

Leistung von Thomisten erwähnen; negativ, dass man den Eindruck gewinnen kann, er versuche ein „perfektes System“ des analytischen Thomismus zu etablieren. Das gesamte Buch besitzt ebenso einen leicht apoletischen Unterton, es kann als eine Verteidigungsschrift des Thomismus gegen die „Irrlehren“ des Szientismus oder Rationalismus gedeutet werden – mancher Leser mag sich möglicherweise daran stören und an die autoritäre Seite der Neo-Scholastik erinnert fühlen. Dennoch zeigt Feser auch klar die Grenzen der scholastischen Fragestellungen auf und erliegt nicht der Versuchung, Engel auf Nadelspitzen zu zählen. So gibt er auch zu, dass bspw. die Frage, wie viele Planken man entfernen müsse, damit ein Schiff seine Existenz als Schiff „verliere“ – das berühmte Paradoxon „Schiff des Theseus“ –, sehr schwierig zu beantworten sei (vgl. 210). In scholastischer Manier werden in diesem Buch auch die Gegenpositionen relativ adäquat dargestellt, jedoch finden sich hier leider auch pejorativ-polemische Ausdrücke wie bspw. „ludicrous caricature“ (219) für Karl Poppers Sichtweise von Platon und Aristoteles oder „ignorance“ (254) für Anthony Kennys Wissensstand über die thomanische Distinktion von Essenz und Existenz. Die Themenauswahl, die Feser getroffen hat, um einen Überblick über scholastische Metaphysik zu geben, ist systematisch nachvollziehbar. Dass der Aquinate Dreh- und Angelpunkt der Scholastik in diesem Buch ist, lässt sich aufgrund der Bedeutung des thomanischen Werkes ebenso nachvollziehen. Da sich der Verf. insbesondere mit naturwissenschaftlichen Konzepten und Theorien auseinandersetzen möchte, wäre es sicherlich auch interessant gewesen, die Naturphilosophie und -forschung des Albertus Magnus oder das Konzept der *scientia experimentalis* von Roger Bacon als stärker empiriebasierte Sichtweisen innerhalb der Scholastik zu benennen und als mögliche Ansatzpunkte zu berücksichtigen. Obwohl das Buch durch seine komplexen Problemstellungen von Naturwissenschaft und Philosophie sicherlich keinen niederschweligen Einstieg in das Thema bietet, gibt Feser oft recht anschauliche Beispiele, die zum Verständnis des Gesagten beitragen. Somit bekommt der Leser einen guten Einblick in die Scholastik – insbesondere in thomanisch-thomistische Positionen – aus der Sichtweise eines analytischen Thomisten und erhält gleichzeitig ein Beispiel moderner, konservativ-katholischer Apologetik. J. SCHULER

CARLS, RAINER: *Mensch und Gott. Eine Religionsphilosophie* (Innsbruck Studies in Philosophy of Religion; 1). Paderborn: mentis 2020. XXVI/272 S., ISBN 978-3-95743-170-7 (Paperback); 978-3-95743-729-7 (EPUB).

Im Gegensatz zu zahlreichen religionsphilosophischen Publikationen, die lediglich „Diskussionsstände zu Einzelproblemen wiedergeben“ (XI), handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um ein von der scholastischen Tradition inspiriertes Lehrbuch der natürlichen Theologie, das die Reflexion darüber anregen möchte, „wie sich das eigene, persönliche Gottesbild zu den ‚offiziellen‘ Gottesbegriffen der Religionen und der Philosophen verhält, wo es vielleicht inkonsequent oder gar unberechtigt ist, und wie es womöglich mit Grunderfahrungen des Menschen und mit seiner Welt- und Selbstbeschreibung im Ganzen, also seiner Metaphysik, zusammenhängt“ (ebd.).

