

Christoph Jäger

Analytische Religionsphilosophie – eine Einführung

In: Analytische Religionsphilosophie

hrsg. v. Christoph Jäger

Paderborn: Schöningh/UTB, 1998, S. 11 – 51

I. Einleitung

Christoph Jäger: Analytische Religionsphilosophie – eine Einführung

1. Hauptströmungen und -etappen der analytischen Religionsphilosophie
 - 1.1. Der empiristische Sinnlosigkeitsvorwurf
 - 1.2. Realistische und nichtrealistische Deutungen religiöser Rede
2. Gottesbeweise
 - 2.1. Deduktive und induktive, empirische und nichtempirische Argumente
 - 2.2. Kosmologische Argumente
 - 2.3. Teleologische Argumente
 - 2.4. Ontologische Argumente
3. Zur Metaphysik der Vollkommenheit
 - 3.1. Allwissenheit
 - 3.1.1. Theologischer Fatalismus
 - 3.1.2. Allwissenheit und Überzeugungen *de se* und *de praesenti*
 - 3.2. Ewigkeit
 - 3.3. Allmacht
4. Das Theodizeeproblem
 - 4.1. Der Inkonsistenzvorwurf
 - 4.2. Gibt es eine bestmögliche Welt?
 - 4.3. Willensfreiheit
 - 4.3.1. Transweltliche Verderbtheit und Molinismus
 - 4.3.2. Die moralischen Prämissen des Arguments der Willensfreiheit
 - 4.4. Die probabilistische Version des Problems
5. Erkenntnistheoretische Analysen religiöser Überzeugungen
 - 5.1. Religiöse Erfahrung
 - 5.2. Religiöse Überzeugungen und erkenntnistheoretischer Fundamentalismus

1. Hauptströmungen und -etappen der analytischen Religionsphilosophie

Was ist Religiosität? Worin besteht religiöser Glaube? Sind Religiöse Deutungen und Sichtweisen der Welt vernünftig oder rational? Dies sind die Leitfragen der Religionsphilosophie. Verschiedene Wege sind im Laufe der Philosophiegeschichte eingeschlagen worden, sich mit diesen Fragen zu beschäftigen. Der Beginn der *analytischen Religionsphilosophie* steht im Zeichen des Versuchs, sie durch eine Analyse der Bedeutung religiöser Rede einzukreisen.

Religiöse Diskurse haben viele Facetten: Gleichnisse und Geschichten werden erzählt, Gebote und Gebete vorgetragen; eine zentrale Rolle spielen jedoch in der Regel auch

bestimmte *Aussagen* – Aussagen zum Beispiel über den Ursprung und die Natur des Universums, die Begründung von Moral oder den Sinn und das Ziel menschlichen Lebens. Im Hinblick auf die Vernünftigkeit religiöser Lebenseinstellungen liegt es daher nahe zu fragen: Gibt es gute Gründe dafür, diese Aussagen für wahr zu halten? Oder gibt es zumindest keine guten Gründe dafür, sie für falsch zu halten?

1.1. Der empiristische Sinnlosigkeitsvorwurf

In der ersten Phase systematischer analytischer Religionsphilosophie wurden diese Fragen als verfehlt verworfen. Gute Gründe dafür, eine Aussage für wahr oder falsch zu halten, kann man nur dann haben, wenn der verwendete Satz einen Sinn hat. Sätze wie

“Der Flügelflagel gaustert
durehs Wiruwaruwolz”
(Christian Morgenstern)

sind – trotz ihrer konstativen Form – *sinnlos*; und dies wurde von Autoren in der Tradition des sogenannten Logischen Empirismus seit den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts bis hinein in die fünfziger und sechziger Jahre auch für Sätze behauptet, die von erfahrungstranszendenten Gegenständen religiöser Anschauungen handeln. Wortfolgen beispielsweise, in denen von (einem) Gott die Rede ist – theo-logische Sätzeⁱ wie: “Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde” (1 *Mose*, 1,1)ⁱⁱ –, sind demnach nicht etwa falsch, sondern unverständlich, weil sie von Dingen handeln, für die nicht überprüfbar ist, ob ihnen außerhalb menschlicher Phantasie etwas entspricht. Etwas genauer gesagt, beruhte der *empiristische Sinnlosigkeitsvorwurf* auf der These, daß ein Satz nur dann sinnvoll ist, wenn er (i) entweder analytisch ist, d.h. wahr oder falsch allein aufgrund der Bedeutung der in ihm vorkommenden Ausdrücke (Beispiele hierfür sind etwa die Sätze der Mathematik), oder wenn sich (ii) seine Wahrheit oder Falschheit in irgendeiner Weise empirisch überprüfen läßt. Theologische Sätze scheinen in keine dieser beiden Kategorien zu fallen und wurden daher als Paradebeispiele sinnloser Metaphysik verworfen.ⁱⁱⁱ

Die Aufgabe, diese These in akzeptabler Weise auszubuchstabieren, erwies sich jedoch als äußerst widerspenstig. Die Schwierigkeit bestand allgemein darin, ein Sinnkriterium für nichtanalytische Sätze zu finden, nach dem neben “metaphysischen” Sätzen nicht auch solche Sätze als sinnlos disqualifiziert worden wären, die in den Naturwissenschaften unverzichtbar sind. Weder mit Hilfe von Kriterien, die prinzipielle Verifizierbarkeit forderten, noch mit Hilfe solcher, die prinzipielle Falsifizierbarkeit forderten, gelang es, diese Schwierigkeit zu überwinden. Unabhängig hiervon erwiesen sich auch die sogenannten theoretischen Konstrukte, mit denen fortgeschrittene empirische Theorien arbeiten, als problematisch. Was Quarks, Neutronen usw. sind, läßt sich ebensowenig in Aussagen übersetzen, die von beobachtbaren Dingen handeln, wie die Rede

von metaphysischen Entitäten. Für Details zu diesem bereits vor geraumer Zeit ausführlich aufbereiteten Thema sei auf die Literatur verwiesen.^{iv}

1.2. Realistische und nichtrealistische Deutungen religiöser Rede

Trotz dieser Schwierigkeiten ließ der Sinnlosigkeitsvorwurf die Religionsphilosophie in den dreißiger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts in den anglo-amerikanischen Ländern nahezu verstummen. Etwa Mitte der fünfziger Jahre jedoch begann eine große Renaissance, und mittlerweile ist die philosophische Auseinandersetzung mit Religion zu einer fest etablierten Disziplin der analytischen Philosophie geworden. Dabei lassen sich zunächst zwei Hauptgruppen von Ansätzen unterscheiden: *realistische* und *nichtrealistische* Interpretationen religiöser Rede. Betrachten wir in diesem Zusammenhang wieder exemplarisch die Klasse der im engeren Sinne theologischen Sätze theistischer Religionen^v, jener Sätze, in denen von (einem) Gott die Rede ist. Solche Sätze sind – soviel ist unstrittig – häufig in einem analogen oder metaphorischen Sinne zu verstehen: “Er ist ein Fels”, sagt etwa Moses über Jahwe in dem Lied, das er kurz vor seinem Tode den Israeliten vorträgt (5 Mose 32, 4); doch dies ist natürlich nicht wörtlich gemeint. Der Realist besteht indessen darauf, daß es zumindest an der Basis religiöser Diskurse immer auch echte Behauptungen gibt – religiöse Hypothesen über die Welt, die wahr oder falsch sind.

Nicht-Realisten verwerfen diese Deutung. Ihnen zufolge sollte religiöse Rede so verstanden werden, daß sie, obwohl es an der Oberfläche anders aussehen mag, *keine* wahren oder falschen Beschreibungen einer Wirklichkeit enthält, die unabhängig vom Bewußtsein derer existiert, die diese Rede pflegen. Doch worin, so muß sich der Nicht-Realist fragen lassen, kann die Rolle entsprechender Äußerungen dann bestehen? Wie ist es zu erklären, daß Menschen seit Jahrtausenden konstative religiöse Sätze äußern, wenn sie mit diesen nichts behaupten? Verschiedene Antworten auf diese Frage bieten sich an, wobei man mindestens drei Gruppen unterscheiden kann.

(i) Zum einen könnte man annehmen, daß theologische Aussagen auf eine spezielle Weise menschliche Wünsche, Gefühle, moralische Einstellungen oder andere psychische Phänomene zum Ausdruck bringen. Dies war der Tenor der ersten Versuche, religiöse Rede zu rehabilitieren. Grundsätzlich akzeptierten diese die empiristische Kritik, trotz aller Schwierigkeiten im Detail. Religiöse Aussagen besitzen demnach in der Tat keinen wörtlich zu verstehenden deskriptiven Sinn, aber sie sind deshalb nicht *ohne* Sinn: Als Spiegelungen des mentalen Innenlebens derer, die sie vorbringen, haben sie einen empirischen Gehalt. Deutungen dieser Art könnte man als Formen eines *theologischen Phänomenalismus* oder *Subjektivismus* bezeichnen.^{vi}

(ii) Zum anderen aber mag man theologische Aussagen auch rein fiktional interpretieren und die Funktion entsprechender Diskurse allgemein darin sehen, das Leben derer, die sie führen, anhand von Bildern und Idealen zu leiten und zu transformieren. Derartige Deutungen könnte man als Formen von *theologischem Instrumentalismus* bezeichnen.^{vii} Während subjektivistische Ansätze theologische Aussagen indirekt wieder als

wahr oder falsch auszeichnen (denn daß die betreffenden Wünsche oder Einstellungen vorliegen, ist entweder der Fall oder nicht), läßt dies die hier betrachtete Form von Instrumentalismus nicht zu: Fiktionale Äußerungen haben keinen Wahrheitswert.

Oft faßt man diese zwei Gruppen nichtrealistischer Ansätze als *nichtkognitive Deutungen* religiöser Aussagen zusammen, denn in beiden Fällen wird geleugnet, daß die Sprecher mit ihnen mögliche Erkenntnisse über die Welt artikulieren.

(iii) Drittens schließlich mag man auch versuchen, die Deutung religiöser Diskurse von der *Lebensform* her aufzurollen, mit der sie einhergehen. Dies ist die Grundidee von Ansätzen in der Tradition des späten Wittgenstein. Auch hier spielen nichtkognitive Momente eine Rolle, und man betont, daß *religiöser Glaube* insgesamt etwas anderes als *doxastischer Glaube* sei – der Glaube, daß bestimmte Sachverhalte bestehen: Ersterer umfaßt zum Beispiel auch Momente wie Vertrauen, Hoffnung usw. Eine entscheidende These lautet hier jedoch zusätzlich, daß “religiöse Sprachspiele” nur aus der Teilnehmerperspektive – und das soll heißen: nur im Rahmen einer Weise, sein Leben zu gestalten – wirklich verstanden werden können. Die Aufgabe der Religionsphilosophie beschränkt sich solchen Konzeptionen zufolge in erster Linie darauf, die betreffenden Sprachspiele mit ihren angeblich eigenen, distinktiven Regeln beschreibend zu erhellen.^{viii}

All diese nichtrealistischen Ansätze versuchen, dem Geist der empiristischen Kritik Rechnung zu tragen, indem sie theologische Aussagen über Transzendentes nicht als Hypothesen über die Welt auffassen. *Dominierend* in den Diskussionen der letzten Jahre ist indessen der theologische Realismus. Abgesehen von spezifischen Problemen der verschiedenen Formen nichtrealistischer Ansätze, hat dies vor allem mit einem grundlegenden Einwand zu tun: Nichtrealistische Deutungen scheinen das Selbstverständnis derer zu verfehlen, die religiöse Diskurse führen. Dabei leugnet der Realist weder, daß für religiösen Glauben auch affektive Momente eine wichtige Rolle spielen; noch bestreitet er, daß religiöse Rede in vielen Fällen allegorisch und metaphorisch zu verstehen ist und mit dem gesamten Leben religiöser Menschen oft innig zusammenhängt. Aber, so der Einwand, man würde doch das Wesen der betreffenden Religionen verfehlen, wollte man dem Gesamtsystem ihrer Aussagen und Geschichten nicht zumindest einen realistischen Kern zusprechen.

Realistische Ansätze entwickelten sich im Rahmen einer prinzipiellen Ablehnung der empiristischen Ideen. Da es nicht gelungen war, ein akzeptables empiristisches Sinnkriterium vorzulegen, behaupteten viele Religionsphilosophen, daß es eine ernst zu nehmende Kritik, auf die man reagieren müsse, schlicht nicht gebe. Und auf dem Boden dieser Diagnose erwachte schließlich ein neues Interesse an den großen metaphysischen Entwürfen der Scholastik. Dieses Interesse war und ist teils historischer Natur; vielen Autoren geht es jedoch auch darum, die hergebrachten Gottesbilder systematisch im Hinblick auf die theoretische Tragfähigkeit religiöser Weltauffassungen zu rekonstruieren. Dabei zerfällt der Versuch, religiösen Glauben in dieser Weise auf ein rationales Fundament zu stellen, grundsätzlich in zwei Teile: (a) Einerseits geht es darum zu versuchen, seinen realistischen

Kern in eine kohärente Form zu bringen; (b) andererseits gilt es zu fragen, ob und, wenn ja, wie sich die betreffenden Behauptungen argumentativ untermauern lassen. Unternehmen dieser Art stehen in der Tradition des auf Thomas von Aquin zurückgehenden Programms der sogenannten *rationalen* oder *natürlichen Theologie* (im Gegensatz zur Offenbarungstheologie). Versuche nachzuweisen, daß dieses Programm scheitert, bezeichnet man als *natürliche* oder *rationale Atheologie*. Die Renaissance dieser Kontroverse in der Religionsphilosophie der letzten drei Jahrzehnte ist in den Beiträgen der Teile II-IV des vorliegenden Bandes repräsentiert.

Nicht nur nichtrealistische Ansätze stehen diesen Debatten indessen kritisch gegenüber. Werden sie dem Phänomen religiösen Glaubens wirklich gerecht? Eine Frage, die sich in diesem Kontext stellt, lautet, ob hier überhaupt die richtige Idee von Rechtfertigung im Hintergrund steht. Möglicherweise müssen bestimmte Überzeugungen, zu denen vielleicht auch religiöse gehören, nicht dadurch gerechtfertigt werden, daß man sie auf andere zurückführt; vielleicht gibt es so etwas wie nicht durch andere Überzeugungen *begründbare*, aber dennoch *gerechtfertigte* Basisüberzeugungen, und vielleicht spielen hier Momente wie Erfahrung eine wichtige Rolle. Dies ist das Thema erkenntnistheoretischer Analysen religiöser Überzeugungen, die Gegenstand von Teil V des Bandes sind.

