstellbarer Weise – dass wir Anteil an seiner metaphysischen Überlegenheit gegenüber dem Leid haben können. Jesus wird als ein Mensch dargestellt, der durch sein Leid in einer sonst unmöglichen Weise verherrlicht wurde und der sich über die Ergebnisse desselben freut: »Um der Mühsal seiner Seele willen wird er Frucht sehen« (Jesaja 53: 11); »Er sättigt sich an Erkenntnis« (*ibid.*); wobei er durch sein Leid »zur Vollendung gelangt ist« (Hebräer 5:8).<sup>21</sup> Dieses traditionelle religiöse Bild ist natürlich kein Argument und wirft zudem schwierige Fragen auf. Dennoch bietet es eine Auffassung, die aufgrund der Hoffnung, die sie auf eine kosmische Bestätigung des Wertes menschlicher Leiden gibt, nicht ohne weitere Untersuchung aufgegeben werden sollte.

Die logische Möglichkeit, dass jeder einzelne Fall grausamen Leids größere und sonst unerreichbare Güter für die Opfer selbst liefert, bleibt also trotz Beckermanns Argument bestehen. Dabei haben wir Prämisse 2 zwar nicht als *falsch* erwiesen, aber zumindest ein Argument für ihre Wahrheit entkräftet.

Theistinnen und Theisten haben dennoch wenig Grund zum Jubel, denn die logische Möglichkeit einer Proposition reicht für den gut begründeten Glauben an sie nicht aus. Logisch möglich ist es beispielsweise, dass morgen statt der Sonne eine riesige Wassermelone über dem Horizont aufgeht. Plausibel ist diese Möglichkeit jedoch nicht. Dessen ist sich Beckermann bewusst; wenden wir uns also nun seinem Argument zu, dass der Theismus im Lichte des grausamen Leids in hohem Grade unplausibel ist.

### 3. Ein Argument gegen die Plausibilität des Theismus angesichts des grausamen Leids

Der Schlag, den das Problem des Leids der Plausibilität des Theismus versetzt, ist groß. Denken wir dazu beispielsweise an die obige Bemerkung, dass größere Güter für die Opfer grausamen Leids schlichtweg unvorstellbar sind. Daraus folgt, dass spezifische Fälle solchen Leids *ohne theistische Erklärung* bleiben – jedenfalls ohne theistische Erklärung, die wir in unserem jetzigen (irdischen) Zustand verstehen könnten. Wie beispielsweise das gegenwärtige Leid eines Kindes zu einem größeren Gut *für dieses Kind selbst* führen sollte und warum das Erreichen dieses Guts mit logischer Notwendigkeit des gegenwärtigen Leids bedarf, bleibt rätselhaft und abstoßend.

Diese Erklärungslücken sind für den Theismus aus zwei Gründen problematisch. Erstens ist explanatorische Reichweite ein wichtiges Kriterium für die Plausibilität einer These. Zweitens verschlimmern Erklärungslücken die Grausamkeit jeglicher Fälle von Leid. Stellen Sie sich dazu folgendes Beispiel vor: Ein Kind leidet unter dem Nadelstich einer Spritze umso mehr, wenn seine Mutter – statt zu erklären, was eine Impfung ist und warum sie nötig ist – stumm bleibt.

Das Problem des grausamen Leids liefert also einen besonders starken Grund – oder wie ich sagen werde, einen *Beleg* – der gegen den Theismus spricht. Dieser lässt sich wie folgt zusammenfassen:

- L Es gibt auf der Welt zahlreiche Fälle von grausamem Leid, die wir zurzeit nicht theistisch erklären können.

Dieser Beleg gegen den Theismus besteht aus zwei Teilbehauptungen: Erstens, dass es grausames Leid gibt, und zweitens, dass es für spezifische Fälle desselben keine theistischen Erklärungen gibt. Das erste nennen wir *die Teilbehauptung des grausamen Leids* und das zweite *die Teilbehauptung der mangelnden Erklärungen*. Beckermanns Argument gegen die Plausibilität des Theismus bezieht sich nur auf die Teilbehauptung des grausamen Leids.<sup>22</sup> Indem ich die Teilbehauptung der mangelnden

<sup>21</sup> Das erste Zitat stammt aus der Elberfelder Übersetzung, das zweite und dritte aus der Einheitsübersetzung.

<sup>22</sup> Eigentlich formuliert Beckermann seinen Beleg gegen den Theismus als *die Tatsache, dass es eine Welt wie unsere gibt* (Glaube, S. 115). Er bespricht jedoch nur das grausame Leid, achtet aber nicht darauf, dass viele

Erklärungen als einen zusätzlichen Aspekt dem Problem des Leids hinzugefügt habe, habe ich die Anklage gegen den Theismus noch schwerwiegender gemacht.

Der Theismus ist zwar mit dem Gegenbeleg L logisch kompatibel (wie ich in Abschnitt 2 argumentiert habe), aber angesichts dieses Gegenbelegs ist er ziemlich unplausibel – sprich: seine Wahrscheinlichkeit angesichts von L liegt deutlich unter  $\frac{1}{2}$ .

Sogenannte „skeptische Theisten und Theistinnen“ würden diese Behauptung allerdings leugnen.<sup>23</sup> Sie meinen nämlich, der Beleg L spreche überhaupt nicht gegen den Theismus. Gott – so dieser Ansatz – sei metaphysisch um so vieles größer als wir, seine Wege so verschieden von unseren, dass wir überhaupt keine Erwartungen bezüglich seiner Taten bzw. dessen, was er zulässt, haben dürfen. Daher werde der Theismus vom Beleg L nicht geschwächt.

Der skeptische Theismus ist aber sehr problematisch.<sup>24</sup> Erstens impliziert er, dass die starke emotionale und epistemische Abneigung gegen Gott, angesichts dessen, was er (wenn es ihn gibt) alles auf der Welt zulässt, von vornherein unberechtigt ist. Wäre zweitens unser Verständnis von Gott dermaßen mangelhaft, dass selbst seine Zulassung grausamen Leids uns nicht überraschen dürfte, dann gäbe es ebenso wenig Rechtfertigung für klassische Behauptungen über ihn, wie z.B., dass er überhaupt gut ist.

Gegen den skeptischen Theismus wird der hier entwickelte Zugang zum Problem des Leids davon ausgehen, dass das grausame Leid und der Mangel an theistischen Erklärungen für spezifische Fälle desselben durchaus gegen die Existenz eines guten und allmächtigen Wesens sprechen, das uns wie seine Kinder liebt. Wird der Theismus im Lichte des Belegs L betrachtet, so ist er, obschon kohärent, sehr unplausibel.

### 3.1. Die Gesamtheit der Belege

Aus dieser Unplausibilität angesichts des Belegs L folgt jedoch nicht, dass der Theismus *endgültig*, d. h. *unter Berücksichtigung der Gesamtheit aller relevanten Belege* unplausibel ist. Es könnte andere Belege für Gottes Existenz geben, die als Gegengewicht zum Beleg L wirken. Um die endgültige Begründung des Theismus zu evaluieren, muss man daher nicht nur den Beleg L, sondern alle relevanten Belege in Betracht ziehen.

Um diese Bemerkung zu illustrieren, ziehe ich einen Vergleich. Auf einem Tisch liegt ein scheinbar grüner Apfel. Die farbliche Erscheinung ist ein starker Beleg *gegen* die Behauptung, dass der Apfel rot ist. Wenn wir jedoch feststellen würden, dass ein grünes Stroboskoplicht auf den Apfel strahlt (nehmen wir an, wir sind gerade in einer Kunstausstellung), dann wird die These, dass der Apfel rot ist, viel wahrscheinlicher als zuvor. Zudem wäre ein Festhalten an der Überzeugung, dass der Apfel grün ist, angesichts der gesamten Belege nicht mehr begründet. Endgültige Urteile über die Wahrscheinlichkeit einer Proposition hängen von der Gesamtheit der relevanten Belege ab.

---

Aspekte der Welt evtl. eher für als gegen den Theismus sprechen, beispielsweise die Existenz subjektiv fühlender Wesen (Tetens, Gott denken; Swinburne, *Existence of God*, Kap. 9), dass etwas existiert und nicht vielmehr nichts (Swinburne, *Existence of God*, Kap. 7), die Feinabstimmung des Universums (Swinburne, *Fine-Tuning Reassessed*) usw. Der Gegenbeleg L entspricht also nicht dem von Beckermann formulierten Gegenbeleg, jedoch bleibt meine Diskussion *seiner Argumentation* treu.

<sup>23</sup> Alston, *Inductive Argument from Evil*; Bergmann, *Skeptical Theism*; van Inwagen, *God, Knowledge and Mystery*, S. 84-85.

<sup>24</sup> Dougherty, *Parent Analogy*; Hasker, *Skeptical Theism*; Russell, *Defenseless*; Weidemann, *Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Kap. 3. Für weitere Diskussionen siehe die Beiträge in Dougherty und McBrayer, *Skeptical Theism*.

Dieses *Prinzip der Gesamtheit der Belege* gilt auch für den Theismus. Der Beleg L spricht für sich allein genommen zwar sehr stark gegen den Theismus. Im Zusammenhang jedoch mit den anderen Belegen bzgl. dieser These besteht die Möglichkeit, dass er zumindest ein wenig entkräftet wird. Um welche anderen Belege würde es sich bei der Evaluierung der endgültigen Wahrscheinlichkeit des Theismus handeln? Miteinzubeziehen wären (*prima facie*) andere Gegenbelege wie z. B. die Verborgtheit Gottes<sup>25</sup>, die Unwahrscheinlichkeit von Wundern<sup>26</sup>, die religiöse Vielfalt<sup>27</sup> sowie psychologische Erklärungen religiöser Erfahrungen.<sup>28</sup> Ebenso relevant (*prima facie*) wären aber Belege, die für den Theismus sprechen, wie z. B. Gottesbeweise<sup>29</sup>, eigene religiöse Erfahrungen oder Zeugnisse religiöser Erfahrungen anderer<sup>30</sup>, das Zeugnis und die Zuverlässigkeit historischer Schriften bzgl. angeblicher Offenbarungen<sup>31</sup> und die Bewährung des Glaubens an Gott im eigenen Leben.<sup>32</sup>

Doch in einem kurzen Artikel kann ich dies nicht alles berücksichtigen: Ob Gottes Existenz im Lichte *aller* relevanten Belege hinreichend wahrscheinlich ist, um einen gut begründeten Glauben endgültig aufrechterhalten zu können, muss offenbleiben. Untersuchen können wir aber wohl, wie stark der Gegenbeleg L für sich allein ist. Unter Berücksichtigung einer solchen Diskussion kann man einschätzen, wieviel Arbeit die anderen, den Theismus stützenden, Belege leisten müssen, um den Glauben an Gottes Existenz endgültig als gut begründet auszuweisen.

