

Verhältnis von Staat und Religion wirft *G. Kruck*. Wie im Bereich der Religion die kirchliche Lehre und die äußeren Vollzüge der Gemeinde einerseits sowie die inneren Überzeugungen des einzelnen Gläubigen andererseits aufeinander verweisen, so sind die äußere staatliche Ordnung und die sittliche Gesinnung der Bürger einander zugeordnet. Kruck erinnert außerdem an die Pflicht des Staates, die Religionsfreiheit zu gewährleisten, das heißt, den Einzelnen gegen unrechtmäßige Übergriffe staatlicher wie religiöser Institutionen zu schützen. – *J. Karásek* erklärt den Unterschied zwischen den beiden erwähnten Anmerkungen aus der Rechtsphilosophie von 1821 und der Enzyklopädie von 1830 so, dass sich die erste auf die Kirche als Institution, die zweite dagegen auf das religiöse Selbstbewusstsein beziehe. Nur dieses letztere verstehe Hegel als eine die sittliche Gesinnung „sanktionierende Instanz“ (80). – Auf eine interessante Entsprechung zwischen den frühen Schriften Hegels und Spinozas „Theologisch-politischem Traktat“ macht *S. Ertz* aufmerksam. Für Spinoza fällt der Übergang von der jüdischen Gesetzesreligion zur universellen christlichen Moral mit dem Ende der Theokratie zusammen und rechtfertigt die Forderung nach der Trennung der Religion vom Staat. „Die christliche Verallgemeinerung einer genuin ‚privaten‘ Morallehre bedeutet nichts anderes als die Selbstaufhebung von Religion als eines politischen Faktors“ (89). Unter gleichsam umgekehrten Vorzeichen beklagt Hegel in seinen Entwürfen über den „Geist des Christentums“ die Weltflucht Jesu und seine Subjektivierung der Moral. – Dass sich Hegel zufolge kulturelle Identität im Staat verwirklichen muss, hebt *S. Arnautović* hervor. Seine Ausführungen zum Thema des Bds. bleiben freilich dunkel: „Jener Staat, dessen Identität auf Religion beruht und in dem der Tod Gottes nicht möglich ist, ist in globalen Tendenzen unannehmbar. Dieser Staat wird nämlich nie das grundlegende Prinzip der Demokratie – das Kapital – als wirklichkeitsbestimmende Instanz akzeptieren“ (106). Rez. vermag aus solchen Floskeln keinen Sinn herauszulesen. – Unter ideengeschichtlicher Rücksicht befasst sich *O. Kallscheuer* mit Hegels Verständnis der Säkularisierung des protestantischen Christentums. Nachdem das ursprünglich religiöse Bewusstsein der Freiheit Eingang in die Begründung des modernen Staates gefunden hatte, wurden Staat und Kirche formal zwar getrennt, setzten ihre Kooperation zur Bewahrung der sittlichen Ordnung aber zugleich fort. – *C. Iber* und *A. Arndt* widmen sich dem Thema schließlich aus der Sicht von Karl Marx und Walter Benjamin. In seiner Abhandlung „Zur Judenfrage“ rügt Marx den modernen Staat, er habe die gesellschaftlichen Gegensätze kurzerhand für politisch unerheblich erklärt, ohne sie als solche zu beiseitigen. Daher steht die wahre Emanzipation für Marx so lange aus, wie der Mensch nicht von dem Bedürfnis nach Religion befreit ist. Auf der gleichen Linie liegt Benjamins Fragment „Kapitalismus als Religion“. Der Kult des Geldes erscheint wie ein naturreligiöses Phänomen inmitten der modernen, zivilisierten Welt. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung bedroht durch ihren quasi-religiösen Absolutheitsanspruch das politische Gemeinwesen.

