

überaus reichhaltiges und tiefeschürfendes Werk. Formal vermisste ich einen letzten Korrekturdurchgang, vor allem an den Anmerkungen zu sehen, in denen die Zitierweise (etwa zu Thomas) wechselt, und etlichen sprachlichen Unebenheiten. Ich darf für eine Neuauflage angeben, was mir auffiel: 60 Z. 2: und der Unfähigkeit; 110 letzte Z.: der Sinn in keiner Weise derselbe ist; 193 Abs. 3 Anf.: allen Intentionen; Schluß: gebe; 230 Schluß von Abs. 2.: bewegt; 237 Schluß von Abs. 2.: ist – so meine ich – festzustellen; Anm. 221: Seitenzahl? Manchem Leser helfe ein Hinweis, daß bei Descartes die Erwiderungen nach den Randziffern [die hier Nr. heißen], die Meditationen nach den Nummern zitiert werden; 311 Abs. 2: Bevor wir eine ausführe ... Einwände unternehmen können; 322 Z. 3: ‚lieber‘ streichen; 324 2. Z. v. u.: führe; Anm. 312: Stellen bei Descartes; 363 Ende Abs. 1: Dyaden; 373: Wo erscheint „Excelsior“ als Motto? 462 Anm. Z. 2: die notwendige; 494 Abs. 2: notwendig-zum-Wesen-einer-Sache einsehen (wenn überhaupt Bindestriche); 503 f. wo? Anm. 489: Faszination durch das Allgemein-Abstrakte als solches; Anm. 522: wo im 2. Akt? 583: Ontologischen; Anm. 523: edita? 589 Abs. 2, Z. 2: ihrem Verhältnis; Anm. 530: wo? 605 Abs. 3: der Onto-logik (der reinen ... Sachverhaltslehre) Reinachs, die (?); 637 Z. 1: in seine hypo-; 658 Z. 7. v. u.: gebe es.

Die Grundthese wird plausibel entfaltet, überzeugend begründet und leuchtet ein (verständlich, daß [Anm. 46] v. Hildebrand, ein Bestreiter des Arguments, in Richtung dieser Deutung dessen Gültigkeit für möglich hielt). Obendrein konvergiert für den Rez. die „realistisch“-phänomenologische Sicht durchaus mit einem transzendentalen Verständnis (z. B. bei [nicht genannt] K. Kienzler oder H. Schöndorf), wonach in diesem „unum argumentum“ das Denken sich, das Denken selbst als Denken bedenkt (als im Transzendieren seiner *capax infiniti*, oder besser: als durch den Unendlichen erfaßt, von Ihm sich fassen lassend). Vielleicht will man historisch diskutieren, wer Anselm selbst am treuesten dolmetscht. Undiskutabel scheint mir jedenfalls, dieser genaue und große Denker hätte sich simpelster logischer Fehler schuldig gemacht. J. SPLETT

KREINER, ARMIN, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (Quaestiones disputatae 168). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1997. 428 S.

„In einer Zeit, in der auch viele Theisten die grundsätzliche Unlösbarkeit des Theodizee [= Th]-Problems mit großer Selbstverständlichkeit behaupten, interessieren mich primär jene Argumente, mit denen eine Lösung des Problems angestrebt wurde und wird ... Mir ist völlig unbegreiflich, wie man dieses Problem für definitiv unlösbar erklären und desungeachtet weiterhin die Botschaft von einem gütigen und allmächtigen Gott verkündigen kann“ (10). – Dem Mainzer Fundamentaltheologen verdanken wir mit diesem Buch in der Tat „einen möglichst breiten ... Überblick über die vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten“ (12 – das Verzeichnis der zitierten Literatur – ohne die Klassiker – füllt 23 Seiten) samt so scharfsinnig unterscheidenden wie deutlich entschiedenen eigenen Stellungnahmen dazu. Beides unter seiner Option für „begriffliche Klarheit, argumentative Transparenz, logische Kohärenz, unpräntöse Sprache, allgemeine Verständlichkeit und objektive Sachlichkeit“, welche Standards „gegenwärtig nicht überall den gleichen Stellenwert einnehmen wie in der – im weitesten Sinn – sprachanalytisch beeinflussten Tradition“ (13). – Der Weg durch das „weite Feld“ vollzieht sich in zwölf Kapitel-Abschnitten, die sozusagen drei Etappen bilden: Kap. 1 exponiert das Problem, Kap. 2–8 lassen kritisch verschiedene Lösungsversuche Revue passieren; in Kap. 9–12 wird die eigene „free-will-defense“ vorgelegt.

