

panentheistischen Traktat „Der Sinn des Sinns“ (ebd.). Zu Gerhardts Problemlösung merkt Müller an: Für Gerhardt gebe es eine „doppelte Matrix für das Aufkommen des Gedankens eines personalen Gottes: zum einen das Selbstverständnis und Selbstverhältnis des Menschen als einer Person und zum anderen ein Entsprechungsverhältnis zwischen dem Person-Sein und dem Göttlichen (an) der Welt“ (81). Sofern nämlich der Mensch sich seiner selbst als staunenswert gewahr wird, begegnet ihm nach Gerhardt „im Staunenswerten der Welt etwas Kongeniales oder Konnaturaleres, das ihn ermutigt, eben jener Weltdimension Personalität zuzuschreiben“ (ebd.).

*Wilhelm Gräß* betont, Religion sei für Volker Gerhardt, worin er ihm nur zustimmen könne, „eine auch noch contra-faktisch am Sinn des Ganzen festhaltende Endlichkeitsverarbeitung“ (73). Mit einer Verehrung heiliger Dinge und einer Überhöhung endlicher Erfahrungen und Gegenstände ins Göttliche habe sie nichts im Sinn. Sie führe auch nicht zum Pantheismus, produziere kein absolutes Wissen, erlaube keine Welt- und Geschichtsformel und habe schließlich nicht den Charakter einer Ideologie oder einer Weltanschauung, die als Lehre formuliert werden könne. Konstitutiv für die Religion sei dagegen das „Gefühl eines letztlich unzerstörbaren Sinnvertrauens“ (74), das davon ausgeht, „dass wir in dieser Welt, ihrer Unendlichkeit und Unbegreifbarkeit zum Trotz, auf keinen Fall verlorengehen“ (ebd.).

Dass die existenzielle Seite der Religion auch anders gedeutet werden kann, macht *Georg Sans* deutlich, wenn er betont: „Der Gegenstand der Religion ist kein unpersönliches Ganzes, in dem der Einzelne seinen Platz einnimmt, sondern das Göttliche begegnet – ähnlich wie der geliebte Mensch – als ein Du. Der religiöse Glaube erschöpft sich nicht in irgendwelchen propositionalen Einstellungen, sondern der Gläubige setzt sein Vertrauen in den personalen Gott. An ihn wendet er sich in allen Lagen des Lebens mit Dank und Bitte, Lob und Klage.“ (60)

Nach *Micha Brumlik* macht Volker Gerhardt im Grunde nichts anderes, als eine in Antike und Spätantike, in der Stoa, im hellenistischen Judentum und im frühen Christentum betriebene Theologie zeitgemäß zu erneuern, so dass es auch „modern denkenden, aufgeklärten Köpfen möglich“ ist, „Mitglied einer Religionsgemeinschaft zu sein“ (154). Brumlik fügt freilich hinzu: „Ob, wie, und mit welchen guten Gründen dieser Gott auch personal gedacht werden kann, steht ebenso wie die Frage, ob und wie man zu ihm [...] beten kann, auf einem anderen Blatt.“ (Ebd.)

Michael Kühnleins Reader kann wichtige Hinweise geben zur Sinnbezogenheit menschlichen Existierens, und er ermöglicht zugleich einen Einblick in die heute geführte Diskussion um das Pro und Kontra einer monistischen Absetzbewegung vom überkommenen theistischen Transzendenzdenken. H.-L. OLLIG SJ

STUMP, ELEONORE / GASSER, GEORG / GRÖSSL JOHANNES (HGG.), *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit*. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer 2015. 372 S., ISBN 978-3-17-024154-1.

Die Leistung von Übersetzern werde oft verkannt, meint mit Recht Eleonore Stump in ihrem Vorwort (9–13) zu diesem lesenswerten Sammelband. Wer übersetzt, eröffnet denkerische Welten und braucht dazu „Kreativität und wissenschaftliche Kompetenz“, so die Herausgeberin, die zur Illustration das Beispiel des Boethius heranzieht, dessen „größter Beitrag zur westlichen Philosophie und Theologie nicht unbedingt seine eigene Schrift, der *Trost der Philosophie*, war, sondern die Entwicklung eines philosophischen Vokabulars, das es ermöglichte, das griechische Denken des Aristoteles lateinischen Denkern näherzubringen“ (13). Das Unterfangen, 14 Aufsätze des angelsächsischen Sprachraums zum Verhältnis von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit in deutscher Übersetzung vorzulegen (und davon zwölf erstmalig), ist also in sich verdienstvoll, und dafür gebühren den Beteiligten – neben den Mitherausgebern Georg Gasser und Johannes Grössl sind das Katharina Ebner, Juliane Eckstein geb. Rohloff, Anita Renusch und Christian Stein – Dank und Anerkennung. Selbst wenn der Vergleich mit Boethius leicht hinken mag, da doch die Philosophen heutiger Zeit der englischen Sprache nahezu ausnahmslos mächtig sind, stellt der Band beispielsweise für Lehrveranstaltungen an deutschsprachigen Fakultäten eine lohnende Fundgrube dar.