### 3.2. *Theismus versus Naturalismus*

Wir werden also die Wahrscheinlichkeit des Theismus allein im Hinblick auf den Beleg L untersuchen. Um dies zu tun, benötigen wir eine andere Proposition als Vergleichsbasis zum Theismus. Denn selbst dann, wenn der Theismus angesichts des Belegs L unwahrscheinlich ist, könnte er die wahrscheinlichste Alternative sein. Stellen Sie sich zum Beispiel ein Gefäß vor, das 100 Bälle enthält. Sie wissen: 30 Bälle sind schwarz, 10 blau, 10 rot, 10 gelb und 10 grün. Die Wahrscheinlichkeit, dass Sie mit geschlossenen Augen einen schwarzen Ball ziehen, ist klein – sie liegt bei 3/10. Auf welches Ergebnis aber würden Sie wetten, wenn die Moderatorin einer Gameshow Ihnen tausend Euro verspricht, wenn Sie die Farbe des von Ihnen gezogenen Balls erraten, und wenn Sie bei einer falschen Vermutung nichts verlieren? Zweifelsohne auf Schwarz. Denn diese Option ist zwar unwahrscheinlich, aber trotzdem viel wahrscheinlicher als die anderen. Wenn wir ebenso die Wahrscheinlichkeit des Theismus angesichts des Belegs L evaluieren möchten, müssen wir die wahrscheinlichsten Alternativen dazu in Erwägung ziehen.

Der Einfachheit halber werde ich mich auf eine Alternative beschränken – und zwar auf diejenige, welche Beckermann sowie viele Atheisten und Atheistinnen für richtig halten, nämlich den Naturalismus. Dieser behauptet, dass es keine transzendente Wirklichkeit gibt (und damit auch keinen Gott); d. h. die »Erfahrungswelt, wie sie im Prinzip zutreffend durch die empirischen Wissenschaften beschrieben und erklärt wird, macht schon die ganze Wirklichkeit aus.«<sup>33</sup>

---

<sup>25</sup> Moser, *The Evidence of God*; Schellenberg, *Wisdom of Doubt*, Kap. 9 und 10.

<sup>26</sup> Fogelin, *Defense of Hume*; McGrew und McGrew, *Argument from Miracles*.

<sup>27</sup> Basinger, *Religious Diversity*; Schellenberg, *Wisdom of Doubt*, S. 175-183.

<sup>28</sup> Martin, *Atheism*, Kap. 6; Schellenberg, *Wisdom of Doubt*, S. 184-189.

<sup>29</sup> Craig, *Kalām*; Plantinga, *Nature of Necessity*; Swinburne, *Existence of God*.

<sup>30</sup> Alston, *Inductive Argument from Evil*; Davis, *Evidential Force*; Swinburne, *Existence of God*, Kap. 13.

<sup>31</sup> Baukham, *Jesus and the Eyewitnesses*; Hengel, *Nachfolge und Charisma*; Metzger und Ehrman, *Text of the New Testament*.

<sup>32</sup> Kutschera, *Vernunft und Glaube*.

<sup>33</sup> Tetens, *Gott der Philosophen*, S. 5. Es geht hier um den *ontologischen* Naturalismus; der *methodologische* Naturalismus hingegen, demzufolge übernatürliche Wesen keine Rolle in wissenschaftlichen Theorien spielen sollten, ist mit Gottes Existenz kompatibel.



Wir können mit Beckermann die zwei zu vergleichenden Propositionen wie folgt zusammenfassen (wobei T für Theismus und N für Naturalismus steht):<sup>34</sup>

T Unsere Welt wurde von einem allmächtigen und vollkommen guten Gott geschaffen.

N Unsere Welt ist ohne Eingriff übernatürlicher Mächte zustande gekommen.

Die Propositionen T und N schließen einander logisch aus: Wenn die eine wahr ist, dann muss die andere falsch sein.

Wir fragen also erstens, welche der Propositionen angesichts des Belegs L wahrscheinlicher ist und zweitens, wie groß der Wahrscheinlichkeitsunterschied ist. Technisch heißt das: Wir vergleichen die *bedingten Wahrscheinlichkeiten*  $Pr(T|L)$  vs.  $Pr(N|L)$ . Es gilt in etwa: Je höher die bedingte Wahrscheinlichkeit des Naturalismus im Vergleich zu der des Theismus, desto größer der Aufholbedarf für den Theismus; d. h. desto mehr Arbeit müssten Belege, die den Theismus stützen wollen, leisten, um die *endgültige* Wahrscheinlichkeit des Theismus als größer zu erweisen als die des Naturalismus. Für Naturalisten und Naturalistinnen gilt also: Je *kleiner* die bedingte Wahrscheinlichkeit des Theismus angesichts grausamen Leids und je *größer* die des Naturalismus, desto besser. Für Theisten und Theistinnen gilt das Gegenteil: Sie hoffen, dass sich aus unserer Untersuchung eine verhältnismäßig große bedingte Wahrscheinlichkeit für ihre These und eine verhältnismäßig kleine für die naturalistische These ergeben werden.

Wie kann man sich an die Werte der bedingten Wahrscheinlichkeiten dieser konkurrierenden Propositionen annähern? Zum Glück benötigen wir keine präzisen Zahlenwerte, sondern müssen nur das Verhältnis der Werte *relativ zueinander* feststellen: Welche bedingte Wahrscheinlichkeit ist *größer*, und ist sie *viel oder nur wenig* größer? Eine vielversprechende Art und Weise, um diesen Vergleich zu ziehen, ist zu fragen: Wie stark wären das grausame Leid und der Mangel an theistischen Erklärungen (das heißt, der Beleg L) zu erwarten, wenn die jeweiligen Propositionen wahr wären? Diese Strategie verwendet Beckermann.

Um sie zu verstehen, nehmen wir ein Beispiel als Vergleich: Bevor Sie heute Morgen von Zuhause weggingen, ließen Sie Ihr letztes Stück Kuchen auf dem Küchentisch stehen, mit der Absicht, es später bei Ihrer Rückkehr zu genießen. Als Sie aber nachmittags nach Hause kommen, ist vom Kuchen nichts mehr übrig außer ein mit Krümeln bedeckter Teller. Es gibt zwei sinnvolle Erklärungsmöglichkeiten: Entweder Ihre Mitbewohnerin oder aber Ihr Mitbewohner hat den Kuchen aufgegessen. Welche Erklärung ist in Anbetracht des unaufgeräumten Tellers am wahrscheinlichsten? Um sich der Antwort anzunähern, drehen Sie die Fragestellung um: Angenommen, Ihre Mitbewohnerin hätte den Kuchen aufgegessen – wie hoch wäre die Wahrscheinlichkeit, dass sie noch dazu den Teller nicht aufgeräumt hätte? Das Gleiche fragen Sie bzgl. Ihres Mitbewohners. Nun wird klar: Es muss Ihre Mitbewohnerin gewesen sein, denn sie räumt so gut wie niemals auf, während Ihr Mitbewohner zwanghaft ordentlich ist.

In ähnlicher Weise kann die Frage nach den bedingten Wahrscheinlichkeiten des Theismus bzw. Naturalismus angesichts von Beleg L umgedreht werden: Angenommen, die entsprechenden Propositionen wären jeweils wahr – wie stark wäre das Ausmaß von unerklärtem grausamen Leid? In anderen Worten: Was ist die *Likelihood* von Beleg L angesichts der jeweiligen Propositionen? Die Likelihood eines Belegs im Hinblick auf eine These ist die Wahrscheinlichkeit, dass, gegeben dass die These wahr ist, auch der Beleg wahr ist – also die bedingt Wahrscheinlichkeit des Beleg angesichts der These. Formal ausgedrückt ist unsere Frage, was ist die Likelihood  $Pr(L|T)$  im Vergleich zur

---

<sup>34</sup> Beckermanns Argument verläuft in etwas anderer Weise. Er vertritt die Meinung, dass die These eines *unvollkommenen* Gottes plausibler sei als der Theismus, verwendet also diese These als Vergleichsbasis für den Naturalismus (Glaube, S. 114-115). Meine Diskussion hingegen bezieht sich auf den traditionellen Theismus.

Likelihood  $\Pr(L|N)$ ? Es gilt in etwa folgendes Verhältnis zwischen der Likelihood eines Belegs B angesichts einer Proposition P, also der bedingten Wahrscheinlichkeit  $\Pr(B/P)$ , und der bedingten Wahrscheinlichkeit dieser Proposition angesichts des Belegs,  $\Pr(P/B)$ : Je höher die eine, desto höher die andere; je kleiner die eine, desto kleiner die andere. Je höher die Likelihood des unaufgeräumten Tellers angesichts der These, dass der Kuchendieb Ihre Mitbewohnerin war, desto höher auch die bedingte Wahrscheinlichkeit, angesichts des unaufgeräumten Tellers, dass es sie war. Ebenso gilt für den Theismus und den Naturalismus im Hinblick auf den Beleg L: Je höher die Likelihood, dass es angesichts der entsprechenden These unerklärtes grausames Leid gibt, desto höher auch die bedingte Wahrscheinlichkeit dieser These angesichts des Belegs, dass es solches Leid gibt.

