

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 61 (2014)

**Heft:** 1

**Artikel:** Das Leid der Tiere : neuere Lösungsansätze der analytischen Religionsphilosophie in der Diskussion

**Autor:** Amor, Christoph J.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761042>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 18.01.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

CHRISTOPH J. AMOR

# Das Leid der Tiere.

## Neuere Lösungsansätze der analytischen Religionsphilosophie in der Diskussion

### 1. ZUR PROBLEMSTELLUNG DER VORLIEGENDEN MONOGRAPHIE<sup>1</sup>

Die Erfahrung unerklärlichen Leids gilt bekanntlich als *der* Fels des Atheismus und stellt in Gestalt des Theodizee-Problems einen der stärksten Einwände gegen den christlichen Theismus dar. Denn „die Erfahrung von Übel und Leid scheint dem Glauben an die Existenz eines allmächtigen und gütigen Gottes zu widersprechen.“<sup>2</sup> Gemeint sind hier zumeist die vielfältigen Übel, unter denen Menschen leiden. Das Leid der nicht-menschlichen Kreatur spielt demgegenüber vielfach eine untergeordnete Rolle. So darf es nicht verwundern, dass auch in der aktuellen deutschsprachigen Theodizee-Debatte das Leid der Tiere eher stiefmütterlich behandelt wird. „Das Leben der Tiere“ und somit auch ihr Leiden sind weitgehend „terra incognita auf der Landkarte der Theologie“.<sup>3</sup>

Dies ist erstaunlich, denn sowohl Christen als auch Kritiker des Christentums erachten das Leid der Tiere als eine besonders schwierige und schwerwiegende Form des Problems des Übels. So notiert etwa der bekannte christliche Schriftsteller Reinhold Schneider zum Phänomen „Leben“ auf Erden: „Das ist die Verdammnis zum Dasein; eine rotierende Hölle, das Nichts in der Erscheinungsform der Qual.“<sup>4</sup> Beim Alttestamentler Fridolin Stier findet sich die bange Frage an Gott: „Was hast du im Sinn [...] mit uns allen samt all den Geschöpfen, den macht- und wehrlosen, fressend gefressenen, grässlich verreckenden, allen zusammen – zum Weinen!“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> MURRAY, Michael J.: *Nature red in tooth and claw: theism and the problem of animal suffering*. New York: Oxford University Press 2011. 212 S. ISBN 978-0-19-959632-4. Die Seitenzahlen in Klammern im Haupttext beziehen sich nachfolgend auf dieses Buch.

<sup>2</sup> LOICHINGER, Alexander/KREINER, Armin: *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch* (= UTB 3420). Paderborn: Schöningh 2010, 10.

<sup>3</sup> HAGENCORD, Rainer: *Vom verhängnisvollen Irrtum über die Tiere. Zum Projekt einer theologischen Zoologie*, in: DERS. (Hg.): *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie*. Regensburg: Pustet 2010, 21–37, hier 29.

<sup>4</sup> SCHNEIDER, Reinhold: *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58*. Freiburg i.Br.: Herder <sup>13</sup>1982, 213.

<sup>5</sup> STIER, Fridolin: *Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen*. Freiburg i.Br.: Kerle 1981, 147.

Bereits Charles Darwin rang mit der Frage, wozu das Leid von Abermillionen von Tieren im Laufe der Evolutionsgeschichte gut sein sollte.<sup>6</sup> Dass ein gütiger und allmächtiger Gott etwa Schlupfwespen mit der ausdrücklichen Absicht erschaffen habe, im Körper von Raupen heranzuwachsen und ihre Wirte bei lebendigem Leib aufzufressen oder dass Katzen mit Mäusen „spielen“ sollen, dazu konnte und wollte sich Darwin zeitlebens nicht durchringen.<sup>7</sup> Weniger zimperlich fällt das Urteil von Emile M. Cioran aus, der die Schöpfung schlichtweg für verfehlt erachtet.<sup>8</sup> Neo-Darwinisten wie Richard Dawkins sehen im unerbittlichen Kampf ums Dasein im Tierreich gar ein durchschlagendes Argument gegen die Existenz Gottes.<sup>9</sup>

Längst hat auch die Religionsphilosophie das Leid der Tiere als Herausforderung für den Glauben an Gott entdeckt. Berühmt-berüchtigt in der religionskritischen Literatur ist das fiktive Beispiel eines Rehkitzes, das auf grauenhafte Weise bei einem Waldbrand zu Tode kommt. Für William L. Rowe, von dem das Beispiel stammt, stellt dieses – in seinen Augen – völlig sinnlose Leid eines Tieres, den Glauben an einen guten Schöpfergott massiv in Frage.<sup>10</sup>

Im englischsprachigen Raum werden derartige Anfragen an die traditionelle christliche Gottes- und Schöpfungslehre unter dem Stichwort *the Darwinian problem of evil* zurzeit lebhaft diskutiert. Die Kritik ist vielstimmig und differenziert. Als Einwand gegen die Vernünftigkeit des christlichen Theismus werden sowohl die Faktizität und Dauer des Evolutionsprozesses als auch das dadurch bedingte Leidausmaß vorgebracht.

Wenn Gott tatsächlich allmächtig ist, wie die christliche Tradition lehrt, müsste er doch in der Lage sein, jede Spezies, inklusive der menschlichen,

<sup>6</sup> Vgl. DARWIN, Charles: *Letter to Hooker of 13 July 1856*, in: DARWIN, Francis/SEWARD, Albert C. (Hgg.): *More letters of Charles Darwin. A record of his work in a series of hitherto unpublished letters*. Vol I. London: Murray 1903, 94: „What advantage can there be in the sufferings of millions of the lower animals throughout almost endless time?“

<sup>7</sup> Vgl. DARWIN, Charles: *Letter to Asa Gray of 22.5.1860*. Darwin Correspondence Database: <http://www.darwinproject.ac.uk/entry-2814> [Abruf: 4.2.2013]: „With respect to the theological view of the question; this is always painful to me. - I am bewildered. - I had no intention to write atheistically. But I own that I cannot see, as plainly as others do, & as I sh<sup>d</sup> [sic!] wish to do, evidence of design & beneficence on all sides of us. There seems to me too much misery in the world. I cannot persuade myself that a beneficent & omnipotent God would have designedly created the Ichneumonid&ae [sic!]; with the express intention of their feeding within the living bodies of caterpillars, or that a cat should play with mice.“

<sup>8</sup> Vgl. CIORAN, Emile M.: *Die verfehltte Schöpfung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979.

<sup>9</sup> Vgl. DAWKINS, Richard: *River out of Eden. A Darwinian view of life*. London: Phoenix 2004. DERS.: *The blind watchmaker*. London: Penguin 2006. DERS.: *The God delusion*. London: Black Swan 2006.

<sup>10</sup> Vgl. ROWE, William L.: *The problem of evil and some varieties of atheism*, in: APQ 16 (1979) 335-341, hier 337: „Suppose in some distant forest lightning strikes a dead tree, resulting in a forest fire. In the fire a fawn is trapped, horribly burned, and lies in terrible agony for several days before death relieves its suffering. So far as we can see, the fawn's intense suffering is pointless.“

unmittelbar, gleichsam *ex nihilo* zu erschaffen. Warum aber, so fragen sich viele mit der nordamerikanischen Prozesstheologie, sind dennoch immense Zeiträume verstrichen, bis sich die ersten höheren Lebewesen entwickelt haben?<sup>11</sup> Und warum hat sich Gott nicht eines weniger leidvollen Mittels bedient, um bewusstseinsfähige Lebewesen zu erschaffen als der durch Mutation und Selektion voranschreitenden Evolution?<sup>12</sup> Weshalb stöhnt die Natur bis auf den heutigen Tag „unter der Last ihrer eigenen Gesetze“<sup>13</sup>? Wie lassen sich die Naturgesetze des Fressens und Gefressen-Werdens, angeborene Fehlbildungen und Defekte<sup>14</sup>, destruktives und grausames Verhalten im Tierreich wie Infantizid, Artgenossentötung, Parasitismus etc.<sup>15</sup> mit dem Glauben daran vereinbaren, dass Gott alles gut gemacht hat (vgl. Gen 1)?

Besondere Brisanz erhält die sog. *animal pain and suffering*-Problematik durch die Tatsache, dass sich die heute gängigen Standard-Lösungen des Theodizee-Problems *prima facie* nicht auf sie anwenden lassen. Da Tieren eine sittlich relevante Willensfreiheit zumeist abgesprochen wird, können die Übel, die ihnen zustoßen, weder als Strafe noch als Folge ihrer eigenen Verfehlungen gedeutet werden. Die Grundannahme des Arguments der Willensfreiheit, Leid und Übel seien der Preis der Gewährung von Willensfreiheit<sup>16</sup>, erscheint in Bezug auf das Tierreich nicht plausibel.<sup>17</sup> Genauso wenig überzeugt die Grundintuition der Theodizee der Seelen- bzw. Personbildung (*soul-making theodicy*), wonach Leid und Übel der moralischen und spirituellen Reifung dienen.<sup>18</sup> Andere Lösungswege abseits der bekannte(re)n sind daher zu erkunden und zu beschreiten.

<sup>11</sup> Vgl. COPP, John B./GRIFFIN, David Ray: *Process theology. An introductory exposition*. London: Westminster Press 1976, 64: „Traditional theists [...] held to the notion of God as Controlling Power. [...] Whatever God wills can be brought about immediately. Why, then, take over four billion years to get to the more valuable creatures, if they could have been created at once?“

<sup>12</sup> Vgl. GRIFFIN, David Ray: *Process theology and the christian good news: a response to classical free will theism*, in: COBB, John B./PINNOCK, Clark H. (Hgg.): *Searching for an adequate God. A dialogue between process and free will theists*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 2000, 1–38, hier 29: „If God can create any species, including the human species, *ex nihilo*, why create the world so slowly and with so much evil?“

<sup>13</sup> PETERS, Dieter Stefan: *Biologische Anmerkungen zur Frage nach dem Sinn des Leidens in der Natur*, in: KESSLER, Hans (Hg.): *Leben durch Zerstörung? Über das Leiden in der Schöpfung. Ein Gespräch der Wissenschaften*. Würzburg: Echter 2000, 27–37, hier 27.

