



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

# Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3  
Theologie und Metaphysik

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)  
Die Wissenschaftlichkeit der Theologie  
Band 3

Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie

Herausgegeben von  
Thomas Marschler und Thomas Schärtl

Band 13/3

Editorial Board

Klaus Arntz, Peter Hofmann, Thomas Marschler, Uwe Meixner,  
Thomas Schärtl, Christian Schröer, Uwe Voigt

# DIE WISSENSCHAFTLICHKEIT DER THEOLOGIE

herausgegeben von  
Benedikt Paul Göcke und Christian Pelz

Band 3

Theologie und Metaphysik

 **Aschendorff**  
Verlag

Münster  
2019

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der DFG als Teil der Emmy Noether Nachwuchsgruppe  
»Theologie als Wissenschaft?!«

*Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek*

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11920-4

ISBN 978-3-402-11921-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-12405-5>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2019/2020 the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster  
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

# Inhaltsverzeichnis

Brennpunkt Metaphysik. Eine systematische Einführung in und ein historischer Überblick über das ambivalente Verhältnis von Theologie und Metaphysik <i>Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz</i> .....	VII
Kritik der religiösen Einbildungskraft. Spinozismus und Platonismus in der Cambridger Aufklärung in Neuzeit und Moderne <i>Christian Hengstermann</i> .....	1
Leibniz' Metaphysik – oder: Wie wird aus einem platonischen Himmel ein Gott? <i>Christina Schneider</i> .....	37
Metaphysik und Gottesperspektive <i>Ruben Schneider</i> .....	57
Wider das Image des „Alleszermalmers“. Von der theologischen Metaphysik und der metaphysischen Theologie Immanuel Kants <i>Christian Pelz</i> .....	79
Metaphysik des Moralischen. Zum Absoluten auf natürlichem Wege <i>Theo Kobusch</i> .....	111
Ein Plädoyer für eine Theologie ohne Übersinnliches <i>Peter Rohs</i> .....	141
„Theologie ohne Metaphysik“? Anmerkungen zum „therapeutischen“ Entwurf Kevin W. Hectors <i>Thomas Marschler</i> .....	163
Die Rückkehr der Transzendenz. Eine Agenda für „wissenschaftliche Theologie“ in Orientierung an den „New Traditionalists“ <i>Michael Borowski</i> .....	193

Das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens. Zur Frage nach den ontologischen Voraussetzungen der Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen <i>Markus Knapp</i> .....	211
Der Gott der Philosophen darf nicht sterben. Über die Unvermeidlichkeit von Metaphysik für den religiösen Gottesglauben <i>Holm Tetens</i> .....	235
Zum Verhältnis von analytischer Metaphysik und systematischer Theologie <i>Georg Gasser</i> .....	249
„Die Wahrheit wird euch frei machen“. Über die Metaphysik in der Theologie <i>Uwe Meixner</i> .....	279
Was heißt: „Gott existiert“? Metaphysische Erkundungen im Dienste der Theologie <i>Thomas Schärfl</i> .....	303
Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik. Über Selbstverpflichtungen einer radikal rechenschaftsbereiten Theologie <i>Klaus Müller</i> .....	343
Theologie zwischen Metaphysik und Lebenswissenschaft <i>Volker Gerhardt</i> .....	373
Metaphysik und das Gott-Welt-Verhältnis <i>Johannes Stoffers SJ</i> .....	393
Notiz zur Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie ohne Metaphysik <i>Benedikt Paul Göcke</i> .....	423

## Anhang

Über die Autorin und die Autoren.....	429
Register .....	433

*Benedikt Paul Göcke und Christian Pelz*

## Brennpunkt Metaphysik Eine systematische Einführung in und ein historischer Überblick über das ambivalente Verhältnis von Theologie und Metaphysik

Dass Theologie und Metaphysik eng miteinander verbunden sind, geht bereits aus der Geburt der sogenannten „Metaphysik“ hervor. Aristoteles, dessen πρώτη φιλοσοφία (Erste Philosophie), als Frage nach den ersten Prinzipien und Ursachen, nach dem Seienden als Seiendem und nach dem höchsten Seienden, wohl eher aus bibliothekarischen denn systematischen Gründen als τὰ μετὰ τὰ φυσικά eingeordnet wurde, formuliert das Verhältnis dieser Wissenschaft zur Theologie wie folgt:

„Und sofern es in dem Seienden eine solche Wesenheit gibt, so muss da auch wohl das Göttliche (τὸ θεῖον) sich finden, und dies würde das erste und vorzüglichste Prinzip (πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή) sein. Es gibt also offenbar drei Gattungen betrachtender Wissenschaften: Physik, Mathematik, Theologie (θεολογική). Die betrachtenden Wissenschaften sind die höchste Gattung unter allen Wissenschaften, und unter ihnen wieder die zuletzt genannte; denn sie handelt von dem Ehrwürdigsten unter allem Seienden, höher und niedriger aber steht eine jede Wissenschaft nach Maßgabe des ihr eigentümlichen Gegenstandes des Wissens.“<sup>1</sup>

Nach Aristoteles steht die πρώτη φιλοσοφία, die später als die philosophische Disziplin der Metaphysik eingeordnet wurde, in enger Beziehung zur θεολογική: Das θεῖον ist die πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. Damit gehört die Theologie nach Aristoteles nicht nur neben Physik und Mathematik zu den höchsten Wissenschaften, sondern nimmt in dieser Trias sogar den ersten Rang ein. Dass Aristoteles mit dieser Verhältnisbestimmung von Theologie und Metaphysik nicht das letzte Wort behalten hat, ist offensichtlich. Bereits bei einem oberflächlichen Blick in die Philosophie- und Theologiegeschichte sowie in die aktuellen disziplinären wie interdisziplinären Debatten von Philosophie und Theologie wird deutlich, wie umstritten das Verhältnis von Theologie und Metaphysik ist. In diesem Band sind verschiedene Positionen versammelt worden, die die Bedeutung

<sup>1</sup> Aristot. metaph. 1064a–b; Übersetzung: BONOWITZ in ARISTOTELES: *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz und editiert von Eduard Wellmann, Reinbek bei Hamburg <sup>2</sup>2007, 290f.

dieser besonderen Beziehung abbilden und einen Einblick in aktuelle Debatten liefern sollen.<sup>2</sup>

## 1. Die Notwendigkeit begrifflicher Präzision

Zwei Beobachtungen liefern eine erste Erklärung, warum mit und nach Aristoteles so viel Würze in den hitzigen Debatten bezüglich der Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Philosophie steckt: Erstens entsprach das, was Aristoteles noch als πρώτη φιλοσοφία und θεολογική bezeichnete, recht schnell nicht mehr dem, was später unter „Metaphysik“ und „Theologie“ gefasst wurde und wird. Dieses ist, zweitens, zum Problem geworden, da in dem nur schwierig zu überblickenden Feld der verschiedenen Verständnisse von „Theologie“ und „Metaphysik“ oft nicht mehr zu erkennen ist, ob man miteinander, gegeneinander oder aneinander vorbei debattiert.<sup>3</sup>

Da die Interpretationen der entscheidenden Begriffe weit auseinandergehen, ist es besonders wichtig, zunächst zu klären, was genau unter „Metaphysik“ und „Theologie“ zu verstehen ist, bevor diskutiert wird, warum Theologie nur ohne oder nur mit Metaphysik möglich ist, warum die Metaphysik der Theologie oder warum die Theologie der Metaphysik bedarf oder warum beide Disziplinen unabhängig oder abhängig voneinander bestehen bleiben können oder abzuschaffen sind etc. Weil ein vollständiger Überblick über die zahlreichen Interpretationen von „Theologie“ und „Metaphysik“ an dieser Stelle nicht gegeben werden kann, sollen einige Beispiele verdeutlichen, warum das Ausbleiben der Klärung des jeweils eigenen Metaphysik- und Theologieverständnisses gerade in dieser Debatte zu großen Missverständnissen führen kann.

<sup>2</sup> Dieses Buch knüpft damit gewissermaßen an eine Tradition der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum an. Das Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik stand bereits 1999 im Zentrum einer Tagung, die die Katholisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum organisierte. Vgl. diesbezüglich den Tagungsband MARKUS KNAPP/THEO KOBUSCH (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin 2001. Eine weitere Tagung zum selben Thema fand im November 2018 in Regensburg statt.

<sup>3</sup> Ingolf Dalferth und Andreas Hunziker sehen darin auch eines der Hauptprobleme in der Diskussion um das Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik. Vgl. ihr Vorwort in INGOLF U. DALFERTH/ANDREAS HUNZIKER (Hg.): *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie*, Tübingen 2014.

Mit Blick auf die Theologie ist der Hintergrund zu beachten, in dem sie wissenschaftlich betrieben wird. Denn die Lehre von Gott (θεο-λογική) kann entweder auf einer bestimmten religiösen Glaubensüberzeugung aufbauen oder losgelöst von jeder religiösen Tradition vollzogen werden. Religionsgebundene Theologie hat Gott und Religion genauso zum Gegenstand wie die philosophische Gotteslehre, und daher können und werden beide als Lehre von Gott bzw. als θεο-λογική aufgefasst.<sup>4</sup> Je nachdem welche Position eingenommen wird, werden allerdings unterschiedliche Prämissen vorausgesetzt, die explizit gemacht werden müssen, um Theologie und Metaphysik in ein reflektiertes Verhältnis zu bringen.

Mit dieser Verortung befinden wir uns schon mitten im Thema, denn zwei berechnete Fragen stellen sich bereits mit Bezug auf den Begriff der Theologie: Erstens: Ist es, unabhängig von jedwedem philosophischen Instrumentarium, in rein religionsgebundener Sprache überhaupt möglich, adäquat über Gott zu sprechen? Mit anderen Worten: Ist Theologie ohne Philosophie sinnvollerweise denkbar? Und kann zweitens überhaupt eine Perspektive eingenommen werden, die den eigenen religiösen Hintergrund und die eigene kulturelle Prägung ausklammert, um in reiner philosophischer Argumentation über Gott zu reden? Diese Fragen sind eng mit dem Verhältnis von Theologie und Metaphysik verwoben. Des Weiteren werden innerhalb der religionsgebundenen, theologischen Standpunkte sowie innerhalb der verschiedenen religionsphilosophischen Positionierungen unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und Voraussetzungen deutlich, die im Kontext des gestellten Problems zu beachten sind. Ohne die klare Angabe des eigenen Verständnisses von Theologie besteht die Gefahr, dass Argumentation und Ausgangsvoraussetzungen nicht nachvollziehbar sind, und auch die jeweils vorgestellte Verhältnisbestimmung von Theologie und Metaphysik bleibt gegebenenfalls unklar.

Was für das Verständnis der Theologie gilt, gilt für das Verständnis der Metaphysik in dieser Diskussion noch einmal mehr. Bezeichnend dafür steht der letzte Satz des Metaphysik-Artikels der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, den der Herausgeber der Enzyklopädie selbst verfasst hat. Jürgen Mittelstraß zieht nach seinem Artikel das Fazit: „Der Ausdruck ‚Metaphysik‘ wird beliebig.“<sup>5</sup> Aufgrund des vielschichtigen und beinahe inflationären Gebrauchs des Begriffs „Metaphysik“ wird die Formulierung einer allgemeingültigen Definition zur schier unmöglichen Aufgabe. Die meisten Versuche, den Metaphysikbegriff

<sup>4</sup> Vgl. BENEDIKT P. GÖCKE: „Theologie als Wissenschaft? Erste Antworten auf die Herausforderungen von Naturalismus und Wissenschaftstheorie“, in: *Theologie und Glaube* 107/2 (2017), 113–136.

<sup>5</sup> JÜRGEN MITTELSTRAß: Art. „Metaphysik“, in: ders./G. Gabriel/M. Carrier (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 5, Stuttgart 2016, 371–375, hier 373.

systematisch zu analysieren, bestehen darin, einen geistesgeschichtlichen Abriss der verschiedenen Verständnisse vorzustellen oder darin, ihn ganz wegzulassen.<sup>6</sup> Da diese historische Einordnung in den einschlägigen Lexika vielfach vorgenommen worden ist, soll sie hier nicht erfolgen. Allerdings soll an dieser Stelle kurz skizziert werden, dass je nachdem, welches der vielen verschiedenen Verständnisse von Metaphysik sowie von Theologie vorliegt, die Folgerungen für ihr Verhältnis sehr unterschiedlich ausfallen können:

Perspektive 1)

Die Theologie ist die Lehre vom christlichen Gott und der christliche Gott ist ausschließlich in der christlichen Offenbarung erkennbar. Die Erkenntnis der christlichen Offenbarung wiederum bedarf keiner Lehre der Vernunft. Die Metaphysik ist die Lehre der Vernunft. Daraus ist zu schließen, dass die Theologie der Metaphysik nicht bedarf.

Perspektive 2)

Die Theologie ist die Lehre vom christlichen Gott. Der christliche Gott ist das Sein als Seiendem und die Lehre vom Sein als Seiendes heißt Metaphysik. Daraus ist zu schließen, dass die Theologie der Metaphysik bedarf.

Perspektive 3)

Metaphysik ist die Lehre vom höchsten Sein. Gott ist das höchste Sein und die Theologie ist die Lehre von Gott. Daraus ist zu schließen, dass Metaphysik in diesem Sinne Theologie ist.

Perspektive 4)

Theologie ist die philosophische Lehre über die Idee Gottes und diese Idee ist etwas Übersinnliches. Die Lehre von übersinnlichen Ideen ist die Metaphysik. Daraus ist zu schließen, dass Theologie in diesem Sinne Metaphysik ist.

Perspektive 5)

Metaphysik ist die Lehre des spekulativen Gebrauchs der Vernunft und im spekulativen Gebrauch der Vernunft ist die Existenz Gottes nicht zu beweisen. Gottesbeweise des spekulativen Gebrauchs der Vernunft sind allerdings das Fundament der philosophischen Gotteslehre. Theologie ist philosophische Gotteslehre. Daraus ist zu schließen, dass die Metaphysik der Theologie ihr Fundament nimmt.

Perspektive 6):

Theologie ist die Lehre von Gott als dem höchsten moralischen Wesen und dieses sichert die Sittlichkeit des Menschen. Die Lehre vom Menschen als Wesen der Sittlichkeit ist die

<sup>6</sup> Unverständlich ist, dass weder in HERMANN KRINGS (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, noch in PETRA KOLMER/ARMIN G. WILDFEUER (Hg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Darmstadt 2013, der Begriff der „Metaphysik“ zu einem Grundbegriff der Philosophie gerechnet wird, da kein Artikel diesbezüglich aufgenommen wurde.

Metaphysik. Daraus ist zu schließen, dass die Theologie den Ausgangspunkt der Metaphysik sichert.

Diese Perspektiven sollen nicht dazu dienen, alle Positionen der aktuellen Debatte um das Verhältnis von Theologie und Metaphysik stichpunktartig wiederzugeben. Sie sollen lediglich aufzeigen, dass die jeweiligen Konklusionen von den vorgestellten Charakterisierungen von Theologie und Metaphysik abhängen. Ohne die Angabe der jeweiligen Theologie- und Metaphysikverständnisse sind die Konklusionen nicht zwingend einzusehen. In den aktuellen sowie vergangenen Debatten um die Verhältnisbestimmung von Theologie und Metaphysik ist zu beobachten, dass die einzelnen Positionen zum Teil sehr weit auseinanderliegen, was insbesondere an den verschiedenen Verständnissen von Metaphysik und Theologie liegt. In den Auseinandersetzungen, in denen die jeweiligen Verständnisse nicht klar formuliert werden, diskutiert man aneinander vorbei.

Die Schärfe, mit der um das Verhältnis von Theologie und Metaphysik gestritten wird und wurde, ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass es in dieser Verhältnisbestimmung ums Ganze geht. Denn mit einem Blick in die Philosophie- und Theologiegeschichte ist zu erkennen, dass hinter der Diskussion um das Verhältnis von Metaphysik und Theologie in den meisten Auseinandersetzungen ein grundlegender Streit steht, der unter vielen Namen geführt wurde, u. a.: Philosophie versus Theologie, Glaube versus Vernunft,  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  versus  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , *ratio* versus *scriptura*, Athen versus Jerusalem, der Gott der Philosophen versus der Gott der Offenbarung etc.

## 2. Wegmarken im Verhältnis von Metaphysik und Theologie

Die Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Theologie wurde bereits vor der Geburt der christlichen Theologie und vor der Geburt des Christentums gestellt.<sup>7</sup> In einem ersten Streitpunkt, der im engen Verhältnis zu der späteren Diskussion zwischen Theologie und Metaphysik steht, ging es allerdings weniger um die Frage „Lehre von Gott oder Lehre der Erkenntnis?“ als um die Frage „ $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  oder  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ?“. Das Bestreben der Vorsokratiker, wie des Parmenides oder Heraklits, sowie später Sokrates', Platons und Aristoteles', gegenüber den bis dato anerkannten Wahrheiten der Mythen Hesiods oder Homers fundierte Kriterien der

<sup>7</sup> Grundlage für die folgende historische Darstellung der Verhältnisbestimmung von Theologie und Metaphysik sind KLAUS KREMER (Hg.): *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, und ULRICH H. J. KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, in: *NZStH* 41 (1999), 225–244.

Erkenntnis (ἐπιστήμη) von der Welt und von Gott aufzustellen, kann als erste Anlaufstelle für unser Thema angesehen werden.

Anstatt den Aussagen der überlieferten Mythen zu vertrauen, wurden neue Maßstäbe aufgestellt, um gesicherte und wahre Gewissheiten zu ermöglichen. Statt wie die Dichter, die als Gottesredner, als θεολόγοι bezeichnet wurden und in Erzählungen und Mythen über Gott redeten, hatten die, die heute als die „ersten Philosophen“ (φιλόσοφοι) bezeichnet werden, den Anspruch, im Licht der Erkenntnis gesichert und fundiert über Gott zu reden. Klaus Müller fasst passend zusammen: Sie wollten die „besseren Theologen“<sup>8</sup> (θεολόγοι) sein. In diesem Unternehmen der „ersten Philosophen“ sind Theologie als Lehre von Gott und die Metaphysik als πρώτη φιλοσοφία keine zu trennenden Wissenschaften, sondern aufs Engste miteinander verwoben, wie wir im obigen Zitat des Aristoteles gesehen haben.

Die Verhältnisbestimmung zwischen Metaphysik und Theologie erhält nach der Festigung der platonischen und aristotelischen Philosophie und mit dem Aufkommen der christlichen Theologie die Würze, die bis heute in der Diskussion zu schmecken ist. Insbesondere Tertullians *De praescriptione haereticorum* (*Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker*) hat nachdrücklichen Einfluss hinterlassen. Tertullian verurteilt die Häresien der Philosophen, die der Stoiker wie die der Platoniker, die des Epikurs, des Zenon, des Heraklit und vor allem die des „elenden Aristoteles“<sup>9</sup>. Es folgt das berühmt gewordene Wort, das bis heute in der Debatte um Theologie und Metaphysik nachklingt: „Was haben also Athen und Jerusalem gemeinsam, was die Akademie und die Kirche, was Häretiker und Christen.“<sup>10</sup> Tertullian setzt der „Häresie“, die sich Lehre der Erkenntnis und der Weisheit nennt, die Wahrhaftigkeit der Heiligen Schrift entgegen, denn „was habe griechische Metaphysik mit christlicher Theologie gemeinsam?“ würde Tertullian vielleicht mit unserer heutigen Begrifflichkeit fragen.

Mit Blick auf die weiteren christlichen Theologen der ersten Stunde ist allerdings festzustellen, dass sich Tertullians Meinung nicht durchgesetzt hat. Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandrien, Minucius Felix, Origenes bis hin zu Augustinus unternehmen das Projekt, die christliche Theologie mit der griechischen Philosophie ins Gespräch zu bringen. Diese Theologen vertreten, dass auch der Keim der Vernunft (λόγος σπερματικός),<sup>11</sup> der in jeden Menschen hineingepflanzt ist, zu Gott führe und daher die, welche nach der Vernunft lebten, somit auch Philosophen wie Sokrates und Heraklit, zu den Christen zu zählen sind.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> KLAUS MÜLLER: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)*, Berlin/Münster 2012, 92.

<sup>9</sup> Tert. praescr. 7; Übersetzung: SCHLEYER, FC 42, 245.

<sup>10</sup> Ebd. 8; Übersetzung: 245.

<sup>11</sup> Vgl. Iust. 2 apol. 8; Übersetzung: RAUSCHEN, BKV<sup>2</sup> I 12, 147.

<sup>12</sup> Vgl. Iust. 1 apol. 46; Übersetzung: RAUSCHEN, BKV<sup>2</sup> I 12, 113.

Daher sei auch die Philosophie „eine Wegspur zur Weisheit und eine Bemühung um Gott“<sup>13</sup> und die christliche Überzeugung müsse im Dialog „mit genau denselben Waffen der Philosophie“<sup>14</sup> andere Positionen zurückschlagen können. Auf diese Weise hat das spätantike Christentum die Verbindung zur Philosophie im Allgemeinen und mit der Metaphysik im Speziellen gesucht. Einen eindrücklichen Erweis dafür liefert Origenes von Alexandrien. Er ruft mit Hos 10,12 auf: „Zündet euch selbst das Licht der Erkenntnis an!“<sup>15</sup> Das Licht der Wahrheit fände man entweder in den „heiligen Schriften“ oder „durch logisches Schlussfolgern und konsequente Verfolgung des Richtigen“<sup>16</sup>, wie der Alexandriner in seinem Hauptwerk *Περὶ ἀρχῶν* angibt. Insbesondere verbindet Origenes die christliche Theologie mit philosophischer Lehre zu einer Metaphysik, die sich aus Freiheit ergründet. Für den Alexandriner ist das „Entweder-oder“ zwischen Metaphysik und Theologie unrichtig, weil die Apostel, wie er in der Vorrede darlegt, einige Dinge, die ersten Prinzipien, für künftige Metaphysiker bewusst unbehandelt gelassen haben. Bestes Beispiel ist die Eschatologie: Es ist nach Origenes sicher, dass es ein gerechtes Gericht geben wird. Als christlicher Philosoph gilt es aber, liberarische Freiheit für die Rationalität des Dogmas Freiheit als Postulat begrifflich zu entfalten: Nur wenn der Mensch in diesem Sinne frei ist, wird er gerechtfertigt belohnt oder bestraft, sodass die Gerechtigkeit Gottes bewahrt bleibt.<sup>17</sup> Hier dreht sich nach Klaus Müller das Verhältnis um: Diese ersten christlichen Denker verstehen sich, obwohl „sie dezidiert Theologen sind – im Vergleich mit den vorchristlichen griechischen Philosophen als die besseren Philosophen“<sup>18</sup>. Philosophen wollen bessere Theologen, Theologen wollen die besseren Philosophen sein.