Hier müssen wir jedoch vorsichtig sein. Denn die Frage nach den jeweiligen Likelihoods ist nur ein Teil des Ganzen: Um die bedingte Wahrscheinlichkeit  $\Pr(P/B)$  festzustellen, ist auch die *Anfangswahrscheinlichkeit*  $\Pr(P)$  relevant; d. h. es ist auch relevant, wie wahrscheinlich die Annahme überhaupt ist, also ohne Rücksicht auf irgendwelche Belege zu nehmen. Im Fall des Kuchens geht es darum, wie wahrscheinlich es ist, dass die jeweiligen Verdächtigen überhaupt einen Kuchen verzehren würden, der ihnen nicht gehört. Sie haben vielleicht eine Ahnung, weil Sie Ihre Mitbewohnerin und Ihren Mitbewohner gut kennen. In jenen Fällen jedoch, in denen es sich um umfassende metaphysische Thesen wie den Theismus und den Naturalismus handelt, ist das Feststellen von Anfangswahrscheinlichkeiten schwieriger – zumindest, wenn man möglichst unvoreingenommen bleiben möchte. Mangels weiterer Informationen ist es in solchen Fällen am fairsten anzunehmen, dass die Ausgangswahrscheinlichkeiten ungefähr gleich hoch sind. Davon werden wir gemeinsam mit Beckermann ausgehen.

Mit dieser Annahme kann man sich den jeweiligen bedingten Wahrscheinlichkeiten  $\Pr(L/T)$  und  $\Pr(L/N)$  durch einen Vergleich der jeweiligen Likelihoods annähern. Diese Methodologie wird im folgenden Prinzip zusammengefasst:<sup>35</sup>

*Das Prinzip der Likelihood:* Wenn die Anfangswahrscheinlichkeiten von zwei Propositionen gleich sind, dann hat die Proposition P, die dem Beleg B die höchste Likelihood  $\Pr(B/P)$  liefert, auch die höchste bedingte Wahrscheinlichkeit  $\Pr(P/B)$ .

Angewandt auf die Propositionen für deren bedingte Wahrscheinlichkeiten wir uns interessieren, heißt dieses Prinzip: Angenommen, dass die Anfangswahrscheinlichkeiten vom Theismus,  $\Pr(T)$ , und vom Naturalismus,  $\Pr(N)$ , gleich sind, dann hat die These, die dem Beleg L die höchste Likelihood verleiht, auch die höchste bedingte Wahrscheinlichkeit. Wie steht es also mit der Likelihood von Beleg L angesichts des Theismus  $\Pr(L|T)$ , im Vergleich mit seiner Likelihood hinsichtlich des Naturalismus  $\Pr(L|N)$ ?

Beckermann argumentiert, dass die Likelihood von Beleg L (oder jedenfalls die Likelihood von der Teilbehauptung des grausamen Leids<sup>36</sup>) angesichts des Naturalismus viel höher ist als angesichts des Theismus.<sup>37</sup> Warum? Weil rein natürliche Prozesse keine Akteure sind, geschweige denn gute oder

---

<sup>35</sup> vgl. Beckermann, Glaube, S. 114.

<sup>36</sup> In diesem Fall wirkt ein Argument für eine Teilbehauptung als Argument für die Behauptung als Ganze, wobei dies nicht für alle Fälle von Teilbehauptungen in Bezug auf ganze Behauptungen gilt.

<sup>37</sup> Eigentlich zieht Beckermann, wie in Fußnote 22 gesagt, die stärkere Schlussfolgerung, nämlich, dass nicht nur das Leid, sondern alles »was uns zugänglich ist – und dazu gehört neben dem vielen Schönen in der Welt auch das unermessliche Leid« (Glaube, S. 115) angesichts des Naturalismus wahrscheinlicher ist. Doch diese Konklusion begründet er unzureichend. Denn eine Welt wie die unsere hat auch viele merkwürdige Eigenschaften, die m.E. viel besser durch die Existenz Gottes zu erklären sind als lediglich durch natürliche Prozesse. Beckermanns eigentlicher Schluss überschreitet daher die Argumente, die er für ihn darlegt. Ich bespreche hier bloß den bescheideneren Schluss, der sich ausschließlich mit dem Erwartungswert des Belegs L befasst.

mächtige Akteure. Das heißt, sie zählen nicht zu der Art von Entitäten, die sich für eine Vermeidung von Leid einsetzen würden bzw. könnten. Beim Naturalismus sei daher das grausame Leid keinesfalls überraschend. Was die Teilbehauptung der mangelnden Erklärungen betrifft, können wir zu Beckermanns Argument hinzufügen, dass es unter Annahme des Naturalismus auch nicht überraschend ist, dass keine theistischen Erklärungen für spezifische Fälle von grausamem Leid gedacht werden können.

Für den Theismus hingegen – so das Argument – sind das grausame Leid und das Fehlen theistischer Erklärungen für spezifische Fälle desselben eine große Überraschung. Gott würde das grausame Leid seiner geliebten Geschöpfe für abscheulich halten – und was er für abscheulich hält, das würde er auch verhindern. Und wenn er es dennoch zulassen würde, würde er uns zumindest eine Erklärung dafür zugänglich machen, wie dieses Zulassen es ermöglicht, ein sonst unerreichbares Gut für die betroffenen Personen zu realisieren. Das Leid, so Beckermanns Argument, sei also viel eher in einer naturalistischen als in einer theistischen Welt zu erwarten: Die Likelihood von Beleg L angesichts des Naturalismus,  $\Pr(L|N)$ , sei erheblich größer als seine Likelihood hinsichtlich des Theismus,  $\Pr(L|T)$ . So wäre dann auch die bedingte Wahrscheinlichkeit des Naturalismus angesichts des Leids und des Mangels einer theistischen Erklärung,  $\Pr(T|L)$ , auch viel größer als die des Theismus.

#### 4. Eine Theistische Replik

Was ist von diesem Argument zu halten? Manches ist zutreffend, doch anderes nicht. Zunächst werde ich zwei Einwände einführen, die den Schlag gegen den Theismus zumindest mildern.

##### 4.1. Ein ergänzter Naturalismus

Der erste Einwand lautet, dass Beckermanns Argument auf einer kontroversen versteckten Annahme beruht. Um diesen Punkt deutlich zu machen, müssen wir klarstellen, dass die Wahrscheinlichkeit einer Proposition von der Wahrscheinlichkeit ihrer logischen Konsequenzen abhängt. Das heißt, keine Proposition kann wahrscheinlicher sein als die Propositionen, die aus ihr folgen. Zum Beispiel hat die Proposition, dass das Kleid waldgrün ist, die logische Implikation, dass es grün ist. Daher setzt die Wahrscheinlichkeit, dass das Kleid grün ist, eine Obergrenze auf die Wahrscheinlichkeit, dass es waldgrün ist: Die Wahrscheinlichkeit dafür, dass das Kleid waldgrün ist, kann nicht größer sein als die Wahrscheinlichkeit dafür, dass es überhaupt grün ist. Formal ausgedrückt:  $\Pr(\text{waldgrün}) < \Pr(\text{grün})$ .

Der Beleg L impliziert in ähnlicher Weise die folgende Proposition:

W Es gibt auf der Welt Wesen mit Bewusstsein.

Gibt es grausames Leid auf der Welt, so muss es auf der Welt auch Wesen geben, die dieses Leid erfahren, und dafür bedürfen sie des Bewusstseins. Die Existenz von grausamem Leid<sup>38</sup> kann also nicht wahrscheinlicher sein als die Existenz von Wesen mit Bewusstsein überhaupt. Die Wahrscheinlichkeit, dass es Wesen mit Bewusstsein gibt, setzt eine Obergrenze für die Wahrscheinlichkeit, dass es grausames Leid gibt. Formal:  $\Pr(L) \leq \Pr(W)$ .

Diese Bemerkung ist für Beckermanns Argument von großer Bedeutung. Wenn die Proposition L nicht wahrscheinlicher sein kann als die Proposition W, dann kann die Likelihood von Beleg L angesichts des Naturalismus nicht höher sein, als die Likelihood der Proposition W angesichts des Naturalismus. Das heißt, dass der Naturalismus die Existenz von grausamem Leid nicht in höherem Maße voraussagen kann, als er die Existenz von Wesen mit Bewusstsein voraussagt. Wie steht der

---

<sup>38</sup> Dass dieses Leid theistisch unerklärt ist, ist für meine gegenwärtigen Zwecke irrelevant, daher thematisiere ich diesen Aspekt hier der Einfachheit halber nicht explizit.

Naturalismus im Hinblick auf die Voraussage von Wesen mit Bewusstsein? Ganz schlecht. Die Likelihood der Proposition W angesichts des Naturalismus ist *sehr klein*. Daraus folgt, dass die Likelihood der Proposition L angesichts des Naturalismus sehr klein sein muss.

Warum ist die Existenz bewussten Lebens angesichts des Naturalismus dermaßen unwahrscheinlich? Weil viele Faktoren für die Entstehung des Lebens notwendig sind (geschweige denn des bewussten Lebens), wovon jede einzelne astronomisch unwahrscheinlich ist.<sup>39</sup> Zu diesen Faktoren zählen die Naturkonstanten, deren Werte sich genau für das bewusste Leben eignen müssen; die Tatsache, dass aus nichtlebendigem, einfachem Stoff komplexe Lebewesen entstehen müssen; dass manche dieser Lebewesen sich zu einem Grad der Komplexität entwickeln müssen, dass sie die Fähigkeit zum Leiden besitzen; usw. Aus der astronomischen Unwahrscheinlichkeit jeder dieser Tatsachen folgt, dass sie gemeinsam noch vielfach unwahrscheinlicher sind. Alle müssen jedoch geschehen, damit Leben mit Bewusstsein in einer naturalistischen Welt zustande kommt. Die Existenz von Wesen mit Bewusstsein ist also in einer bloß naturalistischen Welt keinesfalls zu erwarten. Aus dieser astronomisch kleinen Likelihood der Proposition W angesichts des Naturalismus folgt eine zumindest genauso astronomisch kleine Likelihood von Beleg L angesichts des Naturalismus.

