

## Buchbesprechungen

### 1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

EIGENSCHAFTEN GOTTES: Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie. Herausgegeben von *Thomas Marschler* und *Thomas Schärfl* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 6). Münster: Aschendorff 2016. VII/452 S., ISBN 978-3-402-11896-2 (Paperback).

Die Herausgeber des vorliegenden Bandes beabsichtigen einen Brückenschlag im vielfach von Reserven begleiteten Verhältnis zwischen Theologie und analytischer Philosophie. Die Thematik der Eigenschaften Gottes ist dazu besonders geeignet und gleichzeitig anspruchsvoll. Denn beide Forschungsfelder sind von gegenläufigen Entwicklungen geprägt: Ist einerseits eine zunehmende „metaphysische Keuschheit der deutschsprachigen systematischen Theologie“ zu beobachten (1), so erleben andererseits logisch-metaphysische Diskussionen, gerade zu den göttlichen Attributen, unter analytisch geschulten Autoren erhebliche Revitalisierungen.

Eröffnet wird der Band von einer fulminanten Kurzdarstellung von *Thomas Marschler*. Deren erster theologiegeschichtlicher Teil wertet, nach Hinweisen auf patristische, scholastische und frühneuzeitliche Debattenstränge, Gottestraktate der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jhdts. aus mit ihren Formen der Kritik und Transformationen überkommener metaphysischer Gottesrede. Im zweiten Aufsatzteil argumentiert Marschler für eine angemessene systematische Behandlung der Gottesattribute und für eine Scharnierstellung der Eigenschaftslehre: Verortet zwischen Offenbarungshermenutik und spekulativer Trinitätstheologie, weist sie die Möglichkeitsbedingungen der Trinitätslehre auf (21; 23; 33).

Die Problembefunde Marschlers haben Entsprechungen in jüngeren deutschsprachigen evangelischen Themenbehandlungen, wie sie *Wolf Krötke* im nachfolgenden Beitrag sieht. Der weitreichende Konsens, „dass Gottes Wesen Liebe sei“, holt zumeist die Attributenlehre „in die Offenbarungstheologie hinein“ (36). Alternative Positionen erinnern die irreduzible Vielfalt geschichtlicher Widerfahrnisse oder die lutherische Verunsicherung durch den *deus absconditus* (42f.). Davon weicht methodologisch die von Krötke diskutierte – und Marschler näherstehende – Bezugnahme auf einen „Vor-begriff“ von Gottes Wesen als Unendlichkeit bei Pannenberg ab (41).

Beide diagnostischen Befunde finden Widerhall in weiteren Beiträgen. So versucht auch *Bernhard Nitsche*, im Konflikt „zwischen metaphysisch-spekulativer und theologisch-heilsgeschichtlicher Gott-Rede“ (420) zu vermitteln. Er fordert für die nicht-relativen Eigenschaften eine philosophische Begründung, die er weniger im Begriff göttlicher Einfachheit realisierbar sieht als in „lebensdynamische[r] Einheit und Einigkeit“ (417). Dieses Projekt müsse theologisch dergestalt begründet werden, dass sich dessen Ergebnisse als „konsequente Folgerungen“ aus dem Verständnis von Gottes Sein als Liebe und als „systematische Implikate“ biblisch primärer „relativer“ Eigenschaften zeigen (441).

*Michael Rea* skizziert Grundzüge seines Verständnisses „analytischer Theologie“ in Gegenüberstellung zu Hans Freis Schema von fünf „Typen“ christlicher Theologie. Diese unterscheiden sich in der Gewichtung allgemeiner wissenschaftlicher Kriterien im Verhältnis zu binnentheologischen Semantiken und Funktionen. Analytische Theologie priorisiere hingegen keine der beiden Orientierungen und auch nicht Vernunft oder Offenbarung (59). Deshalb sei z. B. selbst die Kluft zum „Ansatz Karl Barths nicht unüberbrückbar“ (61). Wenn es darum geht, „die Eigenschaften Gottes mithilfe bekannter Kategorien zu erhellen“ (61), scheint Rea dies dergestalt mit Barth zu vereinbaren, als die „Reihenfolge des Verstehens“ auch von „göttlichen Prädikationen“ (63) bzw. von „systematisch-theologischen Aussagen über die göttliche Freiheit“ (61) ausgehen könne. Dann würden freilich letztere Aussagen weiterer Erhellung bedürfen –

und im selben Maße, in dem dazu aus weltlichen Kontexten „bekannte Kategorien“ herangezogen werden, würde vermutlich Barth Bedenken anmelden.