<sup>14</sup> Vgl. THEILE, Ursel: *Destruktion durch angeborene Fehlbildungen und Defekte*, in: KESSLER (Hg.): *Leben durch Zerstörung?*, 66–84.

<sup>15</sup> Vgl. SOMMER, Volker: *Destruktives Verhalten bei Tieren. Über Eigennutz und Selbstlosigkeit, über Gut und Böse*, in: KESSLER (Hg.): *Leben durch Zerstörung?*, 38–52. PETERS: *Biologische Anmerkungen zur Frage nach dem Sinn des Leidens in der Natur*, 28–32.

<sup>16</sup> Vgl. GRESHAKE, Gisbert: *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*. Freiburg i.Br.: Herder 1978.

<sup>17</sup> Vgl. FERRÉ, Frederick: *Theodicy and the status of animals*, in: APQ 23 (1986) 23–34, bes. 23–24.

<sup>18</sup> Vgl. HICK, John: *Evil and the God of love*. New York: Macmillan 2007.



## 2. DAS PROBLEM DES ÜBELS ALS INTELLEKTUELLE HERAUSFORDERUNG FÜR DEN THEISMUS

Genau hier setzt die Monographie von Michael J. Murray an und präsentiert insgesamt vier Lösungstypen für das *Darwinian problem of animal pain and suffering* (vgl. 6–9).

Da der Verfasser das Leid der Tiere<sup>19</sup> als Ernst- und Härtefall des Problems der Übel versteht, hat er den verschiedenen Antwortversuchen eine Einführung in die aktuelle religionsphilosophische Theodizee-Debatte im englischsprachigen Raum vorangestellt (10–40). Dieses Überblicks-Kapitel ist dicht, aber sehr informativ und arbeitet präzise die neuralgischen Punkte der Diskussion heraus.

Aus der Fülle an Anregungen seien einige bedenkenswerte Differenzierungen des Verfassers hervorgehoben. Bereits eingangs macht er auf die Vielschichtigkeit des Problems des Übels aufmerksam. Dieses kann in erster Linie als ein theoretisches oder praktisches Problem, als Infragestellung der Existenz Gottes, als Anfrage an bestimmte Eigenschaften Gottes (z.B. Allmacht, Güte, Vorsehung), als Indiz für die begrenzte Erkenntnis-kraft des Menschen oder als Verweis auf die Geheimnishaftigkeit Gottes begriffen werden (vgl. 10). Murrays Ausführungen beschränken sich demgegenüber auf das Problem des Übels als religionsphilosophisches und religionskritisches Argument, das die Wahrheit des Atheismus oder zumindest die rationale Überlegenheit der atheistischen Weltanschauung gegenüber dem christlichen Theismus begründen soll.

### 2.1 Das logische / deduktive Argument aus dem Übel

Das Argument aus dem Übel gegen die Existenz Gottes wird im englischen Sprachraum in zwei Varianten diskutiert. Gemäß dem sog. logischen / deduktiven Argument aus dem Übel (*the logical argument from evil*) ist die Existenz des Übels mit der Existenz Gottes logisch unvereinbar. „Aus der Existenz des Übels folge also die Nichtexistenz Gottes.“<sup>20</sup> Laut dem sog. empirischen / induktiven Argument aus dem Übel (*the evidential argument from evil*) widerlegt die Faktizität des Übels zwar nicht die Existenz Gottes. Die Tatsache des Übels mache die Existenz Gottes aber sehr unwahrscheinlich und den Glauben an Gott unvernünftig.<sup>21</sup>

In seiner einfachsten Form lautet das logische Argument aus dem Übel:

- “(1) If there were a God, there would be no evil.
- (2) There is evil.
- (3) Thus, there is no God.” (12)

<sup>19</sup> Unter „Tier“ wird im Folgenden die nicht-menschliche Kreatur verstanden.

<sup>20</sup> LÖFFLER, Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: WBG 2006, 129.

<sup>21</sup> Vgl. HOWARD-SNYDER, Daniel (Hg.): *The evidential argument from evil*. Bloomington: Indiana University Press 1996.

Dass der Theismus durch dieses Argument nicht schachmatt gesetzt wird, ist offensichtlich. Denn der Schluss folgt nur unter Voraussetzung einer ganz bestimmten Semantik der Rede von Gott,<sup>22</sup> nämlich der Auffassung von Gott als *ens perfectissimum*.<sup>23</sup> Die Existenz der Übel ist *prima facie* nur dann ein Einwand gegen den Glauben an Gott, wenn Gott um die Übel weiß, sie beseitigen will und dazu auch in der Lage ist. Die nachjustierte Fassung des logischen Arguments müsste daher lauten:

“(4) If there were a God, he would be omniscient, omnipotent, and wholly good.

(5) (a) A wholly good being would prevent the occurrence of every evil it is in his or her power to prevent; (b) an omniscient being would be aware of all possible and actual evils; and (c) an omnipotent being would be able to prevent all evils.

(6) Thus, if there were a God, there would be no evil.

(7) There is evil.

(8) Thus, there is no God.” (12)

Aber auch in der modifizierten Fassung weist das vorliegende Argument mit Prämisse (5a) eine Schwachstelle auf. Denn wie bereits die alltägliche Erfahrung (z.B. Zahnarzt-Besuch) lehrt, ist nicht jedes zugefügte oder nicht verhinderte Leid moralisch problematisch bzw. theodizee-relevant. Manche Übel nehmen Menschen bereitwillig auf sich, um dadurch schlimmeres Leid zu verhindern oder ein größeres Gut zu erlangen. Analog ließe sich auch im Blick auf Gott behaupten: Ein vollkommen gutes Wesen verhindert alle Übel, die in seiner Macht stehen, es sei denn, es gibt einen guten Grund dafür, es nicht zu tun.

Ein solcher guter Grund muss laut Murray drei Bedingungen erfüllen (vgl. 14).

(A) Erstens die Notwendigkeits-Bedingung (*necessity condition*). Das zugelassene Übel muss zur Erlangung eines Guts bzw. eines Werts notwendig sein.

(B) Zweitens die Kompensations-Bedingung (*outweighing condition*). Das aus der Zulassung des Übels resultierende Gut muss so wertvoll sein, dass es das Übel hinreichend aufwiegt und ausgleicht.

(C) Drittens die Berechtigungs-Bedingung (*rights condition*), derzufolge derjenige, der ein Übel zulässt, dazu berechtigt sein muss.

<sup>22</sup> Vgl. MORRIS, Thomas V.: *Perfect being theology*, in: *Noûs* 21 (1987) 19–30. Zur Kritik an der Selbstverständlichkeit, mit der in der englischsprachigen Debatte vielfach eine sog. *perfect being theology* vertreten wird, vgl. DALFERTH, Ingolf U.: *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008, 10–11, 74–75.

<sup>23</sup> Dass dieses Theismus-Verständnis nicht unproblematisch ist, wird im Blick auf die Prozesstheologie und den offenen Theismus deutlich. Aufgrund ihrer Modifikation bzw. Preisgabe des Prädikats der Allmacht und/oder der Allwissenheit Gottes rücken beide Strömungen bei Murray in die Nähe des Atheismus (vgl. MURRAY: *Nature red in tooth and claw*, 13, Anm. 4).

Sind alle drei Bedingungen erfüllt, ist es laut Murray moralisch unproblematisch, ein vermeidbares Übel zuzulassen. Denn Übel ist nicht gleich Übel. Übel können, wie gezeigt, auch für etwas gut bzw. notwendig sein. Aber gilt dies für alle Übel? Muss man nicht vielmehr zwischen notwendigen und sinnlosen Übeln unterscheiden?<sup>24</sup> Wird diese Differenzierung zugestanden, kann der Religionskritiker folgende Variante des logischen Arguments aus dem Übel gegen den Theismus entwickeln.

“(9) *If there were a God, there would be no gratuitous evils (GEs).*

(10) *There is at least one GE.*

(11) *There is no God.*” (16)

Nicht die Tatsache von Übel und Leid als solche erscheint demnach unvereinbar mit der Existenz des theistischen Gottes, sondern die behauptete Faktizität sinnloser bzw. zweckloser Übel (vgl. 16). Aber auch in dieser Form ist das Argument kritisierbar. So ist umstritten, ob Prämisse (10) wahr ist. Gegen sie bringt Murray zwei Einwände vor. Zunächst macht er geltend, dass wir niemals mit letzter Sicherheit beurteilen können, ob ein Übel tatsächlich sinnlos ist. Denn auch ein vermeintlich sinnloses Übel kann in Wirklichkeit für ein größeres Gut notwendig sein (vgl. 16–17).<sup>25</sup>

Des Weiteren problematisiert Murray Prämisse (10), indem er an die berühmten Überlegungen zur *free will defense* von Alvin Plantinga anknüpft.<sup>26</sup> Murray zufolge ist es durchaus vorstellbar, dass in allen möglichen Welten, die Gott realisieren kann, mindestens eine Person ihre Freiheit missbraucht und Böses tut. Gott wäre demnach nicht in der Lage, eine Welt zu aktualisieren, in der es das hohe Gut der Freiheit, aber keine (moralischen) Übel gibt (vgl. 18). Das Übel wäre somit der Preis der Freiheit, Prämisse (10) dadurch widerlegt und das logische Argument aus dem Übel entschärft.

## 2.2 Das empirische / induktive Argument aus dem Übel

Die eigentliche Herausforderung für den christlichen Theismus markiert nicht das logische, sondern das empirische bzw. induktive Argument aus dem Übel. Wie bereits erwähnt, „folgt aus dem Übel“ nach dieser Position „zwar nicht zwingend die Nichtexistenz Gottes, das Übel sei jedoch ein Be-

<sup>24</sup> Vgl. LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, 128: Notwendige Übel werden „um eines größeren Gutes Willen in Kauf genommen“. Bei sinnlosen Übeln ist „kein solcher Zusammenhang erkennbar“.

