

scheidende Rolle spielen, denn eine pantheistische Konzeption Gottes sei hilfreich, da sie es vermag, die Gegensätze von menschlicher Autonomie und göttlicher Souveränität überhaupt noch zusammenzudenken (269).

Im Schlussteil seiner Arbeit geht S. auf die Gotteskonzeption ein, welche den kompatibilistischen Theorierahmen (boethianischer und thomistischer Äternalismus, Dekretalien-theorie und Molinismus) zugrunde liege und welche, seiner Meinung nach, Grund für die Unmöglichkeit einer befriedigenden Lösung des Kohärenzproblems von göttlicher Allwissenheit und Allmacht und geschöpflicher Freiheit ist. Nach S. besteht das Kohärenzproblem in einer Gotteskonzeption, welcher ein Differenzdenken, das Schöpfer und Geschöpf stets als radikal getrennt versteht, innewohnt (293). Daraus folgt erstens: Diese radikale Differenz eröffnet ein Nullsummenspiel, in dem entweder die geschöpfliche zugunsten der göttlichen Seite an Freiheit zurückstecken müsse oder *vice versa*. Zweitens: Gott müsse, um überhaupt in das Konkurrenzverhältnis mit den Geschöpfen „eintreten“ zu können, ein Seiendes neben anderem Seienden sein. Allerdings, so S., weisen Thomismus und Molinismus und deren analytische Nachfolger selbst über diese vermeintlichen onto-theologischen Prämissen hinaus „auf eine umfassende Gotteskonzeption, die nur in der philosophischen ‚Dimension‘ des Ganzen, Allumfassenden und All-Einen (des *esse totum*) in Erscheinung treten kann“ (392). S. versucht nachzuweisen, dass sich bei Thomas entgegen der allgemeinen Meinung eine Gotteskonzeption entdecken lasse, welche das oben beschriebene Differenzdenken überwindet. Thomas vertrete in Wahrheit eine Konzeption Gottes, nach welcher Gott in angemessener Weise als das *esse ipsum* oder *esse totum* zu bezeichnen sei. Hier reiht sich der Autor ebenso in die Tradition kontinentaler Thomas-Interpretation (L. Puntel) wie auch des transzendentalen Thomismus (E. Coreth) ein. Gott ist nicht ein Seiendes neben anderem Seienden, sondern das Sein selbst. Das Seiende hat Anteil, partizipiert am *esse totum* (323). Diese Teilhabe am *esse totum* garantiert auch die Einheit in der Vielheit der Seienden. Doch wie entspringt diese Vielheit der Einfachheit des *esse totum* (338)? „Das Sein ist die *ursprüngliche* Identität von Identität [...] und Differenz [...]“ (340). Hinsichtlich des Gott-Welt-Verhältnisses bezieht sich der Autor nun auf Meister Eckharts *esse indistinctum*. Demzufolge sei Gott als Sein von allem Seienden ununterscheidbar, das Geschaffene jedoch substanzialerweise relational auf das Absolute bezogen. Diese Relationalität kommt dem Geschaffenen nicht akzidentell zu, sondern konstituiert gewissermaßen seine Substanz – Gedanken, die nicht weit entfernt zu sein scheinen vom Ansatz P. Knauers und anderen relational-ontologischen Konzeptionen. Die Gotteskonzeption, welche S. unter Rückgriff auf Thomas, Meister Eckhart und den transzendentalen Thomismus entwirft, überwindet die Dualität von Aseitigkeit und Offenheit Gottes, welche für den thomistischen und molinistischen Kompatibilismus prägend war und für dessen Insuffizienz sorgte. Sie vermag es so, das Konkurrenzverhältnis von menschlicher Autonomie und göttlicher Allwissenheit und Allmacht aufzulösen, und hat das Potenzial, die begriffliche Präzision analytischer Philosophie mit der immensen Denkleistung kontinentaler Philosophie zu vereinen. Der Band vermittelt also nicht bloß einen umfassenden und detaillierten „Lageplan“ der klassisch-metaphysischen und gegenwärtig-analytischen Debatten um das Kohärenzproblem, sondern der Autor skizziert am Ende seiner Studie ein vielversprechendes Projekt – nämlich eine Gotteskonzeption, die aus den klassischen Mustern ausbricht, welche die Ursache für die vermeintliche Unvereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit und Allmacht sind. Das Versprechen einer Ausarbeitung dieses Projektes gilt es noch einzulösen.