Diese knappen Andeutungen mögen als Beleg genügen, dass die Herausgeber einen insgesamt anregend zu lesenden Bd. zusammengestellt haben. Die Stärke des Buches liegt in der Vielzahl von Perspektiven, aus denen Licht auf das komplexe Verhältnis zwischen Staat, Religion und Kirche fällt. Zu bemängeln ist indes die große Zahl von Druck- und Satzfehlern. Den Gipfel bildet der auch inhaltlich nicht in das Buch passende Beitrag *M. Wischkes*. Auf elf Seiten zählte der Rez. nicht weniger als dreißig sprachliche Fehler. Mehr Sorgfalt bei der redaktionellen Durchsicht wäre daher wünschenswert gewesen. Vermisst hat der Rez. außerdem einige biobibliographische Angaben zu denjenigen Autoren, die im Internet nicht leicht auffindbar sind. G. SANS S. J.

PUNTEL, LORENZ B., *Sein und Gott*. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion (Philosophische Untersuchungen; 26). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. XVII/444 S., ISBN 978-3-16-150146-3.

Nach dem 2006 erschienenen Buch *Struktur und Sein*, in dem Puntel (= P.) einen „Theorierahmen für eine systematische Philosophie“ vorgelegt hat (dazu ThPh 83 [2008] 574–586; J. Schmidt, Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur) geht er in seinem neuen Buch daran, seine struktural-systematische Konzeption thema-

tisch auszubauen, hier zu dem Thema, in dem er „die Krönung“ der Gesamtsystematik erblickt. Das Werk gliedert sich in vier große Kap.: 1. Inadäquate Ansätze, 2. Heideggers „Seinsdenken“, 3. Ansatz zu einer struktural-systematischen Theorie über Sein und Gott, 4. Kritische Betrachtung zweier radikaler Gegenpositionen. – Die Einleitung stellt die „Grundeinsicht bzw. -these des Buches“ vor, dass eine rationale Antwort auf die Gottesfrage nur „im Rahmen einer umfassenden Konzeption über die Realität oder das Sein als solches und im Ganzen“ erfolgen kann.

I. Demgemäß weist P. vorweg inadäquate Ansätze zurück: zunächst als gänzlich un-systematisch B. Pascals „Wette“, H. Künigs „Grundvertrauen“, A. Plantingas „sensus divinitatis“. Sodann halb-systematische indirekte Angänge, nachdem er sechs Gestalten von „Metaphysik“ skizziert hat. An der ersten, der des Aquinaten, bemängelt er die fünf Wege als oberflächlich, peripher und völlig inadäquat; wichtig demgegenüber sein *esse*-Denken: bedeutend, aber einseitig und unentfaltet. Kritisch wird der transzendente Thomismus angesprochen (nach der Schulmetaphysik als zweiter die dritte Gestalt), gefolgt von R. Spaemann und R. Swinburne. Ausführlicher trifft ein scharfes Nein die Schule Wittgensteins: gänzlich antisystematisch, antitheoretisch und direkt. Zum Schluss ein „charakteristisches Beispiel einer verfehlten Kritik: Th. Nagels Einwände gegen Gott als ‚letzten Sinn‘“. Er versteht „Gott“ als eine Entität, die a) alles Warum beantwortet, b) mit ihren Intentionen den Sinn unseres Lebens erkläre. Dabei sind nicht Warum-Fragen radikal, sondern solche der Intelligibilität: Wie-Fragen (61). Zu a) räumt P. den Irrtum aus, das Warum sei beliebig iterierbar, ist doch der Grund des „last point“ (wenn er es ist, wie in der Tat zu klären ist) dieser selbst. Auch bei b) wird der „zentrale Faktor ‚(Theorie)Rahmen‘“ ignoriert; der aber muss, statt als *ab extra*, als Kohärenz gedacht werden.

