

wenngleich die kritischen Einwände des Autors bezüglich des teleologischen Gottesbeweises dadurch nicht verändert werden müssten.

Ohne Zweifel ist Kants praktisches Argument aus der zu fordernden Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit außerordentlich schwach. Es gibt aber auch die Auffassung, dass der kategorische, also absolute Charakter von Sollensforderungen von sich aus auf ein Absolutes verweist. Tatsächlich haben Autoren wie Ernst Tugendhat diesen kategorischen Charakter abgelehnt, um den damit verbundenen metaphysischen Preis nicht zahlen zu müssen.

127 diskutiert der Autor die Frage, ob nicht Gott durch den Indeterminismus von Quantenvorgängen in der Welt tätig werden könne, ohne die Naturgesetze aufzuheben. Dies sei aber nicht möglich, weil es in unserem Mesokosmos keine solchen Wirkungen gebe. Tatsächlich ist dies nicht richtig. Die nichtlineare Physik (Chaos- und Selbstorganisationstheorie) kennt viele Fälle, wo sich Quantenfluktuationen wegen dieser Nichtlinearität bis in den Mesokosmos hoch verstärken.

138 beschreibt Löffler drei Modelle der Beziehbarkeit von Religion auf Wissenschaft, nämlich a) vollständige Trennung, b) Aufhebbarkeit in einer Supertheorie, c) Differenz bei partieller Überlappung. Jan Barbour hat dagegen ein differenzierteres Modell von vier Möglichkeiten vorgestellt, das in der Diskussion zu Recht allgemein akzeptiert wurde. Tatsächlich finden die wesentlichen Autoren des Science Religion-Dialogs (wie außer Jan Barbour auch noch John Polkinghorne oder Arthur Peacocke) in diesem Buch weiter keine Berücksichtigung. Bei Polkinghorne findet sich eine komplette natürliche Theorie auf Basis der Voraussetzungen der Physik, wie insbesondere dem oben genannten kantischen Argument aus der anzustrebenden Einheit der Theorien. Andererseits diskutieren Barbour und Polkinghorne ausführlich ‚metaphysische Großerzählungen‘ wie die von Peirce und Whitehead, die in diesem Buch praktisch ausfallen. Damit ist ein sehr wichtiger letzter Punkt berührt:

Löffler kommt stark von der Analytischen Philosophie her. Es ist bekannt, dass diese Richtung neben ihren unstrittigen Verdiensten auch ihre blinden Flecken hat. In diesem Fall ist das gravierend.

Es fallen in diesem Buch zumindest zwei wichtige Instanzen aus: einmal die gesamte pragmatische Tradition seit James und Dewey. Man sucht vergeblich nach Namen wie Hans Joas, Matthias Jung oder sogar Ingolf Dalferth (den berühmtesten Religionsphilosophen im protestantischen Bereich).

Als zweites fällt der Bezug auf die ‚metaphysischen Großerzählungen‘ aus. Gewöhnlich werden diese heute tiefer gehängt, aber ignorieren sollte man sie dennoch nicht. Dass ein Autor wie Peirce gar nicht erwähnt wird, ist schmerzhaft, nicht zu reden von seinen heutigen Interpreten wie Hermann Deuser oder Geshe Linde. Vollständig fällt auch Hegel aus und alle neueren Versuche, seine Religionsphilosophie ohne die Unterstellung eines ‚absoluten Geistes‘ fruchtbar zu machen, also etwa die Arbeiten von Autoren wie Falk Wagner, Jörg Dierken, Thomas M. Schmidt, Günter Kruck usw.

Offenbar ist der Gegensatz zwischen angelsächsischer und kontinentaleuropäischer Philosophie bis heute noch nicht überwunden. Aber wenngleich Analytische Philosophen Tendenz haben, sich in gewisse Plausibilitäten einzuschließen, so muss doch gefordert werden, dass ein systematisch-philosophischer Ansatz *alle* relevanten Versuche mitumfassen sollte.

Abzüglich dieser durch die philosophische Großwetterlage bedingten Einschränkung kann dieses Buch aber wegen seiner unstrittigen Qualitäten als Einführung empfohlen werden.

H.-D. MUTSCHLER

VAN INWAGEN, PETER, *The Problem of Evil*. The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in 2003. Oxford: Clarendon Press 2006. XIV/183 S., ISBN 0-19-924560-6.

Unter der Überschrift ‚Das Problem des Übels‘ – so das Anliegen dieser überarbeiteten Vorlesungen, die nicht vor Fachphilosophen, sondern vor einem weiteren Publikum gehalten wurden – würden mehrere Probleme in einen Topf geworfen, die zwar in einer engen Beziehung zueinander stehen, aber dennoch wichtige Unterschiede aufweisen.