Es lohnt sich an dieser Stelle zu merken, dass der Theismus im Hinblick auf die Proposition W viel besser abschneidet, da er die Existenz bewusster Wesen mit großer Wahrscheinlichkeit voraussagt. Der Grund ist, dass der Theismus von Gottes vollkommener Liebe ausgeht, und die Liebe ist relational. Ein vollkommenes liebendes Wesen würde andere Wesen in liebevolle Verhältnisse mit ihm einbeziehen, um ihnen dabei große Freude zu schenken.<sup>40</sup> Die Likelihood der Proposition W ist also angesichts des Theismus ziemlich hoch. Die Obergrenze, die sie auf die Likelihood von Beleg L angesichts des Theismus setzt, ist daher ebenfalls hoch. Natürlich ist die Likelihood von diesem Beleg angesichts des Theismus deutlich kleiner als diese Obergrenze; denn, wie Beckermann argumentiert, sagt der Theismus das *Leiden* dieser geliebten Wesen keinesfalls voraus. Weder der Theismus noch der Naturalismus lässt Beleg L erwarten, wobei dies bei beiden Propositionen an jeweils verschiedenen Gründen liegt. Der Theismus lässt den Beleg L deshalb nicht erwarten, weil die Liebe mit dem grausamen Leidenlassen inkompatibel zu sein scheint, der Naturalismus, weil er die Existenz von Wesen, die dieses Leid erfahren können, astronomisch unwahrscheinlich macht.

Naturalisten und Naturalistinnen werden an dieser Stelle einwenden, dass ein weitgehender Konsens unter Naturwissenschaftlern behauptet, der Naturalismus sage die Existenz von Wesen mit Bewusstsein eigentlich doch sehr stark voraus.<sup>41</sup> Bei näherer Betrachtung wird jedoch klar, dass der Naturalismus nicht *für sich genommen* die Existenz von Wesen mit Bewusstsein voraussagt, sondern nur ausgehend von einem gewissen wissenschaftlichen Modell. Ein solches Modell postuliert bestimmte kosmische und molekulare Regelmäßigkeiten am Anfang des Universums, die das Entstehen komplexen Lebens favorisieren.<sup>42</sup> Solche Modelle sind zwar in unseren besten kosmologischen und molekularbiologischen Theorien fundiert, sind aber »kontrovers« und sogar noch »spekulativ«.<sup>43</sup> Manche Naturwissenschaftler wählen zudem kein spezifisches Modell, sondern fügen einfach allgemein hinzu, dass es eine *noch nicht entdeckte* naturalistische Regelmäßigkeit gibt, die die Existenz von Wesen mit Bewusstsein erwarten lässt.<sup>44</sup> In anderen Worten machen Naturwissenschaftlerinnen und Naturwissenschaftler Gebrauch von einer *Zusatzannahme*. Nennen wir diese Zusatzannahme »A« und drücken wir sie wie folgt aus:

---

<sup>39</sup> Eigen, *Steps Towards Life*, S. 11; Crick, *Life Itself*; Mayr, *Evolution*.

<sup>40</sup> Swinburne, *Fine-Tuning Reassessed*, S. 107-114.

<sup>41</sup> Fry, *Emergence of Life*; Eigen, *Steps Towards Life*; de Duve, *Blueprint*. Diesen Konsens leugnen allerdings Crick, *Life Itself*, Mayr, *Evolution*, und Monod, *Chance and Necessity*.

<sup>42</sup> Eigen, *Steps Towards Life*, S. 11; de Duve, *Blueprint*, S. 217; Fry, *Emergence of Life*.

<sup>43</sup> Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, S. 157.

<sup>44</sup> Für einen Überblick siehe Fry, *Emergence of Life*.

- A Eine gewisse Regelmäßigkeit besteht, die die Existenz von Wesen mit Bewusstsein voraussagt.

Nennen wir die Form des Naturalismus, die aus den zwei Teilbehauptungen (N & A) besteht, den *ergänzten Naturalismus*, und bezeichnen wir ihn mit »N\*«:

- N\* N sowie A sind wahr.

Während die Proposition N der Existenz bewusster Wesen eine astronomisch kleine Wahrscheinlichkeit verleiht, lässt die Proposition N\* ihre Existenz in hohem Maße erwarten. Beim ergänzten Naturalismus wird die Obergrenze der Likelihood von Beleg L also im Vergleich mit dem einfachen Naturalismus deutlich erhöht.

Zusatzannahmen hinzuzufügen ist eine legitime wissenschaftliche Strategie, die wir Naturalistinnen und Naturalisten zugestehen sollten. (Außerdem verwendet der Theismus ebenfalls diese Art von Strategie, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden.) Wichtig ist es allerdings, über ihre Kosten im Klaren zu sein.

Erinnern wir uns an den Grund, weshalb wir uns für die Likelihood des Belegs L angesichts des Theismus und des (ergänzten) Naturalismus interessieren: Diese Werte spielen eine Rolle bei der Bestimmung der *bedingten Wahrscheinlichkeiten* der jeweiligen Propositionen angesichts von L, wobei die bedingte Wahrscheinlichkeit wiederum der Bestätigung bzw. Entkräftung entspricht, die auf die jeweiligen Propositionen durch die Existenz theistisch unerklärten grausamen Leids zukommt. Also bestimmt die Likelihood  $Pr(L|T)$  die bedingte Wahrscheinlichkeit  $Pr(T|L)$  mit, und die Likelihood  $Pr(L|N^*)$  bestimmt die bedingte Wahrscheinlichkeit  $Pr(N^*|L)$  mit.

Erinnern wir uns aber auch daran, dass bedingte Wahrscheinlichkeiten nicht *nur* von den jeweiligen Likelihoods bestimmt werden, sondern dass auch die Anfangswahrscheinlichkeiten der jeweiligen Propositionen – in diesem Fall  $Pr(T)$  und  $Pr(N^*)$  – einen Beitrag leisten. Große Anfangswahrscheinlichkeiten üben einen »Aufwärtsdruck« auf die bedingte Wahrscheinlichkeit aus, während kleine Anfangswahrscheinlichkeiten einen »Abwärtsdruck« ausüben.

Die Kosten der Hinzufügung der Zusatzannahme A bestehen darin, dass die Anfangswahrscheinlichkeit des (ergänzten) Naturalismus reduziert wird. Das Gesamtpaket N\* hat eine viel kleinere Anfangswahrscheinlichkeit als die einfachere Proposition N. Warum? Weil die Proposition N\* sich auf viel weniger mögliche Szenarien bezieht als die Proposition N. Die Hinzufügung von A entspricht einer Einschränkung der verschiedenen Szenarien, in denen der Naturalismus wahr ist, auf das Szenario, in dem auch die Annahme A wahr ist.

Warum bedeutet eine Einschränkung der möglichen naturalistischen Szenarien eine Reduktion der Anfangswahrscheinlichkeit eines naturalistischen Weltbilds? Um dies zu verstehen, hilft ein Vergleich mit dem obengenannten Kleid. Nehmen wir an, Sie wissen, dass eine Kiste ein Kleid beinhaltet, haben aber keine Informationen über die Farbe des Kleids. Folgendes können Sie dennoch *a priori* wissen: Die Wahrscheinlichkeit, dass das Kleid waldgrün ist, ist kleiner, als die Wahrscheinlichkeit, dass es grün ist. Denn die Hypothese des waldgrünen Kleids entspricht nur einer unter mehreren möglichen Weisen, grün zu sein. Sie schließt viele anderen möglichen Szenarien aus, in denen das Kleid grün ist: Szenarien, in denen es hellgrün ist, oder pistaziengrün, lindgrün, jadegrün usw.

Ähnlich ist es bei der Einschränkung der naturalistischen Szenarien durch die Annahme A. Dabei wird eine große Menge anderer naturalistischer Szenarien ausgeschlossen – nämlich diejenigen, in denen keine Regelmäßigkeit besteht, die die Existenz bewusster Wesen favorisiert. Diese Szenarien lassen sich in zwei Mengen aufteilen. In Situationen, die zur ersten Menge gehören, besitzt die Welt in

ihrem Anfangszustand überhaupt keine favorisierenden Regelmäßigkeiten, so dass der bloße Zufall herrscht. Von Szenarien dieser Art gibt es eine astronomisch große Menge, denn es gibt astronomisch viele möglichen Entwicklungspfade, die durch Zufall zustande kommen können. Die zweite Menge enthält Szenarien, die *andere* Regelmäßigkeiten besitzen – Regelmäßigkeiten, die nicht bewusstes Leben, sondern andere Zustände favorisieren.<sup>45</sup> Beispiele für solche Zustände sind das Entstehen von *unbewusstem* Leben, von *bewusstem* aber *leidunfähigem* Leben, von *eisernen* Gegenständen, von *lila* Gegenständen, von einer *gegenstandslosen* Leere usw. Die Tatsache, dass so viele mögliche Szenarien durch die Annahme A ausgeschlossen werden, reduziert die Anfangswahrscheinlichkeit des ergänzten Naturalismus im Vergleich mit derjenigen des allgemeinen Naturalismus. Die Anfangswahrscheinlichkeit der Proposition N\* ist viel kleiner als die Anfangswahrscheinlichkeit der Proposition N. Diese Tatsache übt wiederum einen »Abwärtsdruck« auf die bedingte Wahrscheinlichkeit von der Proposition N\* angesichts des grausamen Leids aus.