Diese enge Verwobenheit mit der griechischen Philosophie hat die weitere Theologieggeschichte des Christentums nachhaltig geprägt. Insbesondere anhand der ersten ökumenischen Konzilien – insbesondere die Konzilien von Nizäa (325), von Konstantinopel (381) und von Chalzedon (451) – wird deutlich, dass die frühe christliche Theologie die genuin metaphysische Diskussion gesucht hat. In den Fragen bezüglich der Möglichkeit eines trinitarischen Gottes und bezüglich der φύσις Jesu Christi waren die Konzilsväter gezwungen, metaphysische Überlegungen, im Sinne der Lehre vom Seienden, mit der christlichen Lehre zu verbinden. Mit den Schlagworten ουσία (Wesen), ὁμοούσιος (von gleichem Wesen), πρόσωπον (Person) sowie ὑπόστασις (Hypostasis) halten philosophische, metaphysische Begriffe Einzug in die kirchliche Lehre. Nach Theo Kobusch stellt

<sup>13</sup> Clem. Alex. *strom.* I 82,1; Übersetzung: STÄHLIN: BKV<sup>2</sup> II 17, 78.

<sup>14</sup> Min. Fel. 39,1; Übersetzung: p. 701 SCHUBERT.

<sup>15</sup> Orig. *princ.* I Praef. 10; Übersetzung: p. 99 GÖRGEMANNS/KARPP.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. CHRISTIAN HENGSTERMANN: *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik*, Münster 2016, hier bes. 13–141.

<sup>18</sup> MÜLLER: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube*, 92.

die „Christliche Philosophie“ durch ihren subjektphilosophischen Schwerpunkt sogar eine der wichtigsten Interpretationen der spätantiken Philosophie dar, in der Theologie und Metaphysik noch streng als eins gesehen worden sind.<sup>19</sup>

Das frühchristliche Projekt, die besseren Philosophen sein zu wollen, sowie die metaphysischen Formulierungen in den ersten christlichen Dogmen stehen seit Adolf von Harnack jedoch unter dem berühmt gewordenen Verdacht der „Verweltlichung, resp. Hellenisierung des Christentums“<sup>20</sup>. Von Harnack geht insbesondere von einer Verdunklung der christlichen Geschichte durch das Dogma aus, welches „in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“<sup>21</sup> sei. Was von Harnack mit dieser These genau kritisiert, wird weiterhin diskutiert. Dass das frühe Christentum seine Theologie mit der griechischen Philosophie zu verbinden versucht hat, ist aus historischer Perspektive nicht zu leugnen. Dennoch wird innerhalb der Theologie über die Bedeutung der „Hellenisierung des Christentums“ diskutiert.

Auf der einen Seite wird das Aufnehmen der philosophischen Lehren durch die Denker des frühen Christentums als bedeutender und notwendiger Schritt der Theologie angesehen. Wäre diese Anpassung nicht erfolgt, so wäre das Christentum vermutlich als unbedeutende Sekte in der historischen Versenkung verschwunden. Auf der anderen Seite wird in der Anpassung an die griechische Philosophie ein Verrat an der christlichen Urbotschaft gesehen. Ziel müsse es nach dieser Position sein, die christliche Theologie von dieser verfälschenden Umformung zu befreien. Dass die Diskussion über die „Hellenisierung des Christentums“ nicht abebbt, hat die Freiburger Rede Papst Benedikts XVI. 2011 unter Beweis gestellt. Seine Aufforderung zur „Entweltlichung“ hat die Debatte neu entfacht.

Unabhängig davon, wie diese Frage zu beantworten ist, bleibt festzustellen, dass die metaphysische Auseinandersetzung auch nach der Antike in vielerlei Hinsicht ein zentrales Moment in der christlichen Theologie blieb. Dies ist nicht zuletzt damit zu erklären, dass der Aristotelismus im Mittelalter eine Renaissance erlebte. Die Theologie Thomas von Aquins ist diesbezüglich von besonderer Bedeutung, da sie bis heute, vor allem aus katholischer Perspektive, als eine wichtige Anlaufstelle genutzt wird. Des Weiteren bleibt das Christentum des Mittelalters aufgrund seiner neuplatonischen Wurzeln stets mit der Metaphysik verbunden. Daher geschieht die Aristotelesrezeption stets vor dem Hintergrund eines vorge-

<sup>19</sup> THEO KOBUSCH: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

<sup>20</sup> ADOLF V. HARNACK: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Darmstadt <sup>4</sup>1964, 250.

<sup>21</sup> Ebd. 20.

gebenen metaphysischen Neuplatonismus, wie nicht zuletzt in der Kommentierung des *Liber de Causis* durch Thomas deutlich wird. Zwei metaphysische Ansätze der mittelalterlichen Theologie sollen hier stellvertretend genannt werden.

Erstens bleibt Metaphysik als Ontologie insbesondere aufgrund der Frage der Trinität eine wichtige Disziplin der christlichen Theologie. Albertus Magnus Lehre des *ens commune*, sowie die Transzendentalienlehre des Aquinaten sind nur zwei bedeutende Ansätze einer christlich-theologischen Ontologie des Mittelalters.<sup>22</sup> Zweitens erhält die Metaphysik im Verständnis als diejenige Lehre, die sich auf die Vernunft gründet, neue Bedeutung. Wie vielleicht in keiner anderen Phase der christlichen Theologie wird in der Scholastik der Versuch unternommen, die Wahrheit des religiösen Glaubens mithilfe der Vernunft zu erweisen. Die Lehre der Vernunft wurde als das Fundament der Theologie und des Glaubens an den christlichen Gott angesehen. Die Gottesbeweise Anselms von Canterbury und die des Thomas geben darüber eindrucklich Auskunft.

In der Hochscholastik fand die Verbindung von christlicher Theologie und Philosophie sowie von Theologie und Metaphysik ihr vielleicht engstes Verhältnis. Diese Verbindung wurde im weiterführenden Verlauf der Theologie- und Philosophiegeschichte neu formuliert. Dies liegt daran, dass sich beide Seiten durch zwei einschneidende Positionen in gewisser Hinsicht neu ausgerichtet haben. Zum einen wurde die christliche Theologie, genauer: die christlich-westliche Theologie, durch die Reformation grundlegend verändert. Zum anderen ist die Philosophie, genauer: die europäische und angelsächsische Philosophie, durch die Aufklärung, insbesondere durch die kritische Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, beeinflusst worden. Aufgrund dieser nachhaltigen Veränderung beider Seiten wurde auch das bis dato enge Verhältnis von Metaphysik und Theologie neu bestimmt.

Aus christlich-theologischer Sicht sind der Einfluss der reformatorischen Theologie und die evangelisch-theologische Tradition zu nennen. Mit den Reformatoren kam es in der Theologie zu einer neuen Fokussierung auf die Bibel, auf die Lehre des Augustinus und auf die innere Frömmigkeit bei gleichzeitiger Distanzierung von der in der Theologie verbreiteten aristotelischen Philosophie und daher insbesondere von scholastischen Positionen. Allerdings ist zu betonen, dass Martin Luther weniger Aristoteles selbst als vielmehr die Aristotelesrezeption seiner Zeit kritisierte.<sup>23</sup> 1517 hat er sich in seiner *Disputation gegen die scholastische Theologie* und in der *Heidelberger Disputation* 1518 aus inhaltlichen,

<sup>22</sup> Vgl. HANNES MÖHLE: Art. „Metaphysik (Mittelalter und Neuzeit)“, in: *LThK*<sup>3</sup> 7, Sp. 194–196.

<sup>23</sup> Vgl. KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, 235.

aber auch aus rhetorischen Gründen scharf gegen die gesamte Scholastik ausgesprochen.<sup>24</sup> Mit Martin Luther erhält die Frage der Rechtfertigung eine neue Bedeutung für den christlichen Glauben, die schließlich einen wichtigen Anteil an dem Bruch zwischen der evangelischen und katholischen Theologie genommen hat.<sup>25</sup> Aufgrund der Fokussierung auf *solus Christus*, *sola gratia*, *sola fide* und *sola scriptura* innerhalb der Rechtfertigungslehre und aufgrund der deutlichen Zurückweisung der philosophisch geprägten Scholastik erhalten die Bibel und die Gnadenbedürftigkeit in der Theologie Luthers eine neue Bedeutung, während die theologische Rolle der Philosophie und der Metaphysik umgedeutet oder kritisiert wird.<sup>26</sup> Auch wenn hier nur in einer groben Darstellung und verallgemeinert der Beginn der evangelischen Theologie untersucht werden kann, ist es dennoch offensichtlich, dass die Auseinandersetzungen in der Reformation einen bis heute spürbaren Einfluss auf das Verhältnis von Theologie und Metaphysik genommen haben.

Diese theologische Neudeutung des 16. Jahrhunderts verschärft sich im 17. und 18. Jahrhundert auf Seiten der Philosophie. Das Verhältnis von Theologie und Metaphysik wird auch innerhalb der Philosophie neu ausgerichtet. Kants kritische Transzendentalphilosophie lotet die Möglichkeiten der Metaphysik neu aus. Die kantische Kritik ist seither von philosophischen wie theologischen Positionen unterschiedlich interpretiert worden. Einige sehen in Kant den letzten Sargnagel der Metaphysik oder der Theologie, einige sehen in Kant den Nachweis für das endgültige Aufbrechen des Verhältnisses der beiden so, wie andere in der kantischen Philosophie die Verbindung von Theologie und Philosophie neu begründet sehen. In jedem Fall haben sich das philosophische Verständnis von Metaphysik seit der Aufklärung und das Verständnis von Theologie spätestens seit der Reformation grundlegend geändert. Die enge Verbindung zwischen Theologie und Metaphysik, welche noch im Mittelalter deutlich zu erkennen gewesen ist, wird seitdem relativiert, kritisiert sowie neu fundiert.

Bereits die Philosophen des Deutschen Idealismus knüpfen an die kantische Kritik an, ohne das Unternehmen der philosophischen Theologie aufzugeben. Die Lücke, die der Königsberger zwischen der praktischen und spekulativen Vernunft selbst nicht mehr schließen konnte, versuchen die Idealisten zu füllen. Fichte, Hegel, Krause und Schelling geben weder die Metaphysik noch die Theologie auf.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Vgl. VOLKER LEPPIN: *Die Reformation*, Darmstadt <sup>2</sup>2017, 25–27.

<sup>25</sup> Ebd. 28.

<sup>26</sup> Vgl. KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, 235–237.

<sup>27</sup> KLAUS KREMER: „Zur Einleitung“, in: ders. (Hg.): *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, 1–11, hier 8. Vgl. beispielsweise zur theologischen Metaphysik Krauses BENEDIKT PAUL GÖCKE, *The Panentheism of Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832). From Transcendental Philosophy to Metaphysics*. Oxford/Berlin 2018.

Die Versuche der Idealisten sind allerdings zunächst die letzten ihrer Art. Wie Wilhelm Dilthey aufzeigt, bilde der Deutsche Idealismus den „letzte[n] und großartige[n] Versuch des menschlichen Geistes [...], auf welche eine Metaphysik gegründet werden könnte.“<sup>28</sup> Mit ihnen seien die letzte große Systeme der Metaphysik gefallen und das Ende der Metaphysik gekommen. In der Tat gehen Philosophie und Theologie und insbesondere Metaphysik und Theologie nach den Idealisten hauptsächlich erst einmal getrennte Wege. Vor allem durch das Erstarken der Naturwissenschaften verändern sich die Ausrichtungen in Theologie und Philosophie. Wenn philosophisch von Gott gesprochen wird, dann vor allem vom Tod Gottes, von der Projektion Gottes oder vom infantilen Glauben, wie Friedrich Nietzsche, Ludwig Feuerbach oder Sigmund Freud deutlich machen. In Bezug auf die Metaphysik setzt sich mit Martin Heidegger und der Frankfurter Schule um Theodor W. Adorno und Max Horkheimer immer mehr philosophische Kritik an der Metaphysik durch. Verschiedene Stimmen der frühen Analytischen Philosophie, der Phänomenologie sowie des Dekonstruktivismus plädieren für eine Überwindung der Metaphysik.<sup>29</sup> Die theologischen Positionen bleiben von dieser Entwicklung nicht unberührt.

Auch wenn mit Blick auf die protestantische Theologie, insbesondere auf Ernst Troeltschs „Ontologie des Heils“, und durch die Einführung des Fachs „Metaphysik“ in das Studium der evangelischen Theologie durchaus Tendenzen einer „Wiederkehr der Metaphysik“<sup>30</sup> zu verzeichnen sind, bleibe nach Walter Sparn die lutherische Schulmetaphysik „eine letzte Version des christlich bestimmten Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie“<sup>31</sup>, die aber nicht als unmittelbar christliche Metaphysik zu bezeichnen sei. Die Metaphysikkritik setzt sich in der evangelischen Tradition eher durch, wie anhand von Albrecht Ritschls antimetaphysischem Theologiebegriff, Karl Barths Wort-Gottes-Theologie, Dietrich Bonhoeffers religionslosem Christentum, Adolf von Harnacks Hellenisierungs-These oder Rudolf Bultmanns Heidegger-Rezeption zu erkennen ist.<sup>32</sup> Nach Klaus Kremer hat die protestantische Theologie die Unterscheidung zwischen Theologie und Metaphysik überdeutlich betont, um „beide in einen unversöhnlichen Gegensatz zueinander zu bringen.“<sup>33</sup>

<sup>28</sup> WILHELM DILTHEY: *Das Wesen der Philosophie* (Gesammelte Schriften, Bd 5: Die Geistige Welt, besorgt von Karlfried Gründer und Frithjof Rodi, Göttingen <sup>8</sup>1990, 356).

<sup>29</sup> Vgl. INGOLF U. DALFERTH/ANDREAS HUNZIKER: „Einleitung: Gott denken – Metaphysik oder Metaphysikkritik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Religionsphilosophie“, in: dies.: *Gott denken – ohne Metaphysik?*, IX–XXII, hier XIII.

<sup>30</sup> WALTER SPARN: *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976.

<sup>31</sup> Ebd. 209.

<sup>32</sup> Vgl. KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, 240f.

<sup>33</sup> Vgl. KREMER: „Zur Einleitung“, 7.

Auch wenn die katholische Theologie aufgrund der breiten Thomas-Rezeption die Nähe zur Metaphysik eventuell deutlicher gesucht hat als die protestantische Tradition, so ist die These einer Verfremdung des Evangeliums durch die griechische Metaphysik auch von katholischen Theologen vertreten worden.<sup>34</sup> Darüber hinaus ist in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts eine starke Bewegung auszumachen, die sich deutlich von der modernen Philosophie zu unterscheiden wissen möchte. Die Enzyklika *Pascendi dominici* Papst Pius' X. (1907) und der daraus resultierende Antimodernisteneid sowie die Enzyklika *Humani generis* (1950) Papst Pius' XII. sowie die Bewegung des Ultramontanismus stehen stellvertretend für dieses Unternehmen. Der Keil wurde von philosophischer sowie von theologischer Seite auf diese Weise immer tiefer zwischen Theologie und Philosophie getrieben. Die Schere zwischen Metaphysik und Theologie ging immer weiter auseinander.

Mit Blick auf die aktuelle Philosophie sowie Theologie ist allerdings wieder ein gewisses Annähern zu verzeichnen. Denn es gibt immer mehr dezidiert philosophische Stimmen, die aus rein philosophischem Interesse für einen „Platz zum Glauben“<sup>35</sup> plädieren, die wieder philosophische „Versuche über das Göttliche“<sup>36</sup> anstellen oder die wieder dazu aufrufen, Gott zu denken<sup>37</sup>. Des Weiteren ist zusehends ein neues philosophisches Interesse an der Metaphysik zu vernehmen, dass auch trotz aller Kritik wohl nie komplett verschwunden gewesen ist. Dieses Interesse geht nicht zuletzt auf die Prozessphilosophie, die moderne Analytische Philosophie, die Analytische Theologie sowie auf eine Wiederkehr der Kant-Rezeption zurück, die den Königsberger weniger als Erkenntniskritiker denn als Metaphysiker begreift.<sup>38</sup>

In der deutschen katholischen Theologie sind ebenfalls eine neue Rezeption philosophischer Strömungen und ein neues Interesse an der Metaphysik zu vermerken. Die viel diskutierte Streitfrage in dieser Annäherung ist allerdings: „Welche Philosophie braucht die Theologie?“<sup>39</sup> Insbesondere um das Verhältnis zur

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 8f. Kremer nennt die Beispiele Johannes Hessen, Claude Tresmontant, Endreon Ivánka, Leslie Dewart und Walter Kasper.

<sup>35</sup> PETER ROHS: *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.

<sup>36</sup> VOLKER GERHARDT: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 42017.

<sup>37</sup> Vgl. HOLM TETENS: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 32015.

<sup>38</sup> NORBERT FISCHER: „Einleitung des Herausgebers. Die Fragen nach Metaphysik und Religion als Zentrum der kritischen Philosophie“, in: ders. (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, XV–XXXV, bes. XX. Norbert Fischer nennt hier vor allem den Beitrag Max Wundts.

<sup>39</sup> So der Titel des Sammelbands ALEXIUS J. BUCHER (Hg.): *Welche Philosophie braucht die Theologie?*, Regensburg 2002. Zum gleichen Thema fand 2016 eine theologische Tagung in der Benediktinerabtei Niederaltaich statt. Einen weiteren Erweis für die Bedeutung dieser

Metaphysik wird in der aktuellen katholischen Theologie gestritten: Vor dem Hintergrund der Phänomenologie, des Dekonstruktivismus, der Frankfurter Schule und weiterer metaphysikkritischer, philosophischer Theorien gibt es zahlreiche theologische Positionen, die für eine Theologie ohne Metaphysik plädieren. Demgegenüber hat sich insbesondere in den letzten Jahrzehnten eine Richtung etabliert, die sich für das Aufnehmen der Metaphysik in die Theologie ausspricht und sich dabei unter anderem auf eine philosophische Letztbegründung, die Metaphysik des Aquinaten, den Panpsychismus, den Panentheismus und immer mehr auf die Analytische Theologie beruft. Es bleibt in diesen gegensätzlichen Positionen, wie oben bereits erwähnt, allerdings zu untersuchen, ob jeweils dasselbe gemeint ist, wenn von „Theologie“ und „Metaphysik“ die Rede ist. In jedem Fall ist in gewisser Hinsicht Adolf von Harnacks These wieder aktuell, über die ähnlich strittig debattiert wird. In der Diskussion um von Harnacks Hellenisierungsthese ging es um die Frage, ob die Anpassung der christlichen Theologie an die hellenistische Philosophie eine notwendige und wertvolle Transformation darstellt oder ob in dieser Anpassung die christliche Botschaft sowie die wissenschaftliche Theologie verfälscht worden sind. Allerdings müssten wir heute nicht von einer „Hellenisierung“, sondern eher von einer „Analytisierung des Christentums“ sprechen. Ähnlich wie in der Diskussion um von Harnacks Hellenisierungs-These wird über die Reaktion gestritten, wie Theologie auf diese Konfrontation zu reagieren hat. Die eine Seite sieht in der Offenheit gegenüber den aktuellen wissenschaftlichen Methoden und der Aufnahme neuer philosophischer Modelle die einzige Möglichkeit, dass die Theologie überhaupt noch ernst genommen wird. Die andere Seite sieht darin eine Verfälschung der theologischen Wissenschaft und der christlichen Botschaft. Hinter der Frage nach dem Verhältnis zwischen Metaphysik und Theologie steckt vielmehr die Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie in den Irrungen und Wirrungen unserer aktuellen bewegten Zeit. Ulrich Körtner vermutet, „dass unter dem Thema ‚Theologie und Metaphysik‘ im Grunde das Problem der Legitimität der Neuzeit erörtert wird, d. h. aber auch das Verhältnis der Theologie zur Moderne.“<sup>40</sup> Für beide theologische Seiten der aktuellen Debatte steht demnach fest, dass mit der Frage des Verhältnisses zwischen Theologie und Metaphysik um nichts Geringeres gestritten wird als um die Zukunft der Theologie.

strittigen Frage in der Theologie liefert MARTIN DÜRNBERGER/AARON LANGENFELD/MAGNUS LERCH/MELANIE WURST (Hg.): *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017.

<sup>40</sup> KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, 241.

### 3. Struktur und Inhalt der vorliegenden Beiträge

Neben dem Verhältnis von Theologie und Metaphysik schließen sich in der Untersuchung der Wissenschaftlichkeit der Theologie weitere Fragen an. Aus diesem Grund steht dieser Band in einer Reihe mit zwei weiteren Bänden, die ebenfalls in der Emmy Noether-Nachwuchsforschergruppe „Theologie als Wissenschaft?!“ der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum entstanden sind. Die zwei weiteren Bände untersuchen zum einen, inwieweit die Theologie in historischer und systematischer Perspektive als Wissenschaft zu bezeichnen ist,<sup>41</sup> und stellen zum anderen die unterschiedlichen wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisse der verschiedenen theologischen Disziplinen vor.<sup>42</sup>

Auch wenn verschiedene Positionen bezüglich der Verhältnisbestimmung von Theologie und Metaphysik in diesem Band gebündelt werden konnten, steht diese Herausgeberschaft, wie die in anderen Sammelbänden dieses Themas ebenfalls, in einer bestimmten Motivation, die hier auch nicht verschwiegen werden sollte. Während in den letzten beiden Veröffentlichungen zum Thema eher metaphysikkritische Positionen der Theologie versammelt worden sind, so kommen in diesem Band größtenteils, aber nicht ausschließlich, Verteidiger der Metaphysik in der Theologie zu Wort.<sup>43</sup> Dieses Buch knüpft daher mit fast gleichem Titel an die Tradition an, die der Trierer Theologe Klaus Kremer bereits 1980 verfolgt hat. Seine Einleitungsworte führen in seinen Sammelband über „Metaphysik und Theologie“ daher genauso gut ein, wie in diesen Band über „Theologie und Metaphysik“:

<sup>41</sup> Vgl. BENEDIKT P. GÖCKE (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und Systematische Perspektiven*, Münster 2018.