1. Der Charakter des Problems. Es geht um eins des Widerspruchs (Laktanz/Epikur), entweder deduktiv: der Gottes-Glaube widerlegt, oder induktiv (also eher der Unvereinbarkeit?): der Glaube unwahrscheinlich; und zwar (gegen modische Ausweichversuche) nicht für eine besondere Gottesvorstellung, sondern das theistische Bekenntnis als solches: zu Gottes Allmacht wie seiner sittlichen Vollkommenheit. Dabei steht selbstverständlich nicht die Anmaßung einer Rechtfertigung Gottes an, vielmehr will das Bekenntnis zu ihm gerechtfertigt sein: angesichts (a) konkreten Leids, (b) seiner willkürlichen Verteilung, (c) seines Vorkommens überhaupt und (d) des enormen Ausmaßes seiner. „Angelsächsisch“ ist hierbei die „Zentralität des Leidbegriffs“ (29), so daß auch die Sünde nur als Leid-verursachen(-wollen) gedacht wird (und darum im Blick auf

Gott und den Nächsten bloß als „äquivok“). Rez. findet hier weniger die „traditionelle Terminologie“ als diese neue „zu undifferenziert“ (33); ist doch „der Übel größtes“ (die Schuld, F. Schiller) nicht mit dem dadurch verursachten identisch. Anderseits unterscheidet auch K. das Th-Problem von dem des Leidens; darum geht es fehl, „Praxis“ gegen Theorie auszuspielen („Bestehen statt Verstehen“, „Bekämpfen statt Erklären“ – als verlören „die Opfer von Leiderfahrungen automatisch den Verstand“ [39]).

2: Reductio in mysterium. Der Terminus weist auf K. Rahner, doch gesellen sich zu diesem nicht bloß Luther, Kant, Küng und v. Balthasar, mit unterschiedlichen Begründungen. In der „kritischen Diskussion“ (in die fast jedes der Kapitel mündet) spricht K. von dem merkwürdigen Licht, das die These ‚Frage-Verbot‘ auf Gott und weit mehr auf den Glaubenden werfe (62); ebenso zu Recht wie gegenüber der Ausflucht, Güte, Gerechtigkeit usw. seien bei Gott ganz etwas anderes als bei uns, und überhaupt dem Verfahren, „immer nur dann auf die ‚negative‘ Theologie zu rekurrieren, wenn die Argumente auszugehen drohen, ansonsten aber unbeeindruckt handfeste Aussagen über Gott und seine Absichten oder Heilspläne zu vertreten“ (65). Sind nun seine Gründe für die Zulassung der Übel grundsätzlich verstehbar, können sie nicht nur dem Glauben über (= statt) der Vernunft verständlich sein; wie nämlich ließe sich glauben, „wenn man nicht versteht, was man glaubt“ (70)? Sie könnten freilich uns hienieden unerkennbar sein; das aber drängt zur Frage, warum Gott sie uns hier vorenthalte – und damit das Leid vermehre. (Daß K. die Berufung auf Gottes Vollkommenheit hier zirkulär nennt [73], verstehe ich nicht, stellt sich das Th-Problem doch einzig angesichts ihrer: innerhalb des „apriorischen Arguments“. Allerdings stellt es sich eben so, anstatt sich damit zu erübrigen. Meint er dies, dann stimme ich zu.)

3. Dualistische Lösungsversuche – mythologisch: radikal (Marcion, Mani) oder gemäßigt (Satan). In der Tat: das erste eliminiert das Problem, das zweite löst es nicht (100). (Einen altmodischen Metaphysiker belustigt fast das Zitat 95⁴⁹ [Anglin], wo für die Widersprüchlichkeit der Annahme zweier Allmächtiger ein möglicher Streit über Mars-Asteroiden erhalten muß. Weniger belustigend in einem theologischen Werk, dies auch als Trinitätsproblem zu lesen, so als wären die Personen Individuen. Und muß man es „Verketzerung“ heißen [98], wenn ein Glaubender den Dualismus auch ohne philosophische Gründe abweist – schlicht im Sinn des *Sch^ama Israel*?).

