Falsche Hoffnungen

Über ein apologetisches Gedankenexperiment und die Konsequenzen seines Scheiterns

Heiko Schulz

Sei still und schlafe, warte
Und träume nichts und warte,
zu hoffen ist kein Grund.
Hinweggerollt sind Meere,
Kulissen, schwarze Leere,
in der sich öffnet Gottes Mund.

Christian Lehnert

Abstract: Christlicher Glaube, so die theologische Leitüberzeugung des vorliegenden Textes, vermittelt Trost, nicht Sinn, er verheißt die Überwindung als Ende und nicht als Verstehen des Leidens. Aus dieser Behauptung folgt allerdings keine christlich sanktionierte Verabschiedung von Hoffnung oder Glaubenszuversicht. Im Gegenteil: Theologisch verstanden verheißt, eröffnet und gewährt nur der Glaube die Möglichkeit eines Hoffens im absoluten, eschatologischen und d. h. zugleich nicht enttäuschungsanfälligen Sinn. Ob zu Recht oder Unrecht, bleibt allerdings objektiv unausweisbar. Diesen Befund flankiert die philosophisch-phänomenologische Einsicht, dass recht verstanden jegliches Hoffen bereits vom Zweifel an dessen Sinn lebt: Mit dem Zweifel an der Erfüllung des Erhofften steht immer zugleich dies Hoffen selbst, stehen seine Möglichkeit und Sinnhaftigkeit auf dem Spiel. Umso mehr aber die eschatologische Hoffnung des Glaubens. Grund zu absoluter Hoffnung hat demnach nur, wer sie, in ihrer sinnteleologisch-relativen Form nämlich, begraben kann. Dieser an sich rein binnentheologischen Thesenverknüpfung soll im vorliegenden Text zusätzliche philosophische Plausibilität verliehen werden, und zwar exemplarisch, d. h. mit Bezug auf eine Debatte, in der ein nach Meinung des Verfassers allzu leichtfertiger Apologet des Glaubens entschieden falsche Hoffnungen in Richtung auf die Sinn- und Rationalitätsfähigkeit des christlichen Glaubens weckt. Diese Hoffnungen werden im Rückgriff auf analytische (R. Swinburne, J. L. Mackie) und wahrscheinlichkeitstheoretische Ressourcen widerlegt. In concreto handelt es sich um ein im Internet zugängliches Gedankenexperiment, das (ohne sich explizit auf sie zu beziehen) Vorgänger bzw. Vorbilder hat: zunächst und vor allem in (Polkinghornes Variante von) John Leslies sog. Hinrichtungsparabel sowie dem daraus abgeleiteten Gottesargument.

Keywords: Hoffnung (absolut und relativ), Glaube, Sinn, Zufall, Eschatologie, Hinrichtungsparabel, C-induktives Argument

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I. Vorbemerkung

(1.) Im Schatten der Corona-Pandemie wurden 2023 zwei Sammelbände publiziert, die ihre potenziellen Leser, aber auch die Autoren und Autorinnen der einzelnen Artikel durch ein thematisch beziehungsreiches Titelstichwort orientierten: Zuversichtsargumente.[1] Es darf vermutet werden, dass der Herausgeber, als Theologe und Exeget, mit dieser Begriffsprägung vier mindestens untergründig leitende Grundannahmen verband: erstens, dass (nicht nur, aber vor allem) in Zeiten von Pandemien, kriegerischen Konflikten und anderen Ursachen weltweiten Leidens Hoffnung und Zuversicht bitter *nötig*, ja beinahe nötiger sind als alles andere; zweitens, dass diese Not gewendet werden kann, weil recht verstanden *Grund* zur Hoffnung besteht; drittens, dass sich diese Behauptung jedenfalls aus *christlicher* bzw. christlich-theologischer Perspektive – und d. h. zugleich viertens: mit Blick auf eine ganz *bestimmte* Hoffnung und deren Grund – nahelegt.

Biblisch korrespondiert diesen, in jedem Fall aber den beiden zuletzt genannten Leitannahmen, eine vielfach beanspruchte Doppelthese: Es ist der christliche *Glaube*, möglicherweise auch nur dieser, der erstens ontischen und zweitens epistemischen Grund zur Hoffnung, genauer: zu einer ganz bestimmten, nämlich eschatologischen Hoffnung, bietet. Einerseits nämlich ist dieser Glaube (gr. pístis), nach der Übersetzung Luthers, als „feste Zuversicht [hypóstasis] dessen, was man hofft [elpizoménon]" (Hebr 11,1), zu beschreiben, wobei jene Glaubenszuversicht nach biblischem Verständnis selbst als Bedingung oder ontische Grundlage sowie als subjektives Medium für die Realisierung des Erhofften fungiert. Andererseits erfüllt der so verstandene Glaube zugleich alle erforderlichen Voraussetzungen für die Möglichkeit jener *epistemischen Verantwortung*, die zu übernehmen jedem Christen immer dann auferlegt ist, wenn jemand „Rechenschaft [lógon] fordert über die Hoffnung [elpídos]" (1. Petr 3,15), aus der jener lebt. In und aus der Verschränkung dieser beiden Thesen darf man zum einen schließen, dass der semantische Ausgangsbefund, wonach *jedes* Hoffen Glauben einschließt,[2] im Spezialfall des christlichen Glaubens konvertiert werden kann – dieser richtet sich, im Blick auf seinen Gegenstand, ipso facto auf die Verwirklichung eines Verheißenen bzw. (eschatologisch) *Erhofften*. Zum anderen folgt daraus, dass dieser Glaube im Medium seiner theologischen Selbstreflexion Mittel zur Verfügung zu stellen bzw. als vorhanden auszu-

1 Vgl. Alkier (2023).
2 Vgl. dazu Schulz (2020), 156f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weisen beansprucht, die ihn selbst bzw. das in ihm Erhoffte, als solches, (auch) den Gegnern des Glaubens gegenüber vernünftig *rechtfertigen* können.

(2.) Vor allem zur letzteren These habe ich mich an anderer Stelle kritisch geäußert, d. h. mit der Absicht, diesbezüglich allzu hohe Erwartungen zu dämpfen:[3] Die christlich-eschatologische Hoffnung schließt, wie immer sonst beschreibbar, in jedem Fall den Glauben an einen Zustand endgültiger Leidensfreiheit ein. Apologetisch motivierte Versuche, sie als vernünftig auszuweisen, verfahren in der Regel – ich neige zu der Annahme: ausnahmslos, wenngleich nicht selten stillschweigend – teleologisch bzw. sinntheoretisch. Auf diese Weise, so meine Kritik, werden nolens volens nicht nur und in *philosophischer* Hinsicht die Wirklichkeit und/oder Möglichkeit des Zweckwidrigen vorschnell, ja häufig wider eigenes Beteuern, instrumentalisiert und verharmlost.[4] Vielmehr sind alle derartigen Versuche zugleich *theologisch* heterodox: Sie leugnen oder ignorieren, dass der christliche Glaube das Leiden nicht durch einen Zustand aufheben zu können hofft, in dem dieses ex post als sinnvoll erscheint, sondern durch einen Zustand, in dem das Leiden schlicht *aufhört* – und zwar aufhört, *ohne* im (u. a. prospektiven) Rückblick als sinnvoll zu erscheinen.[5] Dementsprechend nimmt der präsentische *Vorschein* dieses Zustandes, an dem der Christ im Medium der eschatologischen Zuversicht bzw. der gläubig hoffenden Antizipation teilhat, im Dienste seiner eigenen Möglichkeit ebenfalls nicht den oder irgendeinen *Sinn* des Ganzen vorweg; vielmehr weiß er sich recht verstanden im und angesichts des (eigenen wie des solidarischen Mit-)Leidens durch eine göttlich verheißene Aussicht auf dessen *Ende*, und durch nichts sonst, getröstet. Zugespitzt formuliert: Christlicher

3 Vgl. Schulz (2020).

4 Ich sehe mich in dieser Diagnose auch außerphilosophisch, nämlich von Seiten einer durch den Ukrainekrieg veranlassten Artikelserie in DIE ZEIT bestätigt, insbesondere durch den Beitrag von Schiemenz (2022).

5 Der einzig genuine Beitrag des Christentums zur Lösung des sog. Theodizeeproblems besteht daher m. E. in der Verheißung, dass das Leid ein *Ende* haben wird (vgl. Offb 21,4). Das scheint ein philosophischer Offenbarungseid, aber vielleicht trügt der Schein; denn das bloße *Ende* des Leidens zu *verheißen* statt es durch Nachweis seiner vermeintlichen Unvermeidbarkeit (ergo *Sinnhaftigkeit*) zynisch zu *verklären*, ist eine und vielleicht die einzige Weise, in der man beides haben und tun kann: Böses und/oder Übel ernstnehmen und – entmachten. Denn man kann nur dasjenige Übel entmachten, das man ernstnimmt; und man kann nur dasjenige Übel ernstnehmen, auf dessen Rechtfertigung man verzichten kann – und de facto verzichtet. Vgl. dazu Schulz (2025).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Glaube vermittelt *Trost*, nicht Sinn, er verheißt die Überwindung als Ende und nicht als *Verstehen* des Leidens.[6]

Ich möchte die fundamentaltheologisch-prinzipientheoretischen Überlegungen jenes früheren Textes, der die soeben genannte These entfaltet, im Folgenden ein Stück weiterführen, und zwar exemplarisch, d. h. mit Blick auf eine Debatte, in der der apologetisch gesonnene Gesprächspartner nach meinem Dafürhalten entschieden *falsche Hoffnungen* in Richtung auf die Rationalitätsfähigkeit des christlichen Glaubens weckt. In concreto handelt es sich dabei um ein (im Internet zugängliches) Gedankenexperiment[7], das (ohne sich explizit auf sie zu beziehen) Vorgänger bzw. Vorbilder hat: zunächst und vor allem in (John Polkinghornes Variante von) John Leslies sog. Hinrichtungsparabel sowie dem daraus abgeleiteten Gottesargument.[8] Ich werde im Folgenden in aller Kürze zunächst diesen Ausgangspunkt skizzieren, um im Anschluss das Gedankenexperiment selbst zu erläutern (II.). Eine ausführliche Diskussion schließt sich an (III.), die in abschließende und mindestens umrisshaft weiterführende Überlegungen mündet (IV.). Trotz aller Kritik an einer aus meiner Sicht missverstandenen Apologetik des christlichen und/oder religiösen Glaubens verstehe ich meine nachfolgenden Überlegungen ebenfalls als Argumentationsversuch zu dessen Verteidigung, wobei ich mich einem Verständnis des Glaubens sowie dessen Erkenntnisansprüchen und -grenzen grundsätzlich anschließe, das Thomas Schmidt prägnant formuliert hat: „Religiöser Glaube, der sich als Wissen […] versteht, überzieht seinen Kredit. Religiöser Glaube, der hingegen vollkommen auf Ansprüche intersubjektiver Rechtfertigung verzichtet, regrediert auf eine willkürliche, tendenziell irrationale Ausdrucksgestalt religiösen Erlebens."[9] Ganz in diesem Sinne versuchen die nachfolgenden Überlegungen, sich auf dem schmalen Grat zwischen Hypertrophie (Selbst-

6 Luthers These vom *lumen gloriae* oder *Licht der Herrlichkeit* (vgl. Luther (2006), 654f.) als einem eschatischen Medium der Auflösung und Verklärung vermeintlich sinnresistenter Widrigkeiten kann ich mich nicht anschließen – und das nicht nur aus theologischen Gründen. Die These von einer *prospektiv*, im Medium des die Ewigkeit antizipierenden Glaubens vorweggenommenen *Retrospektion* auf den Sinn allen Leidens und aller Zweckwidrigkeit lässt sich m. E. nur dann retten, wenn man (theologisch durchaus zu Recht, wie ich meine) annimmt, dass der Sinn des Leidens in nichts Anderem *besteht* als dessen Ende – und dass eben dieses Ende, nicht aber ein von ihm *unterschiedener* Sinn im Medium der visio beatifica als solches und ferner als sinnvoll konstatiert werden wird. Vgl. dazu Schulz (2020), 173f.