II. Der grundlegenden Auseinandersetzung des Buchs aber gilt das zweite Kap., noch vor der Explikation der eigenen Sicht. Es geht um M. Heidegger (= H.): „Fehlentwicklung eines bedeutenden Ansatzes“. Am Anfang steht die „verfehlte und entstehende Interpretation und Kritik der christlichen Seinsmetaphysik“. Die sei onto-theologisch verfasst, mit ihrer [Un-]Unterscheidung von Sein und Seiendem unter Vergessen des Seins, der Konzeption von Grund und Gegründetem mit Gott als *causa sui*. Zum ersten Punkt wurde Thomas ja auch hier kritisiert; aber „letzten Endes“ habe er „alles andere als eine Onto-theo-logie vertreten“ (68). Offenbar beziehe sich H. nur auf die scholastische Tradition statt auf das unverkürzte Denken des Aquinaten. P. zeigt das an der Marburger Vorlesung von 1926/27 und der Freiburger von 1929/30, wo H. sich nur auf das Prooemium des Metaphysik-Kommentars stützt. Zu Grund-Gegründetem ist H.s Haupttext Hegels Logik, ohne dass der systemische Ort des Reflexionsbegriffs beachtet wird. Völlig verfehlt ist H.s Bestehen auf der (selbstwidersprüchlichen) *causa sui*. – Bei H.s vier-fachem Ansatz zur „Wiederholung“ der Seinsfrage (gesamt- und neuzeit-philosophiegeschichtlich, „quasi-systematisch“ aus transzendentaler Perspektive [SuZ], nach der „Kehre“ [Beiträge]) geht P. an zwei Themen dem „Ungedachten“ nach: a) das Sein als Ereignis. Hier stört sich P. schon am „eigenwilligen Spielen mit Worten [...] (ereignen, an-eigenen-zu-eigenen, über-eignet, Enteignis)“. Was ist das Sein (das als Sein verschwindet), was das Eigene? Und was denkt das Denken des Seins (da ja [91] nicht die Modalitäten)? b) Ereignis – Ereignete(s). Nach der berühmten Korrektur von 1949 west das Sein nie ohne das Seiende; 1962 (ZuS) ist es ohne das Seiende zu denken (= nicht metaphysisch). Thomas hingegen denkt das *esse per se subsistens* als absolut frei. Ereignet wird offenbar das Geviert, womit der „Diskurs“ derart „ins Poetisch-Mythologische abzugleiten“ scheint, dass P. darauf nicht näher eingehen kann. Er fragt indes nach dem Wie der Differenz – und danach, wie es um die Modalität des Seins selbst steht. Schließlich nimmt H. für sich das Recht zu zweideutiger Rede in Anspruch (98), das er Thomas verweigert. – Andererseits steht seiner Rede von der „Überwindung der Metaphysik“, auf die sich seine postmodernen Adepten berufen, in *Zur Seinsfrage* (1955) deren „Verwindung“ gegenüber, in der die „bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen“ wiederkehrt (99). Und was meint das Ende der Seinsgeschichte – als das Nicht-mehr-Sich-Verbergen des Sich-Verbergens? – Was ist überhaupt der „Status“ von H.s Denken? Wo bedenkt er die Differenz zwischen (geschicklos) Schickendem und Geschicktem? Hier zeigt sich eine Spannung von absolutem Anspruch und betonter Vorläufigkeit, von be-

klagter Sprachnot und dem Fehlen des Versuchs, „zumindest die Grundstruktur(en) einer ... Sprache des Denkens zu entwerfen“ (108). Das führt dazu, dass hier einer „sich philosophisch in den Schmolllwinkel der Endlichkeit des Denkens setzt“ (110), mit Konsequenzen für den Blick auf die Welt (als wäre Endlichkeit aus sich allein als sie selbst angemessen erkennbar). – Damit stehen wir bei dem Zielthema: H. und „Gott“. Zur a) schon bedachten (Fehl-)Interpretation christlich orientierter Metaphysik als Ontotheologie tritt b) H.s Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Der Glaube bleibt „Todfeind“ (113) philosophischer Existenzform, christliche Philosophie ein hölzernes Eisen, denn gläubige Existenz wird offenbar als fremdbestimmt verstanden. Demgegenüber insistiert P. auf dem theoretischen Charakter der „eigentliche[n] Tätigkeit des Denkens“ in Philosophie wie Theologie (117). Entscheidend ist c) das Verhältnis von Sein/Ereignis und „Gott“. Es lässt sich nicht auf einen Nenner bringen (121). Der Humanismusbrief kennt einen Weg vom Sein zu Gott. Anders in den Beiträgen, wo der Dimension des Göttlichen das Sein abgesprochen wird; dann ist Sein das große Zwischen zwischen Gott und Dasein. Wie aber überhaupt kommt „der Gott“ nicht bloß in die Philosophie, sondern in H.s Denken? Durch einen Sprung – ins „seynsgeschichtliche Denken“ „außerhalb jeder Theologie“ (128, 130, 132). Doch dies und dann die dunkle Rede vom „letzten Gott“ „eignen sich nicht für eine ernsthafte philosophische Betrachtung“ (135). P. sieht in all dem schließlich „eine grundsätzlich defiziente und konfuse Gestalt von ‚Denken‘“ (135), „zusammengegossen“ aus einer theoretischen, einer poetischen und einer prophetisch-eschatologischen Komponente.

