

dar, universal auch in der verkündeten Hoffnung. „Deswegen kann man ein Ende der R. nur dann verkünden, wenn man an etwas anderes glaubt“ (40).

Auf diese systematische Grundlegung folgen vier historische Kap.: IV. Griechische Welt. Sie hat kein Wort für R., spricht von Frömmigkeit, dem Heiligen und Göttlichen. Im Zentrum steht die Macht des/der Göttlichen. Der unterstand die Ordnung in Kosmos, Seele und Staat, in deutlicher Trennung zwischen den Welten von Göttern und Menschen. Eine knappe historische Skizze führt von Lyrik und Tragik, von den Vorsokratikern über die sophistische Krise zu Platons metaphysisch gewordener Religion, seiner Begründung der Metaphysik und der „Agathonisierung“ des Göttlichen und seiner philosophischen Theologie im Dienste der Polis. Sodann zu Aristoteles: Rationalisierung des Göttlichen, Geistmetaphysik und Entmythologisierung, bis zur Herausbildung der Religionsphilosophie durch die hellenistischen Schulen, in Mischung von R. und Philosophie, samt Heilsdenken und spirituellen Übungen. – V. Lateinische Welt. Ihr verdankt sich das Wort „religio“ (etymologisch ungeklärt): Gewissensverpflichtung, Glaube. Cicero: aufmerksame Relektüre. Anders als bei den Epikureern steht für die Stoa die Vorsehung der Götter im Zentrum. Nach einer Buchseite zum religiösen Band bei Laktanz gilt der Schlussteil des Kap.s der Synthese von Platonismus und Christentum im Werk Augustins. Wird Philosophie hier wieder trennen wollen, „wird das nur geschehen können, weil sie eine bessere Weisheit wird anzubieten haben, also einen besseren Weg zum Glück“ (89). – VI. Mittelalterliche Welt. Gegen ihren von Renaissance und Neuzeit stammenden Namen (der erst einmal die R. ehre), betont G. ihre lebendige Vielfalt. Sie gewinnt ihr Wissen aus zwei Quellen: Philosophie und Offenbarung, und Letztere in dreifacher Gestalt. Ausführlicher kommen zu Wort Averroes und Maimonides, sodann R. als Tugend bei Thomas. „Es fällt auf, dass der Atheismus nicht zu den von Thomas untersuchten Formen der Irreligiosität gehört“ (102 f.) – VII. Moderne Welt. Dass sie bloß als Verabschiedung der R. zu sehen wäre, widerlegt ein Blick auf die Großen: von Descartes über Pascal, Leibniz, Spinoza.... Vom (theologisch-mittelalterlichen) Nominalismus her kommt es zur Verschiebung der R. ins Innerlich-Private und zur Abwertung ihres Wissens gegenüber dem der *science* sowie zur schärferen Unterscheidung von „natürlicher“ und „historischer (statutarischer)“ R. (die Reformation mit ihren blutigen Folgen spricht G. dazu nicht an). Stationen: Spinoza und die Bibelkritik; Kants moralische Religionsphilosophie mit dem Hauptstichwort Hoffnung; Anschauung des Unendlichen bei Schleiermacher; philosophische Systematisierung bei Schelling und Hegel; Religionskritik nach Hegel (wobei [127] Marx immerhin von Opium spreche, statt von Alkohol und Bier); schließlich Heidegger und die Möglichkeit des Heiligen.

Die Schlussfolgerung (vor Bibliographie, Namen- und Sachregister) setzt nochmals mit der Anciennität der R. und ihrem Ordnungsdenken ein. Hauptthema ist die Kritik der mythischen Tradition. Sie kann zum Atheismus führen, doch auch wie im Mittelalter zu einer gewissen Verschmelzung von R. und Philosophie, von hier aus zu Opposition oder „zu einer Art von Kohabitation beider“ (141). „Nicht zu voreilig sollte man hier, einer geläufigen Karikatur folgend, von einer verzauberten Welt sprechen, der man eine Welt gegenüberstellen kann, die entzaubert ist. Die Idee, dass die Welt, wie sie sich uns zeigt, frei von Sinn sei, ist nun einmal eine Konstruktion der menschlichen Intelligenz“ (142). Oben wurde (den Impuls zu einem Fragezeichen unterdrückt) die Bestimmung der Weisheit als Weg zum Glück (89) angeführt. Sie entspricht Kants Situierung der R. in der Hoffnung (und der Fokussierung von Heil und Erlösung in heutiger Theologie). R. kann uns den Sinn der Welt wachrufen. Jetzt aber schreibt G. doch, jenseits solcher Anthropozentrik, von Bewunderung und Ehrfurcht. Und vom Sinn heißt es mit dem Schlusssatz des Büchleins, Religion respektiere zugleich „seine Unbegreiflichkeit“. – (Die Übersetzung ist flüssig, doch nicht ohne Fehler; darunter falsche Dative, ein Eldorado – und das [vom Duden erlaubte] „nichtsdestrotz“.) Dank und Empfehlung! J. SPLETT

GOETZ, STEWART, *Freedom, Teleology, and Evil*. London: Continuum Studies in Philosophy of Religion 2008. 216 S., ISBN 978-1-8470-6481-3.

Stewart Goetz (= G.) hat sich in der analytischen Philosophie – insbesondere in den Bereichen der Metaphysik, der Philosophie des Geistes und der Religionsphilosophie

– einen Namen als einer der wesentlichen Vertreter eines libertarischen Freiheitsverständnisses gemacht, das nicht auf das Konzept der Akteursverursachung zurückgreift. Das vorliegende Werk „Freedom, Teleology and Evil“ stellt nun einerseits die systematische Exposition dieses Freiheitsverständnisses dar; andererseits versucht das Werk die religionsphilosophischen Implikationen dieses Ansatzes in Bezug auf das Theodizeeproblem deutlich zu machen.

Eine kurze Einordnung sei meiner Darstellung der zentralen Thesen des Werkes vorangestellt: Wiewohl das vorliegende Werk eine lohnende Lektüre für Philosophen wie auch Theologen darstellt, kann es keinesfalls als „voraussetzungsarme“ Lektüre bezeichnet werden. Das Buch setzt ein grundlegendes Verständnis unterschiedlicher Debatten in der analytischen Philosophie voraus. Insbesondere die Diskussion des Freiheitsbegriffs im Anschluss an Peter van Inwagens sogenanntes „Konsequenzargument“ sowie Alvin Plantingas Behandlung der Theodizee in seiner „Defensio“ müssen als Basis des Werkes vorausgesetzt werden. Ein weiterer Punkt, der die Lektüre des Buches für einen nicht in der Debatte bewanderten Philosophen oder Theologen erschwert, dürfte in den ständigen, nuancierenden Absetzungen von den Positionen anderer Philosophen sein, die G. durchführt. Wer sich aber von dieser „analytischen Detailarbeit“ nicht abschrecken lässt, wird mit einem interessanten Blickwinkel auf den libertarischen Freiheitsbegriff entlohnt, der zudem aufzeigt, dass unsere metaphysischen Vorannahmen gerade unser religiöses Weltbild wesentlich prägen.

Im Folgenden werde ich (1) zunächst die Grundpfeiler von G.s libertarischem Freiheitsbegriff kurz umreißen, um (2) dessen Implikation für das Theodizeeproblem darzustellen. Ich schließe diese Besprechung (3) mit einer kritischen Einordnung des Werkes.

(1) G.s Libertarismus: Wesentliches Kennzeichen des Freiheitsverständnisses, das G. entwickelt, ist es, dass es einerseits als libertarische Position aufzufassen ist – es unterscheidet sich von Determinismus und Kompatibilismus in der Weise, dass die Zukunft als offen verstanden wird. Nur vor dem Hintergrund einer solchen offenen Zukunft ergibt es Sinn, davon zu sprechen, dass die Handlungen und Entscheidungen von Personen einen Unterschied in der Welt machen. Klassischerweise wird eine solche Ontologie menschlicher Freiheit mit einem bestimmten Verständnis der kausalen Kraft von Personen verbunden: Genauso wie Elektronen kausale Kräfte haben, so haben auch Menschen kausale Kräfte – sogenannte Akteursverursachung, die sich in das Geflecht der naturgesetzlichen Kausalität einfügt. G. vertritt nun die These, dass, wiewohl die Entscheidungen von Menschen einen Unterschied in der Welt bewirken, diese jedoch nicht mit den Mitteln des Kausalbegriffs hinreichend bestimmt werden können. Er nennt dies „Noncausal Agency“ (im Folgenden „NCA“). Diese bestimmt G. in vier Schritten:

[8–9] G. argumentiert erstens, dass ein fundamentaler, ontischer Unterschied zwischen passiven mentalen Kapazitäten und aktiven mentalen Agenten besteht. Aus dieser Unterscheidung schließt G. auf die Existenz von irreduziblen, mentalen Agenten, die wesentlich dadurch gekennzeichnet sind, dass sie eine teleologische „Power to Choose“ (PtC) besitzen. Mit dieser Charakterisierung ist auch schon das zentrale Merkmal von NCA angesprochen: Teleologie. G. ist der Meinung, dass neben den kausalen Erklärungen der Naturwissenschaft auch irreduzible teleologische Erklärungen angenommen werden müssen, die in der PtC von handelnden Personen ihren Ausdruck finden: „One of the central claims of this chapter ... is that not all explanation is causal explanation. In addition to causal explanation, there is ultimate and irreducible teleological explanation ...“

[9–13] Es stellt sich selbstverständlich nun zweitens die Frage, wie genau diese PtC handelnder Personen systematische ausgedeutet werden kann. G. bestimmt zunächst den C(hoose)-Anteil dieses Begriffs, was ich an folgendem Zitat deutlich machen möchte: „I begin with the nature of a choice as a propositional attitude that has semantic content as its internal object, which is the idea that when I choose I always choose that *such-and-such* be the case.“

An dieser Stelle kann man schon deutlich sehen, warum G. später argumentieren kann, dass die Erklärungen und Veränderungen, die in der Welt durch die PtC von han-

delnden Subjekten erzeugt werden, nicht durch den Begriff der Kausalität gefasst werden können: Dass sich die Welt (später) auf eine bestimmte Weise verhalten möge, ist nämlich ganz wesentlich eine zielgerichtete – und damit teleologische – Aussage.

[13–22] Nun stellt sich aber die Frage, wie solche Wahlen einen Unterschied in der Welt machen können. Hier unterscheidet G. grob zwischen zwei Fragerichtungen: (a) Er fragt erstens nach der ontischen Natur einer PtC in einer handelnden Person. G. argumentiert, dass PtC ein irreduzibles, intrinsisches Faktum in der Natur von Menschen ist, das selbst nicht mehr als von irgendetwas als verursacht aufgefasst werden kann: „In the case of a choice, agent’s exercising of his power to choose is intrinsically active and essentially uncaused, and the agent knows that he is choosing by being aware of the choice itself.“

G. argumentiert, dass sich im Falle einer PtC sozusagen (in wittgensteinscher Diktion) der Spaten der philosophischen Analyse umbiegt: Die freie Wahl von Personen und deren Wirkmächtigkeit in der Welt scheinen nicht mehr weiter analysierbar und damit fundamental zu sein (19–22). (b) Dies bedeutet, zweitens, aber nicht, dass es keine Erklärung – im Sinne einer rationalen Einordnung – für bestimmte Wahlen von Personen gibt. Eine Wahl ist in den meisten Fällen eine Wahl aus Gründen, so G. Folgt man seiner Argumentation weiter, so wird deutlich, dass solche Gründe immer im Sinne von teleologischen Konzepten erklären. „Because the reason for choosing to act is a purpose for choosing, the explanation of such a choice by reason is a teleological explanation.“

Zur Struktur solcher Erklärungen gehört es nach G., dass verschiedene, mögliche Zukünfte repräsentiert werden können, dass die Art und Weise, wie diese Zukünfte realisiert werden können, klar ist, und dass ein Subjekt über eine Wahl eine dieser Zukünfte anstreben kann.

[23–35] Zwei Schlussfolgerungen sollen diesen Abschnitt abschließen: Bleiben wir zunächst auf der Ebene der Erklärungen. G. vertritt die These, dass es neben dem Determinismus der kausalen Beschreibungen der Naturwissenschaft auch so etwas wie einen teleologischen Determinismus gibt. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass ein ganz bestimmter Zustand in der Zukunft (aus einer Auswahl von Zukünften) vom handelnden Subjekt angestrebt wird, oder dass es bestimmte Wahlen gibt, die dem Subjekt deterministisch vorgegeben sind. Dies bedeutet aber nicht, dass die Gründe für eine Wahl diese Wahl in einem kausalen Sinne verursachen. Auf der ontischen Ebene nämlich macht G. deutlich, dass es so etwas wie akkratische Wahlen geben kann, die keinen erkennbaren Grund haben. Diese Möglichkeit unterstreicht wiederum den nicht kausalen Charakter von NCA.

G.s Position des NCA ist eng mit einer weiteren Fragestellung der analytischen Freiheitsdebatte verbunden: dem Prinzip der alternativen Möglichkeiten (PAP[ossibilities]). In der von G. vorgeschlagenen Formulierung besagt PAP, dass eine handelnde Person genau dann moralisch für die von ihr verursachte Handlung verantwortlich gemacht werden kann, wenn sie zum Zeitpunkt der Handlung die Möglichkeit hatte, sich anders zu verhalten, als sie es tatsächlich getan hat (75). Dieses kontrafaktische Kriterium für freie Handlungen erscheint G., wie auch vielen anderen libertarischen Denkern, unmittelbar einleuchtend. Dies bedeutet jedoch nicht, dass PAP unumstritten wäre. Es stellt vielmehr den Dreh- und Angelpunkt der Freiheitsdebatte dar und wurde wie kein anderer Begriff kontrovers diskutiert. Aus diesem Grund räumt G. der Diskussion, und insbesondere der Ablehnung verschiedener Gegenbeispiele, die die begriffliche Inkonsistenz von PAP zeigen sollen, großen Raum ein.

Einwände werden in Anlehnung an den amerikanischen Philosophen Harry Frankfurt, als sogenannte „Frankfurt-style counterexamples“ (78), bezeichnet. Ihnen ist gemeinsam, dass sie nach Beispielfällen für die These suchen, dass es moralische Verantwortlichkeit auch dann geben kann, wenn keine alternativen Handlungsoptionen vorliegen (76–78). G.s Strategie gegen FSCs ist einfach: „My strategy is to argue that each FSC begs the question against the libertarian by assuming causal ... determinism in the actual sequence of events“ (78). Wenn dies aber der Fall wäre, dann stellen FSCs keine Gegenbeispiele gegen PAP dar, denn in ihnen wird ja die Kontraposition von PAP – also kausaler Determinismus – schon vorausgesetzt. In den entsprechenden Teilen des fünften Kap.s diskutiert G. kritisch die Ansätze von Harry Frankfurt (78), Eleonore

Stump (84), Alfred Mele (86), John-Martin Fischer (97), David Hunt (100), Derk Pereboom (106) und David Widerker (119). Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass G. die verschiedenen Stärken und Schwächen der Gegner von PAP deutlich und mit einem objektiven Blick herausarbeitet. Die Diskussion von PAP stellt jedoch auch die Überleitung zu G.s Frage nach dem Verhältnis von Theodizee und libertarischer Freiheitstheorie dar.

(2) G. und das Theodizeeproblem: Mit den Themen der moralischen Verantwortlichkeit des Menschen und deren Verhältnis zum libertarischen Freiheitsbegriff hat G. schon den Horizont der Frage nach der moralischen Rechtfertigung Gottes für das Böse angesprochen. Diesen Gedanken möchte ich im Folgenden zumindest noch kurz zu umreißen suchen:

G. beginnt seine Untersuchung mit einer knappen Einordnung libertarischen Entscheidens in die natürliche Ordnung der Welt. Er argumentiert, dass echte freie Entscheidungen deutlich weniger oft vorkommen, als man zunächst annehmen sollte (126–132). Er führt zwei Punkte an, um diese These zu stützen: Zunächst argumentiert er überzeugend, dass eine echte freie Wahl nur dann vorliegen kann, wenn es Gründe für zumindest Handlungsoptionen gibt. Jedoch sind viele unserer Entscheidungen nicht echt frei, weil sie sich logisch aus den Lebensentscheidungen ergeben, die wir zu früheren Zeiten getroffen haben. Ein Beispiel: Das Schreiben dieser Rezension kann nicht als wirklich frei ausgewiesen werden, denn es ergibt sich aus der Tatsache, dass der Autor vor einiger Zeit dem Hauptschriftleiter diese Rezension zugesagt hat. G. nennt solche langfristigen Pläne und Entscheidungen: „self-forming choices“ (SFC, 123). Mit diesem Begriff sieht er auch die Dimension des Theodizeeproblems erreicht; denn es könnte ja der Fall eintreten, dass eine Person all ihre SFC so wählt, dass sie auf das Gute ausgerichtet sind und dass diese Person trotzdem leidet (132). Mit G. könnte man fragen: Kann Gott gerechtfertigt sein, eine Welt zu schaffen, in der ein solcher Fall eintreten kann?

G. wählt einen relativ klassischen (etwa in Absetzung von prozesstheologischen Theodizeen) Ansatz für seine Theorie zur Theodizee. Nur in einer Welt, in der die Geschöpfe frei sind, ist die Frage nach der Existenz und Rechtfertigung des moralischen Bösen überhaupt sinnvoll (133). Dann wählt G. zunächst den Weg der rationalen Rechtfertigung Gottes – den Alvin Plantinga als „defense“ bekannt gemacht hat. G. argumentiert Plantinga folgend, dass es keine mögliche Welt gibt, in der (a) sich alle Geschöpfe immer für das Gute entscheiden – in der es also auch das Übel nicht gibt – und in der (b) die Geschöpfe frei sind. Im Gegensatz zu Plantinga denkt G. jedoch, dass man von einer solchen Rechtfertigung Gottes zu einer echten Theodizee fortschreiten muss: G. will also einen Grund dafür angeben, dass Gott das Übel zulassen muss. Wiederum sieht G. hier eine wesentliche Verbindung zu den SFCs der Geschöpfe: Gott kann ein Übel nur dann gerechtfertigt zulassen, wenn es erstens für den gesamten Lebensplan des Geschöpfes – mit anderen Worten: für die maximale SFC – einen Nutzen hat, der im Kontrast zum Übel überwiegt (143). Es muss aber auch zweitens sichergestellt sein, dass das Übel nicht einfach unverbunden dem Geschöpf gegenübersteht, sondern sich das Übel selbst mit „organic unity“ (147) in das Leben des Geschöpfes für die Erreichung der maximalen SFC einfügt.

(3) Kritische Einordnung: In den hier erörterten Passagen sollte sich angedeutet haben, dass ich „Freedom, Teleology, and Evil“ für ein wichtiges Buch in der Debatte sowohl um die menschliche Willensfreiheit als auch um das Theodizeeproblem halte. Im Folgenden möchte ich die Rez. jedoch mit einigen kritischen Bemerkungen schließen:

Zunächst scheint es mir, dass, wiewohl NCA eine Reihe von Eigenschaften des Freiheitsbegriffs deutlich und richtig fasst, G.s Position keine echte Antwort auf das sogenannte Kohärenzproblem der Freiheit hat. Nehmen wir einmal an, dass es wirklich so ist, dass freie Entscheidungen wesentlich unverursacht sind und nicht mit den Mitteln des kausalen Vokabulars beschrieben werden können. Nehmen wir weiter an, dass aber die kausalen Mechanismen und Strukturen der physischen Welt realistisch so gedeutet werden können, wie es durch Naturwissenschaft und Alltagsauffassung geschieht. Vor diesem Hintergrund stellt sich folgendes Problem: G. würde ablehnen, dass meine Entscheidung, ein Bier zu trinken, die Ursache dafür ist, dass ich zum Kühlschrank gehe

und ein Bier öffne. Dennoch ist G. verpflichtet anzunehmen, dass diese Entscheidung einen Unterschied in der Welt macht. Es muss einen Unterschied für das physische System meines Körpers ausmachen, dass ich genau diese Entscheidung getroffen habe. Andernfalls wäre meine Entscheidung ein reines Epiphänomen. Folgt man G.s realistischen Libertarianismus, so scheint die epiphänomenale Interpretation kein gangbarer Weg zu sein. Dann aber kann man fragen, was denn dafür sorgt, dass sich mein Körper so schön parallel zu meinen Entscheidungen verhält. Ich nenne diese Anfrage das Kohärenzproblem von NCA.

Neben dieser systematischen Anfrage stellt sich für mich eine Frage nach der Komposition des Werkes: Die Darstellung von NCA und die angestrebte Theodizee scheinen unverbunden nebeneinander zu stehen. Zwar wird klar, dass G. seine Theorie der Theodizee vor einem explizit libertarischen Hintergrund formuliert. Es bleibt jedoch im Dunkeln, ob und welchen Beitrag NCA zu Kohärenz und Komposition des gesamten Buches leistet. Vor dem Hintergrund einer systematischen Exposition von NCA wäre eine solche Einordnung wünschenswert gewesen.

Ungeachtet dieser kritischen Anfragen ist „Freedom, Teleology, and Evil“ ein lesenswertes Buch im Grenzgebiet von Metaphysik und Religionsphilosophie analytischer Provenienz.

L. JASKOLLA

APPIAH, KWAME ANTHONY, *Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt*. München: Beck 2011. 270 S., ISBN 978-3-406-61488-0.

Der Bestseller von Kwame Anthony Appiah (= A.), der ein Jahr nach Erscheinen auch ins Deutsche übertragen wurde, verspricht viel: Das Buch des in Ghana aufgewachsenen und aktuell an der Princeton University (USA) lehrenden Philosophen will einführen in eine „Theorie der Ehre“, die allerdings erst im letzten Kapitel vollständig dargelegt werden soll (17). Triebkraft moralischer Revolutionen waren, so A., nicht die lange vor einem Wandel bereits bekannten Argumente gegen fragwürdige Praktiken (10), sondern immer das Ehrgefühl, welches wiederum mit der sozialen Identität von Menschen zusammenhängt. Für diese These argumentiert der Autor anhand von drei historischen Beispielen – der Duelle in England, des Fußbindens in China und der atlantischen Sklaverei – und zieht dann Folgerungen für eine vierte, noch ausstehende moralische Revolution: die speziell in Pakistan besonders aktuelle Problematik der „Ehrenmorde“ an Frauen. Das Buch gliedert sich demnach in vier Kapitel, die sich mit den historischen Episoden befassen, und ein fünftes, das mit „Lehren und Vermächtnisse“ überschrieben ist.

Detailliert schildert A. im ersten Kap. die Umstände eines ganz bestimmten Duells (Duke of Wellington vs. Earl of Winchilsea) im Jahre 1829. Ehre, so die Definition A.s, bedeutet Anspruch auf Respekt (29). In Anlehnung an S. Darwall unterscheidet er „Wertschätzungsrespekt“, bei dem Menschen gemäß einem Maßstab positiv bewertet werden, und „Anerkennungsrespekt“, der jedem zukommt und mit dem außerdem Macht anerkannt wird. Duelle basieren auf letzterer Form, wobei es um Ehre innerhalb einer bestimmten sozialen Gruppe geht, die A. als „Ehrenwelt“ bezeichnet. Zwingende rationale und moralische Argumente reichten nicht aus, die Institution des Duells, das der „Ehrenwelt“ der Gentlemen vorbehalten war, zu schwächen (53). Erst als „niedere Stände“ begannen, sich ebenfalls zu duellieren und das Duell zudem der Lächerlichkeit preisgegeben wurde – auch das exemplarisch angeführte Duell zwischen Duke und Earl endete peinlich –, verloren die Gentlemen das Interesse daran.

Die „Befreiung der chinesischen Frauenfüße“, so der Titel des zweiten Kap.s, wird wiederum zunächst historisch nachgezeichnet, bevor A. den Zusammenhang von Ehre und Identität anspricht. Individuelle Ehre wird von kollektiven Identitäten, in diesem Fall der von Frauen der chinesischen Oberschicht, geformt (77). Auch in China bestimmt die soziale Identität (vorher „Ehrenwelt“), welchem Ehrenkodex man zu entsprechen hat. Die Ursachen der Abschaffung der brutalen Praxis des Fußbindens sieht A. dieses Mal jedoch nicht in gesellschaftlichen Veränderungen innerhalb des Landes, sondern in der „größeren Welt aus Nationen, die Werturteile über die jeweils andere Gesellschaft abgaben“ (104). Das Wohl und Ansehen Chinas als Nation, die innerhalb