

nur, wer nicht schon erlöst ist“ (ebd.). Es sei allerdings nicht so, dass Wittgenstein mit diesen Problemen gerungen hätte, weil es seine Probleme gewesen wären. Von ihm lasse sich daher auch „nichts über die Lösung dieser Probleme lernen, sondern nur über die Lösung *von ihnen*“, sodass deren Grund auch nicht in einer ihr vorausgehenden Lösung liegen könne, „sondern nur in einer *Erlösung* von ihnen“ (ebd.). Das ist für Schweidler „die eigentliche Einsicht oder vielmehr der *Urglaube*, die bzw. den Wittgenstein dem Zweifel Descartes' wie der Skepsis Humes entgegenzusetzen hat“ (450). In diesem Zusammenhang verweist er aber auch auf Goethe und betont: „Die Idee, dass alle Erklärungen des Erforschlichen mit aller Kraft und Exaktheit geleistet werden müssen, damit man zuletzt an dem Punkt ankommt, an dem man das letzte Problem liegenlassen, sich eben dadurch von ihm erlöst – *von* im exakt doppeldeutigen Sinne – sehen und das Unerforschliche ruhig verehren kann, scheint mir Goethes innerste Botschaft an Wittgenstein gewesen zu sein“ (451).

Nachdem in den letzten Jahren im deutschsprachigen Philosophiediskurs ein Plädoyer für das nachmetaphysische Denken im Vordergrund stand, mehrten sich neuerdings wieder Stimmen, die eine konsequente Verabschiedung der Metaphysik nicht für sinnvoll halten. Zu erwähnen ist hier vor allem das an der analytischen Philosophie orientierte „Handbuch Metaphysik“, das 2017 von Markus Schrenk herausgegeben wurde. Das Handbuch entwickelt ein Gesamtkonzept von Metaphysik im Ausgang von 62 Themen. Die Buchheim-Festschrift stimmt mit dem „Handbuch Metaphysik“ insofern überein, als sie der ihres Erachtens zu Unrecht unterschätzten Metaphysik wieder Geltung zu verschaffen sucht. Sie weist allerdings keine einheitliche schulphilosophische Orientierung wie Schrenks Handbuch auf, sondern zeichnet sich in ihren 23 Beiträgen durch eine gewisse Bandbreite aus. Sie wendet sich zudem gegen die im heutigen akademischen Kontext vorherrschende weitgehende Ablenkung unseres existentiellen Interesses an metaphysischen Fragen. Im Vorwort werden schließlich auch Fragen genannt, denen sich heute diejenigen stellen müssen, die um einen sachgerechten Einstieg in die Sache der Metaphysik bemüht sind. Es sind vor allem die folgenden Fragen, die sich in diesem Kontext stellen: „Inwiefern ist Metaphysik heutzutage noch relevant? Gibt es einen Sinn, in dem Metaphysik für die Philosophie unverzichtbar ist? Wenn ja, worin besteht dieser? Wenn nein, warum braucht Philosophie keine Metaphysik (mehr)? Was ist überhaupt ‚gute‘ Metaphysik, und worin unterscheidet sie sich von ‚schlechter‘ Metaphysik? Was sind Chancen und Probleme genuin metaphysischen Denkens? Wie wird Metaphysik in der Geschichte der Philosophie konzipiert und durchgeführt?“ (13). H.-L. OLLIG SJ

HANDBUCH FÜR ANALYTISCHE THEOLOGIE. Herausgegeben von Georg Gasser, Ludwig Jaskolla und Thomas Schärfl (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 11). Münster: Aschendorff 2017. IX/964 S., ISBN 978-3-402-13279-1 (Hardback).

In einer beachtlichen Breite widmet sich dieses Handbuch dem Paradigma einer analytisch ausgerichteten Theologie und Religionsphilosophie. Auf eine dreiteilige Grundlegung (Teil I), die sich einer näheren Bestimmung des analytischen Propriums in geschichtlicher und systematischer Hinsicht zuwendet, folgen Beiträge vom analytischen Horizont zu zentralen Inhalten theistischer Weltanschauungen (Teil II) sowie zu spezifisch christlichen Glaubenslehren (Teil III). Im Anschluss daran werden weiterführende Perspektiven erläutert (Teil IV). Zugleich leisten die Herausgeber der kritischen Infragestellung der Analytischen Theologie Auftrieb, indem sie zu jedem Beitrag eine kritische Response vorgesehen haben, was bisweilen ein polemisches Potential freilegt, aber gerade dadurch die Konturen des Analytischen deutlich werden und manche Frontlinien in intellektueller Schärfe hervortreten lässt.

