

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

Debatten einzuordnen. Der Band gliedert sich in fünf Sektionen. Nach einer Einführung der beiden Herausgeber präsentieren in den ersten beiden Sektionen insgesamt sieben renommierte Philosophinnen und Philosophen (*Peter Forrest, Karl Pfeifer, John Leslie, Brian Leftow, Yujin Nagasawa, John Bishop, Ken Perszyk und Marilyn McCord Adams*) pantheistische und panentheistische Konzeptionen Gottes. Die dritte Sektion ist gewissermaßen ein Potpourri von Alternativen, welche sich nicht in das Schema Pantheismus-Panentheismus einordnen lassen. Diese Sektion thematisiert den idealistischen Theismus (*Charles Taliaferro*), den Ultimismus (*John L. Schellenberg*) und das Verhältnis von theologischem Realismus und Fiktionalismus (*Robin Le Poidevin*). Innerhalb der vierten Sektion gehen drei Autoren (*Willem B. Drees, Andrei A. Buckareff und Hugh J. McCann*) der Frage nach, ob Gott als wirkursächlich Handelnder verstanden werden muss und wenn dies der Fall ist, welche Konsequenzen das für die metaphysische Konzeption Gottes und für das Verständnis von geschöpflicher Freiheit hätte. Die beiden letzten Beiträge (*Emily Thomas und Eric Steinbart*) bilden die fünfte Sektion des Bandes und präsentieren unterschiedliche Konzeptionen Gottes innerhalb einer naturalistischen Metaphysik. Weil auf der einen Seite die Anzahl der Einzelbeiträge die Besprechung aller unmöglich macht und doch auf der anderen Seite auf inhaltliche Aspekte der Beiträge ausreichend eingegangen werden kann, wird im Folgenden aus jeder Sektion lediglich einer ausführlich besprochen.

*John Leslie* („A Way of Picturing God“, 50–63) präsentiert einen insbesondere an Spinoza angelehnten Pantheismus, welchen er umfassend in *Infinite Minds* ausführt. Zu Beginn steht die Frage im Mittelpunkt, die vielleicht die Wurzel allen philosophischen Fragens überhaupt ist: Wieso existiert überhaupt eine Welt? Beide üblichen Antwortversuche, nämlich, dass etwas existiert, weil es möglich ist, oder, weil etwas aus der Reihe des Existierenden selbst für das Existieren der Welt Ursache sei, verwirft Leslie, da zum einen Möglichkeiten nicht das Potential hätten etwas hervorzubringen (50) und da nichts aus der Reihe des Existierenden selbst Ursache der Reihe des Existierenden, also der Welt, sein könne (51–53). Ähnlich wie Nicolas Rescher schlägt Leslie nun vor, die Frage mit Verweis auf die platonische These zu beantworten, dass etwas existiert, weil es ethisch oder axiologisch erforderlich ist, dass es existiert: Weil es also besser ist, dass die Welt existiert, als dass sie nicht existiert, existiert sie (53–56). Im Folgenden, sich von dieser platonischen Intuition leiten lassend, vertritt Leslie die These, dass es unendlich viele Intellekte gibt, welche all das kontemplieren, was es wert ist kontempliert zu werden (58–62). Das Kontemplieren dieser Intellekte ist mit der Existenz unendlich vieler Universen identisch, da Leslie davon ausgeht, dass die fundamentalen „Bausteine“ der Wirklichkeit Gedanken sind und alles Konkrete sich auf diese gedanklichen Strukturen reduzieren lässt (worauf der Autor in seinen größeren Werken explizit eingeht). Den Term *Gott* verwendet Leslie für die Summe dieser unendlich vielen Intellekte, und er bezeichnet jeden dieser Intellekte als einen göttlichen (61).

