

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

FREE WILL AND CLASSICAL THEISM: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology. Edited by *Huge J. McCann*. New York: Oxford University Press 2017 [2016]. XVII/230 S., ISBN 978–0–19–061120–0 (Hardback); 978–0–19–061122–4 (E-Book).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes setzen sich mit der Frage nach dem freien Willen aus theologischer Perspektive auseinander. Sie können dabei kritisch an Augustinus anknüpfen, dessen Versuch, das Verhältnis von Gnade und freiem Willen nach dem Fall der Menschheit reflexiv zu erschließen, bis in die säkularen Debatten um den freien Willen und den Determinismus fortwirkt. Selbst dort, wo – wie hier – die religiöse Dimension des freien Willens bewusst in den Vordergrund gerückt wird, sollte nicht übersehen werden, dass die behandelten Fragestellungen den engeren Rahmen einer Theologie der Freiheit sprengen und darüber hinausreichende Implikationen anzeigen, die für eine allgemeine philosophische Debatte des Problems des freien Willens fruchtbar gemacht werden können. Vor diesem Hintergrund sind auch die folgenden Beiträge zu lesen, die einen breit angelegten Überblick über historische und gegenwärtige Fragestellungen einer Theologie der Freiheit geben wollen.

Der erste Hauptteil setzt sich mit einigen klassischen Aspekten der Willensfreiheit auseinander. Schon im ersten Beitrag macht *P. van Inwagen* (3–22) deutlich, dass der Begriff eines freien Willens nicht hinreichend klar ist (vgl. 3; 22). Eine philosophisch ausgefeilte Terminologie, deren praktische Bedeutung nicht immer einsichtig ist, scheint das Problem eher noch zu verschärfen. Aus diesem Grund reformuliert van Inwagen zentrale Aspekte der Freiheitsfrage als *culpability problem* (vgl. 12–14), dessen Anliegen knapp umrissen wird. Um das göttliche Vorherwissen mit der menschlichen Freiheit zusammen denken zu können, unternimmt *D. P. Hunt* (23–41) den Versuch, das zugrundeliegende Problem des theologischen Fatalismus als offen aporetische Fragestellung (vgl. 25 f.; 27) zu reformulieren. Lässt sich dieses Vorgehen als legitim erweisen (vgl. 29 f.), würden sich nicht nur im Blick auf das Verständnis von Augustinus (vgl. 32; 40 f.) oder in der Debatte mit dem offenen Theismus neue Perspektiven ergeben, es ließe sich auch zeigen, dass „the solution to the problem involves discovering how best to rethink our assumptions or sharpen our conceptual tools so that we don’t fall prey to the argument“ (26; vgl. 41). *H. J. McCann* (42–55) entwirft in seinem Beitrag zum Verhältnis von Verantwortung und Freiheit ein breites Verständnis von Verantwortung als „custodial concept“ (43), das weder auf einen rein kausalen noch auf einen streng moralischen Sinn eingengt werden kann – wobei zwischen „responsibility for our moral selves“ (53), also einer Verantwortung für unseren Charakter, und einer moralischen Verantwortung, die eng mit dem Begriff der Pflicht verbunden ist, unterschieden werden muss. *M. Almeida* (56–68) entwirft in seinem Beitrag eine äußerst knappe und vielschichtige Skizze, die das Verhältnis zwischen Kompatibilismus und *free will defense* kritisch auslotet.

Die folgenden drei Beiträge haben einen historischen Schwerpunkt, ohne deshalb die philosophischen Problemkonstellationen aus dem Blick zu verlieren. Trotz grundlegender anthropologischer und theologischer Anfragen stehen Augustinus und in seinem Gefolge M. Luther oder J. Edwards nach *J. Couenhoven* (71–92) dem Kant’schen Prinzip „ought implies can“ (OIC) näher, als es auf den ersten Blick scheinen könnte (vgl. 72; 79; 80 f.). Um der Spannung zwischen menschlicher Freiheit und Schwäche Rechnung zu tragen, könnte OIC im Anschluss an Augustinus als „ought implies apt“ (OIA) reformuliert werden (vgl. 84 f.). Wir wären für all das moralisch verantwortlich, „what is apt for the agent – that is, what is consistent with his [...] natural abilities“ (XIV). Die Frage, ob damit die Möglichkeiten des Menschen angesichts seiner Zerbrechlichkeit nicht doch zu hoch eingeschätzt werden, bleibt dabei allerdings weiter offen. Wir können aber in jedem Fall mit Augustinus an der Hoffnung festhalten, dass gilt: „our oughts are a gift as well as a task. [...] In that context, it seems appropriate to hope that ought implies an