<sup>25</sup> Vgl. STONE, Jim: *Evidential atheism*, in: PhSt 114 (2003) 253–277, hier 253: “God is compossible with any evil you choose if he must permit it in order to realize an outweighing good. Suppose for argument’s sake that we cannot even *imagine* what that good might be - it would be hubris to conclude that it does not exist.”

<sup>26</sup> Vgl. PLANTINGA, Alvin: *God, freedom, and evil*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1977, 29–53, bes. 53.

leg, der massiv gegen seine Existenz spricht.“<sup>27</sup> Da die Tatsache bzw. das konkrete Ausmass<sup>28</sup> von Übel und Leid als Beleg (*evidence*) für die Unvernünftigkeit der theistischen Überzeugung ins Feld geführt wird, spricht man mitunter auch vom Beleg-Problem des Übels bzw. dem induktiven Argument aus der Leiderfahrung. Formalisiert lautet der Einwand:

- “(12) If there were a God, there would be no gratuitous evils (GEs).  
 (13) It is probable that at least one of the evils in our world is a GE.  
 (14) Probably, there is no God.” (20)

Um diesen Einwand zu entkräften, reicht es nicht mehr aus, anzugeben, „welche möglichen bzw. widerspruchsfrei denkbaren Gründe die Zulassung des Leids rechtfertigen könnten.“<sup>29</sup> Vielmehr müssen nun plausible Gründe gefunden werden, „d.h. Gründe, die einen möglichst hohen Wahrscheinlichkeitsgrad besitzen.“<sup>30</sup> Murray identifiziert drei idealtypische Lösungsstrategien (vgl. 21). Zur Entschärfung des Beleg-Problems des Übels könne man erstens Argumente für die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott anführen. Murray denkt diesbezüglich an philosophische Argumente für die Existenz Gottes („Gottesbeweise“)<sup>31</sup> ebenso wie an erkenntnistheoretische Argumente aus der religiösen Erfahrung<sup>32</sup> (vgl. 22–23). Interessanterweise erachtet er jedoch nur die philosophischen Argumente für die Existenz Gottes als *communicable evidence* (vgl. 22). Das Argument aus der religiösen Erfahrung beruhe auf *incommunicable evidence* (vgl. 23).

Diese Einschätzung ist m.E. nicht unproblematisch. Bei der religiösen Erfahrung handelt es sich um ein komplexes und vielschichtiges Phänomen.<sup>33</sup> Und so ist Murray zwar zu konzederen, dass außergewöhnliche religiöse Erfahrung, die nur wenigen Menschen zuteil wird, mitunter unaussprechlich bzw. kaum mitteilbar ist (z.B. tiefe mystische Erfahrungen).<sup>34</sup> Sie kommt daher als Ausgangspunkt eines Arguments für die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens nur bedingt in Frage. Anders gelagert ist der Fall bei gewöhnlicher, aber religiös gedeuteter Erfahrung. Derartige Erleb-

<sup>27</sup> LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, 129.

<sup>28</sup> Zum Ausmass-Problem des Übels vgl. VAN INWAGEN, Peter: *The magnitude, duration, and distribution of evil: A theodicy*, in: *Philosophical Topics* 16 (1988) 161–187.

<sup>29</sup> KREINER, Armin: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*. Freiburg i.Br.: Herder 2005, 22.

<sup>30</sup> Ebd. 22.

<sup>31</sup> Vgl. SWINBURNE, Richard: *The existence of God*. New York: Oxford University Press 2004.

<sup>32</sup> Vgl. ALSTON, William P.: *Perceiving God. The epistemology of religious experience*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1993. YANDELL, Keith: *The epistemology of religious experience*. New York: Cambridge University Press 1993.

<sup>33</sup> Für die folgenden Überlegungen vgl. LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, 48–50.

<sup>34</sup> Zum Problem unaussprechlicher spiritueller Erfahrungen vgl. KREINER, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 53–64.

nisse aus der gewöhnlichen Erfahrung sind sehr wohl kommunikabel und in einem gewissen Sinn auch allgemein zugleich. Die Erfahrungssituation ist hier für alle Beteiligten grundsätzlich gleich. Die rationale Begründungsfunktion religiöser Erfahrung mag unterschiedlich bewertet werden.<sup>35</sup> Letztlich entscheidend ist, dass die im Rahmen der ersten Strategie angeführten Belege für den Theismus ausreichend stark sind, um die Plausibilität der Konklusion (14) zu unterlaufen.

Die zweite Strategie macht gegenüber dem induktiven Einwand geltend, dass es gute und plausible Gründe gibt, die Gottes Zulassung der Übel rechtfertigen. Diese Gründe machen die Plausibilität von Prämisse (13) zunichte oder schwächen sie zumindest erheblich (vgl. 30).

Im Rahmen der dritten Strategie wird ein mehr oder weniger skeptischer Standpunkt eingenommen und der Theismusgegner darauf hingewiesen, dass Prämisse (13) aus den bereits genannten erkenntnistheoretischen Gründen problematisch ist.<sup>36</sup>

### 2.3 Problemüberhänge

Ist mit diesen drei Strategien das Problem des Übels grundsätzlich entschärft oder gar gelöst? Murray verneint, denn zum einen bleibt das in der dritten Strategie favorisierte Programm der *reductio in mysterium*<sup>37</sup> unbefriedigend. Die These von der Unerforschlichkeit der Übel<sup>38</sup> könne nicht das letzte Wort in der Auseinandersetzung zwischen Theisten und Theismusgegnern darstellen. Dies schon allein deshalb, weil viele Theisten davon überzeugt seien, dass Gott in den heiligen Schriften Erklärungen oder zumindest einige Hinweise zur Lösung des Problems des Übels gegeben habe (vgl. 34). Ferner, weil es besser sei, nicht bloß die Karte des Skeptizismus auszuspielen, sondern auch Gründe zu nennen, die Gottes Zulassung der Übel vielleicht (*might*) erklären (vgl. 35).

Handlungsbedarf besteht für Murray zweitens auch deshalb, weil die zwei gängigen Lösungsarten unzureichend sind. Bekanntlich wird im englischsprachigen Raum zwischen Verteidigung und Theodizee unterschieden. Was darunter im Einzelnen genau verstanden wird, ist in der Literatur zurzeit alles andere als einheitlich und klar festgelegt. Murray jeden-

<sup>35</sup> Vgl. LOICHINGER, Alexander: *Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung*, in: KREINER, Armin/SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hgg.): *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion* (FS H. Döring). Paderborn: Bonifatius 1993, 29–57. RICKEN, Friedo: *Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung*, in: ThPh 70 (1995) 399–404.

<sup>36</sup> Vgl. WYKSTRA, Stephen. J.: *The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: on avoiding the evils of "appearance"*, in: IJPR 16 (1984) 73–93. BERGMANN, Michael: *Skeptical theism and Rowe's new evidential argument from evil*, in: Noûs 35 (2001) 278–296.

<sup>37</sup> Zur deutschsprachigen Diskussion dieser Strategie vgl. HOFF, Gregor Maria: *Ist die „reductio in mysterium“ irrational? Zu A. Kreiners Quaestio Disputata*, in: ZKTh 121 (1999) 159–176.

<sup>38</sup> Zur *inscrutability response* vgl. MURRAY: *Nature red in tooth and claw*, 25–30.



falls versteht unter einer Verteidigung (*defense*), den Nachweis der bloß logischen Vereinbarkeit der Aussagenreihen über Gott und das Übel in der Welt. Durch ihre Beschränkung auf logisch mögliche Gründe falle eine Verteidigung zu schwach aus, um dem Beleg-Problem des Übels Paroli zu bieten (vgl. 37).<sup>39</sup> Anders formuliert: Dass Gott existiert, ist zwar unter Voraussetzung einer erfolgreichen Verteidigung logisch möglich, aufgrund der Faktizität der Übel aber nach wie vor eher unwahrscheinlich.

Um diesem Problemüberhang der Verteidigung beizukommen, werden im Rahmen einer Theodizee, so Murray, Gründe angegeben, warum Gott die Übel tatsächlich zulässt (vgl. 37). Während die Verteidigung argumentativ zu kurz greift, sind Vorhaben und Anspruch einer Theodizee aus Murrays Sicht zu hoch gesteckt. Das Hauptproblem einer Theodizee ist erkenntnistheoretischer Natur und besteht in der Schwierigkeit, Gott gleichsam ins Fenster zu schauen. Laut Murray sind die dem Theisten gewährten Einblicke in Gottes Motive und Gründe „einfach zu schwach oder eingeschränkt“ und können daher nicht das Vertrauen rechtfertigen, „die wahre Erklärung für das Übel“ gefunden zu haben (37).

### 3. MURRAY'S VORHABEN: EIN MITTELWEG ZWISCHEN VERTEIDIGUNG UND THEODIZEE

Was Murray im Folgenden versucht, versteht sich als Mittelweg zwischen Verteidigung und Theodizee. Um sein Vorhaben auch terminologisch von den bisherigen Lösungsstrategien abzuheben, prägt Murray in Anlehnung an Gottfried Wilhelm Leibniz den Neologismus *causa Dei* (CD). Bei Leibniz bezeichnet dieser Begriff ein Plädoyer, das unter Berücksichtigung der verfügbaren Belege für die Unschuld des Angeklagten eintritt (vgl. 40). Zwei Momente sind für eine CD charakteristisch, von der sich Murray die Lösung des Belegproblems des Übels erhofft:

„To deflect the evidential worries raised by evil, one need only be able to construct hypotheses (a) which show how certain permitted evils meet conditions (A) through (C) described above, and (b) which she is not justified or warranted in rejecting in light of the claims she justifiably accepts.“ (39)

Eine Antwort auf das Problem des Übels gilt folglich dann als CD, wenn sie erstens die zuvor genannten Notwendigkeits-, Kompensations- und Berechtigungs-Bedingungen erfüllt (vgl. 14–16). Und wenn es sich dabei zweitens um eine Hypothese handelt, die nicht im Widerspruch zu Überzeu-

<sup>39</sup> Murrays Ausführungen zur Differenz zwischen Verteidigung und Theodizee sind sehr knapp gehalten und lassen vieles offen. Murray scheint aber weitgehend Alvin Plantinga zu folgen. Zu Plantingas Verständnis von „Verteidigung“ vgl. KREINER: *Gott im Leid*, 21 (Anm. 19): „Die Aufgabe einer *defense* bestehe in dem Aufweis einer Theorie, die zeigen soll, dass zwischen den Behauptungen der Existenz Gottes und der des Übels kein Widerspruch besteht. Diese Theorie müsse nur im weitesten Sinn möglich, nicht aber wahr, wahrscheinlich, plausibel oder für irgendwen akzeptabel sein.“



gungen steht, an denen festzuhalten ein Erkenntnissubjekt für berechtigt erachtet.