7 Vgl. Premier on Demand (abgerufen: 2022).

8 Vgl. Leslie (1990).

9 Schmidt (2019), 392.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verwechslung des Glaubens mit Wissen) und dessen Selbstimmunisierung (Leugnung seiner intersubjektiven Rechtfertigungsbedürftigkeit) zu halten – ohne freilich zwecks Vermeidung dieser Aberrationen den spekulativen Ausweg für nötig und/oder gangbar zu halten, den Schmidt empfiehlt.[10]

II. Zwei Gedankenexperimente: Die Hinrichtungsparabel und ihre wahrscheinlichkeitstheoretische Adaption

(1.) Hier zunächst Polkinghornes Kurzform der auf John Leslie zurückgehenden Parabel:

> Du sollst hingerichtet werden. Du bist an einen Pfahl gebunden. Deine Augen sind dir verbunden und zehn Gewehre in der Hand von ausgebildeten Henkern sind auf dich gerichtet. Der Hauptmann gibt den Befehl zu schießen, und die Gewehre krachen […] Du erkennst, du hast überlebt! […] Ein so außergewöhnliches Ereignis verlangt eine Erklärung […] Eine ist, dass sehr, sehr viele Hinrichtungen […] stattfinden. Auch die besten Schützen verfehlen einmal ihr Ziel, und Du warst in der glücklichen Lage, dass sie alle verfehlten. Die andere Erklärung ist, dass sich mehr ereignete als du gewahr wurdest. Die Schützen waren auf deiner Seite, und sie verfehlten auf Anordnung ihr Ziel.[11]

Was Polkinghorne zufolge nach einer Erklärung verlangt, ist – im übertragenen Sinne – die unter den gegebenen Umständen extrem unwahrscheinliche Entstehung, genauer: Entwicklung eines Universums, das nicht nur Leben, sondern bewusstes und selbstbewusstes (kurz: menschliches) Leben möglich gemacht hat und d. h. unter anderem: eine Lebensform, die die so bestimmte Welt wahrheitsfähig zu *beschreiben* vermag, in der letztere sich folglich selber ansichtig werden kann. Gesucht wird also ein *anthropisches Prinzip*, das diesen überraschenden Tatbestand erklärt, mindestens erklären

10 „Die Weigerung, den Übergang vom vorstellenden zum begreifenden Bewusstsein, vom Glauben zum Wissen zu vollziehen, ist eine Form von Reflexionsverweigerung. Diese Regression reduziert den religiösen Glauben tendenziell auf ein irrationales Gefühl und die philosophische Vernunft auf einen flachen Szientismus." (Ebd., 401.) Nach meinem Dafürhalten ist erstens kein spekulativer Vernunftbegriff vonnöten, um Schmidts zu Recht gebrandmarkte Doppelregression mit Gründen *kritisieren* zu können; und zweitens ist, wie die nachfolgenden Überlegungen hoffentlich zeigen, ein solcher Vernunftbegriff auch nicht nötig, um jene doppelte Regression zu *vermeiden*.

11 Polkinghorne (2001), 55; Auslassungen in Zitaten werden hier und im Folgenden durch drei Punkte in eckigen Klammern […] markiert.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hilft. Die hier als Gedankenexperiment[12] genutzte Parabel deutet bereits an, dass Polkinghorne zufolge zwei und nur zwei konkurrierende Ansätze in diesem Zusammenhang denk- bzw. verfügbar sind: eine, die auf den Zufall, und eine andere, die auf (göttliche) Anordnung setzt. Flankierend hierzu lassen sich die beiden Erklärungen

> in einen Vielweltenansatz und einen […] [Ein-Welten-]Ansatz […] übersetzen. Wenn es sehr, sehr viele *verschiedene* Universen gibt, jedes mit seinen eigenen Anfangsbedingungen und Naturgesetzen, dann können in *einem* Universum durch *Zufall* genau jene Bedingungen herrschen, die für die Entwicklung von […] Leben notwendig sind […]. Wenn es aber nur *ein* Universum gibt, kann man in dessen Feinabstimmung [fine-tuning] jenes fruchtbare Potential erkennen, mit dem der *Schöpfer*, der will, dass die Geschichte seiner Schöpfung lebensförderlich ist, seine Schöpfung ausgestattet hat.[13]

Übersetzt man die Einzelzüge der Parabel, die sich gewissermaßen auf der Bildhälfte ergeben, in die beiden Erklärungsoptionen und deren jeweilige Aufbaumomente auf der Sachhälfte, ergibt sich folgendes Schema:

Bildhälfte	**Sachhälfte, Option 1: Der Vielweltenansatz**	**Sachhälfte, Option 2: Der Eine-Welt-Ansatz**
1. Verurteilter	1. vorfindliche Welt ohne anthropisches Prinzip (AP)	1. vorfindliche Welt ohne AP
2. Exekutionskommando	2. Naturgesetze, die das AP ausschließen	2. Naturgesetze, die das AP ausschließen
3. Hinrichtung	3. Wirksamkeit der o. g. Naturgesetze, u. a. mit dem Resultat des Ausschlusses der Möglichkeit selbstbewussten Lebens	3. Wirksamkeit der o. g. Naturgesetze, u. a. mit dem Resultat des Ausschlusses der Möglichkeit selbstbewussten Lebens
4. Verschonung des Verurteilten	4. Vorfindliche Welt unter Einschluss des durch ein AP Ermöglichten (u. a. selbstbewusstes Leben)	4. Vorfindliche Welt unter Einschluss des durch ein AP Ermöglichten (u. a. selbstbewusstes Leben)
5. Grund der Verschonung	5. *Zufall* als Ermöglichungsgrund des AP	5. *Gott* als Ermöglichungsgrund des AP

Tabelle 1: Die Einzelzüge der Hinrichtungsparabel und ihre hermeneutische Übertragung

12 Vgl. zu Eigenart, Typen, Funktion(-en) und Problemen von Gedankenexperimenten Brown/Fehige (2023).

13 Polkinghorne (2001), 56 (Hervorhebungen H. S.). Umfassend rekonstruiert und in systematischer Absicht diskutiert werden diese Optionen in Schleiff (2019).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Polkinghorne schließt sich Option zwei an, wobei er allerdings, sicher zu Recht, mit Blick auf die Voraussetzungen *beider* Optionen von vornherein einräumt, dass die entsprechenden Erklärungshypothesen (Zufall oder Gott) „von *metaphysischem* Charakter" sind und als solche notwendig „über das hinaus[gehen], was uns die Naturwissenschaften allein sagen können".[14] Offen bleibt dabei allerdings, ob die Gotteshypothese (Option 2) aus Polkinghornes Sicht im Sinne eines schwachen/schwächeren oder eines starken/stärkeren Erklärungsansatzes bezüglich der *ex hypothesi* durch Gott ermöglichten Wirksamkeit des anthropischen Prinzips zu interpretieren sein soll. Zwischen schwächstem (1) und stärkstem Erklärungsanspruch (4) wären de facto vier Varianten denkbar:

(1) *Immer dann*, wenn wir annehmen, dass ein Gott die Natur durch eben diejenigen Gesetze geordnet und feinabgestimmt (engl. *fine-tuning*) hat, die wir in unserer Welt vorfinden, kann verständlich werden, wie es in der Natur zur Entwicklung von (vor allem: bewusstem, menschlichem) Leben kommt und kommen konnte.
(2) *Nur dann*, wenn wir annehmen, dass ein Gott die Natur durch eben diejenigen Gesetze geordnet und feinabgestimmt (engl. *fine-tuning*) hat, die wir in unserer Welt vorfinden, kann verständlich werden, wie es in der Natur zur Entwicklung von (vor allem: bewusstem, menschlichem) Leben kommt und kommen konnte.
(3) *Am ehesten dann*, wenn wir annehmen, dass ein Gott die Natur durch eben diejenigen Gesetze geordnet und feinabgestimmt (engl. *fine-tuning*) hat, die wir in unserer Welt vorfinden, kann verständlich werden, wie es in der Natur zur Entwicklung von (vor allem: bewusstem, menschlichem) Leben kommt und kommen konnte.
(4) *Immer und nur dann*, wenn wir annehmen, dass ein Gott die Natur durch eben diejenigen Gesetze geordnet bzw. einer Feinabstimmung (engl. *fine-tuning*) unterzogen hat, die wir in unserer Welt vorfinden, kann verständlich werden, wie es in der Natur zur Entwicklung von (vor allem: selbstbewusstem menschlichen) Leben kommt und kommen konnte.

Wie viele andere schwankt auch Polkinghorne in diesem Punkt. Auf der einen Seite heißt es, dass die mit der Zufallsidee verknüpfte Vielweltentheorie und der theistische Schöpfungsgedanke „*gleich* plausible Erklärungen"[15]

14 Polkinghorne (2001), 56.
15 Ebd., 105 (Hervorhebung H. S.).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu sein scheinen; demnach träfe Deutung (1) zu: Beide Ansätze müssen als erklärungshinreichend, aber weder als notwendig noch auch nur als nur wahrscheinlich gelten. Auf der anderen Seite neigt er – wie die meisten seiner apologetisch gestimmten Kollegen – im Sinne eines *argument to the best explanation*[16] Deutung (3) und damit einer Auffassung zu, wonach die Existenz einer vom anthropischen Prinzip ermöglichten und begünstigten Welt *am ehesten*, nämlich im Vergleich aller bekannten bzw. verfügbaren Alternativ- und Konkurrenzhypothesen, dann erwartet werden kann, wenn (der) *Gott* (des Theismus) existiert. Dafür spricht der Hinweis, dass die Antworten des letzteren im Vergleich mit der Konkurrenzhypothese von Polkinghorne als „einsichtsvoll und intellektuell befriedigend"[17] bezeichnet werden. Die Konsequenzen dieses Schwankens müssen aufgrund des propädeutischen Charakters der vorliegenden Skizze hier nicht erörtert werden. Immerhin bereitet ihre Paraphrase den heuristischen Boden für den bereits avisierten nächsten Schritt: die Erläuterung eines wahrscheinlichkeitstheoretischen Gedankenexperimentes, das die Hinrichtungsparabel und deren apologetische Konsequenz, die Stützung der Gotteshypothese, auf mathematischem Wege bestätigen soll.