J. L. PROPACH

FREE WILL AND THEISM: Connections, Contingencies, and Concerns. Edited by *Kevin Timpe* and *Daniel Speak*. Oxford: Oxford University Press 2016. XI/316 S., ISBN 978-0-19-874395-8 (Hardback); 978-0-19-180395-6 (E-Book).

Freier Wille und Theismus sind klassische Themen der Philosophie. Schon ein flüchtiger Blick auf die Geschichte lässt erahnen, wie komplex und dynamisch die Wechselwirkungen zwischen beiden Fragestellungen sind. Die aktuellen Debatten, deren Wurzeln bis zu J. L. Mackies logischer Reformulierung des Problems des Übels und A. Plantingas „defense [...] that it is *possible* that libertarianism is true“ (7) zurückreichen, sind von

einem unterschwellig transportierten Verdacht gegen einen starken Begriff moralischer Verantwortung geprägt: Im Rahmen eines theistischen Weltbildes wird die Frage nach der Möglichkeit eines freien Willens tendenziell positiv beantwortet und droht damit zugleich die Standards einer streng philosophischen Reflexion zu verzerrern (vgl. 2 f.; 9–13). Vor diesem Hintergrund stellen sich die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes der Aufgabe, das Verhältnis zwischen religiösem Glauben und verschiedenen Konzeptionen des freien Willens einer ebenso systematischen wie kritischen Analyse zu unterziehen.

Die ersten drei Beiträge setzen sich mit methodischen Fragestellungen auseinander. *M. R. Vargas* (27–47) knüpft explizit an den oben erwähnten Verdacht an, wenn er in seinem Beitrag „both conceptual and empirical reasons for thinking that libertarianism frequently represents a special instance for motivational thinking by theists“ (33; vgl. 28 f.) ausmacht und die kulturbedingten Verzerrungen in libertären Konzepten kritisch reflektiert (vgl. 44). Auf Basis der These „that libertarian views face the worry that they render our status as free and responsible agents unduly at the mercy of certain discoveries of physicists“ (49) kann nach *J. M. Fischer* (48–61) nicht nur für die Plausibilität eines kompatibilistischen Freiheitsverständnisses argumentiert werden, es ergeben sich auch einschneidende Konsequenzen für die Frage nach dem Glauben – wie insbesondere anhand der Kritik eines theologischen Libertarismus deutlich wird: „[G]iven the rejection of [...] the possibility of metaphysical flip-flopping, libertarian theists would appear to have to give up their belief in God, if they were convinced that causal determinism were true“ (49; vgl. 59 f.) – angesichts dessen, dass Naturwissenschaften und Glaube auf Basis eines kompatibilistischen Freiheitsverständnisses durchaus vereinbar scheinen, ein zu hoher Preis! Entlang einer kritischen Sichtung von drei Freiheitsmodellen – „rational abilities view“ (D. Nelkin); „hierarchical account“ (H. Frankfurt) und „event-causal libertarian view“ (D. Hodgson) – diskutiert *L. W. Ekstrom* (62–78) die Frage nach einem möglichen intrinsischen oder extrinsischen Wert des freien Willens, kommt dabei angesichts der vielfältigen Übel aber zu dem Schluss, „that the cost is simply too high [...] that free will is not worth it“ (63; vgl. 76 f.). Einzig ein ausgeprägter Sinn für das Selbst als handelndes Subjekt bzw. „agent“ (vgl. 75) sowie ein starker Begriff von moralischer Verantwortung scheinen für einen freien Willen zu sprechen, während Liebe, Kreativität oder sinnvolles Leben durchaus auch ohne letzteren denkbar wären und erfüllend sein könnten.

