

Schlesinger, George N. (1998), 'Leid und Übel [Suffering and evil]', trans. Vincent C. Müller, in Christoph Jäger (ed.), *Analytische Religionsphilosophie* (UTB; Berlin: Ferdinand Schöningh), 245-252. – <http://www.sophia.de>

George N. Schlesinger

Leid und Übel

I

Die Welt ist voller Leid. Gott ist entweder unfähig, es zu verhindern – dann ist Er nicht allmächtig –, oder Er will es nicht verhindern – dann ist Er nicht vollkommen gut. Seit Generationen wird dies als das schlagendste Argument gegen den Glauben angesehen, daß ein allmächtiges und allgütiges Wesen existiert. Natürlich haben Theisten sich die größte Mühe gegeben, eine angemessene Erwiderung vorzubringen.

Unter den zahlreichen Vorschlägen, wie der atheistischen Herausforderung zu begegnen sei, finden sich manche, die wichtige religiöse Vorstellungen enthalten, das Problem aber unglücklicherweise nicht entschärfen. Vielen von uns hat man gesagt, (1) daß wir all die Freude und moralische Schönheit in der Welt, welche die Menge des vorhandenen Schmerzes und der moralischen Häßlichkeit weit übertreffe, nicht für selbstverständlich erachten dürfen oder daß (2) alles Leid am Ende einen höheren Wert hervorbringe und daher nicht als Übel erachtet werden sollte.

In diesen Worten liegt manche Weisheit, aber für das Problem des Übels sind sie irrelevant. Man multipliziere die Menge des Leids in der Welt mit einer Milliarde oder teile sie durch diese Zahl, ihre Unverträglichkeit mit göttlicher Güte und Allmacht bleibt unberührt. Selbst wenn nur ein einziges Individuum unnötigerweise für einen kurzen Moment eine leichte Unannehmlichkeit zu ertragen hätte, wäre das Problem logisch ebenso real – obwohl es nicht so schmerzhaft wäre oder möglicherweise sogar unbemerkt bliebe.¹ Und ohne die Wahrheit von Punkt (2) oder seiner optimistischen Implikation leugnen zu wollen, er kann doch zur Lösung unseres Prob-

¹ Einigen Leuten ist diese einfache Wahrheit nicht klar. Es gibt Theologen, die behauptet haben, die beispiellosen Grausamkeiten von Auschwitz hätten unüberwindliche Schwierigkeiten für den Theismus hervorgebracht, der nun von Grund auf revidiert werden müsse. Nun sind die Schrecken von Auschwitz zugegebenermaßen beispiellos, aber das hat keinen Einfluß auf den Status des Problems des Übels. Entweder können wir zeigen, daß Leid mit göttlicher Güte nicht unvereinbar ist und sich das Problem daher in keiner möglichen Situation ergibt, oder wir können es nicht, in welchem Falle das geringste Ausmaß an Leid zu einem Problem wird.

lems nichts beitragen, denn wir können fragen: Warum hat Gott in Seiner Allmacht nicht alle Vorteile für uns geschaffen, auf die in (2) Bezug genommen wird, ohne daß wir dafür erst mit Schmerzen bezahlen müssen?

Ein weiterer, nicht mehr viel diskutierter Vorschlag besagt, daß Leid stets Züchtigung für Vergehen und daher wohlverdient ist und nicht als Übel gelten kann. Einer der Einwände, den ein Skeptiker hiergegen vorbringen könnte, lautet: Warum wurden Gelegenheiten zur Sünde geschaffen? Als Verteidigungsversuch mag der Theist behaupten wollen, daß menschliche Willensfreiheit sehr kostbar sei und wir sie ohne die Freiheit der Menschen zu sündigen nicht haben könnten. Dieser Versuch kann zurückgewiesen werden, indem man auf die Möglichkeit einer Welt aufmerksam macht, in der es frei handelnde Personen gibt, aber in der niemand bestraft wird; denn Gott hätte frei handelnde Personen erschaffen können, von denen Er vor ihrer Geburt wußte, daß sie aus freien Stücken nicht sündigen würden.