Philosophen verstünden unter dem Problem des Übels die Frage an den Theisten: Wie kannst du angesichts des Übels in der Welt weiterhin an Gott glauben? Dass es hier um verschiedene Probleme geht, wird bereits daran deutlich, dass diese Frage sich angesichts des Erdbebens von Lissabon und des Holocaust in einem unterschiedlichen Sinn stellt. – Van Inwagen (v.I.) unterscheidet zwischen Theodizee (*theodicy*) und Verteidigung (*defense*). Der Unterschied liegt nicht im Inhalt, sondern im Zweck. Eine Theodizee will das Argument aus dem Übel zwingend widerlegen; sie erhebt einen Wahrheitsanspruch; sie beweist, dass die Existenz des Übels und die Existenz Gottes miteinander vereinbar sind. Das Ziel, das eine Verteidigung verfolgt, ist bescheidener. Der Apologet erhebt nicht den Anspruch, die Wahrheit über Gott und das Übel zu wissen; wie der Verteidiger vor Gericht Zweifel an der Schuld des Angeklagten wecken will, so geht es ihm darum, die Gültigkeit des Arguments aus dem Übel in Frage zu stellen. Die vorliegenden Vorlesungen sind keine Theodizee, sondern eine Verteidigung. – Eine inhaltliche Unterscheidung ist die zwischen dem globalen (*global*) und dem lokalen (*local*) Argument aus dem Übel. Das globale Argument geht aus von der Gesamtheit der tatsächlichen Übel. Ausgangspunkt der lokalen Argumente ist dagegen ein einzelnes grauenhaftes Ereignis. Lokale Argumente haben die Form: ‚Wenn es einen Gott gäbe, dann wäre das nicht geschehen‘. Die Antwort auf das globale Argument ist nicht notwendig eine Antwort auf die lokalen Argumente; jede dieser Formen muss eigens behandelt werden.

Das globale Argument lautet: Wenn Gott existiert, ist er allwissend, und er kennt folglich die Übel; weil er moralisch vollkommen ist, will er notwendig, dass es diese Übel nicht gibt; weil er allmächtig ist, kann er alles bewirken, was er will und was nicht in sich unmöglich ist; dass es das Übel nicht gibt, ist aber nicht in sich unmöglich. Wenn es also ein allwissendes, moralisch vollkommenes und allmächtiges Wesen gibt, kann es keine Übel geben; nun gibt es aber Übel; also gibt es kein solches Wesen. Der Theist antwortet, dass die Nichtexistenz Gottes aus diesen Prämissen logisch nicht folgt, denn Gott kann Gründe haben, weshalb er das Übel zulässt. Im Unterschied zu einer Theodizee, die behauptet, die Gründe, die Gott tatsächlich hat, zu kennen, begnügt eine Verteidigung sich damit zu zeigen, dass Gott solche Gründe haben *kann*; dazu muss sie plausibel machen, dass Gott nur dadurch, dass er Übel zuließ, ein größeres Gut verwirklichen konnte. V. I. vertritt die auf Augustinus zurückgehende Verteidigung durch den freien Willen (*free will-defense*). Danach ist eine Schöpfung, in der es vernünftige Wesen gibt, besser als eine Schöpfung, in der es sie nicht gibt. Vernünftige Wesen haben aber einen freien Willen, der zwischen Gut und Böse wählen kann. Ein freier Wille, den Gott so beeinflussen könnte, dass er nur das Gute wählt, ist jedoch in sich unmöglich. Aber in dieser Form beantwortet der *free will-defense* nicht die Frage nach den Übeln, die nicht eine Folge des menschlichen Handelns sind. Augustinus erklärt sie durch die Folgen, welche der in Gen 3 geschilderte Abfall von Gott für die gesamte Schöpfung hat; v.I. übernimmt diese Erklärung, indem er die Geschichte von Gen 3 so modifiziert, dass sie mit der Evolutionstheorie vereinbar ist. Der *free will-defense* beantwortet nicht die Frage des Ijob nach der Gerechtigkeit Gottes; er gibt keine Erklärung dafür, weshalb dieses bestimmte Übel dieser bestimmten Person zustößt. ‚What there is, is an explanation of why evils happen to people without any reason‘ (89).

Auf diese Widerlegung des globalen Arguments antwortet der Atheist mit dem lokalen Argument. Es arbeitet mit dem Begriff des Grauenhaften (horror). Beispiele sind: Ein voll besetzter Schulbus wird durch einen Erdbeben erdrückt; das Leben einer Frau wird von Tag zu Tag mehr durch Chorea Huntington zerstört; ein Baby kommt ohne Arme und Beine zur Welt (95). Es geht, so das lokale Argument, nicht nur um die Menge des Übels in der Welt. Es ist denkbar, dass die Summe vieler kleinerer Übel größer ist als das Übel weniger grauenhafter Ereignisse. Gott hätte eine Welt schaffen können, in der es keine grauenhaften Ereignisse gibt, ohne dass dadurch ein großes Gut verhindert oder ein noch schlimmeres grauenhaftes Ereignis zugelassen worden wäre. Der Theist, so fordert das lokale Argument, müsse also auch ‚die hohen lokalen Konzentrationen des Übels‘ (96) berücksichtigen. Warum verhindert Gott die *horrors* nicht durch ein Wunder? V. I. bringt das Beispiel von Dorothee, die an Angina pectoris leidet und deshalb abnehmen und aufhören müsste zu rauchen; statt dessen könnte der Arzt ihr jedoch ein Medikament geben, das ihre Beschwerden mindert, ohne ihren Gesamtzustand zu ver-