(2.) In concreto geht es auch dabei um ein Gedankenexperiment: Mithilfe eines *Würfels*, genauer gesagt mit dem Resultat imaginierter Würfe und deren wahrscheinlichkeitstheoretischen Implikationen soll die Rationalität der Gotteshypothese bzw. der Behauptung, dass Gott qua Schöpfer und Designer im Sinne des anthropischen Prinzips die Erde bzw. unsere vorfindliche Galaxie unter Einschluss von Leben und Bewusstsein ermöglicht bzw. feinjustiert hat, veranschaulicht und untermauert werden.[18] Demnach entspricht die Wahrscheinlichkeit einer aus bloßem *Zufall* – statt durch Gottes Handeln – entstandenen anthropischen, d. h. menschengerechten oder -geeigneten Welt[19] exakt der Wahrscheinlichkeit, mit der jemand beim Würfeln siebzigmal hintereinander eine 6 erzielen würde. Aus der enormen Unwahrscheinlichkeit, dass eine solche Serie, *wenn* sie denn vorläge, auf bloßem Zufall beruht – der entsprechende Faktor beträgt laut Auskunft des Autors 1 zu 10^{55} – wird in einem zweiten Schritt auf die Existenz eines Schöpfer- und Designergottes als der wenn nicht einzig denkbaren,

16 Von Swinburne C-induktives Argument genannt (vgl. Swinburne (1987), 16f.); ich komme darauf zurück.
17 Polkinghorne (2001), 107; vgl. ebd., 114.
18 Vgl. Premier on Demand (abgerufen: 2022).
19 Genauer: einem Universum, dessen Expansionsrate die Genese (selbst-)bewussten Lebens ermöglicht hat.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so doch am ehesten plausiblen Konkurrenzhypothese geschlossen. Dass *Gott* nicht würfelt, gilt seit Albert Einstein als sprichwörtlich; dass auch das Universum selbst (zumal als ein bewusste bzw. selbstbeobachtende Lebensformen ermöglichendes) nicht auf *auto*poietischem Wege entstanden sein bzw. als so entstanden gedacht werden kann, soll das vorliegende Gedankenexperiment demonstrieren – eben damit aber die These stützen, dass ein absichtsvoll planender Gott die Welt nicht nur geschaffen, sondern auch (nämlich teleologisch) geordnet hat.

III. Zur Kritik des Experimentes

Der aus dem dargestellten Gedankenexperiment gezogene Schluss ist m. E. voreilig und steht in mehrfacher Hinsicht auf tönernen Füßen. Dabei soll, um Missverständnissen vorzubeugen, meine nachfolgende Kritik weder der Zufallshypothese, die ganz eigene Probleme aufwirft, noch der Annahme das Wort reden, dass zwecks Statuierung und Erklärung des anthropischen Prinzips nicht mehr als *zwei* Hypothesen (Zufall oder Gott) zur Disposition stehen – ein Punkt, auf den ich noch zurückkomme. Meine kritischen Anfragen, die im Gegenteil (oder bis zum Beweis des Gegenteils) mit der Möglichkeit rechnen, dass im genannten Erklärungskontext tatsächlich noch andere und möglicherweise plausiblere Erklärungshypothesen denkbar sind, lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen, wobei sich die letzten drei als Varianten ein und desselben Grundproblems interpretieren lassen (daher 3.1–3.3 anstatt 3.–5.).

1.

Der erste wirkt eher unscheinbar, ist aber folgenreich. Die beinahe rhetorische Frage lautet: Warum wird zwecks Veranschaulichung des apologetischen Grundgedankens im Bild des Würfels die Zahl *6* gewählt – und nicht irgendeine andere zwischen 1 und 5? Ganz klar: die 6 *gewinnt*. Die Bevorzugung dieser Zahl suggeriert also, und soll zweifellos suggerieren, dass das Universum (genauer: die Entstehung und Entwicklung unserer als anthropoaffin erfahrenen Galaxie[20]) als *Erfolgsgeschichte* zu interpretieren ist. Diese hat das Leben im Allgemeinen und das selbstbewusste menschli-

20 Ich verwende hier und im Folgenden bevorzugt den Terminus Galaxie, weil er – im Unterschied zu dem der Welt oder des Universums – nicht nur mit der Annahme

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che Dasein als Spiegel des Universums im Besonderen angeblich nicht nur möglich gemacht, sondern scheint den Menschen teleologisch zu *meinen*, dem Leben auf dieser Erde gewissermaßen göttlich prästabilierten *Sinn* zu verleihen. Im Fahrwasser der aufklärerischen Religionskritik hat vor allem Nietzsches *Genealogie der Moral* dieses teleologisierende Vorurteil ebenso prägnant wie beißend kritisiert:

> Die Natur ansehn, *als ob* sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretiren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie *als ob* Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das *Gewissen* gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Femininismus, Schwachheit, Feigheit.[21]

Nietzsche zeigt sich hier offenkundig weniger bestrebt, ein theoretisches – sei es wissenschaftlich, sei es philosophisch begründendes – Argument vorzutragen, sondern protestiert vielmehr im Namen jenes Prinzips *geistiger Hygiene* gegen den verdeckten Nihilismus einer dem Untergang geweihten platonisch-christlichen Kultur, von dem er im Sinne seines übergeordneten Genealogieprojektes zugleich behauptet, dass er in Gestalt des Wahrhaftigkeitsideals auf dem Boden derselben Kultur allererst gewachsen und mit dem Ergebnis möglich gemacht wurde, dass sie am Ende an ihr selbst zugrunde gehen wird.[22]

Nicht zuletzt aufgrund ihres pragmatisch-appellartigen Charakters mutet Nietzsches polemische Diagnose dabei allerdings nicht minder dogmatisch an als jene Apologie, gegen die sie sich wendet. Wesentlich besonnener urteilt Kierkegaards Pseudonym Johannes Climacus: „Ich betrachte die Natur, um Gott zu finden; ich sehe ja auch Allmacht und Weisheit darin, aber ich sehe zugleich vieles andere, was ängstigt und stört. Der Inbegriff (summa summarum) hiervon ist die objektive Ungewißheit“[23]. Rein theoretisch

---

kompatibel ist, sondern diese schlicht impliziert, dass seine Extension größer ist als eins: Es gibt per definitionem mehr als *eine* Galaxie, aber es existiert und kann streng genommen nur ein einziges Universum (wörtlich: das in *Eines* Gewendete) existieren – und, jedenfalls im nichtmetaphorischen Sinne, auch nur eine einzige Welt.

21 Nietzsche (1980), 410 (= 3. Abh., § 27; Hervorhebungen H. S.).

22 Vgl. ebd., 409ff.

23 Kierkegaard (1957), 195; vgl. Kierkegaard (1960), 41f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

behält demnach der Skeptiker, präziser der Agnostiker, Recht: Objektiv gesehen bleibt schlechterdings unentscheidbar, ob die Welt als ganze einen in sich geschlossenen, teleologisch strukturierten und vor allem anthropieaffinen Organismus darstellt oder nicht.

Doch weder darauf noch auf die Konsequenzen dieses Tatbestandes kommt es an dieser Stelle an. Entscheidend ist allein, dass die im Horizont des anthropischen Prinzips als selbstverständlich ausgegebene Vorstellung des Naturprozesses als einer teleologischen Erfolgsgeschichte subrept erscheint: Die Erfahrung der tiefen und unaufhebbaren *Zweideutigkeit* allen Lebens straft nachhaltig jede derartige Teleologie- und Sinnprätention Lügen. Von daher gibt es in der Tat keinen vernünftigen Grund, das zu Erklärende – die vorfindliche Welt unter Einschluss von Leben und Bewusstsein – prima facie als Ausdruck einer *6* (i. S. v. *Gewinn* oder *Erfolg*, also als wünschenswertestes Ergebnis) auszugeben statt etwa als eine im Geiste Schopenhauers attestierte *4* (i. S. v. *gerade noch hinreichend*) – was immer das in concreto heißen würde.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Ich *teile* die Auffassung, dass der Mensch phänomenologisch und ontologisch ein (vermutlich das einzige) unbedingt sinngenerierendes Tier ist; allein, die Frage, ob dieser Tatbestand geltungstheoretisch eher mit Nietzsche[24] und d. h. im Sinne einer (und zwar unheilbaren) *Krankheit* interpretiert werden muss oder im Gegenteil als etwas, das seiner Möglichkeit und Genese nach nur (zumindest aber am ehesten dann) einleuchtet, wenn man annimmt, dass die offenbar unauslöschliche menschliche Sinnprätention zu *Recht* besteht,[25] muss m. E. bis auf Weiteres offenbleiben;[26] die Frage kann jedenfalls nicht, wie im Falle des Würfel-Apologeten, entweder schlicht ignoriert oder als affirmativ zu beantwortende naiverweise vorausgesetzt werden.

2.

Selbst *wenn* aber die Entscheidung, zwecks gedankenexperimenteller Veranschaulichung der oben beschriebenen Kernidee auf die Zahl 6 und alle mit ihr einhergehenden Deutungsimplikationen zu rekurrieren, legitim wäre – mit welchem Recht kann dann und darüber hinaus postuliert werden,

24 Vgl. z. B. Nietzsche (1980), 411f.
25 So z. B. Gerhard (2014).
26 Vgl. dazu Schulz (2015).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass damit de facto Dasein und Entwicklung der faktischen, d. h. von *uns* bewohnten Erde bzw. jener Galaxie, deren Teil sie ist, beschrieben und veranschaulicht werden, und zwar sie allein? Diesseits jeder metaphysisch-kosmologischen Spekulation genügt als Gegenargument der Verweis auf die bloße Denk*möglichkeit*, dass mit gleichermaßen unbestimmter (ja unbestimmbarer) Ausgangs(-un-)wahrscheinlichkeit galaktische Lebensräume vorhanden sind und sich nach eigenen Gesetzen entwickelt haben, in denen, unter anderem, empfindungsfähige Wesen entweder völlig leidens*frei* oder zumindest stark leidensvermindert existieren; es wären demnach eben *diese*, die Gott unter und zu diesen Daseinsbedingungen als erfolgreich designt und feinabgestimmt, die anderen hingegen (unter Einschluss des unsrigen) als z. B. erste und weitgehend misslungene Schöpfungs- und Ordnungsversuche sich selbst überlassen hat. Sowenig es – um eine analoge These John L. Mackies zu bemühen – „logisch unmöglich ist, daß ein Gott Wesen schafft, welche so geartet sind, daß sie immer frei das Gute wählen“[27] (ein Gedanke, der biblisch immerhin im Handeln Jesu sinnfällig wird), ebensowenig ist eine Welt oder ein galaktischer Lebensraum undenkbar, der entweder gar keine oder zumindest erheblich weniger Übel enthielte als der von uns als einzig und wirklich erfahrene: mit der Folge, dass Gott mit eben *jener* Welt statt mit der unsrigen eine bzw. *die wahre 6* (zwar nicht gewürfelt, wohl aber und zwar mit Absicht) realisiert hätte. Lag der erste Fehler des Würfelargumentes also in der naiven Unterstellung, dass die Entwicklung unserer Galaxie (allenfalls der uns bekannten und beobachtbaren Galaxien) als *Erfolgsgeschichte* zu rekonstruieren sei, so der zweite in der nicht minder vorschnellen Annahme, dass die angebliche Erfolgsgeschichte die *unserer* Galaxie – und zwar einzig und allein dieser – sei, während in Wahrheit eine Vielzahl intergalaktischer Lebensräume denkbar ist, auf die bzw. deren Entwicklung das Prädikat „erfolgreich“ mit sehr viel größerem Recht zuträfe bzw. zutreffen könnte.