eschatological can“ (90). Der Augustiner Anselm sieht demgegenüber eine grundlegende Bedingung für den freien Willen gerade darin, dass das Geschöpf als Agent frei und von sich aus (*a se*) zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen kann (vgl. 97–99). *K. Rogers* (93–111) versucht in ihrer knappen Rekonstruktion der Anselm'schen Version des „principle of alternative possibilities“ (PAP) zu zeigen, dass und warum diese gegenüber verschiedenen Variationen von „Frankfurt-style counterexamples“ (94 f.; vgl. 96 f.) immun ist (vgl. 103–107; 111). *O. D. Crisp* (112–130) entwirft in seinem Beitrag die Skizze eines libertären, mit den doktrinären Erfordernissen der *Westminster Confession* (1646) vereinbaren Calvinismus (vgl. 113 f.; 115; 119). Er optiert für „a sort of mixed or complex view of human freedom and responsibility“ (124; vgl. 127), die einen Determinismus in Bezug auf Heilsfragen und damit die göttliche Gnadenwahl mit einem Indeterminismus bei sonstigen menschlichen Entscheidungen verbindet – was nicht zuletzt aufgrund der metaphysischen Unterbestimmtheit der Lehrformeln (vgl. 119) möglich ist.

Die folgenden beiden Artikel fragen, inwiefern wir überhaupt von einer Freiheit Gottes sprechen können, wenn dieser aufgrund seiner Güte ohnehin in jedem Fall das jeweils Beste wählen muss. Diese scheinbar zwangsläufige Schlussfolgerung könnte dann vermieden werden, wenn wir mit *K. Timpe* (133–151) Freiheit im Anschluss an J. Couenhoven als normativen Begriff verstehen. Gott, der entsprechend seinem Wesen das Gute will, müsste folglich als im normativen Sinne vollkommen frei gedacht werden können. Eine knappe Diskussion möglicher Einwände zeigt, „that one can – and should – adopt a normative approach to freedom and yet hold onto incompatibilism“ (135; vgl. 139; 141; 150). *B. Leftow* (152–172) kritisiert in seinem Beitrag ein fehlgeleitetes Verständnis von Gott als vollkommen rationalem Wesen (vgl. 153–156), das jegliche Freiheit Gottes empfindlich einschränken müsste (vgl. 153 f.), und erinnert an den biblischen Schöpfergott, „who is neither arbitrary or determined by rationalistic considerations“ (XVI). Ein Gott, der nicht an Maximierungsregeln gebunden ist, sondern die Menschen aus Liebe schafft, hat nicht nur Präferenzen, sondern auch einen Freiheitsspielraum, der auf die Gegebenheiten der konkreten Schöpfung abgestimmt ist (vgl. 168–172).

Nach klassischer christlicher Lehre ist Gott als Schöpfer *causa prima* alles Seienden und erhält die von ihm unterschiedene Welt im Sein. Daraus ergeben sich eine Reihe von Konflikten, die in der Frage nach der Wirkmacht geschöpflicher Ursachen gipfeln: „If God acts as a universal cause, it seems that any kind of natural or agent causation must be superfluous“ (XVI). Genau diese zentrale Frage greift *W. M. Grant* (175–200) in seinem Beitrag zur Debatte um ein differenziertes Verständnis von Gott als Primärursache auf. Eine kritische Verhältnisbestimmung von Gott und kreatürlichen Ursachen (vgl. 180–184; 175 f.) ermöglicht ihm in einem zweiten Schritt metaphysische und epistemologische Einwände gegen die klassische, sowohl von Thomas als auch von Suárez (vgl. 176) vertretene Position zu entkräften und zu zeigen, „that we have good reason for believing both types of causations are operative, especially in light of our experience when we act as agents“ (XVII; vgl. 196–200). Während die Betonung einer personalen Gottesbeziehung und das Problem des Übels für libertäre Positionen zu sprechen scheinen, sieht *D. Perenboom* (201–219) in der Vorsehung – die zudem von unbestreitbarer Bedeutung für die Beziehung der Geschöpfe zu Gott ist – ein starkes Argument für einen theologischen Determinismus (vgl. 203 f.). Allerdings stellt sich dann die dringende Frage, wie der universale Anspruch der Selbstoffenbarung Gottes angesichts eines im Gefolge von Calvin entwickelten Prädestinationsverständnisses noch gesichert werden könnte. Zudem würde die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt und die personale Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer untergraben (vgl. 204–207). Eine in Analogie zu zwischenmenschlichen Beziehungen konzipierte fruchtbare Beziehung zu Gott könnte auf Basis eines klassischen theologischen Determinismus nur dann gedacht werden, wenn „one accepts universal salvation and denies divine retribution“ (218). Beide, eine libertäre Position ebenso wie der theologische Determinismus, könnten „by a development account for why God admits evil, and by a sufficiently strong notion of providence“ (218) das Vertrauen in Gott stärken.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes greifen bewusst auf die vielfältigen und hochdynamischen Bezüge zwischen philosophischer Reflexion und theologischer Doktrin zurück und machen sie für aktuelle Debatten fruchtbar. Dieses über die konkreten

Fragestellungen der einzelnen Beiträge hinausgehende Grundanliegen ist umso wichtiger, als es nicht um eine bloße Rezeption von Begrifflichkeiten oder Transformation von Argumentationsmustern gehen kann, sondern immer auch spezifische, historisch gewachsene Menschen- und Weltbilder im Hintergrund stehen – ob diese nun explizit gemacht werden oder nicht. Der Versuch, die Debatten um den freien Willen mit klassisch theologischen Fragestellungen zu verbinden, ohne dabei die Anforderungen der philosophischen Reflexion zu unterlaufen, kann vor diesem Hintergrund nur begrüßt werden. Ein differenziertes Begriffs- und Namensregister erschließt die einzelnen Beiträge nicht nur für Spezialisten, sondern ist darüber hinaus auch ein wichtiges Hilfsmittel, um sich in der aktuellen Diskussion Orientierung zu verschaffen.