<sup>42</sup> Vgl. BENEDIKT P. GÖCKE/LUKAS V. OHLER (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien*, Münster 2019.

<sup>43</sup> Mit den zuletzt erschienenen beiden Sammelbänden zum Thema „Theologie und Metaphysik“ sind KNAPP/KOBUSCH: *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* und DALFERTH/HUNZIKER: *Gott denken – ohne Metaphysik?* gemeint. Das Fragezeichen im Titel „Gott denken – ohne Metaphysik?“ kann der Ausrichtung des Bandes nach genauso relativiert werden wie die Klammern in „Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie“. In gewisser Hinsicht geben die Herausgeber darüber selbst Auskunft (vgl. DALFERTH/HUNZIKER.: „Einleitung: Gott denken – Metaphysik oder Metaphysikkritik?“, bes. V; XIV) oder wird ihnen von Hans-Ludwig Ollig in der Replik zum „Themenkreis Theologie und Metaphysik“ attestiert (vgl. HANS-LUDWIG OLLIG: „Einführung in den Themenkreis V: Theologie und Metaphysik“, in: M. Knapp/T. Kobusch: *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin 2001, 355–362, bes. 358–362).

„Die Idee, die mir bei dieser Thematik ‚Metaphysik und Theologie‘ vorschwebt, ist keine geringere als die, auf der Basis unserer Arbeitsgemeinschaft, einen ganz entscheidenden Versuch zu unternehmen, der Tendenz, Metaphysik, genauer: griechische Metaphysik und Theologie auseinanderzureißen bzw. auseinandertreiben zu lassen, entgegenzuarbeiten und beide Größen wieder in das ihnen von der Natur der Sache her zustehende Verhältnis einzusetzen.“<sup>44</sup>

Erfreulicherweise können wir 17 Beiträge in diesem Sammelband bündeln, die aus philosophischer wie theologischer Sicht dem Verhältnis von Theologie und Metaphysik nachgehen:

**Christian Hengstermann** untersucht in seinem Beitrag *Kritik der religiösen Einbildungskraft. Spinozismus und Platonismus in der Cambridger Aufklärung in Neuzeit und Moderne* die Kritik der religiösen Einbildungskraft in historischer sowie systematischer Hinsicht. Er analysiert, inwieweit Baruch de Spinozas „radikale Aufklärung“ und die platonische Philosophie die sogenannte „Cambridger Aufklärung“ beeinflusst haben. Neben Henry More, einem der ersten Vertreter dieser Bewegung, die im Cambridge des 17. Jahrhunderts ihren Anfang genommen hat, untersucht Hengstermann ebenfalls die aktuelle Rezeption des Platonismus sowie des Spinozismus von Seiten der Cambridger Schule, indem er der Theorie der „ikonischen Einbildungskraft“ des zeitgenössischen Philosophen Douglas Hedley nachgeht. Zunächst stellt der Verfasser Baruch de Spinozas zentrale Gedanken der Kritik aller Offenbarung aus seinem *Tractatus Theologicus-Politicus* vor. Hengstermann stellt heraus, dass es Spinoza in strikter Trennung von Theologie und Philosophie insbesondere um eine Neuausrichtung des Wahrheitsanspruches der biblischen Prophetie und Offenbarung geht. Anders als in der mittelalterlich-jüdischen Philosophie ist die Wahrheit der Prophetie und Offenbarung nach Spinoza nicht metaphysischer, sondern ausschließlich subjekt-moralischer Natur. Die Bilder der Bibel dienen laut Spinoza dem Menschen nicht als ontologische und kosmologische Erklärungen, sondern rufen ihn zur Ethik des Gehorsams auf. Hengstermann hält fest, dass diese praktisch-prophetische Vernunftreligion in Verbindung mit Spinozas Monismus schließlich in eine rationale Soteriologie führt, nach der sich die Seele in ein heilstiftendes Verhältnis zu der einen Substanz setzt. Anschließend geht der Verfasser auf die Spinoza-Kritik Henry Mores ein, der als einer der ersten englischen Rezipienten der spinozistischen Philosophie gilt. More weist den Offenbarungsbegriff Spinozas zurück. Er spricht den Propheten neben der qua Verstand und Vernunft vermittelten Vorstellungskraft ein natürliches Gespür der geistlichen Sinnlichkeit bzw. einen imaginativ-affektiven Charakter zu. Die Gewissheit der Offenbarung stammt daher aus dem inneren Sinn, aus dem praktischen Leben und aus dem Ethos der Propheten, wie Hengstermann bei More entdeckt. Der Verfasser führt

<sup>44</sup> KREMER: „Zur Einleitung“, 10.

aus, dass für More das Ziel der gläubigen Christinnen und Christen, aufgrund ihres göttlichen Gespürs, in der sittlichen Nachahmung Gottes besteht, die aus Freiheit und Liebe geschieht. Hengstermann macht in diesem Gedanken einen grundlegenden platonisch-origeneischen Einfluss aus, der sich in der gesamten Cambridger Aufklärung zeigt. Als nächstes präsentiert Hengstermann die Position der ikonischen Einbildungskraft Douglas Hedleys. Wie der Verfasser ausführlich, übernimmt Hedley Spinozas imaginativen Panentheismus, aber weist die naturalistische Metaphysik und Ethik des niederländischen Philosophen zurück. Angelehnt an die Cambridger Schule Henry Mores und an die Philosophie Platons entwickelt Hedley eine Theorie der Imagination und der Vorstellungskraft als Grundvermögen des Menschen, in der praktische wie theoretische Vernunftvollzüge erst zur Einheit kommen. Abschließend gibt der Verfasser Hedleys Argumentation seiner Werktrilogie wieder, in der der britische Philosoph anhand der Trias von „Seelenwagen“, „Tempel“ und „Stadt“ der menschlichen Vorstellungskraft nachgeht. Vor dem Hintergrund der zentralen Werke der zu untersuchenden Denker stellt der Verfasser die wichtigsten Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen dem Denken Spinozas und der „Cambridger Aufklärung“ dar. Es ist nach Hengstermann vor allem ihre gemeinsame philosophisch-theologische Position des Panentheismus – demzufolge sich die alle Dinge in sich einbegreifende einzige und erste Substanz qua Vorstellungskraft den Menschen mitteilt –, die Spinoza, More und Hedley, und mit ihnen Platonismus und Spinozismus, miteinander verbindet. Er sieht daher in der gemeinsamen Betrachtung von Baruch de Spinoza und dem neuzeitlichen sowie modernen „Cambridger Platonismus“ eine fruchtbare Möglichkeit, Metaphysik und Theologie miteinander zu verbinden. Hengstermann identifiziert in dieser Verbindung eine Form der wissenschaftlichen Theologie, die sich als Metaphysik der Einbildungskraft darstellt.

**Christina Schneider** untersucht in ihrem Beitrag *Leibniz' Metaphysik – oder: Wie wird aus einem platonischen Himmel ein Gott?* das Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik anhand der Philosophie Gottfried Wilhelm Leibniz'. Mit ihrer Analyse der Metaphysik Leibniz' zeigt die Verfasserin, dass diese ohne den dazugehörigen Gottesbegriff des deutschen Philosophen und daher nicht ohne Bezugnahme auf eine Theologie zu verstehen ist. Die zentrale Frage, die sich in der Untersuchung der Metaphysik Leibniz' stellt, ist die, wie aus der Idee Gottes unter der Berücksichtigung der leibnizschen Monadenlehre ein Gott mit personalen Zügen wird. Oder wie die Verfasserin formuliert: „Wie wird aus einem platonischen Himmel ein Gott?“ Nach Schneider ist der aus dieser Frage resultierende leibnizsche Gottesbegriff nur in Abhängigkeit von metaphysischen Grundannahmen zu gewinnen. Den Ausgangspunkt ihrer Untersuchung bildet

der methodisch-semantische Hintergrund Leibniz'. Die Verfasserin führt diesbezüglich in Leibniz' Logik ein, indem sie vorstellt, was er unter „Wahrheit“, „Begriff“ und „Idee“ versteht, und indem sie Leibniz' Verständnis des *Prinzips vom zureichenden Grunde* rekonstruiert. Bezüglich des Beweises der Existenz Gottes hält Schneider fest, dass in der leibnizschen Logik die Benennungen von „notwendig“ und „möglich“ nicht nur einen logisch-semantischen, sondern ebenfalls einen metaphysischen Status aufweisen. Die Verfasserin benennt in ihrer Untersuchung die Unterschiede zwischen der Logik Leibniz' und der heutigen Logik. Des Weiteren geht Schneider dem Primat des Semantischen bei Leibniz nach. Wie sie angibt, bildet das Fundament der leibnizschen Semantik „Begriffe“, die als existent vorausgesetzt werden. Hier ist nach Meinung der Verfasserin allerdings zwischen „Existenz als Konsistenz“, „faktischer“, „kontingenter“ und „notwendiger Existenz“ in der Metaphysik Leibniz' zu unterscheiden. Begriffe, wie Schneider weiter ausführt, gehören nach Leibniz *Monadologie* nicht in eine objektiv gedachte semantische Dimension, nicht in einen platonischen Himmel, sondern sind im Verstand Gottes zu verorten. Die faktische Existenz Gottes und seines Verstandes ist daher in der Metaphysik Leibniz' die Voraussetzung für alles Begriffliche, für alles, was denkbar ist, und damit für alles, was überhaupt „ist“. Um den Verstand des leibnizschen Gottes näher zu untersuchen, geht Schneider der Schöpfungsgeschichte Leibniz' nach und stellt in der gebotenen Kürze seine Theorie über „Die beste aller möglichen Welten“, Leibniz Individuenbegriff sowie seine *Monadologie* vor. Auf diesem philosophischen Hintergrund aufbauend geht Schneider auf ihre Ausgangsfrage zurück und untersucht, inwiefern im Rahmen der leibnizschen Metaphysik aus dem metaphysisch gewonnenen Gottesbegriff tatsächlich ein personaler Gott werden kann. Am Ende fasst Christina Schneider die drei Grundannahmen der Metaphysik Leibniz' zusammen und gibt an, welcher Preis, insbesondere hinsichtlich des Selbstverständnisses des Menschen als freiem Akteur, für die Personalität Gottes zu entrichten ist, die aus der leibnizschen Metaphysik abgeleitet werden kann.

An die Diskussion um das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie schließt sich die Realismusdebatte unmittelbar an. In seinem Aufsatz *Metaphysik und Gottesperspektive* vertritt **Ruben Schneider** eine Position des metaphysischen Realismus, in der Metaphysik und Gottesperspektive vermittelt werden. Er setzt sich das Ziel zu zeigen, dass der metaphysische Realismus impliziert, dass wir aus der Gottesperspektive wahre Sätze, die weder rein analytisch noch tautologisch sind, aufstellen können. Im ersten Teil seines Beitrags definiert der Verfasser zentrale Begriffe und Positionen der Realismusdebatte. Schneider definiert die Position des metaphysischen Realismus, des deflationären methodologischen Non-Realismus (Instrumentalismus), des semantischen Anti-Realismus (episte-

mischer immanenter Realismus). Er führt insbesondere aus, dass im metaphysischen Realismus die folgenden Annahmen gelten: eine vom partikular-endlichen Subjekt unabhängige Welt, ein nicht-epistemischer Wahrheitsbegriff, bivalente Semantik und die Möglichkeit des Gottesstandpunkts. Schneider unterteilt den Realismus darüber hinaus in eine Form des schwach reduktiven, des reduktiven/kritischen Realismus, des Abstraktionismus, des Fiktionalismus und des Eliminativismus. Jede dieser Formen ist Schneiders Ansicht nach unvereinbar mit der These, dass wir über keinerlei Zugang zur Gottesperspektive verfügen. Bezüglich des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie hält er fest, dass die Möglichkeit von beiden nicht nur in realistischen Positionen gewährleistet ist. Mit Bezug auf Godehard Brüntrup gibt der Verfasser an, dass auch im Antirealismus Metaphysik wie Gotteslehre betrieben werden kann, wenn die Quantoren und Junktoren intuitionistisch uminterpretiert werden. Schneider stellt ins Zentrum seines Beitrags den Nachweis, dass die Verneinung jedes Zugangs zur Gottesperspektive selbstwidersprüchlich ist. Er begegnet mit seinem Argument vor allem dem Einwand Hansjürgen Verweyens, der davon ausgeht, dass kein logisches Argument die Restunsicherheit nehmen könne, dass Logik und Verstandesstrukturen letzten Endes doch stets unter den transzendentalen Schein fallen. Schneider bezieht sich in seiner Erwiderung auf Verweyen insbesondere auf den Zusammenhang zwischen dem implizierten Inhalt des Vollzugs und der semantischen Bedeutung des Inhalts einer Aussage im Akt des illokutionären Behauptens. Schneider sieht es daher als erwiesen an, dass der Satz „Keine einzige Behauptung kann unumstößlich wahr sein“ selbstwidersprüchlich ist. Diese Argumentationsform nutzt der Verfasser, um zu zeigen, dass es berechtigt ist, von einer uneingeschränkten Seinsdimension sowie von absoluten Wahrheiten auszugehen, aus denen die klassischen Transzendentalien, universale Intelligibilität und Kohärenz abgeleitet werden können. Schneider schließt damit, dass das Aufzeigen von absoluten Wahrheiten und einer uneingeschränkten Seinsdimension nicht, wie häufig gegen den metaphysischen Realismus angebracht wird, zu einem pluralitätsfeindlichen Absolutismus führt. Mit Rückgriff auf Lorenz Puntels Theorie der irreduziblen Pluralität von Theorierahmen ist vielmehr im metaphysischen Realismus von einem moderaten Wahrheitspluralismus auszugehen.

**Christian Pelz** geht in seinem Artikel *Wider das Image des „Alleszermalmers“*. *Von der theologischen Metaphysik und der metaphysischen Theologie Immanuel Kants* der Relation zwischen Metaphysik und Theologie nach, indem er eine bestimmte Metaphysik eines Philosophen zum Untersuchungsgegenstand macht. Er zeigt auf, dass in der Philosophie Immanuel Kants sowohl eine theologische Metaphysik als auch eine metaphysische Theologie auszumachen sind. Er weist die Überbetonung des destruktiven Charakters der kantischen Transzendentalphilosophie zurück, die die Metaphysik, die Theologie sowie die Verbindung

zwischen beiden aufgehoben habe. Zunächst geht Pelz dem Metaphysikverständnis Kants nach und zeigt, dass Kants metaphysische Auseinandersetzung bereits in seinen frühen Werken beginnt, in der *Kritik der reinen Vernunft* eine entscheidende Wende erfährt und über diese hinausgeht. Metaphysik, verstanden als die Wissenschaft der reinen Vernunft, in deren Zentrum die unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft stehen, ist nach Pelz die grundlegende Bestimmung in Kants Metaphysikverständnis. Des Weiteren stellt der Verfasser die Einheit der Vernunft in der Philosophie Kants heraus, die die Wissenschaft der Metaphysik nach Kant entscheidend prägt. Nach Pelz' Meinung unterscheidet Kant nicht zwischen zwei „Vernünften“, sondern zwischen zwei Gebräuchen der einen Vernunft. Der Verfasser zeigt auf, dass diese Unterscheidung in der kantischen Philosophie zu einer Differenzierung der Metaphysik führt. Die Metaphysik der Natur ist bestimmt durch den spekulativen Gebrauch der Vernunft, während die Metaphysik der Sitten im praktischen Gebrauch der Vernunft gründet. Pelz ist daher der Ansicht, dass Kant bis ins *Opus Postumum* hinein Metaphysiker bleibt und die Metaphysik im kantischen Verständnis durch den Königsberger vielmehr fortgeführt als aufgelöst werde. Anschließend führt der Verfasser aus, dass durch die unvermeidliche Aufgabe „Gott“ und vor allem durch Kants Deduktion des transzendentalen Ideals der reinen Vernunft grundlegende theologische Charakteristika in die kantische Metaphysik Einzug nehmen. Darüber hinaus stellt er anhand der *Religionsschrift* und anhand Kants theologischem Aufsatz *Was heißt: sich im Denken zu orientieren?* heraus, dass die Theologie Kants metaphysische Elemente im Sinne des Königsberger Philosophen enthält. Abschließend hält er fest, dass die kantische theologische Metaphysik und die metaphysische Theologie aufzeigen, dass die durch Moses Mendelssohn berühmt gewordene Etikettierung der kantischen Philosophie zu hinterfragen ist. Pelz plädiert daher gegen das kantische Image des „Alleszermalmers“.

Unter dem Titel *Metaphysik des Moralischen. Zum Absoluten auf natürlichem Wege* untersucht **Theo Kobusch** das Verhältnis von Metaphysik und Theologie. Er stellt die Metaphysik des Moralischen ins Zentrum seines Beitrags. Kobusch stellt heraus, dass das Absolute und mit ihr die Metaphysik den vorrangigen Platz in der Philosophie verloren haben. Die Kritik, die der Metaphysik aufgrund ihres theoretischen Charakters seit dem 18. Jahrhundert entgegenschlägt, übersieht nach Meinung des Verfassers eine weitere Form der Metaphysik, die sich jahrhundertlang parallel zur theoretischen Metaphysik entwickelt hat. Kobusch nennt diese Form die „Metaphysik des Moralischen“ und geht ihr in einem systematisch-historischen Abriss vom Platonismus beginnend über die Kirchenväter und über Immanuel Kant bis hin in die heutige Philosophie nach. Abschließend plädiert Theo Kobusch bezüglich der aufkommenden Debatte zu Metaphysik und Theologie für einen moralischen Theismus. Die Dualität zwischen

Theoretischem und Praktischem macht der Verfasser schon früh in der Philosophiegeschichte aus. Anhand von Platon sowie seiner Rezipienten Plotin und Proklos macht der Verfasser deutlich, dass im Platonismus Gott in theoretischer Perspektive zwar unerkennbar bleibt, aber vom praktischen Standpunkt aus für den Menschen annäherbar und verwirklichbar ist. Die platonische Theorie der Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ), die von ersten Platonikern weiterentwickelt wurde, steht stellvertretend für diesen Gedanken. Der Verfasser zeigt auf, dass bei Platon sowie bei den ersten Platonikern das Praktische beziehungsweise die Tugend (ἀρετή) die Brücke zwischen dem nicht-erkennbaren Gott und dem Menschen bildet. Diese platonische Spannung zwischen dem theoretischen und praktischen Standpunkt wird von den Kirchenvätern, insbesondere von den Kappadoziern Gregor von Nyssa, Basilius und Gregor von Nazianz, theologisch gedeutet, wie der Verfasser ausführt. Auch bei den Kirchenvätern wird die theoretische Gotteserkenntnis des Menschen kritisiert und über den praktischen Weg die Möglichkeit der Annäherung zu Gott gesucht. Während sie in der theoretischen Gotteserkenntnis aufgrund der Eigentümlichkeit der menschlichen Vernunft (ἐπίνοια) lediglich die Option einer Negativen Theologie ausmachen, sehen sie in der moralischen Angleichung und Nachahmung an Gott über die Tugend und das Sittliche die Erkenntnis Gottes als erreichbar. Kobusch macht deutlich, dass die Kirchenväter mit ihrer Kritik an der theoretischen Wesenserkenntnis Gottes, die sie in Auseinandersetzung mit Aristoteles entwickeln, nicht die Möglichkeit jeglicher Metaphysik zurückstellen. Die Kirchenväter stehen für eine Art der Metaphysik, in der nicht der ferne und transzendente Gott zu betrachten ist, sondern in der die Seele das wird, was der Geist und der Eine ist. Wie Kobusch ausführt, geht es den Kappadokiern nicht um eine Metaphysik der theoretischen Einsicht, sondern um eine Metaphysik der moralischen, an der Tugend orientierten Entsprechung am Wesen Gottes. Es geht ihnen, genauso wie Clemens von Alexandrien und Origenes, nicht um theoretische, sondern um praktische Erkenntnis, wie der Verfasser herausstellt. Kobusch zufolge hat insbesondere Immanuel Kant die Eigentümlichkeit der Vernunft untersucht und die Schwächen der theoretischen Vernunft offengelegt. Mit der Postulatenlehre der praktischen Vernunft hat Kant die theoretische Vernunft erweitert und einen Weg zur Idee Gottes eröffnet. Daher sieht Kobusch auch in der kantischen Philosophie einen Wechsel von der Metaphysik des Theoretischen (Metaphysik der Natur) zur Metaphysik des Praktischen (Metaphysik der Sitten). Der Verfasser stellt insbesondere die wichtige Relation zwischen dem Verständnis der Person, dem Kategorischen Imperativ, dem Zweck an sich selbst und dem göttlichen Willen bei Kant heraus. Die notwendige Univozität moralischer Begriffe sieht Kobusch in der Philosophie der Antike, bei den Kirchenvätern sowie bei Kant. Anschließend analysiert der Verfasser aktuelle Positionen der Philosophischen Theologie, die

auch in diesem Band vertreten sind. Kobusch kritisiert die aktuellen Theorien Holm Tetens' und Volker Gerhardts sowie die Position der Relationalen Ontologie und stützt sich dabei auf zahlreiche Verweise verschiedener philosophischer Strömungen von Proklos über Kant bis Kierkegaard. Des Weiteren stellt der Verfasser den Ansatz der Analytischen Religionsphilosophie, bspw. den Richard Swinburnes, zurück und hält verschiedenen Positionen der Theologischen Philosophie abschließend seine Position entgegen: Für Theo Kobusch ist der moralische Theismus die überzeugendste Position, die er insbesondere anhand der Philosophie Immanuel Kants entwickelt.