Im ersten Kapitel bestimmt Carls (= C.) die Religionsphilosophie als die Wissenschaft, die sich aus einer philosophischen Reflexion über die notwendigen Wesenszüge der Religion(en) sowie über deren Möglichkeit, Wahrheitsgehalt, Berechtigung und deren spezielle Inhalte ergibt. Davon ausgehend unterscheidet C. verschiedene Richtungen von Religionsphilosophie, erstens „eine metaphysische Religionsphilosophie“ (5), zweitens eine „religionskritische Religionsphilosophie“ (ebd.), drittens eine „apologetische Religionsphilosophie“ (ebd.) und viertens eine Form von Religionsphilosophie, welche die Ergebnisse der empirischen Religionswissenschaft voraussetzt und über „eine nähere Kenntnis mehrerer tatsächlich vorkommender Religionen“ (6) verfügt. Der am stärksten metaphysisch geprägte Teil der Religions-

philosophie ist ihm zufolge die *natürliche Theologie*, die sich eine Klärung der Wesensbeschaffenheit der Religion(en) zum Ziel setzt. Im Gegensatz zur *Offenbarungstheologie* setzt sie allerdings keine übernatürliche Offenbarung voraus, sondern „beschränkt sich auf das, was der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten über Gott herausfinden kann“ (XII).

Im zweiten Kapitel stellt C. bezüglich des Verhältnisses von Religion und Gottesglaube dreierlei fest: 1) Die religiöse Haltung und der Gottesglaube des Menschen beruhen „auf einem holistischen Verständnis des eigenen Daseins als einer Wirklichkeit, die durch ihr Verhältnis zu Gott oder einer göttlichen Macht bestimmt ist“ (30). 2) Die Grundfrage der natürlichen Theologie nach Gottes Existenz und Wesen ist begründet in seiner fundamentalen Abhängigkeit von diesem Gott als der Grundlage der ganzen Wirklichkeit, die er zugleich gänzlich transzendiert. 3) Die natürliche Theologie kann ihre volle Bedeutung nur im Rahmen einer konkreten Religion bzw. einer konkreten Haltung gewinnen, „weil innerhalb dieser Haltung nicht nur das theoretische Denken, sondern vor allem das willentliche, ehrfurchtsvolle Akzeptieren dieser transzendenten Wirklichkeit stattfindet“ (31).

Im dritten Kapitel geht C. näher auf das Problem des Gottesbildes ein. Kulturbedingte Faktoren und der Druck der sozialen Umwelt in einer einseitig religiösen oder säkularisierten Umgebung haben ihm zufolge „für gewöhnlich zur Folge, dass das Wort ‚Gott‘ mit einer Bedeutung verwendet wird, die sich bei genauerer Reflexion unmittelbar als gänzlich unbegründet und sinnentstellend erweist“ (43). Wie viele Menschen abgeneigt sind, ihre politischen Ideen zu ändern, sind sie nach C. auch in vielen Fällen nicht willens, Änderungen an ihrem Gottesbild vorzunehmen. Bestreiten lasse sich auch nicht, dass das Gottesbild ausschlaggebend sei für das „Lebensaufassungssystem“ (ebd.) des Menschen und damit „für seine gesamte Sicht auf die Wirklichkeit“ (ebd.), gleichgültig ob er nun Gottes Existenz akzeptiere oder verneine. Die subjektive Ausformung des Gottesbildes könne nämlich dem einen die erhoffte Sicherheit für sein Leben geben und den anderen dazu veranlassen, „Gott als störenden Tyrannen abzuweisen“ (ebd.). Wenn es um die Frage von Gottes Existenz und Wesen geht, ist also, wie C. festhält, „der einzelne Mensch nie nur ein objektiver Teilnehmer und Beobachter, sondern eine ganz und gar existenziell berührte und engagierte Person“ (ebd.).

Im vierten Kapitel geht C. der Frage nach, ob und wie man von Gott überhaupt sprechen kann. Dabei rekurriert er auf die klassische Analogielehre, der zufolge „Prädikate unter gewissen Bedeutungsmodifikationen auf Gott übertragbar sind, sofern man zugleich festhält, dass keine ausgesagte Ähnlichkeit so groß ist, dass man nicht eine noch größere Unähnlichkeit feststellen könnte“ (XIII). Die Möglichkeit, auf analoge Weise von Gott zu sprechen, verhindert ihm zufolge „zwei problematische Konsequenzen, die sonst unmittelbar für jede Religion und jeden Gottesglauben entstünden“ (56). Sie verhindert nämlich, „dass man von einem unüberbrückbaren Graben von Gott und Welt ausgeht, der jegliche Erkenntnis von Gott und Welt unmöglich macht“ (ebd.). Sie impliziert zugleich aber auch, „dass Gott nicht mit der ganzen Welt oder einem Teil davon identifiziert werden kann“ (ebd.).