P. SCHROFFNER SJ

SPLETT, JÖRG: *Philosophie für die Theologie*. Mit einer Laudatio von Bischof Rudolf Voderholzer. Herausgegeben von Peter Hofmann und Justinus C. Pech. Heiligenkreuz im Wienerwald: Be&Be 2016. 412 S., ISBN 978-3-902694-88-1.

Am 19. November 2014 wurde dem Philosophen Jörg Splett von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg der Doctor Theologiae honoris causa verliehen. Zwei Jahre später erschien dieser Sammelband mit Beiträgen des Philosophen aus den letzten Jahren. Eingerahmt sind sie von der damals gehaltenen Laudatio und der darauf folgenden Festrede des Geehrten. Den Titel des Buches rechtfertigen die Herausgeber so: „Philosophie für Theologie hat Jörg Splett ein Leben lang betrieben. [...] Christlich ist sein Denken, weil es die Glaubensvorgabe nicht verschweigt, sondern in die prinzipielle Reflexion einbezieht“ (X). Splett promovierte in Philosophie bei Max Müller an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, habilitierte dort in diesem Fach, war mit Karl Lehmann Assistent bei Karl Rahner und bald danach, bis zu seiner Emeritierung, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Die Theologie war somit stets sein geistiges Umfeld, welches er im Dialog, aber auch systematisch in sein Denken einbezog. Die Laudatio würdigt oder streift zumindest all die Themen seines philosophischen Bemühens, die sich in den Beiträgen des Buches ausgearbeitet finden. Ich kann sie unmöglich in ihrem gedanklichen und literarischen Reichtum dem Leser nahebringen. Vielmehr werde ich versuchen, wichtige Pointen der Argumentation wiederzugeben und so vielleicht die Neigung zu eigener Lektüre befördern.

1. *Wahrheit, Logos, Reflexion*. So ist der erste Themenkreis überschrieben. Wahrheit ist ein Relationsbegriff. Sie besagt Übereinstimmung mit dem Sein, nicht einfach Sein. Sie „meint vielmehr das Offenbar-sein, oder (noch knapper und radikaler) das Da-sein einer Wirklichkeit – für jemanden“ (31). Leugnen lässt sie sich nicht. Doch zerspringt sie nicht in Pluralität? Hat nicht jeder seine Wahrheit? Nietzsche kann dazu eine Anregung geben: „„Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit““ (34), und nach Platon schlägt demokratische Permissivität in Diktatur und Tyrannei um (35). Pragmatisch plausibel ist es, dass man für Belehrung offen und zur gewonnenen Einsicht stehen soll. Dieses herausfordernde „Sollen“ ist aus dem Wahrheitsbezug nicht zu tilgen, und es bedeutet: „[...] jeder steht unter dem selben Anspruch, ‚der Wahrheit die Ehre zu geben‘“ (36). Dieser immer selbige Anspruch legitimiert die Rede von der *einen* Wahrheit. „Diese Wahrheit zwingt den Menschen nicht, aber sie fordert ihn und nimmt das Recht zu ihrer (unbedingten) Forderung aus ihrer eigenen Hoheit. Sie beweist also nicht – und ist selber nicht zu beweisen: Sie leuchtet auf und ein; sie herrscht (in einzigartiger Autorität) gewaltlos machtvoll: durch *Überzeugung*. Man kann ihr widerstehen, doch nicht ohne das Bewusstsein, im Unrecht zu sein (gerade Rechtfertigungsversuche belegen dies nochmals)“ (36). Wir erkennen Bestimmtes, Begrenztes, aber dies im Raum einer eigentümlichen Unbegrenztheit, die uns jene Grenzen erkennen lässt. Die in der Tradition für diese Macht gebrauchte Metapher ist „Licht“ (36). In ihrer Entgrenzung setzt sie uns in Freiheit und ist mit ihrer Gabe selbst der Schöpfer unserer Existenz. Schon die Stoa fasst diesen Gedanken, wenn Seneca sagt: „Deo parere libertas est – Gott gehorchen ist Freiheit“ (74).

2. *Der Mensch als Person und Bild*. Dieser Themenkreis ergibt sich konsequent aus dem Bisherigen. Denn der Anspruch der Wahrheit konstituiert den Angesprochenen.