4. Dualismus II: Prozeßtheologie. Sie grenzt die Allmacht Gottes metaphysisch ein – anstatt, wie die Tradition, „aufgrund ausschließlich logischer Kategorien“ (104 – ist die Redeweise glücklich [auch 223], wenn außerhalb solcher „Schranken“ nicht einmal Denkbare liegt, sondern höchstens Sagbares, woran der Versuch, es zu denken, nicht einmal eigentlich scheitert, sondern vielmehr dessen Nicht[s]igkeit einsieht?). Gott kann nur locken, zwischen Schmerz und der Gefahr der Langeweile manövrierend (113⁴⁸). Diskussion: „Offensichtlich kann der prozeßtheologische Gott nicht als Grund und Garant des definitiven menschlichen Heils gedacht und verehrt werden“ (116). Global-Ausblicke reichen nicht zu; für die Theodizee bleibt individuelle Eschatologie unverzichtbar (119). Faszinierend ist andererseits die Entschuldigung Gottes. Man müßte (123) die metaphysischen Notwendigkeiten in logische „zurückübersetzen“ können.

5. Übel als „Privatio boni“. Der dualistischen Preisgabe oder „drastischen Modifikation“ von Gottes Allmacht steht – in der Theologie „ungleich erfolgreicher“ (125) – die Modifikation des *malum* gegenüber. Wie wohltuend angesichts des Wander-on-dit im Th-Blätterwald, gleich klar zu lesen, die These trete nicht als Problem-Lösung auf (126). Sie „besagt weder, daß das Übel gar nicht existiert, noch folgt aus ihr, daß die Erfahrung des Übels illusionär ist“ (130). Es geht um „Verkehrtheit“ (131). Aber wieso würde (132) damit „Gott zunächst von der Verantwortung für die Existenz der Übel ... freigesprochen“? Er wird dies vorerst von Schuld; von der Verantwortung nicht einen Augenblick. Vollends dämpft K. die anfängliche Freude des Rez. durch seine kritische Diskussion. Aufgrund welchen Logik-Verständnisses heißt es, man könne „mit gleichem Recht auch das Gute als *privatio mali* interpretieren“ (133)? Denken, Erkennen als Fehlen von Schwachsinn, Liebe als Fehlen von Lieblosigkeit? Ob das Schopenhauer, Wilhelm Busch oder G. Streminger erklären; es zeugt in jedem Fall von einem bedauerlichen Mangel an Erfahrung (um nicht zu sagen: von grotesker Undankbarkeit). Und woher ist nun plötzlich doch von einer „vollkommen guten Welt“ die Rede, als folgte dies aus der *privatio-*

These, als wäre nicht „*corruptio boni mala, optimi pessima*“? Die *privatio* ist ja nicht mathematisch gemeint, sozusagen als Subtraktion, sondern als (s.o.) Verkehrung in Verkehrtheit – physisch wie moralisch. Richtig ist, daß die Privationsthese nicht „weiterführt“ (136); sie hält die Frage nur – im Dualismus-Abweis – offen. (Darin aber wird sie weder durch die Straf- noch durch die Freiheits-These überflüssig.) Spitzfindigkeiten bietet die Tradition hier tatsächlich (aber nur sie?). Der Kernpunkt jedoch liegt außerhalb dessen: vor allem beim Blick, statt aufs Leid, auf das Böse.