In den folgenden Abschnitten werde ich die versammelten Texte vorstellen, in ihre Diskussionszusammenhänge einordnen und bisweilen auch einige Fragen an sie richten. Kehren wir jedoch zuvor noch einmal zu der Frage nach der Vernünftigkeit religiöser Sichtweisen der Welt zurück. Oft stößt man auf die Ansicht, daß sich diese Frage innerhalb nichtrealistischer Ansätze nicht sinnvoll stellen läßt. Es gilt indessen zu betonen, daß sich die Debatten der natürlichen Theologie und Atheologie sowie erkenntnistheoretische Analysen religiöser Überzeugungen auf die theoretischen Momente religiöser Lebenshaltungen konzentrieren und entsprechend auf bestimmte Konzeptionen *theoretischer* Rationalität. Die Wahl einer Lebensform sollte jedoch, wenn überhaupt, zumindest immer auch nach Maßstäben *praktischer* Rationalität oder Vernunft bewertet werden. Die Frage lautet somit auch, ob und inwieweit es für eine Person in einem praktischen Sinne rational sein kann, bestimmte Sichtweisen der Welt im Rahmen religiöser Vorstellungen und Lebensweisen für sich zu veranschaulichen und zu kultivieren. Umfassendere systematische Behandlungen dieses Themas stehen allerdings bis heute aus. Im Rest dieser Einleitung wird es daher um verschiedene Aspekte realistischer Interpretationen religiöser Aussagen und Überzeugungen gehen.

2. Gottesbeweise

Warum gibt es ein Universum? Gibt es einen Grund für seine Existenz, oder hat es eine Ursache? Vielleicht sind dies die fundamentalsten metaphysischen Fragen, die man stellen kann. Sogenannte "Gottesbeweise *a contingentia mundi*" oder "Kosmologische Gottesbeweise" versuchen eine Antwort. Um diese und andere Varianten klassischer Gottesbeweise zu diskutieren, ist es hilfreich, zunächst an einige elementare Unterscheidungen zu erinnern.

2.1. Deduktive und induktive, empirische und nichtempirische Argumente

Unter einem "Beweis" versteht man nicht immer einen *gelungenen* Beweis. Sogenannte Gottesbeweise sind *Versuche*, aus einer Folge von Sätzen die Konklusion "Gott existiert" abzuleiten. Im folgenden wird statt von "Beweisen" meist nur von "Argumenten" die Rede sein. Ein Argument ist dabei zu verstehen als eine (von einem Sprecher vorgebrachte) Folge von Sätzen mit einer Konklusion, die durch eine deduktive oder induktive Ableitung aus einer Reihe von Prämissen begründet werden soll. Ein *gültiges* oder *korrektes deduktives Argument* ist ein Argument, bei dem die Konklusion tatsächlich logisch aus den Prämissen folgt. *Stichhaltig* heiße ein solches Argument, wenn seine Konklusion genau deshalb auch wahr ist, weil eine korrekte, nichtzirkuläre Ableitung aus *wahren* Prämissen vorliegt. *Gut* heiße ein korrektes, nichtzirkuläres Argument, dessen Prämissen rationalerweise akzeptierbar sind. Die klassischen Gottesbeweise sind traditionell als deduktive Argumente vorgetragen worden, und die Frage, ob es sich um gute Argumente handelt, lautet somit in diesem Fall, ob korrekte, nichtzirkuläre Schlüsse vorliegen und die verwendeten Prämissen rationalerweise akzeptierbar sind.

Bei einem *induktiven Argument* soll eine Hypothese nicht logisch aus den Prämissen folgen, sondern diese sollen sie nur mehr oder weniger stark stützen. Entweder geht es darum, eine Hypothese *h* als wahrscheinlicher als ihr Gegenteil *non-h* auszuzeichnen; oder sie soll sich lediglich mit den Prämissen als wahrscheinlicher erweisen als ohne sie – womit nicht verlangt ist, daß die Wahrscheinlichkeit von *h* mehr als 0,5 beträgt. *Korrekt* ist ein induktives Argument, wenn es aus korrekten induktiven Schlüssen besteht, *stichhaltig*, wenn die Prämissen darüber hinaus auch wahr sind. *Gut* ist ein induktives Argument, wenn es korrekt ist und die Prämissen rationalerweise akzeptierbar sind. *Empirisch* oder *a posteriori* schließlich heißt ein Argument, wenn mindestens eine seiner Prämissen ein Satz ist, der sich (wenn überhaupt) im Rekurs auf Erfahrung begründen läßt; andernfalls heißt es *a priori*.

Teil II der Anthologie enthält moderne Rekonstruktionen der drei wichtigsten klassischen Argumente für die Existenz Gottes: des *Kosmologischen*, des *Teleologischen* und des *Ontologischen Arguments*.^{ix} Dabei werden diese jeweils in Form eines deduktiven Arguments *a posteriori*, eines induktiven Arguments *a posteriori* und eines deduktiven Arguments *a priori* formuliert. Damit ist schon gesagt, daß die Rede von *dem* Argument des einen oder anderen Typs eine Vereinfachung ist: Genaugenommen firmieren unter jenen Titeln eine Vielzahl miteinander verwandter Überlegungen.

2.2. Kosmologische Argumente

Ein gemeinsames Charakteristikum Kosmologischer Argumente besteht in dem Versuch, eine Erklärung für die Existenz des Universums zu finden, die außerhalb desselben liegt. Ansatzweise finden sich solche Überlegungen schon bei Platon (*Nomoi*, 893 b ff.) und Aristoteles (*Metaphysik*, XII, Kap. 6 f.), doch ihre historisch einflußreichsten Formen sind die

ersten drei der Fünf Wege des Thomas von Aquin (*Summa theologiae*, I, q. 2, art. 3) sowie thematisch verwandte Gedanken von Leibniz (*Theodizee*, § 36-39) und Samuel Clarke (“A Discourse Concerning the Being and Attributes of God”).

Einer der Autoren, die sich mit Kosmologischen Argumenten in jüngerer Zeit am eingehendsten beschäftigt haben, ist William Rowe. In seinem hier abgedruckten Text geht er von einer sich an Clarke anschließenden Variante aus, von der er jenen Teil ausführlich diskutiert, in dem die Existenz von etwas “Unabhängigem” bewiesen werden soll: von einem Ding, das, wie Rowe sagt, den “Grund seiner Existenz in seiner eigenen Natur” hat. In seiner Grobstruktur ist der Gedanke einfach. Angenommen, jedes Ding ist entweder unabhängig oder “abhängig”, sprich: hat den “Grund für seine Existenz in der kausalen Wirksamkeit von etwas anderem” (erste Prämisse). Sollte es dann nicht der Fall sein, daß jedes Ding abhängig ist (zweite Prämisse), dann gibt es mindestens ein unabhängiges (Konklusion).

Die erste Prämisse deutet Rowe als eine starke Version des *Prinzips vom zureichenden Grund*, wonach alles, was geschieht oder existiert, einen Grund haben muß. Dieses Prinzip ist aus verschiedenen Gründen problematisch. So ist es weder klar, was es genau bedeuten soll, noch, ob es nicht womöglich nur ein Vorurteil darstellt: *Warum* eigentlich, so könnte man fragen, sollte es nichts geben, was einfach da ist? Doch nicht mit solchen Fragen will Rowe sich im vorliegenden Text auseinandersetzen. Im Laufe seiner Erörterung rekurriert er auf das Postulat, daß alles, was *kontingenterweise* existiert (d.h. alles, was auch nicht existiert haben könnte), nach einer *Erklärung* verlangt, und diskutiert unter dieser Voraussetzung die These, daß nicht jeder Gegenstand abhängig ist. Speziell geht es ihm darum, die übliche Begründung hierfür gegen zwei berühmte Kritiken zu verteidigen und damit das Kosmologische Argument an dieser Stelle – aber auch nur dort – zu stärken.

Die übliche Begründung lautet wie folgt: Angenommen, das Universum bestünde nur aus abhängigen Dingen. Deren Gesamtheit umfaßt dann entweder endlich viele oder unendlich viele Elemente. Die erste Alternative aber scheidet (zumindest im Rahmen der hergebrachten Kausalitätsmodelle) aus, weil Ursache-Wirkungs-Beziehungen irreflexiv und transitiv sind: Wenn *a* Ursache von *b* ist, kann *b* nicht Ursache von *a* sein; und wenn *a* Ursache von *b* und *b* Ursache von *c* ist, ist *a* auch Ursache von *c*, so daß *a* auch nicht von *c* verursacht werden kann. Daher bliebe in jeder endlichen Kette abhängiger Gegenstände stets ein Element kausal unerklärt, was der Voraussetzung widerspräche, daß jedes Element der Gesamtheit als eine Wirkung von einem anderen erklärt werden *kann*. Besteht das Universum aber aus einer unendlichen Kette abhängiger Dinge, so kann zwar jedes Glied durch die kausale Wirksamkeit eines anderen erklärt werden; doch, so der Vertreter des Kosmologischen Arguments, in diesem Fall bliebe die Gesamtheit *als Gesamtheit* unerklärt.

Rowe verteidigt diese Überlegung sowohl gegen eine Kritik Humes als auch gegen einen Einwand Russells, indem er darauf hinweist, daß es bei der betreffenden Frage nach der “Erklärung einer Menge” nicht um die in der Tat konfuse Frage gehe, weshalb ein abstrakter Gegenstand existiere (der als solcher nicht entstehen und vergehen kann), sondern darum, weshalb jene Menge genau die Elemente habe, die sie habe, und nicht andere oder keine.

Wie an alle partiellen Klärungen in einer philosophischen Diskussion schließen sich auch hier weitere Fragen an. Wenn alles, was kontingenterweise existiert, einer Erklärung bedarf, muß die benötigte Konklusion offenbar nicht nur lauten, daß es (mindestens) einen Gegenstand gibt, dessen Existenz nicht durch die kausale Wirksamkeit von etwas anderem erklärt werden kann, sondern daß es mindestens einen solchen Gegenstand gibt, *der eine Erklärung des Universums liefert*. Eben hier liegt denn auch die Pointe Kosmologischer Argumente. Doch mit dieser These tauchen einige unbequeme Fragen auf, angefangen wieder damit, was sie genau bedeuten kann.

(i) Eine naheliegende Deutung wäre, daß etwas Unabhängiges als *Ursache* des Universums fungiert. Nun ist die vorherrschende Auffassung in der physikalischen Kosmologie, daß das Universum mit dem Big Bang entstanden ist und erst mit diesem auch die Zeit. Dann aber kann dieses Ereignis selbst offenbar nicht verursacht worden sein, jedenfalls dann nicht, wenn man "Rückwärtsverursachung" ausschließt und annimmt, daß eine Ursache früher *in der Zeit* auftritt als ihre Wirkung.

(ii) Angenommen hingegen, die Zeit sei nicht erst mit dem Big Bang entstanden. Wenn man dann nicht außerdem die (wenig plausible) Annahme machen will, daß es sie notwendigerweise gibt, müßte auch ihre Existenz erklärt werden (wenn denn alles, was kontingenterweise existiert, einer Erklärung bedarf). Doch wiederum kann es in diesem Fall offensichtlich keine *Ursache* der Zeit geben, weder wenn es sie nur für eine endliche Periode vor der Entstehung des Universums gab, noch wenn es sie bereits unendlich lange gibt. Denn in beiden Fällen kann von einem zeitlichen "Bevor", in dem eine Ursache angesiedelt werden könnte, keine Rede sein.^x Entsprechendes gilt, wenn das gesamte Universum, einschließlich der Zeit, bereits unendlich lange existiert. Was aber kann die Rede von Gott als einem, wie Augustinus (*De civitate Dei*, XI, 6) sagt, *creator temporum* dann bedeuten?

(iii) Vielleicht bleibt die Option einer *intentionalen* oder, wie Swinburne es (in *The Existence of God*, Kap. 2) nennt, *personalen Erklärung* des Universums durch das Handeln Gottes, der einen *Grund* hatte, das Universum zu erschaffen. Diese Antwort müßte freilich zeigen, daß Gründe keine Ursachen sind, wenn sie eine echte Alternative zu einer kausalen Erklärung bieten soll. Eine weitere Frage in diesem Zusammenhang (die ebenfalls schon Augustinus in *De civitate Dei*, XI, 4, stellt), ist, warum Gott einen Grund gehabt haben könnte, das Universum gerade dann zu schaffen, als es entstand, und nicht früher oder später.

(iv) Zu guter Letzt mag man auch fragen, warum die Eigenschaft, einen "Grund in sich selbst" zu haben, *außerhalb* des Universums liegen soll. Wenn es sich denn um eine seriöse Eigenschaft handeln soll, warum dann nach einer weiteren Entität suchen und nicht – ontologisch sparsamer – diesen Grund in das Universum selbst verlegen?

2.3. Teleologische Argumente

Während im engeren Sinne Kosmologische Argumente von der bloßen *Existenz* des Universums ausgehen, versuchen Teleologische Argumente, aus dort vorfindbaren allgemeinen Ordnungsstrukturen oder finalem Verhalten auf eine supranaturale Macht zu schließen, die für

diese Ordnung verantwortlich ist. So, wie die Welt ist, wird geschlossen, kann sie nur das Ergebnis höherer Planung sein. Thomas von Aquin etwa führt in seinem Fünften Weg an, daß auch Dinge, die nicht mit Vernunft begabt sind, offenbar auf ein Ziel hin tätig seien, und dies, so glaubt er, sei nur dadurch erklärbar, daß ein geistiges Wesen sie lenke – so wie der Bogenschütze seinen Pfeil. Eine andere Variante dieser Überlegung florierte vor allem im 18. Jahrhundert, als im Zuge des Fortschritts der Naturwissenschaften zunehmend mehr Details über das Zusammenspiel natürlicher Phänomene bekannt wurden. Typisch ist hier die berühmte Uhren-Analogie William Paleys: Wie ein Wanderer, der eine Uhr finde, zu Recht annehme, daß es sich um einen von einem intelligenten Wesen hergestellten Gegenstand handle, könne man auch aus den biologischen Regularitäten in der Welt auf einen intelligenten Schöpfer schließen.

Schon Hume hatte jedoch in seinen *Dialogen über natürliche Religion* eine Reihe von Einwänden gegen Analogieschlüsse dieser Art vorgebracht, und einen schweren Schlag schienen sie mit Darwin zu erhalten, dessen Theorie der Entwicklung organischen Lebens eine rein natürliche Erklärung der zweckgerichteten Verfassung dieses Lebens zu liefern schien. Doch die Regularitäten des Universums sind nicht auf die belebte Materie beschränkt: Alle materiellen Gegenstände bestehen zum Beispiel aus denselben Arten von Elementarteilchen; und es gibt die Naturgesetze und die physikalischen Konstanten, die, wenn sie anders ausgefallen wären, kein Leben in der Welt gestattet hätten. Mit diesem Hinweis setzt die meistdiskutierte neuere Reformulierung des Teleologischen Arguments ein, die Fassung, die Richard Swinburne ihm gegeben hat (vgl. Teil II, 2 im vorliegenden Band). Swinburne unterscheidet zunächst Regelmäßigkeiten räumlicher Ko-Präsenz von solchen der zeitlichen Aufeinanderfolge und betont, daß beide Formen nicht ohne die Geltung bestimmter Naturgesetze möglich gewesen wären. Er konzentriert sich dann auf ein Argument, das von Regelmäßigkeiten zeitlicher Aufeinanderfolge ausgeht und das im Kern wie folgt verläuft: Diese Form von Ordnung im Universum ist erklärungsbedürftig, doch eine vollständige Erklärung dieser Ordnung kann keine naturwissenschaftliche sein. Naturwissenschaftliche Erklärungen rekurren auf Naturgesetze. Diese lassen sich zwar teilweise auf allgemeinere Gesetze zurückführen; aber die Existenz der allgemeinsten Gesetze selbst ist nicht naturwissenschaftlich erklärbar. Die Ordnung im Universum und die Existenz der Gesetze seien hingegen im Rekurs auf einen göttlichen Planer erklärbar, der gute Gründe dafür hatte, dieses Universum zu erschaffen. Also stützt oder bestätigt die Existenz von Ordnung im Universum die Hypothese, daß es einen solchen Planer gibt.