III. Nach der Kritik legt P. nun positiv seinen Ansatz zu einer struktural-systematischen Theorie über Sein und Gott vor, immer wieder mit Rückverweisen auf sein Werk von 2006 (weil anders – IX – die gebotene Begründung von Konzeption wie Kritik hier nicht zu leisten wäre). In sieben Schritten. – 1. Der Theorierahmen. Philosophie wird hier „kompromisslos und konsequent als Theorie“ aufgefasst (146): der universalen Strukturen des uneingeschränkten *universe of discourse* (148) = des zu begreifenden Gesamt nach seinen logisch-mathematischen, semantischen und ontologischen Strukturen. Ihr Vorgehen bricht mit der Subjektzentrierung der neuzeitlichen Philosophie und stellt die Sprache ins Zentrum. „Semantik und Ontologie sind zwei Seiten ein und derselben Sache“ (163). Dabei steht der Komposition (Substanz, Akzidenz, Wörter, Subjekt, Prädikat) der Kontext gegenüber: der Satz als Primsatz, nach dem Muster: es regnet, grünt („It Socratizes“ – 166), in drei Ebenen, von der lebensweltlich-kontextuellen über die sprachpragmatische zur semantischen: „Es verhält sich so, dass es regnet.“ Dabei ist dieser Satz keine mentale Entität, die sich auf einen physischen Regen „draußen“ bezieht, sondern „*anima est quodammodo omnia*“, eines im anderen und umgekehrt. „Sein und Denken ist dasselbe.“ – 2. Dies Gesamt ist die universale Dimension des primordialen Seins. Darauf wollte wohl auch Anselms Argument hinaus, auf ungenügende Weise. – 3. Die Theorie dieses Seins als solchen wurde in der metaphysischen Tradition mit der Transzendentalienlehre versucht, die aber nur vom Seienden handelt – die Kant dann auf die Subjektivität einschränkt. Der zweite Versuch war das in Kap. 2 behandelte Unternehmen H.s. – 4. Über das Sein als solches hinaus ist das Sein im Ganzen zu bedenken. Unverzichtbar die missverständene Differenz von Sein und Seienden, wobei die Modalitäten den Schlüssel zur Explikation bieten. Die universale Seinsdimension ist zweidimensional: denotwendiges Sein und kontingente Seiende. Alles für kontingent zu erklären mündet in den Selbstwiderspruch der Annahme zwar nicht der Tatsache (*via tertia*), doch der Möglichkeit des absoluten Nichts. – 5. Expliziert man nun das Verhältnis dieser Dimensionen, dann zeigt sich das absolutnotwendige Sein als geistig (personal). – 6. Ein solches Sein ist dann als Schöpferabsolutes zu konzipieren. Dabei darf man Schöpfung nicht vergegenständlichend als Verursachen, Machen, Herstellen denken, sondern als Ins-Sein-Setzung. Schwierigkeiten bereitet, dass der Zeitgenosse Herstellung nur noch als Herstellen-aus denkt, nicht aus nichts. Das gilt erst recht für die allgemein prägende (natur-)wissenschaftliche Sicht, die Schöpfung nur als äußeres Einwirken auffasst. – 7. Sein und Gott. Das Wort stammt aus der Religion und wird hier gleich biblisch-christlich gelesen. Bzgl. seiner Transzendenz argumentiert P. gegen eine extreme negative Theologie für deren Mäßigung in der Analogielehre (Immanenz und Transzendenz sind einander proportional). Eine Theorie der faktischen Weltgeschichte aber und

