

mag. Was N. von Scotus übernehme, seien zentrale Motive des Scotischen Metaphysikkonzepts, das unter den mittelalterlichen Ansätzen die stärkste Wirkung auf die frühe Neuzeit ausgeübt und in Kants Transzendentalphilosophie seine „bis heute wirksame Transformationsgestalt“ (XVII) gefunden habe.

Die Bedeutung von N.s Fundamentalontologie im Kontext einer der Neuscholastik verpflichteten Philosophie sieht Honnefelder vor allem darin, daß sie den Nachweis erbracht hat, „daß Ontologie nicht nur auf die Weise einer Philosophie des *actus essendi* betrieben werden kann, sondern auch als eine Philosophie formaler Konstituentien ..., die die eidetischen Bestände nicht wie die Philosophie des Seinsakts negativ, nämlich als Begrenzungen des Seinsakts, zu verstehen gezwungen ist, sondern die sie positiv, nämlich als washeitliche, formal aus sich bestehende Strukturen wahrzunehmen vermag“ (ebd.). Aber auch über den Kontext der neuscholastischen Philosophie hinaus kommt N.s eidetischer Ontologie nach Honnefelder eine wichtige Bedeutung zu, nimmt sie doch unter den Versuchen einer ‚Wiedergeburt der Metaphysik‘ in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. „einen höchst beachtenswerten Platz“ (ebd.) ein.

Dieser Würdigung von N.s Denken kann sich der Rez. anschließen. N.s Denken steht in der Tat für eine Theoriesynthese, die vielfältige Anregungen aufgenommen hat. Sein Denken, so betont er, sei nicht nur angeregt durch die Aristotelisch-scholastische Seinslehre, die sich freilich nicht systematisch geordnet und entwickelt dem Betrachter präsentiere und deshalb nicht unwichtige Differenzen aufweise, die ein Weiterdenken erforderlich machten; es verdanke auch „der neuzeitlichen und gegenwärtigen Seins-, Phänomen-, Zeichen-, Logos-, Sinn-, Wert-, Sprach- und Geltungslehre wichtige Anregungen“ (88), wiewohl hier die Frage nach den inneren Gründen der Dinge keine adäquate Behandlung finde. Es bleibt abzuwarten, ob durch diese verdienstvolle Edition des N.schen Spätwerks eine neuerliche Beschäftigung mit dessen Denken angestoßen werden kann.

H.-L. OLLIG S. J.

ROWE, WILLIAM L.: *Can God Be Free?* Oxford: Clarendon Press 2004. 173 S., ISBN 0-19-825045-2.

Vom theistischen Gottesverständnis ausgehend, welches Gott als ein allmächtiges, allwissendes und allgütiges Wesen von höchster Vollkommenheit denkt, befaßt sich das Buch mit einem speziellen Thema der philosophischen Gotteslehre, mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Freiheit und absoluter Güte Gottes. Im Zentrum steht die Gegenüberstellung der traditionell von Leibniz vertretenen Ansicht, ein Gott von vollkommener Güte habe notwendig die beste aller Welten erschaffen, eine Ansicht, die aber, so Rowe (= R.), aufgrund eben dieser Notwendigkeit die Freiheit Gottes in Frage stellt, und das Schöpfungsverständnis eines Thomas von Aquin, wonach es keine beste aller Welten gibt, sondern gegenüber jeder tatsächlich geschaffenen unendlich viele bessere und Gott von allen möglichen Welten eine frei gewählt hat, was aber, so R., die Allgüte Gottes in Frage stellt, weil Gott dann eine beste aller Welten gar nicht erschaffen kann. In einer intensiven und argumentativ differenzierten Auseinandersetzung mit dieser Thematik, die nicht nur mit Rückgriff auf Leibniz und Thomas von Aquin geführt wird, sondern auch auf Samuel Clarke, Thomas Reid, Johnathan Edwards und vor allem mit Bezug auf die gegenwärtige, angelsächsische Diskussion, in die der Autor selbst aufgrund vorangehender Aufsätze bereits stark involviert ist, schlägt R. sich auf die Seite von Leibniz, daran festhaltend, daß Gott aufgrund seiner Allgüte notwendig die beste aller Welten erschaffen haben muß, und reduziert die Freiheit Gottes auf den einen hypothetischen Fall, daß es mehrere beste Welten geben könnte, zwischen denen Gott frei wählt.