*Eleonore Stump* behandelt die Allgegenwart Gottes als Form personalen Gegenwärtigseins für eine Person (71). Dabei sei das ganze ewige Leben Gottes jeweils gleichzeitig zu Zeitlichem dergestalt, dass das „metaphysisch größere“ ewige Jetzt das Ganze der Zeit umfasst (72–74). In räumlicher Hinsicht steht Gott nicht nur unvermittelt zu allem an jeder Raumstelle in kausalem Kontakt, sondern auch im Verhältnis „geteilter Aufmerksamkeit“ (75–77). Diese sei vergleichbar mit Empathie oder dem intuitiven Gewahrwerden von Personen und ihren mentalen Zuständen, die sich im eigenen Bewusstsein „spiegeln“ (79–85). Dazu gebrauche Gott „das menschliche Bewusstsein der angenommenen menschlichen Natur“ (87). Die Einwohnung des Heiligen Geistes sei wiederum analog vorstellbar zum Gegenwärtigsein der Gedanken einer anderen Person oder zum Innehaben einer Gegenstandsform (89–93; 84).

Unter kritischeren Vorzeichen behandelt *Klaus Müller* die Thematik göttlicher Allgegenwart: Er illustriert Symptome einer „Krise des klassischen Theismus“ (107) sowie Suchbewegungen in Richtung einer Verbindung von Allheit und Personalität und benennt Gründe zugunsten pantheistischer Optionen (107–109). Müllers Thesen, seine Warnungen vor anthropomorphistischen Fallen (111) und die Offenheit in Richtung eines „überwillentlichen [...] Absoluten“ (115) böten auch in Bezug auf andere Beiträge des Bandes (z. B. *Stump*, 70) Diskussionsstoff.

Das Verhältnis von menschlichem Raumverständnis und Gottesbegriff untersucht *Uwe Voigt*. Im Anschluss an Kant sei für jegliches Raumverständnis die polare Differenz zwischen dem endlichen Erfahrungsobjekt und begrenzten Objekten (122–125) epistemisch zentral. Dass „[alles], was existiert und erkannt werden kann, [...] räumlich“ ist, sei zu präzisieren auf endliche Erkenntnissubjekte hin (121; 126), so dass nicht auf „Gott ist räumlich“ zu schließen ist, sondern auf „Gott (insofern er existiert) wird von uns auf räumliche Weise erkannt“ (126). Und in metaphysischer Hinsicht ist zu präzisieren: Da Gott un-endlich und mit Cusanus nicht abgegrenzt zu Endlichem ist, erfordert Gottes bei-etwas-Sein kein Einnehmen eines endlichen Standpunktes (127).

Das Thema der Unendlichkeit Gottes wird von *Christian Tapp* vertieft. Er resümiert unterschiedliche Unendlichkeitsbegriffe (131–140), diskutiert systematisierend fünf philosophische „Grundbedeutungen“ und weist abschließend auf „notorische Schwierigkeiten“ bei der Thematik hin – darunter das Verhältnis von qualitativen und quantitativen Aspekten (146–150), Unklarheiten bei der Rede von „Unendlichkeit“ als eigenständigem Prädikat statt als Modifikator anderer Eigenschaften, sowie Klärungsbedürftigkeiten bei der Rede von „negativen Eigenschaften“ Gottes (149f.).