**Peter Rohs'** Beitrag ist *Ein Plädoyer für eine Theologie ohne Übersinnliches*. Im Anschluss an die Philosophie Immanuel Kants entwickelt Rohs eine Religionsphilosophie, die allerdings insofern über das Denken des Königsbergers hinausgeht, als der Verfasser einen Verzicht auf das Übersinnliche bezüglich der kantischen unvermeidlichen Aufgaben der Vernunft – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele – vorschlägt. Um eine Theologie ohne Übersinnliches zu entwickeln, untersucht Rohs zunächst Kants Verständnis von Freiheit, Gott und der Unsterblichkeit der Seele, die der Königsberger als „das Übersinnliche in uns“, „das Übersinnliche über uns“ und „das Übersinnliche nach uns“ bezeichnet. Unter Bezugnahme auf die kantische Zwei-Welten-Theorie von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* und Kants Neufundierung der Raum-Zeit-Theorie macht der Verfasser deutlich, dass für den Königsberger die Idee der Freiheit nur unter der Annahme eines platonischen Interaktionismus und damit nur unter der Annahme des Übersinnlichen gerettet werden kann. Bezüglich Kants Gottesverständnis hält Rohs fest, dass es zu hinterfragen ist, ob der Königsberger seine Position konsequent vertritt. Rohs argumentiert, dass Kant einerseits daran festhalten muss, dass es nicht eine Wirklichkeit innerhalb und eine außerhalb von Raum und Zeit geben kann. Andererseits hält Kant Rohs zufolge daran fest, dass Gott als intelligibles und damit übersinnliches und vor allem zeitloses Wesen kausale Wirksamkeit in der zeitlichen Wirklichkeit ausübt. Bezüglich der dritten Vernunftidee führt Rohs aus, dass nach Kant der Mensch als Person einen intelligiblen Charakter von sich postulieren muss, da seine moralische Bestimmung nicht in endlicher Zeit erfüllt werden kann; die Seele muss aus Gründen des praktischen Gebrauchs der Vernunft als unsterblich gedacht werden. In allen drei Vernunftideen Kants ist nach Rohs die These der Idealität der Zeit konstitutiv. Der Verfasser lehnt sich in seiner Theorie zwar an die kantischen Anschauungsformen von Raum und Zeit an, plädiert aber dafür, die Idealität des Raumes ganz aufzugeben und die Idealität der Zeit auf die Bestimmungen des zeitlichen Werdens zu beschränken. Rohs nimmt daher zwar die Differenzierung zwischen physisch-materieller Welt und einen durch das zeitliche Werden bestimmten Bereich des Mentalen an, stellt aber die kantische Unterscheidung zwischen Sinnlichem

und Übersinnlichem zurück. Nach der Meinung des Verfassers führt das Aufgeben von jedwedem Übersinnlichen allerdings nicht zur Aufgabe der Möglichkeit von Theologie. Wie Rohs fortfährt, hat Kant schon im Spinozismus die einzige rationale Alternative zu seinem System gesehen, sodass der Verfasser die kantischen Vernunftideen sowie eine selbstständige alternative Religionsphilosophie vor dem Hintergrund der Philosophie Baruch de Spinozas und unter Berücksichtigung der Aufgabe des Übersinnlichen im Folgenden neu entwickelt. Rohs berücksichtigt in seiner Theologie ohne Übersinnliches die Frage nach der Freiheit sowie die der Wirksamkeit Gottes genauso wie die Theodizeeproblematik, die Gottesbeweise, die Schöpfung durch Gott und die Frage der Auferstehung.

**Thomas Marschler** untersucht in seinem Beitrag *Theologie ohne Metaphysik* „? Anmerkungen zum „therapeutischen“ Entwurf Kevin W. Hectors einen konkreten metaphysikkritischen Entwurf, der zum einen wichtige Einwände gegen den Einsatz metaphysischer Denkformen formuliert und zum anderen als beachtenswerter Gegenentwurf betrachtet werden kann. Marschler stellt in seinem Beitrag die zentralen Argumente der 2011 veröffentlichten und viel beachteten Monographie „Theology without Metaphysics“ des protestantischen Theologen Kevin W. Hectors vor, um in einem nächsten Schritt Kritikpunkte an dieser metaphysikfeindlichen Position zu äußern, die allerdings für die gesamte Debatte um das Verhältnis von Theologie und Metaphysik fruchtbar gemacht werden können. Zunächst stellt der Verfasser Hectors Begründung für die Ablehnung metaphysischer Theologie, seine nicht-korrespondentistische Theorie sprachlicher Praxis sowie Hectors Lehre über theologische Applikation vor. Marschler macht in Hectors Ansatz eine Position des theologischen Anti-Realismus aus. Er kritisiert an Hector insbesondere, dass der Theologe sich nicht differenziert genug mit der metaphysischen Tradition auseinandersetzt. Anhand von Thomas von Aquin sowie durch Johannes Duns Scotus lässt sich nach Meinung des Verfassers aufzeigen, dass es nie Ziel der metaphysischen Theologie gewesen ist, Gottes Wesen in sich, sondern stets im Spiegel der vielen Vollkommenheiten als vergleichsweise vollkommensten Begriff zu bestimmen. Der gewaltsame Charakter, den Hector in der metaphysischen Theologie sieht, lässt sich Marschlers Meinung nach historisch wie systematisch nicht halten. Dem sprachphilosophischen Ansatz der Sprachgemeinschaft, den Hector anhand von Wittgenstein entwickelt, hält Marschler entgegen, dass auch diese Position nicht umhin kommt, auf metaphysische Aussagen über Gott zurückzugreifen. Gerade im Dialog mit Philosophie sowie mit anderen Religionen erhält ein von der Offenbarung unabhängig gewonnener, metaphysisch gültiger Gottesbegriff seine wichtige Bedeutung. Ohne den vernünftigen Ausweis des Subjektes „Gott“, das sich dem Menschen mitteilt, verliert Offenbarung ihr rationales Fundament, das sie nach außen hin verteidigt, so Marschler. Des Weiteren führt der Verfasser aus, dass Theologie

nicht beim Etablieren des richtigen Sprechens in der Glaubensgemeinschaft stehen bleiben darf, wie Hector vertritt. Um Wissenschaft von Gott und nicht bloß Christentumswissenschaft zu sein, muss Theologie die Allmacht Gottes sowie weitere zentrale Eigenschaften Gottes annehmen, die lediglich metaphysisch erwiesen werden können. Mit Verweis auf die Herausbildung zentraler Aspekte des Gottesgedankens durch das frühe Christentum macht Marschler deutlich, dass die christliche Theologie von Beginn an den Inhalt der Offenbarung nicht durch bloße Phänomenologie der biblischen Geschichte oder durch die Reflexion der Erfahrung der Gläubigen erschlossen hat, sondern vor allem durch den Einbezug der metaphysischen Begründung. Am Überlieferungsverständnis kritisiert der Verfasser, dass das alleinige Kriterium der ununterbrochenen Anerkennung als Medium des Geistwirkens von jeder Glaubensgemeinschaft in Anspruch genommen werden kann. Ohne objektive Maßstäbe einer metaphysischen Theologie müssten alle Gemeinschaften als gleichermaßen gerechtfertigt angesehen werden. Am Ende fasst Marschler die Bedeutung der Metaphysik für die Theologie zusammen und kommt zu dem Schluss, dass Hectors „Theologie ohne Metaphysik“ seiner Meinung nach keinen vollwertigen Ersatz für eine metaphysische Theologie darstellt.

**Michael Borowski** argumentiert in seinem Aufsatz *Die Rückkehr der Transzendenz. Eine Agenda für die „wissenschaftliche Theologie“ in Orientierung an den „New Traditionalists“* für einen neuen Einbezug der Transzendenz in die Debatte um das Verhältnis von Metaphysik und Theologie. Metaphysik als Beschäftigung mit den allgemeinsten und grundlegendsten Strukturen der Wirklichkeit kann seiner Ansicht nach nicht auf den Bereich der Naturwissenschaften beschränkt werden, da die subjektive Perspektive auf die Welt, das Lebensgefühl und die Lebensanschauungen durch diese nicht eingefangen werden können. Eine besondere Herausforderung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Wissenschaft der Theologie sieht der Verfasser in der Thematik der Transzendenz, die von zentraler Bedeutung in den verschiedenen systematisch-theologischen Disziplinen ist. Die Herausforderung liegt Borowskis Meinung nach darin, dass Theologie ihren wissenschaftlichen Charakter rechtfertigen muss und ihr diesbezüglich vorgeworfen wird, keine Wissenschaft zu sein, da sie sich zu weit von den Naturwissenschaften entferne. Allerdings sieht der Verfasser in einer defensiven Haltung der Theologie gegenüber dem Naturalismus die Gefahr, die zentrale Thematik der Transzendenz aufgeben zu müssen. Aus diesem Grund schlägt Borowski die alternative Position des *New Traditionalism* vor. Diese theologische Strömung, die sich in den 1980er Jahren entwickelte, warnt davor, dass das Christentum durch den liberalen Säkularismus geistlich und moralisch entleert wird. Borowski stellt zunächst drei Vertreter des *New Traditionalism* vor und unter-

sucht daraufhin, inwieweit diese Position ein Orientierungspunkt für eine wissenschaftliche Theologie sein kann. Unter den *New Traditionalists* zählt der Verfasser zunächst Charles Taylor auf. Taylor hat sich, wie Borowski herausarbeitet, ähnlich wie Habermas deutlich dazu positioniert, dass die freiheitlichen Errungenschaften der Moderne nicht ohne, sondern nur mit Religion zu retten sind. Wie der Verfasser ausführt, ist des Weiteren die Bewegung der *Radical Orthodoxy* und mit ihr John Milbank zum *New Traditionalism* zu rechnen. Der Verfasser führt aus, dass Milbank einerseits für eine deutliche Trennung zwischen den Wissenschaften der Theologie und Soziologie sowie zwischen dem christlichen *logos* und der säkularen Vernunft andererseits plädiert. Als letzten Vertreter stellt der Verfasser die Position James K. A. Smiths vor, der insbesondere die Bedeutung der religiösen Praxis der kulturellen Exegese und der politischen Dimension des Christentums reflektiert. Abschließend analysiert Borowski, inwiefern diese Ansätze des *New Traditionalism* für die wissenschaftliche Theologie zu nutzen sind, um insbesondere die Transzendenz in diese einzubinden. Das Einholen einer Paradimentheorie, die Neufokussierung auf die Narrative des Christentums sowie die Verdeutlichung der gelebten Religiosität in der angeblich säkularen Gesellschaft sind Aspekte des *New Traditionalism*, die Borowskis Meinung nach hilfreich für die Theologie als Wissenschaft sein können, ihren aktuellen Herausforderungen zu begegnen.

**Markus Knapp** widmet sich in seinem Aufsatz dem Thema *Das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens. Zur Frage nach den ontologischen Voraussetzungen der Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen*. Mit einem Blick in die Philosophiegeschichte und angelehnt an Blaise Pascal stellt Knapp zunächst fest, dass das enge Verhältnis von Metaphysik und Theologie seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus seine Überzeugungskraft verloren hat. Aufgrund der menschlichen Erfahrung einer Welt ohne Grenzen und ohne Zentrum und aufgrund der Entwicklung des neuzeitlichen Wissens ist das Vertrauen in die klassische Metaphysik der Metaphysikkritik gewichen, sodass sich die nachmetaphysische Philosophie, wie sie beispielsweise Jürgen Habermas vertritt, durchgesetzt hat. Aufgrund dieser Depontenzierung der Metaphysik musste sich auch die Theologie neu orientieren, so Knapp. Insbesondere die anthropologische Wende steht sinnstiftend für diese Neuorientierung der Theologie, wie der Verfasser anhand von Blaise Pascal, Karl Rahner, Rudolf Bultmann und weiteren Theologen aufzeigt. Da der christliche Glaube sich auch nach dem Wegbrechen der metaphysischen Stützen rational verantwortbar zu erweisen hat, untersucht Knapp in einem weiteren Schritt die ontologischen Präsuppositionen des christlichen Glaubens unter nachmetaphysischen Prämissen. Gestützt auf Willard Van Orman Quine und Ingo Ulrich Dalferth verweist Knapp auf die Notwendigkeit von intrinsizistischen und hermeneutischen Verfahren in der Theologie sowie auf

den eschatologischen Charakter der theologischen Ontologie. In seiner Analyse der Ontologie macht der Verfasser die Relation von Gott und Welt als die entscheidende ontologische Voraussetzung der Theologie aus. Er sieht daher in der Relationalen Ontologie das Wirklichkeitsverhältnis des Glaubens gesichert. Mit Bezug auf die Anerkennungstheorie Axel Honneths und Paul Ricœurs zeigt Markus Knapp im letzten Abschnitt die Bedeutung der Relationalen Ontologie für die Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen auf.

*Der Gott der Philosophen darf nicht sterben. Über die Unvermeidlichkeit von Metaphysik für den religiösen Gottesglauben* ist der Titel des Beitrags von **Holm Tetens**. Er setzt sich in seinem Beitrag das Ziel, drei verbreitete Thesen der Theologie und Philosophie zu widerlegen. Erstens: Der Gott der abendländischen Metaphysik, der Gott der Philosophen, sei nicht der Gott des christlichen Glaubens. Zweitens: Seit Kant sei rationale beziehungsweise philosophische Theologie für unmöglich erklärt. Tetens ist nicht der Ansicht, dass der Gott der Philosophen tot sei. Drittens: Argumentiert Tetens gegen diejenigen Positionen in der Theologie, die im Tod des Gottes der Philosophen eine Befreiung sehen, da durch ihn der Weg für eine Theologie des nachmetaphysischen Zeitalters frei sei. Diese drei Positionen lassen sich nach Meinung des Verfassers eventuell historisch, aber in keinem Fall systematisch halten. Zunächst unternimmt Tetens eine Bestandsaufnahme der Philosophie: Lange Zeit ging es in der Philosophie um die Kontroverse, ob man die Welt und den Menschen in ihr vernünftigerweise nur als ein Ganzes denken könne, wenn man von einem allmächtigen, allwissenden, vollkommen gerechten Gott ausgehe. Diese Kontroverse wird heute in der Philosophie größtenteils als überwunden angesehen, so Tetens. Der methodische Atheismus, der dem Grundsatz des Naturalismus folgt, hat sich in der heutigen Philosophie durchgesetzt. In seiner Analyse der Fortschritte der aktuellen naturalistisch und methodisch-atheistisch geprägten Wissenschaften kommt Tetens zu dem Ergebnis, dass diese keine überzeugenden Theorien hervorbringen, in der die Welt und der Mensch in ihr vernünftig als Ganzes gedacht werden können. Aufgrund dieser Feststellung und im Angesicht der Absurdität und Widersinnigkeit der Welt schließt der Verfasser: Dann, und nur dann, wenn Gott der allmächtige, allwissende und vollkommen gerechte und gütige Schöpfer der Welt ist, lässt sich die Welt und der Mensch in ihr vernünftigerweise als ein gerichtetes Ganzes denken. Der Verfasser betont, dass mit diesem Wenn-Dann-Satz die Existenz Gottes nicht bewiesen, aber die Vernünftigkeit der philosophisch-metaphysischen Theologie und damit die des Gottes der Philosophen erwiesen ist. Eine anti-metaphysische Theologie, die den Tod des Gottes der Philosophen annimmt, muss daher die widersinnigen, naturalistisch geprägten Strukturbedingungen der Welt akzeptieren, was wiederum in der religiösen Praxis der Sprechakte und allgemein im religiösen Glauben nicht möglich ist. Der Verfasser

schließt, dass Gottesglaube ohne Metaphysik ein hölzernes Eisen ist und dass die Vorstellung des metaphysischen Gottes weiterhin auf der Agenda der Theologie sowie der Philosophie stehen muss.

*Das Verhältnis zwischen analytischer Metaphysik und systematischer Theologie* ist das Thema des Aufsatzes von **Georg Gasser**. Seiner Meinung nach pflegt die christliche Theologie als systematische und kritische Reflexion des Glaubens seit dem Beginn des Christentums die Auseinandersetzung mit der Philosophie. Wie der Verfasser anhand der ersten ökumenischen Konzilien verdeutlicht, ist demnach auch die metaphysische Reflexion von Beginn an der Sitz des Lebens christlicher Theologie. Neben der Dogmengeschichte zeigt sich die Metaphysik als Sitz des Lebens auch in der Reflexion jedes Christen und jeder Christin, wie der Verfasser anhand von Immanuel Kant sowie mit Karl Rahners *Hörer des Wortes* aufzeigt. Diejenige Theologie, die sich zum einen als Wissenschaft und zum anderen als Disziplin sieht, die den Menschen und seine existenziellen Fragen ernst nimmt, kann sich der Metaphysik daher nicht entledigen, wie Gasser ausführt. Er untersucht daraufhin das zeitgenössische Konzept der analytischen Metaphysik. Während in der klassischen Schulmetaphysik zwischen Ontologie und Metaphysik unterschieden wurde, werden beide Begriffe nach der Meinung des Verfassers in der aktuellen Geisteswissenschaft synonym verwendet, wobei die unterschiedlichen Ausgangsfragen der ursprünglich getrennten Bereiche der Schulmetaphysik wieder neu diskutiert werden. Gasser nennt hier das neu aufgekommene Interesse der analytischen Philosophie/Theologie am Leib-Seele-Problem, an der Existenzfrage von Universalien, an der Einheit der Person sowie an den Existenzbedingungen Gottes. Er stellt als stellvertretendes Beispiel für das neue Interesse an der analytischen Metaphysik E. J. Lowes Theorie der vierkategorialen Ontologie vor. Mithilfe der Differenzierung Lowes zwischen Kategorien der partikulären Substanz und der partikulären Eigenschaft sowie zwischen den Kategorien der Universalien für Dinge und für Eigenschaften können zentrale Begriffe eines naturwissenschaftlichen Weltbildes ontologisch analysiert werden, wie der Verfasser ausführt. Er macht dies insbesondere anhand der Begriffe des „Naturgesetzes“, der „dispositionalen Eigenschaft“ und des „konkreten Einzelings“ deutlich. Des Weiteren macht Gasser die theologische Relevanz der Theorie Lowes deutlich, indem er sie auf den Wunderbegriff anwendet. Durch die vierkategoriale Ontologie kann nach Meinung des Verfassers die Beziehung zwischen Notwendigkeit und Natur aufgebrochen werden und der Raum für neue Deutungen von Wundern eröffnet werden. Neben Lowe finden sich weitere Ansätze, die zeigen, dass die Metaphysik trotz aller Kritik in der Philosophie neue Bedeutung erhält. Gasser untersucht diesbezüglich, wie sich in der Analytischen Philosophie, die sich gerade in ihren Anfängen durchaus metaphysikkritisch positionierte, ein neues Interesse an Metaphysik entwickelt hat. Seiner Ansicht nach

wurden die anfänglichen Kritikpunkte der Analytischen Philosophie des Wiener Kreises an der Metaphysik als ungerechtfertigt nachgewiesen, was nicht zuletzt am Einfluss der Sprachphilosophie Wittgensteins lag. Indem die Metaphysik sich dahingehend transformiert habe, Modelle zu entwickeln, welche die Wirklichkeit zu mindestens in Teilen nachzuzeichnen, ohne diesen Anspruch absolut zu setzen, ist in der Analytischen Philosophie wieder salonfähig geworden. Dieses Neuaufgreifen der Metaphysik ist seiner Meinung nach auch in der Theologie möglich. Er entgegnet in seinem Beitrag zwei Kritikpunkten, mit denen eine metaphysik-affine Theologie seiner Meinung nach oft konfrontiert wird. Er gibt zum einen an, dass der Hauptkritikpunkt an der Onto-Theologie, wie ihn beispielsweise Martin Heidegger formuliert, die Möglichkeit der Metaphysik in der Theologie nicht aufhebt. Dies zeigt er insbesondere anhand von Thomas von Aquin, Duns Scotus und Anselm von Canterbury. Zum anderen führt er vor allem mit Blick in die aktuelle Debatte der systematischen Theologie aus, dass der Vorwurf, dass die Theorie des metaphysischen Realismus die Möglichkeit von Freiheit ausschließe, unzutreffend ist. Für Georg Gasser ergibt sich daher, dass die Beschäftigung mit metaphysischen Fragen für jeden ernst zu nehmenden systematischen Diskurs, und somit auch für Theologie, unausweichlich ist.

„Die Wahrheit wird euch frei machen“. *Über die Metaphysik in der Theologie* ist das Thema des Beitrags von **Uwe Meixner**. Zunächst führt Meixner eine Differenzierung zwischen ontologischer und mythologischer Wahrheit ein sowie zwischen Wahrheit und Für-wahr-Halten, die für das Verhältnis von Theologie und Metaphysik von zentraler Bedeutung ist. In seiner Definition von „christlicher Theologie“ stellt er den Stellenwert des christlichen Korpus für diese Wissenschaft heraus und untersucht daraufhin die historische Wahrheit sowie die geistesgeschichtliche Bedingtheit der Wahrheitsauslegung dieser Schrift. Meixner gibt an, dass sich viele Theologen aufgrund des modernen naturwissenschaftlichen Weltbilds nicht mehr im Stande sehen, zentrale christliche Überlieferungen als historische Wahrheiten zu nehmen. Anhand dessen macht der Verfasser deutlich, dass es neben historischen Wahrheiten, Wahrheiten der Lebensklugheiten und Wahrheiten der Moral vor allem auch metaphysische Wahrheiten der Theologie gibt, und nennt diesbezüglich insbesondere die gotteswahrheitlich bedeutsamen biblischen Texte, wie die Erzählung vom brennenden Dornbusch, die Schöpfungsgeschichte oder den Johannesprolog. Nach Meixner ist ein Problem der heutigen Theologie, ihren metaphysischen Wahrheiten keine Bedeutung mehr beizumessen, dem Druck des modernen naturwissenschaftlichen Weltbilds nachzugeben und damit eine „Selbstimmunisierung“ bzw. eine „Trivialisierung des Religiösen“ zu betreiben. Aufbauend darauf formuliert der Verfasser drei Arten irgeleiteter Metaphysikfeindlichkeit in der Theologie, betont die Pluralität

von Metaphysiken und macht insbesondere eine bestimmte Form der Metaphysik aus, die entschieden von der Theologie zurückgewiesen wird, obwohl dazu, nach Meinung des Verfassers, kein Anlass besteht. Uwe Meixner warnt schließlich vor einer Deflation der Metaphysik, die den Kern des christlichen Glaubens aus den Augen verliert.