Naturalisten und Naturalistinnen könnten aber leugnen, dass die Ausgangswahrscheinlichkeit des ergänzten Naturalismus (N\*) um so viel kleiner ist als die des allgemeinen Naturalismus (N). Die Annahme A – so das Argument – sei doch *a priori* viel wahrscheinlicher als die konkurrierenden Szenarien, in denen entweder der Zufall oder andere Regelmäßigkeiten herrschen. Deshalb ist die Anfangswahrscheinlichkeit der Proposition N\* nicht so viel kleiner als diejenige der Proposition N selbst. Warum aber wäre die Anfangswahrscheinlichkeit von Regelmäßigkeiten, die bewusstes Leben favorisieren, um so viel größer als die Anfangswahrscheinlichkeiten der alternativen Szenarien? Genau deshalb, weil es Wesen mit Bewusstsein tatsächlich gibt und die Annahme A diesen Zustand, der sonst astronomisch unwahrscheinlich gewesen wäre, voraussagt.<sup>46</sup>

Dieser Gedankengang ist jedoch problematisch. Der erste Grund ist, dass ein sehr unwahrscheinliches Ereignis nicht genügt, um auf die Existenz von Regelmäßigkeiten zu schließen, die dieses Ereignis favorisieren. Nehmen wir ein Beispiel: Das sehr unwahrscheinliche Ereignis, dass *mein* Lotterielos gezogen wurde, deutet nicht darauf hin, dass natürliche Regelmäßigkeiten vorlagen, die die Ziehung meines Loses favorisierten.<sup>47</sup>

Naturalistinnen und Naturalisten könnten erwidern, dass es sich bei der Entstehung bewussten Lebens nicht um irgendein beliebiges Ereignis, sondern um ein außergewöhnlich wunderbares und komplexes Ereignis handelt. Es ist einfach höchst unplausibel, anzunehmen, dass dieses Ereignis durch Zufall oder Regelmäßigkeiten anderer Art herbeigeführt wurde. Hiermit kommen wir zum zweiten und wichtigeren Problem mit dem naturalistischen Gedankengang. Das Phänomen des bewussten Lebens, obzwar komplex und wunderbar, hat keine Eigenschaften, die von einer natürlichen Voreingenommenheit erklärt werden könnten: »[T]here is no conceivable reason that blind forces of nature or physical attributes should be biased toward the marvelous.«<sup>48</sup> Kommen wir auf das Beispiel der Lotterie zurück. Es ist nicht nur unplausibel, dass natürliche Regelmäßigkeiten die Ziehung meines Tickets bestimmen. Wichtiger ist es, dass es keinen Grund gibt, davon auszugehen, dass, gäbe überhaupt eine natürliche Regelmäßigkeit, diese *mich* statt andere Lottieriespieler favorisieren würde.<sup>49</sup> Ebenso gibt es *a priori* keinen Grund zu der Annahme, dass natürliche Prozesse die Existenz bewussten Lebens favorisieren würden. Im Gegensatz dazu ist es plausibel, dass *persönliche* Mächte (wie z. B. ein Schöpfergott) die Existenz bewusster Wesen favorisieren würden, aber diese Option ist mit dem Naturalismus inkompatibel.<sup>50</sup> Dass die Annahme A die Existenz bewussten Lebens voraussagt, macht sie *a priori* nicht wahrscheinlicher als die konkurrierenden

---

<sup>45</sup> White, *Origins of Life Research*.

<sup>46</sup> Für eine Diskussion siehe White, *Origins of Life Research*, und Fry, *Emergence of Life*.

<sup>47</sup> White, *Origins of Life Research*.

<sup>48</sup> ebd., S. 467.

<sup>49</sup> ebd., S. 466-467.

<sup>50</sup> ebd.

naturalistischen Szenarien. Die Hinzufügung der Annahme A reduziert somit die Anfangswahrscheinlichkeit des Naturalismus.

Die Zusatzannahme A hilft dem Naturalismus zwar, die Existenz bewussten Lebens voraussagen, weshalb der ergänzte Naturalismus (N\*) dem Beleg L eine viel höhere Likelihood verleiht als der bloße Naturalismus (N). Diese Erhöhung der Likelihood geht jedoch auf Kosten der Anfangswahrscheinlichkeit des ergänzten Naturalismus.

Was bedeuten diese Überlegungen für Beckermans Argument? Seine Behauptung, dass der Naturalismus den Beleg L viel besser voraussagt als der Theismus, beruht implizit auf die Zusatzannahme A. Diese Annahme leistet zwar durchaus einen Beitrag für sein Argument, aber keinen so großen, wie er sich erhoffen könnte. Denn erstens ist die Annahme A zwar theoretisch wichtig und in unserem besten wissenschaftlichen Theorien fundiert, gilt aber immer noch als relativ spekulativ und alles andere als bewiesen. Zweitens übt zwar die durch die Annahme A erhöhte Likelihood des Belegs L angesichts des ergänzten Naturalismus N\* einen »Aufwärtsdruck« auf die bedingte Wahrscheinlichkeit von N\* angesichts von L aus, aber die kleinere Anfangswahrscheinlichkeit von N\* selbst übt wiederum einen »Abwärtsdruck« auf diese bedingte Wahrscheinlichkeit aus. Insgesamt erscheint es daher legitim, aus den hier angeführten Überlegungen zu schließen, dass die bedingte Wahrscheinlichkeit von N\* angesichts vom Beleg L etwas kleiner ist als Beckermann meint.

Wie schneidet der ergänzte Naturalismus angesichts dieser Überlegungen gegenüber dem Theismus ab? Im Hinblick auf die Likelihood des Belegs L viel besser – aufgrund der Unterstützung durch die Zusatzannahme A. Im Hinblick auf die Anfangswahrscheinlichkeit steht der ergänzte Naturalismus nun aber schlechter da als der Theismus. Denn wir haben mit Beckermann die Anfangswahrscheinlichkeiten der Propositionen N und T gleich hoch angesetzt. Weil die Anfangswahrscheinlichkeit von N\* kleiner ist als die von N, folgt auch, dass die Anfangswahrscheinlichkeit von N\* auch kleiner ist als die von T. Letztlich schneidet der ergänzte Naturalismus aber doch besser ab als der Theismus. Denn wie wir oben festgestellt haben ist die Likelihood des Belegs L angesichts des Theismus einfach winzig klein, da sich dieser Beleg auf das *grausame* Leid bezieht – auf Leid, welches dem Opfer unwiderruflich schadet – und auf die Tatsache, dass es keine für uns vorstellbare theistische Erklärung für dieses Leid gibt. Naturwissenschaftler und Naturwissenschaftlerinnen sind zumindest in der Lage, eine Geschichte zu erzählen, die die Annahme A stützen und daher den Beleg L voraussagen kann; der Theismus kann dagegen nur auf die bloß logische Möglichkeit der Kompatibilität mit dem Beleg L verweisen.

Im nächsten Abschnitt werde ich versuchen, die Position des Theismus hinsichtlich der Likelihood des Belegs L zu verbessern, und zwar durch eine mittlerweile vertraute Strategie: das Hinzufügen einer Zusatzannahme.

#### 4.2. Der Offenbarungstheismus

Betrachten wir einen weiteren Einwand gegen Beckermann: Er richtet sich gegen ein vereinfachtes Ziel, wenn nicht sogar einen Strohhalm. Denn die Proposition T ist Ausdruck einer bloß spröden und skelettartigen Form des Theismus. Theistische Weltanschauungen, die in Wirklichkeit geglaubt und gelebt werden, verfügen über gewisse Ressourcen, die helfen, mit dem Problem des grausamen Leids umzugehen, die bei T nicht vorhanden sind.

Ein solcher Offenbarungstheismus sieht je nach Tradition unterschiedlich aus, wobei die Traditionen, um die es hier geht, folgende Elemente gemeinsam haben: Sie besagen, dass wir eines Tages, spätestens im Jenseits, Güter erwerben werden, die aus logischer Notwendigkeit nur durch unser

Leid erreichbar sind.<sup>51</sup> Zudem werden wir diese Güter als solche erkennen und werden verstehen, warum sie sonst unerreichbar gewesen wären.<sup>52</sup> Dafür müssen wir zuerst sterben und von Gott auferweckt werden, wobei diese Ereignisse mit bestimmten Erfahrungen einhergehen werden, die unvergleichlich sind und uns deswegen neue Erkenntnisse liefern werden. Die entsprechenden Erkenntnisse bestehen erstens aus der unmittelbaren Wahrnehmung der Liebe Gottes zu uns persönlich; zweitens aus der Wahrnehmung dieser Liebe *als* wesentlichen Teil der entsprechenden größeren Güter; und drittens aus der Antwort auf die Frage, warum das Erreichen dieser Güter in gewissen Fällen des grausamen Leids bedurfte. Als Beispiel einer solchen Tradition habe ich bereits auf das Christentum hingewiesen. Gottes »Anteil« an unserem Leid durch Jesus Christus ermöglicht, dass wir wiederum »Anteil« an seiner Kraft, das Leid zu besiegen, erhalten. Dieser unvorstellbare Vorgang wird in der Bibel mit Hilfe von Bildern ausgedrückt. Zudem wird Jesus als jemand geschildert, der uns vorausgeht. Er selbst wird durch sein Leiden auf eine sonst unmögliche Weise verherrlicht und blickt auf die Früchte jenes Leids mit Zufriedenheit (siehe Bibelzitate in Abschnitt 2.2.). Um jedoch diese Erkenntnisse gewinnen zu können, musste er – genauso wie wir – sterben und vom Tod auferstehen.

Ob durch eine christliche oder eine andere religiöse Tradition präzisiert, können wir die für unsere Zwecke wesentlichen Elemente religiöser Traditionen wie folgt zusammenfassen:

- O Für jeden Fall von Leid gibt es eine Erklärung, die das Prinzip des Selbstzwecks respektiert; diese Erklärungen werden wir spätestens dann erhalten, wenn wir Erkenntnis liefernde himmlische Erfahrungen gemacht haben.

Der Offenbarungstheismus beinhaltet also nicht nur die Proposition T (dass es einen vollkommenen Schöpfergott gibt), sondern auch die Proposition O; wir können ihn auf die Konjunktion T\* verkürzen:

- T\* T sowie O sind wahr.

Ich werde weiter unten dafür argumentieren, dass der Offenbarungstheismus (T\*) dem Beleg L eine höhere Likelihood verleiht als der allgemeine Theismus (T). Zunächst möchte ich zwei kurze Anmerkungen machen.