Unter der Rubrik „Glaube und Vernunft“ geht *Andreas Koritensky* der Frage nach, inwiefern die analytische Religionsphilosophie „zu rationalistisch“ sei. Über eine fast genealogische Aufarbeitung des analytischen Erbes kommt er zu der differenzierten Antwort, dass eine zu große Betonung kognitiv-propositionaler Aspekte des Glaubensvollzugs – provoziert durch die zweigestufte Verhältnisbestimmung von propositionaler Überzeugung und willentlicher Glaubenzustimmung im analytischen Diskurs – das

Objekt des Glaubens womöglich verkürze und den im Glauben enthaltenen Zustimmungssakt nicht angemessen beschreiben könne. Sehr bedeutsam ist Koritenskys Feststellung, dass eine Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube ein Vorverständnis vom Glauben voraussetze, das nicht als gegeben betrachtet werden dürfe (122). In der Replik von *Daniel von Wachter*, der die historisierende Methode und die vermutete Neigung zu einem weniger kognitiven Glaubensverständnis bei Koritensky scharf kritisiert, wird mithin deutlich, dass hier nicht nur verschiedene Denkstile verhandelt werden, sondern dass die Debatte zwischen analytischen und nicht-analytischen Ansätzen nach einer argumentativen Plausibilisierung des jeweils eigenen Religions- oder Glaubensverständnisses verlangt, die von Wachter auch zu leisten versucht.

Dies ist ebenso von Relevanz in der darauffolgenden Diskussion über eine etwaige Bedeutung von Argumenten für die Existenz Gottes, in der *Winfried Löffler* die weiterhin bestehende Funktion und Verbreitung solcher Argumente vermutet und für ihre begründete Aktualität als nachträgliche, reflexive Absicherung zentraler Glaubensüberzeugungen plädiert. *Klaus von Stosch* erwidert in seiner Replik, dass Argumente für die Existenz Gottes angesichts der Metaphysikkritik Kants sowie einschlägiger Bemerkungen Wittgensteins zurecht eine marginalisierte Stellung in der gegenwärtigen Theologie haben und eine eventuelle Verbreitung solcherart Argumente unter Glaubenden nichts über ihre Geltung aussage. Hierzu muss man jedoch anmerken, dass Letzteres uns sehr wohl etwas über die Relevanz solcher Argumente kraft ihrer Zugehörigkeit zum gelebten Glauben sagen kann, was ja Löffler hervorheben wollte. Unabhängig von der Frage der Geltung oder Stichhaltigkeit traditioneller Gottesbeweise, und davon, wie tragfähig Kants klassische Gegenargumente sind (hier gehen, naturgemäß, die Meinungen stark auseinander), ist die Frage nach der Angemessenheit solcher Begründungsstrategien eng an das zugrundeliegende Religionsverständnis gekoppelt, und hier scheint von Stosch in Anlehnung an Wittgenstein eine Konzeption absolut zu setzen, die gewiss nicht alternativlos ist. Es wären Argumente von Nöten, die zeigen, warum eine aus Wittgensteins religiösem Empfinden gewonnene Deutung des Glaubensakts als normierend zu betrachten und der Glaubenspraxis metaphysischer Begründungstheoretiker vorzuziehen wäre.