Die Aufsätze sind vier Abteilungen zugeordnet, die den wesentlichen Grundpositionen der Debatte zum Thema entsprechen: (1) Ockhamismus, (2) Äternalismus (oder, noch sehr

englisch anmutend, „Eternalismus“), (3) Molinismus und Thomismus sowie (4) Offener Theismus. Entstanden sind die Beiträge zum überwiegenden Teil in den achtziger und neunziger Jahren; der älteste – Nelson Pikes Klassiker über „Göttliche Allwissenheit und freies Handeln“ (47–67) – stammt dagegen bereits von 1965, während der jüngste – „Die Offenheit Gottes: Ewigkeit und Freier Wille“ (347–370) von *Eleonore Stump* – noch nicht einmal im Original veröffentlicht ist.

Interessant ist zu verfolgen, wie drei Aufsätze der ersten Abteilung eng zusammenhängen. Auf den schon genannten Beitrag von *Nelson Pike* (47–67) bezieht sich unmittelbar *Marilyn McCord Adams* mit „Ist die Existenz Gottes eine ‚harte‘ Tatsache?“ (69–82), und dem folgt, wenngleich mit größerem zeitlichen Abstand, die Kritik durch *John Martin Fischer* unter dem Titel „Freiheit und Vorherwissen“ (83–97). Fischers Überlegungen dürfen dabei auch für sich in Anspruch nehmen, die mysteriös klingende Rede von harten und weichen Tatsachen verständlich zu erläutern (bes. 87–93). Die innere Verbindung der Aufsätze lässt den Leser eine Idee davon gewinnen, wie eine philosophische Debatte, ein an der Sache orientiertes Streitgespräch, gelingen kann. Auch der umfangreiche Aufsatz von *Alvin Plantinga*, „Über Ockhams Ausweg“ (99–144), nimmt noch Bezug auf die drei vorhergehenden. Ausführlich behandelt er das bekannte Konsequenzargument, demzufolge das göttliche Vorherwissen die künftigen Handlungen und Geschehnisse notwendig mache (102 f.). Da Gottes Vorherwissen und seine früheren Überzeugungen jedoch vom Autor als weiche Tatsachen qualifiziert werden, bringen sie die menschliche Freiheit nicht in Gefahr.

Der Abteilung zum Äternalismus ist der ebenfalls viel beachtete Beitrag von *Eleonore Stump* und *Norman Kretzmann*, „Ewigkeit“ (147–182) zugewiesen. Er widmet sich der klassischen, durch Boethius vorgelegten Definition von Ewigkeit, streicht das Leben als wichtigen Bestandteil dieser Definition heraus und macht plausibel, dass dieses nicht, wie viele meinen, zwingend zeitlich gedacht werden muss: „Der Begriff eines unzeitlichen Geistes ist nicht *prima facie* absurd, und damit ist auch der Begriff eines unzeitlichen Lebens nicht absurd, denn jede Entität[,] die einen Geist hat oder ein Geist ist, muss *ipso facto* als lebendig betrachtet werden, welche Merkmale anderer lebender Wesen ihr auch fehlen mögen.“ (168) Diesem starken Plädoyer für einen äternalistischen Standpunkt stellen die Herausgeber die Argumentation von *David Widerker* unter dem Titel „Ein Problem für die Ewigkeitslösung“ (183–193) gegenüber. Seiner Überzeugung nach könne der Äternalist nicht anders, als gegen das Prinzip vom Festgelegt-Sein der Vergangenheit zu verstoßen (186). Zudem müsse eine Lösung des Problems von Gottes Vorauswissen und menschlicher Freiheit nicht nur logisch konsistent, sondern auch theologisch annehmbar sein; beidem werde, so Widerker, der Äternalismus nicht gerecht (192 f.). In ihrem erst 2011 im Original veröffentlichten Artikel über „Ewigkeit und Fatalismus“ (195–219) unterscheidet *Linda Zagzebski* sorgfältig die verschiedenen Spielarten des Fatalismusarguments, die zwar manche Ähnlichkeiten aufwiesen, aber auch jeweils besonderer Bearbeitung bedürften. Insgesamt eröffne die Überzeitlichkeit einen Ausweg aus dem Dilemma, genüge allein aber nicht (213). Einzelne Pfade werden skizziert, aber am Ende klingt es eher nach einem frommen Wunsch: „Menschliche Willensfreiheit sollte unbedingt mit unfehlbarem überzeitlichen Wissen vereinbar sein.“ (217)