Das fünfte Kapitel befasst sich mit dem Problem von Gottes Existenz. Gottes Weise zu sein, so stellt C. klar, unterscheide sich „auf eine radikale und für den Menschen unbegreifliche Weise von allen anderen Weisen zu sein“ (69). Während man von allem anderen sagen könne, dass es seine Existenz hat, sei es bei Gott so, dass er seine Existenz bzw. das Sein selbst sei. C. erinnert in diesem Zusammenhang an die scholastische Redeweise von Gott als dem *esse subsistens*. Zu den Implikationen dieser Redeweise führt er weiter aus: Gehört es zum Wesen einer Sache, notwendigerweise zu existieren, so schließe das aus, „dass es etwas anderes gibt, dessen Wesen auch darin besteht, notwendigerweise zu existieren“ (70). Wenn es einen Gott gibt, müsse dieser ein einziger sein. Es ist also nicht möglich, dass es „neben“, „an der Seite von“,

„außerhalb“ oder „unabhängig von“ „etwas exakt Gleiches wie Gott geben kann, weil Gott auf diese Weise nicht länger der sein könnte, dessen Wesen darin besteht, dass er ist“ (ebd.). In diesem Sinne muss der eine Gott nach C. „allumfassend und unendlich und unbegrenzt in seinem Verhältnis zu allem anderen sein“ (ebd.).

Im sechsten Kapitel werden verschiedene Varianten eines theologischen Agnostizismus diskutiert und die katholische Gegenposition, „die an der grundsätzlichen Möglichkeit einer begrenzten natürlichen Gotteserkenntnis festhält“ (XIV), beschrieben. Der agnostische Standpunkt lässt sich mit Hilfe der allgemeineren Behauptung ausdrücken, der Mensch könne überhaupt keine Erkenntnis von Gott haben, oder durch die speziellere Behauptung, der Mensch könne nicht wissen, ob es einen Gott gibt oder nicht. Verneint ein radikaler theologischer Agnostizismus jegliche Erkenntnismöglichkeit in Bezug auf Gott, so behauptet eine moderatere Spielart dieses Agnostizismus nur, dass der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft zu keiner Gotteserkenntnis fähig sei. Häufig tritt ein praktischer Agnostizismus nicht in Form einer ausdrücklichen Behauptung auf, sondern zeigt sich eher in einer gleichgültigen Haltung gegenüber der Gottesproblematik, weil man über Gott auf jeden Fall nichts wissen könne. Das Proprium eines erfahrungstheoretischen Gottesbeweises sieht C. darin, dass dieser als Existenzbeweis mindestens eine Existenzprämisse sowie eine Prinzipienprämisse enthalten müsse. Der aussichtsreichste Ausgangspunkt ist seiner Meinung nach die Kontingenz der Wirklichkeit.