Die erste ist, dass die Proposition O zwar die logische Rolle einer Zusatzannahme spielt, aber aus historischer Sicht nicht als Zusatzannahme zu betrachten ist. Spezifisch religiöse Elemente wurden nicht hinzugefügt, um den bloßen Theismus angesichts des Problems des Leids extra zu stützen. Vielmehr sind die Komponenten des Offenbarungstheismus (T\*) in organischer Weise zusammengewachsen. Die Propositionen T und O bilden zusammen eine weltanschauliche und theoretische Einheit, in anderen Worten eine *Auffassung*.<sup>53</sup> Diese holistische Natur dieser Auffassung wurde bisher nur deshalb nicht thematisiert, weil wir uns mit Beckermanns Argument gegen den bloßen Theismus der Proposition T beschäftigen wollten. Um die einheitliche Natur von T\* zu betonen, werde ich die Proposition O nicht als Zusatzannahme, sondern als *stützende Proposition* bezeichnen. Damit soll explizit gemacht werden, dass diese Proposition zwar nicht lediglich zum Zweck zur Stützung des Theismus eingeführt wird, aber dennoch einen Beitrag zur evidentiellen Aufrechterhaltung der ganzen Auffassung T\* leistet.

Hierzu nun meine zweite Anmerkung. In Abschnitt 4.1 haben wir die Kosten von stützenden Propositionen bzw. Zusatzannahmen in Bezug auf den ergänzten Naturalismus bereits diskutiert. Im Hinblick auf den Theismus liegen diese Kosten auch vor. Genauso wie die Anfangswahrscheinlichkeit des ergänzten Naturalismus (N\*) kleiner ist als die des allgemeinen Naturalismus (N), so ist die

---

<sup>51</sup> Stump, *Wandering in Darkness*, Kap. 14-15.

<sup>52</sup> ebd.

<sup>53</sup> Elgin, *True Enough*.



Anfangswahrscheinlichkeit des Offenbarungstheismus ( $T^*$ ) kleiner als die des bloßen Theismus ( $T$ ). Denn die Menge von Möglichkeiten, die die Proposition  $T^*$  einbezieht, ist bloß eine Teilmenge der Möglichkeiten, die die Proposition  $T$  umfasst: Es gibt mögliche Situationen, in denen  $T$  wahr ist und  $T^*$  falsch (nämlich Situationen, in denen  $T$  wahr ist, aber  $O$  falsch). Dies ist in ähnlicher Weise problematisch für den Offenbarungstheismus wie die Hinzufügung der Annahme  $A$  für den Naturalismus.

Das Ergebnis ist, dass die beiden Propositionen –  $T^*$  und  $N^*$  – im Hinblick auf ihre jeweiligen Anfangswahrscheinlichkeiten auf ungefähr gleicher Ebene stehen. Aus dieser wahrscheinlichkeitstheoretischen Parität ergibt sich, dass der Vergleich zwischen  $T^*$  und  $N^*$  wieder im Wesentlichen durch eine Abschätzung der jeweiligen Likelihoods geschehen kann.

Was ist also die erkenntnistheoretische Leistung des Offenbarungstheismus in Bezug auf die Likelihood von Beleg  $L$ ? Die Likelihood von diesem Beleg angesichts des Offenbarungstheismus  $T^*$  ist größer als seine Likelihood angesichts des Theismus  $T$ . Wir haben oben gesehen, dass der bloße Theismus keine der zwei Teilbehauptungen von Beleg  $L$  voraussagt (weder die Teilbehauptung des grausamen Leids noch die der mangelnden Erklärungen), sondern vielmehr die Verneinung beider; anders gesagt macht er beide *unwahrscheinlich*. Der Offenbarungstheismus hingegen ist in dieser Hinsicht deutlich besser ausgerüstet. Betrachten wir eine Teilbehauptung nach der anderen.

*Die Teilbehauptung des grausamen Leids.* Der Umgang mit Leid ist im Offenbarungstheismus tief verwurzelt. Deshalb sagt er die Existenz von Leid voraus, d. h. er rechnet mit dem Leid. Aus diesem Vorausagen des Leids im Allgemeinen folgt jedoch keine Voraussage des *grausamen* Leids. Der Offenbarungstheismus allerdings lässt wohl erwarten, dass Gottes Einsatz manchmal nötig sein wird, damit das Leid zu einem sonst unerreichbaren Gut führen kann, und dass wir das entsprechende Gut nur nach einer drastischen Verwandlung im Jenseits werden wahrnehmen können. Solche starken Behauptungen wären kaum angebracht, wenn es sich beim entsprechenden Leid nur um Kleinigkeiten handeln würde. Zwar bleibt das grausame Leid im Offenbarungstheismus unwahrscheinlich, denn wir haben es immer noch mit einem vollkommenen, liebenden Vatergott zu tun. Aber er macht es *etwas weniger unwahrscheinlich* als der bloße Theismus, bei dem keine solchen theoretischen Maßnahmen im Umgang mit dem Leid vorkommen.

*Die Teilbehauptung der mangelnden Erklärungen.* Der Offenbarungstheismus sagt einen Mangel an theistischen Erklärungen für das grausame Leid voraus. Denn diese Form des Theismus beinhaltet einen Grund – oder eine »Meta-Erklärung« – für diesen Mangel: nämlich, dass wir bestimmte Erfahrungen, die uns Erkenntnis liefern, diesseits des Himmels noch nicht gemacht haben und nicht machen können.

Wie sieht es also aus, wenn wir die Wahrscheinlichkeit beider Teilbehauptungen des Belegs  $L$  im Lichte der Proposition  $T^*$  betrachten? Meines Erachtens macht diese Proposition den Beleg  $L$  zwar nicht *wahrscheinlich*: Seine Likelihood unter Annahme des Offenbarungstheismus ist immer noch kleiner als  $\frac{1}{2}$  zu setzen. Denn die Tatsache, dass der Offenbarungstheismus nicht grausames Leid voraussagt, sondern es bloß weniger unwahrscheinlich macht, ist eine große erkenntnistheoretische Schwäche. Dennoch hat der Offenbarungstheismus den großen Vorteil, dass er den Mangel an theistischen Erklärungen des grausamen Leids voraussagt. Anhand dieser zwei Punkte ist der Beleg  $L$  *erheblich weniger unwahrscheinlich* angesichts des Offenbarungstheismus als angesichts des Theismus. Das bedeutet, dass die Likelihood von Beleg  $L$  angesichts der Proposition  $T^*$  zwar immer noch kleiner als  $\frac{1}{2}$  ist, aber dennoch sehr viel höher als angesichts der Proposition  $T$ . Formal ausgedrückt:

$$\Pr(L|T) < \Pr(L|T^*) < \frac{1}{2}.$$

Wie verbleiben wir bzgl. des Vergleichs mit dem ergänzten Naturalismus N\*? Die Antwort hängt von der Likelihood von Beleg L angesichts dieser konkurrierenden Proposition ab. Wie sieht sie aus?

Betrachten wir zunächst die Teilbehauptung des grausamen Leids. Die Proposition N\* behauptet, dass die Existenz von Wesen mit Bewusstsein ziemlich wahrscheinlich und das Universum »gleichgültig« dem Leid gegenüber ist. Dabei ist die Existenz leidfähiger Wesen bzw. von Wesen mit Bewusstsein relativ stark zu erwarten. Nur ein wenig schwächer ist die Erwartung, dass diese tatsächlich leiden werden, und von diesem Punkt aus ist die Erwartung, dass manches Leiden auch grausam sein wird, nochmals nur geringfügig kleiner.<sup>54</sup> Insgesamt können wir m. E. den Schluss ziehen, dass die Teilbehauptung des grausamen Leids für den ergänzten Naturalismus jedenfalls einen positiven Erwartungswert hat. Was die Teilbehauptung der mangelnden Erklärungen betrifft, so wird vom ergänzten Naturalismus auch eher vorausgesagt, dass sie zutrifft. Denn der ergänzte Naturalismus lässt nicht erwarten, dass theistische Erklärungen für alle Fälle grausamen Leids ausgedacht werden können – eher umgekehrt. Zusammenfassend können wir die begründete Vermutung aufstellen, dass die Likelihood von Beleg L angesichts des ergänzten Naturalismus über ½ liegt:

$$\frac{1}{2} < \Pr(L|N^*)$$

Der Vergleich der Likelihoods fällt also immer noch zu Gunsten einer naturalistischen Weltanschauung aus – wobei dieser Vergleich für eine theistische Auffassung längst nicht mehr so vernichtend ist, wie er anfangs erschien. Dafür hat unsere Diskussion drei Gründe geliefert. Erstens hängt der Vorteil des ergänzten Naturalismus sehr stark von der kontroversen Zusatzannahme A ab. Zweitens ist die Likelihood von Beleg L unter Annahme des Offenbarungstheismus erheblich höher als unter Annahme des bloßen Theismus (wobei sie freilich immer noch unter ½ liegt). Das heißt, dass die Hintergrundbelege, die für eine theistische Weltanschauung sprechen, weniger Arbeit zu leisten haben als ursprünglich befürchtet, um den Glauben an eine solche Weltanschauung trotz des Problems des grausamen Leids als gut begründet auszuweisen. Drittens: Die Resultate einer Untersuchung dieser Hintergrundbelege bleiben immer noch offen. Für diejenigen also, die die Hoffnung auf einen gut begründeten Glauben an Gott nicht aufgeben möchten, bleibt immerhin die Option, diese weiteren Belege zu untersuchen.