Da Menschen z.T. sehr unterschiedliche Überzeugungen wahr bzw. plausibel erscheinen, kann ein und derselbe Lösungsvorschlag für den einen eine gelungene CD darstellen, während der andere sie als hanebüchen zurückweist. Indem Murray „das Gelingen“ bzw. die Beurteilung einer CD von dem abhängig macht, was der Einzelne epistemisch für gerechtfertigt hält, kommt ein nicht unproblematisches „relativistisches Element“<sup>40</sup> in seine Überlegungen. Wohl um die drohende Gefahr einer völligen Beliebigkeit einzudämmen, sieht sich Murray zu einer Präzisierung veranlasst. Eine CD dürfe *idealiter* nicht im Widerspruch zu Überzeugungen stehen, die philosophisch und naturwissenschaftlich gebildete Zeitgenossen für weitgehend unbestritten und berechtigt erachten (vgl. 39).

Der Relativismus ist dadurch zwar eingegrenzt, aber nicht beseitigt. Nach wie vor bleibt die Möglichkeit bestehen, wie Murray einräumt, dass eine Erklärung des Übels für den Theisten plausibel ist und als rationale Rechtfertigung des Gottesglaubens akzeptiert wird. Aus Sicht des Theismusgegners aber reicht die Erklärung nicht aus, das Beleg-Problem zu entschärfen. Im Blick auf sein Überzeugungssystem ist es rational berechtigt, zurückzuweisen, was dem Theisten gut begründet erscheint (vgl. 39). So bleibt es letztlich bei gruppenspezifisch verschiedenen Verständnissen der epistemischen Rechtfertigung. Dass Theisten und Nicht-Theisten (*non-theists*) sich nicht darauf einigen können, wann eine Überzeugung epistemisch gerechtfertigt ist, schadet jedoch der intellektuellen Verantwortung des christlichen Glaubens. Denn was ist letztlich mit einer Erklärung bzw. Rechtfertigung der Übel gewonnen, die nur jene überzeugend finden, die so und anders bereits an Gott glauben? Murrays CD-Vorhaben provoziert den Ideologieverdacht. Um ihn auszuräumen, müsste Murray in einem ersten Schritt darlegen, was er unter erkenntnistheoretischer Rechtfertigung genau versteht.<sup>41</sup> Der Rechtfertigungsbegriff ist zurzeit Gegenstand lebhafter Diskussionen und wird sehr unterschiedlich verwendet.<sup>42</sup> Sodann müsste expliziter entfaltet werden, unter welchen Bedingungen Theisten gerechtfertigterweise eine Überzeugung erwerben und beibehalten dürfen. Diese Bedingungen sollten (weitgehend) allgemeingültig sein, um Murrays

<sup>40</sup> ENGEL Jr., Mylan: Rez. Murray, Michael J.: *Nature red in tooth and claw*. <http://ndpr.nd.edu/news/23930-nature-red-in-tooth-and-claw-theism-and-the-problem-of-animal-suffering/> [Abruf: 07.11.2013]

<sup>41</sup> Als ersten Überblick vgl. GRUNDMANN, Thomas: *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*. Berlin: Walter de Gruyter 2008, 223–337.

<sup>42</sup> Vgl. PLANTINGA, Alvin: *Warrant. The current debate*. Oxford: Oxford University Press 1993. ALSTON, William P.: *Beyond "justification". Dimensions of epistemic evaluation*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 2005.

relativ niedrige Rationalitätsstandards anzuheben.<sup>43</sup> In der vorliegenden Form aber erinnert Murrays Vorhaben an einen frühen Aufsatz von Alvin Plantinga, in dem dieser Christen ermutigte, an der Rationalität des Gottesglaubens festzuhalten, unabhängig von den religionskritischen Einwänden. Denn letztlich könne und dürfe die christliche Glaubensgemeinschaft in Eigenregie über die Rationalität von (religiösen) Überzeugungen befinden. Eine Rechenschaftspflicht *ad extra* bestehe nicht.<sup>44</sup>

### 3.1 Lösung<sup>1</sup>: Bestreitung und Bagatellisierung des Problems

Die einfachste Lösung der *animal suffering*-Problematik besteht darin, das Bestehen des Problems zu bestreiten oder zumindest seine Brisanz herunterzuspielen. Aus der breiten Palette an Lösungsvorschlägen wählt Murray den radikalsten Typus aus, sog. neo-cartesische Entwürfe (vgl. 41–72). Beim Leid der Tiere, so der Grundtenor dieser Ansätze, handle es sich um ein Scheinproblem. Da Tiere strenggenommen nicht leiden würden, stelle sich das Problem des Übels gar nicht. Ein Erklärungs- oder Rechtfertigungsbedarf seitens des Theisten bestehe nicht. Neo-cartesische Theorien sind daher strenggenommen keine CD (vgl. 71). Sie unterliegen aber denselben Beurteilungs-Kriterien (vgl. 42).

Murrays Ausführungen sind dreigeteilt. In einem ersten Schritt bemüht er sich um eine Rehabilitierung von René Descartes, dem eine weitverbreitete Lesart nachsagt, Tiere seien für ihn bloße Maschinen bzw. unbewusste Automaten gewesen, die weder denken noch fühlen könnten (vgl. 49). Murray hält dies für eine verkürzte Sichtweise. Das Tier kann, so das Resultat seiner Descartes-Exegese, sehr wohl Schmerz empfinden. Da es aber laut Descartes der Vermögen der intellektuellen Seele ermangle, könne es sich zu seinem Schmerzerleben nicht auf einer höheren Ebene verhalten.<sup>45</sup> Das Tier sei unfähig, über seinen Schmerz zu reflektieren und ihn als etwas Leidvolles und Nicht-sein-Sollendes zu empfinden (vgl. 51). Vor diesem Hintergrund wendet sich Murray in einem zweiten Schritt verschiedenen Theorien über das phänomenale Bewusstsein in der aktuellen Philosophie des Geistes (*philosophy of mind*) zu und setzt sie mit Descartes' Ansichten in Verbindung. Der Grundgedanke dieser hochkomplexen Theo-

<sup>43</sup> Zum Vorwurf, dass Murrays CD-Projekt in puncto Rationalität "a very low standard" zugrundeliege vgl. MESLE, C. Robert: *Rez. Murray, Michael J.: Nature red in tooth and claw*, in: *IJPR* 66 (2009) 173–177, bes. 174.

<sup>44</sup> Vgl. PLANTINGA, Alvin: *Is belief in God properly basic?*, in: *Noûs* 15 (1981) 41–51, hier 50: "The Christian will of course suppose that belief in God is entirely proper and rational; if he doesn't accept this belief on the basis of other propositions, he will conclude that it is basic for him and quite properly so. Followers of Bertrand Russell and Madelyn Murray O'Hare may disagree, but how is that relevant? Must my criteria, or those of the Christian community, conform to their examples? Surely not. The Christian community is responsible to its set of examples, not to theirs."

<sup>45</sup> Dass Descartes den Tieren sehr wohl *sensus*, nicht aber *cogitatio* attestierte, hatte bereits gezeigt: HARRISON, Peter: *Descartes on animals*, in: *PhQ* 42 (1992) 219–227, hier 224.

rien, die auf der Unterscheidung verschiedener Bewusstseinsarten beruhen (vgl. 52–53), besteht in der Annahme, dass Tiere in Wirklichkeit gar nicht leiden, weil sie dazu nicht in der Lage sind.<sup>46</sup> Ihnen gehen die dazu notwendigen kognitiven und psychologischen Fähigkeiten ab. Mensch und Tier unterscheiden sich in ihrem Schmerzerleben, so der *cantus firmus* der Neo-Cartesians. Die Unterschiede sehen sie entweder in der Erlebnisqualität (Qualia) von Schmerz und Leid selbst begründet oder im reflektierenden Umgang mit diesen Erfahrungen (vgl. 52–58).

In einem dritten Schritt wendet sich Murray den philosophischen und naturwissenschaftlich-empirischen Einwänden zu, die gegen neo-cartesiansche Positionen vorgebracht werden (vgl. 58–71). Die Debatte, ob Tiere Schmerz ähnlich bewusst wie Menschen wahrnehmen, ist komplex und wird interdisziplinär geführt. Eine adäquate Beurteilung der neo-cartesianschen „Lösungen“ müsste Erkenntnisse der Philosophie des Geistes ebenso berücksichtigen wie neurowissenschaftliche und evolutionsbiologische Forschungsdaten. Zu beachten wären ferner die brisanten ethischen Gesichtspunkte dieser Fragestellung (Stichwort: Tierethik).<sup>47</sup> Dies kann hier nicht geleistet werden. Nur soviel sei bemerkt: Murrays Ausführungen machen deutlich, dass viele der gängigen Argumente, die zugunsten der Faktizität des Leids der Tiere angeführt werden (z.B. Analogieschluss von körperlich manifestem Verhalten auf mentale Zustände bei Tieren), nicht schlüssig oder nicht hinreichend sind.<sup>48</sup> Man wird letztlich wohl Peter Harrison zustimmen müssen, dass sich das Leid der Tiere weder strikt beweisen noch widerlegen lässt. Denn es gehört nun einmal zum Wesen von Schmerz und Leid, dass sie als *private experience* intersubjektiv nicht unmittelbar zugänglich sind.<sup>49</sup> Ob neo-cartesianisches Gedankengut deswegen für gebildete Zeitgenossen eine epistemisch gerechtfertigte Position darstellt, bleibt dennoch fraglich. Nimmt man die Belege, die für das Leid der Tiere sprechen im Rahmen eines kumulativen Arguments zusammen,<sup>50</sup> so scheint mir die Zurückweisung der neo-cartesianischen Sichtweise berechtigt.