Die folgenden Kapitel gehen direkt auf das Verhältnis von libertärer Freiheit und religiösem Glauben ein. Obwohl kompatibilistische Positionen aus philosophischer Sicht durchaus plausibel sind, bleiben theologische Modelle der Vereinbarkeit von Freiheit und Vorherbestimmung nach *J. L. Walls* (vgl. 79–98) höchst problematisch (vgl. 80 f.). Gottes vollkommene Güte (vgl. 82) und die Lehre von einem göttliche Gericht (vgl. 88) dienen als Basis für „two closely related arguments for why classical theists, especially orthodox Christians, should reject compatibilism out of hand“ (97). Angesichts der Vielgestaltigkeit und Wandelbarkeit moralischer Verantwortung plädiert *T. Sommers* (vgl. 99–111) demgegenüber für eine metaskleptische Position: Ohne zu bestreiten, „that a single conception of moral responsibility is most reasonable for a group of people with similar intuitions and convictions“ (110), gilt zugleich auch umgekehrt: Welche Position auch immer Theisten einnehmen, „they will face conflicting intuitions and beliefs – and they will have to chalk the conflict up to mystery and inscrutability“ (ebd.).

Um die mit einem Rückzug auf das Geheimnis verbundenen Aporien zu vermeiden, schlagen monotheistische Religionen traditionell zwei Lösungsmodelle vor: „Most prominently, libertarianism yields a conception of moral responsibility that promises to secure fundamental desert, as well as a widely endorsed response to the problem of evil. Theological determinism offers an uncontroversial route to a strong notion of divine providence“ (112; vgl. 112–115; 129). Angesichts dessen optiert *T. Pereboom* (vgl. 112–131) in seinem Beitrag für einen „incompatibilist [...] theological determinism“ (116) und für einen skeptischen Theismus (vgl. 120; 126), die beide quer zu den gängigen modernen Vorstellungen eines relationalen Verhältnisses zu Gott liegen (vgl. 127–129). Aus Sicht von *Th. O'Connor* (vgl. 132–141) wäre ein theologischer Determinismus hingegen nicht nur aufgrund der Verstrickungen Gottes in moralische Übel abzulehnen, er birgt auch Stolpersteine für die Ausdeutung des Verhältnisses von Gott und Mensch und stellt

darüber hinaus die Menschwerdung Christi radikal in Frage (vgl. 140). Diese Position „would not merely induce change in Christian belief and practice, it would render it much less coherent“ (134; vgl. 140 f.). Eine dritte Position vertritt *T. J. Mawson* (vgl. 142–157), demzufolge der klassische Theismus aufs Ganze gesehen gegenüber libertären oder deterministischen Positionen neutral ist (vgl. 144; 154–156) – was allerdings umgekehrt nicht ausschließt, dass eine auf die Agentenkausalität abstellende Variante des „libertarianism raises the probability of theism through the intermediary step of its raising the probability of substance-dualism“ (155; vgl. 156).

Um den Libertarismus als kohärentes naturalistisches Konzept reformulieren zu können, bricht *H. Steward* (vgl. 158–171) in ihrem Beitrag mit einer Reihe von klassischen Vorstellungen. Sie rückt nicht nur den Menschen in die Nähe des Tieres und weitet die Rede von einem freien Willen über eine „agency of animals“ (160) in Richtung eines „agency-incompatibilism“ (vgl. 161–164) aus, sie bedient sich darüber hinaus auch moderner Forschungen im Grenzbereich von Physik und Biologie „to make out the beginnings of a case for the view that libertarianism should [...] be regarded as the position of choice for those who take their science seriously“ (158; vgl. 168; 170).