*Uwe Meixner* unternimmt eine logische Rekonstruktion der Gegenstands-Ontologie Thomas von Aquins in Form einer Axiomatisierung. Meixner konstatiert: „Der theoretische Horizont einer logischen Rekonstruktion ist in der Regel weiter als der des Originaltextes“ (154), da z. B. neue Schlussfolgerungen sichtbar werden. Zum Ertrag von Meixners Vorschlag zählen weitreichende Verhältnisbestimmungen von Form und Existenz sowie Individualität und Substanz. An einigen Stellen mögen sich exegetische Fragen ergeben, so etwa ist mir unklar, wie es sich mit dem Einbezug von Textstellen (wie Nr. 4, 158) verhält, an welchen Thomas Formen bloßer Akzidentien verhandelt. In jedem Fall aber ist Meixners Vorschlag höchst diskussionswürdig – selbst unabhängig davon, in welchem Maße Thomas diesem zugestimmt hätte.

Ein zweiter Beitrag von *Eleonore Stump* widmet sich im Anschluss an Thomas von Aquin dem Verhältnis der Einfachheit Gottes zu Aspekten der personalen Rede von Gott wie der Rede von einer freien Wahl bezüglich seines Schöpfungshandelns (233–235; 247). Stump vergleicht dieses Verhältnis mit dem quantenphysikalischen Welle-Teilchen-Dualismus: Wie wir das, was Gott ist, nicht wissen können (238; 249), so können wir um das, was Licht an sich ist, nicht wissen, sondern es uns nur als Welle oder Teilchen vorstellen (238; 243; 249). Analog verhielten sich universale und konkrete Zuschreibungen an Gott (239; 244f.). Man könnte fragen, ob ein solcher Dualismus zur quasi-averroistischen Aufgabe eines Einheitsprinzips der Wahrheit tendiert, oder auch, ob die thomastische Seinsanalogie nicht robuster das Verhältnis von Gott als *esse* und *ens* fasst.

*Klaus von Stosch* diskutiert den Allmachtsbegriff und weist anhand des Steinparadoxons Konsistenzprobleme auf, wenn Allmacht als „Omnipotenzfantasie“ (263) ausgestaltet werde. Stattdessen müsse die höchste Form von Allmacht als jene Macht von Gottes Liebe verstanden werden, welche Freiheit und Leben freisetzt und in allem als begründende Instanz kenntlich bleibt (266).

*Christian Weidemann* diskutiert, ob Allmacht unverträglich ist mit moralischer Vollkommenheit. Das könnte naheliegen, weil es zu jeder möglichen Welt eine bessere zu geben scheint, es aber *ceteris paribus* moralisch falsch ist, Schlechteres als möglich zu schaffen. Mit ähnlichen Gründen wie Wes Morriston plädiert Weidemann letztlich für eine Unverträglichkeit von Allmacht und moralischer Vollkommenheit. Wie er selbst hervorhebt, ist seine Argumentation „von einer Vielzahl metaphysischer und ethischer Annahmen abhängig“ (286). Meines Erachtens wären z.B. restriktivere Annahmen über die Kompossibilität von Entitäten zueinander und zum jeweiligen „Fundamentalbegriff“ (vgl. bei Aron Gurwitsch) einer möglichen Welt vertretbar.

*Edmund Runggaldier* verwendet die thomatische Auffassung göttlicher Prädikate als analoge Bezeichnungen zur Erklärung der Ewigkeit und Vollkommenheit Gottes: Der Inhalt der Prädikationen bleibt für unsere Verständnisweise begrenzt und zeitlich konnotiert sowie im Unterschied zu ihrem Inhalt relativ zur zeitlosen Wirklichkeit Gottes, der mit seinen Eigenschaften identisch ist (287–289). Beide Hinsichten verteilen sich auf die epistemische und die ontologische Ebene (291 f. – im Unterschied zu Stumps Quanten-Analogie). Dabei verbleibt die Zeitlichkeit auf der Ebene der Wirkungen und der von Gott abhängigen Geschöpfe (293; 298). Ob sich von daher die Schwierigkeiten im Zusammengehen von ewiger Absicht und zeitlich terminierter Wirkung beantworten lassen, auf die Wiertz (316) hinweist, bliebe zu diskutieren.