Das erste Kap. (10–22) setzt sich mit Leibniz auseinander. Entgegen Leibniz' Unterscheidung zwischen absoluter und moralischer Notwendigkeit, womit trotz Notwendigkeit, die beste aller Welten zu erschaffen, Gottes Freiheit gesichert werden soll, versucht R. aufzuzeigen, daß es, von Leibniz her gesehen, nur eine absolute Notwendigkeit geben kann, die beste aller Welten zu erschaffen. Aus der Tatsache, daß Gott notwendig existiert und allmächtig, allwissend und vollkommen ist, folge logisch, daß Gott sich entscheiden müsse, die beste aller möglichen Welten zu erschaffen. Auch die im zweiten Kap. behandelte Position Clarkes (23–35), die Gott Wahlfreiheit gewährt, Gott aber die

Macht, das Böse zu wählen, nicht zugesteht, weil dies seiner vollkommenen Güte widerspräche, deutet R. dahingehend, daß Gott auch bei Clarke, allen Ausnahmefällen und weiteren Unterscheidungen zum Trotz, die dieser noch einführt, das Gute bzw. das Beste letztlich nicht frei, sondern aus Notwendigkeit tue. Wenn es nicht in Gottes Macht liege, das Böse zu wählen, dann könne er auch nicht frei wählen, das Böse nicht zu tun, und dann würden wir Gott auch keine Dankbarkeit für das Gute schulden, das er tue. R. diskutiert am Ende dieses Kap.s noch das gegenüber Clarke leicht abgeänderte Freiheitsverständnis von Reid, wonach Gott frei das Beste wählt, wenn er die Freiheit hat, dieses Beste auch zu unterlassen, ohne daß er die Fähigkeit haben müßte, auch das Gegenteil des Guten, also das Böse zu tun. R. wendet hiergegen ein, es sei nicht möglich, daß Gott auch entscheiden könne, die beste aller möglichen Welten nicht zu erschaffen. Das widerspräche seiner vollkommenen Güte, denn es heiße, etwas weniger Gutes tun, als es möglich wäre, und das käme einem Mangel an Weisheit und Güte gleich.

Im dritten, was die Gedankenführung betrifft, weniger klar aufgebauten Kap. (36–53) setzt R. sich – vor allem über die Interpretation von Kretzmann – mit Thomas von Aquin auseinander, für den es aufgrund der unendlichen Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf unendlich viele bessere Welten gibt, die Gott hätte erschaffen können, als die tatsächlich existierende und keine die allerbeste ist, alle aber an Gottes Güte teilhaben. Die Freiheit des Schöpfungsaktes versteht Thomas dabei so: Gott will mit Notwendigkeit seine eigene Güte um ihrer selbst willen, die anderen Dinge aber will er mit seiner Güte, jedoch nicht mit Notwendigkeit (CG I 81, 4). Der entscheidende Einwand von R. geht dahin, daß Thomas diese Aussage so verstehen müsse, daß wenn Gott seine eigene Güte wolle, er dann auch die Existenz von etwas anderem als er selbst wolle. D.h., aus der Tatsache, daß Gott seine eigene vollkommene Güte will, folgt R.s Auffassung nach bei Thomas logisch, daß Gott auch andere Dinge will. Wenn aber der Wille zur Existenz der anderen Dinge aus dem Willen seiner eigenen Güte logisch folgt, will Gott diese anderen Dinge notwendig. Das Problem mit R.s Thomasdiskussion besteht darin, daß er sich auf Thomas' eigene Position nicht wirklich einläßt und damit den entscheidenden Punkt seines Ansatzes übersieht: Gott ist dadurch, daß er seine eigene Güte um ihrer selbst willen will, vollkommen gut, und es gibt nichts mehr, was dieser Güte noch etwas hinzufügen könnte, so daß es für Thomas völlig gleich ist, welche Welt Gott erschafft bzw. wie gut die erschaffene Welt auf der unendlichen Skala der möglichen, verschieden guten Welten ist, denn egal, wie gut die von ihm erschaffene Welt ist, wird sie der Güte Gottes weder etwas hinzufügen noch sie in irgend einer Weise mindern. Weil die Welt von Gott geschaffen ist, hat sie in jedem Fall an der Güte ihrer Ursache teil, das Maß der Güte der Welt aber hat keinerlei Einfluß auf die Güte Gottes. Von daher hätte Gott auch ebenso gut keine Welt erschaffen können. Aus der Tatsache, daß Gott seine eigene Güte notwendig will, folgt somit entgegen R. nicht logisch, dass er auch andere Dinge will (vgl. 48–50).