3.1.

Argumentationslogisch entscheidender sind die drei folgenden, im engeren Sinne wahrscheinlichkeitstheoretischen Einwände: sie bleiben selbst dann in Geltung, wenn die beiden erstgenannten Probleme *nicht* bestünden bzw. gelöst wären. Der erste lautet: Auch *andere* aus der im Prinzip beliebigen bzw.

27 Mackie (1987), 260–264 u. 274–281.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unendlichen (!) Anzahl von denkbaren Kombinationen als die beschriebene Sechserkombination können *exakt dieselbe* Ausgangswahrscheinlichkeit besitzen wie die letztere – ohne dass dieser Umstand zum Teleologiepostulat oder zur Annahme des benevolenten Designergottes nötigen bzw. jenes Postulat legitimieren würde. Die Sechserkombination fordert: Siebzigmal hintereinander fällt die 6. Wie stünde es im Gegenzug mit einer entsprechenden Viererkombination: Siebzigmal hintereinander fällt eine 4? Diese Kombination könnte auf vielfache Weise interpretiert werden, ich nenne nur zwei, mehr oder minder willkürlich herausgegriffene, Optionen: (a) „Es existiert eine rein anorganische Welt und diese hätte nicht entstehen können, wenn der Faktor X nur um ein Geringfügiges größer oder kleiner gewesen wäre als er faktisch war." (b) „Es existiert eine Welt, in denen es allen Schlechten gut und allen Guten schlecht geht; wenn der Faktor X nur um ein Geringfügiges größer oder kleiner wäre, verhielte es sich genau umgekehrt."

In beiden Fällen könnte und müsste man just (ebenso wie im apologetisch motivierten Fall der Sechserkombination) für absolut unwahrscheinlich erklären, dass eine derartige Welt durch bloßen Zufall entstanden und so wie beschrieben beschaffen ist, folglich eine göttliche Ursache postuliert werden muss. Zugleich aber, und das ist der springende Punkt, wäre in beiden Fällen ausgeschlossen, diese Ursache als benevolent oder *anthropieaffin* zu denken. Daraus resultiert ein für den Apologeten kaum lösbares Dilemma: Entweder er hat *kein* Recht, in den beiden zuletzt genannten Fällen (Viererkombination) auf einen Designer zurückzuschließen; dann ist auch der erste, religionsapologetisch motivierte Rückschluss (Sechserkombination) auf diesen erschlichen. Oder es besteht die Möglichkeit oder sogar die *Nötigung* eines solchen Rückschlusses; dann besteht kein vernünftiger Grund zu der Annahme, einen solchen Designer als benevolent, d. h. sinn- und anthropieaffin, zu denken.[28]

3.2.

Nicht minder beziehungsreich ist eine wahrscheinlichkeitstheoretische Überlegung, die statt bei einer einzelnen Zahl (z. B. 6 oder 4) bei Zahlen*kombinationen* ansetzt. Über die vom Apologeten genannte Sechservariante hinaus wären ja beliebig viele andere Kombinationen, und zwar mit

28 Im zuletzt genannten Fall könnte bzw. müsste man ihn sogar als diabolischen Designer denken.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeweils *unterschiedlichen* Wahrscheinlichkeitswerten, denkbar. Ich nenne zwei willkürlich gewählte Beispiele: (a) 713-mal lautet die Zahlenfolge 1, 5, 2; (b) 13 mal hintereinander fällt die 5, danach 87 mal die 2 sowie 14 mal die 6 – sodann jeweils das Ganze von vorn, ad nauseam. Selbst wenn geklärt wäre, welcher Wahrscheinlichkeitswert diesen oder anderen, gleichfalls möglichen Kombinationen zugeschrieben werden kann;[29] ja mehr noch, selbst wenn begreifbar wäre, was deren (hier rein hypothetisch angenommenes) Vorliegen überhaupt sollte veranschaulichen können, bleibt ein entscheidendes Problem, das sich ganz simpel im Rekurs auf das klassische Lotterieprinzip veranschaulichen lässt: Es ist sehr wahrscheinlich, dass *irgendjemand* gewinnt, aber es ist höchst unwahrscheinlich, dass der Glückspilz Günter K. aus F. sein wird; denn *jeder* kann gewinnen, aber nicht *alle*. Oder anders gesagt: Selbst *wenn* die vorgenannten Kombinationen – oder irgendeine andere, von der wir gar nichts wissen (können) oder die wir jedenfalls bislang nicht in Betracht gezogen haben – ungleich *un*wahrscheinlicher wäre als die apologiefunktionale Sechserkombination, könnte wider die erklärte Absicht ihres Proponenten, obschon de facto vom Boden seiner eigenen Prämissen aus, nicht ausgeschlossen werden, dass irgendeine Galaxie tatsächlich *existiert*, in der die durch die jeweilige Punktekombination veranschaulichten Bedingungen herrschen. Auch dieses Resultat besiegelt also auf seine Weise das Scheitern der Würfelapologie: nämlich mit erneutem Verweis auf deren offenkundige Willkür.

3.3.

Das fünfte und letzte Problem betrifft die nicht spezifizierbare *Ausgangswahrscheinlichkeit* der Zufallshypothese – ein Umstand, der zur Folge hat, dass ihr gegenüber der Konkurrenz- qua Gotteshypothese nicht der erwünschte wahrscheinlichkeitstheoretische Vorzug eingeräumt werden kann.[30] Mit welchem Ziel, so ist zunächst zu fragen, behauptet der Verteidiger der Gotteshypothese, dass die Unwahrscheinlichkeit der Genese einer anthropisch strukturierten Welt derjenigen entspricht, mit der man 70-mal

29 Ein professioneller Stochastiker könnte die konkreten Werte selbstverständlich berechnen; ich kann sie hier ignorieren, und zwar zum einen deshalb, weil es sich um Fantasiebeispiele zu bloßen Veranschaulichungszwecken handelt, und weil zum anderen, eben deshalb, der argumentativ entscheidende Punkt davon bzw. von den individuell berechneten Werten unabhängig ist.

30 Wie sich zeigen wird, gilt das Umgekehrte freilich auch, sodass recht verstanden ein argumentationslogisches Patt entsteht.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hintereinander eine 6 würfelt? Ganz klar: Die extrem hohe Unwahrscheinlichkeit suggeriert den Schluss, dass eine so beschriebene Welt unmöglich durch *Zufall* entstanden, mindestens aber ihre anthropische Struktur erhalten hat. Bereits an dieser Stelle wäre Grund und Anlass für mindestens zwei kritische Rückfragen. Erstens: Weshalb ausgerechnet *70*-mal hintereinander eine 6? Ist selbst dieser Wert möglicherweise nicht viel zu gering, um im Blick auf das Beweisziel wirklich überzeugen zu können, sodass im Gegenteil ein höherer Quotient (z. B. *468*-mal hintereinander eine 6) zu postulieren wäre? Dieser Einwand scheint mindestens intuitiv plausibel, aber ich verzichte an dieser Stelle auf seine Detailprüfung mit Verweis auf meine stochastische Inkompetenz; d. h. ich setze bis auf Weiteres voraus, dass der angegebene Wert bzw. der korrespondierende Quotient (1 zu 10^{55}) zutreffend ist. Zweitens könnte man bezweifeln, dass sich mindestens im vorliegenden Fall, wenn nicht generell, das Unwahrscheinliche tatsächlich umgekehrt proportional zum Zufälligen verhält, sodass gilt: Je *unwahrscheinlicher* ein Ereignis – zumindest eines der hier beschriebenen Art (also die Genese und Wirksamkeit anthropischer Prinzipien und Strukturen) –, desto unwahrscheinlicher, dass es *zufällig* und umgekehrt, desto wahrscheinlicher, dass es z. B. durch Gott oder ein Wunder geschah. Auch diesem intuitiv berechtigten Zweifel gehe ich, vor allem aus Vereinfachungsgründen, hier nicht nach, sondern setze bis auf Weiteres hermeneutisch und epistemisch benevolent voraus, dass die vom Verteidiger der Gotteshypothese ins Feld geführten Proportionalitätsverhältnisse tatsächlich vorliegen. Der einzige, hier und im Folgenden jedenfalls einzig *entscheidende* Kritikpunkt ist der, dass die Argumentation des Würfelapologeten zu Unrecht unterstellt, dass dem Zufall als Konkurrenzoption zur Gotteshypothese eine präzise berechenbare (Ausgangs-)Unwahrscheinlichkeit zugeschrieben bzw. dieser selbst durch diese konkrete Zahl *als solcher*, d. h. als Zufall bestimmt werden kann – eine solche Berechnung aber argumentationsfunktional nötig wäre.

