

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

zu? Auf diese Frage versucht R. Swinburne (= S.) in „Providence and the Problem of Evil“ (= P.) eine Antwort zu geben. P. hat vier Teile. Nach einer Einleitung behandelt S. im ersten Teil (3–45) die Notwendigkeit einer Theodizee und geht auf Theodizee-Entwürfe in der christlichen Tradition ein. Er arbeitet heraus, daß es letztlich um die Frage geht, ob es mindestens ein Übel gibt, das zuzulassen Gott nicht gerechtfertigt ist. Wenn es einem Theisten scheint, daß es solche Übel gibt, sollte er in Abwesenheit von Gegengründen (oder starken Gründen für die Überzeugung von der Existenz Gottes) glauben, daß Gott nicht existiert. S. ist der Meinung, daß die meisten Theisten eine Theodizee benötigen, um epistemisch gerechtfertigt an (den theistischen) Gott glauben zu können. Aufgabe der philosophischen Verteidigung des Theismus ist zu zeigen, daß Gottes Zulassung der tatsächlichen Übel gerechtfertigt ist, weil dies der einzige für Gott (auch moralisch) mögliche Weg ist, gewisse Güter zu verwirklichen, Gott alles sonst Mögliche tut, um diese Güter zu verwirklichen und der Wert dieser Güter die Übel überwiegt. Von einigem Interesse gerade für die deutschsprachige Diskussion des Problems des Übels ist S.s Kritik an Wykstras „CORNEA-Prinzip“, nach dem es letztendlich scheint, daß es keine Übel gibt, die gegen die Existenz des theistischen Gottes sprechen, da wir aufgrund unserer begrenzten Erkenntnisfähigkeit nicht die höheren Güter kennen, die Gott verwirklichen möchte, und deren notwendige Bedingungen u.U. Übel sind. S. wendet dagegen ein, daß aus der Möglichkeit, daß unsere moralischen oder Tatsachen betreffenden Überzeugungen falsch sein können, nicht notwendig und ausschließlich folgt, daß wir nicht die größeren Güter erkennen, zu deren Verwirklichung Übel dienen, sondern daß es genauso möglich ist, daß wir nicht die großen Übel erkennen, denen einige scheinbar gute Zustände dienen. Aus der Inadäquatheit unserer moralischen Überzeugungen kann es genauso folgen, daß die Welt schlechter ist, als wir glauben, wie daß sie besser ist, als wir glauben, woraus wiederum folgt, daß unsere Welt wahrscheinlich tatsächlich so schlecht ist, wie wir denken. Es stellt sich also tatsächlich das Problem, daß die Übel in der Welt *prima facie* gegen die Rationalität der Überzeugung von der Existenz des theistischen Gottes sprechen und daß deswegen zur Verteidigung der Rationalität des Theismus eine Theodizee notwendig ist, wobei S. unter ‚Theodizee‘ nicht die Darstellung der tatsächlichen, sondern möglicher Gründe Gottes für die Zulassung (bzw. Verursachung) von Übeln versteht. S. argumentiert in P. für die These, daß es kein Übel gibt, das zuzulassen (oder zu verursachen) Gott nicht moralisch gerechtfertigt ist. Für diesen Nachweis wählt er den induktiven Weg, zuerst zu zeigen, daß Gott gerechtfertigt ist, von jeder Art von Übel einige Instanzierungen zuzulassen (zu verursachen) und dann mit Hilfe weiterer Überlegungen darauf zu schließen, daß es kein Übel gibt, das zuzulassen Gott nicht gerechtfertigt ist. Im zweiten Teil (49–122) beschreibt und analysiert S. Gruppen von Gütern und Übeln in unserer Welt. Als wichtige Werte, die mit der Schöpfung verwirklicht werden, nennt er Schönheit und die Existenz von Wesen, die Gedanken, Gefühle und gerechtfertigte wahre Überzeugungen haben. Die beiden grundlegenden Güter sind der menschliche freie Wille, um selbstverantwortlich zwischen Gut und Böse zu wählen, einen eigenen Charakter entwickeln und die Persönlichkeitsbildung der Mitmenschen beeinflussen zu können, und die Tatsache, daß man für andere von Nutzen sein kann. Der höchste Wert ist der Dienst für Gott und die Gottesverehrung in alle Ewigkeit (wenn es Gott gibt). In Teil 3 (123–219) argumentiert S., daß Gott die im zweiten Teil erwähnten Werte nicht ohne die Zulassung von Übeln verwirklichen kann, d. h., daß bestimmte Übel (bzw. deren Möglichkeit) mit der Verwirklichung der im zweiten Teil aufgezählten Werte notwendig verbunden sind. S. bezeichnet dies als logische „Zwangsjacke Gottes“ (125). So kann Gott z. B. nicht Menschen mit einem ernsthaften (libertären) freien Willen erschaffen, ohne die Möglichkeit moralischer Übel und ohne die Existenz des Übels der Versuchung zu sittlich schlechten Handlungen in Kauf zu nehmen. Da Gott nicht das Recht hat, uns in wichtigen Angelegenheiten (z. B. über die tatsächlichen Folgen unserer moralisch schlechten bzw. falschen Entscheidungen) zu täuschen (Prinzip der Ehrenhaftigkeit), kann Gott uns nicht moralisch bedeutsame Freiheit geben, aber die Konsequenzen falscher moralischer Entscheidungen annullieren. Im dritten Teil von P. findet sich eine modifizierte Fassung von S.s bekannter Erklärung der Notwendigkeit natürlicher Übel für die Gewinnung epistemisch gerechtfertigter Überzeugungen über die Folgen unserer Handlungen. Im vierten