Dieses Argument ist, wie das zuvor besprochene, ein Argument *a posteriori*; im Unterschied zu jenem ist Swinburnes Überlegung jedoch eine induktive, probabilistische. Dabei legt er einen Carnapschen Begriff sogenannter *bedingter logischer Wahrscheinlichkeit* zugrunde: Daß die Existenz eines geordneten Universums die theistische Hypothese bestätigt, bedeutet im Rahmen dieses Modells, daß deren Wahrscheinlichkeit relativ zu diesem Sachverhalt und dem verfügbaren Hintergrundwissen größer ist als allein relativ zum Hintergrundwissen. Ein gutes Argument dieser Art nennt Swinburne ein *gutes C-induktives Argument* (mit "C" von engl. "confirm"). Kürzt man die Rede von der Wahrscheinlichkeit

einer Hypothese h relativ zu dem Sachverhalt (oder “Beweisgrund”) b und zum Hintergrundwissen w mit $P(h/b\&w)$ ab, dann läßt sich dieser Gedanke auf die Formel bringen, daß der Schluß von b auf h ein gutes C-induktives Argument ist, wenn (i) b rationalerweise akzeptierbar ist und (ii) $P(h/b\&w) > P(h/w)$. Letzteres ist aber genau dann der Fall, wenn b unter Annahme der Hypothese eher zu erwarten ist als ohne sie, wenn der Vorhersagewert von b unter Hinzuziehung der Hypothese – $P(b/h\&w)$ – die Ausgangswahrscheinlichkeit von b – $P(b/w)$ – übersteigt, also wenn gilt: $P(b/h\&w) > P(b/w)$. Wie sich aus einfachen Prinzipien der Wahrscheinlichkeitstheorie ergibt, bedeutet dies wiederum, daß der Vorhersagewert von b unter Annahme der Hypothese größer ist als unter der Annahme ihrer Negation, kurz, daß $P(b/h\&w) > P(b/\neg h\&w)$.^{xi}

Die Stärke einer solchen probabilistischen Überlegung liegt darin, daß sie einer prinzipiellen Kritik an deduktiven Varianten Teleologischer (und Kosmologischer) Argumente entgeht: Wenn solche Varianten stichhaltig wären, wäre es *logisch ausgeschlossen*, daß das Universum ohne einen göttlichen Planer existiert, doch dies scheint eine unplausible Konsequenz zu sein. Wieder schließen sich jedoch auch einige Fragen an. b besagt im vorliegenden Fall, daß es Ordnungsstrukturen im Universum gibt, die nicht auf menschliche Akteure zurückzuführen sind. Diese Annahme erscheint relativ unproblematisch (jedenfalls wenn man davon ausgeht, daß die Rede von “Ordnung” hier nicht implizit bereits voraussetzt, daß es jemanden geben muß, der sie bewirkt hat). Neben den oben bereits angedeuteten Fragen bezüglich des Begriffs einer “personalen Erklärung” stellen sich nun jedoch auch Fragen in bezug auf den von Swinburne verwendeten Wahrscheinlichkeitsbegriff. Unabhängig von allgemeineren Schwierigkeiten bzgl. eines Bayesschen Modells, auf die hier nicht eingegangen werden kann,^{xii} ist etwa auf folgendes hinzuweisen: Swinburne zufolge erhöht die Existenz eines geordneten Universums die Wahrscheinlichkeit der theistischen Hypothese relativ zu ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit $P(h/w)$. Als Hintergrundwissen ist dabei alles Wissen zu zählen, das sich *nicht* auf die Existenz eines geordneten Universums bezieht. Doch wie sollte man dann überhaupt zu einer Ausgangswahrscheinlichkeit der theistischen Hypothese gelangen? Swinburne nennt als einen entscheidenden Faktor zur Bestimmung von Ausgangswahrscheinlichkeiten das Merkmal der Einfachheit der betrachteten Hypothese, und er betont, der Theismus sei sehr einfach (*The Existence of God*, Kap. 3, 5). Doch selbst wenn man dies zugesteht, mag man bezweifeln, daß eine einfache Hypothese eher wahr ist als eine weniger einfache. Warum sollte die Wirklichkeit eine einfache Struktur bevorzugen?

2.4. Ontologische Argumente

Einen sogenannten Ontologischen Gottesbeweis formulierte erstmals Anselm von Canterbury gegen Ende des 11. Jahrhunderts in seinem *Proslogion*. Dort definiert er zunächst im zweiten Kapitel Gott als “etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann” (“aliquid quo nihil maius cogitari possit”). Ein solches Wesen aber existiere zumindest im Verstand – auch im Verstand des ungläubigen Toren (vgl. *Ps* 14 und 53), denn auch dieser verstehe jenen Ausdruck. Nähme man nun aber an, daß dieses Wesen *nur* im Verstand und nicht tatsächlich

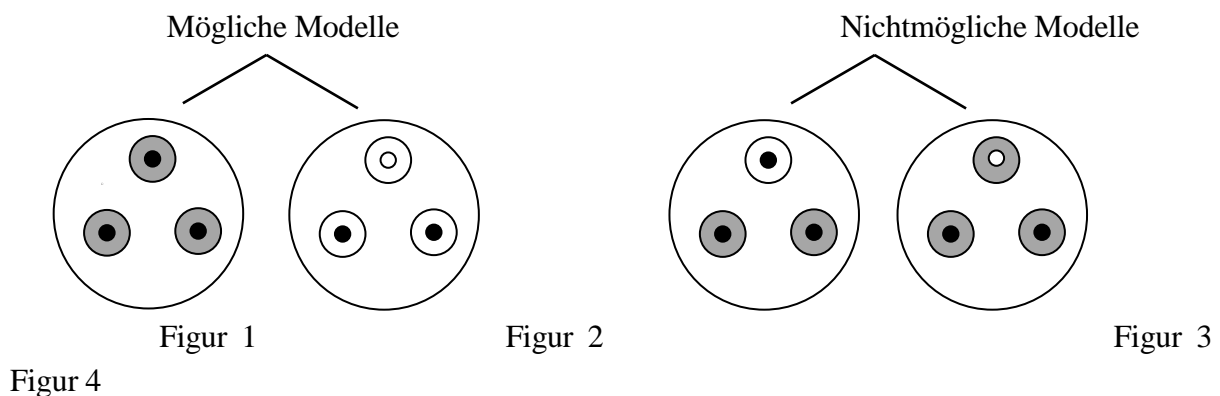
existierte, so überlegt Anselm, geriete man in einen Widerspruch. Denn ist nicht etwas, wenn es nicht nur im Verstand, sondern auch tatsächlich existiert, größer, als wenn es nur im Verstand existiert? Gäbe es somit jenes Wesen nur im Verstand, so wäre offenbar etwas Größeres denkbar, was jedoch, *per definitionem*, ausgeschlossen ist. Also müsse Gott tatsächlich existieren.

Dies klingt nach einem intellektuellen Taschenspielertrick, und doch ist Anselms Argument bis heute in immer wieder neuen Varianten diskutiert worden.^{xiii} Genaugenommen sollte man allerdings nicht von *dem* Anselmschen Argument sprechen, denn auch bei Anselm finden sich bereits mindestens zwei Gedanken: Im zweiten Kapitel des *Proslogion* lautet die Konklusion, daß Gott existiert, im dritten Kapitel dagegen, daß *Gottes Nichtsein nicht einmal gedacht werden kann*. Dies läßt sich so verstehen, daß Gott hier notwendige Existenz oder, wie man sagen kann, Existenz *in allen möglichen Welten* zugeschrieben wird. Von dieser Idee geht die hier in Teil II, 3 abgedruckte, berühmte Neufassung des Arguments von Alvin Plantinga aus. Dessen Argumentation ist im Detail kompliziert; ihr Kern jedoch ist relativ leicht nachzuvollziehen.

Sogenannte mögliche Welten können als maximal konsistente Mengen von Sachverhalten betrachtet werden. Dabei besagt die Forderung der Konsistenz, daß nicht zugleich ein Sachverhalt p und sein Komplement $\text{non-}p$ enthalten sein dürfen, während die Maximalitätsforderung besagt, daß für *jeden* Sachverhalt gelten muß: Entweder er oder sein Komplement ist in der Menge. Auch die aktuelle Welt ist natürlich eine mögliche – nämlich die Menge aller bestehenden Sachverhalte oder Tatsachen; eine *bloß* mögliche Welt enthält dagegen mindestens einen nichtbestehenden Sachverhalt. Die Frage nach einer weitergehenden metaphysischen Interpretation möglicher Welten kann im vorliegenden Zusammenhang vernachlässigt werden. Entscheidend ist, daß man im Rückgriff auf diese Terminologie sagen kann, daß ein möglicher oder möglicherweise bestehender Sachverhalt ein Sachverhalt ist, der in einer möglichen Welt besteht, und ein (tatsächlich) bestehender ein solcher, der in der wirklichen Welt besteht.

Nach einer kritischen Diskussion verschiedener fehlerhafter Ontologischer Argumente entwickelt Plantinga eine in seinen Augen “siegreiche modale Version”, in deren einfacherer Variante er wie folgt vorgeht. Zunächst führt er eine Unterscheidung von *unüberbietbarer Größe* (unsurpassable greatness) und *maximaler Vortrefflichkeit* (maximal excellence) ein: Maximale Vortrefflichkeit umfaßt die traditionellen göttlichen Attribute Allwissenheit, Allmacht und moralische Perfektion; von unüberbietbarer Größe aber ist ein Wesen genau dann, wenn es in jeder möglichen Welt maximal vortrefflich ist. Wenn man nun aber annimmt, daß die Existenz eines Wesens von unüberbietbarer Größe immerhin logisch *möglich* ist, daß diese Eigenschaft zumindest in einer möglichen Welt exemplifiziert ist – und dies erscheint zunächst recht harmlos –, scheint zu folgen, daß sie *notwendigerweise*, in jeder Welt, und damit auch *tatsächlich* exemplifiziert ist. Denn da unüberbietbare Größe dasselbe ist wie maximale Vortrefflichkeit in jeder möglichen Welt, ist sie entweder in jeder oder in keiner Welt exemplifiziert, und letzteres ist durch die Annahme ausgeschlossen. Diese Überlegung läßt sich mit Hilfe der unten abgebildeten Figuren veranschaulichen: Jede Figur repräsentiert eine

Menge möglicher Welten, die jeweils durch einen Kreis dargestellt werden. Ist ein Wesen in einer Welt maximal vortrefflich, wird dies durch einen schwarz ausgefüllten inneren Kreis dargestellt (wobei angenommen sei, daß in verschiedenen Welten eines Modells jeweils dasselbe Wesen und nur eines diese Eigenschaft besitzt). Die grau gefärbten Flächen repräsentieren die Instantiierung unüberbietbarer Größe durch dieses Wesen. Figur 1 und 2 veranschaulichen dann Modelle, die nach Plantingas Unterscheidung möglich sind: In Figur 1 genießt ein Wesen in allen betrachteten Welten maximale Vortrefflichkeit und daher auch in allen unüberbietbare Größe; in Figur 2 genießt es nicht in allen Welten maximale Vortrefflichkeit und daher auch in keiner Welt unüberbietbare Größe. Figur 3 und 4 stellen nicht-zugelassene Modelle dar: Ausgeschlossen ist, daß ein Wesen in allen betrachteten Welten maximal vortrefflich ist, aber nicht in allen unüberbietbar groß (Figur 3); und ausgeschlossen ist auch, daß ein Wesen in allen Welten unüberbietbar groß ist, aber nicht in allen maximal vortrefflich (Figur 4).



Vor diesem Hintergrund argumentiert Plantinga wie folgt:

- (1) Wenn maximale Größe möglicherweise (= in einer möglichen Welt) exemplifiziert ist, ist sie auch notwendigerweise (= in allen möglichen Welten) exemplifiziert.
- (2) Maximale Größe ist möglicherweise exemplifiziert.
- (3) Maximale Größe ist notwendigerweise exemplifiziert.
- (4) Maximale Größe ist tatsächlich (= in der wirklichen Welt) exemplifiziert.

Dieses Argument ist schlüssig. Doch wie steht es um seine Prämissen, (1) und (2)? (1) besagt in bezug auf maximale *Vortrefflichkeit*: Wenn sie möglicherweise notwendig auftritt, tritt sie auch notwendigerweise notwendig auf. Da das, was notwendigerweise der Fall ist, auch der Fall ist, reduziert sich aber das “notwendigerweise notwendig” auf “notwendig” (durch Einsetzung in das sogenannte Notwendigkeitsaxiom $Np \rightarrow p$ ergibt sich: $NNp \rightarrow Np$). Plantingas Argument beinhaltet somit die These: Wenn maximale Vortrefflichkeit möglicherweise notwendig auftritt, tritt sie notwendigerweise auf; wenn sie von einer möglichen Welt aus gesehen in allen Welten exemplifiziert ist, ist sie dies auch von allen Welten aus gesehen. Doch nun wird eine problematische Voraussetzung sichtbar: Daß nämlich die iterierte Modalität “möglicherweise

notwendig” auf “notwendig” reduziert werden darf. Eine solche Reduktion ist keineswegs im Rahmen aller Deutungen modalen Diskurses gestattet, sondern nur innerhalb einer bestimmten Familie von Interpretationen. Sie ist nur dann zulässig, wenn man davon ausgeht, daß jede mögliche Welt von jeder anderen aus “zugänglich” ist. Nur dann dürfen Reihungen von Modaloperatoren auf den letzten reduziert werden. Es ist jedoch fraglich, ob solche Systeme gegenüber anderen, in denen dies nicht erlaubt ist, als die besseren gelten können. Nach vorherrschender Auffassung konkurrieren verschiedene Modalsysteme nicht miteinander, sondern bringen lediglich unterschiedliche Konzeptionen von Möglichkeit und Notwendigkeit auf den Begriff, von denen keine in irgendeiner Weise “objektiv gesehen” adäquater wäre als andere.^{xiv}

Doch selbst wenn man ein entsprechendes System zugrundelegt, erweist sich auch die zunächst harmlos klingende Prämisse (2) als fragwürdig. Plantinga selbst weist darauf hin, daß es strukturell analoge Argumente mit Konklusionen gibt, die mit der seines Arguments nicht kompatibel sind. So läßt sich etwa ein *atheistisches Ontologisches Argument* formulieren, wenn man neben (1) annimmt:

(2') Es ist möglich, daß maximale Größe nicht exemplifiziert ist.