Lassen Sie mich kurz darauf hinweisen, daß es eines der meistdiskutierten Probleme in der Religionsphilosophie der letzten Jahre ist, ob eine solche Welt möglich ist. Man hat sehr ausgefeilte Argumente vorgebracht, um zu zeigen, daß es Gott logisch unmöglich ist, frei handelnde Personen zu erschaffen, von denen Er sicher sein kann, daß sie nicht sündigen werden. Diese lang andauernden Debatten illustrieren eindrucksvoll die Faszination, die komplizierte Argumente auf einige Philosophen ausüben können, die sie mit einer solchen Begeisterung debattieren, daß es ihnen nie einfällt innezuhalten und sich zu fragen: Haben diese Argumente irgendeinen Sinn? Tatsächlich scheint es recht offensichtlich, daß sie keinen Sinn haben. Angenommen, wir fragen uns: Warum mußte es Ungeheuer wie Hitler oder Stalin geben? Dem soeben entwickelten Gedankengang zufolge würde der Theist erwidern, daß Gott ihre Entstehung nicht hätte verhindern können, ohne sicherzustellen, daß es überhaupt keine frei handelnden Personen gibt. Das Erschaffen von frei handelnden Personen bringt unvermeidlich das Risiko mit sich, daß einige sehr böse Menschen geboren werden.

Der Atheist muß sich aber nicht die Mühe machen, die Gültigkeit der verschiedenen Argumente zu untersuchen, die zu diesem Schluß führen, denn dieser hilft dem Theisten ohnehin nicht. Er kann ohne weiteres zugestehen, daß die Geburt einiger böser Menschen unvermeidlich ist, da die Existenz frei handelnder Personen einen unverzichtbaren Teil des göttlichen Plans der Dinge ausmacht. Dennoch, als Hitler noch ein Jugendlicher war, hätte ein kompetenter Psychologe feststellen können, daß er einen boshaften Charakter hatte und anderen wahrscheinlich viel Schmerz zufügen würde, wenn er die Gelegenheit dazu bekäme. Es ist vernünftig anzunehmen, daß Gott dies noch früher hätte feststellen können. Warum hat ein gütiger Gott ihn dann nicht liquidiert oder mit anderen Ihm zur Verfügung stehenden Mitteln unschädlich gemacht, sobald sich das sündhafte Wesen Hitlers zeigte?

Man könnte außerdem erwähnen, daß die Behauptung, alles Leid sei Strafe für Sünden, zu einer weiteren Schwierigkeit führt, denn sie kann das Leiden unschuldiger Säuglinge nicht erklären.

II

Um einen wirklichen Einblick in die Natur göttlicher Güte zu gewinnen, müssen wir am Anfang beginnen und fragen: Gibt es tatsächlich Übel in der Welt? Leid existiert ohne Frage; doch kann das als die Existenz von Übel aufgefaßt werden? Bevor man diese Frage beantworten kann, muß man den moralischen Status göttlicher Handlungen bewerten. Es wird allgemein angenommen, daß göttliche Handlungen nach denselben Kriterien bewertet werden wie menschliche, andernfalls behielten die Begriffe von „gut“ und „böse“ nicht ihre üblichen Bedeutungen. Was sind nun böse menschliche Handlungen? In der Regel sind es Handlungen, die moralischen Verpflichtungen zuwiderlaufen. Dies bringt uns zu der Frage, die zuerst beantwortet werden muß: Was sind meine Verpflichtungen gegenüber meinem Mitmenschen? Oberflächlich betrachtet mag es so aussehen, als ob meine Verpflichtung gegenüber jemand anderem darin besteht, ihn so glücklich zu machen, wie ich kann, vorausgesetzt, das Wohlbefinden anderer wird nicht beeinträchtigt. Auf den zweiten Blick jedoch erscheint dies unangemessen.

Angenommen, ich habe ein Kind von sehr geringer Intelligenz, aber sehr glücklicher Wesensart in meiner Obhut. Solange für seine grundlegenden körperlichen Bedürfnisse gesorgt ist, gefällt es ihm, den ganzen Tag auf dem Rücken zu liegen und in die Luft zu gucken. Wie mir die größten medizinischen Kapazitäten versichern, würde eine kleine Operation seine Intelligenz enorm erhöhen und ihm kreative Leistungen sowie den Genuß von Musik, Kunst, Literatur und Wissenschaft ermöglichen. Wenn seine Intelligenz gesteigert würde, dann wäre es natürlich auch für die Frustrationen, Enttäuschungen und Ängste anfällig, denen die meisten unter uns von Zeit zu Zeit unterliegen. Ich glaube dennoch, man wird zustimmen, daß ich zu tadeln wäre, wenn ich das Kind nicht operieren ließe – selbst wenn ich, so gut ich nur könnte, sicherstellen würde, daß für seine körperlichen Bedürfnisse stets gesorgt ist.