der Religionen fordert darüber hinauszugehen zum „Offenbarungsgott“. P. wendet sich dabei gegen die tradierte Unterscheidung von Philosophie und Theologie („oft ‚Zweistockwerk-Denken‘ genannt“ [275]). Andererseits will seine These von beider thematischer Einheitlichkeit nicht die „tiefgehende und konsequenzenreiche Unterschiedenheit“ ignorieren (282). Zur christlichen Philosophie wendet er sich einerseits gegen das bekannte „*Philosophia ancilla*“-Konzept, andererseits gegen H.s These von der Fraglosigkeit des Glaubens/Gläubigen, im Sinn seiner „kompromisslosen Anerkennung der Philosophie als des vollkommen freien Fragens und der existenziellen Entscheidung für den christlichen Glauben“ (291).

IV. Auf die „beiden vermutlich radikalsten Gegenpositionen“ zielt das Schlusskap.: Zwei postmoderne französische Philosophen, tief von H. geprägt, bei aller Absetzung von ihm, und zugleich glaubensbestimmt, schriftbezogen, der eine als Jude, der andere als Katholik. Zunächst geht es, auf 21 Seiten, um E. Levinas (= L.). Ihm attestiert P. eine verfehlte Konzeption von Transzendenz, „jenseits des Seins“. Er sieht in unserem Erkennen zumeist Aneignung am Werk, Angleich des Objekts an das Subjekt. Dem hält P. entgegen, dass sich im Erkennen, anders als im praktischen Umgang, gerade umgekehrt das Subjekt dem Objekt angleicht, und kann ihm einen Selbstwiderspruch nachweisen, insofern er seinerseits ja das bemängelte Verhalten korrekt erkannt haben will. Sodann ist seine Metaphysik-Konzeption inkohärent. L. unterscheidet zwischen Ontologie (Philosophie des Seienden und des Seins) und Metaphysik als Bruch mit der Totalität, in ethisch rechtem Verhalten zum Anderen als anderem – obwohl auch für ihn der Metaphysiker (zumindest auch) theoretisch arbeitet. Schließlich spricht er vom Sein in einer Weise, die P. nur als „fatale Misskonzeption“ bezeichnen kann (301). Einmal unterscheidet L. oft nicht zwischen Sein und Existenz. (Dann ist, was P. nicht aufnimmt, schon in *De l'existence à l'existant* durchgehend von der Last und dem Überdruß des Seins = *il y a* die Rede [Hauptbeispiel: erlittene Schlaflosigkeit], so dass ich geneigt wäre, in den deutschen Übersetzungen das „es gibt“ mit seinem Schenkungs-Anklang durch das regionalsprachliche „es hat“ zu ersetzen). Vor allem bezieht er sich immer wieder auf Platons berühmtes ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (und, was hier nicht begegnet, seine Sicht aber vielleicht noch deutlicher erklärt, auf Spinozas *conatus entis esse suum conservare*). In seinem Denken des Anderen verteidigt L. eine Transzendenz, die ungewollt Gott zu einem fernen Seienden macht, ohne Gedanken an die Immanenz wahrer Transzendenz [man könnte auch sagen, ohne das cusanische *non aliud*]. P. schließt seine Auseinandersetzung mit dem Urteil, L. transformiere zwar die moderne Subjektivität in eine extrovertierte; aber es bleibe bei einer Subjektivitätsphilosophie.