Teil (221–251) argumentiert S. für die beiden Thesen, daß Gott das Recht hat, Übel zuzulassen, solange im Leben jedes einzelnen Menschen (inklusive des Lebens nach dem Tod) insgesamt das Gute das Übel überwiegt, und daß in unserer Welt insgesamt das Gute das Übel überwiegt. Im letzten Kap. versucht S. mit Hilfe einiger Gedankenexperimente eine abschließende Abschätzung des Verhältnisses von Übeln und Gütern nicht bloß allgemein in der Welt, sondern in jedem individuellen Leben.

S.s bisherige Publikationen zum Problem des Übels haben einen wichtigen Beitrag zur religionsphilosophischen Diskussion geleistet. Besonders bekannt sind seine Ausführungen in „Die Existenz Gottes“ (= E.). P. führt in vielem Gedanken aus E. weiter, unterscheidet sich von dieser klassischen Darstellung aber in einigen wesentlichen Hinsichten. So sind S. in P. die Schwierigkeiten einer wirklich überzeugenden Theodizee deutlicher bewußt als in E. (X f.). Diese basieren auf der Vielfalt der Güter und Übel und der Komplexität der Beziehungen zwischen ihnen. Entsprechend ist S.s Behandlung der verschiedenen Güter im zweiten Teil viel ausführlicher als in E. Vor allem beurteilte S. in E. eigentliche religiöse Lehren wie z. B. von einem Weiterleben nach dem Tod als eher unnötige Komplikationen der theistischen Antwort auf das Problem des Übels und hielt eine überzeugende Theodizee auch ohne Rekurs auf solche Lehren für möglich. In P. ist S. in dieser Hinsicht weitaus skeptischer und hält zumindest für die Mehrheit der Menschen eine Theodizee, die spezielle religiöse Lehren enthält, für plausibler (XI). Folgerichtig greift S. in P. auf die gesamte christliche Lehre zurück, um eine Antwort auf das Problem des Übels zu formulieren. Diese Veränderungen in P. gegenüber E. sind auch ein Zeugnis für Entwicklungen in der analytischen Religionsphilosophie. Herrschte in der Zeit der Abfassung von E. noch das Bestreben, dem atheistischen Argument aus dem Übel auf der Basis einer universalen Wertebasis zu begegnen, setzte sich seitdem immer mehr die Erkenntnis durch, daß das Christentum bestimmte Werte vertritt, die nicht von allen Teilnehmern an der Diskussion um das Problem des Übels geteilt werden, die aber trotzdem für eine christliche Antwort wesentlich sind. Besonders M. McCord Adams hat auf diesen Umstand hingewiesen, und auch ein zumindest fernes Echo von A. Plantingas „Advice to Christian Philosophers“ dürfte in dieser Entwicklung vernehmbar sein. In P. ist sich S. dieser Problematik weit mehr bewußt als in früheren Publikationen und gibt offen zu, daß seine Theodizee auf einem Wertesystem basiert, das in der Gegenwart sehr umstritten ist. Ein Abgleiten in den Relativismus verhindert S. dadurch, daß er für seine Wertebasis Argumente vorbringt, die größtenteils unabhängig von spezifisch christlichen Überzeugungen sind. Einige seiner Thesen und auch Argumente wirken auf den ersten Blick befremdlich, aber bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß S. wichtige Intuitionen formuliert und meistens überzeugende, wenn auch nicht zwingende Argumente für sie findet. Da S. im zweiten Teil von P. einen weiten Bereich von Werten und Gütern behandelt, bleibt es nicht aus, daß manche Thesen sehr knapp formuliert sind und ohne hinreichende Begründung bleiben. So sind S.s Ausführungen über die Bedeutung wahrer Überzeugungen für wertvolle Liebe (77–79) m. E. zutreffend; aber angesichts der kontroversen Diskussion über die Bedeutung wahrer Überzeugungen über den Partner und über die Bedeutung von dessen Eigenschaften für den Wert der Liebe hätte S. besser einige Argumente für seine Ansichten gegeben. Aber insgesamt sind seine Thesen wohl abgewogen und argumentativ gut, wenn auch manchmal knapp abgesichert.