Der Text von *Thomas Flint*, „Die Molinistische Vorsehungslehre“ (223–254), ist der über setzte Auszug aus der Monographie „Divine Providence: The Molinist Account“ (Ithaca 1998), und führt gut verständlich in die Positionen von Molinismus und Thomismus ein, denen die dritte Abteilung des Sammelbandes gewidmet ist. Dass Gott über Wissen im Sinne kontrafaktischer Freiheitskonditionale verfügt, unterscheide beide Lager noch nicht, sondern das gelte erst für die Frage, in welche Kategorie göttlichen Wissens – des natürlichen oder des freien oder in eine ganz eigene Kategorie – diese fallen (230 f.). Im Folgenden schildert Flint die molinistische *scientia media*, führt diese weiter in der Begrifflichkeit geschöpflicher Welttypen, die wiederum nach Galaxien möglicher Welten geordnet werden können. Auf Flints Darlegung folgt *Robert Merrihew Adams*, der „Ein anti-molinistisches Argument“ (255–267) präsentiert, dessen Auffassung nach „alle kontrafaktischen Freiheitskonditionale über mögliche, aber nicht-wirkliche Kreaturen ebenso falsch sind wie auch alle, die falsche Konsequenzen haben [...] [...] Im Falle sowohl der bloß möglichen als auch der falschen Konsequenzen] sind die konditional vorhergesagten Handlungen [...] nicht vorhanden, sodass eine [für ihr Wahrwerden erforderliche] Übereinstimmung eintreten kann, denn sie geschehen in Wirklichkeit niemals.“ (257) Das hier Gemeinte würde freilich

durch eine sachlich wie sprachlich treffendere Übersetzung noch deutlicher – sind doch jene Handlungen „nicht vorhanden, mit denen eine Übereinstimmung eintreten könnte“. Auf einen anderen kritischen Punkt weist *William Hasker*, „Ein neues anti-molinistisches Argument“ (269–278), hin. Er widerspricht der Einschätzung Flints, das göttliche Vorwissen, wie es Molina behauptete, habe keine kausalen Konsequenzen. Indem es Teil des prävolitionalen Wissens sei, steuere es – ganz im Gegenteil – maßgeblich die Entscheidung Gottes, eine bestimmte Welt zu schaffen (276). Deshalb sei es, entgegen der These des Molinismus, integraler Bestandteil des Weltprozesses. *Robert Koons* wiederum stellt in „Zweifache Akteurschaft: ein Thomistisches Modell von Vorsehung und menschlicher Freiheit“ (279–298) unter der leitenden Fragestellung, wie Gott die tatsächliche Gestalt kreatürlich-freier Handlungen kenne, den Vorzug eines thomistisch inspirierten Modells einer zweifachen Akteurschaft heraus: Die freie Entscheidung eines Menschen bewirke ebenso das Ereignis wie der entsprechende Wille Gottes (292 f.). Eine gewisse Plausibilität mag der Vorschlag durch die zu Grunde liegende Intuition einer göttlichen Immanenz im Weltlichen aufweisen, aber manches bleibt doch klärungsbedürftig. Das gilt für die Konsequenzen des Modells ebenso wie für die zwei Fragen – die an mehr als einen Autor gerichtet werden dürfen –, wer denn (1) eigentlich *der* Thomist ist, von dem gesprochen wird, und ob nicht (2) thomistische (oder molinistische usw.) Positionen so verkürzt wiedergegeben werden, dass sie mit dem, was ein Thomas von Aquin oder ein Luis de Molina und andere entfaltet haben, nicht viel zu tun haben.