<sup>46</sup> Vgl. die Vorstudie: ROSS, Glen/MURRAY, Michael J.: *Neo-Cartesian theodicies of animal suffering*, in: FaPh 23 (2006) 169–190.

<sup>47</sup> Vgl. SINGER, Peter: *Animal liberation. A new ethics for our treatment of animals*. New York: New York Review 1975. REGAN, Thomas: *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press 1983. LINZEY, Andrew: *Why animal suffering matters. Philosophy, theology, and practical ethics*. Oxford: Oxford University Press 2009.

<sup>48</sup> Zu den klassischen Begründungsfiguren vgl. ALLEN, Colin: *Animal pain*, in: Noûs 38 (2004) 617–643.

<sup>49</sup> Vgl. HARRISON, Peter: *Theodicy and animal pain*, in: Phil. 64 (1989) 79–92, hier 81.

<sup>50</sup> Zu den Argumenten vgl. LYNCH, Joseph J.: *Theodicy and animals*, in: *Between the Species* II August (2002) 1–10. <http://www.cla.calpoly.edu/bts/>. KREINER: *Gott im Leid*, 380–390.

### 3.2 Lösung<sup>2</sup>: Sündenfall-CDs

Als zweiten Strategie-Typus verweist Murray auf sog. Sündenfall-CDs (vgl. 73–106).<sup>51</sup> Diese Erklärungsversuche bringen das Leid der Tiere mit dem Fehlverhalten von freien Akteuren in Verbindung und erklären es, indem sie es moralisieren. Moralisiert wird das Leid, wenn es als mittelbare oder unmittelbare Wirkung bzw. Folge bestimmter Entscheidungen und Handlungen aufgefasst wird.<sup>52</sup> Konkret bedeutet dies: Das Leid der Tiere wird als Folge bzw. Strafe für das Fehlverhalten einer menschlichen oder übermenschlichen Person aufgefasst und dadurch gerechtfertigt.

Sündenfall-Theodizeen<sup>53</sup> gehen von einem ursprünglich paradiesischen Zustand auf Erden aus. In dieser im buchstäblichen Sinn heilen Welt habe es weder moralische noch natürliche Übel gegeben. Durch die Sünde des ersten Menschen(-Paares) sei diese umfassende Harmonie abrupt und radikal zerstört worden. Fortan hätten Mensch wie Tier unter vielerlei Übeln zu leiden gehabt. Die Plausibilität dieser Erklärung der innerweltlichen Übel ist in der Neuzeit durch Erkenntnisse der Naturwissenschaften, allen voran der Geologie und Paläontologie, wie der Bibelwissenschaften<sup>54</sup> erschüttert worden. Die grundlegende Prämisse der klassischen Sündenfall-CD, dass am Anfang der Schöpfung ein Paradies stand, ist mit dem modernen evolutiven Weltbild hinfällig geworden. „Nirgendwo in der evolutiven Universumgeschichte gab es die heile Paradieseswelt.“<sup>55</sup>

Dessen ist sich auch Murray bewusst. Er identifiziert insgesamt vier Schwierigkeiten für Sündenfall-CDs. Das erste Problem stellt das sog. prä-adamitische Übel (*pre-Adamic pain and suffering*) dar. Bereits lange bevor der erste Mensch auf Erden gelebt hat, gab es vielfältiges Leid im Tierreich. Das Leid der Tiere kann daher nicht Folge des menschlichen Sündenfalls sein. Welche Beziehung besteht dann aber zwischen den Übeln im Tierreich und dem Fall? (vgl. 81–82)

Die Frage, wie und weshalb die gesamte Schöpfung aufgrund des moralischen Fehlverhaltens einzelner in Unheil und Verderben gestürzt werden konnte, markiert den zweiten Problemkreis. Warum hat Gott die Integrität der Ordnung der Natur (*natural order*) an die Integrität der moralischen Ordnung (*moral order*) gebunden? Worin besteht der tiefere Sinn der Zerbrechlichkeit (*fragility*) der Ordnung der Natur, die durch ein moralisches

<sup>51</sup> Für eine klassische (theologische) Sündenfall-Theodizee vgl. OTT, Ludwig: *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Bonn: nova & vetera <sup>11</sup>2005, 163–179.

<sup>52</sup> Vgl. GEYER, Carl-Friedrich: *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*, in: OELMÜLLER, Willi (Hg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?* München: Fink 1990, 9–32, hier 13.

<sup>53</sup> Für eine kompakte Einführung vgl. LOICHINGER/KREINER: *Theodizee in den Weltreligionen*, 28–32.

<sup>54</sup> Eine Verunsicherung brachte auch die historisch-kritische Exegese von Gen 1–3 (Stichwort: Sündenfall als ätiologische Erzählung).

<sup>55</sup> LOICHINGER/KREINER: *Theodizee in den Weltreligionen*, 31.



Übel sprichwörtlich aus den Angeln gehoben und grundlegend verändert (*the distortion of the physical cosmos*) werden konnte (vgl. 82–83)?

Die dritte Anfrage richtet ihre Aufmerksamkeit auf die Motive und Gründe, die zum Sündenfall geführt haben (*the paradisiacal motivation argument*). Wie ist es psychologisch erklärbar, dass Menschen, denen es im Paradies – nicht zuletzt aufgrund ihrer innigen Gemeinschaft mit Gott – vermeintlich an nichts mangelte, etwas Böses tun wollten, von dem sie wussten, dass es falsch ist (vgl. 83–87)?<sup>56</sup>

Schlussendlich stellt sich viertens die Grundsatzfrage nach der Werthaftigkeit der Freiheit. Wiegt der Wert der Freiheit, die Gott dem Menschen verliehen hat, das Leid der Geschöpfe auf, die unter den Folgen des Freiheitsmissbrauchs leiden? Ist das Leid der Tiere nicht ein viel zu hoher Preis, den Gott für die Freiheit des Menschen zu zahlen bereit ist? (vgl. 87–88)

In seiner Aufzählung der verschiedenen Lösungsstrategien im Umgang mit den genannten vier Einwänden unterscheidet Murray zwei Grundtypen: zum einen Sündenfall-CDs, die das vormenschliche Leid als Folge des Sündenfalls ansehen und zum anderen CDs, die es als notwendige Bedingung für ein größeres Gut begreifen (vgl. 82).

### 3.2.1 Das Leid der Tiere als Folge des Sündenfalls des Menschen: *consequent Fall-CDs*

Bei der Behandlung von Entwürfen des ersten Typs, sog. *consequent Fall-CDs*, wird schnell deutlich, dass der amerikanische Kontext sich mitunter deutlich von der europäischen Debattenlandschaft unterscheidet. Denn Murray berücksichtigt auch Positionen, wie jene der *young-earth creationists*, die nicht nur die biologische Evolution bestreiten, sondern auch die Faktizität des präadamitischen Leids im Tierreich (vgl. 88–93).

Kennzeichnend für viele dieser Positionen ist ein biblischer Fundamentalismus, dessen Grundfehler in der Weigerung besteht, „das Wort Gottes in geschichtlicher, zeitbedingter Gestalt entgegenzunehmen“<sup>57</sup>. Dazu gesellt sich eine weitgehende Missachtung bzw. ein Missverständnis der verschiedenen literarischen Gattungen biblischer Texte (vgl. DV 12).<sup>58</sup> Verbindet sich dies mit der Überzeugung, dass die Bibel verbalinspiriert und inerrant ist<sup>59</sup> und der Annahme, dass die biblischen Schöpfungserzählungen

<sup>56</sup> Zu dieser Frage vgl. SANDLER, Willibald: *Der verbotene Baum im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat*. Kevelaer: topos 2009.

<sup>57</sup> SCHENKER, Adrian: *Der biblische Fundamentalismus und die katholische Kirche*, in: IKaZ 30 (2001) 507–512, hier 510.

<sup>58</sup> Zur Hermeneutik biblischer Schöpfungstexte vgl. KRAUS, Georg: *Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre* (GzD 2). Frankfurt a. M.: Knecht 1997, 30–34.

<sup>59</sup> Vgl. AMOR, Christoph J.: „Wort des lebendigen Gottes ...“. *Zur neueren Debatte über die Wahrheit der Hl. Schrift im angloamerikanischen Raum*, in: ThGl 101 (2011) 183–210.

eine naturwissenschaftliche Erklärung der Weltentstehung beabsichtigen und entfalten, so legt sich folgende Vorstellung nahe: Die Erde sei vor 6.000 bis 10.000 Jahren in sechs Tagen von Gott erschaffen worden. Darüber hinaus habe Gott alle Gattungen und Arten des Tier- und Pflanzenreiches einzeln in maximal drei Tagen geschaffen (vgl. 88).

Derartige *consequent Fall-CDs*, welche die Evolutionstheorie(n) ablehnen, eine Konstanz-Theorie der Arten vertreten und das Leid im Tierreich als ein strikt postlapsarisches Phänomen begreifen, das es vor der Anthropogenese nicht gegeben habe, sind für Murray intellektuell unhaltbar. Sie scheitern an den für eine CD geforderten Mindeststandards, weil naturwissenschaftliche und theologische<sup>60</sup> Gründe ihre Zurückweisung rechtfertigen (vgl. 93).