Hieraus folgt, daß sie nicht notwendigerweise exemplifiziert ist, womit der Nachsatz von (1) falsch wird. Dann aber ist auch der Vordersatz falsch (weil $p \rightarrow q$ äquivalent ist mit $\neg q \rightarrow \neg p$), und es gilt:

(3') Maximale Größe ist unmöglich exemplifiziert.

Plantinga räumt ein, daß sein Argument nicht als *Beweis* betrachtet werden könne. Dennoch sei es rational, die Konklusion zu akzeptieren, weil es rational sei, Prämisse (2) zu akzeptieren. Doch angesichts des atheistischen Ontologischen Arguments wird diese Behauptung problematisch. Denn was spricht dafür, eher (2) als (2') zu akzeptieren?^{xv}

3. Zur Metaphysik der Vollkommenheit

Anselm definiert Gott als ein Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden könne. Dies ist eine recht allgemeine Charakterisierung, die in der Tradition jedoch genauere Bestimmungen erfährt: Gott werden bestimmte *Attribute der Vollkommenheit* zugesprochen. Die Frage ist, ob dies ein konsistentes Bild ergibt und mit welchen Annahmen über die Welt es kompatibel ist. Die Relevanz dieser Frage liegt auf der Hand: Wäre der Theismus inkonsistent, wäre seine Wahrheit nicht einmal möglich, und Auseinandersetzungen mit weitergehenden Argumenten für oder gegen ihn würden obsolet. Die wichtigsten traditionellen Attribute eines *ens perfectissimum* heißen “Allwissenheit”, “Allmacht”, “Ewigkeit” und “moralische Vollkommenheit”.

3.1. Allwissenheit

Der Begriff der Allwissenheit ist in der neueren Diskussion vor allem in zwei Hinsichten problematisiert worden. (i) Zum einen wurde die alte Frage neu belebt, ob die Idee eines allwissenden göttlichen Wesens mit einer indeterministischen Auffassung menschlichen Handelns kompatibel ist; (ii) zum anderen aber hat man bezweifelt, (a) daß die Allwissenheit eines unveränderbaren Wesens auch ein Wissen darüber einschließen kann, was in der Geschichte des Universums jeweils gegenwärtig geschieht, und (b) daß die Allwissenheit eines von anderen Personen verschiedenen Wesens ein Wissen dieser Personen von sich selbst umfassen kann, das sie in der Perspektive der ersten Person kundgeben würden.

3.1.1. Theologischer Fatalismus

Schon Augustinus diskutiert das Problem des *Theologischen Fatalismus*. “Da Gott [...] vorauswußte, daß der Mensch sündigen werde”, schreibt er, “mußte doch notwendigerweise das eintreten, was Gott als zukünftiges Geschehen vorauswußte. Wie kann da der Wille noch ein freier sein, wo die Notwendigkeit so unausweichlich erscheint?”^{xvi} Wenn Gott alles weiß, so muß er offenbar auch von jeder zukünftigen menschlichen Handlung wissen, daß sie stattfinden wird. Wissen impliziert die Wahrheit dessen, was gewußt wird. Wenn Gott also weiß, daß eine Handlung stattfinden wird, ist es scheinbar nicht möglich, daß sie nicht stattfinden wird – und das heißt offenbar: Sie erfolgt notwendigerweise und ist damit nicht frei.

Bereits Boethius jedoch erkannte in *dieser* Überlegung einen logischen Irrtum.^{xvii} Zwar liegt es im Begriff des Wissens, daß es auch für Gott nicht möglich ist, etwas zu wissen, was nicht der Fall ist; doch das besagt nur, daß es nicht möglich ist, daß gilt: Gott weiß, daß p , doch p ist nicht der Fall. Es gilt also zwar notwendigerweise: Wenn Gott weiß, daß p , dann p ; doch hieraus folgt keineswegs, daß p notwendigerweise der Fall ist. Der Schluß von der, traditionell gesprochen, *hypothetischen* (oder *de-dicto-*) Notwendigkeit $N(W(g,p) \rightarrow p)$ auf die *absolute* (oder *de-re-*) Notwendigkeit Np ist nicht gültig.

Diese Verteidigung menschlicher Freiheit angesichts göttlicher Allwissenheit ist oft wiederholt worden. Der Anstoß für eine erneute Diskussion des Themas in den vergangenen Jahren ging jedoch von einer revidierten Fassung des Vorwurfs durch Nelson Pike aus (vgl. Teil III, 1 im vorliegenden Band). Pike weist im Anschluß an Boethius darauf hin, daß Gott nach traditionellem Verständnis *wesentlich* oder notwendigerweise allwissend ist: Ein Wesen, für das es möglich ist, nicht alles zu wissen, ist demnach *per definitionem* nicht Gott. Vor dem Hintergrund dieser Annahme lehnt Pike (unter anderem) die eben skizzierte Verteidigung der Kompatibilität von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit ab und argumentiert wie folgt. Angenommen, Gott existiert zum Zeitpunkt t_1 und glaubt zu diesem Zeitpunkt von einem (menschlichen) Akteur a , dieser werde zu einem späteren Zeitpunkt t_2 f tun. Es kann a dann zu t_2 nicht freistehen, f zu unterlassen. Denn dies, so Pike, würde voraussetzen, einen der folgenden Sachverhalte bewirken zu können: (i) Gott hatte zu

t_1 eine falsche Überzeugung; (ii) er hatte eine andere Überzeugung, als er hatte; (iii) es gab keine entsprechende Überzeugung, weil Gott nicht existierte. (ii) und (iii) sind auf dem Boden der Annahme offenkundig inakzeptabel. (i) aber ist Pike zufolge ebendeshalb ausgeschlossen, weil es unmöglich ist, daß Gott zu irgendeinem Zeitpunkt eine falsche Überzeugung hat.

Doch beruht diese Überlegung nicht ebenfalls auf einem modallogischen Fehlschluß? Betrachten wir stellvertretend nur die angebliche Konsequenz (i). Die zu testende Annahme ist, daß Gott zum Zeitpunkt t_1 glaubt, daß der Akteur a zu t_2 f tun werde, es a jedoch zu t_2 freisteht, f zu unterlassen. Hieraus folgt *nicht*, daß a zu t_2 etwas tun kann, was, wenn er es täte, dazu führen würde, daß Gott zu t_1 eine falsche Überzeugung *hatte*. Was folgt, ist lediglich, daß dann die Überzeugung, die Gott tatsächlich hatte, eine falsche Überzeugung *gewesen wäre*. Aber das besagt natürlich nicht, daß Gott auch in diesem Fall die Überzeugung, die er hatte, gehabt *hätte*.^{xviii}

In einer weiteren Runde (der letzten, die hier eröffnet werden soll) läßt sich Pikes Überlegung indessen im Rückgriff auf zeitlich relativierte Modalitäten in logisch einwandfreier Weise reformulieren.^{xix} Wie wir in den folgenden Abschnitten sehen werden, ist die Zuschreibung von Überzeugungen zu einem perfekten Wesen *zu Zeitpunkten* ein kontroverses Thema. Wenn man jedoch wie Pike in dieser Weise verfährt, dann besagt die Rede von einer Allwissenheit Gottes, daß dieser zu allen Zeitpunkten alles weiß, was es zu diesen Zeitpunkten zu wissen gibt. Angenommen nun, a führt zu t_2 die Handlung f aus. Wenn es überhaupt Wissen über zukünftige Ereignisse gibt, weiß Gott dann zu jedem beliebigen früheren Zeitpunkt t_1 , daß a zu t_2 f tun wird. Doch dann ist es zu t_2 nicht möglich, daß Gott zu t_1 *nicht* wußte und daher auch *nicht* glaubte, a werde zu t_2 f tun. Soweit der erste Schritt der Überlegung.

Die These, daß Gott wesentlich allwissend ist, besagt aber außerdem, daß er unmöglich etwas glaubt, was nicht der Fall ist; Gott ist nicht nur *immun gegen Ignoranz*; er ist auch *unfehlbar*. Dann ist es aber zu t_2 nicht möglich, daß Gott sich zu t_1 darin irrt, daß a zu t_2 f tun wird. Doch wenn man nun zusätzlich annimmt, a sei zu t_2 frei und es sei möglich, daß a zu diesem Zeitpunkt f *nicht* tut, ergibt sich ein Widerspruch: Denn da alles, was notwendig ist, auch möglich ist, folgt aus dem ersten Schritt, daß Gottes zu t_1 vorhandener Glaube zu t_2 auch *möglich* ist. Demnach wäre es zu t_2 also sowohl möglich, (i) daß a zu t_2 f *nicht* tut, als auch (ii), daß Gott zu t_1 glaubt, a werde f zu t_2 *tun*. Und daraus folgt, in direktem Widerspruch zu der Unfehlbarkeithese, daß es zu t_2 möglich ist, daß (i) und (ii) der Fall sind. Dieses Argument ist deduktiv korrekt. Als entscheidende Frage bleibt dann nur, ob sein Rekurs auf zeitabhängige Modalitäten legitim ist.^{xx}

3.2. Allwissenheit und Überzeugungen *de se* und *de praesenti*

Das zweite in jüngerer Zeit diskutierte Thema im Zusammenhang mit dem Attribut der Allwissenheit hat mit der von vielen Autoren vertretenen These zu tun, es gebe irreduzibel indexikalische Überzeugungen. Die klassische Arbeit hierzu im Hinblick auf die Konsistenz

des Theismus ist der hier in Teil II, 1 abgedruckte Aufsatz Norman Kretzmans. In dessen Hauptteil versucht Kretzmann die Behauptung zu verteidigen, daß ein allwissendes Wesen nicht nur fähig sein müsse, jedes Ereignis im Universum *objektiv* zu datieren, sondern daß es auch stets wissen müsse, welcher Zeitpunkt gerade gegenwärtig sei. Eine bloße kalendarische Datierung des Ereignisses etwa, auf das ich mich beziehe, wenn ich denke, “Ich schreibe diese Worte *jetzt*”, sagt nichts darüber aus, ob es gerade gegenwärtig ist, bereits vergangen oder noch zukünftig. Kretzmann argumentiert für eine These, die man als These der epistemischen Irreduzibilität von Überzeugungen *de praesenti* bezeichnen könnte, oder, im Rückgriff auf eine von McTaggart eingeführte Terminologie,^{xxi} als die These der *epistemischen Irreduzibilität zeitlicher A-Bestimmungen* von Ereignissen. Nach McTaggart sind Ereignisse in der “A-Reihe” dadurch charakterisiert, daß sie vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sind. Diese Bestimmungen sind nicht konstant, sondern müssen dem “Verfließen” der Zeit angepaßt werden. In der “B-Reihe” dagegen stehen Ereignisse in den invarianten Relationen “früher als” (“gleichzeitig mit”) und “später als” zueinander. In dieser Begrifflichkeit kann man sagen, daß Kretzmann zu zeigen versucht, daß ein Wesen, welches lediglich eine Kenntnis der B-Ordnung aller Ereignisse hätte, nicht allwissend wäre. Kretzmann argumentiert dann weiter, daß sich ein Wesen, welches stets weiß, was sich gegenwärtig ereignet, auch ständig verändere und damit nicht im traditionellen Sinne absolut vollkommen sein könne.

Am Schluß seines Aufsatzes bringt Kretzmann dann ein analog konstruiertes Argument gegen die Annahme vor, es könne ein allwissendes Wesen geben, das von anderen Personen verschieden sei. Inspiriert von einem Vortrag Hector-Neri Castañedas behauptet er, das Wissen einer Person, das diese in der ersten Person singular ausdrücken würde, sei ein Wissen, das niemand anders haben könne.^{xxii} Der ersten Person entspricht demnach eine auf den Sprecher beschränkte *privilegierte Perspektive*: Jedes Wesen, das eines solchen Selbstbezugs im Ego-Modus fähig ist, hat demnach Überzeugungen *de se*, die auch von Gott nicht geteilt werden können, sofern dieser als eine von jenen Wesen verschiedene personale Entität gedacht wird.

3.2. Ewigkeit

Bisher war lediglich von der Vorstellung eines ewigen Wesens im Sinne einer *omnitemporalen*, einer zu allen Zeiten existierenden Entität die Rede. Dies entspricht dem Gottesbild des Alten und Neuen Testaments. Einer seit der Patristik einflußreichen theologischen Tradition zufolge ist Gott dagegen etwas *Atemporales*, außerhalb der Zeit Existierendes (“ewig” sei ab jetzt, sofern im atemporalen Sinne verstanden, mit dem Index “_{at}” notiert). Diese insbesondere von Augustinus und Boethius etablierte und über den Neuplatonismus bis hin zu Platon zurückreichende Idee ist der Gegenstand des vielzitierten Essays über Ewigkeit von Eleonore Stump und Norman Kretzmann in Teil III, 2. Diese erläutern zunächst die klassische Formulierung der atemporalistischen Position bei Boethius, um sich dann der Frage zuzuwenden, wie die Relation eines ewigen_{at} Wesens zu zeitlichen

Gegenständen zu verstehen sein könnte. Zur Deutung solcher Relationen definieren Stump und Kretzmann die Beziehung der “ET-Simultanität”, deren Relata eine ewige_{at} und eine temporale Entität sein sollen. Zeitliche Ereignisse, die untereinander in früher-als-, (temporal) gleichzeitig-mit- und später-als-Relationen geordnet werden können, können demnach als “ET-simultan” mit der Existenz eines ewigen_{at} Wesens beschrieben werden. Mit Hilfe dieses Begriffs sollen dann verschiedene Fragen in bezug auf das Verhältnis zwischen einer ewigen_{at} Entität und zeitlichen Dingen geklärt werden.