6. Leid als Sündenstrafe. Ob individuelle Vergeltungslogik oder kollektive (Erbsündenlehre), hier fällt es dem Kritiker nicht schwer, ihr Ungenügen zu erweisen. (Wenn freilich D. Sölle meint, daß Schmerzen „jede Form von Schuld unendlich übersteigen“ können, möchte ich doch an Pascals Drei-Ordnungs-Lehre erinnern, vorher an Sokrates, der bzgl. Unrecht-tun und -erleiden die Unverhältnismäßigkeit der Selbsterstörung des Ungerechten gezeigt hat [wo in den Ausschwitz-Theologien zu lesen?], und schließlich an K. Rahners Aufsatz über die Verharmlosung des Bösen in unserer Tradition – nicht überraschend bei [Mt 7, 11] Bösen. Zur Frage, wie man unter „idealen“ Bedingungen zur Sünde kommen könne [160], weise ich auf die Erfahrung von Endlichkeit = Begrenztheit als solcher hin, darin sich das Geschöpf dennoch als unbegrenzt geliebt glauben sollte. Wieso aber der Schöpfer das tatsächliche Nein zur Liebe nicht bestrafen könne [= wieso es in seiner Ordnung sich nicht selbst bestrafen könne], weil er die Geschöpfe mit der Möglichkeit dazu geschaffen hat [161], bleibt mir dunkel. Statt vielleicht spitzfindig ist es unerlässlich, zwischen Schuld und Verantwortung zu unterscheiden: „In jedem Fall trägt Gott auch die Verantwortung ...“ [162] – gewiß; doch ob auch Schuld, das ist gerade das Th-Problem. Er ist nicht mehr Gott, wenn wir das Böse nicht „ausschließlich den Geschöpfen anlasten“ dürfen [was der Fall wäre, wenn dessen Zulassung sich nicht verantworten: rechtfertigen ließe].)

7. Gottes Leiden. In der Tat einer „der einschneidendsten Umbrüche ... in der christlichen Reflexion des Gottesbegriffs“ (165). Die kritische Diskussion spricht dankenswert deutlich die Weise an, in der „einige Vertreter der These ... das jahrhundertelange theologisch-philosophische Bemühen um eine intelligible Lösung ... diffamieren, das Vokabular, mit dem sie die angeblich zugrundeliegenden Intentionen entlarven und stigmatisieren, und schließlich de[n] Ton selbstgefälliger Überheblichkeit, in dem die Vertreter der klassischen Theodizee vereinzelt gebrandmarkt werden“ (182). In der Tat: wer Welt und Freiheit zu schaffen vermag, kann auch Ausschwitz verhindern. So stellt sich die Frage nach dem Warum. Und daß Gott selbst dort gelitten habe, beantwortet sie keineswegs; man versteht K.s Schärfe (185) gegenüber „Liebeslyrik und aus der Luft gegriffenen Spekulationen“. (Wie „machistisch“ zudem die Gleichsetzung von Leiden [gar Dulden?] mit Ohnmacht?)

8. „Theodizee“ in praktischer Perspektive. Sie gerät seitens politischer Theologen unter Ideologieverdacht und sei in Praxis zu überführen. Wenn allerdings – so J. Sobrino – „der Kampf gegen das Leid die Fortsetzung der Offenbarung Gottes ist, legt sich ... eher der Schluß nahe, Gott habe sich kaum jemals geoffenbart, so daß es diesbezüglich nicht viel gibt, was sich menschlicherseits fortsetzen ließe“ (199). Wird die Theismus-Kritik nicht so radikal, daß sie das Th-Problem schlicht erledigt, dann stellt es sich nach wie vor. Mögen die klassischen Antworten nicht genügen; das Votum für Praxis [gar für eine „praktische Anthropodizee“, darf ich ergänzen] als Antwort nimmt nicht einmal das Problem hinreichend wahr (205 [wie es von Feuerbachs „Theologie“ unterscheiden?]): „Religions- und Theologiekritiker werden sich freuen.“

Damit kann nun K. seinen eigenen Lösungsvorschlag entfalten (gestützt besonders auf J. Hick und R. Swinburne): Es gibt freie Wesen (1); das besagt einen eigenen Wert (2); es schließt indes die Möglichkeit moralisch falscher Wahl ein (3); diese Möglichkeit beinhaltet die Möglichkeit ihrer Realisierung (4); doch der Wert der Freiheit (1, 2) kann unter bestimmten Bedingungen das Risiko (3, 4) aufwiegen (5).