In den drei folgenden Kapiteln expliziert C. klassische Wege der natürlichen Gotteslehre. Im siebten Kapitel nimmt er Bezug auf die These, dass das, was die letzte normierende Grundlage für die endlichen und graduellen Vollkommenheiten der Welt sei, diese Vollkommenheiten „in höchstem Grade in sich selbst enthalten und sie gleichzeitig zu einer letzten Einheit zusammenfassen“ (100) müsse. Um eine Ahnung zu bekommen, wer Gott ist, gelte es daher, „Gott auf dialektische Weise alle möglichen Vollkommenheiten zuzuschreiben und sie zugleich miteinander in ein Gleichgewicht zu bringen, sodass sie einander ausbalancieren können“ (101). Konkret bedeute das, „Gott ist zwar die Güte, aber er ist auch die Wahrheit und die Gerechtigkeit usw.“ (ebd.). In Gott werden mithin „alle solchen durch die Endlichkeit gegebenen Widersprüche aufgehoben“ (ebd.), so dass er, mit dem Cusaner gesprochen, als *coincidentia oppositorum* angesehen werden kann. Im achten Kapitel weist C. sodann darauf hin, durch eine gründliche metaphysische Analyse des konkreten Seienden könne man herausfinden, dass es etwas geben müsse, was auf letztlich unbegreifliche Weise alles Relative und Kontingente in unserer sinnengebundenen Welt transzendiere. Mit einer weiteren Reflexion könne zudem gezeigt werden, dass „das notwendige Absolute, welches das Sein selbst ist, identisch mit dem Vollkommenen sein muss“ (114). Denn wie die Ursache der Existenz der kontingenten konkreten Dinge in der Welt im notwendigen Absoluten liegen müsse, so müssten auch „deren positive Beschaffenheiten, die zu ihrem Wesen gehören und daher letztlich die Weise bestimmen, wie es sie gibt, ihren letzten Grund in diesem notwendigen Absoluten haben, das in sich selbst alle diese positiven Beschaffenheiten enthalten muss“ (ebd.). Das neunte Kapitel ergänzt die in den beiden vorangegangenen Kapiteln behandelten objektivistischen Wege durch Argumente, die „einen anthropologischen Weg“ (XV) beschreiten. Hierzu zählt C. u. a. Argumente, die von der Erfahrung ausgehen, in beliebigen konkreten Handlungen im Grunde eine letzte totale Bedeutsamkeit und einen Sinn des eigenen Daseins voraussetzen zu können, und deshalb auf Gott als letzten „Sinngrund“ (ebd.) rekurrieren. Dasselbe gilt für Argumente, die bei einer Erfahrung unbedingter moralischer Verpflichtung ansetzen, aus der sich Gott als „fordernde Macht“ (ebd.) erschließen lässt. Schließlich weist C. auch darauf hin, je mehr der Mensch im Zuge seiner vernünftigen Reflexion Gott als das letztlich unbegreifliche und unaussprechliche Mysterium erfahren könne, desto mehr trete Gott für ihn auch „als der Heilige hervor“ (135). Das richtige vernünftige Denken

im Bereich der Gottesfrage erschöpft sich also ihm zufolge nicht im Objektivieren und Verdinglichen Gottes, sondern lässt ihn vielmehr, mit Rudolf Otto gesprochen, als ein „mysterium tremendum et fascinans“ hervortreten.

Die vier nächsten Kapitel behandeln Gottes Relation zur Welt, und zwar zunächst generell zur Welt als Schöpfung und dann spezieller seine Beziehung zum Bösen in der Welt, weiterhin seine Beziehung zur Freiheit des Menschen und seine Beziehung zur Weltgeschichte.

Bei seiner Klärung des Gott-Welt-Verhältnisses im zehnten Kapitel geht C. von der traditionellen Sichtweise aus, „dass in Gott Sein und Wesen zusammenfallen“ (XV). Von hier aus entwickelt er „Gottes Einfachheit, seine zeitlose Ewigkeit und die Dialektik von räumlicher Allgegenwart und Nicht-Räumlichkeit“ (ebd.). Gottes Verhältnis zur Welt werde, so stellt er klar, weder durch einen pantheistischen Monismus noch durch einen deistischen Dualismus zureichend erfasst, vielmehr sei von einer „Verschränkung von Immanenz und Transzendenz“ (XVI) auszugehen, die keine innerweltliche Entsprechung habe. Gottes Allmacht meint nach C. seine vollkommene Souveränität bei der Hervorbringung aller Dinge in der Welt, sowohl ihrer Existenz wie auch ihrem Wesen nach. Daher gehöre die Erschaffung und Erhaltung alles innerweltlich Seienden und seiner Entstehungs- und Wirkungsprozesse zum Schöpfungsgeschehen dazu. Um das Eigentümliche von Gottes schaffendem Handeln zu verdeutlichen, wird an die scholastische Tradition erinnert, welche die dominierende Rolle Gottes als übergeordnete Erstursache gegenüber allen innerweltlichen Zweitursachen herausstellt.