## 5. Einwände

Man könnte einwenden, dass die Proposition O, die den Theismus epistemisch stützt, *ad hoc* ist. Der Vorwurf des *Ad-hoc*-Seins wird häufig gegen Zusatzannahmen gerichtet, die unter dem Verdacht stehen, eine Theorie vor einer evidentiellen Schwächung in illegitimer Weise zu »retten«. Bevor wir diesen Einwand eruieren, lohnt es sich im Auge zu halten, dass diese Proposition O eigentlich nicht als *Zusatzannahme* zu verstehen ist, geschweige denn als Zusatzannahme, die den bloßen Theismus (T) vor dem Beleg L »retten« soll – denn die Auffassung des Offenbarungstheismus ist, wie gesagt, ein organisches Ganzes. Dies heißt aber nicht, dass die Proposition O über jeden Zweifel erhaben ist. Ganz im Gegenteil: Ein struktureller Bestandteil einer Auffassung kann epistemisch zweifelhaft sein, und dies kann wiederum die Plausibilität der Auffassung in ihrer Gesamtheit bedrohen. Eine unplausible Auffassung hat eine kleine Anfangswahrscheinlichkeit, die mit entsprechendem »Abwärtsdruck« auf die bedingte Wahrscheinlichkeit dieser Auffassung angesichts von Belegen einhergeht. Den Einwand, dass die Proposition O *ad hoc* ist, können wir dementsprechend als Kritik an ihre evidentiellen Rolle bei der Aufrechterhaltung des Offenbarungstheismus in seiner Gesamtheit verstehen.

---

<sup>54</sup> Es gilt, wie wir gesehen haben, dass je spezifischer die Situation, desto kleiner die Wahrscheinlichkeit.

Worauf bezieht sich die epistemische Illegitimität des *Ad-hoc*-Seins? Dazu gibt es drei prominente Interpretationen. Gemäß der ersten Deutung ist eine stützende Proposition (oder eine Zusatzannahme) genau dann *ad hoc*, wenn wenig Kohärenz zwischen ihr und der Auffassung, zu der sie gehört, besteht. Das heißt, dass selbst diejenigen, die die Auffassung vertreten, die stützende Proposition nicht unbedingt für plausibel halten würden, wenn diese nicht zur Stützung eines anderen Bestandteils der Auffassung nötig gewesen wäre.<sup>55</sup> Doch die Proposition O ist wie gesagt ein wichtiger und integraler Teil des Offenbarungstheismus und zählt daher gemäß dieser Deutung nicht als *ad hoc*.

Gemäß der zweiten (von Karl Popper entwickelten) Interpretation ist eine stützende Proposition genau dann *ad hoc*, wenn sie nicht »überprüfbar« ist, d. h., wenn sie keine unabhängigen<sup>56</sup> empirisch untersuchbaren Phänomene voraussagt, außer dem Beleg, vor dem sie die entsprechende Hypothese »rettet«.<sup>57</sup> Eine unüberprüfbare Proposition ist zwar nicht unbedingt falsch, kann jedoch empirisch nicht begründet werden.

Diese Deutung des *Ad-hoc*-Seins ist stark kritisiert worden.<sup>58</sup> Wir brauchen jedoch an dieser Stelle nicht auf die Kritik einzugehen, denn die stützende Proposition O ist im popperschen Sinn nicht *ad hoc*. Es gibt nämlich empirische Tatbestände, die unter ihrer Annahme zu erwarten sind (und zwar nicht nur im Jenseits), beispielsweise die Wahrheit der folgenden zwei Propositionen:

- K Es gibt eine Lehre, die die Proposition O enthält, die von einer kritischen Menge von Menschen über lange Zeit hindurch und in vielen Gegenden der Welt für göttliche Offenbarung gehalten wird.
- V Die Lehre, die die Proposition O enthält, sowie die Personen und anderen Quellen, die diese Lehre für göttliche Offenbarung halten, sind epistemisch vertrauenswürdig.<sup>59</sup>

Bestehen diese empirischen Voraussagungen im Falle der Proposition O, wird diese stützende Proposition dadurch zwar nicht *bewiesen*, aber durchaus bestätigt bzw. begründet; bestehen sie nicht, wird O sehr geschwächt. Die Proposition O ist daher wohl empirisch überprüfbar und daher nicht im popperschen Sinn *ad hoc*.

Während die poppersche Deutung des *Ad-hoc*-seins sich mit der bloßen Möglichkeit empirischer Begründung beschäftigt, geht es bei einer dritten Interpretation darum, ob die entsprechende stützende Proposition in der Tat empirisch begründet *ist*. Diese Interpretation können wir das *Kriterium der mangelnden Begründung* nennen. Ihr zufolge ist eine stützende Proposition genau dann *ad hoc*, wenn sie entweder von unabhängigen empirischen Belegen als falsch erwiesen wird, oder wenn es unklar ist, ob die empirischen Belege, die sie begründen würden, wahr sind (beispielsweise, weil noch keine Untersuchung dazu gemacht wurde).<sup>60</sup> Ob eine Proposition gemäß dieser Deutung als *ad hoc* zählt, hängt also vom Stand der Informationen der Forscher und Forscherinnen ab.

---

<sup>55</sup> Lipton, Inference to the Best Explanation; McGrew, On Not Counting the Cost, Schindler, Coherentist Conception.

<sup>56</sup> Ein Beleg ist »unabhängig«, wenn er nicht selbst auf der entsprechenden Auffassung beruht.

<sup>57</sup> Popper, Logik der Forschung.

<sup>58</sup> Wettersten, Welche wissenschaftstheoretischen Probleme; Howson und Urbach, Scientific Reasoning, S. 146-157; siehe auch Fußnote 54.

<sup>59</sup> K steht für »kritische Lehre« und V für »vertrauenswürdig«.

<sup>60</sup> Grünbaum, Ad hoc Auxiliary Hypotheses; Leplin, Concept of an Ad Hoc Hypothesis, S. 336-337.

Gilt die stützende Proposition O nach dem Kriterium der mangelnden Begründung als *ad hoc*? Die Antwort ist abhängig vom Stand unserer Informationen über die Wahrheit der Belege O und V.<sup>61</sup> Zweifelsohne ist der Beleg K wahr, denn die Proposition O gehört zu vielen religiösen Traditionen. Die Wahrheit des Belegs K sollte genügen, um gemäß dieser Deutung die Proposition O als nicht *ad hoc* auszuweisen. Denn dieser Beleg ist erstens unabhängig vom Theismus, zweitens eine klare Voraussage von O und es besteht drittens kein Zweifel über seine Wahrheit.

Man könnte jedoch einwenden, dass auch die Wahrheit des Belegs V nötig wäre, um die Proposition O als nicht *ad hoc* aufzuweisen. Denn obwohl die stützende Proposition von der Wahrheit des Belegs K bestätigt wird, reiche diese Bestätigung längst nicht aus, um O für *wahr* zu halten. Dieser Einwand setzt eine stärkere Variante des Kriteriums der mangelnden Begründung voraus. Wie sieht es mit O anhand dieser Variante aus? Eine endgültige Feststellung der Wahrheit von Beleg V wäre in der Tat schwierig. Man könnte zwar die Geschichte der Überlieferung religiöser Schriften und Traditionen untersuchen und darauf aufbauend philosophische Theorien ihrer epistemischen Vertrauenswürdigkeit entwickeln. Selbst dann wäre es jedoch schwierig festzustellen, dass diese Quellen in der entsprechenden Weise tatsächlich vertrauenswürdig sind. Denn jegliche Untersuchung würde sich vermutlich auf die Geschichte des epistemischen Erfolgs der entsprechenden Quellen beziehen. Eine Erfolgsgeschichte für religiöse Quellen würde aber mutmaßlich einer gewissen Stellungnahme zu Hypothese T bedürfen – und wäre daher vom Theismus nicht unabhängig. Wäre also der endgültige Nachweis von Beleg V nötig, um die stützende Proposition O als nicht *ad hoc* auszuweisen, so könnte es sein, dass diese Proposition gemäß der stärkeren Variante des Kriteriums der mangelnden Begründung als *ad hoc* zählt.

Doch selbst wenn dem so wäre, wäre dies wenig problematisch. Denn das Kriterium der mangelnden Begründung ist viel zu weit: Es bezieht sich nicht unbedingt auf einen epistemischen Fehler<sup>62</sup> und im Fall der stützenden Proposition O gewiss nicht. Einerseits ist das Kriterium zwar berechtigt, insofern es *falsche* stützende Propositionen als illegitim klassifiziert. Doch es geht zu weit, da es auch Propositionen ausschließt, deren Wahrheit bzw. Falschheit noch offensteht. Zwar sollten wir vermutlich keine *isolierten* Propositionen akzeptieren, deren Wahrheit noch in Frage steht. Wenn es sich jedoch um eine Proposition handelt, die bei einer sonst vielversprechenden Auffassung eine stützende Rolle spielt, dann kann diese Tatsache selbst einen theoretischen Grund liefern, die Proposition auch bei ausstehender empirischer Begründung zu akzeptieren. Ein nichtreligiöses Beispiel findet sich bei der Zusatzannahme, die Leibniz zur Rettung seiner Hypothese, dass keine Kraft verloren geht, eingeführt hat.<sup>63</sup> Der Beleg, der gegen diese Hypothese sprach, war die Tatsache, dass zwei gegeneinanderstoßenden Kugeln mit einem scheinbaren Verlust an Kraft stehenbleiben können. Leibniz fügte allerdings die stützende Proposition hinzu, dass die Kraft sich unsichtbar über beide Kugeln verteilt. Damals war diese Proposition nicht nur unbelegt, man konnte auch nicht ahnen, dass sie überhaupt jemals begründet werden könnte – dennoch gilt sie heute als wahr. Hätte Leibniz diese stützende Proposition als *ad hoc* verworfen, dann hätte er seine letztendlich erfolgreiche Hypothese für illegitim halten müssen. Es wäre ebenso voreilig, die stützende Proposition O nur deshalb zu verwerfen, weil wir sie bei unserem jetzigen Informationsstand nicht zweifelsfrei oder unabhängig vom Theismus belegen können.