Warum aber ist es nicht gut genug, daß ich es in einem Zustand maximaler Glückseligkeit halte? In welchem Ausmaß ein Zustand wünschenswert ist, scheint keine einfache Funktion eines einzigen Faktors zu sein – nämlich des Ausmaßes, in dem die eigenen Bedürfnisse befriedigt werden –, sondern hängt auch davon ab, welche Art von Wesen man ist. Dem etwas weniger glücklichen, aber intelligenten Kind geht es letztlich besser als dem glücklichen Dummkopf, weil es, auch wenn die Menge an Glückseligkeit in seinem Fall geringer ist, dadurch mehr als entschädigt wird, daß es eine Art von Person geworden ist, die zu sein man bevorzugen würde.

Meine moralischen Verpflichtungen bestehen also nicht einfach darin, sich darum zu bemühen, die Menge an Glückseligkeit zu vermehren, die ein bestimmtes Wesen genießen darf. Diese Verpflichtungen sind ein wenig verwickelter und bestehen darin, daß ich das Ausmaß, in dem sein Zustand wünschenswert ist, erhöhen muß – eine zweiwertige Funktion, die sowohl von dem Potential des Individuums abhängt als auch davon, wie weit für seine Bedürfnisse gesorgt ist. Dieser Gedanke kann folgendermaßen veranschaulicht werden: In den letzten Jahren hat man viel von Maschinen gehört, welche die Genußzentren des Gehirns elektrisch stimulieren. Sobald das Gehirn einer Person mit der Maschine verbunden ist, wird sie vollkommen von der dargebotenen Erfahrung eingenommen und wünscht nichts anderes als das passive Vergnügen an dem überwältigenden Genuß, die sie hervorruft. Ich glaube jedoch, daß die meisten Leute mich verurteilen würden, wenn ich eine normale Person A ohne vorherige Befragung an diese Maschine anschlüsse und so bewirken würde, daß sie für den Rest ihres Lebens von ihr abhängig ist. Das wäre auch dann der Fall, wenn ich für einen Betreuer sorgen würde, der sich um As lebensnotwendige körperliche Bedürfnisse kümmert. Ich glaube, ich sollte streng verurteilt werden, obwohl As Abhängigkeit keine üblen Nachwirkungen hat. Doch A, eine vorher normale Person, erlebte bisher ihr übliches Auf und Ab, während sie sich nun in einem Zustand fortwährender „Glückseligkeit“ befindet. Sollte ich nicht dafür gepriesen werden, daß ich die große Lücke zwischen der möglichen und der tatsächlichen Menge ihres Glücks beseitigt habe, indem ich sie mit Genuß erfüllt habe?

Die Antwort lautete „Nein“, wie ich meine, und zwar nicht nur deswegen, weil ich A zu einem weniger nützlichen Mitglied der Gesellschaft gemacht habe. Selbst wenn die Bedürfnisse anderer nicht berücksichtigt werden, wird man wohl allgemein zustimmen, daß ich A nichts Gutes getan habe, indem ich in ihr einen permanenten Zustand von Euphorie erzeugt habe. Das ist deshalb der Fall, weil ich As Zustand weniger wünschenswert gemacht habe. Letzteres ist nicht nur eine Funktion davon, wie weit A mit Glück erfüllt ist, sondern auch davon, welche Art von Wesen sie ist. Vor meiner Einmischung war A zu einer großen Vielfalt von verschiedenen Reaktionen in der Lage, zu Interaktion mit anderen, zu Kreativität und zu Vervollkommnung, während sie nun wie ein Stück Gemüse auf eine vollkommen untätige Existenz reduziert ist. Die große Zunahme des Faktors Glück ist nicht ausreichend, um den großen Verlust des zweiten Faktors auszugleichen: As Wesen wurde vom Status eines normalen menschlichen Wesens auf den Status einer minderwertigen, quasi im Winterschlaf liegenden, reglosen Existenz herabgestuft.

Die allgemeine ethische Auffassung, die ich zu erklären versuche und die weithin akzeptiert ist, wird gut in dem berühmten Ausspruch ausgedrückt: „Lieber ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr; lieber ein unzufriedener Narr als ein zufriedenes Schwein“. Er deutet an, daß es sich bei zwei verschiedenen Wesen A und B, mit verschiedenen Fähigkeiten und Neigungen und verschiedenen Potentialen für

Leid und Glück, herausstellen kann, daß B in einem wünschenswerteren Zustand ist als A, obwohl A mit seinem Los zufrieden ist, während B sich beklagt. Dementsprechend lautet eine der universalen Regeln der Ethik nicht: „Wenn alles andere gleich ist, steigere As Glückszustand“, sondern vielmehr: „Wenn alles andere gleich ist, steigere das Ausmaß, in dem As Zustand wünschenswert ist, so weit wie irgend möglich“. Man mag darauf hinweisen wollen, daß ich im allgemeinen viel mehr Möglichkeiten habe, As Glück zu beeinflussen als den anderen Faktor, der bestimmt, in welchem Ausmaß sein Zustand wünschenswert ist. Man sollte auch erwähnen, daß es keinesfalls immer klar ist, wie groß eine Zunahme des einen Faktors sein muß, um eine bestimmte Abnahme des anderen auszugleichen.