Eine panentheistische Konzeption Gottes präsentiert *Yujin Nagasawa* („Modal Panentheism“, 91–105). Seiner These „God is the totality of all possible worlds“ (91) liegt David Lewis' modaler Realismus als metaphysische Theorie der Modalität zugrunde, die davon ausgeht, dass mögliche Welten genauso konkrete Universen wie unser aktuales Universum sind, welche jedoch untereinander kausal unzugänglich sind. Daneben geht Lewis davon aus, dass Aktualität indexikalisch analysiert werden müsse, dass folglich jede mögliche Welt relativ zu sich selbst aktual sei. Zusätzlich lehnt Lewis die Vorstellung ab, dass sich mögliche Welten Individuen teilen könnten. Statt Identitätszusammenhängen zwischen Teilen von Welten gibt es also nur Ähnlichkeitsrelationen – sogenannte Counterpart-Relationen. Nagasawas Argument, wieso Gott die Totalität aller möglichen Welten sei, speist sich aus der Anselmianischen Definition Gottes als etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (92). Sollte Gott tatsächlich mit der Totalität aller möglichen Welten identifiziert werden, dann kann es keine Entität geben, welche umfassender ist: „[B]ecause the totality of all possible worlds is, by definition, that than which no greater can be thought“ (94). Im Folgenden zeigt Nagasawa, dass der modale Panentheismus die klassischen *omni*-Eigenschaft integrieren kann (95–96). Offenbar ist der Autor bemüht, die konzeptionelle Nähe von modalem Panentheismus und klassischem Theismus zu betonen. Allerdings ist er der Auffassung, dass seine

Konzeption unterschiedliche Probleme des klassischen Theismus, insbesondere das Theodizeeproblem, besser zu lösen vermag. Wenn Gott tatsächlich die Totalität aller möglichen Welten ist und es unendlich viele Welten gibt, darunter unendlich viele, welche unvorstellbares Leid enthalten, ist es gar nicht vermeidbar, dass Leid existiert. Verschärft wird diese These dadurch, dass der Gott des modalen Pantheismus keinerlei personale Züge trägt und daher nicht über einen Willen, Wahlfreiheit und folglich moralische Verantwortlichkeit verfügt (96–100). Obwohl der Gott des modalen Pantheismus dem Theodizeeproblem des klassischen Theismus entrinnt, stellt sich, laut Nagasawa, ein spezifisches modal-pantheistisches Theodizeeproblem: Wenn Gott die Totalität aller möglichen Welten ist und unendlich viele mögliche Welten existieren, in denen Böses vorkommt, dann ist Gott selbst nicht das Gute schlechthin (101). Insgesamt vertritt Nagasawa also die These, dass der modale Pantheismus mit der Anselmianischen Definition Gottes kompatibel ist, diese sogar äußerst präzise explizieren, die klassischen *omni*-Eigenschaften integrieren und einige Probleme des klassischen Theismus umgehen kann, aber dennoch selbst ein massives Theodizeeproblem beinhaltet. Summa summarum hält Nagasawa den modalen Pantheismus für eine vorteilhaftere Position gegenüber dem klassischen Theismus.