**Thomas Schärfl** fragt in seinem Beitrag: *Was heißt: „Gott existiert“? Metaphysische Erkundungen im Dienste der Theologie*. Er stellt in seinem Aufsatz vor allem aktuelle Positionen der Metaphysik vor und leuchtet deren theologische Tragweite aus. Anstatt den Gott der Bibel und den Gott der Metaphysik oder den Gott der Philosophen gegeneinander zu stellen, betont der Verfasser die historisch unabweisbare Verbindung von Christentum und metaphysisch-spekulativer Philosophie. Aus kulturhistorischer Perspektive wirkte Metaphysik, so Schärfl, bereits in der Entstehung des christlichen Glaubens als Inkulturationsprogramm und hat bis heute aus systematischer Perspektive die wichtige Aufgaben, die Theologie in verschiedenen Bereichen zu unterstützen: in der Rechtfertigung ihrer ontologischen Verpflichtungen, in der Formulierung eines begrifflichen Gesamtsystems, bei der begrifflichen Modellierung von Glaubensaussagen, im Aufstellen von begrifflichen Kriterien für eine angemessene Rede von Gott und bei der Frage nach dem Wahrheitsgehalt religiöser Narration und Imagination. Schärfl-Trendel untersucht in seinem Aufsatz diese fünf Aufgaben der Metaphysik innerhalb der Theologie und betont insbesondere die Bedeutung der metaphysischen Rechtfertigung der ontologischen Verpflichtungen der Theologie, um gegen die Einwände des Atheismus gewappnet zu sein. Mit Bezug auf Dieter Henrich gibt Schärfl an, dass der gegenwärtige Selbstanspruch der Metaphysik auch durchaus in eine adäquate Form der Philosophie und Theologie „nach Kant“ aufrechtzuerhalten sei. Im Zentrum von Schärfls Untersuchung steht die Frage „Was heißt ‚Gott existiert‘?“. Aus diesem Grund analysiert er, inwieweit „\_\_existiert“ als Gottesprädikat gelten kann. Diesbezüglich fasst der Verfasser zunächst verschiedene Typen von Existenzaussagen zusammen, um anschließend Kants berühmtes Paradigma zu untersuchen, dass hinsichtlich der Existenz Gottes „sein“ kein reales Prädikat sei beziehungsweise dass Existenz als Prädikat zweiter Ordnung anzusehen sei. Laut Schärfl lassen sich allerdings, anders als Kant behauptet, auch analytische Existenzaussagen aufstellen, und zwar Aussagen, bei denen ein negativer Existenzsatz falsch ist. Um Kants Argument zu retten, muss nach Meinung des Verfassers eine Asymmetrie zwischen analytisch wahren negativen Existenzsätzen und analytisch wahren positiven Existenzsätzen angenommen werden. Um dieser Asymmetriethese und dem Prädikatcharakter von „sein“, angewendet auf die Existenz Gottes, weiter nachzugehen, untersucht er den alternativen Ansatz Gottlobs Freges sowie die aktuellen

philosophisch-theologischen Theorien Genia Schönbaumsfelds und Tim Labrons. Schärfl macht deutlich, dass es allerdings auch aktuelle Theorien gibt, die Existenz als eine Eigenschaft erster Stufe verstehen und sich damit auf die mittelalterliche Metaphysik zurückbesinnen. Der Verfasser untersucht in seinem Beitrag hinsichtlich dieser Theorie Barry Millers Ansatz, den er theologisch erweitert. Vor dem Hintergrund Millers sieht Schärfl die Möglichkeit, „Existenz“ als grundierende Eigenschaft zu verstehen, die wiederum dem Feld der echten beziehungsweise der Prädikate erster Ordnung zuzuordnen wäre. In diesem Verständnis, so der Verfasser, weist „existieren“ die vollkommen machende Eigenschaft auf, die für den ontologischen Gottesbeweis von zentraler Bedeutung ist. Thomas Schärfl schließt seinen Beitrag mit der Darstellung der Sinnfeldontologie Markus Gabriels und den Reflexionen Alain Badiou über das Problem der Eins. Beiden Ansätzen hält er mit Bezug auf Johannes Scottus Eriugena entgegen, dass zwischen Existieren als Erscheinen oder Präsentieren und Existieren als Aktualein oder Identität-Haben zu unterscheiden ist.

**Klaus Müller** untersucht in seinem Beitrag *Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik. Über Selbstverpflichtungen einer radikal rechenschaftsbereiten Theologie*. Angelehnt an die Kritik Robert Spaemanns vertritt Müller, dass Theologietreiben mehr ist, als Texte zu analysieren. Mit dem Anspruch, etwas Wirkliches und Transzendentes im Zentrum ihrer Wissenschaft zu untersuchen, unterliegt die Theologie nach Meinung des Verfassers einer ontologischen sowie metaphysischen Verpflichtung. Die Vertreterinnen und Vertreter einer antimetaphysischen Theologie interpretieren, so der Verfasser, die Philosophie- und Theologiegeschichte zu einseitig, verlieren zentrale christlich-theologische Glaubensüberzeugungen aus den Augen und übersehen den ontologischen Hintergrund der Philosophie Kants, den sie zum Gewährsmann der Abschaffung jedweder Metaphysik instrumentalisieren, und ignorieren die nach-kantischen Metaphysiken der Gegenwart. Müller betont, dass Theologie einer zugrunde liegenden Metaphysik bedarf, wenn sie eine ernst zu nehmende wissenschaftliche Disziplin sein soll und wenn es ihr um die Erkenntnis Gottes geht. Bereits die frühe christliche Theologie hat um diese Notwendigkeit gewusst, insbesondere durch Auseinandersetzungen um die Natur Christi sowie um die Trinität, und hat an die bereits seit den Vorsokratikern bestehenden philosophisch-metaphysischen Theorien angeknüpft. Diese ersten Theologen, wie Müller insbesondere mit Bezug auf Jens Halfwassen zeigt, sind in ihrer theologisch-metaphysischen Ausrichtung insbesondere einem monistischen Drift gefolgt. Nach Müller durchzieht dieser monistische Einfluss die Philosophie- und Theologiegeschichte bis in den heutigen „Pantheistic Turn“. Als Quelle dieser pantheistischen Wende gibt der Verfasser zum einen die philosophische Entwicklung von Heraklit, über Platon, den Neuplatonismus, die Scholastik, über Kant und die Früh- und Spätidealisten

an, die Metaphysik und Theologie stets eng miteinander verbunden gedacht haben. Zum anderen macht Müller in der Prozessphilosophie eine weitere Quelle des „Pantheistic Turns“ aus, wie er von Alfred N. Whitehead und Charles Hartshorne vorangetrieben wurde. Mit Timothy L. S. Sprigges Philosophie führt der Verfasser eine weitere pantheistisch-theologische Position ins Feld, mit der er seinen Abriss über die monistische Wirkungsgeschichte abschließt. Neben den Theorien des Pantheismus und des Panpsychismus zeigen, Klaus Müller zufolge, ebenfalls das Denken Martin Heideggers, frühere und aktuelle Positionen der analytischen Philosophie und der analytischen Theologie sowie zahlreiche weitere aktuelle philosophische Stimmen, dass Metaphysik ein unvermeidliches Unternehmen der Philosophie bleibt und dass Theologie über ihre ontologischen Verpflichtungen Rechenschaft ablegen muss, um wissenschaftliche Disziplin bleiben zu können.

Unter dem Titel *Theologie zwischen Metaphysik und Lebenswissenschaft* untersucht **Volker Gerhardt** das in diesem Band zugrundeliegende Thema. Er betont die essenzielle Kondition der Freiheit sowohl für die Philosophie als auch für die Theologie. Nach Gerhardts Meinung sollte niemand zur Philosophie und Theologie gezwungen werden, sondern das Betreiben dieser Wissenschaften muss auf einer freien Entscheidung beruhen. Dies trifft auf beide Wissenschaften gleichermaßen zu, auch wenn die Theologie sowohl der wissenschaftlichen Erkenntnis als auch einer Lehre und dem Glauben verpflichtet ist. Des Weiteren untersucht Gerhardt in seinem Beitrag die Möglichkeit der Metaphysik. Einerseits haben ein Wandel in der Sprachphilosophie sowie die nachlassende Attraktivität der sogenannten „Postmoderne“ die Möglichkeit wiederbelebt, Metaphysik in der Philosophie zu betreiben. Seiner Meinung nach kann heute nicht mehr bestritten werden, dass die Wissenschaft von Gott – die Theologie – und die Metaphysik seit dem Beginn der Philosophie zusammengehören. Denn der Begriff Gottes bietet die fassliche Einheit für das Ganze der Natur oder des Seienden. Wie Gerhardt ausführt, kann der Mensch aufgrund der Einheit, als die er sich versteht, auf diese Einheit des Ganzen schließen. Diese Korrespondenz zwischen Selbst- und Weltbegriff gehört seiner Ansicht nach zu den Elementarbedingungen von Philosophie und Theologie. Diese Verbindung von Metaphysik gilt nach Gerhardt für die rationale wie für die natürliche Theologie. Denn wie der Verfasser ausführt, erkennt, versteht und glaubt der Mensch nur durch das Mit- und Ineinander von Natur, Verstand und Vernunft. Auch wenn die Theologie die Freiheit hat, sich als Theologie der Offenbarung, der Gnade oder des Gefühls zu bezeichnen, so bleibt sie nach Gerhardt als Wissenschaft eine Disziplin der Vernunft und der Natur. Als diese bleibt sie Teil der kritischen Metaphysik, wie der Verfasser insbesondere anhand von Immanuel Kant zeigt. Er betont in seiner Untersuchung Kants Theorie der Bedürftigkeit der Vernunft, die ihn auf den

Gottesbegriff der Metaphysik der Sitten und schließlich in Kants Theorie des Lebens aus der Kritik der Urteilskraft führt. Wie der Verfasser aufzeigt, gehört es zur Leistung Kants, den Kulturbegriff derart zu entwickeln, dass die Kultur zur Sphäre von Glauben, Religion und Kirche werden konnte. Der Kulturbegriff Kants sowie seine Theorie des Lebens haben, wie der Verfasser ausführt, die Bedeutung von Religion in ein neues Licht gestellt und ein weiteres Feld des Glaubens eröffnet, das die Theologie nachhaltig geprägt hat, wie insbesondere in der Theologie Friedrich Schleiermachers deutlich wird. Abschließend plädiert Volker Gerhardt dafür, dass die Theologie sich trotz ihres metaphysischen Ausgangspunkts vor allem als Kultur- und Lebenswissenschaft verstehen sollte.

Unter dem Titel *Metaphysik und das Gott-Welt-Verhältnis* geht **Johannes Stoffers SJ** dem Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik nach. Er gibt an, dass theologischen Fragen, wie der nach der Schöpfung, der Ewigkeit und der Offenbarung, und weiteren stets das Verhältnis zwischen Gott und Welt zugrunde liegt. Theologisches Fragen bedarf daher unweigerlich der metaphysischen Reflexion. Stoffers setzt sich aus diesem Grund in seinem Beitrag das Ziel, ein Gott-Welt-Verhältnis zu konzipieren, in dessen Rahmen zentrale theologische Aussagen formuliert werden können. Nachdem der Verfasser die beiden Begriffe „Welt“ und „Gott“ definiert hat, bestimmt er insbesondere mit Bezug auf Thomas von Aquin Kriterien für eine angemessene Untersuchung des Verhältnisses zwischen beiden. In der anschließenden Analyse der Relation zwischen Welt und Gott stellt Stoffers drei verschiedene Konzeptionen vor, die in der Theologie und Philosophie vertreten wurden und werden: Erstens die *dualistische Position*, die der Verfasser allerdings mit Bezug auf Baruch de Spinoza, Georg Wilhelm Friedrich Hegel sowie mit Wolfgang Cramer kritisiert. Zweitens den *nicht differenzierten Monismus*. In dieser Konzeption, in der Welt und Gott miteinander verschränkt sind, wie unter anderem im Pantheismus oder Panpsychismus, sieht der Verfasser allerdings die Gefahr, dass die Differenz zwischen Welt und Gott gänzlich aufgegeben wird. Drittens den *differenzierten Monismus*. Er unterteilt den differenzierten Monismus wiederum in drei Spielarten: den *prozess theologisch orientierten Panentheismus*, den *Euteleologischen Panentheismus* und den *Thomistischen Theismus*. Alle drei Formen stellt er ausführlich vor und benennt ihre Vertreterinnen und Vertreter. Unabhängig davon, welche Spielart bevorzugt wird, stellt Stoffers am Ende fest, dass die christliche Theologie nicht umhin kommt, über ihre metaphysischen Kriterien Rechenschaft abzulegen. Anderenfalls kann die Theologie ihrer zentralen Aufgabe nicht nachkommen, das Verhältnis zwischen Welt und Gott theologisch zu bestimmen.

Abschließend argumentiert **Benedikt Paul Göcke** in seinem Beitrag *Notiz zur Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie ohne Metaphysik*, dass christliche Theologie, die sich als Wissenschaft verstehen möchte, nicht umhin kommt

Metaphysik zu betreiben. Zunächst formuliert Göcke anhand von drei Prämissen ein Argument dafür, dass wenn die Wahrheit einiger Sätze der christlichen Theologie die Existenz metaphysischer Entitäten impliziert, die christliche Theologie metaphysische Theorien entwickeln und daher Metaphysik betreiben muss. Anschließend setzt er sich das Ziel zu rechtfertigen, dass die drei Prämissen seines Arguments wahr sind, um nicht nur davon auszugehen, dass das vorgestellte Argument deduktiv gültig, sondern auch schlüssig ist. Auf Grundlage seines entwickelten Arguments schließt Benedikt P. Göcke, dass Theologie ohne Metaphysik unmöglich ist.

Wir bedanken uns sehr herzlich bei Max Brunner und Dominik Winter für ihre Unterstützung bei der Veröffentlichung dieses Bandes, vor allem für ihren tatkräftigen Einsatz beim Erstellen des Registers.

## Verwendete Literatur

- ARISTOTELES: *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz und editiert von Eduard Wellmann (Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft 55544), Reinbek bei Hamburg<sup>5</sup>2007: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- BUCHER, Alexius J. (Hg.): *Welche Philosophie braucht die Theologie?* (Eichstätter Studien 47), Regensburg 2002: Pustet.
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN: *Teppiche*, übersetzt von Otto Stählin (BKV<sup>2</sup> II 17), München 1936: Kösel.
- DALFERTH, Ingolf U./HUNZIKER, Andreas (Hg.): *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie* (Religion in Philosophy and Theology 75), Tübingen 2014: Mohr Siebeck.
- DILTHEY, Wilhelm: *Das Wesen der Philosophie* (Gesammelte Schriften, Bd 5: Die Geistige Welt, besorgt von Karlfried Gründer und Frithjof Rodi, Göttingen<sup>8</sup>1990, 339-416).
- DÜRNBERGER, Martin/LANGENFELD, Aaron/LERCH, Magnus/WURST, Melanie (Hg.): *Stile der Theologie: Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart* (ratio fidei 60), Regensburg 2017: Pustet.
- FISCHER, Norbert: „Einleitung des Herausgebers. Die Fragen nach Metaphysik und Religion als Zentrum der kritischen Philosophie“, in: ders. (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Kant-Forschungen 15), Hamburg 2004: Meiner, XV–XXXV.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München<sup>4</sup>2017: Beck.
- GÖCKE, Benedikt P. (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und Systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/1), Münster 2018: Aschendorff.
- Ders./OHLER, Lukas V. (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/2), Münster 2019: Aschendorff.

- HARNACK, Adolf v.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., Darmstadt <sup>4</sup>1964: WBG.
- HENGSTERMANN, Christian: *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik* (Adamantina 8), Münster 2016: Aschendorff.
- JUSTIN DER MÄRTYRER, *Erste Apologie*, übersetzt und eingeleitet von Gerhard Rauschen (BKV<sup>2</sup> I 12), München 1913: Kösel.
- KNAPP, Markus/KOBUSCH, Theo (Hg.): *Religion–Metaphysik(kritik)–Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin 2001: De Gruyter.
- KOBUSCH, THEO: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006: WGB.
- KOLMER, Petra/WILDFEUER, Armin G. (Hg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Darmstadt 2013: WBG.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: „Metaphysik und Moderne“, in: *NZSTh* 41 (1999), 225–244.
- KREMER, Klaus (Hg.): *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980: Brill.
- KRINGS, Hermann (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973: Kösel.
- LEPPIN, Volker: *Die Reformation* (Geschichte kompakt), Darmstadt <sup>2</sup>2017: WBG.
- MINUCIUS FELIX: *Octavius*, übersetzt und kommentiert von Christoph Schubert (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 12), Freiburg i. Br. 2014: Herder.
- MITTELSTRAß, Jürgen: Art. „Metaphysik“, in: ders./G. Gabriel/M. Carrier (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 5, Stuttgart <sup>2</sup>2016: Metzler, 371–375.
- MÖHLE, Hannes: Art. „Metaphysik (Mittelalter und Neuzeit)“, in: *LThK*<sup>3</sup> 7 (2006), Sp. 194–196.
- MÜLLER, Klaus: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)* (Pontes 50), Berlin/Münster 2012: Lit.
- OLLIG, Hans-Ludwig: „Einführung in den Themenkreis V: Theologie und Metaphysik“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin 2001: De Gruyter, 355–362.
- ORIGENES: *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (Texte zur Forschung 24), Darmstadt <sup>3</sup>1992: WBG.
- ROHS, Peter: *Der Platz zum Glauben* (Ethica 25), Münster 2013: Mentis.
- SPARN, Walter: *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts* (Calwer theologische Monographien: Reihe B, Systematische Theologie und Kirchengeschichte 4), Stuttgart 1976: Calwer.
- TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum. Vom Prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker*, übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer (FC 42), Turnhout 2002: Herder.
- TETENS, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie* (Was bedeutet das alles? 19295), Stuttgart <sup>3</sup>2015: Reclam.



*Christian Hengstermann*

Kritik der religiösen Einbildungskraft  
Spinozismus und Platonismus in der Cambridger  
Aufklärung in Neuzeit und Moderne

1. Einleitung:  
Von Amsterdam nach Cambridge – Baruch de Spinoza und  
der Streit um Gott in Neuzeit und Gegenwart

Spinoza steht für eine „radikale Aufklärung“, deren Grundeinsichten für eine konsistente theologische Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube weiterhin grundlegend sind.<sup>1</sup> Kern der Religionsphilosophie des *Tractatus Theologico-Politicus*, in dem der niederländische Aufklärer und Rationalist nach dem Tode eines auf Betreiben calvinistischer Kreise inhaftierten engen Freundes Religion und Politik in einer prinzipiellen Kritik aller Offenbarung zu trennen sucht, ist die emphatisch praktisch-ethische Relecture der im Alten und Neuen Testament niedergelegten prophetischen Botschaft der Gerechtigkeit und Nächstenliebe im Idiom der menschlichen Vorstellungskraft. Unter konsequenter Zurückweisung eines mythologischen Supranaturalismus, nach dem Gott in willkürlichen Eingriffen die Gesetze einer von ihm unterschiedenen Natur außer Kraft setzt, deutet Spinoza Prophetie und Offenbarung als Fundus einer reichen Bildsprache, die den Menschen zum wohltätigen Handeln am Nächsten bewegen will. Während es demnach der Philosophie und Wissenschaft, die sich des Verstandes bedient, um die theoretische Wahrheit über Gott, Welt und Seele geht, ist der praktische Gehorsam gegenüber dem genannten Sittengesetz der einzige Gegenstand der religiösen Vorstellungskraft. Ungeachtet der prinzipiellen Trennung von weltlich-politischer Vernunft und religiöser Vorstellung deutet aber auch Spinoza im *Tractatus* eine systematisch hochrelevante Verhältnisbestimmung von metaphysischer Wahrheit und religiösem Ethos im Lichte der Sub-

<sup>1</sup> So die Leitthese, die dem nachfolgenden Beitrag im Anschluss an die philosophiegeschichtliche Studie von JONATHAN I. ISRAEL: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford 2001, und die systematisch-theologische von KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, zugrunde liegt.

stanz- und Strebensphilosophie der Ethik an, wenn er die Nächstenliebe als rationales Selbsterhaltungs- und Selbstvervollkommnungsbemühen in der Nachahmung der einen unendlichen Substanz als an sich vormoralischen Urgrundes von Denken und Ausdehnung auffasst. Ontologisch wie erkenntnistheoretisch steht Spinozas streng praktische Theologie der religiösen Vorstellungskraft damit einerseits für unaufgebbare Grundeinsichten einer aufgeklärten Religionsphilosophie. Gott steht der Welt nicht etwa einfach transzendent gegenüber, sondern ist der Grund ihrer Wirklichkeit in Denken und Ausdehnung, den der Mensch in der Vorstellungskraft erahnt und im sittlichen Handeln nachahmt. Andererseits ist Spinozas Philosophie der einen Substanz, die in sämtlichen Modi ihrer beiden für uns erkennbaren Attribute des Denkens und der Ausdehnung eine über alle sittlichen Kategorien erhabene Allmacht ausübt, als theologische Denkform mit der zentralen theistischen Überzeugung von Gott als Güte, der ursprünglichen Einsicht Platons, die, von A. N. Whitehead mit Recht als „neue Reformation“ bezeichnet,<sup>2</sup> die der Grund aller religiösen Hoffnung ist, unvereinbar: Ein unendliches Absolutes, das nicht zugleich vollkommene Güte ist, verdient, wie es Platon im Staat zum ersten Mal formuliert,<sup>3</sup> weder den philosophischen Gottesnamen noch religiöse Verehrung.

In Neuzeit und Moderne steht die „Cambridger Aufklärung“<sup>4</sup> für eine platonische Theologie Gottes als vollkommener Güte. Henry More, ihr zusammen mit

<sup>2</sup> Ohne die Beziehung zur Prozessphilosophie als Neuformulierung des bipolaren Gottes als vollkommenes Sein und Werden im platonischen *Timaios* eigens zu diskutieren, steht der nachfolgende Beitrag in der insbesondere im genannten Kapitel in ALFRED N. WHITEHEAD: *Adventures of Ideas*, Cambridge 1933, 160–172, formulierten Tradition eines Platonismus der schöpferisch-erlösenden Güte Gottes, die Welt und Mensch, wie es nach Whitehead Platon erstmals erkennt, Jesus erlebt und die Kirchenväter spekulativ entfalten, nicht durch „Zwang“, sondern durch „Überredung“ erlöst.

<sup>3</sup> Vgl. Plat. polit. II, 379b–383c.