Ungleich ausführlicher, auf 113 Seiten, setzt P. sich mit J.-L. Marion (= M.) auseinander, mit seiner „verfehlte[n] Konzeption der ‚radikalen und nicht-metaphysischen Transzendenz‘ und von ‚Gott ohne das Sein‘“. Das geschieht in vier Schritten. 1. Vorübermerkungen zu seiner anti-metaphysischen Einstellung, zur Missdeutung von H.s Überwindung der Metaphysik und seinen *Retractationes* bzgl. des Aquinaten. „Lasst die Metaphysik die Metaphysik begraben“ wäre zu vergleichen mit dem, was [siehe oben: 99] H. selbst in ZuS schreibt (315). Thomas aber unterschiebt er seine eigene Sicht: *Dieu sans l'être* könne als foncièrement thomasisch verstanden werden (319, 321). „Warum nicht annehmen“ (326), Thomas habe nur *tactiquement* am *esse* festgehalten, *sans cependant jamais l'assumer affirmativement?* – 2. Inkohärenzen in M.s Sicht des Verhältnisses von Sein und Gott. Dass Gott sei, existiere, sei das Mindeste, liest man im Preface (1991) zur englischen Ausgabe seines Buchs, noch im selben Paragraphen dann: „Wenn [...] ‚Gott Liebe ist‘, dann liebt Gott, bevor er ist.“ Oder ginge es ihm primär um das Sein? P. wundert sich über solche Fragen und zitiert eine deutliche M.-Kritik v. Balthasars, während M. das Sein offenbar als eine einschränkende Bedingung für Gottes absolute Freiheit auffasst (unter Rückgriff auf Schelling). „Alle Bestimmungen, die für das Endliche notwendig sind, sind für Gott umgekehrt, und für ihn allein.“ Doch wie nach H. auch die Umkehrung eines metaphysischen Satzes ein metaphysischer Satz bleibt, so der Anthropomorphismus bei M. (337f.). Wie Gottes Lieben, bevor er ist, zusammenbringen mit Gottes Gegeben-Sein (*Étant donné*)? P. sieht in derlei den „Trugschluss des Wegwerfens-der-Leiter“ (342), spricht zudem in einem Exkurs den rhetorisch-polemischen Stil M.s an. – 3. Als Proton pseudos aber macht er M.s Versuch aus, Husserls An-

satz durch Umkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung und die Idee reiner Phänomenalität zu transformieren. Bei Husserl hat die „Existenzeinklammerung“ schließlich zur transzendental-idealistischen Wende (mit Spaltung der Phänomenologie) geführt. Die lehnt M. ab, doch so, dass ihm zufolge das Subjekt konstituiert wird. Zugleich sollen die Erscheinungen nicht Erscheinen-von-Etwas sein, sondern rein und nur sie selbst: pures Erscheinen (während H. in SuZ dafür das Dasein, später das Ereignis beruft). M. spricht von „saturierten Phänomenen“, wobei er die Situation der erfahrenden Person (für die das geliebte Antlitz unsichtbar wird) buchstäblich auf die theoretische Ebene ab[bildet]“ (368). Tatsächlich hat M. „nie versucht, den Theorierahmen der Philosophie der Subjektivität zu überwinden“ (376). – 4. Der „Zugang zur Transzendenz ohne Bedingung und ohne Maß“ scheidet. Gott sei keinem Horizont unterworfen, auch nicht dem des Seins. M. wechselt unvermittelt zum „Standpunkt Gottes“ (ohne klare Unterscheidung zwischen philosophischem und theologischem Diskurs). Hier geht es vor allem um seinen wichtigen Aufsatz von 2004: *L'impossible pour l'homme – Dieu* [inzwischen auch deutsch, in: Dalfert/Stoellger/Hunziker (Hgg.), Unmöglichkeiten, Tübingen 2009]. Möglich – unmöglich „beziehen sich auf die Erfahrung, auf das, was sie anerkennt und was sie ausschließt“, und das Unmögliche identifiziert M. mit Gott – ähnlich wie in den (P.: fehlerhaften) Konklusionen der *quinque viae* (390), doch ohne deren intelligible Weg-Schritte, in „abruptem, theoretischem Sprung‘ vom ‚Unmöglichen‘ zu ‚Gott als Caritas‘“ (393). Und wieder spricht P. einen Selbstwiderspruch an: Gott könne kein Begriff zugeschrieben werden; die einzig mögliche Definition: Er übersteigt jede Begrenzung (395). Zudem schreibt er ihm die Caritas und die Schöpfung zu – wobei freilich „Schöpfung“ (so M.s Augustinus-Buch) nichts für eine Welt-Konzeption austrägt, sondern nur eine absolut nicht-metaphysische Interpretation des ersten Bibel-Satzes darstellt (408). Schöpfung gehört nur zum liturgischen Vokabular (414). Schlusswort: „Die Hauptidolatrie: die Idolatrie [ob theistisch oder atheistisch] des Seins selbst?“