Auf derselben Konfliktlinie befindet sich die Diskussion zwischen *Katherine Dormandy* und *Hans-Joachim Höhn* zum Thema Glaubensbegründung. Der Beitrag Dormandys besticht für sich genommen durch die originelle Darstellung religionsphilosophischer Ansätze auf der Achse Privatheit–Öffentlichkeit der für die Glaubensbegründung herangezogenen Belege, die zu einer erkenntnisweiternden Schwerpunktverschiebung gegenüber der mehr traditionellen Auslegung anhand der Externalismus–Internalismus–Debatte beiträgt. Kritisch anzufragen wäre wohl, ob eine solche Aufstellung wirklich eine faire Beschreibung der reformierten Epistemologie erlaubt, lebt diese doch von ihrem dezidierten Externalismus. In seinem kritischen Kommentar zu Dormandys evidentialistischer Verhältnisbestimmung von Rationalität und religiösem Glauben wirbt Höhn für einen Glaubensvollzug, der „als fragend-hoffender Ausgriff nach einem Ermöglichungsgrund von Daseinsakzeptanz angesichts des kategorisch Inakzeptablen“ zu verstehen sei (254) und sich letztlich auf das „vernunftgemäße Andere der Vernunft“ beziehe (255), worin er das „Spezifikum religiöser Überzeugungen“ grundgelegt sieht (247). Zurecht weist Höhn auf die unabdingbare Hermeneutik religiöser Überzeugungen hin, die jeglicher Rationalitätserwägung vorausliegen müsse und die das Ineinander von Vollzug und Gehalt des Glaubens nicht ignorieren dürfe. Gleichwohl scheint, dass die durchaus beeindruckende und attraktive Darstellung des Propriums religiöser Überzeugungen kaum alternativlos ist und der Begründung bedarf, wenn sie, wie in diesem Fall, gegenüber analytischen Ansätzen normierend in Anschlag gebracht werden und nicht nur ein persönliches Zeugnis ausdrücken soll. Dies betrifft z. B. die Rede von „vermeintlich religiösen Sätzen und authentischen religiösen Aussagen“ (257), wobei letztere sich hinsichtlich ihres „Geltungsanspruchs“ von pseudo-religiösen Aussagen abhoben. Hier setzt Höhn einen normativen Religionsbegriff voraus, bei dem man sich jedoch fragen kann, warum er richtiger oder besser sein soll als das Glaubensverständnis eines Richard Swinburne oder einer Katherine Dormandy. An diesem Punkt wären weiterführende Überlegungen anzustellen, wie man solche disparaten Glaubensverständnisse in einen

gemeinsamen Diskurs bringen kann – von vornherein einen definitorischen Rahmen für das abzustecken, was als „religiös“ gelten darf, ist sicherlich nicht der richtige Weg.

Das Auseinanderklaffen konkurrierender Glaubens- bzw. Religionskonzeptionen leuchtet ebenfalls unter dem Stichwort Spiritualität in gewisser Schärfe auf. Gegen gewöhnlich vorkommende Einwände unterstreicht *Oliver Wiertz* in seinem Beitrag, dass das Streben nach Objektivität und intersubjektiver Begründbarkeit keineswegs in einem notwendigen Widerspruch zu spirituellen Praxen stehe und dass auch eine umfassende spirituell-religiöse Einstellung zur Wirklichkeit ontologische Präsumptionen enthalte, die propositionaler Natur seien. *Saskia Wendel* differenziert in ihrer Replik zwischen Religiosität als einem auf ein Unbedingtes bezogenen Vollzug des Selbstbewusstseins einerseits und konkreten Religionen als darauf aufbauenden Sinndeutungssystemen andererseits, wobei die philosophische Reflexion über Spiritualität bei der Religiosität ansetzen müsse. Obwohl Wendel den kognitiven Gehalt religiöser Überzeugungen behauptet und ein realistisches Verständnis von Religion für sich reklamiert, meint sie trotzdem, dass religiöse Überzeugungen „aufgrund der Verortung der Religion in der praktischen Vernunft“ nicht mit Wahrheitsansprüchen einhergehen (852). Während aber Wiertz, ähnlich wie von Wachter, für einen der Wahrheitsfähigkeit verpflichteten Kognitivismus und einen ontologischen Realismus im religiösen Bereich theoretische und praktische Argumente bringt, um anschließend ein großes Anregungspotential der analytischen Religionsphilosophie für religiöse Spiritualität daran festzumachen, scheint Wendel, ähnlich wie Höhn und von Stosch, eine bestimmte Semantik religiöser Aussagen und eine bestimmte Funktion doktrinäer Glaubensinhalte ohne ausdrückliche Begründung vorauszusetzen. Die argumentative Auseinandersetzung zwischen der analytischen Religionsphilosophie und ihren Kritikern müsste aber genau darin bestehen, das jeweils bevorzugte Religionsverständnis transparent und argumentativ plausibel zu machen. Weder die von Wendel und Höhn herangezogene Rede von religionseigenen „Geltungsansprüchen“, noch Autoritätsargumente (wie der Rekurs auf Kants Religionsverständnis) können diesbezüglich überzeugen. Hier besteht weiterhin ein erheblicher Präzisions- und Diskussionsbedarf.