Eine entscheidende Frage lautet in diesem Zusammenhang, ob der Begriff einer Simultanität verständlich ist, die zwar symmetrisch ist, aber weder reflexiv noch transitiv (weil die Relata eine ewige_{at} und eine temporale Entität sein müssen). Eine zweite Frage ist, was es heißen soll, daß ein außerzeitliches Wesen etwas in der Zeit bewirkt. Dies ist die zentrale Kritik an Stump und Kretzmann in dem in Teil III, 2 abgedruckten Beitrag von Richard Swinburne. Ein wesentliches traditionelles Motiv dafür, Gott als ein außerzeitliches Wesen zu denken, sieht Swinburne in der Vorstellung, daß temporale Wesen der Zeit in einem negativen Sinne unterworfen seien, weil die “kosmische Uhr” für sie unaufhaltsam weiterlaufe. Laut Swinburne ist diese Sichtweise jedoch verfehlt, weil die Zeit nur deshalb eine Metrik habe, weil es Naturgesetze gebe. Doch könne man annehmen, daß deren Existenz von Gottes Willen abhängt: Er hätte diese Gesetze nicht in Kraft setzen müssen und könnte sie jederzeit aufheben. In diesem Fall aber könnte man nicht mehr sagen, daß Ereignisse ständig weiter in die Vergangenheit rücken, weil ihnen keine Dauer mehr zugeschrieben werden könnte. Ohne eine Dauer von Ereignissen aber gäbe es auch keine Vergangenheit, weil die Vergangenheit der Bereich der Zeit ist, in dem all die Ereignisse liegen, die bis zu einem Zeitpunkt gedauert haben, der nicht mehr gegenwärtig ist.^{xxiii}

3.3. Allmacht

Gott vollbringt, was ihm gefällt, so heißt es in den Psalmen (*Ps* 115, 3; 135, 6; vgl. auch *Hiob*, 42, 2; *Gen* 18, 14; *Jer* 32, 17). Doch auch hinsichtlich des Konzepts der Allmacht tauchen Fragen und Paradoxa auf. Wenn Allmacht schlicht bedeutete, stets tun zu können, was immer man will, dann wäre jede Person, die ihre Wünsche auf das ihr Mögliche beschränkt, allmächtig. Im Neuen Testament heißt es indes verschiedentlich, bei Gott sei “alles möglich” (*Mt* 19, 26; *Mk* 14, 36; *Lk* 1, 37.) Damit kann jedoch nicht gemeint sein, daß Gott alle Arten von Handlungen ausführen kann (denn als körperloses Wesen kann er beispielsweise keine Dinge tun, die nur körperliche Wesen tun können). Ebenso kann nicht sinnvollerweise die Fähigkeit gemeint sein, schlechthin *alle* Sachverhalte herbeiführen zu können, denn selbst Gott kann nicht zugleich *p* und *non-p* realisieren.

Einen kritischen Überblick über einige klassische sowie die wichtigsten jüngeren Versuche über Allmacht liefert Anthony Kenny in seinem hier abgedruckten Text. Kenny entwickelt im Anschluß an Thomas die Definition, daß Gott allmächtig ist, wenn er alle logisch möglichen Fähigkeiten besitzt, für die es logisch möglich ist, daß ein Wesen, das auch die übrigen göttlichen Attribute besitzt, sie hat. Damit ist unter anderem ausgeschlossen,

daß ein allmächtiges Wesen dazu in der Lage sein muß, widersprüchliche Sachverhalte zu realisieren (denn dies ist keine logisch mögliche Fähigkeit); und es ist ausgeschlossen, daß es fähig sein muß, Handlungen zu vollbringen, die physische Tätigkeiten involvieren, denn es ist logisch unmöglich, daß ein unkörperliches Wesen körperlich agiert.

Mit diesen Hinweisen zu den Begriffen “Allwissenheit”, “Ewigkeit” und “Allmacht” sind nur drei zentrale traditionelle Annahmen einer ansonsten nicht weiter spezifizierten Lehre zur Sprache gekommen. Eine weitere Eigenschaft der Vollkommenheit – vielleicht die umstrittenste – ist die der göttlichen Güte.^{xxiv} Hauptsächlich zwei Fragen werden in diesem Zusammenhang seit der Antike diskutiert. Die eine findet sich bereits bei Platon: Sokrates fragt im *Eutyphron* (10 a), ob das Fromme (*Óσιðn*) von den Göttern geliebt werde, weil es fromm sei, oder ob es fromm sei, weil es von ihnen geliebt werde. Dies läßt sich leicht in die Frage übersetzen, ob Gott gewisse Handlungen verlangt, weil sie gut sind, oder ob gewisse Handlungen gut sind, weil Gott sie verlangt. Die erste Alternative scheint für jede Form von Theismus auszuschneiden, in dem Werturteile im Rückgriff auf einen Gott begründet werden und dieser als moralisch souverän gedacht wird. Im zweiten Fall aber würde offensichtlich die traditionelle These des Theisten leer, daß Gott von den Menschen verlangt, gut zu handeln: Sie reduzierte sich auf die Behauptung, daß Gott verlangt zu tun, was er verlangt.^{xxv} Doch das Stichwort “Gott und Moral” führt noch auf eine fundamentalere Frage.

4. Das Theodizeeproblem

Schon Epikur sah folgendes Problem: “Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er will es nicht und kann es nicht, oder er will es und kann es. Wenn er will und nicht kann, ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, ist er mißgünstig, was Gott ebenfalls fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und deshalb auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein angemessen für Gott ist, woher kommen dann die Übel und warum beseitigt er sie nicht?”^{xxvi}

4.1. Der Inkonsistenzvorwurf

Eine klassische Anknüpfung an diese Frage findet sich in David Humes *Dialogen über die natürliche Religion*, Kap. 10, und ein entscheidender Anstoß ihrer Diskussion innerhalb der neueren analytischen Philosophie ging von John Leslie Mackie aus.^{xxvii} Mackie weist darauf hin, daß kein *expliziter* Widerspruch zwischen den Aussagen “Es gibt Übel” und “Es gibt einen allmächtigen, allgütigen Gott” bestehe. Ein solcher ergebe sich jedoch, wenn man die Prämissen hinzufüge, daß ein vollkommen gutes Wesen stets alle Übel beseitigen würde, soweit es in seiner Macht steht, und daß es keine Grenzen hinsichtlich dessen gebe, was ein allmächtiges Wesen tun kann. Da diese Zusatzannahmen wahr seien, sei der Theismus nicht nur nicht durch gute Argumente untermauert, sondern inkonsistent und daher definitiv

irrational. Berücksichtigt man außerdem gesondert das Attribut der Allwissenheit sowie die These, daß Gott lediglich innerhalb der Grenzen der Logik alles tun kann, dann ergibt sich das *Problem des Übels* für den Theismus daraus, daß die folgenden Aussagen nicht zusammen wahr sein können:

- (A) Es gibt Übel in der Welt.
- (B) Es existiert ein allwissender, allmächtiger und vollkommen guter Gott.
- (C) Einem allwissenden Wesen sind keine Übel unbekannt.
- (D) Ein allmächtiges Wesen vermag alles zu tun, was nicht gegen die Gesetze der Logik verstößt.
- (E) Ein vollkommen gutes Wesen würde alle ihm bekannten Übel beseitigen, soweit es in seiner Macht steht.

Da die Übel zu beseitigen offenbar nichts logisch Unmögliches von Gott verlangt, implizieren je vier dieser Annahmen die Negation der verbleibenden fünften. Eine muß also aufgegeben werden, und der Kritiker plädiert für (B). In der Tat scheint man (A) nicht vernünftigerweise bestreiten zu können, und (C) und (D) ergeben sich allein aus der Bedeutung von "allwissend" beziehungsweise "allmächtig". Wie aber steht es mit (E)? Diese Frage stellt Nelson Pike in seiner einschlägigen Arbeit über Humes Diskussion des Problems (Text 1 in Teil III). Pike leugnet (E), indem er darauf hinweist, daß es bisweilen einen "moralisch hinreichenden Grund" dafür geben kann, Übel zuzulassen oder hervorzubringen. Man denke etwa an Eltern, die ihr Kind zu der Unannehmlichkeit zwingen, eine bittere Medizin zu schlucken, die ihm jedoch größeres Leid erspart. Allgemein beruht die moralische Rechtfertigung dafür, Übel zuzulassen oder hervorzubringen, im Falle endlicher Wesen oft auf ihrer mangelnden Macht oder ihrem mangelnden Wissen. Entsprechend scheint es auf der anderen Seite zunächst plausibel anzunehmen, daß ein allwissendes und allmächtiges Wesen *keinen* moralisch hinreichenden Grund hierfür haben kann. Nur wenn dies wahr ist (und es Übel in der Welt gibt), so betont Pike, muß der Theismus falsch sein.

An dieser Stelle erweist sich die folgende Unterscheidung als nützlich: Als *Theodizee* sei allgemein jeder Versuch bezeichnet zu zeigen, daß (A) und (B) miteinander vereinbar sind. Dies kann sich – wie in der Geschichte der philosophischen Theologie häufig geschehen – im Rahmen des Versuchs abspielen, konkrete Gründe dafür anzugeben, warum Gott Übel zuläßt oder hervorbringt. Solche Überlegungen kann man *erklärende Theodizeen* nennen. Davon zu unterscheiden ist das weniger ambitionierte Unternehmen einer bloßen (nicht-erklärenden) *Verteidigung* des Theismus gegen den Inkonsistenzvorwurf, bei der es nicht darum geht, solche konkreten Gründe anzugeben.

Ausgerüstet mit dieser Unterscheidung kann man sagen, daß Pike den Versuch einer *epistemischen Verteidigung*^{xxviii} unternimmt, die darin besteht zu zeigen, daß der Gegner nicht behaupten kann zu *wissen*, daß Gott keinen moralisch hinreichenden Grund dafür hat, Übel zuzulassen. Denn angenommen, die bestmögliche Welt wäre, wie beispielsweise Leibniz glaubte, aus logischen Gründen eine Welt mit Übeln. Wenn diese Aussage auch nur

möglicherweise wahr ist, ist es möglich, daß Gott einen moralisch hinreichenden Grund dafür hat, Übel zuzulassen. Um dem Theismus eine logische Unverträglichkeit mit der Existenz von Übeln nachzuweisen, müßte demnach gezeigt werden, daß es unmöglich und daher widersprüchlich ist anzunehmen, daß die bestmögliche Welt Übel enthält. Doch wie könnte dies bewiesen werden?

4.2. Gibt es eine bestmögliche Welt?

Das Problem des Übels wäre desaströs für den Theismus, *wenn* (i) Gott aus moralischen Gründen die bestmögliche Welt zu aktualisieren hätte und (ii) die bestmögliche Welt keine Übel enthielte. Pikes Verteidigung geht von der Möglichkeit aus, daß letzteres falsch ist. Aber auch (i) läßt sich bezweifeln, und zwar grundsätzlich auf zweierlei Weise. Zum einen könnte man im Rahmen sogenannter *Pflichtethiken* oder *deontologischer Ethiken*, deren Grundbegriff im Unterschied zu sogenannten *konsequentialistischen* oder *Wert-Ethiken* der der moralischen Pflicht ist, in Frage stellen, ob man tatsächlich stets soweit wie irgend möglich zur Realisierung einer "im ganzen", hinsichtlich der verwirklichten Nutzensumme bestmöglichen Welt beitragen sollte. Denn in einer solchen Welt könnten moralische Rechte von Individuen verletzt sein, und dann wäre es zweifelhaft, ob Gott eine solche Welt realisieren sollte. Die Frage nach einer sinnvollen Abgrenzung deontologischer Ethiken von konsequentialistischen Ansätzen führt weit in die Moralphilosophie.^{xxix}

Zum anderen aber mag man bezweifeln, ob es überhaupt eine bestmögliche Welt gibt. Dies führt zu dem Beitrag George Schlesingers zum Thema (Text 2 in Teil III dieses Bandes). Schlesingers Argument beruht auf der These, daß der sich aus dem Problem des Übels rekrutierende Einwand irrtümlich von der Anwendbarkeit eines auf menschliche Akteure zugeschnittenen ethischen Prinzips auf ein allmächtiges Wesen ausgehe. In einem ersten Schritt betont Schlesinger, es sei verfehlt anzunehmen, daß es generell geboten sei, andere Wesen einfach möglichst *glücklich* zu machen. Vielmehr sei die moralische Forderung plausibler, andere Kreaturen nach Kräften in einen möglichst *wünschenswerten* Zustand zu versetzen – was jedoch etwas anderes sei: Wie wünschenswert ein Zustand sei, sei nicht allein eine Funktion der Befriedigung subjektiver Präferenzen des betreffenden Wesens, sondern hänge auch davon ab, um welche Art von Wesen es sich handle. Besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr, so illustriert Schlesinger mit einem Bild John Stuart Mills; und besser ein unzufriedener Narr als ein zufriedenes Schwein. Nun ist aber eine in dieser Weise konzipierte Hierarchie jeweils in höherem Maße wünschenswerter Zustände logisch unbegrenzt, denn es läßt sich ein Super-Sokrates denken und zu diesem ein Super-Super-Sokrates usw. *ad infinitum*. Doch dann ist das besagte ethische Prinzip auf ein *allmächtiges* Wesen nicht anwendbar. Wenn es logisch unmöglich ist, jemanden in einen objektiv wünschenswertesten Zustand zu versetzen, weil es einen solchen Zustand gar nicht gibt, kann auch einem allmächtigen Gott nicht vorgeworfen werden, seine Kreaturen nicht in einen solchen Zustand zu versetzen.^{xxx} Und da für *jeden* Zustand ein logisch besserer denkbar ist, kann man Schlesinger zufolge Gott auch nicht vorwerfen, seine Kreaturen nicht

in einem Zustand erschaffen zu haben, der besser ist als der, in dem sie sich tatsächlich befinden: In jedem dieser Zustände gäbe es Grund, sich darüber zu beklagen, daß einem nichts Besseres widerfahren ist. Schlesingers Argument ist somit eine Variante einer erklärenden Theodizee: Gott hat einen moralisch hinreichenden Grund dafür, nicht die bestmögliche Welt zu aktualisieren, einfach weil dies unmöglich ist und Unmögliches auch nicht moralisch geboten ist.

Diese Überlegung hat umfangreiche Diskussionen ausgelöst, die hier jedoch nicht näher referiert werden können.^{xxxii} Eine allgemeine Bemerkung erscheint indessen angebracht. Ein großer Teil der Diskussion kreist um den Sinn und die Adäquatheit von Schlesingers Moralprinzip. Doch man mag sich fragen, ob diese Fokussierung nicht am Kern der Sache vorbeigeht. Denn Schlesingers Argument läßt sich leicht in einer Weise reformulieren, die es von seinen ethischen Prämissen abkoppelt. Die Grundidee ließe sich schlicht auf die Formel bringen, daß Gott deshalb nicht die bestmögliche Welt aktualisiert hat, weil es eine solche Welt nicht gibt. Besser noch wäre übrigens eine Welt, in der Schlesinger die These verträte, daß Gott nicht vorgeworfen werden kann, eine *suboptimale* Welt aktualisiert zu haben, weil die Menge der möglichen Welten kein optimales Element hat. Denn natürlich könnte es mehrere gleich gute optimale Welten geben, und dann bliebe die Frage, warum Gott nicht, wenn auch nicht – *per impossibile* – *die beste*, so doch keine optimale Welt realisiert hat. Entscheidend ist allein dieses: Gott kann im Rahmen *keiner* Ethik, in der bestimmte Güter kein logisches Maximum haben, sinnvollerweise vorgeworfen werden, keine optimale Welt realisiert zu haben; und umgekehrt steht im Rahmen einer jeden Ethik, in der die Menge der möglichen Welten mindestens ein optimales Element *hat*, doch unsere Welt in dieser Menge nicht vertreten ist, eine Schlesingersche Theodizee nicht zur Verfügung.