Im elften Kapitel widmet sich C. dem Theodizee-Problem, das, wie er betont, „vor allem den wirklich gläubigen Menschen berührt, der von Gottes Allmacht und Allgüte überzeugt ist und daher mit Gott ringt, wenn er im Zuge seines Glaubens auf so viel sinnloses Leiden trifft“ (153). C. ist der Meinung, je mehr einem Menschen Gott bedeute, desto deutlicher trete für ihn das Theodizee-Problem hervor, welches freilich „in erster Linie einen praktisch-existenziellen Charakter“ (ebd.) habe. Eine „philosophisch-theoretische“ (ebd.) Antwort für dieses Problem sieht er nicht. Mit Leibniz unterscheidet er zwischen dem physischen und dem moralischen Übel und weist Ansichten als widersprüchlich zurück, welche das Theodizee-Problem durch Rekurs auf zwei Weltprinzipien, nämlich ein gutes und ein böses Weltprinzip, erklären wollen. Das Böse könne „nicht auf ein notwendiges ontologisches Prinzip neben Gott zurückgeführt werden, weil ein Mangel oder ein Fehlen bedeutet, dass es dies gerade nicht“ (164) gebe. Auch wenn das Böse nicht als wirkende Ursache von etwas ausgeführt werden kann, vermag es dennoch, wie C. betont, zu großen Schäden zu führen, „weil jede vollkommene Ganzheit oder Totalität mangelhaft und schlecht wird, sobald nur ein einziger Teil oder eine Komponente fehlt, während eine mangelhafte Ganzheit oder Totalität nur vollkommen gut werden kann, wenn all ihre Teile oder Komponenten an ihrem Platz sind, d. h. wenn nichts weiter fehlt“ (163 f.). C. erinnert in diesem Zusammenhang an die scholastische Unterscheidung zwischen dem *bonum ex integra causa* und dem *malum ex quolibet defectu*. Generell ist davon auszugehen, dass die wohlgerne „theoretische Lösung“ (XVI), die C. beim Problem des Bösen im Auge hat, in „Richtung einer *Privatio-boni*-Theorie“ geht, „derzufolge das Böse als Mangel an Güte und Vollkommenheit anzusehen ist“ (ebd.). Das existenzielle Problem des Gläubigen ist, wie er auch hier betont, nicht gelöst. Denn es bleibt die Frage, wie es sich begreifen lässt, „dass sich ein Geschöpf seinem guten Schöpfer verweigert“ (ebd.).

Das zwölfte Kapitel bemüht sich um eine Klärung des Verhältnisses zwischen Gottes gutem Schöpferwillen und der Möglichkeit des Menschen, schlecht zu handeln. Der eigentliche Grund, warum Gott freie Wesen schafft und damit riskiert, dass sie sich weigern könnten, im Zusammenwirken mit ihm moralisch gut zu handeln, muss C. zufolge „darin gesucht werden, dass Gott im Zuge seines Schaffens nicht

nur seine Güte, sondern auch seine Freiheit mit den Wesen teilen will“ (179), die er geschaffen hat. Wenn Gott nur materielle Gegenstände, Pflanzen und Tiere, aber keine freien Wesen geschaffen hätte, wäre eine solche Welt, wie C betont, „durch und durch gut und Gott hätte die Möglichkeit des moralisch Bösen verteidigt“ (ebd.). Gott will also „in keinster Weise das moralisch Böse“ (ebd.), müsse es aber zulassen, wenn er in seinem schaffenden Willen einen höheren Wert erreichen will, welcher sich ohne Freiheit nicht verwirklichen lasse. Allerdings kann man hier geltend machen, dass Gottes Absicht, das Geschaffene an seiner Freiheit teilhaben zu lassen, nicht das Risiko aufwiegen kann, „dass der einzelne Mensch seine Freiheit dazu benutzt, sich dem Schöpfer zu widersetzen“ (ebd.). Nach C. muss der tiefste Grund für Gottes Schaffen von freien Wesen wohl darin gesucht werden, dass er andernfalls das Geschaffene auch nicht an dem hätte teilnehmen lassen können, was ihn am meisten auszeichnet, nämlich seine Liebe. Voraussetzung dafür ist, dass das Geschaffene über persönliche Freiheit verfügt, die Liebe erst ermöglicht. C. begründet das wie folgt: „Der Mensch als Ich kann [...] die andere Person als Du nur dann lieben und umgekehrt, wenn beide in dieser Liebesbeziehung an der absoluten Liebe, die Gott ist, teilhaben und wenn sie durch ihre gegenseitige Liebe ein Abbild dieser göttlichen Liebe werden“ (ebd.). Denn beide lieben „nicht nur einander“, sondern sie lieben „zugleich auch ihre gegenseitige Liebe, weil sie ehrfurchtsvoll ihren Wert akzeptieren und sich mit großem Engagement bemühen, diese Liebe zu fördern und nach Möglichkeit zu vermehren und zu intensivieren“ (ebd.). Nach C. lieben sie letztlich in ihrer Liebe zueinander die Liebe selbst und damit „Gott selbst, der auf eine endliche und relative Weise in ihrer gegenseitigen, liebevollen Ich-Du-Relation Wirklichkeit wird“ (ebd.). Das legt für C. die philosophische These nahe, dass sowohl die Freiheit als auch die Liebe in der geschaffenen Welt unmöglich wären, wenn Gott keine Wesen geschaffen hätte, die an seiner eigenen Selbstständigkeit, Freiheit und Liebe teilhätten. Eine solche Argumentation ist ihm zufolge allerdings „nicht imstande, die letzte Antwort auf das Problem des Bösen zu geben, weil man auf einer rein theoretischen Ebene nicht das existenzielle Problem lösen kann, warum sich ein einzelner Mensch überhaupt dazu entscheiden und entschließen kann, sich auf eine gänzlich irrationale Weise zu weigern, moralisch gut zu handeln“ (180).