### 3.2.2 Das Leid der Tiere als Ermöglichungsbedingung: *antecedent Fall-CDs*

Aber auch *antecedent Fall-CDs* sind intellektuell kaum haltbar. Diese Entwürfe rechnen nicht mit einem heilen Paradies am Anfang. Natürliche Übel habe es ebenso wie Leid und Tod im Tierreich immer schon gegeben (vgl. 93). Derartige Übel seien aus vielerlei Gründen notwendig, so etwa, um den Menschen in der Auseinandersetzung mit einer ihm feindlichen Umwelt (z.B. Raubtieren) reifen zu lassen,<sup>61</sup> um ihm seine missliche Lage als Sünder schmerzlich vor Augen zu führen und die Gottesfrage in ihm wach zu halten,<sup>62</sup> um ihn für das Vergehen der ersten Menschen zu bestrafen usw. (vgl. 94–96). Die gemeinsame Achillesferse dieser Positionen besteht jedoch darin, dass sie die der Anthropogenese vorausliegende Leidensgeschichte der Tiere nicht erklären können. Wenn der Sinn des Leids der Tiere in einem wie auch immer gearteten Gut für den Menschen besteht, wäre von einem sittlich vollkommenen Schöpfergott zu erwarten, dass er die Tiere nicht unnötig (lange) leiden lässt. Dann aber hätte er die Tiere zugleich mit dem Menschen erschaffen müssen (vgl. 96). Mit anderen Worten: Weshalb und vor allem wozu war es notwendig, dass Tiere bereits Jahrtausende lang litten, ohne dass ein Mensch davon Notiz nehmen und profitieren konnte? Da sich laut Murray keine zufriedenstellende Antwort auf diese Frage im Rahmen von *antecedent Fall-CDs* geben lässt, wendet er sich einer weiteren Theoriengruppe zu, sog. *Satanic Fall CDs*.

<sup>60</sup> Murray problematisiert u.a. das Gottesbild vieler Bestreiter der Evolutionstheorie(n), die einen Gott zeichnen, der die Menschen durch Fossilienattrappen auf die Probe stellt bzw. in die Irre führt. Vgl. MURRAY: *Nature red in tooth and claw*, 88–93.

<sup>61</sup> Zur Theodizee der Seelenbildung vgl. HICK, John: *An Irenaean theodicy*, in: DAVIS, Stephan T. (Hg.): *Encountering evil: live options in theodicy*. Atlanta: John Knox Press 1981, 39–52.

<sup>62</sup> Zur These der Leiderfahrung als Mittel der Bekehrung vgl. STUMP, Eleonore: *Wandering in darkness. Narrative and the problem of suffering*. Oxford: Clarendon Press 2010.



### 3.2.3 Das Leid der Tiere als Folge des Engelsturzes: *Satanic Fall CDs*

*Satanic Fall CDs* erklären das Leid der Tiere nicht durch den Hinweis auf den Fall des Menschen. Sie verweisen vielmehr auf einen Engelsturz, der dem menschlichen Sündenfall voraus liegt. Die biblischen Hinweise auf einen Engelsturz sind (vgl. Jes 14,12–15 und Ez 28,12–19), wie Murray zu recht einräumt, sehr dünn und geben strenggenommen keine Auskunft über den genauen Zeitpunkt des Falls (vgl. 97–98). Der Vorteil dieser CDs, die mit einem Engelsturz am Anfang der Schöpfung rechnen, besteht darin, dass sie die Ursache für das präadamitische Leid in einer vor- und übermenschlichen Freiheitsgeschichte verorten und unter dieser Rücksicht nicht in Konflikt mit dem modernen evolutiven Weltbild geraten. Das Leid der Tiere vor dem Auftreten des Menschen verdanke sich dem Wirken satanischer Mächte (vgl. 98). Diese Erklärung dürfe ferner nicht als bloße *ad hoc*-Argumentation abgetan werden. Laut Murray war sie bereits ab dem späten 17. Jahrhundert, also lange vor dem Aufkommen des Darwinismus, Bestandteil der christlichen Apologetik (vgl. 100).

Eine Schwachstelle aber weisen die meisten *Satanic Fall CDs* dennoch auf, da sie der sog. *fragility objection* wenig entgegensetzen können. Warum hat der vermeintlich weise Schöpfer, so der Einwand, eine Welt erschaffen, in der der Engelsturz so weitreichende und katastrophale Folgen für die gesamte Schöpfung haben konnte? Um die „Beweislast“, die auf dem Fall des Satans und seiner Kohorten (*cohorts*) liegt, etwas umzuteilen, schlägt Murray vor, dass das Übel in der Welt nicht allein vom singulären Ereignis des satanischen Falls, sondern auch und vor allem von den sich daran anschließenden bösen Taten der gefallenen Engel herrührt (vgl. 103–106). Es sei durchaus denkbar, dass Gott den gefallenen Engeln umfassende Einflussmöglichkeiten auf den Kosmos eingeräumt habe. Da diese ihre Macht aber missbraucht hätten, sei die ursprüngliche Schöpfungsordnung immer stärker aus den Fugen geraten (vgl. 103). Diese modifizierte Fall-CD erfüllt, so ist Murray überzeugt, alle Bedingungen einer CD und stellt daher eine ernstzunehmende Lösung des Problems des Leids von Tieren dar (vgl. 106).

Ob es sich dabei tatsächlich um „eine verteidigbare CD“ (106: *a defensible CD for animal pain and suffering*) handelt, hängt m.E. von zwei Voraussetzungen ab. Erstens: Ist die Annahme bzw. Bestreitung satanischer Mächte epistemisch gerechtfertigt? Zweitens: Ist es vernünftig, satanische Mächte als Erklärungsgrund für innerweltliche Übel zu postulieren?

Hinsichtlich der ersten Frage vertritt Murray den Standpunkt, dass es epistemisch nicht gerechtfertigt ist, die Existenz satanischer Mächte in Abrede zu stellen (vgl. 99). „The absence of evidence for Fallen Satanic agents is not sufficient to warrant rejection of such beings“ (99). Zugunsten von

Murray könnte man einerseits geltend machen, dass sog. *noseeum*-Schlüsse mitunter problematisch sind (vgl. 28–30).<sup>63</sup> Aus der Tatsache, dass sich keine Belege für die Existenz von etwas anführen lassen, darf nicht auf dessen Nicht-Existenz geschlossen werden. Denn es könnte ja sein, dass man am falschen Ort nach Belegen sucht, Indizien übersieht oder ihre argumentative Relevanz falsch einschätzt.<sup>64</sup>

Andererseits räumt Murray ein, dass es auch „gute“ *noseeum*-Schlüsse gibt. Ein „guter“ *noseeum*-Schluss muss laut Murray zwei Bedingungen erfüllen. Man muss erstens gute Gründe für die Annahme haben, am richtigen Ort nach dem fraglichen Gegenstand zu suchen. Und zweitens muss man berechtigterweise davon ausgehen dürfen, ihn – sollte er sich wirklich dort befinden – auch zu bemerken (vgl. 29).

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage: Ist derjenige, der seine Ontologie nicht unnötig anreichern will und daher der Existenz des Satans und anderer dämonischer Wesen kritisch gegenübersteht,<sup>65</sup> in der Lage, beide Bedingungen zu erfüllen? Ich denke schon. Zur Verdeutlichung sei kurz auf folgende Überlegung von Murray hingewiesen. Murray stellt die rhetorische Frage, ob man ausschließen könne, dass satanische Mächte für Kurzsichtigkeit, Krebs und Herzbeschwerden der Menschen verantwortlich zeichnen (vgl. 103).

Selbstverständlich muss die logische *Möglichkeit*, dass satanische Kräfte ihre Hand im Spiel haben, offen gelassen bzw. konzediert werden. Dies hat die Diskussion über das, was eine Verteidigung (*defense*) zu leisten vermag, hinreichend deutlich gemacht.<sup>66</sup> Aber der Anspruch einer CD ist höher als der einer Verteidigung. Eine CD behauptet nicht nur, dass ihre Erklärung bzw. Rechtfertigung der Übel logisch möglich, sondern dass sie auch im Blick auf unsere berechtigten Annahmen plausibel ist. Und diesbezüglich wird Murray wohl eingestehen müssen, dass einem philosophisch und naturwissenschaftlich gebildeten Menschen (vgl. 39) die Erklärung der angeführten Phänomene durch natürliche Ursachen plausibler erscheinen wird als der Rekurs auf übernatürliche Ursachen. Daher scheitert auch die von Murray favorisierte *Satanic Fall CD* m.E. an den für eine CD vorgeschriebenen Kriterien.

<sup>63</sup> Vgl. WYKSTRA, Stephen J.: *Rowe's noseeum arguments from evil*, in: HOWARD-SNYDER (Hg.): *The evidential argument from evil*, 126–150.

<sup>64</sup> Zu dieser Problematik vgl. MOSER, Paul K.: *The elusive God. Reorienting religious epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press 2008. DERS.: *The evidence for God. Religious knowledge reexamined*. Cambridge: Cambridge University Press 2010.

<sup>65</sup> Vgl. HAAG, Herbert: *Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen*. Einsiedeln: Benziger 1970. CLARET, Bernd J.: *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel* (= ITS 49). Innsbruck: Tyrolia 2000. Für einen Überblick zum *status quaestionis* in der neueren deutschen Theologie vgl. PESCH, Otto Hermann: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. Bd. 1, Teilband 1/2. Ostfildern: Matthias-Grünwald 2008, 380–389.

<sup>66</sup> Vgl. PLANTINGA, Alvin: *The nature of necessity*. Oxford: Oxford University Press 1974, 192: “It is possible that ‘All natural evil is due to the free activity of non-human persons’”.

### 3.3 Lösung<sup>3</sup>: Kompensation des Leids der Tiere

In einem weiteren Anlauf wendet sich Murray Entwürfen zu, die das Leid der Tiere – im Gegensatz zu neo-cartesianischen Ansätzen – als theodizee-relevante Wirklichkeit ernst nehmen. Ihnen gemeinsam ist die Überzeugung, dass das Leid der Tiere durch verschiedene Güter aufgewogen und gerechtfertigt werden kann (vgl. 107–129). Die Güter müssen drei Bedingungen erfüllen: Sie müssen erstens dem leidenden Tier selbst zugute kommen. Zu ihrer Erlangung muss zweitens das Leid notwendig oder zumindest unvermeidbar sein. Drittens müssen sie hinreichend wertvoll sein, um das faktische Leidausmass zu kompensieren (vgl. 108).