4.3. Willensfreiheit

Bisher war nur allgemein von “Übeln” die Rede. Man kann jedoch zwischen *natürlichen Übeln* (wie etwa Naturkatastrophen) und *moralischen Übeln* unterscheiden, die auf willentliches menschliches Verhalten zurückzuführen sind. Die meistdiskutierte Theodizee in bezug auf moralische Übel ist das *Argument der Willensfreiheit*. Dessen Grundgedanke ist folgender: Eine Welt, in der es Wesen mit der Freiheit gibt, moralisch gut oder schlecht zu handeln, ist besser als eine Welt, in der es keine in dieser Hinsicht freien Wesen gibt. Nun kann Gott zwar freie Wesen erschaffen, doch er kann dann, obwohl omnipotent, aus logischen Gründen nicht zugleich sicherstellen, daß sie sich immer frei für eine moralisch jeweils optimale Handlungsalternative entscheiden. Denn wenn er sie entsprechend determinieren würde, wären sie nicht frei. Tatsächlich, so das Argument, *hat* Gott freie Wesen erschaffen, doch leider haben bisher sehr viele von ihnen sehr oft moralisch suboptimale Handlungen vollzogen.

Eine der Fragen, die sich angesichts dieser Argumentation aufdrängen, geht wiederum auf die oben genannte Arbeit Mackies zurück und ist in den vergangenen Jahren besonders

ausgiebig diskutiert worden. Auch wenn man annimmt, daß freies Handeln mit Determination unvereinbar ist (was, wie wir bald sehen werden, kontrovers ist) – warum hat Gott, als allwissendes Wesen, nicht nur Personen erschaffen, von denen er wußte, daß sie *aus freien Stücken* stets nur Gutes tun würden? Neben dem oben bereits im Zusammenhang mit dem Attribut der Allwissenheit diskutierten Inkonsistenzvorwurf von Pike gibt es in der Literatur noch zwei andere einflußreiche Antworten auf diese Frage.

4.3.1. Transweltliche Verderbtheit und Molinismus

Eine dieser Antworten bildet den Kern der ausgefeiltesten modernen Version des Arguments der Willensfreiheit, seiner Reformulierung durch Alvin Plantinga.^{xxxii} Plantinga räumt ein, daß Gott zwar in der Tat von jedem möglichen Akteur wissen konnte, wie dieser sich in jeder möglichen Situation verhalten würde; doch es sei möglich, daß jedes auch nur mögliche freie (nichtgöttliche) Wesen aus freien Stücken mindestens eine moralisch schlechte Handlung ausgeführt hätte, mit welchen Situationen auch immer sie konfrontiert worden wäre. Vielleicht leidet jede mögliche freie Person unter *transweltlicher Verderbtheit* (“transworld depravity”). Wenn dies der Fall wäre, *konnte* selbst Gott eine Welt mit freien Akteuren, aber ohne moralische Übel, nicht realisieren, weil dies etwas logisch Unmögliches von ihm verlangt hätte. Folglich ist es möglich, daß er einen moralisch hinreichenden Grund dafür hatte, moralische Übel und daher Übel überhaupt zuzulassen, und diese Annahme reicht aus, wie wir gesehen haben, um den Inkonsistenzvorwurf zurückzuweisen.^{xxxiii}

Dennoch mag diese Überlegung wenig befriedigen. Denn ist es nicht zumindest sehr wahrscheinlich, daß es mögliche Welten mit freien Wesen gibt, in denen es weniger moralische Verfehlungen als in der tatsächlichen Welt gibt – daß sich mindestens ein möglicher Akteur (etwa aufgrund seines Charakters) unter bestimmten Umständen, in die man ihn plazierte hätte, frei für eine Handlungsalternative entschieden hätte, die die betreffende Welt wenigstens etwas besser als die tatsächliche gemacht hätte?

In dem dritten Text in Teil III gibt Robert Adams eine andere Antwort auf jenen Einwand gegen das Argument der Willensfreiheit (“Hätte Gott nicht eine Welt mit freien Wesen aktualisieren können, die stets frei nur Gutes tun?”). Plantinga geht davon aus, daß Gott, als er sich für die Aktualisierung einer bestimmten Welt entschied, zwar wußte, wie die Akteure einer jeden Welt in dieser handeln würden, es aber keine bessere Alternative als die Realisierung der tatsächlichen Welt gab. Demzufolge war Gott im Besitz eines Wissens, das in einer alten Debatte des 16. und 17. Jahrhunderts zwischen Jesuiten und Dominikanern über die Frage, ob menschliche Handlungen von Gottes Willen abhängig sind, als *scientia media* bezeichnet wurde: als ein Wissen Gottes, das “zwischen” seiner Kenntnis des Notwendigen und solcher kontingenter Sachverhalte liegt, die allein durch seinen Willen determiniert sind. “Mittleres Wissen” ist ein Wissen darüber, was jedes freie mögliche Wesen in jeder möglichen Handlungssituation, in der es frei handeln kann, aus freien Stücken tun würde. Die Jesuiten vertraten die Auffassung, daß es freie menschliche Handlungen gebe, Freiheit jedoch mit kausaler Determination inkompatibel sei. Wie aber kann es dann von Gottes Willen

abhängen, daß jene Handlungen ausgeführt werden? Indem Gott wußte, was geschehen würde, wenn er die Menschen, die er erschuf, in den Umständen erschaffen würde, in denen er sie erschuf.^{xxxiv}

Die These, daß es mittleres Wissen gibt, heißt nach ihrem wichtigsten historischen Vertreter, dem Jesuiten Luis de Molina, *Molinismus*. Adams argumentiert, daß der Molinismus falsch sei, weil "Freiheitskonditionale" der Form "Wenn Akteur *a* sich in einer Situation vom Typ *x* befände, würde er aus freien Stücken *f* tun" nicht wahr seien und daher auch nicht gewußt werden könnten. Denn was sollte solche Sätze wahr machen? Da sie bloß mögliche Weltverläufe beschreiben, kann es nicht der tatsächliche Verlauf der Geschichte sein. Auch eine kausale (ganz zu schweigen von einer logischen) Notwendigkeit scheidet aus, wenn die betreffende Handlung frei sein soll. Schließlich machen auch die Charaktereigenschaften eines *freien* Akteurs seine möglichen Handlungen allenfalls wahrscheinlich und daher die betreffenden Handlungsbeschreibungen allenfalls wahrscheinlicherweise, nicht aber definitiv wahr. Der Hauptteil von Adams' Aufsatz besteht in einer Verteidigung dieser skeptischen These gegen Versuche zu begründen, daß Freiheitskonditionale wahr oder falsch sind.

Wenn Adams recht hat, geht Plantingas Argumentation an dem Punkt in die Irre, an dem sie sich auf mittleres Wissen beruft. Dafür zeichnet sich eine andere Verteidigung der Willensfreiheitstheodizee ab. Wenn Gott nicht wissen konnte, wie seine freien Kreaturen unter bloß möglichen Umständen handeln würden, weil die entsprechenden Konditionale nicht wahr sind, kann ihm auch nicht vorgeworfen werden, daß er nicht eine Welt mit freien Wesen aktualisiert hat, von der er wußte, daß alles in allem in ihr moralisch besser gehandelt werden würde, als es tatsächlich der Fall ist.

4.3.2. Die moralischen Prämissen des Arguments der Willensfreiheit

Noch nicht problematisiert worden sind bisher die moralischen Prämissen des Arguments der Willensfreiheit. Mit diesem Thema eröffnet David Lewis in dem vierten hier abgedruckten Text zum Thema Gott und Übel (nach zwei einleitenden Abschnitten) seine Diskussion. Lewis kritisiert zunächst Plantingas Projekt einer bloßen Verteidigung der theistischen Hypothese: Wenn es allein darum ginge, einen möglicherweise bestehenden Sachverhalt zu benennen, mit dessen Hilfe sich zeigen läßt, daß Gott und Übel kompatibel sind, könnte auch etwas Einfacheres als die These der transweltlichen Verderbtheit angeführt werden: daß nämlich unsere Werturteile zumindest partiell falsch sind und Gott lediglich so *genannte* moralische "Übel" zuläßt, weil diese in Wahrheit etwas Gutes sind. Nicht, daß dies wahr wäre, so Lewis, oder auch nur plausibel; aber Plantingas eigenen Worten zufolge genüge für eine Verteidigung der Aufweis einer These, die möglicherweise wahr ist, und das treffe auch in diesem Falle zu. Plantinga setzt offenbar voraus, daß unsere Werturteile bezüglich moralischer Übel *notwendigerweise* richtig sind, doch das ist eine starke These.^{xxxv}

Plantinga spricht einer Person *signifikante Freiheit* in einer Situation zu, wenn sie in dieser Situation frei ist, sich für eine moralisch gute oder schlechte Handlung zu entscheiden

(vgl. etwa *God, Freedom, and Evil*, S. 166). Aber warum zählt diese Freiheit mehr als etwa die, sich nur zwischen gleichermaßen guten Handlungen entscheiden zu können? Ja, man mag sich fragen, inwiefern Freiheit überhaupt ein so überragendes Gut ist, daß sie das Risiko von buchstäblich allem möglichen moralischen Übel aufwiegt.^{xxxvi} Darüber hinaus stellt sich noch eine andere Frage. Wenn Handlungen auch dann moralisch schlecht sein können, wenn sie keine Opfer haben, warum hat ein allmächtiger Gott dann nicht zumindest eine Welt mit signifikanter Freiheit realisiert, in der die (möglicherweise aufgrund transweltlicher Verderbtheit unvermeidbaren) schlechten Handlungen ihre beabsichtigten *Wirkungen* verfehlen? Wenn Plantingas Argument stichhaltig sein soll, müssen die guten oder schlechten *Wirkungen* freier Handlungen offenbar zur Signifikanz der betreffenden Freiheit beitragen.

Schließlich gilt es auch den relevanten Freiheitsbegriff genauer zu betrachten. Das Argument der Willensfreiheit beruht auf einer *inkompatibilistischen* Freiheitstheorie, nach der eine Handlung nur dann frei ist, wenn sie nicht kausal determiniert ist. Einer *kompatibilistischen* Konzeption von Freiheit und Determinismus zufolge ist eine Handlung indessen bereits dann frei, wenn der Akteur zwischen verschiedenen Alternativen wählen kann und sich “aufgrund seines Charakters” für eine Handlung statt für eine andere entscheidet – unabhängig davon, ob dieser Charakter selbst (und daher die durch ihn bedingte Entscheidung) determiniert ist oder nicht. Der Kompatibilist kann darauf insistieren, daß Gott in der Lage gewesen sein muß, eine Welt mit (im kompatibilistischen Sinne) freien Wesen zu aktualisieren und zugleich durch die Determination der Entscheidungen dieser Wesen sicherzustellen, daß sie stets nur gut handeln würden. Für Kompatibilisten scheidet daher das Argument der Willensfreiheit bereits an seiner Grundidee.^{xxxvii} Lewis wendet sich danach ebenfalls der Frage zu, inwiefern kontrafaktischen Freiheitskonditionalen Wahrheitswerte zugesprochen werden können, um schließlich noch ein weiteres Problem zu erörtern. Könnte Gott nicht, wenn er mittleres Wissen besitzt, seinen Kreaturen lediglich *selektive Freiheit* zugestanden haben, Freiheit nur in denjenigen Situationen, von denen er wußte, daß die Handlungen in ihnen gut ausfallen würden?

4.4. Die probabilistische Version des Problems

Insbesondere unter dem Einfluß von Pikes und Plantingas Verteidigungen hat sich in jüngster Zeit die Diskussion auf sogenannte *probabilistische* Argumente des Übels (oft auch als *induktive* oder *evidentialistische* Argumente bezeichnet) verlagert. Allgemein beschrieben, versuchen solche Argumente zu zeigen, daß die wahrscheinliche Wahrheit einer Annahme über Übel den Theismus als wahrscheinlicherweise falsch erweist. Ein Argument mit diesem Tenor bringt bereits Pike im letzten Abschnitt seines Aufsatzes über Übel im Anschluß an Hume vor: Selbst wenn die theistische Hypothese mit dem Vorkommen von Übel in der Welt logisch kompatibel ist, angesichts von Übeln läßt sich schwerlich positiv für die Existenz eines vollkommen guten Gottes argumentieren; im Gegenteil: Übel liefern zunächst zweifellos Evidenzen gegen den Theismus.^{xxxviii} Diese Überlegung läßt sich auch spezifischer formulieren. Das Argument der Willensfreiheit besagt, daß Übel einer bestimmten Sorte –

moralische Übel – von einem höherrangigen Gut aufgewogen werden. Selbst wenn man die moralischen Prämissen dieses Arguments akzeptieren würde, bliebe jedoch die Frage nach der Rechtfertigung all der Übel, die allem Anschein nach nicht mit einem höheren Gut in Zusammenhang gebracht werden können. *Zumindest sinnlose Übel* dürfte ein allgütiger Gott offenbar nicht zulassen.^{xxxix} Mindestens in dem Maße also, in dem die Existenz sinnloser Übel wahrscheinlich ist, ist der Theismus unwahrscheinlich.^{xl}

5. Erkenntnistheoretische Analysen religiöser Überzeugungen

5.1. Religiöse Erfahrung

Die oben in Abschnitt 2 besprochenen Argumente bezeichnet man oft als “klassische Gottesbeweise”, während das Theodizeeproblem ein klassisches Argument gegen den Theismus darstellt. Ein Thema ist bei den Erörterungen in diesem Zusammenhang jedoch bisher unberücksichtigt geblieben: Mystiker, wie etwa die für ihre betreffenden Schilderungen berühmte Theresa von Avila, aber auch eine Vielzahl berühmter Theologen berufen sich auf *religiöse Erfahrung*. Die allgemeine Schwierigkeit der Versuche, auch hieraus Argumente für die Existenz einer höheren Macht zu entwickeln, besteht jedoch darin, daß es – anders als bei vielen anderen Arten von Erfahrung – offenbar nicht möglich ist, ihre Verlässlichkeit zu überprüfen und festzustellen, ob es sich tatsächlich um Erfahrungen von Dingen handelt, die auch außerhalb dieser Erfahrungen existieren, ob es sich in diesem Sinne auch um Erfahrungen *von etwas* handelt.

William Alston hat in diesem Zusammenhang jedoch neuerlich in einer Reihe von Beiträgen, von denen einer hier in Teil V, 1 abgedruckt ist, in origineller Weise dafür argumentiert, daß der epistemische Rechtfertigungsstatus religiöser Erfahrung mit dem von Sinneserfahrung vergleichbar ist.^{xli} Alston legt dabei einen *normativen Rechtfertigungsbegriff* zugrunde, nach dem eine Person in der Bildung ihrer Überzeugungen nur dann gerechtfertigt ist, wenn sie gewisse intellektuelle Verpflichtungen erfüllt. Dies kann auf zwei Weisen verstanden werden. In einem starken Sinne ist sie nur dann gerechtfertigt, wenn sie adäquate Gründe dafür angeben kann, daß die betreffende epistemische Praxis verlässlich ist; in einem schwächeren Sinne hingegen hat sie ihre Verpflichtung bereits dann erfüllt, wenn sie keine Gründe dafür hat zu glauben, diese Praxis sei nicht verlässlich. Zumindest in diesem schwächeren Sinne erscheint es aber nicht allzu gewagt zu behaupten, daß Überzeugungen, die auf Sinneserfahrung basieren, gerechtfertigt *sind*. Was spricht dagegen, dies auch religiösen Überzeugungen zuzugestehen, die auf religiöser Erfahrung beruhen?