Eine nochmals andere Wendung nimmt die Debatte mit dem Beitrag von *M. Griffith* (vgl. 172–194), die den Glauben und mit ihm die Frage nach der Existenz Gottes in einem größeren Erzählzusammenhang – etwa dem christlichen – verortet wissen will. Der Theismus scheint einem starken Willen des freien Willens nahezu legen und damit zugleich „to emphasize agent causation as a viable solution to the problem facing the standard reductive picture of agency“ (174; vgl. 190 f.) – eine Position, die im Gespräch mit drei weder klassisch reduktionistischen noch akteurskausalen Entwürfen (Velleman, Stump, Wallace) deutlich schärfere Konturen erhält. *M. J. Almeida* (vgl. 195–213) greift in seinem Beitrag das logische Problem des Übels auf und arbeitet heraus, warum Plantingas free-will-defense keine befriedigende Antwort bietet (vgl. 195 f.): Zum einen muss die These „of universal transworld depravity“ (196) verworfen werden. Wenn Gott eine moralisch perfekte Welt schaffen kann, lässt sich in weiterer Folge auch zeigen, dass, „necessarily, God can bring it about that a morally perfect world obtains without causing any moral agent to act rightly“ (196) – womit auch ein schwacher Essentialismus und der Molinismus an Anziehungskraft verlieren dürften. Zum anderen lässt sich mithilfe eines „impossibility argument“ zeigen, dass „it is impossible that, necessarily, God does actualize a morally and naturally perfect world“ (196; vgl. 206 f.) – ein Argument, das ebenso für den Libertarismus wie für einen schwachen und einen starken Kompatibilismus Geltung beanspruchen kann. Wenn aber Gott und Übel zusammen bestehen können, müsste auch das logische Problem des Übels ohne den Umweg über eine free-will-defense auflösbar sein (vgl. 211 f.).

Unter Rückgriff auf die klassische, bei den Denkern des Mittelalters hochgeschätzte „doctrine of divine universal causality“ (214) lässt sich nach *W. M. Grant* (vgl. 214–233) aufzeigen, dass „there is no incompatibility between our acts being caused by God and their being free in the libertarian sense“ (215; vgl. 222; 226; 229; 232). Ließe sich ein starker freier Wille mit der Vorstellung von Gott als Ursache allen Seins verbinden, hätte das auch positive Folgewirkungen für die Lehre von Gott als Schöpfer und Bewahrer bzw. Erhalter der Welt. *N. Judisch* (vgl. 234–257) legt in weiterer Folge sein Augenmerk weniger auf Gott als Verursacher bzw. Schöpfer, sondern auf die „doctrine of God’s conservation“ (234; vgl. 243), die – anders als der Determinismus – für einen Theisten nicht optional ist. Eine kritische Diskussion des theologischen Determinismus und der Bewahrung der Schöpfung durch Gott, die auch den physikalischen Determinismus und die Supervenienz als ihre säkularen bzw. naturalistischen Gegenstücke in den Blick nimmt, macht deutlich, inwiefern „divine conservation occasions a threat to human agency that is as bad, and potentially worse than, the threat to it that emanates from theological determinism“ (234; vgl. 237; 244). Ein Ansatz, der sowohl den Anforderungen der theologischen Doktrin von der Erhaltung der Welt wie dem freien Willen gerecht werden könnte, müsste so angelegt werden, dass „divine conservation does not cause human deliberation, action, and intention, but rather is responsive to them“ (21; vgl. 253).

Die abschließenden drei Beiträge setzen sich mit der Freiheit Gottes, einem in der jüngeren philosophischen Theologie weniger beachteten Attribut, auseinander und