Über diese – der Religionsphilosophie zuzuordnenden – Verhältnisbestimmung von Religion und Rationalität bzw. Vernunft hinaus enthält der Band Beiträge zum Thema Eigenschaften und Verfasstheit Gottes, einem zentralen Topos der analytisch ausgerichteten philosophischen Theologie. *Uwe Meixner* argumentiert für eine Beschreibung Gottes anhand des Substanzbegriffs mit kritischer Replik durch *Klaus Müller*, der zurecht auf einige aus dogmatischer Sicht verfehlte Spekulationen in Meixners sonst sehr solider metaphysischer Eruierung hinweist. Das Verhältnis zwischen Gott und Zeit wird unter den Stichworten „Vorherwissen“ (*Paul Weingartner* und *Johannes Grössl*) und „Ewigkeit“ (*Christian Tapp* und *Reinhold Bernhardt*) diskutiert. Die „Theodizee“-Frage erläutert *Armin Kreiner* und *Gregor Maria Hoff* und zur „Vielfalt der Religionen“ macht *Bernd Irlenborn* den Inklusivismus gegenüber dem Pluralismus stark, während *Perry Schmidt-Leukel* in seiner Response die umgekehrte Rangordnung propagiert. *Bruno Niederbachers* metaethische Argumentation für die Möglichkeit einer metaphysischen Abhängigkeit der Moral von Gott, die mit keiner starken normativen oder epistemischen Dependenz einhergehen müsse, wird aus der Perspektive der Moralthologie im Beitrag von *Kerstin Schlögl-Flierl* respondiert.

Überraschenderweise, das muss eigens betont werden, scheinen die zuerst besprochenen Fragen nach der Rationalität des Glaubens und dem Status religiöser Aussagen, die schon seit Jahrzehnten einen selbstverständlichen Schwerpunkt angelsächsischer Religionsphilosophie ausmachen und bei denen analytische Ansätze auch in Kontinentaleuropa relativ breit rezipiert worden sind, am konfliktträchtigsten zu sein, während die Diskussionen zu den dogmatischen Traktaten in Teil III – in gewisser Weise Neuland für die analytische Methode – durchaus harmonisch im Sinne der schulübergreifenden Dialogbereitschaft verlaufen.

Personenintern findet ein solcher Dialog schon länger in den Schriften *Thomas Schärfls* ertragreich statt. In seinen Ausführungen zur Trinitätslehre erläutert Schärfl die Frage nach der logischen Konsistenz trinitätstheologischer Aussagen anhand verschiedener analytischer Strategien, die ausgehend von der Prädikatenlogik zum Teil modifizierte

Konzepte wie das der relativen Identität und das der Differenzierung in akzidentelle und konstitutionelle Selbigkeit bemühen. *Georg Gasser* fragt in seinem Beitrag, dem ein Kommentar von *Hans Kessler* folgt, nach den metaphysischen Voraussetzungen eines realistischen Glaubens an die Auferstehung der Toten – ein Thema, das eng mit dem anderweitig diskutierten Problem der diachronen Identität von Personen zusammenhängt und von der Unbefangenheit der analytischen Philosophie gegenüber metaphysischen Fragen offensichtlich profitiert. Besonders förderlich erscheine nach Gasser der phänomenologisch gewonnene Leib-Begriff als Vermittler zwischen der Körperlichkeit und dem Personalen. Im Beitrag von *Veronika Wegener* wird die angelsächsische Debattenlage in Bezug auf die Soteriologie erörtert und in der Replik von *Matthias Remenyi* in Beziehung zur hermeneutisch geprägten Theologie gesetzt.