Das dreizehnte Kapitel behandelt „die für Judentum und Christentum zentrale Überzeugung, dass es neben der Erschaffung und Erhaltung der Welt auch noch ein besonderes Handeln Gottes in der Weltgeschichte gibt“ (XVII). Die Vorstellung von Gottes offenbarem und heilbringenden Handeln in der Geschichte scheint freilich im Gegensatz zu Gottes ewiger Unveränderlichkeit zu stehen. Das hat nach C. dazu geführt, „dass man Gott zu einem möglicherweise interessierten, aber machtlosen Zuschauer der Geschichte der Menschheit (Deismus) oder zu einem allmächtigen Potentaten gemacht hat, durch den jede echte Geschichte unmöglich wird (Fatalismus, Prädestinationslehre)“ (194). C. zufolge wird dieses Problem nicht durch die Annahme gelöst, dass die geschaffene Welt eine wirkliche Beziehung (*relatio realis*) zu Gott hat, während Gottes Beziehung zum Geschaffenen eine bloß gedachte Beziehung (*relatio rationis*) ist. Eine wirkliche Beziehung Gottes zur veränderlichen Welt scheint zwar, wie er formuliert, „seiner Absolutheit und Unveränderlichkeit zu widersprechen“ (194f.), eine bloß gedachte Beziehung Gottes zum Geschaffenen, bedeutet hingegen „letztlich, dass Gott eigentlich keine Beziehung zu Welt hat“ (195). Zu dieser Schwierigkeit merkt C. an, natürlich müsse Gottes Verhältnis zur geschaffenen Welt gänzlich anders beschaffen sein als die Beziehung der Welt zu Gott. Dies sei aber bereits dann gegeben, wenn Gottes Verhältnis zum Geschaffenen nicht als eine kategoriale Beziehung verstanden werde, „weil eine solche bloß etwas, was es bereits gibt, näher charakterisiert“ (ebd.). Vielmehr müsse Gottes Beziehung zum Geschaffenen „eine grundlegende und konstituierende, überkategoriale Bestimmung von allem sein, was es in der geschaffenen Welt gibt“ (ebd.). Eine solche Einheit hat