Zur Erläuterung und Begründung meiner These ist ein Exkurs zu einer argumentationstypologisch zentralen Unterscheidung Swinburnes hilfreich[31], die von dessen Kritiker Mackie aufgenommen und im Zusammenhang der Diskussion des kosmologischen Gottesbeweises gegen ihren Urheber gewendet wurde.[32] Gemeint ist die Unterscheidung zwischen einem guten C-induktiven (CiA) und einem guten bzw. triftigen P-induktiven Argument (PiA). Letzteres setzt, um erfolgreich zu sein, ersteres voraus

31 Vgl. Swinburne (1987), 16f.
32 Vgl. Mackie (1987), 152–162.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und ist daher anspruchsvoller bzw. seltener erfolgreich. Zunächst: Ein gutes CiA führt, indem ein spezifisches Hintergrundwissen (HW) auf bestimmte Sachverhalte bezogen wird, die dadurch zu Indizien bzw. Beweismaterial (B) werden, zur bloßen *Bestätigung* (engl. *confirmation*, daher das „C") einer gegebenen Hypothese (H1) im Vergleich zu einer oder mehreren jeweils in Betracht gezogenen Konkurrenzhypothese(-n) (H2, H3 … Hn). Diese Bestätigung erfolgt durch den Nachweis, dass das Vorliegen von B im Lichte von HW mit größerer Wahrscheinlichkeit dann zu erwarten ist bzw. war, wenn statt H2 (oder H3 … Hn) H1 zutrifft. Indem also H1 das Vorliegen von B *eher* erwartbar erscheinen lässt als H2 etc., wird das Vorliegen von B umgekehrt zur Bestätigung oder zum Indiz für die Wahrheit von H1.[33] So könnte sich z. B. im Rahmen der polizeilichen Untersuchung eines Mordfalles folgende Faktorenkonstellation ergeben[34]:

	Beispiel I
Hypothese (H)	H1: „Fred ist der Täter." H2 (= Konkurrenzhypothese): „Henry ist der Täter."
Beweismaterial (B)	„Hier sind Schuhabdrücke der Größe 41."
Hintergrundwissen (HW)	„Fred hat Schuhgröße 41, Henry Größe 39."

Tabelle 2: Faktorenkonstellation am Beispiel einer polizeilichen Ermittlung

Es ist deutlich, dass das vorliegende B in Kombination mit dem verfügbaren HW die Annahme bestätigt, dass H1 statt H2 der Wahrheit entspricht. Aber es ist ebenso deutlich, dass der interne Wahrscheinlichkeitsvergleich von H1 und H2 nichts darüber aussagt, ob H1 *an sich* oder unabhängig von diesem Vergleich als wahrscheinlich gelten kann: Da zahlreiche Menschen Schuhgröße 41 haben und unter diesen immer noch viele zum fraglichen Zeitpunkt am fraglichen Ort hätten sein können, würde ein ermittelnder Kommissar kaum als kompetent gelten, wenn er unterstellte, aus dem vorliegenden HW plus B – und allein daraus – schließen zu dürfen, dass Fred

33 Die Regel lautet, in Mackies Worten: Der „Beweisgrund erhöht die Wahrscheinlichkeit der *Hypothese* genau dann, wenn die Hinzufügung der Hypothese die vorausgehende Wahrscheinlichkeit des *Beweisgrunds* erhöht." (Ebd., 154, Hervorhebungen H. S.) Dies gilt allerdings nur unter der Voraussetzung eben dieser *vorausgehenden* Wahrscheinlichkeit, d. h. dann, wenn bzw. solange „die anfängliche Wahrscheinlichkeit der Hypothese in Beziehung zum Hintergrundwissen […] nicht gleich Null ist" (ebd.).

34 Vgl. ebd., 154f.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Täter und niemand anderes Urheber der fraglichen Schuhabdrücke sei. Unter den gegebenen Umständen bietet H1 (im Unterschied zu H2) zwar immerhin *hinreichende* Bedingungen für die Aufklärung der Tat, aber weder notwendige noch auch nur wahrscheinliche.

Die hier offengebliebene epistemische Lücke kann durch ein PiA (und nur so) geschlossen werden. Diese Argumentationsform bietet im Unterschied zum CiA Gründe für die Wahrheit bzw. *Wahrscheinlichkeit* (engl. *probability*, daher das „P") von H1, genauer dafür, dass diese Hypothese *an sich* und jenseits ihrer Vergleichstaxierung mit der Konkurrenzhypothese „eher wahrscheinlich als unwahrscheinlich"[35] ist. Eine kommentierte Version des Ausgangsbeispiels macht den Unterschied deutlich:

	Beispiel I
Hypothese (H)	H1: „Fred ist der Täter." H2 (Konkurrenzhypothese): „Henry ist der Täter."
Beweismaterial (B)	„Am Tatort finden sich Schuhabdrücke der Größe 41."
Hintergrundwissen (HW)	„Fred hat Schuhgröße 41, Henry Größe 39."
Kommentar 1	Angesichts von HW und B liegt für H1 im Vergleich zu H2 ein gutes *C-induktives* (CiA), aber noch kein triftiges *P-induktives* Argument (PiA) vor; denn im Prinzip könnten außer Fred noch viele andere Personen mit Schuhgröße 41 zur fraglichen Zeit am Tatort gewesen sein.
Kommentar 2	Um aus dem guten CiA für H1 ein triftiges PiA zu machen, muss (a) *entweder* neues B beigebracht werden (z. B. „die Schuhabdrücke weisen ein charakteristisches Profil auf, das exakt dem von Freds Schuhen entspricht") (b) *oder* es muss auf der Basis des vorhandenen HW plausibel gemacht werden, dass die Ausgangswahrscheinlichkeit des durch H1 Behaupteten nicht nur größer ist als Null, sondern auch höher als die des durch H2 (H3 … Hn) Behaupteten (z. B. „Fred hatte im Unterschied zu Henry und allen anderen infrage kommenden Personen ein *Motiv*, gestern Nachmittag am Tatort zu sein") (c) *oder* beide Voraussetzungen sind erfüllt.
Kommentar 3	Im vorliegenden Fall trifft (*ex hypothesi*) (b) zu: „Fred hatte im Unterschied zu Henry und allen anderen infrage kommenden Personen ein Motiv, gestern Nachmittag am Tatort zu sein."

Tabelle 3: Kommentierte Faktorenkonstellation

35 Ebd., 155.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf den vorliegenden, kosmologisch-apologetischen Problemkontext übertragen folgt daraus zweierlei: erstens, dass die vom Würfelapologeten statuierte Gotteshypothese (H1) allenfalls dann plausibel ist, wenn sie als gutes PiA rekonstruiert werden kann; zweitens, dass hierfür mindestens zwei weitere Bedingungen erfüllt sein müssen: zum einen die vergleichende *Bestätigung* der Hypothese nach Maßgabe der Bedingungen eines guten CiA und zum anderen jene – im vorliegenden Kontext ausschließlich durch das einschlägige *Hintergrundwissen* ermöglichte[36] – Taxierung ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit, die ihre Chancen, aller Wahrscheinlichkeit nach *wahr* zu sein, im Vergleich zu H2 signifikant erhöht. Eine direkte Gegenüberstellung beider Beispiele ergibt dann folgendes Bild:

	Beispiel I	**Beispiel II**
Hypothese (H)	H1: „Fred ist der Täter." H2: „Henry ist der Täter."	H1: „Existenz und Ordnungsprinzipien der vorfindlichen Welt verdanken sich dem Handeln Gottes." H2: „Existenz und Ordnungsprinzipien der vorfindlichen Welt verdanken sich der Wirksamkeit des Zufalls."
Beweismaterial (B)	„Am Tatort finden sich Schuhabdrücke der Größe 41."	„Die vorfindliche Welt weist anthropische Ordnungsprinzipien auf."
Hintergrundwissen (HW)	„Fred hat Schuhgröße 41, Henry Größe 39."	„Die Erklärbarkeit (des Vorliegens) einer Welt, die anthropische Ordnungsprinzipien aufweist, wird durch die Annahme göttlichen Handelns mindestens hinreichend, durch die der Wirksamkeit des Zufalls bestenfalls zufällig bedingt, schlimmstenfalls ausgeschlossen."
Kommentar 1	Angesichts von HW und B liegt für H1 im Vergleich zu H2 ein gutes CiA, aber noch kein triftiges PiA vor.	Angesichts von HW und B liegt für H1 im Vergleich zu H2 ein gutes CiA, aber noch kein triftiges PiA vor.
Kommentar 2	Um aus dem guten CiA für H1 ein triftiges PiA zu machen, muss (a) *entweder* neues B beigebracht werden (z. B. „die Schuhabdrücke weisen ein charakteristisches Profil auf, das exakt dem von Freds Schuhen entspricht") (b) *oder* es muss auf der Basis des vorhandenen HW plausibel	Um aus dem guten CiA für H1 ein triftiges PiA zu machen, muss (a) *entweder* neues B beigebracht werden (z. B. „auch unabhängig von ihrer anthropischen Funktionalität entspricht die vorfindliche Welt exakt dem, was unter Annahme der Existenz eines Schöpfergottes zu er-

36 Option (a) („es liegen neue Beweisgründe vor") wird hier deshalb ignoriert, weil sie, jedenfalls nach meinem Wissen, vom Würfelapologeten nicht ins Spiel gebracht bzw. in Anspruch genommen wird.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

	Beispiel I	**Beispiel II**
	gemacht werden, dass die Ausgangswahrscheinlichkeit des durch H1 Behaupteten nicht nur größer ist als Null, sondern auch höher als die des durch H2 (H3 … Hn) Behaupteten (z. B. „Fred hatte im Unterschied zu Henry und allen anderen infrage kommenden Personen ein *Motiv*, gestern Nachmittag am Tatort zu sein") (c) *oder* beide Voraussetzungen sind erfüllt.	warten wäre") (b) *oder* es muss auf der Basis des vorhandenen HW plausibel gemacht werden, dass die Ausgangswahrscheinlichkeit des durch H1 Behaupteten nicht nur größer ist als Null, sondern auch höher als die des durch H2 (H3 … Hn) Behaupteten (z. B. „im Unterschied zum Zufall oder anderen denkbaren Konkurrenzhypothesen kann nur Gott ein *Motiv* zur Hervorbringung einer anthropisch geordneten Welt unterstellt werden") (c) *oder* beide Voraussetzungen sind erfüllt.
Kommentar 3	Im vorliegenden Fall trifft (*ex hypothesi*) (b) zu: „Fred hatte im Unterschied zu Henry und allen anderen infrage kommenden Personen ein Motiv, gestern Nachmittag am Tatort zu sein."	Im vorliegenden Fall trifft[37] (c) zu: „Auch unabhängig von ihrer anthropischen Funktionalität entspricht die vorfindliche Welt exakt dem, was unter Annahme der Existenz eines Schöpfergottes zu erwarten wäre; außerdem kann nur Gott ein Motiv zur Hervorbringung einer anthropisch geordneten Welt unterstellt werden."

Tabelle 4: Kommentierte Faktorenkonstellation und deren kosmologische Übertragung

Tatsächlich besteht nun, wie die schematische Darstellung zeigt, im Falle von Beispiel I die Möglichkeit, das gute CiA in ein triftiges PiA zu überführen bzw. durch dieses zu ergänzen und zu vervollständigen; und das gilt eben hier und generell immer, aber auch nur dann, wenn ein Sachverhalt wie der in den Kommentaren 1 und 2 genannte de facto vorliegt und als vorliegend bekannt ist, was hier *for the sake of the argument* schlicht vorausgesetzt wird. Erfüllt werden muss aber darüber hinaus noch eine zweite Bedingung und eben dieser Umstand lässt in der Konsequenz die Analogie zwischen Beispiel I und II kollabieren: Den beiden (oder mehreren) jeweiligen Konkurrenzhypothesen muss bereits *für sich* genommen eine gewisse Ausgangswahrscheinlichkeit zugeschrieben werden können – genauer, eine Ausgangswahrscheinlichkeit, die einerseits *größer ist als Null*, und die andererseits und zu Vergleichszwecken *spezifiziert* werden kann (z. B. durch die

37 Der Klammerzusatz *ex hypothesi* wird hier mit Absicht weggelassen, um anzudeuten, dass die angeführte These nach meiner Lesart nicht nur der möglichen, sondern der *tatsächlichen* Auffassung des Würfelapologeten entspricht.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aussage, dass Fred, und nur er, ein *Motiv* hatte, zur bezeichneten Zeit am Tatort zu sein).