Es folgen Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister. – Natürlich treffen hier Welten aufeinander. Alemannische Vertracktheit und französisch-forensische Rhetorik auf der einen Seite – unerbittlich nüchterne Formalität analytischer Philosophie auf der anderen. So hat, offen gestanden, den Rez. nicht jede Retorsion überzeugt, etwa zu L.s Betonung der egozentrischen Verzeichnung unseres Erkennens. Sah nicht auch die Tradition Erkenntnis als *unio cognoscentis et cogniti in subiecto*? Und dies selbstverständlich *ad modum recipientis*, im Unterschied zur *unio in obiecto* bei der Liebe, weshalb man Untermenschliches besser erkenne, Übermenschliches besser liebe? Oder zur scharfen Unterscheidung P.s zwischen Erkenntnis und Ethos (308): Wäre nicht ihm, wie der Parole „Logos vor Ethos“ bei R. Guardini und dem Katholischen Akademikerverband seinerzeit, entgegenzuhalten, dass es sehr wohl ein Ethos – und eine Selbstkritik – des Logos (präziser: des Theoretikers) gibt und geben sollte? Käme zudem nicht auch im Blick auf die Wissenschaftlichkeit der Philosophie der Analogiebegriff in Betracht? Und liest man nicht sogar bei Aristoteles von der Verwandtschaft zwischen Philosophie und Dichtung? Sind andererseits die Argumente scholastischer Gotteslehre (W. Brugger wird genannt) schon deshalb verfehlt, weil sie von innerweltlichen Daten ausgehen (können die nicht Grundsätzlich-Wesentliches über das endliche Seiende aussagen: eben seine Kontingenz)? Und ist man gut beraten, sich hierfür gerade auf den einen Artikel S.th. I, 2, 3 zu konzentrieren, mit seinem etwas sorglosen, weil innertheologischen Übergang zum „*hoc omnes ... quam omnes ... dicunt, ... dicimus Deum*“? – Doch es geht um mehr. Das Klima der *scientific community* ist nicht nur weithin von Metaphysik-Skepsis und naturalistischer Metaphysik geprägt; auch dort, wo man die religiöse Dimension nicht ausspart, legt man doch die Gottesfrage ins Private ab, lässt sie höchstens an „Privat“-Hochschulen, kirchlichen Institutionen zu. Und hier begegnet ein Werk uneingeschränkter struktural-systematischer Anspruchs, zugleich mit so breiter wie minutiöser Kenntnis der kontinentalen wie analytischen Philosophie, das sich ohne Rücksichtnahmen dieser Frage stellt. Die Selbstrechtfertigung einer Gesamt-Theorie überhaupt, gegenüber hermeneutischer wie analytischer Skepsis, ist im eingangs angeführten Buch geleistet. Hier geht es einmal – den Kollegen gegenüber – um „die Krönung“ der Gesamtsystematik, und dies dann im Gegenüber zu einem/dem(?)

theologischen Mainstream, bei dem man mitunter den Eindruck gewinnt, das eigentliche Hindernis auf dem Weg zu Gott seien Vernunft und Menschenverstand (obwohl das jesuanische Hauptgebot eigens – nach der LXX – die *διὰ νοῦα* in den hebräischen Grundtext einfügt). – Ein Drittes wäre konkret der eigene Entwurf P.s, der – entsprechend seinen eigenen Rückverweisen hier – anhand des Grundwerks zur Diskussion ruft: nicht bloß bzgl. einer Sprache der Primätze oder des hier zugrundegelegten Wahrheitsbegriffs, sondern vor allem auch hinsichtlich der Eigenwirklichkeit von Person. – Jetzt bleibt es bei einer respektvoll dankbaren Lesebestätigung – und Leseempfehlung.

J. SPLETT

OXFORD STUDIES IN PHILOSOPHY OF RELIGION. Edited by *Jonathan L. Kvanvig*. Oxford: Oxford University Press. Volume 1: 2008. VIII/254 S., ISBN 978-0-19-954265-9. Volume 2: 2009. VIII/336 S., ISBN 978-0-19-957544-2.