gehen dabei auch auf die schwierige Frage nach dem Handeln Gottes ein. Wenn theistische Philosophen „conceive of God’s activity in agent-causal terms“ (258) und „at the same time endorse the claim that God acts for reasons“ (ebd.), so müssen die damit verbundenen Spannungen nach *R. H. L. Rice* (vgl. 258–276) unweigerlich in ein Dilemma (vgl. 260) führen. Mithilfe der beiden Annahmen könnte zwar die moralische Vollkommenheit Gottes gestützt werden, eine akteurskausale Theorie kann aber nicht hinreichend erklären, was es heißt, mit Gründen zu handeln. Ein plausibleres Modell zur Beschreibung des Handelns Gottes ließe sich auf Basis eines hier nur skizzierten „account of divine action modeled on the form of a causal theory of action that is event-causal (rather than agent-causal) in nature“ (22; vgl. 271–274) gewinnen. Ausgehend von einer kritischen Untersuchung der „connections between an agent’s moral character and those actions that she is able of freely performing“ (277) und auf Basis der These der perfect-being-theology, der zufolge Gott notwendigerweise einen moralisch perfekten Charakter haben muss, kommt *K. Timpe* (vgl. 273–290) zu dem Schluss, dass die göttliche Freiheit – bei allen Unterschieden – als Modell für die kreatürliche Freiheit des Menschen (vgl. 290) interpretiert werden kann. Wie *J. Couenhoven* (vgl. 294–311) betont, ist der trinitarische Gott in seiner Vollkommenheit nach klassischer theologischer Lehre nicht nur unwandelbar, notwendig und ewig, sondern auch frei. Wie die vollkommene Freiheit jenseits der berechtigten Rede vom Mysterium Gottes genauer zu verstehen wäre, ist Gegenstand dieses Beitrages (vgl. 294 f.). Eine Reihe von Argumenten spricht dafür, dass „a non-volitionalist approach makes the best sense of the praiseworthiness of the immanent Trinity. Second, the traditional notion that God’s freedom has a normative component helps to explain why divine freedom is eminently desirable and admirable“ (308; vgl. 296 f.; 303; 305). Auf dieser Linie soll der christlichen Lehre und dem, was sie über Gott aussagen bzw. gerade eben nicht aussagen will, jenseits von meist nur implizit zum Tragen kommenden Freiheitskonzepten angemessen Rechnung getragen werden (vgl. 309; 297).

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge von sechzehn namhaften Philosophen schließen eine Lücke im Feld aktueller religionsphilosophischer Debatten. Sie loten nicht nur das Verhältnis zwischen religiösem Glauben und freiem Willen aus, sondern nehmen dabei immer wieder bewusst auf theologische Lehrstücke Bezug. Am Schnittpunkt von philosophischer Reflexion und theologischer Tradition eröffnen sich damit ebenso unerwartete wie anregende Perspektiven, die über die engen fachphilosophischen Grenzen hinaus nicht nur für einen Dialog zwischen Philosophie und Theologie, sondern auch mit Blick auf die Religions- und Kulturwissenschaften fruchtbar gemacht werden könnten. Zudem verortet die Einleitung die Debatten in einem breiteren geistesgeschichtlichen Kontext und schafft somit tragfähige Bezüge zu gegenwärtigen Debatten in unseren säkular-pluralistischen Gesellschaften. Indem die einzelnen Beiträge, die höchst unterschiedliche Positionen vertreten, wiederholt Bezug aufeinander nehmen, entsteht ein ebenso vielfältiges wie breites Bild der aktuell diskutierten Ansätze und Fragestellungen.

P. SCHROFFNER SJ

JONES, RICHARD H.: *Philosophy of Mysticism. Raids on the Ineffable*. Albany: State University of New York Press 2016. XVIII/420 S., ISBN 978–1–4384–6119–9 (Hardback); 978–1–4384–6118–2 (Paperback); 978–1–4384–6120–5 (E-Book).

Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis von J.’ Buch verspricht einen umfassenden Überblick über verschiedenste Aspekte der Mystik: ihre Rationalität, ihr Verhältnis zur Wissenschaft, zur Moral, zur Sprache und noch einiges mehr. J. beginnt mit dem Versuch, Mystik zu definieren und von verwandten Phänomenen abzugrenzen. Ihr wesentliches Merkmal sieht er in einer speziellen Form mystischer Erfahrung, auch wenn Mystik in ihrer Gesamtheit nicht allein auf diese Erfahrung reduzierbar ist. Diese mystische Erfahrung (die nicht mit dem weiter gefassten Begriff der religiösen Erfahrung verwechselt werden darf) ist durch ihre Leerheit gekennzeichnet: „[I]t is emptying the mind of conceptualizations, dispositions, emotions, and other differentiated content that distinguishes what is considered here as ‚mystical““ (4). Darüber hinaus übernimmt J. die Unterscheidung zwischen extrovertiven und introvertiven Erfahrungen: Extrovertive Erfahrungen (wie sie in