Naheliegende Gründe wären, daß – im Gegensatz zu religiöser Erfahrung – (i) bei Sinneserfahrung intersubjektiv überprüft werden kann, ob sie wahrheitsgemäß ist; daß (ii) Sinneserfahrung eine Basis für Voraussagen über zukünftiges Verhalten der (angeblich) wahrgenommenen Objekte abgibt; daß (iii) die Fähigkeit und Praxis der Sinneswahrnehmung unter normalen erwachsenen Menschen universal verbreitet ist; und daß schließlich auch (iv)

die ihr entsprechenden Konzeptualisierungen interkulturell einigermaßen ähnlich ausfallen. Allein, so fragt Alston, warum sollte man erwarten, daß ausgerechnet diese Merkmale auch religiöser Erfahrung zukommen, da diese doch *per definitionem* eine (angebliche) Erfahrung von einer radikal andersartigen Wirklichkeit als der physischen Welt ist, einer Realität, die – wenn überhaupt – so nur unter speziellen, selten gegebenen Bedingungen allenfalls grob erahnt werden kann? Das Argument besteht, genauer gesagt, zunächst in der Behauptung, daß es möglich ist, daß aufgrund bestimmter Eigenschaften Gottes die Erfahrungen, in denen dieser sich (angeblich) manifestiert, nicht die unter (i) bis (iv) angesprochenen Eigenschaften von Sinneserfahrung besitzen – weshalb deren Fehlen dann auch nicht als Grund gegen die Verlässlichkeit dieser Erfahrungen angeführt werden kann.

Alston zieht hieraus jedoch einen Schluß, der sehr viel allgemeiner ist: daß nämlich eine epistemische Praxis, die neben gewöhnlicher Sinneserfahrung auch (angebliche) Gotteserfahrung einschließt, prinzipiell epistemisch genauso gut gerechtfertigt ist wie die Praxis, seinen Sinneserfahrungen zu trauen. Dieses Ergebnis erscheint indes nicht unproblematisch. Denn das skizzierte Argument zeigt zunächst lediglich, daß die *Möglichkeit* besteht, daß religiöse Erfahrung nicht aufgrund des Fehlens *jener vier Eigenschaften* unverlässlich ist. Um ihr jedoch denselben epistemischen Status wie Sinneserfahrung zuzugestehen, müßte weiter gezeigt werden, daß es auch keine anderen Gründe dafür gibt anzunehmen, sie sei epistemisch problematischer als diese. Und im Hinblick hierauf bedürfte es beispielsweise auch einer Auseinandersetzung mit naturalistischen Erklärungen der betreffenden Phänomene, wie etwa Feuerbach, Freud, Marx, William James und andere sie formuliert haben.^{xlii}

Ein weiteres Problem besteht darin, mystische und andere religiöse Erlebnisse als Erfahrungen *bestimmter* supranaturaler Mächte zu interpretieren. Entsprechende Berichte legen eher nahe, sie zunächst als Gefühle der “Verbundenheit mit dem Kosmos”, der “Vereinigung mit etwas Höherem” o.ä. zu beschreiben. Doch von hier aus bis zum Gott des Theismus ist es ein weiter Weg.

5. 2. Religiöse Überzeugungen und erkenntnistheoretischer Fundamentalismus

Die in den Abschnitten 3 und 4 besprochenen Beiträge sind moderne Beispiele natürlicher Theologie und Atheologie. Die Antworten auf die Fragen nach der Konsistenz und der Begründung des Theismus fallen unterschiedlich aus, doch offenbar gibt es eine gemeinsame methodologische Grundannahme: Um akzeptabel zu sein, müssen religiöse Überzeugungen rational sein, und dazu wiederum müssen sie sich durch andere, bereits als gerechtfertigt geltende Überzeugungen stützen lassen. Diese Forderung läßt sich bezweifeln. Neben Alston hat auch Plantinga in jüngerer Zeit in einer Reihe von einflußreichen Beiträgen ein erkenntnistheoretisches Argument dafür entwickelt, daß die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen *nicht* mit dem Ausmaß des Erfolgs natürlicher Theologie steht oder fällt.^{xliii} Einer dieser Beiträge ist hier in Teil V, 2 abgedruckt.

Den Hintergrund der von ihm attackierten These macht Plantinga in einer erkenntnistheoretischen Position aus, die man als *fundamentalistisch* bezeichnet. So heißen Theorien, nach denen die Überzeugungen einer Person zum einen sogenannte Basisüberzeugungen umfassen – Annahmen, die nicht von anderen gestützt werden – und zum anderen Überzeugungen, die in jenen Basisüberzeugungen fundiert sind, indem sie auf die eine oder andere Weise von ihnen abgeleitet werden. Grundsätzlich kann man hier eine *deskriptive* und eine *normative* Lesart unterscheiden. Die deskriptive Spielart bescheinigt einem doxastischen System nur, daß in ihm aus der Sicht des betreffenden Subjekts der eine Teil fundiert und der andere basal ist; die normative Variante besagt indessen, daß im Hinblick auf gewisse intellektuelle Pflichten bestimmte Überzeugungen *berechtigterweise* basal sind und andere *berechtigterweise* fundiert. Diese – erkenntnistheoretisch interessantere – normative Lesart von “basal”, “fundiert” etc. sei von nun an mit dem Index “_n” gekennzeichnet.

Plantinga betrachtet die normative Variante einer Form von Fundamentalismus, die er “klassisch” nennt und die sich vereinfacht durch die folgenden drei Thesen charakterisieren läßt: (i) Eine Überzeugung (beziehungsweise ihr propositionaler Gehalt, die geglaubte Proposition) ist basal_n, wenn sie entweder evident oder unkorrigierbar ist; (ii) eine Überzeugung ist fundiert_n, wenn sie auf mindestens eine basale_n zurückgeführt werden kann; (iii) eine Überzeugung ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie entweder fundamental_n oder fundiert_n ist.

Der sogenannte *evidentialistische Einwand* gegen den Theismus auf dem Boden des normativen klassischen Fundamentalismus besagt nun, daß er irrational ist, weil sich seine Kernannahmen weder durch Evidenzen fundieren_n lassen noch als basal_n gelten können. Plantinga weist diesen Vorwurf zurück, indem er dem klassischen Fundamentalismus “selbstreferentielle Inkohärenz” vorwirft: Dessen Kriterien für Basalität_n scheinen nach ebendiesen Kriterien selbst nicht basal_n zu sein, und es ist auch schwer zu sehen, wie sie fundiert_n werden könnten. Plantinga behauptet nicht, ein anderes Kriterium hierfür zur Verfügung zu haben. Ein solches sei vielmehr allererst auf induktivem Wege durch eine Zusammenstellung offenkundig basaler_n und nichtbasaler_n Überzeugungen zu gewinnen. Nun mögen viele Erkenntnistheoretiker Überzeugungen, die für den Theisten basal sind (wie etwa: “Gott hat all dies geschaffen”), zwar nicht als basal_n ansehen; es ist keineswegs zu erwarten, daß bezüglich der Auswahl der Beispiele Einigkeit herrschen wird. Doch warum sollte der Theist in dieser Situation die Beispielmenge seiner Gegner akzeptieren?

Diese Überlegung kann man einerseits im Rahmen des von Plantinga gewählten erkenntnistheoretischen Modells diskutieren; andererseits könnte man jedoch auch diesen Ausgangspunkt in Frage stellen. Eine ausführliche immanente Kritik liefert Philip Quinn in seiner hier abgedruckten Antwort auf Plantinga. Nur drei seiner Hauptpunkte seien hier angedeutet.

Quinn spricht Plantinga zunächst ab, gezeigt zu haben, daß der moderne Fundamentalismus selbstreferentiell inkohärent *sei*; vielmehr sei allenfalls dargelegt worden, daß seine Vertreter bisher nicht gezeigt hätten, wie ihr Kriterium für Basalität_n seinerseits

fundiert werden könnte. Zum zweiten münde Plantingas Vorschlag zur induktiven Bestimmung entsprechender Kriterien offenbar in einen hoffnungslosen Relativismus hinsichtlich der Frage, welche Elemente in die Ausgangsmengen der “offensichtlich basalen_n” und der “offensichtlich nichtbasalen_n” Überzeugungen aufgenommen werden sollten. Wenn die Beispielauswahl des Theisten nur dessen Intuitionen verpflichtet ist, so darf sich der fundamentalistische Antitheist offenbar auf die seinigen berufen. Doch damit werden die Aussichten, Einigkeit in bezug auf jene Ausgangsmengen zu erzielen, schlecht. Ein entscheidendes Problem schließlich besteht auch darin, daß die von Plantinga als basal_n ausgezeichneten theistischen Überzeugungen nur dann wirklich als basal_n gelten dürften, wenn es keine ausschlaggebenden Gründe dafür gäbe, etwas zu glauben, was diesen Überzeugungen widerspricht. Für einen einigermaßen aufgeklärten Erwachsenen unserer Zeit gibt es laut Quinn jedoch viele gute Gründe – angefangen beim Problem des Übels –, den Satz “Gott existiert nicht” für wahr zu halten.^{xliv}

Die Wurzeln des klassischen Fundamentalismus reichen zurück bis zur aristotelischen Lehre der “ersten Prinzipien” (*prōta*), von denen unser Wissen abhängt (vgl. Aristoteles, *Zweite Analytik*, Kap. 19). Und obwohl Quinns erste Kritik formal korrekt ist, liegt es nahe, Plantinga damit zu verteidigen, daß es immerhin sehr unwahrscheinlich ist, daß nach einer mehr als zweitausendjährigen Geschichte von nach vorherrschender Auffassung am Ende sämtlich mißlungenen Versuchen, den klassischen Fundamentalismus befriedigend zu begründen, dies noch irgendwann gelingen sollte. In diesem Zusammenhang ist jedoch andererseits auf folgendes hinzuweisen. Plantinga stellt trotz seiner Kritik am *klassischen* Fundamentalismus die prinzipielle Adäquatheit eines fundamentalistischen Rechtfertigungsmodells im vorliegenden Kontext nicht in Frage. In der gegenwärtigen Erkenntnistheorie zeichnet sich jedoch die Tendenz ab, die zahlreichen Versuche, fundamentalistische Rechtfertigungs- und Begründungstheorien angesichts ständig neu zutage tretender Defizite immer weiter zu verbessern, am Ende aufzugeben: Die meisten derzeit vertretenen Rechtfertigungsmodelle bewegen sich in der einen oder anderen Form von *Kohärenztheorie*, nach der es keine Menge von epistemisch in irgendeiner Weise ausgezeichneten Basismeinungen in einem System von Überzeugungen gibt, sondern diese sich in einem doxastischen Netzwerk gegenseitig stützen.^{xlv}

Plantinga hat allerdings mittlerweile eine eigene Rechtfertigungstheorie vorgelegt, deren Grundidee darin besteht, daß sich der Begriff einer berechtigten (*warranted*) Überzeugung nur im Rückgriff auf ein korrektes Funktionieren der kognitiven Vermögen, mit Hilfe derer sie generiert wurde, sowie auf ein bestimmtes “Passungsverhältnis” zwischen diesen Vermögen und den äußeren Bedingungen, unter denen sie arbeiten, explizieren läßt. Diese Theorie ist daher *externalistisch* und in gewissem Sinne *naturalistisch*; doch Plantinga versucht zu zeigen, daß eine solche naturalistische Erkenntnistheorie am besten im Rahmen einer supranaturalistischen Metaphysik begründet werden kann: Jenes Passungsverhältnis könne am ehesten im Rekurs auf einen göttlichen Design-Plan erklärt werden.^{xlvi}

Die Auseinandersetzung mit dieser im Rahmen detaillierter erkenntnistheoretischer Analysen entwickelten Idee ist jedoch erst im Anfang begriffen. Wie weit es sich um einen

tragfähigen weiteren Beitrag zum Thema Religion und Rationalität handelt, werden zukünftige Diskussionen zeigen müssen.

Anmerkungen

ⁱ Im folgenden soll sich dieser Ausdruck auch ohne Bindestrich nicht auf Aussagen von Theologen beziehen, sondern im ursprünglichen Wortsinn auf Aussagen, in denen von einem göttlichen Wesen die Rede ist.

ⁱⁱ Bibeltexte werden im vorliegenden Band zitiert nach: *Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*, Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, hrsg. v. der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1994².

ⁱⁱⁱ Die einflußreichsten Angriffe mit diesem Tenor stammen von Alfred Ayer und Antony Flew: Vgl. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, London 1946², Kap. 6, sowie Flew, "Theology and Falsification", *University I* (1950/51), wiederabgedruckt in *New Essays in Philosophical Theology*, hrsg. v. Antony Flew und Alasdair MacIntyre, London 1955.

^{iv} Vgl. etwa die klassische Diskussion empiristischer Sinnkriterien von Carl G. Hempel in ders., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York 1965; den sich auf Vorarbeiten Hempels zu dessen Erörterung stützenden Überblick bei Wolfgang Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Wien 1957, Kap. XII, B, 7; oder Franz von Kutschera, *Wissenschaftstheorie*, München 1972, Bd. I, Abschn. 3.4.

^v Theistische Religionen, wie etwa das Christentum, das Judentum und der Islam, zeichnen sich durch den Glauben an einen personalen Gott aus.

^{vi} Verschiedene Theorien rücken hier jeweils unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund: vgl. etwa die in Teil VI der Bibliographie angegebenen Arbeiten von Ayer, Braithwaite und Hare.

^{vii} Vgl. hierzu beispielsweise die Werke von Don Cupitt (für eine Auswahl siehe die Bibliographie, Teil VI).

^{viii} Insbesondere D.Z. Phillips ist mit einer Reihe von Werken in diesem Tenor hervorgetreten (siehe die Bibliographie, Teil VI). Für Wittgensteins Ansichten über Religion vgl. insbesondere die Mitschriften seiner 1938 in Cambridge gehaltenen *Vorlesungen über religiösen Glauben*; siehe hierzu die in der Bibliographie aufgeführte lehrreiche Rekonstruktion von Achim Engstler. Eine gute Zusammenstellung von Übersetzungen klassischer nichtkognitiver und Wittgenstein-inspirierter Beiträge nebst einer ausführlichen Einleitung in die ersten Phasen der analytischen Religionsphilosophie ist die Anthologie von Ingolf U. Dalferth.