Ob jene Bedingung, derzufolge die Wahrscheinlichkeit größer als Null sein muss, im Einzelfall erfüllt ist oder nicht, kann zumindest auf negativem Wege überprüft werden. In Beispiel I würde das z. B. dann *nicht* der Fall sein, wenn Fred bereits längere Zeit verstorben ist und daher „gestern Nachmittag" unmöglich am fraglichen Ort Schuhabdrücke hinterlassen haben kann.[38] Gemessen an reinen CiA-Standards würde somit angesichts des vorhandenen B (Schuhabdrücke Größe 41) H1 auf den ersten Blick zwar nach wie vor plausibler erscheinen als H2 – denn Henry hat Schuhgröße 39; aber diese Prima-facie-Plausibilität wird durch ein HW zunichte gemacht, das H1 aufgrund von Freds frühem Tod als unmöglich erweist und dieser Hypothese deshalb eine Ausgangswahrscheinlichkeit von 0 attestieren muss.

Argumentationsstrategisch entscheidend ist nun, dass die Möglichkeit zur Taxierung einer solchen Ausgangswahrscheinlichkeit im Falle von Beispiel II schlicht fehlt – wobei freilich von vornherein einzuräumen ist, dass hier ein Patt vorliegt: Der Zufallshypothese haftet de facto derselbe argumentationslogisch prinzipielle Mangel an wie der Gotteshypothese – ein Umstand, den schon Mackie an Swinburnes Versuch zur Verteidigung der Gotteshypothese mithilfe von guten CiA bzw. triftigen PiA bemerkt und mit aller wünschenswerten Klarheit beschrieben hat.[39] Derartige Argumente sind, nochmals gesagt, allenfalls dann triftig, wenn der jeweiligen Ausgangshypothese bereits *an sich*, d. h. noch vor und unabhängig von ihrer beabsichtigten Stützung durch entsprechende Beweisgründe, eine gewisse Ausgangswahrscheinlichkeit zukommt und d. h. eine Wahrscheinlichkeit, die zum einen *größer ist als Null* und die zum anderen im Vergleich zu den jeweils vorliegenden Konkurrenzhypothesen *spezifiziert* werden kann. Entscheidend ist nun: So wie jeder Zuschreibungsversuch einer intrinsischen Wahrscheinlichkeit im Falle der Gotteshypothese scheitert und scheitern muss, ebenso und analog bezüglich der Zufallshypothese,[40] d. h. der Annahme eines oder mehrerer schlechthin kontingenter, als solcher aber durch sich selbst existierender und überdies komplexer, da vielfältige Regularitäten ausbildender Universen. Da jedoch das apologetische Gedankenexperiment apagogisch verfährt, d. h. vermittelt über die Widerlegung

38 Vgl. Mackie (1987), 155.
39 Vgl. ebd., 155–158.
40 Die hier im Übrigen auch aus anderen Gründen Probleme aufwirft: vgl. Schulz (2010), Abschn. III. 4.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der gegnerischen Zufallshypothese; und da eben diese Widerlegung (u. a.) aus dem soeben genannten Grund der wahrscheinlichkeitstheoretischen Nichtspezifizierbarkeit jener Hypothese scheitert – und zwar selbst dann scheitert, wenn man an der hier nicht eigens diskutierten Prämisse von lediglich *zwei* Deutungsoptionen (H1 und H2) bis auf Weiteres festhält –, scheitert auch der entsprechende Widerlegungsversuch.

IV. Fazit und Ausblick

(1.) In gewisser Weise dient meine kritische Auseinandersetzung mit der apologetisch motivierten Würfelhypothese nur dem heuristischen Zweck, die Antwort auf eine prinzipiell wie theologisch weitreichende Frage vorzubereiten: Wie ist Hoffnung, oder präziser: wahre Hoffnung, möglich? Sollten die zuvor angeführten Argumente zur Kritik der genannten Hypothese zumindest im Ensemble als plausibel gelten können, legt sich der Verdacht nahe, dass letztere zur Beantwortung der gestellten Frage nichts oder jedenfalls kaum Substanzielles beizutragen hat, und zwar vor allem aufgrund der Tatsache, dass sie entschieden *falsche* Hoffnungen nährt: Erstens hat sich die Annahme, dass die Welt anthropischen und *a fortiori* teleologisch-sinnfunktionalen Ordnungsprinzipien unterliegt (zwar nicht notwendigerweise als falsch, aber) als hoch voraussetzungsreiche und bis auf Weiteres objektiv unausgewiesene, ja möglicherweise unausweis*bare* Vorannahme herausgestellt. Zweitens muss, wie sich unter Rückgriff auf Swinburnes Argumentationstypologie und deren kritische Aufnahme bei Mackie gezeigt hat, der mithilfe des beschriebenen Gedankenexperimentes durchgeführte Versuch als gescheitert gelten, im Abgleich der behandelten Konkurrenzhypothesen zur Erklärung der *ex hypothesi* vorhandenen anthropischen Struktur (Gott versus Zufall) die Gotteshypothese als die argumentativ stärkere auszuweisen. Und drittens scheint die Präferierung der letzteren auch deshalb vorschnell, weil das Würfelexperiment (wenn überhaupt) allenfalls binnenkomparative Ergebnisse liefert, in vergleichsexterner Hinsicht aber völlig offenlässt, ob jenseits von Gott und Zufall nicht auch andere, möglicherweise plausiblere Erklärungshypothesen denkbar sind.[41]

(2.) Ich möchte dieses kritische Resultat durch zwei abschließende Argumente im Dienste der avisierten Bedingungsanalyse einer *wahren* im Unter-

41 Auf ein viertes Problem – die Usurpierung des Zufallsbegriffs – habe ich en passant hingewiesen, ich komme abschließend darauf zurück.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schied zur *falschen* Hoffnung ergänzen und weiterführen. Mit dem ersten, epistemisch-phänomenologischen Argument knüpfe ich bei einer weiteren Prämisse des geschilderten Gedankenexperimentes an; sie findet sich im Übrigen auch in Polkinghornes Fassung von Leslies Hinrichtungsparabel und darüber hinaus in fast allen, insbesondere kosmologisch orientierten Apologiekonzeptionen. Gemeint ist die stillschweigende Vorannahme, dass sich der Wahrscheinlichkeitsgrad, der der Realisierung des jeweils Erhofften zugeschrieben werden kann und/oder wird, und die Stärke bzw. Unerschütterlichkeit der beschriebenen Hoffnung selbst direkt proportional zueinander verhalten: Hoffnung, so wird unterstellt, ist immer dann am schwächsten, wenn nichts oder nur wenig für ihre Erfüllung bzw. Erfüllbarkeit spricht, und sie kann und wird umgekehrt immer dann stark und unerschütterlich sein, wenn die Erfüllung gewiss scheint. Dabei soll dies sowohl genetisch wie epistemisch, ferner aus der Erste- wie der Dritte-Person-Perspektive gelten: Selbst wenn Peter zu *Unrecht* an die Erfüllung bzw. Erfüllbarkeit des von ihm Erhofften glaubt, wird sich, so die Erwartung, seine Hoffnung stärker erweisen als wenn jene ihm zweifelhaft erscheint; umgekehrt wird seine Hoffnung unter Voraussetzung dieses Zweifels selbst dann nur schwach ausgebildet sein, wenn das Eintreffen des Erhofften objektiv *gewiss* ist.

Ist diese Proportionalitätsthese zutreffend? Fällt das Hoffen tatsächlich leichter, wenn wir wissen, dass das, was ihr subjektiv entgegensteht – Resignation, Leiden, Verzweiflung – objektiv grundlos ist? Oder wird sie eher durch den *Zweifel* an ebendieser Grundlosigkeit (zumindest mit-)geweckt und genährt? Schließen, stärker noch, Verzweiflung, Leiden, Resignation den fraglichen Zweifel nicht vielmehr *ein* – den Zweifel nämlich an ihrem eigenen Recht und Sinn? Dann jedenfalls *könnten* wir, im Medium des *Wissens* nämlich, dass (eigenes wie fremdes) Leiden jeglicher Vernunft entbehrt, nicht leiden, und Leiden wäre umgekehrt nur möglich, sofern und solange zugleich dessen Sinn auf dem Spiel und in Zweifel steht. Und in der Tat, so verhält es sich, woraus umgekehrt folgt: Wer hoffen will, muss, und sei es zu Unrecht, glauben, dass die Erfüllung des Erhofften möglich ist – und zugleich *ungewiss*. Denn dass man leiden und verzweifeln *kann*, beweist umgekehrt, dass das Erhoffte gerade *nicht* gewiss, viel weniger gewusst – freilich: ein bis auf Weiteres Geglaubtes ist.[42]

42 Eben deshalb definiert Hebr 11,1 den Glauben in diesem Sinne als eine „feste Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht": Subjektiv gewiss richtet sich der Glaube auf ein Erhofftes im Sinne der Realisierung

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die *Möglichkeit* der Hoffnung lebt also vom Zweifel an deren *Sinn*. Daher steht mit dem Zweifel an der Erfüllung des Erhofften immer zugleich dies Hoffen selbst, stehen seine Möglichkeit und Sinnhaftigkeit selbst auf dem Spiel. Man kann das simpel am Verhalten eines Kindes ablesen, das auf die Erfüllung eines leidenschaftlichen Wunsches durch die Eltern hofft. Wenn letztere permanent Erfüllungsaufschub signalisieren und Geduld anmahnen, wird das Kind früher oder später *verzweifeln*; d. h. es wird, je nach Stärke des Wunsches, in einen leidenschaftlichen Zwiespalt mit sich selbst geraten: Soll es weiterhin auf die *Erfüllung* des Wunsches hoffen? Das zöge die fatale Nötigung nach sich, auszuharren zu müssen – sich *in Geduld zu üben* – und ebendies scheint unerträglich. Oder soll es, ganz wörtlich, *die Hoffnung aufgeben*, nämlich *als solche*, und damit zugleich dem Erwünschten (*als* einem Erhofften) entsagen? Das erscheint als subjektiv nicht minder inakzeptable Alternative. Das Kind kann folglich nicht nur am Erhofften wie an seiner Hoffnung festhalten, sondern es kann beidem zugleich entsagen und d. h. immer auch: die Hoffnung selbst aufgeben. Das beweist aber, dass (auch und unter anderem) Hoffnung nur *als solche* möglich ist, also als eine propositionale Einstellung erstens zu etwas – *als* dem Erhofften –, in der sich deren Subjekt zweitens zugleich *zu* dieser Einstellung (zu deren Eigenart und Sinn etc.) und drittens zu *sich selbst* als deren Vollzugssubjekt verhält. Wie lernt, um auf das genannte Beispiel zurückzukommen, das Kind hier und in vergleichbaren Zusammenhängen sich selbst kennen? Antwort: Indem es sich als ein mit sich selbst in Zwiespalt geratenes, sich selbst fremd Gewordenes und als fremd sich selbst Gegenüberstehendes erfährt: „Bin ich der (und soll ich der sein), der so leidenschaftlich an seinem Wunsch hängt? Bin ich der, der an der allem Anschein nach ausbleibenden Wunscherfüllung verzweifelt? Bin ich der, der den Wunsch aufzugeben sich genötigt sieht? Oder bin ich der, in dem bzw. in dessen Bewusstsein sich diese Möglichkeiten – unter anderem: als konkurrierende – spiegeln?“

Diese exkursartigen Zusatzbemerkungen zum Hoffnungsphänomen[43] zeigen nicht nur, dass in jedem Akt der Hoffnung diese selbst und als solche auf dem Spiel steht, sondern dass sie, so bestimmt, in jedem Augen-

eines Verheißenen, das – als solches wie als Zukünftiges – freilich *unsichtbar*, d. h. objektiv ungewiss ist.