<sup>4</sup> Es ist dies die jüngst von SARAH HUTTON: *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford 2015, 136–159, vorgeschlagene Sammelbezeichnung für den Kreis liberaler anglikanischer Theologen im England der Revolution und Restauration des 17. Jahrhunderts, die in der Geschichtsschreibung bislang vor allem als „Cambridge Platonists“ oder „Schule von Cambridge“ bekannt sind. Erstere Bezeichnung stammt von ERNST CASSIRER: *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig/Berlin 1932 (erneut abgedruckt in: ders.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Hamburg 2002, 221–380), Letztere von JOHN TULLOCH: *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17<sup>th</sup> Century*, Edinburgh/London <sup>2</sup>1874, II: The Cambridge Platonists. Aufgrund ihrer Prägung durch die vornizänischen Kirchenväter, insbesondere Origenes von Alexandrien, ließen sie sich treffend auch als „Cambridge Origenists“ bezeichnen. Vgl. hierzu ALFONS FÜRST/CHRISTIAN HENGSTERMANN (Hg.): *Die Cambridge Origenists. George Rusts Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*, Münster 2013. Zur ersten Einführung siehe CHRISTIAN HENGSTERMANN: „Die ‚Cambridge Platonists‘. Freiheitsmetaphysik und All-Einheitspekulation im neuzeitlichen England“, in: U. Weichert/C. Hengstermann (Hg.): *Anne Conways Principia philosophiae. Materialismuskritik*

Ralph Cudworth bedeutendster Vertreter im 17. Jahrhundert, weist in den ersten theologischen Repliken auf den *Tractatus Theologico-Politicus* und die *Ethica* den Naturalismus des Autors im Sinne der moralischen Güte Gottes und der libertarischen Freiheit des Menschen zurück. Innerhalb der religiösen Epistemologie und Ontologie, die er dem Substanzmonismus Spinozas entgegensetzt, begreift die Seele mittels eines eigenen göttlichen Gespürs oder Sinns, in dem praktische Vernunft und Vorstellungskraft zur Einheit kommen, Gott als höchste Güte, die Welt und Mensch in der Schöpfung aus sich hervorbringt und im Heil zu sich zurückführt. In der Gegenwart knüpft der Cambridger Religionsphilosoph Douglas Hedley an More an, wenn er Spinozas Leittermini von „Substanz“ und „Streben“ als neuzeitliches Programm eines Materialismus und Atheismus zurückweist. An die Stelle einer zur Wahrheit prinzipiell unfähigen Vorstellungskraft tritt als Grundvermögen von Vernunft und Verstand die „ikonische Imagination“, die Gott im Symbol von Welt und Geschichte als gütigen Schöpfer und Erlöser erkennt.

Innerhalb der Cambridger Aufklärung, wie Henry More und Douglas Hedley sie in Neuzeit wie Gegenwart im kritischen Dialog mit der radikalen Aufklärung Spinozas als eigene platonische Denkform vor dem Hintergrund eines modernen szientistischen Weltbildes vertreten, steht Theologie als Wissenschaft für einen Mittelweg zwischen Rationalismus und Empirismus. Hiernach ist die Vorstellungskraft als Prinzip des praktischen Lebensvollzugs vornehmliches Vermögen der Erkenntnis Gottes als schöpferisch-erlösender Güte. Eine solche Theologie bewahrt einerseits die unhintergehbaren Grundeinsichten des Spinozismus, namentlich den Pantheismus Gottes als Grund von Denken und Ausdehnung, den der Mensch kraft der Vorstellungskraft begreift. Andererseits wird sie Gott als vollkommenem Wesen gerecht, wenn sie ihn als sittlichen Akteur begreift, der sich dem Menschen im Sakrament von Natur und Geschichte im Schönen, Wahren und Guten mitteilt.

*und Alleinheits-Spekulation im neuzeitlichen England*, Münster 2012, 13–39, jetzt kurz zusammengefasst bei dems.: Art. „The Cambridge Platonists“, in: S. Goertz/C. Taliaferro (Hg.): *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Philosophy of Religion* (im Druck). Der Begriff wird im Nachfolgenden auch auf die moderne Fortführung der in der Cambridger Aufklärung grundgelegten „rationalen Theologie“ angewendet, die sich, wie im Weiteren aufgezeigt, über zeitgenössische Religionsphilosophen wie Douglas Hedley in Großbritannien (oder auch Charles Taliaferro in Amerika) als lebendige Option einer ökumenischen Philosophie des Absoluten darstellt.

## 2. Radikale Aufklärung – Spinozas Kritik aller Offenbarung im *Tractatus Theologicus-Politicus*

Der *Tractatus Theologicus-Politicus*, für den der Verfasser 1665 unter dem Eindruck eines zum Schaden von Staat und Einzelnem wieder erstarkenden politischen Calvinismus die Arbeit an der zu diesem Zeitpunkt beinahe fertiggestellten *Ethica more geometrica demonstrata* unterbricht, stellt die Programmschrift der „radikalen Aufklärung“ Spinozas dar. Innerhalb des Werkes kommt der Vorstellungskraft eine Schlüsselrolle zu. Diese, nicht etwa Vernunft und Verstand, ist das Vermögen der Religion, der es, wie der Autor im Sinne der politischen Zielsetzung seiner Streitschrift als Plädoyer für Meinungsfreiheit in einem idealiter demokratisch verfassten Gemeinwesen darlegt, nicht etwa um theoretische Wahrheit, sondern allein um praktischen Gehorsam gehen sollte.<sup>5</sup>

In den Kapiteln zu Prophetie und Wundern, die den Kern des umfangreicheren theologischen ersten Teils der zweiteiligen Schrift darstellen, unterzieht Spinoza dem gemeinen Glauben an ein übernatürliches Eingreifen Gottes in Wort und Tat konsequent das Fundament. In strikter Trennung von Philosophie und Theologie, mit der er seine Sache der Entmachtung der Kirche als politischer Institution innerhalb einer allein herrschenden demokratischen Staatsmacht betreibt, folgt Spinoza zwar Moses Maimonides, wenn er die biblische „Prophetie oder Offenbarung“, die er im ersten Kapitel nach dem streitbaren Vorwort als „sichere Erkenntnis einer den Menschen von Gott offenbarten Sache“ definiert,<sup>6</sup> auf die Vorstellungskraft der Hagiographen zurückführt. Anders aber als bei dem

<sup>5</sup> Neben den entsprechenden wichtigen Werkinterpretationen bei ISRAEL: *Radical enlightenment*, 275–285, und MÜLLER: *Streit um Gott*, 64–87, beruht die nachfolgende Skizze zur Vorstellungskraft und zum Gottesbegriff im *Tractatus* insbesondere auf den beiden umfassenden neueren Monographien zu Spinozas zweitem Hauptwerk aus der Feder von STEVEN M. NADLER: *A Book Forged in Hell. Spinoza's scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton 2011, und SUSAN JAMES: *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-political Treatise*, Oxford 2014, und den beiden ihm gewidmeten kooperativen Kommentaren von YITZHAK Y. MELAMED/MICHAEL A. ROSENTHAL (Hg.): *Spinoza's Theologico-political Treatise. A Critical Guide*, Cambridge 2010 und OTFRIED HÖFFE (Hg.): *Baruch de Spinoza. Theologisch-politischer Traktat*, Berlin 2014. Grundlegend für den spinozistischen Imaginations- und Religionsbegriff im *Tractatus* ist noch immer die hierfür wegweisende Pilotstudie von HENRI LAUX: *Imagination et Religion chez Spinoza. La Potentia dans l'Histoire*, Paris 1993.

<sup>6</sup> *Tractatus* 1,1. Die Übersetzungen hier und im Folgenden entstammen mit gelegentlicher leichter Modifikation der Ausgabe der philosophischen Bibliothek: BARUCH DE SPINOZA: *Theologisch-politischer Traktat. Tractatus theologico-politicus*, neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2012.

großen mittelalterlichen jüdischen Philosophen, bei dem die prophetischen Symbole in der Bildsprache der Vorstellung höchste Wahrheiten der Vernunft zum Ausdruck bringen, ist die Wahrheit der biblischen Prophetie und Offenbarung beim neuzeitlichen Religionskritiker nicht etwa objektiv-metaphysischer, sondern ausschließlich subjektiv-moralischer Natur. Gewähr und Gegenstand der „sicheren Erkenntnis“, als die Spinoza Prophetie und Offenbarung definiert, sind allein Moral und Tugend. Neben göttlichen Zeichen ist es zum einen die persönliche Tugendhaftigkeit des Propheten, die seine Predigt bestätigt.<sup>7</sup> Zum anderen ist die „Erkenntnis“ der von Spinoza ausdrücklich als „Bauersleute ohne jede Bildung“<sup>8</sup> bezeichneten alttestamentlichen Propheten das Verständnis Gottes als liebenden und gütigen Lenkers aller Dinge, als der er sich ihrer überdurchschnittlich lebendigen Vorstellungskraft in tatsächlichen oder nur eingebildeten Auditionen und Visionen<sup>9</sup> offenbart. Gegenstand der prophetischen Vorstellungskraft, die, wie Spinoza nüchtern analysiert, gleichermaßen vom Bildungsstand und der Umwelt wie vom Charakter und der Stimmungslage des jeweiligen Autors geprägt ist, ist nämlich weder physisch noch metaphysisch. Die Beispiele für die Irrtümer der Propheten in dem einen wie in dem anderen Bereich sind Legion. Unter den kosmologischen Irrtümern der Schrift findet sich der Heliozentrismus. So nimmt Josua, der als Heerführer ohnehin kaum als Autorität in astronomischen Fragen geeignet scheint, offenbar an, die Sonne drehe sich um die Erde, wenn er meint, diese habe über Jericho einen ganzen Tag stillgestanden. Zu den zentralen metaphysischen Irrtümern der Hagiographen zählt die Annahme eines nach Belieben in den Lauf der Welt und die Geschehnisse der Menschen eingreifenden Gottes. In einer grundsätzlicheren Kritik, die sich noch weit radikaler als die berühmtere spätere Bestreitung übernatürlicher göttlicher Eingriffe durch David Hume überbietet, weist Spinoza alle Wunder als epistemologisch unnützlich und ontologisch unmöglich zurück. Zum einen muss ein Weltenlauf, der nicht mehr ewigen und unveränderlichen natürlichen Gesetzen unterläge, das Vernunftvermögen des Menschen, mit dem dieser sichere Erkenntnis um die Dinge erlangt, erschüttern. Zum anderen impliziert der prophetische Wunderglaube einen Selbstwiderspruch in Gott selbst, in dem Wille und Verstand, wie Spinoza

<sup>7</sup> Vgl. die luzide begriffliche Zusammenfassung des von Spinoza zusammengestellten reichen Materials ebd., 2,5: „Alle prophetische Gewissheit beruhte also auf folgenden drei Momenten: 1. darauf, dass die Propheten die offenbarten Dinge sich aufs lebhafteste vorstellten, so wie wir es gewöhnlich tun, wenn wir im Wachsein von Gegenständen affiziert werden; 2. auf einem Zeichen; 3. und hauptsächlich darauf, dass sie einen allein dem Gerechten und Guten zugewandten Sinn hatten.“

<sup>8</sup> Ebd., 2,1.

<sup>9</sup> Zu den damit insgesamt vier Arten von „Prophetie oder Offenbarung“, wie Spinoza sie in seiner Kategorisierung der einschlägigen biblischen Berichte unterscheidet, siehe ausführlich ebd., 1,27.

am Beispiel der von ihm zugleich verstandenen und beschlossenen Merkmale eines Dreieckes darlegt, eine allen zeitlichen Kategorien enthobene Einheit bilden: So wie sich kraft des göttlichen Verstehens und Wollens das Dreieck des Beispiels stets als geometrischer Körper mit einer Winkelsumme von 180 Grad darstellt, so enthalten sämtliche Verstandes- und Willensakte Gottes, dessen Wirksamkeit mit derjenigen der Natur identisch ist, „immer eine Notwendigkeit und damit eine ewige Wahrheit“.<sup>10</sup> Im Wunder müsste Gott also dem in Ewigkeit begriffenen und gewollten eigenen Wesen zuwiderhandeln. Anstelle von Kosmologie und Ontologie, in denen die Heilige Schrift wiederholt irrt, sind ihre Autoren Autorität für die Ethik des Gehorsams gegenüber Gott in tätiger Nächstenliebe, zu der sie ihre Hörer und Leser in kraftvollen Bildern immer wieder aufrufen. Ungeachtet aller Unbilden der Textüberlieferung und der Schwierigkeiten des biblischen Hebräisch ist die erste und einzige Wahrheit der Heiligen Schrift im Ganzen gleichermaßen einfach und unumstritten: „Was jeder tun muss, um Gott zu gehorchen, lehrt die Schrift an vielen Stellen aufs klarste, besteht doch das ganze Gesetz in dem einen Gebot: der Liebe zum Nächsten. Deshalb kann auch niemand leugnen, dass, wer nach göttlichem Gebot den Nächsten liebt wie sich selbst, wahrhaft gehorsam ist und glücklich gemäß dem Gesetz, wer ihn hingegen hasst oder missachtet, aufsässig und widerspenstig.“<sup>11</sup>

Entsprechend der strikt praktisch-ethischen Botschaft von Altem und Neuem Testament beschränkt sich die ökumenische rationale Religion des *Tractatus*, wie Spinoza, gestützt auf die im Werk aus dem Wesen der biblischen Religion hergeleiteten hermeneutischen Grundregeln darlegt, auf einige wenige Glaubensartikel, „die zu ignorieren den Gehorsam gegen Gott aufhebt und die anzuerkennen in diesem Gehorsam notwendigerweise enthalten ist.“<sup>12</sup> Die theologischen ersten vier des insgesamt sieben Artikel umfassenden Katechismus der praktisch-prophetischen Religion der Heiligen Schrift bieten, vom Verfasser jeweils mit einer kurzen Kommentierung versehen, eine kurzgefasste Gotteslehre. Der Gott der prophetischen Vorstellungskraft besitzt demnach vier Prädikate, die Spinoza allesamt aus der praktischen Funktion der Religion, der Förderung allgemeiner Nächstenliebe, ableitet. Neben Existenz und Einzigkeit muss er als Richter, dem die Menschen Rechenschaft für ihre Taten schuldig sind, allwissend und allgegenwärtig sein:

„1. Es existiert ein Gott, d. h. ein höchstes Wesen, das im höchsten Maße gerecht und barmherzig ist und darin das Vorbild des wahren Lebens. Denn wer nicht weiß oder nicht glaubt, dass er existiert, kann ihm weder gehorchen noch ihn als Richter anerkennen.

<sup>10</sup> Ebd., 4,8.

<sup>11</sup> Ebd., 14,3.

<sup>12</sup> Ebd., 14,5.

2. Gott ist einzig. Auch das ist ohne Zweifel unerlässlich, damit ihm höchste Verehrung, Bewunderung, Liebe entgegengebracht werden. Denn nur ein Wesen, das alle anderen überragt, lässt Verehrung, Bewunderung und Liebe in diesem Ausmaß aufkommen.

3. Er ist allgegenwärtig; oder ihm sind alle Dinge offenbar. Würde man glauben, ihm sei etwas verborgen, oder verkennen, dass er alle Dinge sieht, hieße das, das Gleichmaß seiner Gerechtigkeit, mit der er alle Dinge lenkt, in Frage zu stellen oder zu verkennen.

4. Er hat über alle Dinge höchstes Recht und höchste Gewalt und tut nichts unter dem Zwang eines Rechts, sondern alles nach freiem Ermessen und aus einzigartiger Gnade. Alle sind nämlich gehalten, ihm uneingeschränkt zu gehorchen, er aber niemandem.<sup>13</sup>

In den anschließenden drei Artikeln der praktisch-rationalen Soteriologie, in die Spinoza sogar eine kurzgefasste Christologie von der Gegenwart von Jesu Geist im erlösten Menschen einflieht, erscheint die religiöse Grundpflicht, einem als „gerecht und barmherzig“ vorgestellten Gott „uneingeschränkt zu gehorchen“, konsequent als sittliche Pflicht gegenüber dem Nächsten. Sittlichkeit und Heil bilden innerhalb des konfessions- und religionsübergreifenden Vernunftglaubens des *Tractatus* eine untrennbare Einheit. Als Gehorsam gegenüber Gott ist Erlösung nichts anderes als die Nächstenliebe, wie die Propheten sie dem Einzelnen auferlegen:

„5. Die Verehrung Gottes und der darin enthaltene Gehorsam bestehen allein in der Gerechtigkeit und einer Liebe, die Nächstenliebe ist.

6. Alle, die gemäß dieser Lebensführung Gott gehorchen, sind gerettet und nur sie, die anderen aber, die unter der Herrschaft der Lüste leben, verloren. Wenn die Menschen das nicht fest glaubten, hätten sie keine Veranlassung, Gott mehr zu gehorchen als ihren Lüsten.

7. Gott verzeiht denen ihre Sünden, die sie bereuen. Niemand ist nämlich ohne Sünde. Nähme man dieses Dogma nicht an, verlören alle die Hoffnung auf ihr Heil und hätten keinen Grund mehr, an Gottes Barmherzigkeit zu glauben; wer hingegen fest glaubt, dass Gott auf Grund seiner Barmherzigkeit und seiner Gnade, mit der er alle Dinge lenkt, die Sünden der Menschen vergibt, und darin einen noch größeren Ansporn findet, Gott zu lieben, der kennt wahrhaftig Christus dem Geist nach, und Christus ist in ihm.“<sup>14</sup>

Für den Gehorsam der ethisch-soteriologischen letzten drei Artikel ist gänzlich unerheblich, ob die theologischen ersten drei wahr sind oder nicht. Es tut der Wahrheit der biblischen Religion, d. h. dem Gehorsam, keinerlei Abbruch, wenn manche oder sogar die meisten der genannten Artikel jedes „Schattens einer Wahrheit“ im philosophisch-metaphysischen Sinne entbehren: „Schließlich folgt daraus, dass der Glaube“, so trennt Spinoza zunächst konsequent Vorstellung und Verstand, „nicht so sehr wahre als vielmehr fromme Dogmen erfordert, d. h. solche, die das Gemüt zum Gehorsam bewegen, selbst wenn viele darunter sind,

<sup>13</sup> Ebd., 14,10.

<sup>14</sup> Ebd.

die nicht den Schatten einer Wahrheit haben.<sup>15</sup> Wenn die Wahrheit der religiösen Vorstellungskraft nämlich, wie es der radikalen Trennungsthese des *Tractatus* entspricht, ausschließlich pragmatischer Natur ist, so ist sie mit einer Vielzahl von unterschiedlichen metaphysischen Positionen vereinbar. Im Sinne des Ideals der Rede- und Religionsfreiheit, das dem niederländischen Rationalisten im Werk durchweg die Feder führt, ist es infolgedessen dem Einzelnen, vorausgesetzt nur, er leistet Gott in der Praxis, im Handeln am Nächsten, Gehorsam, selbst überlassen, wie er Gottes Existenz und Einzigkeit sowie seine Allgegenwart und Allwissenheit theoretisch auffassen will. Imaginative Theologie und rationale Philosophie, so gerade das Ziel des Entwurfs einer eigenen Religion der Nächstenliebe, haben demnach nichts miteinander gemeinsam. Die unterschiedlichen Zielsetzungen nämlich, Gehorsam dort, Wahrheit hier, machen deutlich, „dass zwischen dem Glauben, d. h. der Theologie, und der Philosophie keine Gemeinschaft oder Verwandtschaft besteht, was niemand übersehen kann, der Ziel und Grundlage dieser beiden Disziplinen kennt, die wahrlich himmelweit verschieden sind. Denn das Ziel der Philosophie ist nichts als die Wahrheit, das des Glaubens aber, wie ausführlich gezeigt, nichts als der Gehorsam und die Frömmigkeit.“<sup>16</sup>

*Prima facie* liegt es, wie tatsächlich auch von einigen Auslegern im Sinne einer esoterischen Hermeneutik angenommen, durchaus nahe, den praktischen Monotheismus der Vorstellungskraft, den Spinoza dem Leser so eindringlich empfiehlt, als „nützliche Lüge“ aufzufassen, mit der er als Staatstheoretiker in der Tradition des platonischen Philosophenherrschers die intoleranten alten theologischen Denkmustern verhafteten *ultimi Barbarorum*<sup>17</sup> in die Schranken zu weisen versucht.<sup>18</sup> Immerhin spricht Spinoza nicht nur selbst von der Möglichkeit einer teils oder sogar größtenteils unwahren theoretischen Gottesauffassung als Grundlage für den allein wichtigen praktischen Gehorsam, sondern bezeichnet auch die vom Menschen nachzuahmende Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes ausdrücklich als uneigentliche Sprechweise, die lediglich der Akkommodation der biblischen Offenbarung an die beschränkte „Fassungskraft des Volkes“ entspringt: „Nur im Hinblick auf die Fassungskraft des Volkes und dessen

<sup>15</sup> Ebd., 14,8.

<sup>16</sup> Ebd., 14,13.

<sup>17</sup> Als solche bezeichnete Spinoza die Vertreter eines wiedererstarkten politischen Calvinismus in Amsterdam, nachdem ein von ihnen angestachelter Mob den liberalen Regenten Johan de Witt zu Tode gebracht hatte. Siehe hierzu ausführlich NADLER: *A Book Forged in Hell*, 255–287.