Zu den grundsätzlichen Anfragen an die Analytische Theologie, die in diesen systematischen Diskussionen zu Tage gefördert werden, sei exemplarisch auf Folgendes verwiesen: In seinem Kommentar zu *Thomas Marschlers* Aufriss inkarnationstheologischer Ansätze kritisiert *Roman A. Siebenrock* die in der Analytischen Theologie vorkommende methodische Unterscheidung der Traktate „De Deo uno“ und „De Deo trino“ sowie die analytische Tendenz zur Abstraktion von geschichtlichen und soteriologischen Aspekten in der Gotteslehre (582). Wie aber Siebenrock selbst einräumt, sind hierüber nähere Diskussionen erforderlich, denn es ist nicht offensichtlich, dass das Herausgreifen einzelner Detailspekte zur begrifflichen Klärung unter Ausblendung eines größeren Zusammenhangs oder der geschichtlichen Genese in einer Verstellung des Gegenstands resultieren muss. Klärungsbedürftig ist auch *Bernhard Nitsches* Ablehnung eines als „ontisch“ bezeichneten Umgangs mit metaphysischen Problemkomplexen im analytischen Diskurs (522). Hier müsste der categoriale Unterschied zwischen „ontischen“ Begriffsapplikationen und „ontologischen“ Aussagen klarer dargestellt und an der Begriffsverwendung veranschaulicht werden. Möglicherweise lässt sich die von Rahner in die Theologie eingeführte (aber bis auf wenige Bemerkungen kaum explizierte) „ontologische Differenz“ sprachphilosophisch rekonstruieren und in einer nicht-heideggerianischen Terminologie ausdrücken, wodurch sich ihre Geltung auch außerhalb der Transzendentaltheologie prüfen ließe. Vor diesem Hintergrund wären auch Bedeutung und Legitimität des Vorwurfs der Ontotheologie neu zu bedenken.

Diese Bemerkungen wollen andeuten, dass es ein großes Verdienst der Herausgeber ist, nicht nur die analytische Schule präsentiert, sondern sie auch mit anderen Denktraditionen konfrontiert zu haben. Die prinzipiellen Fragen, die hierdurch aufgeworfen werden, mögen einen Anstoß zu weiterführenden Diskussionen in der theologischen Grundlagenforschung geben. Darüber hinaus bieten die reichhaltigen Beiträge eine ausgezeichnete, in die Tiefe gehende Einführung in die analytisch untermauerte Reflexion über religionsphilosophische und theologische Themen. Auch unabhängig von seiner Promotion des analytischen Denkens stellt das Handbuch eine anspruchsvolle aber klar strukturierte und problembewusste Hinführung zu wesentlichen fundamentaltheologischen und dogmatischen Themen dar.

Ä. WAHLBERG

ALTERNATIVE CONCEPTS OF GOD. Essays on the Metaphysics of the Divine. Edited by *Andrei A. Buckareff* and *Yujin Nagasawa*. Oxford: Oxford University Press 2016. VI/299 S., ISBN 978-0-19-872225-0 (Hardback); 978-0-19-178909-0 (EPUB).

Seit geraumer Zeit sind viele analytische Religionsphilosophinnen und Religionsphilosophen auf der Suche nach Alternativen zu konventionellen Theismen wie dem klassischen, offenen oder personalen Theismus, weil diese vermeintlicher Weise mit den Naturwissenschaften unvereinbar seien. Dieser von *Andrei Buckareff* und *Yujin Nagasawa* herausgegebene englischsprachige und deutlich analytisch geprägte Sammelband entstand innerhalb des von der John Templeton Foundation finanzierten Projektes „Exploring Alternative Concepts of God“, welches beide Herausgeber gemeinsam verantworten. Dieser Band möchte Alternativen jenseits der bekannten Theismen diskutieren und eignet sich, obwohl es sich um einen Sammelband handelt, als eine hervorragende Einführung in die Materie, da alle Autoren sichtlich bemüht sind, ihre spezifischen Positionen in die allgemeineren religionsphilosophischen