43 Vgl. zu den semantischen und phänomenologischen Aufbaumomenten des Hoffnungsbegriffs im Detail Schulz (2020), 155–160; ferner Dalferth (2023), Abschn. II.3 [nach II.3 bitte ein Komma] sowie von Sass (2023), Abschn. II.4 und 5.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

blick vom Zweifel – theologisch gesprochen: von Anfechtung – bedroht ist. Wer also auf die Möglichkeit einer zweifelsfrei gewissen und im Blick auf deren Erfüllung gleichsam objektiv gesicherten Hoffnung hofft (!), sitzt einer Illusion bzw. einer *trügerischen* Hoffnung auf. Natürlich verbinde ich mit diesen, *in toto* zweifellos skizzenhaften Überlegungen nicht den Anspruch, eine vollständige und regelrechte Widerlegung des Würfelexperiments oder ähnlicher apologetischer Argumentationen geliefert zu haben, und das gilt weder auf intern-epistemischer, wie im vorangegangenen, noch auf extern-einstellungstheoretischer Ebene wie im vorliegenden Abschnitt. Es geht mir lediglich darum, das Bewusstsein zu schärfen für die tiefe Ambivalenz einer am kosmologisch-wahrscheinlichkeitstheoretischen Paradigma orientierten Verteidigung der Gotteshypothese, ferner um den Hinweis auf das mit dieser eng, vielleicht unauflöslich eng verknüpfte Problem einer immer nur vermeintlich objektiven Hoffnungsbegründung. Darüber hinaus leuchtet ein, dass eine systematisch erschöpfende Konfrontation des *objektivistischen* (bzw. am Sinnparadigma orientierten) Apologieansatzes mit dem (bzw. meiner Lesart des) Begriff(s) christlich-eschatologischer Hoffnung eine weitaus nuanciertere Darstellung und Rekonstruktion des letzteren erfordern würde als die in meiner Einleitung gebotene sowie hier fortsetzungsweise angedeutete.[44]

Ungeachtet dessen dürften meine Überlegungen zumindest für den unvoreingenommenen Leser glaubhaft machen, dass mir in keiner Weise an einer Blockierung der Forschung gelegen ist: Sollte sich herausstellen, dass die von mir diagnostizierten (oder weitere, von mir unerkannte oder jedenfalls nicht thematisierte) Schwächen im Argumentationsansatz des Würfelexperimentes behoben werden können, würde ich dies – schon um der damit verbundenen Herausforderung meiner eigenen, möglicherweise idiosynkratischen Lesart dessen, was christliche Hoffnung heißen können soll – vorbehaltlos begrüßen. Dass ich die mit der Wahrnehmung dieser Herausforderung verbundene Bereitschaft zur Befürwortung und Einhaltung bestimmter, mit Recht als unhintergehbar und verbindlich erachteter Argumentationsstandards durchaus aufbringe, mag unter anderem der folgende Hinweis belegen: Man könnte, um der voranstehenden Kritik zusätzlich Nachdruck zu verleihen, die in den Grenzen meines eigenen Interpretationsansatzes beschriebene *christliche* Hoffnung als Konkurrenzhypothese zu einer aus dem *Würfelexperiment* resultierenden Hoffnungsbegründung

44 Erneut kann ich für Details nur auf frühere Überlegungen in Schulz (2020) verweisen.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

interpretieren und mit der Statuierung dieses Konkurrenzverhältnisses ein gutes C-induktives Argument i. S. Swinburnes verknüpfen. Ein solches Argument ließe sich z. B. wie folgt ausformulieren: Da am ehesten dann zu erwarten ist, dass sich wahre Hoffnung, anstatt auf metaphysische Sinnversprechen zu bauen, durch eine göttliche Verheißung auf das Ende allen Leidens trösten lässt, wenn Hoffnung im Element und aus der Perspektive des (hier: christlichen) *Glaubens* statt des philosophischen *Wissens* beschrieben und begründet wird, avanciert das Faktum einer durch Trost- statt Sinnbezug konstituierten Hoffnung umgekehrt zum Indiz für die Wahrheit jenes Glaubens; ersteres trifft zu, ergo ist auch letzteres der Fall.

(3.) Meine Schlussbemerkung bezieht sich auf den im Nachhinein auch für mich durchaus überraschenden *theologischen* Ertrag der im Voranstehenden geführten Diskussion; er zeichnet sich an einer unerwarteten Parallele in der Grammatik des Gottes- und Zufallsbegriffs ab. Mackies Kritik an Swinburnes Versuch, sein bestätigungstheoretisches Argument (CiA) für die Gotteshypothese in ein probabilistisches (PiA) zu überführen, hatte u. a. zum Aufweis einer folgenreichen Gemeinsamkeit zwischen dieser und der Zufallshypothese geführt: Beiden kann kein konkreter Quotient oder Wert bezüglich ihrer jeweiligen Ausgangswahrscheinlichkeit zugeordnet werden. So gesehen ergibt sich an dieser Stelle ein argumentationslogisches Patt, aus dem, als solchen, allerdings keine Seite apologetischen Profit schlagen kann. Im vorliegenden Zusammenhang ist aber nicht dieser argumentationslogische Aspekt von Interesse, sondern die (u. a.) theologisch beziehungsreiche Konsequenz des genannten Befundes. Man kann diesen erneut zum Ausgangspunkt eines bestätigungstheoretischen Argumentes machen: Die beschriebene und durchaus unerwartete Problemparallele zwischen Gottes- und Zufallshypothese lässt sich immer, freilich auch am ehesten durch die Annahme erklären, dass es sich in beiden Fällen um Begriffe handelt, die *Ereignisse* (bzw. Erfahrungen von etwas *als* Ereignis) bezeichnen; verhält sich dies aber so[45], dann wird das Faktum jener Parallele umgekehrt zu einem Indiz für die Richtigkeit dieser Annahme.

Nun hatte ich bereits en passant auf die an anderer Stelle[46] im Detail diskutierten Probleme des *Zufalls*begriffs hingewiesen. Wichtig ist dabei im vorliegenden Zusammenhang nur ein einziger Punkt: Das Wort Zufall bezeichnet (analog zu dem der göttlichen Selbstoffenbarung) keine Ereig-

45 Was ich hier und im Folgenden, d. h. bis zum Beweis des Gegenteils voraussetze, da mir keine Konkurrenzhypothesen bekannt sind.

46 Vgl. Schulz (2010), Abschn. III. 4.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nis*ursache*, sondern eine Ereignis*art*. Dieser Umstand wird in den meisten metaphysisch und/oder naturwissenschaftlich profilierten Verwendungen des Zufallsbegriffs übersehen, mindestens ignoriert: Dieser tritt hier – gewissermaßen als ‚vermummter Agent' – überall dort auf den Plan, wo man sich genötigt und berechtigt sieht, Zuflucht zur Statuierung einer ansonsten unbekannten (und d. h. zugleich: im Blick auf deren Wirkungsweise prognoseresistenten) Kausalursache zu nehmen. Jene Vertreter eines (zumindest der Absicht nach) konsequenten Naturalismus, die sich in den entsprechenden Erklärungszusammenhängen nur allzu gern auf den Zufallsbegriff berufen[47], während sie gleichzeitig die *Gotteshypothese* mit dem Argument desavouieren zu können meinen, dass diese nichts weiter sei als ein letztes und natürlich vergebliches *asylum ignorantiae* weltanschaulicher Un- oder Halbbildung, sucht die Nemesis der Ironie mit unbestechlicher Gerechtigkeit gleichsam hinterrücks heim: Die Hypostasierung des Zufalls zur unbekannten, obschon als wirksam prätendierten Ereignisursache läuft theorietypologisch exakt auf eben jenen Obskurantismus hinaus, den man im Gegenzug, durchaus mit Recht, der *God of the gaps*-Figur attestiert hatte.

Erst und immer dann, wenn man bereit ist, den Zufall als Ereignis*art* zu interpretieren, ergibt sich ein aporiefreies und m. E. vor allem phänomenologisch sachgemäßeres Bild. Ereignisse sind – *sit venia verbo* – Entitäten, deren Wirklichkeit ihre eigene Möglichkeit bedingt und daraus folgt, dass erstere ontologisch wie epistemisch ausschließlich auf sie selbst zurückgeführt, nicht aber naturwissenschaftlich, wahrscheinlichkeitstheoretisch oder metaphysisch (im Falle Gottes etwa durch die Explikation des Begriffs *ens a se* durch den des *ens necessarium*) in ihren Möglichkeitsbedingungen beschrieben und erklärt werden kann.[48] Das Zufällige ist dann

47 Vgl. z. B. Dawkins (2007), 223: „Im Prinzip könnte eine Art Multiversumtheorie in der Physik die gleiche Erklärungsarbeit leisten wie der Darwinismus in der Biologie. Auf den ersten Blick ist eine solche Erklärung weniger befriedigend als die biologische Version des Darwinismus, weil sie größere Anforderungen an den Zufall stellt. Aber wegen des anthropischen Prinzips dürfen wir viel mehr Zufall postulieren, als es unserer begrenzten menschlichen Intuition angenehm erscheint […]. Wenn man die[se] Argumentation […] anerkennt, ist die Grundvoraussetzung der Religion – die Gotteshypothese – nicht mehr haltbar. Gott existiert mit ziemlicher Sicherheit nicht."