Ich nehme nun an, daß es keine begriffliche Obergrenze dafür gibt, in welchem Ausmaß ein Zustand wünschenswert werden kann. Man kann sich leicht einen Super-Sokrates vorstellen, der eine viel höhere Intelligenz sowie viel mehr als fünf Sinne für den Genuß der Welt besitzt und der sich zu Sokrates so verhält wie dieser zum Schwein. Und es gibt die Möglichkeit eines Super-Super-Sokrates und so weiter ad infinitum. Wie läßt sich in Anbetracht der soeben gemachten Annahme einer unendlichen Hierarchie möglicher Wesen und folglich der Grenzenlosigkeit der möglichen Zunahme des Ausmaßes, in dem ein Zustand wünschenswert ist, die oben erwähnte Regel „... steigere das Ausmaß, in dem As Zustand wünschenswert ist, so weit wie irgend möglich“ auf Gott anwenden? Schließlich ist es stets logisch möglich, es weiter zu steigern, egal bis zu welchem Grad es bereits gesteigert wurde. Die Möglichkeiten eines Sterblichen sind physisch eingeschränkt, in seinem Fall gibt es also eine natürliche Grenze für das Prinzip; aber es gibt keine Grenze für das, was Gott tun kann. Es ist für Ihn also logisch unmöglich, das ethische Prinzip zu erfüllen, d.h. genug zu tun, um Seiner Verpflichtung nachzukommen, mehr zu tun und das Ausmaß weiter zu steigern, in dem ein Zustand wünschenswert ist. Was zu tun aber logisch unmöglich ist, kann auch von einem allmächtigen Wesen nicht getan werden, und praktisch alle Philosophen stimmen darin überein, daß Gottes Unfähigkeit, etwas zu tun, was logisch unmöglich ist, Seine Allmacht nicht vermindert. Ebenso wie es logisch unmöglich ist, die größte ganze Zahl zu nennen, ist es unmöglich, einem Geschöpf einen Zustand zu gewähren, der in einem solchen Ausmaß wünschenswert ist, daß ein höheres Ausmaß unvorstellbar wäre. Es ist Gott daher logisch unmöglich, das zu erfüllen, was das universale ethische Prinzip fordert; also kann Er es nicht erfüllen und ist somit nicht verpflichtet, es zu erfüllen. Es gibt keinen Anlaß zur Klage, wenn sich zeigt, daß Gott das ethische Prinzip nicht erfüllt hat, an das Sterbliche gebunden sind, und Seine Geschöpfe in diversen wenig wünschenswerten Zuständen belassen hat. Das Problem des Übels verschwindet daher.

III

Der Leser mag eine Reihe von Einwänden erheben wollen. Lassen Sie mich zwei von diesen betrachten.

Es ist zugegebenermaßen unmöglich, daß der Allmächtige jeden oder überhaupt irgend jemanden in einen Zustand erhebt, so daß kein besserer vorstellbar wäre. Dennoch könnte Er den Zustand eines jeden verbessern und besser machen, als er es jetzt ist. Das Problem des Übels sollte daher nicht als das Problem formuliert werden, warum die Dinge nicht so gut sind, daß sie nicht besser sein könnten, sondern als das Problem, warum die Dinge nicht besser sind, als sie tatsächlich sind.