*Oliver Wiertz* behandelt Ewigkeit bzw. Zeitlichkeit Gottes an sich selbst und als Modus weiterer Attribute. Dabei verteidigt er eine sempiternalistische Position: Gott hat als ewiges Wesen weder einen zeitlichen Anfang noch ein zeitliches Ende; ein zeitliches Nacheinander aber besteht (307 f.) – und ggf. auch eine Metrik objektiver Ereignis-Abstände, um die Terminierung zeitlicher Wirkungen Gottes erklären zu können (313–316). Dies müsse nicht unvereinbar bleiben mit göttlicher Vollkommenheit (319–322).

*Martin Hailer* argumentiert im Anschluss an Barth dafür, die göttlichen Eigenschaften nicht im Rahmen des „Souveränitätsdiskurses“ (332) einer metaphysischen Gotteslehre zu bearbeiten (344), sondern von „Gottes Handeln und Selbsterweis her“ (333). Die Sätze der Eigenschaftslehre hätten dann eher erläuternden als begründenden (342), „sammelnden und pointierenden Charakter“ (334). Speziell beziehe sich das Vorherwissen Gottes nicht auf irgendwelche künftigen Ereignisse, sondern auf „das soteriologisch Entscheidende“ (336; 342), was ggf. parallelisierbar zu einem entsprechend eingeschränkt molinistischen „mittleren Wissen“ (341) ist.

*Ruben Schneider* behandelt Konsequenzargumente, mit denen aus Gottes Vorherwissen fatalistische Schlüsse gezogen werden, nach dem Schema: Eine Person hat keine Wahl (1) bezüglich Y, (2) bezüglich dem Folgen von Z aus Y, und daher (3) bezüglich Z. Allerdings sei der Unterschied zwischen strikter Notwendigkeit und „zu einem Zeitpunkt keine Wahl haben“ in keinem modallogischen Modell ausdrückbar, in dem gleichzeitig das benötigte Transferprinzip allgemein gilt (353–356). Damit seien die aus der allgemeinen Kompatibilismus-Debatte in die Religionsphilosophie übertragenen Konsequenzargumente „nutzlos“, da sie schlicht gültiger Schlussformen entbehren.

*Godehard Brüntrup* und *Ruben Schneider* verteidigen ein molinistisches ewiges göttliches Wissen um prävolitionale und kontingente Wahrheiten (364). Was aber macht die entsprechenden Konditionale wahr, dass ein Individuum unter bestimmten Bedingungen eine bestimmte Entscheidung bzw. Handlung vollzieht? Dazu schlagen die Autoren „vollständige Begriffe“ von Individuen vor. Das ist inspiriert von Leibniz' Annahme eines „Gesetzes der Serie“ bzw. „primitiven Entelechie“ eines Individuums – hier aber nicht als deterministische Funktion, sondern als „Möglichkeitsspektrum“ (373 f.), das „die Fülle des Selbstverwirklichungsprozesses eines Individuums“ atemporal-äternalistisch repräsentiert (376).

Thomas Schärfl schlägt vor, die Einfachheit Gottes als einen Filter oder Modifikator anderer Eigenschaften zu verstehen (382). Für klassische und drei alternative zeitgenössische Lösungsvorschläge zeigt Schärfl offene Fragen auf; insbesondere sollten grundlegende Implikationen der Einfachheit Gottes ableitbar bleiben. Sein eigener Vorschlag integriert diese Vorschläge mittels der von Hegel inspirierten Annahme einer Substanz Gottes dergestalt, dass sie „das Eigenschaftliche in sich einbegreifen“ muss (399). Mit trinitätstheologischen Aussagen sei dies in Einklang zu bringen aufgrund der „auf sich selbst gerichteten Relationen“ der göttlichen Substanz (404f.).