48 Diese These ist nicht als schlichte Repristination der megarischen Modaltheorie zu lesen, derzufolge alles, aber – im Gegensatz zur aristotelischen These – auch *nur* das Wirkliche, möglich ist (vgl. dazu Hartmann (1937)). Mir schwebt stattdessen ein beide Standpunkte vermittelnder und zugleich aufhebender Ansatz vor: Demnach ist (a) einiges Mögliche erst als *Wirkliches* möglich (nämlich qua Ereignis); (b) einiges, aber

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Bedeutsamkeitsereignis, oder genauer: im Sinne der Wirklichkeit des Bedeutsamen, als eines solchen nämlich, bestimmbar.[49] Von daher sind Zufälle subjekt- und bewusstseinsabhängig: Es gibt (kein Ereignis und *a fortiori*) keinen Zufall ohne Zeugen, Zufälle sind nur *als solche* möglich. Da ferner jedes Ereignis wirklich und jeder Zufall Ereignis ist, ist auch jeder Zufall wirklich – primär und unter anderem: *als* Ereignis. Umgekehrt ist nicht jedes Ereignis Zufall: Auch Wunder sind per definitionem Ereignisse, allerdings nicht nur transitorisch oder bedingt, sondern ewig und unbedingt bedeutsame. Ihr Begriff steht für und behauptet die Wirklichkeit dessen, was – im Unterschied zum Ereignis simpliciter bzw. zum Zufälligen – seine eigene Möglichkeit *als* eine (z. B. metaphysisch) *un*mögliche bedingt.

Mit dem zuletzt Gesagten ist die Grenze zum Religiösen berührt und de facto überschritten. Denn von Religion kann recht verstanden nur, aber auch immer da gesprochen werden, wo etwas, qua Ereignis, mit dem Anspruch *unbedingter* Bedeutsamkeit ins menschliche Dasein tritt oder besser: einbricht. Mit *Gott* bekommt es der Mensch demzufolge nur im Medium von (etwas als) dessen wie auch immer gearteter Selbstoffenbarung zu tun und diese hat zwangsläufig die Form eines als gleichermaßen bedeutsam wie unvordenklich erfahrenen, folglich nur *ex post* und aus der Perspektive des Glaubens zu konstatierenden, Ereignisses. Mit Verweis auf das soeben genannte Schwellenphänomen des Wunders kann derselbe Sachverhalt in den Worten Kierkegaards auch so ausgedrückt werden: „Nur im Wunder kann Gott sich dem Menschen zeigen, d.h. sobald er Gott sieht, sieht er ein Wunder."[50]

(4.) Meine an diesen Befund anknüpfende Abschlussthese statuiert eine mindestens theologisch weitreichende Analogie: So wie das Unbedingtheitsereignis der göttlichen Selbstoffenbarung (d. h. das Wunder im strengen Sinne) das bzw. den Sinn für das zufällige Ereignis *voraussetzt*, ebenso basiert jene *absolute* oder unbedingte Hoffnung, die sich im Angesicht konsequenten Sinnverzichtes allein durch die göttliche Verheißung auf ein eschatisches Leiden*sende* trösten lässt, auf der Fähigkeit des Menschen, in jenem *relativen*, bedingten oder vorläufigen Sinne zu hoffen, der dem Ver-

nicht *nur* das Mögliche wirklich, sondern gelegentlich auch das in einem spezifischen Sinne Unmögliche (nämlich qua Wunder).

49 Zu Geschichte und Gehalt des Bedeutsamkeitsbegriffs vgl. im Übrigen die problemgeschichtlich nahezu erschöpfende Darstellung von Trusheim (2024).

50 Kierkegaard, DSKE, Bd. 2, 234 (= Journal JJ:270).

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

such entspringt und entspricht, der Bedeutsamkeit des als zufällig Erfahrenen bzw. Widerfahrenen *Sinn* zu verleihen.[51] Freilich gilt in beiden Fällen, dass die absolute Ereignis- bzw. Bedeutsamkeitsdimension genetisch, ontologisch, kategorial und/oder epistemisch gegenüber der jeweils relativen irreduzibel ist. Trifft dies aber zu, dann gibt es m. E. gute Gründe, die zumindest *ex negativo* nahelegen, dass jeder Versuch scheitert und scheitern muss, die absolute Hoffnungsdimension – und damit zugleich: den genuin religiösen Existenzbezug – ein für alle Mal zu verabschieden. Falls ein konsequenter Nihilismus überhaupt möglich ist, dann nur oder zumindest am ehesten und bestenfalls als vorzugsweise uneingestandene Verzweiflung über seine *Un*möglichkeit. Wem *nichts heilig* ist, belügt sich selbst: Denn er heiligt entweder die Illusion oder aber das trotzige Insistieren darauf, *dass* ihm nichts heilig ist. Auch in diesem Sinne stirbt die Hoffnung zuletzt – in der Hoffnung nämlich, verzweifeln und dieser Verzweiflung jeglicher Hoffnung verzweifelt den Abschied geben zu können und zu dürfen.

Wenn aber der Mensch ein *absolutes* Hoffnungsbedürfnis erstens nicht ein für alle Mal loswerden *kann*; und wenn zweitens jede im Sinngedanken gegründete Hoffnung in dem Sinne leer bleibt, dass sie jenes Bedürfnis *unbefriedigt* lässt und lassen muss; und wenn, drittens, allein die religiöse Hoffnung *nicht* im Sinngedanken gründet, dann kann die religiöse bzw. religiös begründete Hoffnung zwar nach wie vor falsch oder trügerisch – aber jedenfalls nur sie: *absolut* sein. Unter dieser Voraussetzung gäbe es in der Tat gute Gründe, ja mehr noch, es bestünde Grund zur Hoffnung – oder wenn man lieber will: zur Verzweiflung (s. o.) –, dass *wahre* Hoffnung *nur* im Religiösen, allemal aber im christlichen Glauben zu finden ist. Allerdings nur und in jedem Fall als *absolute*, d. h. um den Preis des Verzichtes auf jene als bodenlos erkannte Sinnprätention, die, wann immer es ernst wird, noch stets vertröstet anstatt Trost gespendet hat. Doch ist dies ganz in seiner Ordnung, denn strenggenommen hat, jedenfalls nach Maßgabe des im Voranstehenden entfalteten *Zuversichtsargumentes*, nur derjenige Grund zur Hoffnung, der sie begraben kann.

51 Da Handlungen ebenfalls in die Klasse von Ereignissen fallen, können auch sie durch ihren jeweiligen Adressaten und/oder Zeugen als – z. B. im Kriegsfall: entsetzliches – Widerfahrnis bzw. als ein die Sinnfrage provozierender Zufall erlebt und gedeutet werden; dies gilt auch und selbst dann, wenn der Betroffene dem Bewirkten (im Normalfall: ganz zu Recht) Absichten unterstellt.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literatur

Alkier, Stefan (Hrsg.): Zuversichtsargumente. Biblische Perspektiven in Krisen und Ängsten unserer Zeit. 2 Bände, Paderborn 2023.

Brown, James R./Fehige, Yiftach: Thought Experiments, in: Edward N. Zalta/Uri Nodelman (Hrsg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edition 2023).

URL=plato.stanford.edu/entries/thought-experiment [zuletzt abgerufen: 30.03.2022]

Dalferth, Ingolf U.: The Passion of Possibility. Studies on Kierkegaard's Post-Metaphysical Theology, Berlin/Boston 2023.

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, 2. Auflage, Berlin 2007.

Gerhard, Volker: Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014.

Hartmann, Nicolai: Der megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff: Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems, Berlin 1937.

Kierkegaard, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil. Übers. von Hans Martin Junghans. Hrsg. von Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln 1957.

Kierkegaard, Sören: Philosophische Brocken/De omnibus dubitandum est. Übers. u. hrsg. von Emanuel Hirsch, 2. Auflage, Düsseldorf/Köln 1960.

Kierkegaard, Sören: Deutsche Sören Kierkegaard Edition (DSKE), Bd. 1ff, hrsg. u. übers. von Heinrich Anz et al., Berlin/New York 2005ff. (Zitation: DSKE, Bd., Seitenzahl.)

Leslie, John: Universes, London 1990.

Luther, Martin: De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen (1525), in: ders.: Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. von Willfried Härle. Leipzig 2006, S. 219–661.

Mackie, John L.: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Übers. von Rudolf Ginters. Stuttgart 1987.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, in: ders.: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 5, hrsg. von Georgio Colli und Mazzino Montinari. München 1980, S. 245–412.

Polkinghorne, John: Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung, Gütersloh 2001.

Premier on Demand: How a Dice can Show that God Exists,

URL=https://www.youtube.com/watch?v=yy6kaDaeDT8&t=1s, [zuletzt abgerufen: 19.03.2022].

Sass, Hartmut von: Außer sich sein. Hoffnung und ein neues Format der Theologie, Tübingen 2023.

Schiemenz, Juliane: Alles hat sein Gutes – was für ein Unsinn!, in: DIE ZEIT, 07. April 2022.

Schleiff, Matthias: Schöpfung, Zufall oder viele Universen? Ein teleologisches Argument aus der Feinabstimmung der Naturkonstanten, Tübingen 2019.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schmidt, Thomas M.: Glauben und Wissen. Religiöse Epistemologie und spekulative Religionsphilosophie, in: Gerhard Schreiber (Hrsg.): Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität, Berlin/Boston 2019, S. 383–401.

Schulz, Heiko: Alter Wein in neuen Schläuchen. Zur Kritik des sog. Neuen Atheismus, in: Theologische Literaturzeitung (ThLZ) 135 (2010), S. 1–19.

Schulz, Heiko: Sein und Geschehen. Tillichs Metaphysikverständnis der 1920er Jahre, in: Gerhard Schreiber/Heiko Schulz (Hrsg.): Kritische Theologie. Paul Tillich in Frankfurt (1929–1933), Berlin/Boston 2015, S. 269–288.

Schulz, Heiko: Trost oder Sinn? Zur eschatologischen Grammatik der christlichen Hoffnung, in: ders. (Hrsg.): Natur – Freiheit – Sinn. Drei Leitbegriffe religiöser Selbstpositionierung im Gespräch mit Paul Tillich, Leipzig 2020, S. 151–174.

Schulz, Heiko: Art. „Theodizee", in: ders./Knut Wenzel/Christian Wiese (Hrsg.): Handbuch Religionsphilosophie. Geschichte – Konzepte – Kontroversen, Stuttgart 2025, S. 339–356.

Swinburne, Richard: Die Existenz Gottes. Übers. von Rudolf Ginters, Stuttgart 1987.

Trusheim, Jens: Bedeutsamkeit. Studien zu einem Grundbegriff hermeneutischer Religionsphilosophie, Bd. 1 (Begriffsgeschichte und Phänomene der Bedeutsamkeit), Berlin/Boston 2024.

https://doi.org/10.5771/9783748952275-323 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY