

Grund, diesen zu glauben. Ich sollte die Existenz Gottes und die Überzeugungen einer bestimmten Religion nur annehmen, wenn ich einen Beweis dafür habe, der Prämissen gebraucht, die ich selbst akzeptiere. Z. bezweifelt, ob irgendeine Religion diese Bedingungen erfüllen kann. (b) "Standard religious epistemic egoism" (183): Die Tatsache, dass jemand einen religiösen Glauben hat, ist für mich ein Grund zu glauben, aber nur, wenn ich Beweise (*evidence*) für die Zuverlässigkeit der Quelle habe. Z. antwortet mit ihrem Argument gegen die epistemische Selbstsicherheit. "I assume that the natural desire for truth extends to a desire for truth about religious matters" (183). Sie selbst vertritt Position (c) "Religious epistemic universalism" (185): Die Tatsache, dass eine andere Person einen bestimmten religiösen Glauben hat, gibt mir einen *prima facie*-Grund, ihn zu glauben. Im Zusammenhang der religiösen Autorität geht Z. auf die Bedeutung der Gemeinschaft für den religiösen Glauben ein. „Das Vertrauen in eine Gemeinschaft ist ein Ausdruck der Tugend der intellektuellen Demut [...]. Vertrauen in eine Gemeinschaft, die seit vielen Jahrhunderten besteht, ist oft verantwortungsbewusster, als auf eine Gemeinschaft meiner Zeitgenossen zu vertrauen, und weit verantwortungsbewusster, als auf mich allein zu vertrauen“ (199). Wenn Tradition die „Demokratie der Toten“ ist (G. K. Chesterson), dann ist sie zu ignorieren ein Egoismus der jetzt Lebenden. Die Gemeinschaft ist ein ausgedehntes Selbst, und Vertrauen in die Gemeinschaft ist ein Zuwachs an Selbstvertrauen.

F. RICKEN SJ

OXFORD STUDIES IN PHILOSOPHY OF RELIGION; VOLUME 5. Edited by *Jonathan L. Kvanvig*. Oxford: Oxford University Press 2014. IX/262 S., ISBN 978–0–19–870476–8 (hbk.); ISBN 978–0–19–870477–5 (pbk.).

Themen der zehn Beiträge des Bandes sind das Handeln Gottes in der Welt; die Freiheit des Menschen und ihre Vereinbarkeit mit dem Vorherwissen und der Gnade Gottes; das Theodizeeproblem. – (1.) Nach dem in der analytischen Religionsphilosophie vorherrschenden Begriff ist Gott eine Person ohne einen Körper, die Schöpfer und Erhalter von allem ist, was außer ihm existiert, und die allmächtig, allwissend und gut ist ("omnipotent, omniscient and omnibenevolent"). "We call this the conception the conception of God as *the personal omniGod*" (1). Das Argument aus dem Übel, so wenden *John Bishop* und *Ken Perszyk* ein, zeige jedoch, dass Gott nicht der "personal omniGod" sein könne, und sie fragen nach Alternativen. Grundlegend für den Begriff des theistischen Gottes ist, dass Gott handelt; er schafft und erhält das Universum und bringt es zur Vollendung. Die Autoren entwerfen den Begriff eines nicht-personalen Gottes als des letzten Ziels und höchsten Gutes, um dessentwillen das Universum existiert. "This euteleological conception of the divine allows a novel interpretation of the doctrine of creation *ex nihilo*" (3). Das Universum existiert um eines höchsten Gutes willen, "though it lacks any ultimate producer" (19). – (2.) Viele zeitgenössische Philosophen sind klassische Theisten und zugleich Libertarianer (*libertarian*). Als klassische Theisten behaupten sie, Gott habe ein unfehlbares Vorherwissen von den freien Handlungen der Menschen; als Libertarianer lehnen sie, dass eine Handlung nur dann frei ist, wenn die Person in derselben Situation auch hätte anders handeln können. Wie ist beides miteinander zu vereinbaren? Die Lösung erfordert "an account of the *mechanics* of infallible divine foreknowledge" (22). Die klassische Lösung ist der Molinismus. *T. Ryan Byerly* entwickelt eine Alternative. Gott kennt die Zukunft dadurch, dass er die Zeit ordnet. Gott beginnt mit dem Wissen jeder möglichen Zeit; er weiß unfehlbar alles, was zu jeder Zeit geschieht. Dann will Gott für einige dieser Zeiten, dass sie so geordnet werden, dass sie die Geschichte der wirklichen Welt bilden. – (3.) Nach Thomas S. Kuhn halten Wissenschaftler auch angesichts von Anomalien und offensichtlichen Gegenbeispielen an ihren Theorien fest. *Trent Dougherty* und *Alexander R. Pruss* wenden dies auf das Theodizeeproblem an und fragen: "Can one epistemically rationally avoid abandoning theism in light of apparently unjustified evil? If so, how?" (67). Für den Wissenschaftler sind Anomalien ein Anstoß zu weiterer Forschung; er kann auf verschiedenen Ebenen nach Lösungen suchen. Dasselbe gilt für den theistischen Philosophen; zumindest bestimmte Typen von Anomalien sind Aufgaben für die Forschung, und er kann auf verschiedenen Ebenen Lösungen finden. – (4.) Anselm von Canterbury fragt: Woher kommt das Übel, wenn Gott die Schöpfung gut geschaffen hat?

Er antwortet mit einem inkompatibilistischen Freiheitsbegriff, wonach eine Entscheidung nur dann frei ist, wenn keine Ursachen von außen den Willen zu dieser Entscheidung bestimmen. Das Gut der Entscheidungsfreiheit erklärt das Übel, ohne Gott die Schuld zu geben. Aber Anselm machte sich Gedanken, ob dieser Begriff der Freiheit vereinbar sei mit der Lehre der Bibel von der Ursächlichkeit der Gnade bei der Rechtfertigung des Sünders. *James A. Gibson* fragt, ob Anselms Antworten auf folgende beiden Fragen miteinander kompatibel sind: (a) Woher kommt das Übel, wenn Gott eine gute Schöpfung geschaffen hat? (b) Wie, wenn überhaupt, ist Gottes Gnade vereinbar mit der menschlichen Freiheit? Es sei nicht zu sehen, wie der inkompatibilistische Freiheitsbegriff sich mit der Lehre von der Gnade vereinbaren lasse, es sei denn durch Zugeständnisse an den Pelagianismus. – (5.) Gott, so *Shawn Graves*, ist nicht moralisch vollkommen. Sein Argument lautet: Gott ist nur dann moralisch vollkommen, wenn er niemals einen in sich schlechten Zustand hervorbringt oder wissend und absichtlich zulässt; das ist jedoch nicht der Fall. – (6.) *Hud Hudson* diskutiert eine Lösung des Theodizeeproblems, die er als „skeptischen Theismus“ bezeichnet. Der Theist und der Atheist stimmen darin überein, dass die Existenz eines allmächtigen und vollkommen guten Gottes nur dann mit dem Übel in der Welt vereinbar ist, wenn es ein Gut gibt, durch das das Übel, das Gott zulässt, ausgeglichen oder gerechtfertigt wird. Sie stimmen oft auch darin überein, dass wir ein solches Gut nicht kennen. Der Atheist argumentiert: Wenn es dieses Gut gäbe, würden wir es kennen; wir kennen es jedoch nicht; also gibt es dieses Gut nicht. Dagegen argumentiert der skeptische Theist: Wir haben keinen guten Grund für die Annahme, dass wir dieses Gut, wenn es existierte, kennen würden, oder dass wir, falls wir es kennen würden, seine Funktion als kompensierendes Gut erkennen würden. Ein entsprechendes Argument lässt sich jedoch auch gegen das Wissen allein aufgrund der Offenbarung vorbringen. Aus schwerwiegendem Grund ist eine Lüge erlaubt. Können wir ausschließen, dass Gott uns um eines Gutes willen, das wir nicht kennen, mit seiner Offenbarung belogen hat? “I accept both sceptical theism and knowledge by revelation alone, and each move toward reconciliation thus far seems to me something of a dead end” (164). – (7.) Gott handelt in der Welt, ohne zu intervenieren, d. h. ohne die Naturgesetze zu verletzen. Wie ist das möglich? “God acts” so *Bradley Monton*, “in the quantum world”. “For example, if there’s some quantum process that has a 10 per cent chance of yielding outcome A, and a 90 per cent chance of yielding outcome B, God can, in a particular instance of this process, decide which outcome will result, without violating any laws” (167). Das gibt Gott die nahezu unbegrenzte Freiheit, jede Wirkung in der physischen Welt hervorzubringen, “including (for example) parting the sea, changing water into wine, resurrecting the dead, and producing fish and loaves of bread” (168). – (8.) Sind das Vorherwissen Gottes und die Freiheit des Menschen, anders zu handeln, miteinander vereinbar? Das Standardargument für die Unvereinbarkeit lautet: If “it is true that Jones (for example) will mow his lawn tomorrow, then it is a fact about the past that God believed that Jones would mow his lawn tomorrow. Thus, if Jones were to refrain from mowing his lawn, than he would have to change that fact about the past. But the past is fixed, which means that nobody can change it; so Jones is not free to refrain from mowing his lawn” (185 f.). Dieses Argument, so wenden die Ockhamisten ein, sei nicht schlüssig, “because God’s beliefs are ‘soft facts’ about the past, and thus in some sense alterable” (186). *Garrett Pendergraft* und *D. Justin Coates* verteidigen die ockhamistische Lösung gegen die Einwände von David Widerker und Peter van Inwagen. – (9.) Die Diskussion des Theodizeeproblems befasst sich mit dem moralischen und physischen Übel. Es gebe jedoch, so *Ted Poston*, eine dritte Form des Übels, die nicht berücksichtigt werde; er nennt sie das „soziale Übel“ (*social evil*). Die Verantwortung für das soziale Übel liegt nicht bei einer einzelnen Person, sondern bei einer Gruppe. Die problematischste Form des sozialen Übels sei das Übel, das sich aus spieltheoretischen Interaktionen rationaler moralischer Individuen ergebe. “I intend my discussion to be a starting point for deeper reflection on the nature of social evil and the theoretical lessons it has for theism” (210). Wie ist diese Form des Übels mit dem Theismus zu vereinbaren? Das soziale Übel kann sich ergeben aus kollektiven Entscheidungen von Individuen, bei denen jede einzelne Person verantwortlich und aus einer moralischen Absicht handelt. Wie kann Gott die destruktive Logik spieltheoretischer Interaktionen mit ihren furchtbaren Folgen zulassen? Die traditionelle Theodizee hat keine Antwort; sie befasst sich

ausschließlich mit dem durch das freie Handeln des Einzelnen verursachten Übel. Das soziale Übel ist für die Theisten eine Aufforderung, ihren Theismus zu vertiefen; es ist für jeden eine starke Motivation, sich um die Strukturen der Gesellschaft zu kümmern. – (10.) Ist der Mensch frei aufgrund des Willens (Voluntarismus) oder des Intellekts (Intellektualismus)? Ein verbreiteter Einwand gegen den Voluntarismus lautet, er erkläre den Akt des freien Willens nicht. Kevin Tempe fragt anhand zeitgenössischer Vertreter, wie beide Positionen die „Ursünde“ (*primal sin*) erklären, d. h. die Sünde, der keine andere Sünde vorhergeht (die Sünde der Engel im Unterschied zur Sünde von Adam und Eva) und die deshalb nicht von einer vorhergehenden Sünde beeinflusst sein kann. Wie kann ein Wesen, das in jeder Hinsicht gut geschaffen ist, dennoch das Böse tun wollen? Der Vergleich zeigt: “both voluntarist and intellectual accounts involve an unresolved arbitrariness at the heart of their accounts of free agency” (235); in dieser Hinsicht ist der Intellektualismus also nicht besser als der Voluntarismus. F. RICKEN SJ

PIHLSTRÖM, SAMI, *Taking Evil Seriously*. London: Palgrave Macmillan 2014. VIII/139 S., ISBN 978-1-137-41265-2.

Das Böse ernst zu nehmen scheint zunächst eine triviale ethische Forderung zu sein. Bei der Lektüre von Pihlströms „Taking Evil Seriously“ erweist sich dieses Petium jedoch als grundlegende Kritik vor allem zeitgenössischer Religionsphilosophie und zugleich als fundamentale Neuausrichtung der ethischen Perspektive. Die Stoßrichtung des Buches ist somit eine zweifache: Zum einen wird ein ausgeprägter Anti-Theodizismus entfaltet, der die Bedingungen religionsphilosophischen Argumentierens neu definiert. Zum anderen tritt Pihlström (= P) für einen negativen Ansatz zur Etablierung einer Minimaletik ein, der auf ein starkes inhaltliches Konzept des guten Lebens verzichtet. Die Vorgehensweise ist dabei der pragmatistischen Methode verpflichtet, die – im Anschluss vor allem an William James – dezidiert pluralistisch-humanistisch ist, das heißt in existenziellen Erfahrungen und konkreten Weltzugängen ihren Ursprung nimmt, statt apriorisch vorgehend philosophische Systeme zu entwickeln. P. entwirft einen Ansatz, der sich am Denken von James orientiert, ohne sich darauf festlegen zu lassen, eine korrekte Darstellung dessen zu sein, was James zu bestimmten Punkten gesagt hat (oder gesagt hätte). Vielmehr denkt er (sozusagen mit James) weiter, bringt ihn fruchtbar ins Gespräch mit Autoren wie Paul Feyerabend und Hans Jonas, stellt Bezüge zum transzendentalen Denken Kants und zum Anerkennungsbegriff in Anschluss an Hegel bzw. Axel Honneth auf.

Eine negative Philosophie, wie sie P. vorschlägt, expliziert und schärft gewissermaßen die pragmatistische Methode. Der Fokus der philosophischen Untersuchung verschiebt sich von der starken inhaltlichen Bestimmung des guten Lebens zu einer Minimalbestimmung eines akzeptablen Lebens. Diese wird erreicht über eine *via negativa*, einer philosophischen Betrachtung des Bösen, der gescheiterten und korrumpierten Formen von Praxis, stets eingedenk der Begrenzungen und Endlichkeit menschlichen Handelns. Dieser negative Ansatz führt zu einer minimalen Ethik, der Raum lässt für eine Pluralität an Entwürfen für ein gutes Leben. Zwar tritt auch das Böse in vielen Formen auf, es lässt sich nicht abschließend definieren und auf ein Partikulares festlegen. Dem Bösen kommt in dieser Konzeption jedoch eine äußerst robuste Realität zu, der wir uns nicht entziehen können. Es schockiert uns in einer Weise, die unmissverständlich wirklich und damit metaphysisch signifikant ist.

Dieser Schock, diese Betroffenheit durch die Realität des Bösen wird zum Ausgangspunkt für Ps Plädoyer für einen dezidierten Anti-Theodizismus. Unter den Begriff des Anti-Theodizismus fasst P. all jene Ansätze, die das Problem des Bösen gerade nicht in rechtfertigender Absicht zu lösen versuchen und darüber hinaus diese Versuche als ethisch und existentiell unangemessen ablehnen. Anti-Theodizismus ist damit vornehmlich Theodizee-Kritik. Als prominenter Vertreter wird D. Z. Phillips angeführt, der unter Bezugnahme auf Wittgenstein Theodizeen als begriffliche Verwirrungen markiert: Nur religiöse oder poetische Sprache, wie sie exemplarisch im Buch Hiob zu finden ist, stelle eine angemessene Bearbeitung der Frage nach dem Bösen dar. Damit erscheint ein klassisches religionsphilosophisches Kernthema in einem eher zweifelhaften Licht. Theodizeen, wie sie etwa gegenwärtig von Richard Swinburne, Alvin Plantinga oder Peter van