*John L. Schellenbergs* Beitrag („God for All Time: From Theism to Ultimism“, 164–177) behauptet zunächst, dass dem Kritiker des klassischen Theismus für gewöhnlich zwei alternative Wege zur Verfügung stehen: Entweder kann dieser pantheistische oder pantheistische Konzeptionen vertreten oder aber behaupten, dass Gott transkategorial sei, wie dies beispielsweise John Hick mit seinem Konzept des Realen tut (165). Schellenbergs Beitrag lässt sich als eine weitere Alternative verstehen, da die pantheistischen und pantheistischen Konzeptionen zu spezifisch, zu detailliert und unter der Voraussetzung des wissenschaftlichen Temporalismus (worunter Schellenberg die quasi-skeptische Position versteht, dass die Bewertung von Theorien in vollem Bewusstsein der eigenen fragilen Position innerhalb der Geschichte der Wissenschaften erfolgen sollte) nicht haltbar sei, während die Transkategorialität Gottes inhaltlich unterbestimmt sei (165). Der Ultimismus geht dagegen davon aus, dass es eine Realität gibt, welche in drei Weisen ultimativ ist: in metaphysischer, axiologischer und soteriologischer Art und Weise (166). Eine Realität ist metaphysisch ultimativ, wenn deren Existenz die ultimative ontologische Voraussetzung alles anderen Existierenden ist. Eine Realität ist axiologisch ultimativ, wenn sie nicht durch etwas anderes an Größe und Vortrefflichkeit überboten wird. Und eine Realität ist soteriologisch ultimativ, wenn allein durch eine Beziehung zu dieser Realität, ein unüberbietbares Gut erreicht werden kann (168–171). Schellenberg ist der Auffassung, dass der Ultimismus zwar keinen religiösen Wahrheitsanspruch enthält, dass aber andersherum jeder (ernstzunehmende) religiöse Wahrheitsanspruch den Ultimismus enthält und sich dieser deshalb als grundlegendes Konzept in der Religionsphilosophie etablieren sollte (175–177).

*Andrei Buckareff* („Theological Realism, Divine Action, and Divine Location“, 213–233) vertritt in seinem Beitrag die These, dass der theologische Realismus den theologischen Kognitivismus voraussetzt, dass also einige unserer Aussagen über Gott mit Sachverhalten übereinstimmen (213) und die klassische theistische Metaphysik keine ontologischen Ressourcen dafür bereitstellt, ein theologischer Realist in Bezug auf göttliches Handeln in der Welt zu sein. Buckareff stellt die These auf, dass jeder raumzeitlich lokalisierbare Sachverhalt (etwa eine kausal wirksame Handlung), durch etwas verursacht sein muss, was selbst raumzeitlich ist. Wenn Gottes Handlungen also raumzeitlich lokalisierbar sind, dann muss Gott selbst raumzeitlich situiert sein (218). Da innerhalb des klassischen Theismus Gott als außerhalb von Raum und Zeit existierend gedacht wird, kann eine klassische theistische Metaphysik, laut Buckareff, keinerlei ontologischen Rahmen für kausales Handeln Gottes anbieten (230). Wenn man also theologischer Realist in Bezug auf göttliche Handlungen sein möchte, so sei man dazu verpflichtet, die Konzeption Gottes an diesen Wunsch anzupassen und den klassischen Theismus durch einen Pantheismus oder Panentheismus zu ersetzen.

Besonders ungewöhnlich und deshalb interessant sind Theismen, welche sich explizit innerhalb einer naturalistischen Metaphysik bewegen. *Emily Thomas* („Samuel Alexander's Space-Time God“, 255–273) präsentiert in ihrem Beitrag die emergentistische

Konzeption Gottes bei Samuel Alexander und vertritt die These, dass diese dem emergentistischen Panentheismus Philip Claytons vorzuziehen sei. Alexanders emergentistische Theologie besteht in der These, dass nicht bloß der Geist aus der Materie, sondern dass Gott aus dem Universum emergiert: „God does not yet exist“ (259). Während Clayton seinen Emergentismus als Panentheismus konzipiert, so dass das Universum in irgendeinem weiter zu explizierenden Sinn „in“ Gott ist, scheint Samuel Alexander den Panentheismus auf den Kopf zu stellen: Gott ist in einem weiter zu explizierenden Sinn „im“ Universum „enthalten“ (260). Gegen Clayton wendet Thomas ein, dass dieser zwar eine naturalistische Metaphysik, jedoch eine nicht-naturalistische Theologie vertrete, denn „God is a non-natural phenomenon lying outside of science“ (270). Zum anderen scheint Clayton die These, dass Gott das Universum und die Hierarchie des Emergierenden erschaffen hat, den beiden konkurrierenden Erklärungen vorzuziehen, dass die Hierarchie des Emergierenden ein *brute fact* sei oder dass das Universum notwendigerweise diese Hierarchie hervorbrächte (265). Claytons Gott ist also einerseits ein Schöpfergott, andererseits soll Gott aus dem Universum emergieren. „For Alexander, the world [...] is sufficient, and positing a creator God is ‘superfluous’ [...]. In contrast [...] for Clayton, a creator God is sufficient, and positing an emergent God is superfluous.“ (270). Wegen dieser beiden Einwände plädiert Thomas dafür, Alexanders emergentistische der panentheistischen Konzeption Claytons den Vorzug zu geben (171).