Drei in der neueren Literatur vorgeschlagene Güter nimmt Murray näher unter die Lupe: Würde (*nobility*), Überleben und Gedeihen (*flourishing*) sowie Unsterblichkeit (*immortality*).

#### 3.3.1 Die Bedeutung des Leids für das Handeln der Tiere

Gemäß dem ersten Vorschlag lässt sich das Leid im Tierreich rechtfertigen, da es den Tieren neue Handlungsmöglichkeiten eröffnet und ihnen die positiven und negativen Auswirkungen ihres Tuns erschließt. Murray bezieht sich hier auf den berühmten Vorschlag von Richard Swinburne.<sup>67</sup> Bekanntlich betont Swinburne die Bedeutung der natürlichen Übel für den Wissenserwerb und die Ausbildung sittlicher Werte des Menschen.<sup>68</sup> In einem abgeschwächten Sinn gilt dies auch für Tiere. Swinburne zufolge verleiht die Schmerzsensibilität dem Verhalten der Tiere eine gewisse Würde und moralische Bedeutung, die das ihnen zustoßende Leid aufwiegt. In einer paradiesischen Welt ohne Gefahren und Herausforderungen könnte ein Tier nicht Mut oder Verantwortungsbewusstsein beweisen, indem es unter Lebensgefahr seinen Nachwuchs vor Raubtieren schützt.<sup>69</sup>

Murray beanstandet jedoch zu Recht, dass Swinburnes Vorschlag die Notwendigkeitsbedingung einer CD nicht erfüllt. Um heroisches Verhalten<sup>70</sup> an den Tag zu legen, sind weder Schmerz noch Leiden notwendig. Die von Swinburne veranschlagten Ausgleichs-Güter sind (größtenteils) auch in einer Welt ohne Übel realisierbar (vgl. 112).<sup>71</sup> Und selbst wenn dem nicht

<sup>67</sup> Vgl. SWINBURNE, Richard: *Providence and the problem of evil*. Oxford: Clarendon Press 1998.

<sup>68</sup> Vgl. WIERTZ, Oliver: *Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie. Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuches auf das Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie*, in: ThPh 71 (1996) 224–256.

<sup>69</sup> Vgl. SWINBURNE, Richard: *Providence and the problem of evil*. Oxford: Clarendon Press 1998, 171–173.

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 171.

<sup>71</sup> Zu diesem Kritikpunkt vgl. STUMP, Eleonore: *Knowledge, freedom, and the problem of evil*, in: IJPR 14 (1983) 49–58.

so sein sollte, stellt sich das Ausmaß-Problem. Ob das massive Leid im Tierreich die wenigen dadurch ermöglichten „esoteric goods“ rechtfertigen kann (112), erscheint Murray äußerst fraglich.

### 3.3.2 Evolutionstheoretische Funktionalisierung des Leids der Tiere

Überzeugend findet Murray den zweiten Lösungs-Vorschlag, der unter die Kategorie der evolutionstheoretischen Funktionalisierung der Übel fällt.<sup>72</sup> Funktionalisiert werden Übel, wenn sie „als akzeptable Mittel für einen guten Zweck“<sup>73</sup> erscheinen. Im Rahmen eines evolutiven Weltbildes stellen Schmerz, Leid und Tod nicht bloß ein akzeptables, sondern ein im wahren Sinne des Wortes überlebensnotwendiges Mittel dar.<sup>74</sup> Der Schmerz signalisiert dem Tier, dass es mangelhaft an seine Umwelt und seine Lebensbedingungen angepasst ist. Murray folgert daraus: Gott lässt die Übel im Tierreich zu, weil die Fähigkeit, Schmerz und Leid zu empfinden für Organismen zum Überleben und Gedeihen notwendig ist (vgl. 115). Zwei Überhangprobleme bleiben jedoch bestehen. Sie zu lösen, ist das erklärte Ziel von Murrays eigenem Entwurf, den er am Ende seines Buches entfaltet. Die erste Frage, der Murray sich stellen muss, lautet, warum Gott die Tiere überhaupt als empfindungsfähige Organismen erschaffen hat. Daran schließt sich die Frage an, warum Gott die Tiere in eine feindliche Umwelt voller Gefahren gesetzt hat, in der ihre körperliche Integrität leicht Schaden nehmen kann; einer Umwelt, deren Gesetzmäßigkeiten viele Übel verursachen (vgl. 115).

### 3.3.3 Das Leid der Tiere und die Hoffnung auf Unsterblichkeit

Diesem zweifachen Problem ist durch die Einbeziehung der Eschatologie und den Rekurs auf das dritte ausgleichende Gut, die Unsterblichkeit, nicht beizukommen, wie Murray richtig sieht. Denn erstens ist es im Christentum umstritten, ob Tieren ein Leben nach dem Tod verheißen und möglich ist. Klassisch formuliert steht hier die Frage zur Debatte, ob Tiere eine unsterbliche Seele besitzen. Zweitens ist fraglich, ob und inwiefern das irdische Leid der Tiere eine notwendige Bedingung für das ewige Leben bildet (vgl. 124). Verschärft wird das Problem drittens durch die Frage, ob Tieren ein Erfahrungslernen im Sinne der Theorie der Seelenreifung (*soulmaking*

<sup>72</sup> Zur Kritik dieser Deutung der Übel vgl. AMOR, Christoph J.: *Der Gottesglaube in der Krise? An Gott glauben in einer Welt voller Übel und Leid*, in: ERNESTI, Jörg /FISTILL, Ulrich /LINTNER, Martin M. (Hgg.): *Im Angesicht der Krise. Theologische Perspektiven* (= Brixner Theologisches Jahrbuch 4/2013). Brixen: Weger 2014, 15-27.

<sup>73</sup> STOSCH, Klaus von: *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 185.

<sup>74</sup> HÖHN, Hans-Joachim: *zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*. Würzburg: Echter 2001, 111: „Die Evolution braucht den Tod der von ihr hervorgebrachten Lebewesen. Wie anders soll sie noch besser angepasste, lebensfähige Arten hervorbringen, als dass sie testet, filtert und aus Schaden klug wird!“



*theodicy*) zugesprochen werden kann.<sup>75</sup> Sollte das Leid für eine oder mehrere Tierarten keine Wachstums- und Reifungschance bieten, so stellt sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit der irdischen Existenz dieser Spezies. Warum hat Gott sie nicht direkt in den Himmel hinein erschaffen? Die Behauptung, dass das irdische Leid notwendige Bedingung für die himmlische Seligkeit sei, ist philosophisch problematisch und theologisch unhaltbar. „Dass das Gute aus logischen Gründen das Böse oder dass das Glück aus logischen Gründen das Leiden braucht“<sup>76</sup>, wird man philosophisch kaum sagen können. Vor allem theologisch würde diese These eine Inkonsistenz in den christlichen Gottesbegriff und die Lehre vom Himmel einzeichnen. Wenn das Gute nur durch das Böse erkennbar wäre, könnten Gott und die Seligen letztlich nur dann schlechthin glücklich und vollkommen sein, wenn sie um das Böse und die Übel wüssten. Im Blick auf Gott würde dies jedoch bedeuten, dass er bewusst und vorsätzlich eine Welt voller Übel hätte erschaffen müssen, um seine Seligkeit zu vermehren (vgl. dagegen die kirchliche Lehrposition: *DH* 3002). Und auch die Vollendung der Seligen im Himmel hinge dann entscheidend davon ab, dass sie das Leid der Verdammten klar vor Augen hätten. Die himmlische Seligkeit wäre dann gleichsam von der Misere der Hölle abhängig.<sup>77</sup>

Das Hauptproblem dieser CD allerdings liegt tiefer. Man kann zwar den Standpunkt vertreten, dass die Gemeinschaft mit Gott im Jenseits unendlich wertvoll ist und so jedes (endliche) Leid auf Erden auszugleichen vermag. Damit hat man aber strenggenommen weder eine Erklärung noch eine Rechtfertigung für das Leid im Tierreich zur Hand. Nach wie vor steht die Frage im Raum: Warum hat Gott die Übel nicht von Anfang an verhindert, für die er die Leidenden postmortal entschädigt (vgl. 125)? Und so scheitert diese CD daran, wie Hansjürgen Verweyen in anderem Zusammenhang bemerkt hat, dass jede von Gott im Nachhinein gewährte Harmonie zu spät kommt.<sup>78</sup>

### 3.4 Lösung<sup>4</sup>: *Chaos to order-CD*

Überzeugend empfindet Murray dagegen einen Ansatz, der das Leid der Tiere im Rahmen einer transzendentalen Reflexion behandelt. Mensch wie

<sup>75</sup> Eine analoge Problematik werfen Übel auf, die Säuglingen zustoßen. Vgl. CHIGNELL, Andrew: *The problem of infant suffering*, in: *RelSt* 34 (1998) 205–217. BASINGER, David: *Infant suffering. A response to Chignell*, in: *RelSt* 35 (1999) 363–369.

<sup>76</sup> STOSCH, Klaus von: *Einführung in die Systematische Theologie* (= UTB 2819). Paderborn: Schöningh 2006, 106.

<sup>77</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, Suppl., q.94, a.1, c (Ed. Marietti 1901): „Unumquodque autem ex comparatione contrarii magis cognoscitur, quia contraria iuxta se posita magis elucescunt. Et ideo ut beatitudo sanctorum eis magis complacet, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenas impiorum perfecte videant.“

<sup>78</sup> Vgl. VERWEYEN, Hansjürgen: *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht*, in: *ZKTh* 103 (1981) 426–445, hier 430.

Tier seien zur ewigen Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Um sich an der himmlischen Seligkeit erfreuen zu können, habe Gott auch das Tier mit Empfindungsvermögen (*sentience*) und Bewusstsein (*consciousness*) ausgestattet (vgl. 128). Diese Vermögen sind für die Tiere Segen und Fluch. Denn dieselben Fähigkeiten ermöglichen beglückende Erfahrungen im Jenseits ebenso wie schmerzhaftes Erlebnisse im Diesseits (vgl. 127).