9. Das Argument der Willensfreiheit. Zu deren Begriff nur dies, daß er nicht Unverursachtheit meint, sondern eine bestimmte Weise von Verursachung: durch die Person selbst, und zwar nicht bloß ihres Handelns, sondern auch des Wollens dessen. Ethisch relevant nun werde diese Freiheit erst durch einen Freiheitsspielraum, der es ermöglicht, anderen Leid zuzufügen. Diese Freiheit und ihr Spielraum werden zudem durch etwas

qualifiziert, das theologisch ‚Ersünde‘ heißt und das K., anstatt als „Strafe“ (offener wäre: Sündenfolge), als menschliche Grunddisposition auffassen möchte: eine natürliche Egozentrik mit entsprechenden Inklinationen. Und solche Inklinationen bzw. Versuchungen sind für ihn nötig, um überhaupt sinnvoll den Begriff ‚sittlich gut‘ zu verwenden (233 f.; – anders der Aquinate: STh II-II 123, 12, ad 2; de caritate 8, ad 17; siehe als Zuspitzung solch eigentümlicher „Außen-Sicht“, daß K. zu den subjektiven Faktoren, welche die Freiheit „völlig aufheben können“, die „moralischen Überzeugungen“ rechnet – 229). Die Freiheit ihrerseits kann nochmals teleologisch aufgefaßt werden, im Blick auf (Hick) das „soul-making“, biblisch: „Reich Gottes“.

Kap. 10 gilt nun der kritischen Diskussion des Arguments – in der Schrittfolge der (9.2 statt 9.1! [241]) genannten fünf Sätze. (1) Beweisbar sind weder die Freiheit noch der Determinismus; doch läßt immerhin letzterer sich nicht rational vertreten (245). (2) Die Werthafteigkeit der Freiheit aber wird, wenn nicht schon im Blick auf sie selbst, im Blick auf all das sichtbar, was mit ihr entfele, von der Rationalität bis zu Freundschaft, authentischer und unbedingter Liebe. (3) Im Sinn der besagten Außenperspektive tritt K. für die Notwendigkeit ein, Böses nicht bloß wollen, sondern auch (anderen an) tun zu können – weil sich sonst der Reiz verlöre (254 – als ob – siehe concept-art? – einen Bösewicht von Stil und Format nicht eigentlich und gerade der „free-will pur“ reinen Neins faszinieren würde). Doch sieht K. selbst – 253 – hier die Diskussion noch nicht abgeschlossen. (4) J.L. Mackie – und Rez. mit ihm – hält es durchaus für möglich, Menschen könnten „so geartet“ sein, „daß sie immer frei das Gute wählen.“ K. verteidigt demgegenüber die „Unmöglichkeit eines definitiven Ausschlusses des Bösen“; doch war dies der Punkt? Die „Rede von einer Möglichkeit, die niemals realisiert werden kann“, ist – jedenfalls, wenn ‚Möglichkeit‘ und ‚kann‘ auf gleicher Ebene liegen – fraglos widersprüchlich (259); hingegen die von einer, die faktisch nie realisiert wird? Das wirft die Frage von Gottes Wissen um zukünftige Entscheidungen auf: Thema des nächsten Kapitels. (5) Quantität des Leids: auch „nur ein[es] einzige[n] winzige[n] Geschöpf[s]“ (Iwan Karamasow). Eigentlich werde damit gefragt (262): Warum gibt es den Menschen? Wer aber meint, der wäre besser nicht, hat den Gott des Theismus negiert. Wenn es indes um Liebe zu tun – und Liebe ohne Leid „ein hölzernes Eisen“ wäre (264 f. – G. Greshake)? Andererseits setzt (Swinburne) der Tod allem Leid eine Grenze (266 f. – „endlose Höllenstrafen“ kann es darum nicht geben). Schließlich „Seelenbildung“. Gegen Schlaraffenräume der Erschaffung in die Seligkeit hinein verdeckt mir die Rede von „eigener Anstrengung“ und dem Wert der „Auseinandersetzung mit Versuchungen“ (268 f.), also eine Werde-Dynamik, zu sehr das grundsätzliche Entweder/Oder, die Unumgänglichkeit von Entscheidung in der bejahenden Antwort der Liebe (die Gott selbst „je schon“ – entschieden ist). So heißt es dezidiert, daß „das Reich der Sittlichkeit nur auf dem Boden des Bösen errichtet werden“ kann (389 f. – was [wie K. 128¹⁸ eigens anmerkt] nicht Augustinus vertritt [zu Claudels berühmtem Motto siehe: De libero arbitrio III 9, 26]). Bleibt noch – schon im Blick auf den Menschen, doch nicht bloß auf ihn – das Problem der natürlichen Übel: Kap. 12.