Die Antwort lautet, daß man nur dann berechtigt ist, über einen existierenden Sachverhalt zu klagen, wenn das, worüber man sich beschwert, nicht in jedem Sachverhalt logisch enthalten ist, d.h. wenn die Situation so verändert werden könnte, daß die Gründe zur Klage beseitigt wären. Wenn nun aber klar ist, daß es in jeder neuen Situation genausoviel Grund zur Klage gibt wie zuvor, gleichgültig, welche Veränderungen durchgeführt werden, dann hat man kein Recht zu verlangen, daß die Situation durch eine andere ersetzt wird. In unserem Fall ist klar: Wie auch immer das Ausmaß gesteigert würde, in dem der Zustand eines Individuums wünschenswert ist, er wäre nach wie vor ebensoweit wie jetzt davon entfernt, so groß zu sein, daß er nicht größer sein könnte. Es gibt daher in jeder verbesserten Situation objektiv ebensoviel Grund zur Klage wie in der gegenwärtigen Situation. Während also die Situation von Geschöpfen so verändert werden könnte, daß sie dazu gebracht würden, mit ihren Klagen aufzuhören, kann nichts dafür getan werden, die objektive Situation zu mildern und die objektiven Gründe zu beseitigen, derentwegen geklagt wird, daß nämlich die Dinge weniger gut sind, als sie sein könnten. Der Grund für diese Klage bleibt bei allen Veränderungen konstant; es gibt also keine objektive Berechtigung, irgendwelche Veränderungen zu verlangen.

Ein anderer Einwand, den ein Skeptiker vielleicht vorbringt, lautet, daß es keine begrifflichen Hindernisse dafür zu geben scheint, zumindest alles mögliche Elend zu beseitigen, auch wenn niemand die logische Obergrenze des Glücks erreichen kann. Er könnte den Theisten also herausfordern und sagen: Wenn Gott gut wäre, dann hätte Er zumindest nicht erlauben dürfen, daß irgendein Geschöpf, wie erhaben oder bescheiden seine Natur auch immer sei, zu irgendeiner Zeit wirklich Sinne leidet.

Sobald wir uns aber auf die Vernünftigkeit des im vorigen Abschnitt entwickelten Werturteils geeinigt haben, folgt notwendig, daß es A in Wirklichkeit viel besser gehen kann als B, obwohl A unzufrieden und B zufrieden ist. Denn A, dem es an einer der Zutaten fehlen mag, die zur Wünschbarkeit seines Zustands beitragen – nämlich an Glück –, mag mehr als ausreichend dafür entschädigt sein, indem ihm die andere Zutat im Überfluß gewährt worden ist, d.h. indem ihm ein viel höherer Rang in der Hierarchie der Wesen zugewiesen wurde. So können wir die Absurdität der Position des Skeptikers erkennen. Mit B konfrontiert, sieht er keinen Grund, die gött-

liche Güte in Frage zu stellen, da B nicht leidet. Sollte Gott aber Bs Los verbessern und den Grad, in dem sein Zustand wünschenswert ist, so erhöhen, daß er dem von A entspricht, dann würde er das als böse erachten!

Ich werde hier keine weiteren Einwände diskutieren², sondern darauf hinweisen, daß es nicht überraschend ist, sollte der Leser ein gewisses Unbehagen empfinden, wenn er meine Lösung zum ersten Mal hört. Das liegt bis zu einem gewissen Grad daran, daß es paradox erscheint, daß ein allmächtiges Wesen weniger tun kann als ein menschliches Wesen; das heißt, im Gegensatz zu letzterem kann ersteres nicht der wichtigen ethischen Regel folgen, soweit man irgend in der Lage ist, bei jedermann das Ausmaß zu steigern, in dem sein Zustand wünschenswert ist. Das sollte jedoch wirklich nicht so merkwürdig erscheinen, wenn wir uns daran erinnern, daß ein allmächtiges Wesen, anders als ein menschliches Wesen, auch unfähig ist, ein Gewicht zusammenzusetzen, das es nicht heben kann.

Eine andere Quelle der Unzufriedenheit könnte die Tatsache sein, daß meine Lösung keinen Trost für jemandes Kummer bietet. In der Tat wäre es äußerst gefühllos von mir, dem Opfer einer Reihe von Katastrophen zu sagen: „Du hast keinen Grund zur Klage. Selbst wenn nie etwas Unangenehmes passiert wäre, so daß du nicht klagen würdest, wärest du, objektiv gesprochen, immer noch ebensoweit davon entfernt, in einem maximal wünschwertem Zustand zu sein, wie du es jetzt bist. Welchen Sinn hat deine Klage also?“ Man muß sich allerdings darüber im klaren sein, daß die wichtige psychologische Aufgabe, dem Leidenden Trost zu spenden, und die logische Aufgabe zu zeigen, daß der angebliche Beweis der Widersprüchlichkeit des Theismus mißlingt, zwei verschiedene Aufgaben sind. Es kann durchaus sein, daß die erste Aufgabe dringender ist. Dennoch hat die Verteidigung des Theismus gegen den Versuch, ihn als inkohärent zu verwerfen, ihren eigenen Wert.

² Ich diskutiere zehn Einwände in Kapitel 10 von *Religion and Scientific Method*, Dordrecht 1977.