Die Beiträge des Bandes – einige bereits englischsprachig publiziert – bilden ein reiches Spektrum zentraler Diskussionspunkte um die göttlichen Attribute ab. Damit arbeiten sie der dringenden Aufgabe zu, diese Thematik stärker ins Licht zu rücken. Naturgemäß könnte manches vertieft werden, z. B. eine ähnlich minutiöse historische Tiefenschürfung wie im Eingangsbeitrag für weitere theologiegeschichtliche Etappen, einschließlich der in vielen Texten divergierend bewerteten Traditionen „negativer Theologie“. Das Desiderat eines „kontinentale“ und „analytische“ Prägungen umspannenden „Gesprächs“ zur Eigenschaftsthematik ist in den Einzeltexten oft erst ansatzweise umgesetzt. Eben dazu aber bieten sie in der Zusammenschau vielfache Ausgangspunkte. Der Band ist nicht nur in höchstem Maße zur Anschaffung und Lektüre zu empfehlen – das wäre bereits durch einzelne der wichtigen Beiträge hinreichend begründet –, sondern es ist vor allem seinem projektierten Anliegen vielfältige Fortsetzung zu wünschen.

CH. STRÖBELE

KORITENSKY, ANDREAS: *Glaube, Vernunft und Charakter*. Virtue Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie (Münchener philosophische Studien; 33). Stuttgart: Kohlhammer 2018. 204 S., ISBN 978-3-17-034473-0 (Paperback).

Die vorliegende theologische Dissertation des in Paderborn lehrenden Philosophen Andreas Koritensky (= K.) ist ein Plädoyer für eine Neuorientierung der religionsphilosophischen Erkenntnistheorie unter den Vorzeichen der sich seit den 1980er Jahren entwickelnden *Virtue Epistemology* (= VE). K. zufolge befinden sich nicht nur die christliche Fundamentalthologie, sondern auch die Analytische Religionsphilosophie mit ihrer einseitigen Fokussierung auf die Rechtfertigung propositionaler Überzeugungen in einer Krise, die sich auch in aktuellen Diskursen über epistemische Werte (*value turn in epistemology*) widerspiegelt. Indem die VE den Fokus auf die epistemische Bewertung von Personen statt Überzeugungen oder Propositionen legt, ermögliche sie die Entwicklung einer komplexeren Phänomenologie der religiösen Überzeugungsbildung und somit ein dem christlichen Selbstverständnis angemesseneres Konzept der epistemischen Bewertung. Dieses „Plädoyer für eine größere Pluralität in der Erkenntnistheorie“ (13) entfaltet K. in drei Schritten, denen jeweils drei Kapitel zugeordnet sind.

Im ersten Schritt soll die Forderung nach einem Umbau in der religionsphilosophischen Erkenntnistheorie zunächst angemessen begründet werden. So gibt K. im 1. Kapitel nach einer biblischen Grundlegung des Projekts eine interessante Typologie der Glaubenskrisen, in der er phänomenologisch und unter biblischen und philosophischen Bezügen zwischen Glaubenszweifel, Kleinglaube und Glaubensschwäche unterscheidet. Im 2. Kapitel geht es um eine historische Verankerung des Projekts, beginnend mit einigen Ausführungen zu Thomas von Aquins Erkenntnislehre, die v. a. dazu dienen sollen, vornezeitliche, in starken metaphysischen Voraussetzungen begründete Erkenntnistheorien gegenüber neuzeitlichen Theorien epistemischer Letztbegründung abzugrenzen, für die John Locke als Vertreter steht. Hierauf folgt ein Einblick in die vorherrschende erkenntnistheoretische Debatte der Analytischen Religionsphilosophie der Jahrzehnte vor der Jahrtausendwende unter Bezugnahme auf deren Grundbegriffe: die religiöse Überzeugung als propositionaler Zustand und die epistemische Rechtfertigung. Hier stellt K. v. a. einige Positionen Richard Swinburnes und William Alstons, den Unterschied zwischen evidentialistischen und externalistischen Theorien der Rechtfertigung, sowie einige wohlbekanntere Einwände vor. Da es ihm nur um einen Überblick über die Diskurse geht, die es im Folgenden zu über-