11. Freiheit, Allmacht und Allwissenheit. Das „Scheinproblem“ (276) von Freiheit und Allmacht löst K. so, daß Gott zwar die notwendige, doch nicht die hinreichende Ursache unserer Handlungen darstellt (278). Er unterscheidet also zwischen Allmacht und Allwirksamkeit (279 – daß ein allmächtiges Wesen nicht Wesen erschaffen kann, deren Entscheidungen zugleich frei wie von ihm verursacht sind, beschränkt die Allmacht nicht; denn es wäre selbst-widersprüchlich [277]). Schwieriger wird es mit der Allwissenheit.

a) Zunächst grundsätzlich: Kann heute feststehen, wie B sich morgen entscheidet, wenn die Entscheidung frei = offen sein soll? Die klarste Lösung: Weil der Sachverhalt noch nicht besteht, kann eine Aussage darüber heute noch nicht wahr (oder falsch) sein; er ist also „kein möglicher Gegenstand wahren Wissens“ (285 f.). Bestünde der Wahrheitswert doch schon, nur noch nicht feststellbar, ergäbe sich das Determinismus-Problem von neuem; so sei die klare Lösung vorzuziehen. Ist das nun nicht ziemlich „ad hoc“? Und einigermaßen absurd, daß der Satz „Morgen ist Freitag“ (285), nicht bloß nicht heute, sondern (wie hier nicht zu lesen) niemals wahr ist? Einmal wird offenbar Kausalität auf Effizienz-Ursächlichkeit reduziert (eine Finalursache wirkt durchaus als

noch-nicht-existente), sodann werden Seins- und Erkenntnisgrund nicht auseinandergehalten („Rauch, weil Feuer“ – „Feuer, weil Rauch“): wenn es (287) die Willensfreiheit ausschließen soll, „daß B.s Entscheidung“ zwar nicht „notwendig im Sinne von nicht-kontingent ist, aber es ... notwendig [warum notwendig?: faktisch!] wahr ist, daß B sich so und nicht anders entscheiden wird.“ (Notwendig ist nur, dies zu sagen, wenn man darüber die Wahrheit sagen will).

b) Nun zu Gott, der (nach Boethius) nicht »voraus« sieht, sondern in »außer-«, besser: überzeitlicher Ewigkeit blickt (überzeitlich, weil Grund sowohl zeitloser Wahrheiten wie der Zeit). – „Gott weiß gegenwärtig, wie sich B. in Zukunft entscheiden wird“ bzw. „Es ist gegenwärtig wahr, daß Gott weiß ...“ (293). Sind das korrekte Formulierungen, wenn Gott(es Wissen) überzeitlich ist? Mir klingt das nicht sinnvoller als: „Heute ist $2 \times 2 = 4$ “ oder (vielleicht noch anschaulicher räumlich, nach Conf. VII 1–2), „daß ein Elefantenleib mehr von Dir faßt als ein Spatzenleib“. Und warum müßte Gottes Ewigkeits-Schau unsere Zeit zur Illusion depotenzieren? Wird doch auch eine Melodie nicht zum Akkord, weil uns die Auf-einander-Folge ihrer Töne im Zumal (als „ein Bogen“) „präsent“ ist. Die Relativitätstheorie dürfte hier tatsächlich kaum relevant sein – eher (angesichts gerade ihres Einbezugs) die Frage nach möglicher Zirkularität in Argumenten (wie vom schon festgeschriebenen Buch der Geschichte), deren Boden doch immer wieder eine „temporale ‚Ewigkeit‘“ Gottes zu sein scheint. – Im Schlußabschnitt zum Heilsuniversalismus erscheint wenigstens in einer Fußnote (318) der „traditionelle Gedanke“, daß die Hölle anstatt göttlicher Bestrafung „das ist, was [ihre Bewohner, sollte sie sie – gegen alle „Hoffnung wider Hoffnung“ – wirklich geben] selbst letztlich in Freiheit wollen“.