^{ix} Für weitere Argumente, von denen insbesondere moralische sowie Argumente aus religiöser Erfahrung eine größere Rolle spielen, vgl. etwa Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, deutsch *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, und John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982, deutsch *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985. Auf Argumente aus der Erfahrung komme ich unten in Abschnitt V noch zurück. Eine gute Sammlung neuerer deutschsprachiger Diskussionen der klassischen Argumente findet sich in *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, hrsg. v. Friedo Ricken, Stuttgart 1996², mit Beiträgen von Wilhelm Essler, Reinhard Kleinknecht, Edgar Morscher, Otto Muck, Edward Nieznanski, Reiner Wimmer, Paul Weingartner, Edmund Runggaldier und Geo Siegwart.

^x Für eine Formulierung des Kosmologischen Arguments unter Berücksichtigung der Big-Bang-Kosmologie vgl. etwa William L. Craig und Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*, Oxford 1993.

^{xi} All dies ergibt sich aus dem sogenannten *Bayesschen Theorem*. Swinburne erläutert seine Bayesianistische Argumentation ausführlicher in *The Existence of God*, dem der hier abgedruckte Beitrag entnommen ist. Sein Projekt besteht dort darin, zunächst eine Reihe verschiedener a posteriorischer C-induktiver Argumente für den Theismus zu entwickeln, um dann mit dem Verweis auf einen kumulativen Effekt dieser Argumente die anspruchsvollere Behauptung aufzustellen, die Wahrheit des Theismus sei wahrscheinlicher als seine Falschheit. Ein solches, stärkeres probabilistisches Argument, das zeigt, daß $P(h/b\&w) > P(\neg h/b\&w)$, nennt Swinburne *P-induktiv* (von engl. "probable"). Da die Summe aus den Wahrscheinlichkeiten einer Hypothese und ihrer Negation 1

beträgt, kann man auch sagen, daß ein P-induktives Argument im Gegensatz zu einem C-induktiven zeigen soll, daß $P(h/b\&w) > 0,5$.

^{xii} Für eine detaillierte Diskussion vgl. John Earman, *Bayes or Bust?*, Cambridge, Mass. 1992.

^{xiii} Für einen Überblick über die wichtigsten Varianten vgl. etwa Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, Anhang 1.

^{xiv} Plantinga spricht sich allerdings an einer früheren Stelle von *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, dem der hier abgedruckte Text entnommen ist, für eine Bevorzugung eines entsprechenden Systems aus (nämlich für S5; vgl. S. 51-54). Seine Argumentation fällt jedoch sehr knapp aus und appelliert an Intuitionen, die viele Modaltheoretiker nicht teilen.

^{xv} Die Schwierigkeit für Plantinga ist also diese: Wenn bloße Widerspruchsfreiheit einer Aussage ihre mögliche Wahrheit impliziert, scheint (2) wahr zu sein. Doch dann gilt dasselbe für (2'), und dann muß (1), da sich ein Widerspruch ergibt, falsch sein, und Plantingas Argument bricht zusammen. Wenn aber Widerspruchsfreiheit *nicht* als Kriterium für mögliche Wahrheit herangezogen wird, wie sollte man dann entscheiden, ob (2) oder (2') wahr ist? Weiter verfolgt wird dieses Problem in Mackies ausführlicher Kritik an Plantinga in *The Miracle of Theism*, Kap. 3.

^{xvi} *De libero arbitrio*, III, zit. nach *Der freie Wille*, in *Deutsche Augustinusausgabe*, hrsg. v. Carl J. Perl, Paderborn 1987⁴, S. 118.

^{xvii} Boethius, *Consolatio philosophiae*, V, 6. Prosa; vgl. auch Thomas von Aquin, *Summa theologica*, I, q. 14, art. 13, *Summa contra gentiles* I, Kap. 67.

^{xviii} Zu dieser Kritik vgl. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, New York 1974, Nachdruck Grand Rapids 1991, S. 68-72.

^{xix} Vgl. hierzu auch Pikes Darstellungen und Verteidigungen des Arguments in seinen in Teil II, Abschnitt 2.2 der Bibliographie aufgelisteten Werken. Eine Sammlung der wichtigsten jüngeren Texte zum Thema ist die dort angeführte Anthologie von John Martin Fischer.

^{xx} Dies bestreitet beispielsweise von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, S. 336 f.

^{xxi} Vgl. J.E. McTaggart, *The Nature of Existence*, Cambridge 1968², §§ 305 ff.

^{xxii} Ironischerweise hat Castañeda in "Omniscience and Indexical Reference", *The Journal of Philosophy* 64 (1967), genau diese Konsequenz seiner Analysen indexikalischer Bezugnahmen gegen Kretzmann bestritten. Robert Adams hat Castañeda jedoch später von der Richtigkeit von Kretzmanns Überlegung überzeugt: Vgl. "Knowledge and Self: A Correspondence between Robert M. Adams and Hector-Neri Castañeda", in *Agent, Language, and the Structure of the World*, hrsg. v. James E. Tomberlin, Atascadero 1983.

^{xxiii} Einen ausführlichen Überblick über temporalistische und atemporalistische Argumente gibt Thomas V. Morris, *Our Idea of God*, Illinois 1991, Kap. 7.

^{xxiv} Zu weiteren Themen im Zusammenhang mit dem Begriff eines *ens perfectissimum* vgl. insbesondere die in Teil III, 1 der Bibliographie aufgeführten Werke von Kenny, Morris und Swinburne.

^{xxv} Zu modernen Auseinandersetzungen mit diesem sogenannten "Eutyphron-Dilemma" vgl. etwa die Anthologie von Paul Helm (Hrsg.), *Divine Commands and Morality*, Oxford 1981.

^{xxvi} Überliefert bei Laktanz, *De ira Dei*, 13, 20 f.

^{xxvii} Vgl. ders., "Evil and Omnipotence", *Mind* 64 (1955). Eine ausgezeichnete Auswahl wichtiger Arbeiten zum Problem des Übels, die neben einem Wiederabdruck von Mackies Arbeit auch die im folgenden besprochenen Texte von Pike, Plantinga und Adams enthält, ist *The Problem of Evil*, hrsg. v. Marilyn McCord Adams und Robert M. Adams, Oxford 1990.

^{xxviii} Dieses Etikett sowie das der "erklärenden Theodizee" stammt von Adams und Adams, *The Problem of Evil*, S. 3 f. Die Unterscheidung von Theodizee und Verteidigung geht zurück auf Plantinga (vgl. *God, Freedom, and Evil*, S. 27 f.).

^{xxix} Für eine vieldiskutierte nichtkonsequentialistische Theodizee vgl. Robert M. Adams, "Must God Create the Best?", *The Philosophical Review* 81 (1972). Ein vielbeachteter Versuch zu zeigen, daß sich die hergebrachte Unterscheidung von Wert- und Pflichtethiken nicht durchhalten läßt, ist Adrian M.S. Piper, "A Distinction without a Difference", *Midwest Studies in Philosophy* 7 (1982).

^{xxx} Zur allgemeinen Diskussion darüber, was geschehen sollte, wenn die Menge der möglichen Welten kein optimales Element hat, vgl. den Überblick von Christoph Fehige, "The Limit Assumption

in Deontic (and Prohairesis) Logic”, in *Perspektiven der Analytischen Philosophie*, hrsg. v. Georg Meggle und Julian Nida-Rümelin, Bd. 1: *Proceedings of the 1st Conference “Perspectives in Analytical Philosophy”*, hrsg. v. Ulla Wessels und Georg Meggle, Berlin 1994.

^{xxxix} Zum erstenmal hat Schlesinger seine Idee 1964 vorgestellt. Eine verbesserte Präsentation nebst einer Reihe von Kritiken findet sich in der allein seinem Argument gewidmeten Ausgabe des *Journal of Value Inquiry* von 1970. Der im vorliegenden Band abgedruckte Text ist eine knappe Zusammenfassung Schlesingers aus dem Jahre 1982. Auf Kritiken geht er ausführlich ein in seinen Büchern von 1977 (Kap. 9 f.) und 1988 (Kap. 2). Siehe Teil IV der Bibliographie.

^{xxxix} Vgl. etwa Alvin Plantinga, “The Free Will Defence”, in *Philosophy in America*, hrsg. v. Max Black, London 1965, “The Problem of Evil”, Teil I, a, in *God, Freedom, and Evil*, und vor allem “God, Evil, and the Metaphysics of Freedom”, Kap. 9 in *The Nature of Necessity*.

^{xxxix} Damit ist freilich noch nicht gezeigt, daß Gott darin gerechtfertigt wäre, *unsere* Welt mit genau der Quantität und Qualität moralischer Übel zu aktualisieren, die es in ihr gibt. Doch möglicherweise konnte Gott auch keine moralisch bessere Welt aktualisieren als die tatsächliche, denn möglicherweise entsprechen Qualität und Quantität moralischen Übels in jeder möglichen Welt mit freien Akteuren aufgrund des (Fehl-)Verhaltens dieser Akteure mindestens dem Zustand der tatsächlichen Welt.

^{xxxix} Historisch ausführlicher informieren über die Debatte Anthony Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford 1979, S. 61-65, sowie Alfred J. Freddoso in seiner Einleitung zu *Luis de Molina: On Divine Foreknowledge (Part IV of the Concordia)*, Ithaca 1988. Vgl. auch die Erörterung bei Leibniz, *Theodizee*, Teil I, Abschn. 39-48.

^{xxxix} In diesem Zusammenhang ist auf die “soul-making”-Theodizee John Hicks hinzuweisen, nach der verschiedene Formen von Übel, denen Menschen begegnen, eine geistig-moralische Entwicklung ermöglichen, was gegenüber einer Aktualisierung moralischer “ready-mades” zu bevorzugen sei. Dem Einwand, daß, selbst wenn dieses Werturteil richtig wäre, auf diese Weise die Quantität und Verteilung des Übels in der Welt nicht gerechtfertigt werden könne, begegnet Hick mit der Antwort, daß nicht in dieser Weise teleologisch zu rechtfertigende Übel in der Tat ein Mysterium seien, das jedoch seinerseits “Seelen-bildend” wirke. Vgl. die ausführliche Darstellung dieser Theodizee in ders., *Evil and the God of Love*, 2., überarbeitete Auflage, New York 1978, oder den Überblick in John Hick, *Philosophy of Religion*, 4., überarbeitete Auflage, Englewood Cliffs 1990.

^{xxxix} Vgl. hierzu etwa die Diskussion bei Gerhard Streminger, *Gottes Güte und die Übel der Welt*, Tübingen 1992, S. 158-173.

^{xxxix} Ein in der Debatte oft zitierter kompatibilistischer Einwand gegen das Argument der Willensfreiheit stammt von Antony Flew, vgl. sein “Divine Omnipotence and Human Freedom”, in *New Essays in Philosophical Theology*, hrsg. v. Antony Flew und Alasdair MacIntyre, London 1955. Die beste Diskussion der letzten Jahre von Kompatibilismus und Inkompatibilismus liefert Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983; siehe hierzu auch seine Kurzfassung in Kap. 11 seines Buches *Metaphysics*, Oxford 1993. Zu einer Kritik am Inkompatibilismus vgl. David Lewis, “Are We Free to Break the Laws?”, *Theoria* 47 (1981), wiederabgedruckt in ders., *Philosophical Papers*, Vol. II, Oxford 1986.

^{xxxix} Wie Norbert Hoerster treffend fragt: Was rechtfertigt es, “aus den *gemischt* guten und schlechten Aspekten dieser Welt auf einen einzigen, *ausschließlich* guten Schöpfer und Herrscher derselben zu schließen? Ist das nicht ebenso absurd, als wollte man aus eben denselben Phänomenen auf einen *ausschließlich schlechten* Schöpfer und Herrscher schließen?” Vgl. ders. (Hrsg.), *Glaube und Vernunft*, Stuttgart 1988, S. 94.

^{xxxix} Die Klasse der sinnlosen Übel muß nicht mit der der natürlichen Übel identisch sein. Bestimmte natürliche Schmerzerfahrungen etwa mögen biologisch nützlich sein und damit unter bestimmten Voraussetzungen als sinnvoll aufgefaßt werden können. Dieser Gedanke spielt in Richard Swinburnes Behandlung des Themas eine wichtige Rolle (vgl. etwa Swinburne, *The Existence of God*, Kap. 10 und 11.) Für viele Arten von Leiden allerdings erscheint eine solche Antwort nicht sehr plausibel.

^{xl} Wiederabdrucke der wichtigsten Arbeiten zum probabilistischen Problem des Übels sowie eine Reihe neuester Originalbeiträge hierzu sind zusammengestellt in *The Evidential Argument from Evil*, hrsg. von Danial Howard-Snyder, Bloomington 1996.

^{xli} Eine ausführliche Behandlung der Themen dieses programmatischen Textes findet sich in Alstons Buch *Perceiving God*, Ithaca 1991.

^{xlii} Man sollte an dieser Stelle nicht der Gefahr eines *genetischen Fehlschlusses* erliegen: Sozialpsychologische Erklärungen religiöser Erfahrung lassen, selbst wenn sie zutreffen, nicht den Schluß zu, daß die aus diesen Erfahrungen abgeleiteten Überzeugungen falsch sind. Doch diese Verteidigung betrifft einen anderen Angriff, nämlich den, im Rahmen naturalistischer Erklärungen religiöser Erfahrung statt der *Rechtfertigung* entsprechender Überzeugungen deren *Wahrheit* zu bestreiten.

^{xliii} Vgl. die Einträge in Teil V, 2 der Bibliographie.

^{xliv} Plantinga verteidigt sich gegen Quinns Einwände in "The Foundations of Theism: A Reply", *Faith and Philosophy* 3 (1986); von den weiteren Auseinandersetzungen mit Plantingas These sei insbesondere verwiesen auf William Alston, "Plantinga's Religious Epistemology", in *Profiles: Alvin Plantinga*, hrsg. v. James E. Tomberlin und Peter van Inwagen, Dordrecht 1985.

^{xlv} Lehrreiche Einführungen in die neueren erkenntnistheoretischen Debatten in diesem Zusammenhang sind beispielsweise John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Maryland 1986, und Keith Lehrer, *Theory of Knowledge*, London 1990. Für (primär) kohärentistische Ansätze vgl. etwa Laurence Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass. 1985; Susan Haack, *Evidence and Inquiry*, Oxford 1993; Thomas Bartelborth, *Begründungsstrategien*, Berlin 1996. Einen fundamentalistischen Ansatz verteidigt Paul Moser, *Knowledge and Evidence*, Cambridge 1989.

^{xlvi} Eine programmatische Skizze dieser Ideen trägt Plantinga vor in "Justification and Theism", *Faith and Philosophy* 4 (1987). Eine ausführliche Behandlung des Themas erfolgt in einer Trilogie Plantingas, deren ersten beiden Bände unter den Titeln "Warrant: The Current Debate" und "Warrant and Proper Function", beide Oxford 1993, erschienen sind; der dritte Band mit dem geplanten Titel "Warranted Christian Belief" war bei Drucklegung der vorliegenden Anthologie noch nicht publiziert.