Die Herausgabe dieser neuen Reihe innerhalb der angesehenen Oxford Studies soll zum Ausdruck bringen, dass die Religionsphilosophie im Laufe des 20. Jhdts. den Status einer etablierten Disziplin innerhalb der Philosophie (wie Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie) erlangt hat. Die in jährlicher Abfolge erscheinenden Bde. wollen ein „Schnappschuss“ von dieser Unterdisziplin sein. „The intention of the series is that it attract the best work from the premier philosophers of religion“ (VII). Es handelt sich um Originalbeiträge; jeder Beitrag schließt mit einer Bibliografie der zitierten Literatur und jeder Bd. mit einem Index. Eine kurze Besprechung kann nicht ausführlicher auf die einzelnen Arbeiten eingehen; sie muss sich damit begnügen, auf die Fragen hinzuweisen, die in diesem repräsentativen „Schnappschuss“ diskutiert werden.

Schwerpunkt von Bd. 1 (2008) sind die Eigenschaften des Gottes einer *theologia naturalis*, die ihre klassische Darstellung im zwölften Buch der aristotelischen „Metaphysik“ und in der *Prima Pars* der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin gefunden hat. Wie ist die Allwissenheit Gottes mit der menschlichen Freiheit vereinbar? Der Beitrag von *Alicia Finch* und *Michael Rea* diskutiert Ockhams Lösung. Molinas Begriff der Allwissenheit Gottes, so *John Martin Fischer*, ist hilfreich, um Gottes Vorsehung für die Welt zu verstehen; dagegen kann er das Problem von Gottes Allwissenheit und menschlicher Freiheit nicht lösen. Nach *Peter van Inwagen* ist Gott immerseiend, aber nicht außerhalb der Zeit, denn nur so ergibt die Rede, dass Gott Zukünftiges vorausweiß, einen Sinn. Allwissenheit impliziert nach *Linda Zagzebski* „omnisubjectivity“, die Eigenschaft, bewusst und vollkommen die Perspektive der ersten Person eines jeden bewussten Wesens zu erfassen. Kann Gott die Welt frei schaffen, wenn wer in jeder Hinsicht vollkommen ist? *Timothy O'Connor* antwortet mit Nein; Gott muss notwendig etwas schaffen, und zwar eine unendliche Zahl von Universen; für die Theodizeefrage ergibt sich daraus, dass Gott eine Menge von Welten geschaffen hat, in denen es kein Übel gibt. Gegen die These von William Rowe, dass Gott frei schafft, sei mit seiner Allmacht, seinem Allwissen und seiner vollkommenen Güte unvereinbar, verteidigt *Thomas D. Senor* die Freiheit Gottes. Aus der Güte Gottes ergibt sich das Theodizeeproblem; *Eleonore Stump* argumentiert, die Theodizeefrage müsse auch das Leiden berücksichtigen, dass dadurch entsteht, dass die Herzenswünsche eines Menschen nicht erfüllt werden; Hiob wird durch sein Leiden geläutert, aber sein Herz bricht, weil er seine Kinder verliert; wie kann Gott das zulassen? *Alexander R. Pruss* verteidigt die Einfachheit Gottes gegen zwei Einwände: Wie kann man an ihr und der Vielzahl der Eigenschaften Gottes festhalten, ohne dass diese Eigenschaften ihren spezifischen Gehalt verlieren? Wie ist sie zu vereinbaren mit der Tatsache, dass Gott intrinsische akzidentelle Eigenschaften hat? – Drei Arbeiten befassen sich mit epistemologischen Themen. Was macht, so fragt *Bryan Frances*, die theistischen Überzeugungen eines professionellen Philosophen epistemisch einwandfrei? Welche Faktoren müssen hier zusammenkommen: Argumente, Erfahrungen, die Art, wie Überzeugungen gebildet werden? *Alan Hájek* prüft die Argumentation von Hume's Essay „Of Miracles“. Die zentrale Annahme des Kontingenzbeweises (der *tertia via* des Thomas) ist nach *Robert Koons* ein Prinzip des zureichenden Grundes oder der allgemeinen Kausalität; es wurde durch die Kritik am Foundationalism in der