Das Anliegen der Vertreter des Offenen Theismus wird deutlich, wenn *John R. Lucas* über „Die Verwundbarkeit Gottes“ (301–326) schreibt. Die biblische Offenbarung bezeuge, dass Gott Person ist und als solche handelt; deshalb müsse er zeitlich gedacht werden. Seine Vollkommenheit schmälere das nicht, und Lucas warnt davor, Gott hinsichtlich seines Wissens oder anderer Eigenschaften übereifrig Superlative zuzuschreiben (318 f.). In ähnlicher Weise wirbt *Richard Swinburne*, „Allwissenheit“ (327–346), dafür, die Kenntnis Gottes auf das zu beschränken, „was zu wissen logisch möglich ist“ (342), wobei es Gott selbst sei, der seine Allwissenheit aus Liebe zu seinen Geschöpfen einschränke (343–345). In „Die Offenheit Gottes: Ewigkeit und Freier Wille“ (347–370) setzt sich *Eleonore Stump* vor allem mit *William Haskers* These auseinander, dass Gott – selbst wenn das Dilemma von Vorwissen und Freiheit aufzulösen sei – das ihm eigene zeitlose Wissen nicht nutzen könne. Von einem äternalistischen Standpunkt aus legt Stump dar, dass eine zeitliche Relation von Ereignissen von einer kausalen unterschieden werden muss (364). Und es sei sehr wohl denkbar, dass ein ewiges Wissen Gottes, das logisch von den gewussten Ereignissen abhängt, damit einhergeht, dass Gott durch sein Handeln die Ereignisse selbst kausal beeinflusst (367).

Mit dieser natürlich voraussetzungsreichen These, die weitere Fragen aufwirft, die aber außerhalb des Themenfeldes von göttlichem Vorwissen und menschlicher Freiheit liegen, schließt diese gelungene und insgesamt sorgfältig erarbeitete Sammlung von Beiträgen zu einer faszinierenden Debatte ab. Kritisch zu vermerken bleiben einige Übersetzungsfehler (beispielsweise „allwissend“ statt irrtümlich „allmächtig“: 72, Z. 12; „an den Anfang von Abschnitt II zu springen“ anstelle von „den Anfang von Abschnitt II zu überspringen“: 106, Z. 24 f.) oder gewisse Ungeschicklichkeiten der Übertragung: Wenn Plantinga, die Terminologie des Thomas von Aquin übernehmend, eine „necessity of the consequent“ (*necessitas consequentis*) von einer „necessity of the consequence“ (*necessitas consequentiae*) unterscheidet, ist die Übertragung in „Notwendigkeit des [Neutrum!, JS] Konsequenz“ und „Notwendigkeit der Folge“ nicht gerade glücklich (101 f.). Warum nicht im ersten von einer „Notwendigkeit des Folgenden“ oder, falls missverständlich, von einer „Notwendigkeit des Consequens“ sprechen, wenn auch der Terminus „Antezedens“ (102) verwendet wird? Und leider wird mit der Übersetzung von Pikes Aufsatz über „Göttliche Allwissenheit und freies Handeln“, die schon für den von Christoph Jäger herausgegebenen Sammelband „Analytische Religionsphilosophie“ (Paderborn 1998) erstellt wurde, eine Dummheit übernommen, die man durch die Nachfrage bei einem beliebigen Schleiermacher-Experten hätte vermeiden können: Die von Pike herangezogene Ausgabe von „The Christian Faith“ (Edinburgh 1928) ist eine Übersetzung der zweiten Auflage von Schleiermachers „Glaubenslehre“ (1830/1831), und somit findet sich die Entsprechung des Zitats (60) selbstverständlich im deutschen Original (KGA, Band 13/1, 349). Dass der Übersetzer in Nöte gerät, wenn er irrtümlich die durchaus abweichende Erstauflage des Werks von 1821/1822 (KGA, Band 7)

bemüht, liegt auf der Hand. Nicht zuletzt wäre auch sonst mehr Aufmerksamkeit auf eine wirklich weiterführende Belegung von Textquellen wünschenswert gewesen. Die „Oratio catechetica magna“ des Gregor von Nyssa (325, Anm. 32) findet ein interessierter Leser nur, wenn er drei Bände von Mignes „Patrologia Graeca“ durchsucht, und ahnt dann noch nichts davon, dass es wenigstens zwei gut zugängliche Übersetzungen ins Deutsche gibt (K. Weiß in der „Bibliothek der Kirchenväter“, Band 56 aus 1927; J. Barbel, „Die große catechetische Rede“, Stuttgart 1971).