bessern. Die *horrors* sind, so die Antwort auf das *local argument*, die Folge der in Gen 3 geschilderten Trennung des Menschen von Gott. Sie lassen die Menschen erfahren, dass etwas mit der Welt, in der sie leben, nicht in Ordnung ist. Würde Gott alle *horrors* beseitigen, so würde er seinen Plan vereiteln, die Menschen wieder mit sich zu verbinden. Indem Gott einige *horrors* zulässt, handelt er wie Dorothees Arzt, der ihr das bestimmte Medikament nicht gibt, um sie zu motivieren, mit dem Rauchen aufzuhören und abzunehmen.

Aber auch damit sind noch nicht alle Argumente aus dem Übel beantwortet. Lange bevor es Menschen auf dieser Welt gab und lange bevor die Geschichte von Gen 3 sich ereignen konnte, gab es Tiere, die gelitten haben. Ihr Leiden steht also in keinem Zusammenhang mit dem Handeln der Menschen; hier kann der Theist also nicht mit einer Form des *free will defense* antworten. Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung steht die Frage: Haben wir Gründe anzunehmen, dass ein allmächtiges Wesen eine Welt schaffen könnte, in der die höheren Lebewesen ohne Schmerzen, d. h. in einem hedonistischen Utopia, leben? Nur wenn diese Frage bejaht werden kann, ist das nicht von Menschen verursachte Leiden von Tieren ein Einwand gegen die Existenz Gottes. Der Versuch, eine solche Welt zu entwerfen, führt zu dem Ergebnis: Eine solche Welt wäre eine „massively irregular world“ (114), d. h. eine Welt, in der einige Naturgesetze nicht gelten würden. Wir haben daher keinen Grund anzunehmen, dass ein allwissendes und allmächtiges Wesen eine Welt, in der Tiere nicht leiden, schaffen könnte, ohne damit zugleich eine „enorm unregelte Welt“ zu schaffen. Damit stehen wir vor der Frage: Was ist besser: eine enorm unregelte Welt oder eine Welt, in der Tiere leiden? V. I. schlägt zwei Antworten vor. (a) Nach allem, was wir wissen, ist eine enorm unregelte Welt das größere Übel. (b) Wir sind nicht imstande, beides miteinander zu vergleichen; wir verfügen über keine Intuitionen, die es uns erlauben würden, in diesen „kosmischen Angelegenheiten“ (122) ein Werturteil zu fällen, das Vertrauen verdient.

Durch ihre Unterscheidungen sind die Vorlesungen ein wichtiger Beitrag zur Diskussion über das Argument aus dem Übel. Sie beanspruchen dabei keine inhaltliche Vollständigkeit; so kommt, worauf v.I. eigens hinweist (89), die Frage des Ijob, wie das Leiden der Unschuldigen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren ist, nicht zur Sprache. Die zahlreichen Einschübe in Klammern machen die Lektüre nicht leichter; sie gehen offensichtlich auf die (unter dieser formalen Rücksicht nicht ganz gelungene) Überarbeitung des Vorlesungstextes zurück. Das Buch will, wie immer wieder betont wird, keine Theodizee, sondern eine Verteidigung sein; es arbeitet deshalb nicht mit zwingenden, sondern mit plausiblen Gründen und mit vielen Beispielen. Verschiedentlich klingt ein im guten Sinn skeptischer Unterton an; der Verteidiger braucht die Unschuld des Angeklagten nicht zu beweisen; er kann einen Schuldspruch bereits dadurch verhindern, dass er begründete Zweifel an der Argumentation des Anklägers vorträgt. In der Religionsphilosophie haben also auch skeptische Argumente ihre Bedeutung.

F. RICKEN S. J.

LEDERER, DAVID, *Madness, Religion and the State in Early Modern Europe: A Bavarian Beacon*. New York: Cambridge University Press 2006. XIX / 361 S., ISBN-13: 978-0-521-85347-7.

Wenn eine Monographie Verrücktheit und Religion im frühneuzeitlichen Bayern untersucht, weckt das sofort das Interesse des Kirchenhistorikers. Man assoziiert freudig mit dem Thema Martin del Rios „*Christus Psychiatricus*“, wird dann aber aufgrund der zahlreichen fragwürdigen Studien doch etwas reserviert. Doch zu Unrecht bei dem vorliegenden Werk von David Lederer (= L.), Professor an der National University of Ireland in Maynooth. Mit fundierter Quellenkenntnis geht Verf. daran, das Phänomen Verrücktheit im Kontext der in der Frühen Neuzeit üblichen *spirituellen Physik*, die verschiedene geistliche Rituale entwickelt hatte, um von Geisteskrankheiten (sog. „Gemütskrankheiten“) zu heilen, zu beleuchten. Dabei beschränkt sich der Verf. auf das Gebiet Altbayerns, um in einem einheitlichen Raum die Versorgung mental Erkrankter detailliert zu studieren.