Insgesamt handelt es sich bei allen Beiträgen – ganz in analytischer Manier – um gut lesbare, kurze, übersichtliche, argumentativ klar strukturierte und originelle Texte. Wer selbst auf der Suche nach Alternativen jenseits des klassisch-theistischen Paradigmas ist, wird um diesen Band wohl kaum herumkommen.

J. L. PROPACH

CAMPAGNA, NORBERT: *Der klassische Liberalismus und die Gretchenfrage. Zum Verhältnis von Freiheit, Staat und Religion im klassischen politischen Liberalismus* (Staatsdiskurse; Band 34). Stuttgart: Steiner 2018. 454 S., ISBN 978-3-515-12006-7 (Hardback); 978-3-515-12009 8 (PDF).

Braucht die Freiheit die Religion oder kann sie ganz auf sie verzichten? Wenn sie die Religion braucht, dann scheint die Aufklärung gerade den Wert zu gefährden, den sie fördern möchte, denn der aufgeklärte Mensch kann nicht mehr dazu gebracht werden, an Gott zu glauben. Das Individuum will frei sein; es kann aber nur frei sein, wenn es in einem Umfeld lebt, in dem Platz für Freiheit ist. Wer frei sein will, muss auch wollen, dass Bedingungen existieren, die es ihm ermöglichen, frei zu sein. Aber wie bewahrt man am besten die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit? Diese Frage steht im Mittelpunkt des Buches; es bezieht sich auf die Zeit zwischen 1670 und 1870. „In diesen beiden Jahrhunderten behaupten eine Reihe liberaler Autoren, dass der Mensch nur dann hoffen kann, frei zu bleiben, wenn er am Religiösen festhält“ (16). Es geht dem Verf. darum, „eine bestimmte, heute zum Teil vernachlässigte Tradition im Liberalismus darzustellen, eine Tradition in der man sich noch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit stellte“ (19 f.). Aus den fünf Teilen seien einige Themen herausgegriffen.

„Teil I: Einführung in die Problematik“ wirft u. a. einen Blick auf den zeitgenössischen politischen Liberalismus. Der „liberale Staat versteht sich prinzipiell als ein Staat, der sich nicht in die Privatsphäre seiner Bürger einmischen will und für den die Religion zu dieser Privatsphäre gehört“ (40). In John Rawls' *A Theory of Justice* (1971), einem für den zeitgenössischen politischen Liberalismus repräsentativen Werk, wird „die Religion so gut wie gar nicht erwähnt“ (42). Teil II unterscheidet zwischen „einer rein theologischen oder religiösen und einer rein politischen Perspektive auf die Religion“ (83). Während die theologische Perspektive die Wahrheit als einzig legitimes Beurteilungskriterium einer Religion betrachtet, befasst die politische Perspektive sich ausschließlich mit deren Nützlichkeit. Nach Montesquieu sollte eine theologisch falsche Religion, die dem Gemeinwohl nützt, solange bewahrt werden, „wie sie ihre Funktion erfüllt und nicht durch eine Religion ersetzt werden kann, die diese Funktion besser, oder zumindest doch genauso gut erfüllt“ (106 f.). Für Tocqueville tritt „die Frage nach der Wahrheit einer Morallehre oder Religion in den Hintergrund, und in den Vordergrund tritt