Das vierte Kap. (54–73), das sich mit dem Freiheitsverständnis von Jonathan Edwards (1703–1758) befaßt, kann hier übergangen werden, weil es nur eine weitere Variante des Freiheitsverständnisses diskutiert, die anschließend verworfen wird und den roten Faden von R.s Grundargumentation nicht tangiert. Im fünften Kap. (74–87) kommt R. in Auseinandersetzung vor allem mit der Gegenwartsposition von R. Adams noch einmal auf die Frage zurück, ob ein allgütiger Gott, der die bestmögliche Welt erschaffen kann, auch nur eine Welt erschaffen könnte, die viel weniger gut als die beste ist. R. Adams Hauptargument lautet: So wie Eltern nichts Falsches täten, wenn sie normale Kinder zur Welt brächten statt mit Hilfe von Medikamenten eine anormale Genstruktur in ihnen hervorzurufen, die ihnen die Fähigkeit zu übermäßiger Intelligenz und Glück verleihe, tue auch Gott nichts Falsches, wenn er weniger vollkommene Wesen erschaffe, als er eigentlich könnte. R. entgegnet, daß es für Gott keine Norm als Maßstab dafür gebe, wie intelligent und glücklich Geschöpfe normalerweise zu sein hätten, wenn aber Gott selbst diese Norm setze, es schwer einzusehen sei, warum er nicht die beste aller möglichen Welt erschaffen habe. Und selbst wenn man mit Adams davon ausgehe, daß es für Gott keine moralische Verpflichtung gebe, die beste aller möglichen Welten zu erschaffen, so sei es doch als ein supererogatorischer Akt zu werten, wenn Gott statt einer weniger guten die beste Welt erschaffe. Solch ein Akt aber mache ihn moralisch besser, als wenn er ihn un-

terlasse. Adams weiteres Argument, Gottes Gnade, die darin bestehe, Geschöpfe unabhängig von ihrem Verdienst zu lieben, schließe aus, daß Gott irgend eine Vorliebe dafür habe, die beste aller Welten zu schaffen und daß nichts ihn zwingt, sich für die beste aller möglichen Welten zu entscheiden, kontert R. mit dem Hinweis, daß wenn Gott überhaupt einen Grund habe, die Welt zu schaffen, d. h. die Welt nicht einfach willkürlich entstehe, dann aufgrund seines Wunsches, die beste aller möglichen Welt zu schaffen, daß dieser Wunsch und die Vorliebe, die darin steckten, aber Gott in seiner Gnade nicht daran hindern würden, die Geschöpfe dieser Welt unabhängig von allem Verdienst zu lieben, so, wie Eltern alle ihre Kinder unabhängig von ihren Verdiensten lieben können und dennoch für dieses oder jenes Kind eine besondere Vorliebe haben.