Allerdings bleibt ein wesentliches Desiderat in P. S. unterschätzt immer noch die Bedeutung der Liebe Gottes und der Ermöglichung der freien Antwort des Menschen auf sie für eine theoretische Lösung des Problems des Übels. Er erwähnt zwar V. Brümmers diesbezügliche Vorschläge, aber argumentiert, daß Freiheit einen hohen intrinsischen Wert besitzt und der Rekurs auf Gottes Liebe ihn noch steigert (195). Allerdings kann man mit guten Gründen bezweifeln, daß Freiheit an sich bereits diesen hohen Wert besitzt und nicht erst als notwendige Bedingung der Möglichkeit einer positiven menschlichen Antwort auf Gottes Liebe, die dann im Leben nach dem Tod in die *visio beatifica* mündet, die all jene Übel „kompensiert“, die notwendige Bedingungen auf dem Weg zur endgültigen Entscheidung für die Liebe zu Gott waren. Dieser Mangel scheint mir ein Symptom dafür zu sein, daß nicht nur bei S., sondern in großen Teilen der theistischen analytischen Religionsphilosophie den Begriffen der ‚Liebe Gottes‘ (*genitivus objectivus* und *subjectivus*) immer noch zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird. Wenn aber ei-

nerseits in der analytischen Religionsphilosophie die religionsphilosophische Bedeutung spezieller Lehren einzelner Religionen und besonders des Christentums immer deutlicher wird, und andererseits an einer zentralen Stelle des Neuen Testaments Gott als die Liebe bezeichnet und menschliche Liebe als notwendige Bedingung der Verbindung mit Gott genannt wird (1 Jo 4, 7 f.) ist die Analyse der Begriffe ‚Gottesliebe‘ eine wichtige Aufgabe der Religionsphilosophie und verdient mehr Beachtung, als dies bisher geschah. Diese kritischen Bemerkungen sollen aber nicht davon ablenken, daß es sich bei P. um einen präzise formulierten und im großen und ganzen sorgfältig argumentierten, wertvollen Beitrag zur religionsphilosophischen Diskussion handelt, der deren Gang sicher nachhaltig beeinflussen wird.

O. J. WIERTZ

ZIMMERMANN, HANS DIETER, *Martin und Fritz Heidegger*. Philosophie und Fastnacht. München: Beck 2005. 173 S., ISBN 3-406-52881-3.