Dennoch sind stützende Propositionen, die nicht fest etabliert sind, mit Vorsicht zu genießen. Dies gilt besonders bei Propositionen wie O, die Sachverhalte postulieren, die uns vor dem Jenseits grundsätzlich nicht direkt zugänglich sind. Dass die Proposition O solche Sachverhalte postuliert reicht keineswegs aus, um sie zu verwerfen, denn mit solch einer Reaktion würde man die bloße

---

<sup>61</sup> Relevant wären eigentlich auch manche der Belege, die den bloßen Theismus (T) bestätigen würden, aber der Einfachheit halber verfolge ich diesen Gedankengang nicht weiter.

<sup>62</sup> Die folgende Kritik gilt auch für unüberprüfbare Zusatzannahmen (Wettersten, Welche wissenschaftstheoretischen Probleme, S. 599).

<sup>63</sup> ebd.

Möglichkeit, dass es unbekannte, aber explanatorisch wirksame Dinge gibt, dogmatisch vorwegnehmend verwerfen. Die Überlegungen dazu sollten jedoch als Motivation dienen, die Belege bzgl. der Proposition O weiter zu erforschen. Und nicht nur diese Belege, sondern alle Belege bzgl. der gesamten theistischen Auffassung, zu der diese Proposition gehört – d. h. alle Hintergrundbelege, die zusammen mit dem Beleg L für die Bestätigung bzw. Schwächung des Offenbarungstheismus von Relevanz sind.

## 6. Schluss

Das grausame Leid ist mit dem Theismus konsistent. Es ist logisch möglich, dass Gott ein sonst unerreichbares Gut durch solches Leid erreicht – solange es sich dabei um ein Gut handelt, welches dem Opfer selbst zukommt. Freilich ist diese Möglichkeit nicht nur unvorstellbar, sondern führt auch zu emotionalen Widerständen. Dennoch ist sie ein wesentlicher Bestandteil vieler religiöser Traditionen, in denen sie durch Geschichten und Bilder dargestellt wird.

Wegen ihrer Unvorstellbarkeit aber ist diese Möglichkeit sehr unplausibel. Die Existenz grausamen Leids und das Fehlen einer theistischen Erklärung für bestimmte Fälle solchen Leids liefern nämlich einen schwerwiegenden Beleg gegen die theistische Weltanschauung. Selbst eine unwahrscheinliche Möglichkeit könnte jedoch wahrscheinlicher sein als alle Alternativen; daher muss die beste theistische Auffassung mit der besten nicht-theistischen Alternative verglichen werden. Die relevanteste Vergleichsbasis für eine theistische Auffassung ist die naturalistische, die die Existenz übernatürlicher Wesen leugnet. Vergleichen wir den Theismus mit dem Naturalismus, so gilt diejenige Auffassung, die das grausame Leid sowie den Mangel an theistischen Erklärungen für spezifische Fälle dieser Art von Leid am stärksten erwarten lässt, zumindest *prima facie* als die wahrscheinlichere. Weil rein natürliche Prozesse gegenüber dem Leid »gleichgültig« sind und zudem keine theistischen Erklärungen erwarten lassen, scheint der Naturalismus viel wahrscheinlicher zu sein als der Theismus.

Es gibt jedoch drei Faktoren, die diese Wahrscheinlichkeitstheoretische Kluft zwischen naturalistischen und theistischen Auffassungen kleiner machen. Erstens setzt die naturalistische Auffassung eine sehr kontroverse Hilfsannahme bezüglich der Natur des Universums voraus. Zweitens ist der Gegenbeleg L stärker im Falle eines *Offenbarungstheismus* zu erwarten, der Erkenntnis liefernde Erfahrungen im Jenseits verspricht. Daher haben die Hintergrundbelege, die für eine theistische Weltanschauung sprechen würden, weniger Arbeit zu leisten als am Anfang gedacht. Damit sind, drittens, das grausame Leid und der Mangel an Erklärungen desselben nur ein Faktor unter vielen, die untersucht werden müssen, um festzustellen, ob der Offenbarungstheismus sich gut begründet hegen lässt. Um einen endgültigen Schluss ziehen zu können, muss man auch alle anderen Belege gegeneinander und gegen den Beleg L abwägen.

Es kann seltsam vorkommen oder sogar abstoßend wirken, philosophisch in solcher Art und Weise über das grausame Leid zu sprechen. Ich glaube jedoch, dass sich diese Auseinandersetzung lohnt, um die Hoffnung auf einen gut begründeten Glauben an Gott – und damit die Hoffnung auf die Bestätigung der Würde grausam leidender Menschen und die endgültige Erlösung vom grausamen Leid – aufrechtzuerhalten.

## Danksagung

Für hilfreiche Kommentare und Diskussion möchte ich mich herzlich bei Roland Buemberger, Marisa Gasteiger, Romy Jaster, Winfried Löffler, Peter Schulte und den Teilnehmern der Konferenz »(Ir)rationaler Glaube« bedanken. Für die finanzielle Unterstützung dieses Projekts ist der FWF (Fonds zur Förderung der Wissenschaftliche Forschung) zu bedanken.

## Literatur

Adams, Marilyn McCord (1999). *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca: Cornell University Press.

Alston, William (1991a). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Alston, William (1991b). "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition", *Philosophical Perspectives*, 5: 29-67.

Audi, Robert (2016). *Means, Ends, and Persons: The Meaning and Psychological Dimensions of Kant's Humanity Formula*, Oxford: Oxford University Press.

Bauckham, Richard (2017). *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, 2. Aufl. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.

Basinger, David (2002). *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*, Burlington: Ashgate.

Beckermann, Ansgar (2013). *Glaube*, Berlin: De Gruyter.

Bergmann, Michael (2001). „Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil“, *Noûs*, 35: 278–296.

Betenson, Toby (2016). „Anti-Theodicy“, *Philosophy Compass* 11 (1): 56-65.

Craig, William Lane (1979). *The Kalām Cosmological Argument*, London: Macmillan Press.

Crick, Francis (1981). *Life Itself: Its Origin and Nature*, New York: Simon and Schuster.

Davis, Caroline Franks (1989). *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: Oxford University Press.

De Duve, C. (1991). *Blueprint for a Cell: The Nature and Origin of Life*, Burlington, NC: N. Patterson.

Denett, Daniel (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*, London: Penguin.

Dougherty, Trent (2011). „Reconsidering the Parent Analogy: Further Work for Skeptical Theists“, *International Journal for Philosophy of Religion* 72 (1): 17-25.

Dougherty, Trent and Justin McBrayer (2014), Hrsg. *Skeptical Theism: New Essays*, Oxford: Oxford University Press.

Eigen, M. (1992). *Steps Towards Life*, Oxford: Oxford University Press.

Elgin, Catherine (2017). *True Enough*, Cambridge: MIT Press.

Fogelin, Robert (2003). *A Defense of Hume on Miracles*, Princeton: Princeton University Press.

- Fry, Iris (2000). *The Emergence of Life on Earth: a Historical and Scientific Overview*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Grünbaum, Adolf (1976). „Ad hoc Auxiliary Hypotheses and Falsificationism“, *The British Journal for the Philosophy of Science* 27 (4): 329-362.
- Hasker, William (2010). „All Too Skeptical Theism“, *International Journal for Philosophy of Religion* 68 (1): 15-29.
- Hengel, Martin (1968). *Nachfolge und Charisma: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Töpelmann: Berlin.
- Hick, John (2010). „Eine irenäische Theodizee“, Loichinger/Kreiner, *Theodizee in den Weltreligionen*, Paderborn: Schöningh, 87-103.
- Howson, Colin; Peter Urbach (1993). *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*, 2. Aufl., La Salle, IL: Open Court.
- Jackson, Frank (1986), „What Mary Didn't Know“, *Journal of Philosophy* 83: 291-295.
- Leplin, J. (1975). „The Concept of an Ad Hoc Hypothesis“, *Studies In History and Philosophy of Science Part A* 5 (4): 309-345.
- Lewis, C. S. (1944). *The Problem of Pain*, New York: Macmillan.
- Lipton, Peter (2004). *Inference to the Best Explanation*, 2. Aufl., London: Routledge.
- Martin, Michael (1990). *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press.
- Mayr, Ernst (1976). *Evolution and the Diversity of Life*, Cambridge: Belknap.
- McGrew, Timothy und Lydia (2009). „The Argument from Miracles“, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Hrsg. William Lane Craig und J. P. Moreland, New York: Blackwell, 593-662.
- Metzger, Bruce M. und Bart D. Ehrman (2005). *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4. Aufl., Oxford: Oxford University Press.
- Monod, Jacques (1971). *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, New York: Knopf.
- McGrew, Lydia (2014). „On Not Counting the Cost: Ad Hocness and Disconfirmation“, *Acta Analytica*, 29: 491-505.
- Paul, L. A. (2014). *Transformative Experience*, Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1974). *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1977). *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Popper, Karl (1982). *Logik der Forschung, Siebente Auflage*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Russell, Bruce (1996). „Defenseless“, *The Evidential Argument from Evil*, Hrsg. Daniel Howard-Snyder, 193-206.

Schellenberg, J. L. (2007). *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*, Ithaca: Cornell University Press.

Schindler, Samuel K. (2017). „A Coherentist Conception of Ad Hoc Hypotheses“, Manuskript.

Stump, Eleonore (2012). *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Oxford University Press.

Swinburne, Richard (2003). „The Argument to God from Fine-Tuning Reassessed“, *God and Design*, Hrsg. Manson, London, 105-123.

Swinburne, Richard (2004). *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press.

Tetens, Holm (2015a). *Gott Denken: Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart: Reclam.

Tetens, Holm (2015b). Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur Natürlichen Theologie, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57(1): 1-13.

Tilley, Terrence (1991). *The Evils of Theodicy*, Washington: Georgetown University Press.

van Inwagen, Peter (1995). *God, Knowledge, and Mystery*, Ithaca: Cornell University Press.

Weidemann, Christian (2007). *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Freiburg/München: Alber Symposion.

Wettersten, John (1998). „Welche wissenschaftstheoretischen Probleme stellen ad-hoc-Hypothesen heute?“ *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 52, H. 4, 589-609.

White, Roger (2007). „Does Origins of Life Research Rest on a Mistake?“, *Noûs*: Vol. 41, No. 3, 453-477.