nach C. mit der gegenseitigen Einheit im Sein bei solchen individuellen Dingen zu tun, welche sich aufgrund ihrer Weise zu sein voneinander unterscheiden. Obwohl diese transzendente Beziehung im Grunde eine Vollkommenheit bedeutet, ist sie doch, wie er betont, „in der geschaffenen Welt immer mit einer Abhängigkeit verknüpft, weil sie auch mit der Unselbständigkeit zu tun hat, die es bei dem sich voneinander unterscheidenden Seienden gibt“ (ebd.). Gottes Verhältnis zur geschaffenen Wirklichkeit bedeutet dagegen „für Gott selbst nicht die geringste Abhängigkeit, weil es sich um eine einzigartige Beziehung handelt, die mit Gottes absolutem Wesen als Schöpfer von allem identisch ist“ (ebd.). Weil nämlich alles, was es gibt, Gott seine Existenz verdanke, bestehe keinerlei Risiko, dass Gott von dem abhängig werden könne, was in seiner Entstehung von ihm abhängt. Dennoch ist es für das abstrakte Denken des Menschen, durch das er verschiedene Wirklichkeitsaspekte mittels unterschiedlicher Begriffe versteht, nach C. unbegreiflich, wie Gott mit seinem schaffenden und heilbringenden Handeln in die sich verändernde Welt eingreifen kann, ohne sich selbst dadurch zu verändern. H.-L. OLLIG SJ

HANDBUCH ANALYTISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE. Akteure – Diskurse – Perspektiven. Herausgegeben von *Klaus Viertbauer* und *Georg Gasser*. Stuttgart: Metzler 2019. 358 S., ISBN 978-3-476-04734-2 (Hardback); 978-3-476-04735-9 (EPUB).

Während die analytische Religionsphilosophie (= AR) in der angelsächsischen Welt längst zum dominierenden Paradigma geworden ist, konnte sie in der hiesigen religionsphilosophischen Forschung, die oft an theologischen Fakultäten angesiedelt ist, lange nicht wirklich Fuß fassen. Davon, dass sich diese Situation langsam aber sicher ändert, gibt die Veröffentlichung dieses Handbuchs Zeugnis. Von seinem Anspruch her will es Leserinnen und Lesern einen historisch fundierten Überblick über die aktuelle Debatte innerhalb der AR geben, aber auch denjenigen einen Fundus anbieten, die Hintergrundwissen zu einzelnen religionsphilosophischen Themen aus analytischer Perspektive suchen. Die AR ist dabei sowohl der zu beschreibende Gegenstand des Handbuchs als auch seine Methode. Den beitragenden Autorinnen und Autoren ist es durchgehend sehr gut gelungen, dieser doppelten Aufgabe nachzukommen und die Darstellung historischer und gegenwärtiger Entwicklungen innerhalb der AR mit der systematischen Erörterung religionsphilosophischer Themen auf analytischer Grundlage zu kombinieren.

Teil II, der auf eine Einleitung durch die Herausgeber in Teil I folgt, widmet sich „Akteuren“ der AR, darunter auch Philosophen, die, obwohl sie nicht zu den Protagonisten der AR im engeren Sinn zählen dürften, für die Entstehung und Weiterentwicklung der AR richtungsweisend gewesen sind. So werden neben zeitgenössischen Hauptfiguren der AR wie Alvin Plantinga (*Dieter Schönecker*) und Richard Swinburne (*Daniel von Wachter*) auch historischen Bezugspersonen eigene Kapitel gewidmet. Dazu gehören Bernard Bolzano (*Christian Tapp*), der als „Urgroßvater der analytischen Philosophie“ bezeichnet worden ist (14) und ein neu zu entdeckendes Œuvre zur Religionsphilosophie hinterlassen hat, sowie Alfred J. Ayer (*Klaus Viertbauer*), Antony Flew (*Martin Laube*) und John L. Mackie (*Friedo Ricken*), deren religionskritische Wortmeldungen maßgeblich zur Entwicklung der AR beigetragen haben. Die Beziehung der AR zur mittelalterlichen Philosophie und Theologie, die für das Aufkommen einer analytischen Theologie wohl eine Rolle gespielt hat, wird im Kapitel über Norman Kretzmann, Eleonore Stump und Marilyn McCord Adams (*Oliver J. Wiertz*) erörtert. Auch John Hick (*Perry Schmidt-Leukel*) und Dewi Z. Phillips (*Hartmut von Sass*) werden unter den Akteuren behandelt. Freilich kann man bedauern, dass Persönlichkeiten wie der einflussreiche William Alston oder der schillernde Apologet William Lane Craig, die für ein deutsches Publikum sicher interessant wären, nicht vorkommen, was aber aus Platzgründen