Der kleine Ort Meßkirch im Schwarzwald war die Heimat bemerkenswerter Persönlichkeiten: Johann Ulrich Megerle (geboren in Kreenheinstetten bei Meßkirch, unter dem Namen Abraham a Santa Clara bekannt als Schriftsteller und Prediger), Conradin Kreutzer (Opernkomponist), Conrad Gröber (Erzbischof von Freiburg), Bernhard Welte (katholischer Priester, Philosoph), Arnold Stadler (Schriftsteller) und dann wurden auch Martin und Fritz Heidegger hier geboren und haben hier lebensentscheidende Prägungen empfangen. Für alle Genannten war Meßkirch ein Dorf mit Lebensgewohnheiten, die in Jahrhunderten gewachsen und von katholischem Glauben und Leben durchformt waren. In der Dorfmitte bildeten die Martinskirche, das Rathaus, einige Gasthäuser und Kaufläden das Ensemble, an dem die Dorfbewohner zusammenkamen, miteinander sprachen, ihre Erfahrungen austauschten. Doch eine idyllische Insel inmitten der Welt, die im 20. Jhd. Abbrüche und Aufbrüche in und nach zwei Weltkriegen sowie Umbrüche durch schnelle Entwicklungen in Wissenschaft und Technik erlebte, war auch Meßkirch nicht. Was immer sich in der größeren Geschichte ereignete, – es ragte in die Lebenskreise und -bahnen der Familien und der einzelnen Menschen, wo immer sie auch wohnten und wirkten, hinein. Und jeder Einzelne hatte seinen persönlichen Weg inmitten der ihn umgebenden Welt und der ihn begleitenden Zeit zu finden und zu gehen. Wie sich solches in den Lebensgeschichten der beiden Brüder Martin und Fritz bewahrheitete, zeichnet der Verf. in den 27 Kap. des Buches nach. Der Untertitel – „Philosophie und Fastnacht“ – läßt ahnen, worauf das Doppelporträt hinausläuft: der eine, Martin, ging seinen Weg als Philosoph und sollte sich weltweiter Wirksamkeit und Bekanntheit erfreuen können; der andere, Fritz, blieb zu Hause und beobachtete die Welt mit wachem Scharfsinn und aus klugem Abstand. Was er sah, trug er versteckt und zugleich sehr wohl vernehmlich in seinen Fastnachtsreden vor, denen die Menschen mit gespannter Aufmerksamkeit lauschten. Martin hat seine Heimat verlassen und suchte (und fand ?) sie andernorts: in Freiburg und der Universität, aber auch in Todtnauberg und der Hütte auf dem Ratschert. Auch von seinen katholischen Wurzeln wollte er sich befreien und von allem Denken, das sich der Frage nach dem Sein nicht zu stellen wagte. In den späteren Lebensjahren gab es dann aber doch eine Art Rückkehr. Daß er verfügte, bei seinem Begräbnis auf dem Friedhof in Meßkirch solle Bernhard Welte sprechen, mag ein Zeichen für die letzte Phase seiner Odyssee sein. Der andere, Fritz, blieb seiner Heimat bis an sein Lebensende treu. Er lebte und wirkte in Meßkirch, übte seinen Beruf als Kassierer in der örtlichen Bank aus, nahm verlässlich am Leben der katholischen Gemeinde teil. Gleichwohl läßt sich in seinem Leben eine Bewegung aufspüren. Man könnte sie als eine Art geistigen Exodus bezeichnen. Sein waches und kluges Beobachten und Beurteilen der Geschehnisse in seiner Nähe und in der weiteren Welt ließ eine innere Distanz zu dem unmittelbar Gegebenen entstehen. Und der kirchlich treue Katholik ging Wege, die ihn den Positionen eines Meister Eckhart nahekommen ließen. Fritz erlag den Versuchungen der Zeit, zumal des Dritten Reiches, nicht. Er war dem Leben in der Unmittelbarkeit seiner Herausforderungen immer nah. Das gab ihm die innere Freiheit des Durchschauens und des Be- und Verurteilens der Verhältnisse. Anders Martin. Er bewegte sich in seinem Philosophieren so sehr im Ursprünglichen, Anfänglichen der Frage nach dem Sein, daß sein Sinn für die Tragweite der geschichtlichen Er-