12. Was aber trägt freier Wille bezüglich der natürlichen Übel aus? Auch wenn man nicht über eine (un)mögliche „beste Welt“ zu reden hätte, bleibt die Frage nach einer mit weniger Übeln. K. geht vom Einzelfall auf die Naturgesetze zurück – die für ein Freiheitshandeln nötig sind (so hatten schon die Stoiker die Vorsehung aufs Große und Ganze beschränkt – „de minimis non curat praetor“). Einläßlich disputierend legt er Swinburnes Argumente für die natürlichen Übel als Ermöglichung sittlichen Handelns vor, ebenso für ihre Rolle im Prozeß der Seelenbildung (beiläufig wird hier übrigens [356] die angemerkte Außensicht auf den Gedanken „intrinsisches Werts“ eines sittlichen Charakters vertieft). Werden (357) durch solche Erklärungen nicht die Übel zu einer guten Sache erklärt? K. unterscheidet dazu von den leidverursachenden Faktoren das konkrete Leid als nicht instrumentalisierbares „unvermeidliches ‚Nebenprodukt‘“ (359). Ob sich aber bessere Naturgesetze denken lassen? Auch wenn die „Keine-bessere-Welt-Hypothese“ wohl daran krankt, daß sie nicht (genug) zwischen logisch und physikalisch Möglichem/Notwendigem unterscheidet (365–367), macht sie doch auf unsere Erkenntnisgrenzen aufmerksam (und Rez. konstatiert 371 die Wiederkehr der „reductio in mysterium“, nur jetzt statt theologisch kosmologisch). Die Diskussion des „anthropischen Prinzips“ führt zu dem Satz: „Je unwahrscheinlicher diese Feinabstimmung erscheint, desto wahrscheinlicher wird offenbar die theistische Hypothese“ (374). – Doch nun das Leiden im Tierreich: nicht das schlimmste Übel, aber eins der hartnäckigsten Probleme (380). Ist die Evolution nicht ein (386) „Gottes unwürdige[s] Werkzeug“? Hatte die Antike mit dem Konzept der „ontologischen Fülle“, einer „Hierarchie des Seins“ geantwortet, so wird diese ideelle Räumlichkeit heute dynamisiert (387 f.). „Hätte Gott den Menschen anders geschaffen, hätte er etwas anderes als den Menschen erschaffen“ (389).

Theodizee hat eine apologetische Aufgabe. K. sieht im Vorgelegten „eine konsistente und kohärente theologisch-religionsphilosophische Hypothese“ von hoher Überzeugungskraft – und dazu „im wesentlichen zwei Alternativen“: „naturalistischen Atheismus“ und „einen Theismus, der entweder den Gottesbegriff adäquater konzipiert oder plausiblere Gründe für Übel/Leid nennt“ (392). In der Tat ein beeindruckendes Plädoyer, so aus- und übergreifend einerseits wie andererseits konkret und gedankenreich differenziert. Anfragen hat Rez. bereits in sein (unvermeidlich globales) Referat eingefügt. (Unter den wenigen Corrigenda nenne ich noch, außer dem falschen Dativ 37⁴⁵ [4 v. u.], das sinnstörende ‚sehr wohl‘ 61³³, Z. 4; ‚nicht‘.) Volle Zustimmung darin, daß man im Leid an Gott nicht um den Preis glauben sollte/dürfte, „seinen Verstand zu diesem Zweck vorübergehend an den Nagel hängen zu müssen“ (399). Andererseits ist nicht