<sup>18</sup> Grundlegend für eine solche esoterische Interpretation des *Tractatus*, nach der sein Verfasser eigene Überzeugungen aus Furcht vor Repressalien teils zurückhält, teils nur andeutet, ist noch immer das Werk von LEO STRAUSS: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat*, Berlin 1930.

mangelhafte Erkenntnis wird Gott als Gesetzgeber oder Fürst geschildert und gerecht, barmherzig usw. genannt. Der Sache nach handelt Gott aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit, aus der heraus er alles lenkt, sodass seine Ratschlüsse und Willensentscheidungen ewige Wahrheiten sind und von jeher eine Notwendigkeit einschließen.<sup>19</sup> Ungeachtet der strikten Trennung von philosophisch-theoretischer Wahrheit und religiös-praktischem Gehorsam haben die beiden Kernbegriffe der rationalen Religion der Ethik, namentlich „Substanz“ und „Streben“, in der imaginativen des *Tractatus* aber durchaus ihre Entsprechung. Spinoza selbst deutet eine Verknüpfung zwischen philosophischer Wahrheit, der einen Substanz, und theologischem Gehorsam, dem hieraus abgeleiteten „Streben“ nach Selbsterhaltung, an, wenn er eine offenbar dem philosophischen Theologen vorbehaltene mögliche Ableitung des moralischen Gesetzes (bzw. der praktischen Maxime) aus der Wahrheit der Mensch und Welt begründenden denkend-ausgedehnten göttlichen Substanz skizziert:

„Zu wissen, was Gott, verstanden als Vorbild des wahren Lebens, der Sache nach ist, ob Feuer, Geist, Licht, Gedanke oder noch anderes, gehört nicht zum Glauben, so wenig wie zu wissen, aus welchem Grunde er das Vorbild des wahren Lebens ist, ob deshalb, weil er gerechten und barmherzigen Gemüts ist, oder deshalb, weil alle Dinge durch ihn sind und handeln und folglich auch wir durch ihn erkennen und sehen, was wahrhaft gerecht und gut ist; was ein jeder darüber denkt, ist nicht von Gewicht. Wichtig für den Glauben ist auch nicht, ob jemand annimmt, dass Gott seiner Essenz oder seiner Macht nach allgegenwärtig ist, dass er die Dinge aus Freiheit oder aus der Notwendigkeit seiner Natur lenkt, dass er die Gesetze wie ein Fürst vorschreibt oder als ewige Wahrheiten lehrt, dass der Mensch aus Freiheit des Willens oder kraft der Notwendigkeit eines göttlichen Ratschlusses Gott gehorcht, und schließlich, dass die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen auf natürlichem oder übernatürlichem Wege erfolgt.“<sup>20</sup>

Es liegt auf der Hand, dass Gott bei Spinoza nicht deswegen „Vorbild des wahren Lebens“ ist, weil er selbst, wie die Propheten fälschlich lehren, „gerechten und barmherzigen Gemüts“ wäre, sondern weil er, wie im Weiteren dargelegt, Prinzip der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis ist. Gleiches gilt für die politische Metaphorik um Gott als Gesetzgeber, die nicht etwa eine vermeintliche sittliche Güte und Gerechtigkeit des ersten Prinzips aller Dinge, sondern die innere Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit seiner unendlichen Natur zur begrifflichen Entsprechung hat. Schließlich deutet Spinoza auch den strikten Determinismus der Ethik, der dem „freien Menschen“ dort Quelle des Trostes angesichts der Unaus-

<sup>19</sup> *Tractatus* 4,10.

<sup>20</sup> So die Schlüsselpassage ebd., 14,11, in der Spinoza unter Absehung von aller Akkommodation eine Verhältnisbestimmung von Ontologie und Ethik bietet. Vgl. hierzu ausführlich YITZHAK Y. MELAMED: „The Metaphysics of the Theological-political Treatise“, in: ders./M. A. Rosenthal (Hg.): *Spinoza's Theological-political Treatise. A Critical Guide*, Cambridge 2010, 128–142.

weichlichkeit eines dazu nur subjektiv als solches erfahrenen eigenen und fremden Leides ist, an, wenn er die Entscheidungsfreiheit des Menschen samt der Belohnung und Bestrafung für Tugend bzw. Laster durch einen gütigen und gerechten Gott ebenfalls einer die metaphysische Wirklichkeit verfehlenden Vorstellungskraft zuordnet.

So wie aber die prophetische Ethik der Nächstenliebe, die Spinoza im zitierten Passus ausdrücklich sogar als „wahres Leben“ bezeichnet, nicht nur nützliche Fiktion ist, sondern in der Wirklichkeit von Natur und Mensch ein vom Philosophen eigens skizziertes spekulatives *fundamentum in re* hat, so finden sich Spuren der rationalen Metaphysik und Ethik der einen *substantia*, d. h. Gottes als Prinzip von Denken und Ausdehnung, und des *conatus*, also der Liebe des Menschen zu ihm im Wissen um die Unendlichkeit seiner Macht, auch in der imaginativen Theologie der Propheten von Mose im Alten bis zu Christus im Neuen Testament. Allen Propheten nämlich ist gemein, dass sie sich vermittels ihrer lebendigen Vorstellungskraft in unterschiedlichem Maße der entweder im diskursiven Schluss oder in intuitiver Schau begreifbaren Vernunftwahrheit einer als allmächtiger Urgrund in allen denkenden und ausgedehnten Dingen wirksamen Substanz angenähert haben.<sup>21</sup> Der archetypische biblische Philosoph Salomon etwa bringt das Heilsverständnis der in der Ethik dargelegten rationalen Religion zum Ausdruck, wenn er in den Sprichwörtern bald den „Verstand“, bald das „Gesetz des Weisen“ im Sinne individueller Glückseligkeit wie in dem „wahrer Moral und Politik“ als „Quelle des Lebens“ bezeichnet. Es ist also nicht etwa durch eine äußere Offenbarung, sondern allein durch eigenes Nachdenken, dass auch der biblische Weise Einsicht in die „Furcht Gottes“ und „Gottes Wissen“ bzw., wie Spinoza in einer Parenthese ergänzt, „eher Liebe, denn das Wort *jadah* bedeutet beides“, erlangt (Spr. 16,22; 13,14).<sup>22</sup> Die Schrift selbst lehrt also die Liebe zu Gott im Wissen um sein wahres Wesen, namentlich die Natur und ihre mit seinem Verstand und Willen identischen ewigen Gesetze, die das eigentliche „göttliche Gesetz“ bilden. Auch die Substanzdoktrin findet sich also, wenn auch verborgen im Medium von Einbildung und Geschichte, in der Heiligen Schrift. So irrt Mose zwar, wenn er in offensichtlicher Unkenntnis der Allgegenwart Gottes zum Zwiegespräch mit ihm den Sinai besteigt oder, sofern es nicht einem klugen politischen Kalkül entspringt, dem nach dem Exodus neu entstehenden theokratischen

<sup>21</sup> Vgl. die treffende Verhältnisbestimmung von biblischer Vorstellungs- und philosophischer Verstandesreligion bei JAMES: *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics*, 106: „The prophets were in their different ways striving to formulate and convey the content of natural divine law; but because they could only grasp it in a form accommodated to their understanding and that of their peoples, they introduced local elements that vitiated its necessity and universality. Their revelations fell short of truths that philosophical reasoning can capture more fully, but they nevertheless gestured towards these truths in imaginative terms.“

<sup>22</sup> So die erstaunliche Auslegung der Proverbienverse in *Tractatus* 4,12.

Gemeinwesen Israels die Zehn Gebote als göttliche Dekrete verkündet. Dennoch drückt der Gottesname, der ihm am brennenden Dornbusch offenbart wird, die notwendige Existenz der einen Substanz aus, die „immer existiert hat, existiert und existieren wird“,<sup>23</sup> wie Spinoza unter Hinzuziehung seiner Kenntnis des hebräischen Tempussystems in einer genuin philosophischen Exegese darlegt. In innerbiblischer Entmythologisierung erscheint in diversen Wunderperikopen das Handeln Gottes als natürlicher Prozess, wie es der Identität von Verstand und Wille in Gott als Grund und Gesetzlichkeit von Natur und Denken entspricht. Verschiedene biblische Erzählungen verknüpfen Gottes Wort ausdrücklich mit natürlichen Ursachen, sei es, dass sich nach der großen Flut, wie er Noah ankündigt, ein Regebogen formt, sei es, dass er die Ägypter mit Ausschlag und Heuschrecken heimsucht.<sup>24</sup> Schließlich erscheint die im *Tractatus* entworfene praktisch-prophetische Vernunftreligion, die in ihrem Kern durchaus erasmisch-humanistische Züge trägt, in diesem Sinne durchweg als rationale Soteriologie, nach der sich die Seele als Modus über ihre beiden Attribute von Denken und Ausdehnung in ein heilsstiftendes Verhältnis zur einen Substanz setzt. Im Ganzen steht das Leitziel der Schrift selbst, die Grundlegung einer ökumenischen Religion universaler Gottes- und Nächstenliebe, im Dienste des *conatus*, den ein von den etablierten Kirchen propagierter Aberglaube vielfach behindert. Im Einzelnen ist das Leben im Sinne der Nächstenliebe ein Heilszustand, in dem die Menschen in Solidarität nicht nur mit besserem Erfolg ihr Dasein erhalten, sondern in der im toleranten Gemeinwesen gedeihenden Wissenschaft ein höheres und dauerhafteres Glück zu erreichen vermögen. Ersteres wie Letzteres ist Wirken Gottes oder der Natur, die als Prinzip von Denken und Handeln wie als Grund von Welt und Ausdehnung die inneren und äußeren Mittel für einen erfolgreichen *conatus* bereitstellt: Im Machtzuwachs, der das tolerante Gemeinwesen für das Ganze wie für den Einzelnen im *conatus* eines dauerhaften menschenwürdigen Daseins bedeutet, entfaltet Gott selbst seine eigene schöpferisch-erlösende Allmacht. Mag es schließlich im psychisch-physischen Parallelismus des spinozistischen Monismus auch keine postmortale Existenz des für seine Tugend von einem eingebildeten anthropomorphen Weltenrichter belohnten Einzelnen geben, so stellt die intuitive göttliche Schau, in der er in der Erkenntnis der Natur Gott selbst erkennt und liebt, etwas Ewiges dar, das ihn überdauert. Eine Gesellschaft, in der die hehre Wissenschaft über dem niederen religiösen Eifer steht, verspricht dem Einzelnen so auch eine Erlösung über das Ende seines physischen Daseins hinaus.

<sup>23</sup> Ebd., 2,14.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 6,14.

### 3. Rationale Theologie – Religion innerhalb der Grenzen von Vernunft und Vorstellung im Cambridger Platonismus der Neuzeit und Moderne

#### 3.1 Gott als Schöpfer und Erlöser und die Prophetie der geistigen Sinnlichkeit – Geist und Einbildung bei Henry More

In seinem Zweiten Brief an einen anonymen V. C.,<sup>25</sup> den er zusammen mit einigen nach der Lektüre von Spinozas *Opera posthuma* verfassten Anmerkungen zum Werk und einer eigenen Widerlegung der *Ethik* 1679 in den dreibändigen lateinischen *Opera omnia* veröffentlicht,<sup>26</sup> bietet der Cambridger Platoniker Henry More<sup>27</sup> eine der frühesten theologischen Repliken auf den im *Tractatus*

<sup>25</sup> V. C. sind vermutlich nicht die Initialen einer bestimmten anonym gehaltenen Person, sondern stehen für das generische *vir clarissimus*.

<sup>26</sup> HENRY MORE: *Opera omnia*, London 1679 (Nachdruck Hildesheim 1966), II/1, 563–601. Die deutschen Übersetzungen der nachfolgenden Zitate stammen durchweg vom Autor selbst. Eine ebenfalls vom Verfasser angefertigte vollständige englische Übersetzung des Werkes ist nun zugänglich in dem vom Projekt Cambridge Platonism at the Origins of the Enlightenment erstellten online-Sourcebook: Henry More, 'Ad V. C. epistola altera (English translation by Christian Hengstermann)', from *Opera omnia*, I (1679), 1–96, <http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/Hengstermann1679A> (zuletzt eingesehen am 2. November 2019). Erste kürzere Untersuchungen zu Mores wichtiger erster anti-spinozistischer Schrift bieten ROSALIE L. COLIE: *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge 1957, 66–93, und SARAH HUTTON: „Reason and Revelation in the Cambridge Platonists, and their Reception of Spinoza“, in: K. Gründer/W. Schmidt-Biggemann (Hg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg 1984, 181–200, die freilich ebd., 191, über Mores wichtige Schrift zu Unrecht urteilt: „The Epistola altera does not show More at his best“. Die nachfolgende Darstellung zu Mores Kritik des spinozistischen Vorstellungs- und Gottesbegriffs beschränkt sich auf Mores Widerlegung des *Tractatus*. Die beiden späteren antispingozistischen Schriften, die „Anmerkungen“ (*scholia*) zur *Ad V. C. Epistola altera* (*Opera omnia* II/2, 602–614), in denen sich More nicht nur zu unterschiedlichen Schriften der *Opera Posthuma*, darunter auch zu den Briefen und zum Appendix, sondern vor allem zum spinozistischen System des Mediziners und Metaphysikers Francis Glisson äußert, und insbesondere die *Confutatio* der *Ethik* (ebd., 615–635) stellen sich als konsequente Entfaltung der antinaturalistischen platonischen Religionsphilosophie der *Ad V. C. Epistola altera* dar.

<sup>27</sup> Von den beiden ausgezeichneten neueren Gesamtdarstellungen der Religionsphilosophie Henry Mores, derjenigen von JASPER REID: *The Metaphysics of Henry More*, Dordrecht 2012, und DAVID LEECH: *The Hammer of the Cartesians. Henry More's Philosophy of Spirit and the Origins of Modern Atheism*, Leuven/Paris/Walpole 2013, ist Letztere für das vorliegende Thema von größerem Belang, weil sowohl der religiösen Epistemologie des Autors (52–57) wie auch seiner Spinoza-Rezeption (199–227) längere Abschnitte gewidmet werden. Vgl. jetzt auch die dem Thema der geistigen Sinnlichkeit gewidmete gehaltvolle Studie von ders.:

dargelegten Theismus der sittlichen Vorstellungskraft. Der Vorstellungskraft Spinozas stellt er dort einen eigenen als „göttliches“ oder „natürliches Gespür“ bezeichneten menschlichen Sinn entgegen, mit dem die Seele in unbezweifelbarer intuitiver Einsicht Gottes Dasein und Wesen als höchste sittliche Vollkommenheit begreift.

In der Kritik der Prophetiekapitel des *Tractatus* weist More Spinozas Offenbarungsbegriff konsequent als reduktionistisch zurück. Zwar teilt er mit dem niederländischen Philosophen zumal die Annahme der besonderen Tugendhaftigkeit der alttestamentlichen Propheten. Allerdings sind Männer wie Jesaja oder Ezechiel bei More nicht etwa Poeten von lediglich mäßigem Verstand, sondern Philosophen von großer spekulativer Kraft, deren Schrifttum durchweg reich an metaphysischen Einsichten ist. Vornehmliches Vermögen ihrer in ihren Schriften niedergelegten profunden Kenntnis über Seele, Welt und Gott ist weder bloß die Vorstellungskraft noch einfach Verstand und Vernunft, sondern ein eigenes göttliches oder „natürliches Gespür“ (*naturalis sagacitas*),<sup>28</sup> das als „geistige Sinnlichkeit“, wie More sie mit den übrigen Cambridger Platonikern im Rückgang auf Origenes und Plotin annimmt, gleichermaßen kognitiv-rationalen und imaginativ-affektiven Charakter hat. Mit der Sinneswahrnehmung hat der „innere Sinn“ (*sensus internus*), der „die Propheten absolut gewiss sein ließ“<sup>29</sup>, zunächst die Unmittelbarkeit eines Erfahrens gemeinsam, das sich mehr als passives Erlebnis denn als aktive Erkenntnis Gottes darstellt. So wenig der Sinneseindruck als solcher bezweifelbar ist, so wenig vermag der Prophet die Gegenwart des Heiligen Geistes in seiner Seele infrage zu stellen. Es ist nämlich weder, wie Spinoza fälschlich behauptet, die Vorstellungskraft der Propheten noch ein Zeichen von Gott, sondern der Heilige Geist selbst, der ihnen eine „vollkommen unbezweifelbare und unerschütterliche Gewissheit hinsichtlich ihrer Prophezeiungen“ gibt, „die überdies andere Ursprünge hat, [...] nämlich die Kraft des göttlichen Geistes, der dort“, d. h. in ihrer Seele, die er formt, „wie in seinem Heiligtum weilt.“<sup>30</sup>

Es entspricht dem intuitiv-imaginativen Charakter des postulierten inneren Sinns oder Gespürs, dass die Erkenntnis, die etwa ein Ezechiel auf diese Weise von dem im Innern seiner Seele wirksamen Heiligen Geist empfängt, mehr symbolisch-bildhafter als diskursiv-begrifflicher Natur ist. Seine Gottesvision erscheint in Mores Widerlegungsschrift ausdrücklich als „bedeutungstiefes und treffendes Symbol“, das die Fassungskraft des aus ärmlichen Verhältnissen stammenden Propheten bei Weitem übertrifft. Die tiefgründige Wahrheit seiner

„Does Henry More's Conception of a 'divine life' bear Traces of Origen's Influence?“, in: C. Hengstermann (Hg.): *Henry More. The Immortality of the Soul*, Münster 2019 (im Druck).

<sup>28</sup> *Ad V. C. Epistola altera* 20 (Opera omnia II/1, 574).

<sup>29</sup> Ebd., 10 (III/1, 569).

<sup>30</sup> Ebd., 8 (III/1, 567).

metaphysischen Vision straft Spinoza offenbar Lügen, der Ezechiel wie den übrigen Propheten im reduktionistischen Naturalismus des *Tractatus* grundsätzlich alle spekulative Einsicht verwehren will:

„Schließlich irrt er offensichtlich, wenn er sagt, dass ‚die Prophetie die Propheten niemals klüger gemacht habe‘ (2,12). Dies zeigt sich klar an der ‚Philosophischen Kabbala‘ der ersten drei Kapitel der Genesis, die Mose, wie mit sehr guten Gründen anzunehmen ist, von Gott zusammen mit den Geschichten selbst empfangen hat. Und was die Vision des Ezechiel betrifft, so wird er als Mann vom Lande zwar selbst nicht ihre philosophische Bedeutung verstanden haben. Da sie aber ein so bedeutungstiefes und treffendes Symbol von so vielen überaus erhabenen philosophischen Geheimnissen ist, liegt es gleichwohl auf der Hand, dass sie nicht etwa der eigenen Vorstellung des Propheten entsprungen sein kann, sondern eine wahrhaft göttliche und die Vermögen des Propheten übertreffende Quelle haben muss. Und deshalb mischt sich eine Kraft, die größer als die menschliche ist, in menschliche Belange ein. Vor derlei aber schrickt der niedere schmutzige Geist Spinozas zurück.“<sup>31</sup>

Die Gewissheit der Offenbarung, wie sie nicht zuletzt durch den Widerspruch zwischen dem erhabenen Inhalt der Vision und der nur geringen Bildung des Sehers bestätigt wird, ist nicht etwa bloß eingebildet. Gewähr für ihre Wahrheit ist vielmehr ein in ihrem Sinne geführtes praktisches Leben: „Welcher Art die Stärke und Festigkeit der Offenbarung ist“, so bindet More die Wahrheit einer Offenbarung konsequent an das Ethos ihres Empfängers zurück, „vermag sich, da sie Leben, nicht Phantasie ist, niemand bei sich vorzustellen (apud se fingere) außer dem Propheten selbst.“<sup>32</sup> Das Ethos ist Kriterium der spekulativen Wahrheit der prophetischen Imagination.

Die praktische Dimension der Gewissheit prophetischer Gotteserkenntnis, die geradezu als *differentia specificum* der von More maßgeblich geprägten religiösen Epistemologie des Cambridger Platonismus gegenüber der vermeintlichen affektiven bzw. kognitiven Gottunmittelbarkeit im sektiererischen Enthusiasmus einerseits und im philosophischen Rationalismus andererseits angesehen zu werden verdient, hebt der Autor des *Zweiten Briefes an V. C.* im übrigen theologischen und philosophischen Werk mit Nachdruck hervor. In Abgrenzung von Enthusiasmus und Rationalismus setzt er das „göttliche Gespür“ etwa innerhalb der Anthropologie seines theologischen Hauptwerkes *Das große Geheimnis der Frömmigkeit* von 1660 mit dem „göttlichen Leben“ selbst in eins,<sup>33</sup> in dem die

<sup>31</sup> Ebd., 10 (III/1, 569).

<sup>32</sup> Bewusst verwendet More ebd., 8 (III/1, 567), das Verbum *fingere* und kennzeichnet so die Gewissheit der Prophetie als im Ethos buchstäblich bewahrheitete Fiktion.

<sup>33</sup> HENRY MORE: *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, II 7,4 (*The Theological Works of the Most Pious and Learned Henry More*, London 1708, 29f.). Vgl. die ausführlichere Interpretation bei LEECH: „Does Henry More’s Conception of a ‚divine life‘ bear Traces of Origen’s Influence?“

Seele, wie es die dort dargelegte Trias von grundsätzlichen sittlichen Lebensmaximen vorsieht, das niedere tierische Leben, ihre Affekte und das indifferente mittlere, eine zum Guten wie zum Bösen verwendbare instrumentelle Vernunft, mittels der Tugendtrias von Liebe, Demut und Reinheit beherrscht und formt. Der Sinn für Gott ist demnach Prinzip der rationalen Selbst- und Nächstenliebe, in der sich die Seele, wie es den genannten drei Tugenden entspricht, zunächst in „Demit“ und „Reinheit“ von Leidenschaft und Eigenwille befreit, ehe sie in universaler „Liebe“ das Wirken und Wesen Gottes selbst nachahmt und mit allen übrigen Geschöpfen die irdischen und geistigen Güter, die sie von ihm in Schöpfung und Erlösung erhalten hat, neidlos teilt.<sup>34</sup> Zugleich ist eine solche sittliche Nachahmung Gottes, wie More bereits in den frühen 1650er Jahren in Auseinandersetzung mit dem Enthusiasmus hervorhebt, seinsmäßige Teilhabe an ihm. Im „göttlichen Leben“, so beschreibt More das göttliche Gespür in der frühen Kritik des Enthusiasmus in taktiler Metaphorik, „berührt“ die Seele einen gütigen Gott, der ihr im Ethos zur Form ihres Wesens selbst wird:

„Ich aber behaupte, dass ein freier göttlicher universalisierter Geist an Wert alles übertrifft. Wie liebenswert und erhaben ist der Zustand, in dem sich die Seele dann befindet, wenn das Leben Gottes sie in ihrem Innern belebt (inactuating her) und sie mit sich durch Himmel und Erde emporreißt, sie mit sich vereint und sie in gewisser Weise fühlen lässt, wie sie selbst die ganze Welt beseelt, so als sei sie zu Gott selbst und zu allen Dingen geworden? Dies ist der Seele kostbare Kleidung und reicher Schmuck. Es steht sogar noch über Vernunft und aller anderen Erfahrung. [...] Dies heißt es, gottförmig zu werden, nämlich so erhoben zu werden (und zwar nicht nur kraft der Vorstellungskraft, sondern durch eine Vereinigung im Leben, Κέντρον κέντρῳ συνάψαντα, ‚in der Vereinigung der Zentren mit Gott‘) und durch eine fühlbare Berührung über die klebrige dunkle Persönlichkeit dieses zusammengefügteten Körpers erhoben zu werden. Hier ist Liebe, hier Freiheit, hier sind Gerechtigkeit und Recht in ihren überseienden Ursachen. Der, der hier ist, siehe alle Dinge als Einheit und sich selbst als Teil des Ganzen an, sofern er dann überhaupt noch an sich selbst zu denken vermag.“<sup>35</sup>

Zwar suggeriert die „Gottförmigkeit“ der Seele ihre große Verbundenheit mit allen Dingen, mit denen sie sich, wie More in *prima facie* durchaus pantheistisch klingender Formulierung sagt, „vereint“ weiß. So schließt die Teilhabe der endlichen abbildlichen Seele am unendlichen urbildlichen Geist mit begrifflicher Notwendigkeit auch eine Teilhabe an seiner Allgegenwart ein, die sie in der sittlich-seinsmäßigen Angleichung an ihm nachvollzieht. Allerdings setzt sich More

<sup>34</sup> Zur Tugendtrias siehe auch Mores wichtige Homilie zu einem spiritualisierten Opferbegriff in HENRY MORE: *Discourses on Several Texts of Scripture*, London 1692, 314–368, nach dem dieser, wie er im Ausgang von Hebr. 13,16: „Vergesst nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen; denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen“ eingehend darlegt, im christlichen Sinne die Pflicht der Seele zur aktiven Teilhabe an der neuplatonisch-origeneisch aufgefassten Selbstmitteilung des Guten in Schöpfung und Heil bezeichnet.