Dennoch lohnt sich die Mühe der Lektüre, die durch manch hilfreiche Hinweise der Übersetzer erleichtert wird. Abschließend ein Wort zur Einleitung in den Sammelband, die es als solche gar nicht gibt. G. Gasser und J. Grössl bieten „Anstatt einer Einleitung: Ein[en] Dialog über Gottes Allwissenheit und menschliche Freiheit“ (15–43). Während Einleitungen sich im Regelfall vor allem durch die Erzeugung von Langeweile beim Leser auszeichnen, liest sich der Dialog zwischen zwei Philosophiestudenten, Hans und Eva, und ihren verschiedenen Gesprächspartnern locker und zugleich informativ. Ob Studierende die formale Sprache verwenden – „Wenn x Gott ist und x die Eigenschaft F zukommt, dann muss x F maximal zukommen [...]“ (15) – oder tatsächlich von „kontrafaktischen Freiheitskonditionalen“ reden, um einen gut aussehenden Molinisten zu beeindrucken (27), bezweifelt der Rez. Dennoch kann der Dialog als Hinführung zum Thema nur begrüßt werden. Ähnlichkeiten zu lebenden Personen sind natürlich, wie immer, rein zufällig. J. STOFFERS SJ

SCHÜSSLER, WERNER / RÖBEL, MARC, *Liebe – mehr als ein Gefühl*. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften. Paderborn: Schöningh 2016. 442 S., ISBN 978–3–506–78513–8.

Hervorgegangen aus einer Vortragsreihe der Katholischen Akademie Stapelfeld, ergänzt durch schriftliche Beiträge, steht der Band unter dem Motto P. Ricceurs: „Parler de l’amour est trop facile ou trop difficile.“

I. Philosophie (17–158, 6 Beiträge). – Den Anfang machen die Herausgeber: *Werner Schüssler* (nach einem kurzen philosophiehistorischen Abriss) zu Sein und Liebe bei Tillich und Jaspers. Bei jenem steht über den drei menschlichen Formen Libido, Eros und Philia die Geist-gewirkte Agape; bei diesem führt Liebe aus der Einsamkeit heraus, zum Selbstwerden der Liebenden in „liebendem Kampf“, als „Band des Seienden“ und als „Seele der Vernunft“, auch zu Gott, dem selbst sie indes nicht eignet. – *Marc Röbel* befasst sich mit Scheler (inspiriert von Augustinus und Pascal), mit Wust („Erkenntnis der Unerkennbarkeit des Anderen“ [63]) und Frankl (im Horizont des Todes). – *Hans-Joachim Werner* verteidigt (rechtens?) Bubers Umgang mit dem Es. Liebe ist Wesenshaltung (ohne ein Wort zur drei-bestimmten Linie aus Menschen- und Gottesliebe bei ihm); sie hat kosmische Weite; das Für und Wider zur Mystik wäre distinguierend zu klären. – *Verena Meyer* geht anhand der Novelle „The Dead“ (J. Joyce) der „existentiellen“ Liebe in einer „Philosophie der Emotionen“ nach (belief, desire, caring, Vereinigung). – *Angelika Krebs*: Liebe und Gerechtigkeit. Verschmelzung, care, Dialog, das gute Leben (Aristoteles) ...: „Man sollte Vorsicht walten lassen, wenn man seine Selbständigkeit nicht verlieren und durch Dankbarkeit angebunden werden will“ (sic 134). – *Dennis Schilling* informiert über Liebesvorstellungen im antiken China: Kaum Gottesliebe, im Buddhismus Mitgefühl und Mitleid; leibliche Liebe = Selbstsucht.

II. Theologie (161–300, 6 Beiträge). – *Renate Brandscheidt* behandelt die Liebe zwischen Gott und Israel. Israels Verrat, Gottes Zorn und der Weg seiner unverbrüchlichen Liebe. – Was Liebe sei, erfragt *Hans-Georg Gradl* vom NT: am Leben Jesu (Reich Gottes und Vatergott, Liebe zum Nächsten und Feind, Abendmahl und Kreuzigung). Nach knappen Überblicken zu den Evangelien wird ausführlich 1 Kor 13,31–141 ausgelegt. Die Liebe, von Gott, zeigt sich menschlich, in der Kirche als Liebesgemeinschaft. – *Johannes Schelbas*: Ohne Liebe keine Hoffnung – ohne Hoffnung keine Liebe. Der Mensch sei die Antwort Gottes auf die Frage des Menschen nach Gott (statt dass der Mensch auf Gottes Frage antwortet?). – *Johannes Brantl* stellt sich dem Zusammenhang von Liebe und Leid. Liebe: Leiden mögen, bis zum „Drama des Todes“. – Das spirituelle Erbe Etty Hillesums stellt dankenswert *Alexandra Pleshoyano* vor (deutsch *K. Niewerth*). (Dass aber der Glaube an Gott den „Glauben an die Menschheit“ fordere [als genügte es nicht, Menschen zu lieben – 271], habe ich bei ihr nicht gelesen.) – *Mirijam Schaeidt* meditiert über Liebe als