Im sechsten Kap. (88–150) geht es R. um die Verifikation des von ihm behaupteten Prinzips (= ‚principle B‘): Wenn ein allwissendes Wesen eine Welt erschafft, dergestalt, daß es eine bessere gibt, dann besteht die Möglichkeit, daß es ein moralisch besseres Wesen gibt als dieses allwissende Wesen. In Auseinandersetzung mit Th. Morris macht R. deutlich, daß ein Wesen, das wissentlich eine weniger gute Welt erschaffe, als es eigentlich könne, ein Wesen sein müsse, dem es an Güte fehle. Der Grad an Güte eines Wesens messe sich an dem Grad an Güte der von ihm geschaffenen Welt. Dem Einwand von W. Hasker, etwas Besseres nicht zu tun, sei ein Mangel nur dann, wenn es jemandem möglich sei, das für ihn bestmögliche zu tun, was aber nicht der Fall sei, wenn es keine beste aller möglichen Welten gebe, setzt R. entgegen, etwas Besseres nicht zu tun, sei auch dann schon ein Mangel, wenn man etwas Besseres tun könne, als man getan habe, auch wenn man nicht fähig sei, das Beste zu tun. Von daher könne Gott – wie in Auseinandersetzung mit Wainwright weiter ausgeführt wird –, wenn es nur eine unendliche Anzahl von immer besseren Welten gebe und keine beste, die er erschaffen könne, nicht allgütig sein. D. h., ‚principle B‘ läßt nur die zwei Möglichkeiten zu, daß entweder Gott die beste aller möglichen Welten erschaffen hat oder aber der klassische Theismus falsch ist. Das letzte Kap. (151–166) befaßt sich in Auseinandersetzung mit Th. Morris noch mit der Möglichkeit, die Einheit von Freiheit und Allgüte Gottes so zu konzipieren, daß Gott für seine absolut gute Natur verantwortlich sei, weil er sie selbst frei verursacht habe. R. weist auf die Schwierigkeiten hin, die diese Konzeption nach sich zieht, insbesondere die Schwierigkeit, eine solche Selbstverursachung als einen freien Akt zu verstehen. Dies sei nur möglich, wenn man das Freiheitsverständnis dahingehend modifiziere, daß Gott nicht die Wahlfreiheit habe, sich selbst bzw. seine Güte zu verursachen; damit aber würde Gottes Selbstverursachung letztlich wieder zu etwas Notwendigem. Das Buch endet mit der Feststellung, ein absolut gütiger Gott, und an einem solchen hält R. fest, könne keine Welt erschaffen, die weniger gut sei als eine andere, die er hätte erschaffen können. Und weil dem so sei, könne es auch keine unendliche Anzahl von immer besseren Welten geben, ohne daß es eine beste gibt. Damit aber reduziert sich Gottes Freiheit auf den einen hypothetischen Fall, daß es womöglich mehrere beste Welten gibt, unter denen Gott eine auswählt.

Aufgrund der Tatsache, daß R. der Auffassung von Thomas von Aquin nicht wirklich gerecht wird, bleibt dessen Argumentationsgang, so differenziert er durchgeführt worden ist, für mich unbefriedigend. Thomas' Prinzip, bei der Auseinandersetzung mit einem Gegner immer von dessen philosophisch stärkster Position auszugehen, hätte sich R. gerade in bezug auf Thomas selbst zu eigen machen sollen. Genau in diesem Punkt aber widerspiegelt R.s Buch, das ich ungeachtet dieser Kritik für eine sehr anregende Studie halte, eine gewisse Tendenz in der angelsächsischen Philosophie: Neben dem Mut zum systematischen Denken, der Strenge und der großen Eigenständigkeit in der eigenen Gedankenführung kommt es nicht selten vor, daß die Autoren nicht sorgfältig genug auf die philosophiegeschichtlichen Positionen eingehen, mit denen sie sich auseinandersetzen.

J. DISSE

SWINBURNE, RICHARD, *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press 1998. XIII/263 S., ISBN 0-19-823799-5.

Warum läßt ein allmächtiger, allwissender und moralisch vollkommener Gott, der sich gnädig um das Heil seiner menschlichen Geschöpfe sorgt, die Übel in unserer Welt