Den naheliegenden Einwand, dass Gott die Tiere doch unmittelbar in den Himmel hinein hätte erschaffen sollen, kontert Murray mit einem Hinweis, mit dem er zu seinem eigenen Ansatz überleitet. Die irdische Existenz der Tiere sei notwendig, um dem Menschen das Überleben in einer Welt zu ermöglichen, in der sich personales Wachstum und Reifung (*soul-making*) ereignen könne. Dazu müsse die Welt zum einen naturgesetzlich (*law-like or nomicallly regular*) geordnet sein, um eine verlässliche Planung menschlicher Handlungen zu ermöglichen. Zum anderen müsse sie Tiere enthalten, die dem Menschen mittelbar (z.B. Insekten befruchten Obstbäume) oder unmittelbar als Nahrung dienen können (vgl. 128). Dass diese Welt sich *de facto* auf gesetzmäßige Weise vom Chaos zur Ordnung (*chaos to order: CTO*), von einfachen zu immer komplexeren Strukturen weiterentwickelt hat (vgl. 167), ist für Murray etwas in sich (intrinsisch) Gutes. Um den Vorwurf einer *ad hoc*-Argumentation abzuwehren, stellt sich Murray bewusst in die lange Reihe jener christlichen Denker wie z.B. Augustinus, die dem Entwicklungsgedanken positiv gegenüberstanden. Eine Welt, die von Gott ermächtigt wird, bei ihrer eigenen Entwicklung mitzuwirken,<sup>79</sup> ist nach Murrays Dafürhalten wertvoller als eine fix und fertig von Gott erschaffene Welt (vgl. 184).

Vor diesem Hintergrund entfaltet Murray die Grundthese seiner Monographie: Das Leid der Tiere sei ein unvermeidbares Nebenprodukt bei der Erlangung eines größeren Guts. Dieses Gut besteht für Murray in der Genese von höheren Organismen wie dem Menschen. In einer von Naturregelmäßigkeiten und CTO bestimmten WerdeWelt würden der Entstehung von Lebewesen, die zu Reflexion, moralischem Handeln usw. fähig seien, zwangsläufig unzählige Lebensformen vorausgehen, deren Komplexität allmählich zunehme (vgl. 184). Vorstufen der sensitiven und kognitiven Fähigkeiten des Menschen finden sich daher auch im Tierreich. Aufgrund dieser Fähigkeiten könnten Tiere Lust und Leid empfinden. Das Problem des präadamitischen Leids im Tierreich ist damit laut Murray ebenso gelöst wie das Problem der konkreten Natur und Beschaffenheit der mentalen Fähigkeiten der Tiere (*animal mentality*) (vgl. 168). Dass zumindest einige Tierarten Schmerz bewusst als etwas Leidvolles wahrnehmen können, wird hier von Murray durch eine Denkfigur erklärt, die dem Gesetz der

<sup>79</sup> Vgl. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*. Bd. I. *Das Glaubensbekenntnis der Kirche*. Kevelaer: Butzon & Becker <sup>4</sup>1989, 94: „Gott schafft die Dinge so, dass sie ermächtigt sind, bei ihrer eigenen Entwicklung mitzuwirken. ‚Gott macht, dass sich die Dinge selber machen‘ (P. Teilhard de Chardin).“



wachsenden Komplexität und des wachsenden Grades des Bewusstseins bei Teilhard de Chardin sehr ähnlich scheint, den Murray interessanterweise mit keinem Wort erwähnt.<sup>80</sup>

Aber auch diese Lösung, die Murray für eine erfolgreiche CD hält, weist eine Achillesferse auf. Sie genügt den Kriterien einer CD nicht, da sie die Notwendigkeits-Bedingung nicht erfüllt. Man kann sich nämlich leicht eine Welt vorstellen, die sich vom Chaos zum Kosmos entwickelt hat, in der das Leid der Tiere weder für ein höheres Gut notwendig noch als Kollateralschaden unvermeidbar ist. Die Annahme, dass Gott ein CTO-Universum erschaffen könnte, in der Tiere nicht leiden müssen, erscheint daher epistemisch berechtigt. Murrays CD ist demnach zurückzuweisen.

#### 4. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Der vorliegenden Untersuchung von Murray kommt das große Verdienst zu, eine im Christentum bislang eher stiefmütterlich behandelte Problematik ausführlich und gründlich in Angriff genommen zu haben. Das Buch leistet eine wertvolle Pionierarbeit und stellt eine wahre Fundgrube an Lösungswegen dar, die für Christen unterschiedlichster Konfessionen und theologischer Richtungen interessant und hilfreich sein können. Zu bemängeln bleibt neben den bereits genannten Defiziten (niedrige Rationalitätsstandards, ungeklärter Begriff der erkenntnistheoretischen Rechtfertigung) die Ausklammerung neuerer Lösungsansätze wie Prozesstheologie<sup>81</sup> und offener Theismus (*open theism*). Ansätze, die das Problem des Übels durch eine Modifikation des Gottesbegriffs zu lösen versuchen und dabei den (engen) Rahmen einer *perfect being theology* sprengen, werden von Murray nicht berücksichtigt.

Die für die angloamerikanische Herangehensweise an das Problem des Übels typische Fokussierung auf die Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit und sittlichen Vollkommenheit Gottes bringt eine Einseitigkeit mit sich, an der auch die vorliegende Studie krankt. Denn wie sich gezeigt hat, scheitern die von Murray präsentierten CDs zumeist an der Notwendigkeits-Bedingung. Das Leid der Tiere konnte nicht als notwendige Bedingung für ein höheres Gut plausibel gemacht werden. Dies vor allem deshalb, weil ein allmächtiger Gott die besagten Güter auch ohne Leid für die Tiere (sei es als Bedingung, sei es als unvermeidliche Begleiterscheinung) zu realisieren vermag. Zugespitzt formuliert, schlagen Murrays CDs letztlich aufgrund des vorausgesetzten Allmachtsbegriffs fehl.

Eine Problematisierung des in der englisch-sprachigen Theodizee-Debatte gängigen Gottesbegriffs wäre daher notwendig und sinnvoll. Vor allem

<sup>80</sup> Vgl. CHARDIN, Pierre Teilhard de: *Der Mensch im Kosmos*. München: C.H. Beck 1969.

<sup>81</sup> Zu diesem Kritikpunkt vgl. BENASSO, Marco: Rez. *Murray, Michael J. Nature red in tooth and claw*, in: ZKTh 134 (2012) 481–488, bes. 487–488.

das Prädikat der Liebe Gottes müsste wiederentdeckt und argumentativ fruchtbar gemacht werden. Wenn Gott die Liebe ist und die Freiheit das (einzige) Gesetz der Liebe bildet,<sup>82</sup> lässt sich im Rahmen einer christlichen Schöpfungstheologie so etwas wie ein Vorentwurf von Freiheit in allem Wirklichen annehmen und verteidigen. Gott, der Freund des Lebens, liebt alles, was er erschaffen hat (vgl. Weish 11,24–26). „Wirkliche Liebe intendiert stets die Andersheit, das Eigensein, die ‚Selbst-Verantwortung‘, kurzum: die Freiheit des Anderen.“<sup>83</sup> Weil er sie liebt, „erschafft [Gott] die Welt dadurch, dass er sie zu eigenständigem Dasein und Tätigsein frei-gibt und ermächtigt.“<sup>84</sup>

Jede von Gott ins Dasein gerufene Welt bleibt daher wohl, wie Medard Kehl zu bedenken gibt, „mit der ganzen Ambivalenz endlicher Eigenständigkeit und Freihaftet behaftet [...] – sowohl mit der Möglichkeit von Übeln und Leid als auch mit der Wahrscheinlichkeit, dass diese Möglichkeit realisiert wird.“<sup>85</sup> Die Übel im Tierreich wären demnach Ausdruck und Folge der Freisetzung der Schöpfung als ganzer durch Gott bzw. seiner Respektierung der Eigenständigkeit des Geschaffenen. Diese Sichtweise hätte den Vorteil, dass das Leid der Tiere nicht in erster Linie mit der Genese von bewusstseinsfähigen Wesen in Verbindung gebracht werden müsste. Die Übel im Tierreich würden nicht allein durch die Anthropogenese begründet und gerechtfertigt. Soweit einige Denkanstöße.<sup>86</sup>

Trotz der genannten Mängel ist dem vorliegenden Buch eine große und interessierte Leserschaft zu wünschen. Denn es ist für ein intellektuell redliches Christentum hoch an der Zeit, die *terra incognita* des Leids der Tiere stärker zu erforschen und zu kartieren.

### *Zusammenfassung*

*Das Leid der Tiere stellt einen Sonderfall des Theodizee-Problems dar. Der Rezensionssatz sichtet und prüft neuere Lösungsvorschläge aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum.*

### *Abstract*

*Animal suffering constitutes a special case of the problem of evil. This review presents and discusses newer solutions and explanations of that problem. Its focus lies on the Anglo-American debate.*

<sup>82</sup> Vgl. MENKE, Karl-Heinz: *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg: Pustet 2001, 17: „Die Allmacht des biblischen Gottes ist identisch mit der Liebe. Seine Allmacht setzt sich mit keinen anderen Mitteln durch als mit denen der Liebe.“

<sup>83</sup> Ebd. 45.

<sup>84</sup> KEHL, Medard: *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung.* Freiburg i.Br.: Herder 2008, 271.

<sup>85</sup> Ebd. 272.

<sup>86</sup> Vgl. AMOR, Christoph J.: *Das Leid der Tiere. Ernst- bzw. Testfall des (christlichen) Glaubens an Gott?* in: WANDINGER, Nikolaus (Hgg.): „Gott, der Gerechte!?“ *Leiderfahrungen als Anfrage an den Glauben.* Innsbruck: innsbruck university press 2014 (im Druck).