hier der Ort für einen Grund-Disput zwischen verschiedenen (nicht bloß Schulen, sondern) Weisen der Philosophie (u. a. über die Rolle der Analogie). Von den genannten Alternativen stelle ich die erste wie die dritte außer Diskussion; doch wäre darüber zu sprechen, ob die „hier an den theistischen Prämissen vorgenommenen ‚Anpassungen‘“ (392) nicht doch zu „drastisch“ ausgefallen seien. Und es muß nicht schon ein Votum für Irrationalität sein, wenn man für mehr Grenzbewußtsein im Gottes-Erkennen plädiert. (Wäre so nicht bereits zum Einbezug der *scientia-media*-Theorie als solchem zu sagen, daß wir das Wie des Erwirkens und Wissens von Freiheit nicht begreifen – darum der Verzicht auf die Gnadensysteme –, das Daß jedoch im Allmachtsbegriff ohne erweislichen Widerspruch zu denken vermögen?) Und während die Theodizee eine Theorie, ein Hypothesen-Gesamt ist, sollte man nicht den Glauben selber bzw. den Gottes-Bezug dahingehend verstehen. Darum ziehe ich der berühmten Gärtner-Parabel die Geschichte B. Mitchells vom *Résistance*-Kämpfer vor. Denn statt um leere Geheimnishaftigkeit (72) und um die Sorge, ob man sich täusche (73), geht es darum, wie man Gottes Ehre besser gerecht wird. So ist auch die Frage „*Si Deus non est, unde bonum?*“ an den Atheisten selbstverständlich nicht als Th-Antwort gemeint (20), sondern als Erklärung, warum man das „... unde mala?“ noch für ein Problem, statt (atheistisch) für erledigt hält. Sollte indes der Atheist die Welt – und nicht bloß das Übel, sondern gerade das Gute (zuhöchst die Erfahrung, daß Gott mich „zum Gut-sein drängt“ [E. Levinas]) genau so gut, „sogar restlos“ ohne Verkürzung zu erklären vermögen, worin läge dann die Vernünftigkeit unseres Glaubens und des Beharrens darauf, u. a. mit Hilfe der arg bescheidenen Möglichkeiten (z. B. 379) der Theodizee? Wird auch der Glaube als Hypothese verstanden, dann ist in der Tat nicht einzusehen (10), warum man ihn festhält, wenn man (noch) keine Lösung für das Th-Problem hat. Aber warum überhaupt dann sich so darum mühen – wenn auch nicht um jeden Preis („was da auch kommen mag“ – 392), wenn er nur eine – nicht einmal bessere – kosmologische Hypothese bedeutet? Anders – und das meine ich mitnichten „lyrisch“, sondern ganz „prosaisch“ – im personalen Bezug. „*Logon didonai*“ steht selbstverständlich auch und gerade hier an. Aber Beharren und „Hartnäckigkeit“ (C.S. Lewis: *obstinacy*) können jetzt Treue heißen. Weder gedanken- noch wortlos: Protest und Argument sind dann so wenig Alternativen wie Reden-zu und Reden-über, ja Gebet und Arbeit überhaupt; doch auch nicht gleichen Ranges: das zweite dient jeweils dem ersten. Obendrein verbinden Protest und (An-)Klage ihrerseits nochmals das ‚über‘ und ‚zu‘ im selben göttlichen Adressaten: „*Eli lema?*“ Das Problem ist zum Vorwurf geworden; der Fragende wartet – „wider Hoffnung hoffend“ – jenseits seiner Lösungen auf Antwort. J. SPLETT

HECKMANN, HEINZ-DIETER, *Mentales Leben und materielle Welt*. Eine philosophische Studie zum Leib-Seele-Problem. Berlin 1994: de Gruyter. 313 S.

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich in weiten Teilen um die Habilitationsschrift des Autors. Heckmann (H.) legt darin einen systematischen Lösungsversuch zum Leib-Seele-Problem vor. Er stellt sich damit nicht nur in den Kontext einer Debatte, die so alt ist wie die Philosophie, sondern vor allem bewegt er sich in einer aktuellen Diskussion von großer Breite und Komplexität. Es kann daher nicht verwunden, wenn H. den größten Teil des Buches darauf verwendet, die Alternativen zu seinem Ansatz zu kritisieren. Um es vorwegzunehmen: die interessantesten Teile des Buches finden sich in den detaillierten und scharfsinnigen Kritiken derjenigen Positionen, die H. ablehnt. Die vom Autor favorisierte „Lösung“ des Problems ist hingegen weniger detailliert ausgearbeitet. Sie orientiert sich an der bekannten abstraktionistischen Theorie von Daniel Dennett und erbt damit die Probleme dieser Position. H. will gegen den kartesischen Substanzdualismus eine materialistische Position verteidigen. Er argumentiert aber gegen einen reduktiven und einen eliminativen Materialismus, vertritt also unter bestimmter Rücksicht jene Position, die man oft als „non-reduktiven Physikalismus“ bezeichnet. Allerdings muß man mit dieser Bezeichnung vorsichtig sein, denn die meisten non-reduktiven Physikalisten wollen an der kausalen Wirksamkeit des Mentalen festhalten. H. verfolgt hingegen mit Dennett eine Strategie, die dem Mentalen strenggenommen keine kausale Wirksamkeit zuschreibt (Epiphänomenalismus), obwohl sie an-