<sup>35</sup> Ders.: *The Second Lash Of Alazonomastix*, Cambridge 1651, 43f.

mit seinem Bekenntnis zur praktischen Vernunft gerade von einer hypertrophen „Vorstellungskraft“, in der die Differenz von Schöpfer und Geschöpf, wie er den Enthusiasten seiner Zeit vorwirft, nivelliert wird, ab, wenn er den Aufstieg ausdrücklich als Einsicht in die von ihm unter begrifflichen Anleihen bei Plotin und Proklos als „überseiende Ursache“ bezeichneten platonischen Ideen der Freiheit bezeichnet. Die *unio mystica*, die More im Sinne seines Konzepts eines göttlichen Gespürs beschreibt, ist gerade nicht die imaginative von Alchemismus und Enthusiasmus, sondern die praktisch-rationale des Cambridger Platonismus, nach der die Seele in der Überwindung des Eigenwillens „gottförmig“ und im Leben von „Liebe“, „Freiheit“ und „Gerechtigkeit und Recht“ in größter Unmittelbarkeit und Gewissheit des „überseienden Grundes“ gewahrt wird.<sup>36</sup>

Im Sinne des höchsten „göttlichen Lebens“ der Seele ist der eigene Sinn, mit dem sie in vernünftiger Selbst- und Nächstenliebe Gott mit unbezweifelbarer Gewissheit wahrnimmt oder „berührt“, zugleich als, wie More es im Ethischen Handbuch<sup>37</sup> mit einem Neologismus ausdrückt, „gutförmiges Vermögen“ (*boniformis facultas* bzw. „boniform faculty“) anzusprechen. Dieses „ermöglicht es uns“ nämlich „nicht nur“, so erläutert er den theoretisch-praktischen Doppelcharakter des Gottesvermögens im moralphilosophischen Hauptwerk der Schule, „zu erkennen, was schlechthin und absolut das Beste ist (id quod simpliciter & absolutè optimum est), sondern auch allein an ihm Freude zu haben“.<sup>38</sup> Ausdrücklich bezeichnet More Gott und das Gute als Gegenstand des „gutförmigen Vermögens“, von dem sich die Seele, wie er in Anknüpfung an die im theologischen Hauptwerk dargelegten Trias von Lebensmaximen darlegt, notwendig zu einem „göttlichen Leben“ in der Liebe zum einen wie zum anderen bewegen lässt:

<sup>36</sup> DANIEL FOUKE: *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion*, Leiden/New York/Köln 1997, 124f., übersieht in seiner Interpretation der zitierten wichtigen Stelle aus Mores Frühschrift gerade die Eigenart des vom Autor in antienthusiastischer und antirationalistischer Intention postulierten Vermögens, wenn er ihm zu Unrecht vorwirft, „unbemerkt“ einer quasialemistischen Naturmystik, wie sie sein Widerpart Vaughan vertrat, das Wort zu reden: „More inadvertently displayed the value of ecstasy and extroversive mysticism (or nature-mysticism) as elements of his own spirituality. More’s language was suggestive of the very pantheistic tendencies he found in Vaughan.“

<sup>37</sup> Bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts wird das ursprünglich in lateinischer Sprache verfasste *Enchiridion Ethicum* von 1666 (*Opera Omnia* III/1, 1–103) von Robert Southwell ins Englische übersetzt: *An Account of Virtue or Dr. Henry More’s Abridgment of Morals put into English*, London 1690 (Reproduced from the First Edition, New York 1930). Im Folgenden werden zu den nach dem lateinischen Originaltext übersetzten Zitaten neben der Buch- und Kapitelangabe jeweils die Seitenangaben der *Opera Omnia* wie der Faksimileausgabe der frühneuzeitlichen englischen Übersetzung angegeben.

<sup>38</sup> HENRY MORE: *Enchiridion Ethicum* I 2,5 (*Opera Omnia* III/1, 12/*Account of Virtue* 6).

„Diese geistige Liebe (Intellectualis Amor), von der wir sprechen, ist nichts anderes als eine Art innerstes Leben und Empfinden, das sich im gutförmigen Vermögen der Seele regt und wodurch sie das, was schlechthin das Beste ist, schmeckt, ihm nachstrebt und an ihm allein Glück und Freude hegt. Deshalb liebt sie Gott über alles und umarmt ihn als höchstes und vollkommenes Gutes, als höchste und vollkommenste Vernunft und Schönheit, als höchste und vollkommenste Liebe, durch die alle Dinge erschaffen worden sind und Bestand haben. Sie verehrt und liebt die ganze Schöpfung, soweit ein jedes Geschöpf Anteil an der göttlichen Vollkommenheit hat, und empfindet mit ihm und steht ihm bei, wo immer es Mangel und Unglück erleidet. Sie bemüht sich, soweit es in ihrer Macht steht (*quantumque in se est [...] conatur*), es in den Zustand des Glücks wiederherzustellen, zu dem es von der Natur und von Gott bestimmt zu sein scheint. Schließlich setzt sie alles daran, dass es den Guten gut ergeht, und mit aller Kraft und Mühe sucht sie die Bösen zu Guten zu machen.“<sup>39</sup>

In dichter Diktion erscheint das eigentümliche Vermögen ethikotheologisch als Sinn für das Gute und Göttliche, das die Seele, wie More im analogischen, nicht etwa nur metaphorischen Gebrauch gleich mehrerer verschiedener Sinne darlegt, in sich „schmeckt“ und „umarmt“. Das Grundbemühen der Seele ist ein sittliches, dessen Universalität auch in der Darstellung des ethischen Hauptwerkes dem urbildlichen Guten selbst entspricht: Der *conatus* der Seele, in dem sie sich in allen Dingen, „soweit es in ihrer Macht liegt“ (*quantum in se est*), Gott anzugleichen sucht, ist nicht das spinozistische Streben der Selbsterhaltung, sondern das platonisch-origeneische einer Wiederherstellung aller empirischen Dinge zu der in ihrem intelligiblen Wesen angelegten Vollkommenheit. Als theoretische Einsicht in diesen absoluten Wert, dem die Seele, so wie sie ihn erkennt, unmöglich ihre praktische Zustimmung in aufrichtiger geistiger Liebe versagen kann, steht das „gutförmige Vermögen“ für eine „intellektuelle Liebe“, die der ihr nachgeordneten „rechten Vernunft“ durchweg als Maßstab eines späteren Werte- und Normendiskurses dient. Als „erste Regung erfolgreichen Verstehens“<sup>40</sup> steht es, wie von den Philosophen vielfach übersehen, zugleich am Anfang, als „Norm und Maß, wodurch sich die Vernunft selbst hinterfragt und prüft“,<sup>41</sup> und am Ende aller Vernunfttätigkeit. Ontologisch markiert die Intuition als erster Anfang und letztes Ziel aller diskursiven Erwägung buchstäblich die „Grenze“ zwischen Geist und Gott, an der menschliche Erkenntnis und göttliche Offenbarung in der Erfahrung der Verpflichtung gegenüber einem letzten „schlechthin und einfachhin Besten“ zur Einheit kommen:

„Mögen jene guten Männer zur Kenntnis nehmen, dass diese Liebe ebenso wenig eine Leidenschaft ist wie die Erkenntnis, die, wie auch sie anerkennen müssen, älter und gött-

<sup>39</sup> Ebd., II 9,15 (III/1, 61/156f.).

<sup>40</sup> Als solches bezeichnet More es im „Preface General“ seiner *Collection of Several Philosophical Writings* von 1662 (viii).

<sup>41</sup> MORE: *Enchiridion Ethicum* II 9,16 (*Opera Omnia* III/1, 61/*Account of Virtue* 157).

licher ist als alles andere. Alle Erkenntnis ist nämlich so etwas wie eine Leidenschaft, insofern sie, wie Descartes mit Recht herausstellt, eine Wahrnehmung ist. Wie aber diese Wahrnehmung, die in Erkenntnis besteht, ihren Ursprung nicht im Körper, sondern in der Seele hat, die sich selbst zu diesem Akt weckt, so hat auch diese Liebe ihren Ursprung nicht im Körper, sondern in der Seele selbst bzw. in Gott selbst, der sie zu dieser göttlichsten ἐνέργεια mitreißt und weckt. Mag die Erkenntnis Gottes auch in gewisser Weise als Leidenschaft bezeichnet werden, so tut ihr dies in ihrer Würde und Göttlichkeit gleichwohl ebenso wenig Eintrag wie der Erkenntnis, die als Wahrnehmung mit gleichem Recht als Leidenschaft zu bezeichnen wäre.<sup>42</sup>

In bewusster Paradoxie erscheint die geistige Sinnlichkeit so schließlich konsequent zugleich als höchst aktives und zutiefst passives Vermögen, in dem die Seele Gott, das Gute selbst, gleichermaßen erkennt und erfährt. Der höchste Punkt der Seele und ihrer Vermögen, in dem all ihre Eigenbewegung in Handlung wie in Erkenntnis ihren Ursprung hat, ist von Gott selbst, ihrem Urbild und Prinzip, von dem sie Form und Bewegungsimpuls erhält, nicht zu trennen.

Es entspricht dem praktisch-ethischen Charakter des im übrigen Werk bald als „göttliches Leben“, bald als „gutförmiges Vermögen“ bezeichneten „göttlichen Gespürs“, dass sein vornehmlicher Gegenstand in Mores *Zweitem Brief an V. C.* weniger eine begriffliche *theologia naturalis* als eine biblische *theologia poetica* ist. Zwar pflichtet der englische Rationalist dem niederländischen unumwunden bei, „dass wir die Natur ohne allgemeine Naturgesetze nicht zu erkennen vermögen.“ Die Natur selbst hat bei ihm den Charakter einer Theophanie, die im Ganzen wie im Teil die Güte ihres Schöpfers offenbart. Mögen die Natur und ihre Gesetze das Dasein Gottes, ihres Schöpfers, beweisen, so erschließt sich sein Wesen als Erlöser gleichwohl vor allem in der Heilsgeschichte: „Gottes Vorsehung, Güte, Einsicht, Überlegung und die Art und Weise, wie er nach Bedarf seine Macht gebraucht, erkennen wir besser aus der Gewissheit und Glaubwürdigkeit

<sup>42</sup> Zwar hebt LEECH: „Does Henry More’s Conception of a ‚divine life‘ bear Traces of Origen’s Influence?“, einerseits mit gewissem Recht hervor, dass sich im zitierten Passus die boniforme Fakultät kaum mehr von der platonischen νόησις unterscheiden lässt: „At this point, however, the reader may be forgiven for wondering whether More’s distinction between intellection and spiritual sensation is not a distinction without a difference, since he defines both as acts of higher perception originating from the soul rather than (in the case of sense-perception) the body. Certainly More’s qualifier ‚or else from God above, who calls and quickens the Soul to such a Divine Effort‘ would serve to distinguish it from intellection, in the sense that the former would then be an infused capacity, whereas the latter is an innate capacity. Here More seems to be entertaining (without definitely accepting) the possibility that the ‚divine life‘ represents the Holy Spirit’s coming to dwell within humans who are suitably prepared to receive him, although he also leaves open the possibility that intellectual love is an innate capacity, ‚from the soul itself.‘“ Andererseits stellt sich die intuitive Werterkenntnis, als die More die Gotteserkenntnis innerhalb seiner praktischen Philosophie bestimmt, aber durchaus als Gewissheit eigener Art dar, die als solche Bedingung der Möglichkeit aller späteren Wertbegriffe ist.

der heiligen geschichtlichen Erzählungen als aus der Natur.<sup>43</sup> Die theologische Deutung der Geschichte als göttlicher Selbstoffenbarung erscheint sogar als eigentümlicher Vorzug des Erkenntnisapparates des Menschen, der hierdurch unbezweifelbares Wissen um Gottes Dasein und Wesen erlangt: „Das Menschengeschlecht insgesamt besitzt nämlich ein sicheres und unfehlbares geistiges Gespür, mit dem es aus Geschichten von dieser Art eine unbezweifelbare Erkenntnis Gottes erlangt und seine Gerechtigkeit, Macht und Güte verehrt.“<sup>44</sup> Wie das vornehmlich ethische „gutförmige Vermögen“, mit dem die Seele eine unmittelbar-intuitive Einsicht in ein späterhin im deontologischen oder tugendethischen Diskurs inhaltlich entfaltetes „absolut Gutes“ erlangt, ist auch das mehr spekulative „göttliche Gespür“ einer späteren begrifflichen Entfaltung fähig. More selbst übersetzt die biblischen Bilder in einen emphatisch praktischen Rationalismus: Die Trias der genannten Gottesprädikate, „der Gerechtigkeit, Macht und Güte“, wie sie das „sichere und unfehlbare geistige Gespür“ in den von Spinoza als bloß nützliche Fiktionen angesehenen „geschichtlichen Erzählungen“ des Alten und Neuen Testaments begreift, steht für die fundamental unterschiedlichen rationalen *ens perfectissimum*-Theologien von Cambridger Platonismus und Spinozismus, wie sie dort dem vornehmlich praktisch-rationalen „göttlichen Gespür“, hier einem geometrisch-axiomatischen Verstand entspringen. Durchweg stellt More der metaphysischen Substanz die moralische Person gegenüber. Gott ist demnach nicht nur wie bei Spinoza Grund der ewigen Ordnung der Welt selbst, in der er sich innerhalb der Metaphysik des *Tractatus* als erste und einzige Ursache der im Geist zusammengefassten notwendigen Gesetze der Ausdehnung offenbart, sondern vornehmlich höchste Freiheit in Person, in die der Mensch im Medium der Geschichte Einsicht erlangt. Gegenüber Spinoza, der in seiner ontologisch-epistemologischen Kritik des Wunders göttliches Wollen und Verstehen in der unendlichen Substanz ununterschieden eins sein lässt, verfiert More in diesem Sinne eine praktische Theologie des allervollkommensten Wesens, das als solches nicht anders denn als vollkommene Güte und mithin als Schöpfer und Erlöser gedacht werden kann. Per Definition kann er deshalb nicht für das Böse in der Welt verantwortlich zeichnen. Das Argument, mit dem More Spinozas prinzipielle Kritik des Wunders zurückweist, ist praktisch-rationalistisch und nimmt seinen Ausgang beim Gottesbegriff, dessen Vollkommenheit More nicht nur metaphysisch, sondern zuvörderst ethisch fasst:

„Dieses letzte Prinzip aber, auf das der ganze Beweis hinausläuft, ist absolut falsch. [...] Gott versteht nämlich die böse Ordnung der Dinge, aber er will sie nicht. Er versteht all die unterschiedlichen möglichen Welten, die er erschaffen kann, obwohl nur eine einzige tatsächlich existiert. Nach diesem Prinzip müssten sie aber alle existieren, weil er sie alle

<sup>43</sup> *Ad V. C. Epistola altera* 15 (*Opera Omnia* II/1, 571).

<sup>44</sup> Ebd.

wollen müsste, wenn es nichts gibt, das er versteht, ohne es auch zu wollen. Dies ist aber offensichtlich absurd.<sup>45</sup>

Das *brutum factum* des Bösen in der Welt ist Kern der theologischen *reductio ad absurdum*, die den Schluss auf eine Unterscheidung zwischen göttlichem Verstehen und Wollen unumgänglich macht. Innerhalb der bestmöglichen Welt, die er als Erziehungs- und Bewährungsstätte seiner freien Geschöpfe schafft,<sup>46</sup> erscheint das allervollkommenste bzw. allermoralischste Wesen bei More stoisch-origenisch sodann seinerseits als nicht nach notwendig-natürlicher, sondern nach strikt univoker freier und sittlicher Kausalität handelndes Geistwesen, das unmittelbar oder mittelbar, d. h. über die Vielzahl seiner Diener, in die Geschicke seiner Welt eingreift. In prägnanter Gegenüberstellung von spinozistischem *ens perfectissimum*, das sich als vollkommene Natur, und platonischem, das sich als vollkommene Freiheit begreift, definiert More Gott als Schöpfer und Erlöser von Geistwesen, denen er zugleich das Sittengesetz ins Herz geschrieben und die Freiheit, es zu achten oder zu missachten, gegeben hat:

„Gottes Wille und Geist sind bei ihm nämlich ebenso identisch wie die Macht Gottes und die Macht der Natur. Deshalb versteht er unter diesen notwendigen Beschlüssen offenbar, wie mir scheint, die notwendigen Bewegungen und Ereignisse, die den mechanischen Gesetzen der Natur folgen. Trifft all dies aber nicht zu, warum sollte Gott dann nicht, wenn es ihn gibt, ein von der Materie der Welt unterschiedenes Wesen sein, das dem Geist des Menschen Gesetze einschreibt, wenn auch so, dass es bei ihm selbst liegt, ob er ihnen gehorcht oder nicht? Und warum sollte er nach ihrem Ungehorsam nicht auf neue Arten und Weisen versuchen, die Menschen dazu zu bringen, gute Früchte zu bringen, wie er es dadurch getan hat, dass er Mose, wie es heißt, auf dem Sinai Gesetze offenbart hat?“<sup>47</sup>

Erkennt die Seele kraft des „gutförmigen Vermögens“ das Gute, das ihrer Vernunft als erstes a priori eingeschrieben ist, so vermag sie mittels derselben praktisch-intuitiven Einsicht im a posteriori der Natur und insbesondere der Geschichte einen Gott, der sie unaufhörlich zur Vollendung ihrer Freiheit in der Entscheidung für das Gute zu bewegen sucht, zu sehen. Neben der allgemeinen Vorsehung nimmt More, wie er am Beispiel der Offenbarung des Dekalogs deutlich macht, noch eine besondere an, in der Gott zum Wohle zumal der philoso-

<sup>45</sup> Ebd., (II/2, 573).

<sup>46</sup> Eine Theodizee von „free will“ und „soul-making“, nach der das Leid in der Welt Mittel zum Zweck der Entfaltung veränderlicher menschlicher Freiheit zu einem unverlierbaren tugendhaften Charakter ist, vertritt More im frühen dichterischen wie im reifen Prosawerk. Vgl. etwa *The Praeexistence of the Soul* 7–10 (HENRY MORE, *A Platonick Song of the Soul*, edited with an Introductory Study by Alexander Jacob, Lewisburg/London 1998, 493f.), und *Divine Dialogues* II 19–23 (*Divine Dialogues Containing sundry Disquisitions and Instructions Concerning the Attributes of God and his Providence in the World*, London 2<sup>1713</sup>, 149–164).

<sup>47</sup> *Ad V. C. Epistola altera* 43 (*Opera Omnia* II/1, 593).

phisch unbegabten Masse nach Belieben unmittelbar oder mittelbar mithilfe seiner Engel zu ihrem Heil in die Geschicke der Menschen eingreift. Zwar folgt die Natur demnach durchaus gewissen Gesetzmäßigkeiten, die über den „Naturgeist“, eine von den Cambridger Platonikern angenommene Mittlerinstanz zwischen Geist und Materie, die organische Selbstentfaltung der Welt im Großen wie im Kleinen steuern. Allerdings ist die abgeleitete Wirksamkeit des Geschöpfes von der ursprünglichen des Schöpfers unterschieden, der jederzeit nach Belieben die im Naturgeist zusammengefassten Gesetzmäßigkeiten außer Kraft setzen kann. In seinem supranaturalen Interventionismus folgt More dem Primat der Freiheit vor der Natur, nach der Gott Letztere gerade als Mittel zum Zweck der Ersteren schafft. Während die Güte, mit der Gott die Geistwesen unter Wahrung ihres freien Willens zu retten sucht, notwendiger Ausdruck seiner Vollkommenheit ist, sind die Naturgesetze, nach denen er die Welt als Ort sittlicher Wahl und Entscheidung einrichtet, lediglich kontingentes Instrument seiner Heilspädagogik. Wann immer es also der Sache der Freiheit dienlich ist, kann Gott sie nach Belieben außer Kraft setzen:

„Die allgemeinen Naturgesetze gehen nämlich nicht mit gleicher Notwendigkeit aus dem Geist Gottes hervor wie die Eigenschaft eines Dreiecks, dessen drei Winkel so groß wie zwei rechte sind. Stattdessen gibt Gott sie dem Geist der Natur bei seiner Erschaffung ein, sodass sie seiner Absicht, nämlich dem Wohl des Ganzen, dienlich sind. Infolgedessen sind sie solange immerfort auf die ein und dieselbe Weise wirksam, wie kein Hindernis entsteht. Sobald ein solches aber aufgrund eines freien Subjekts (ab aliquo libere agente) auftaucht, wird sein Wirken unterbrochen oder abgeändert. Das aber, was geschaffene freie Subjekte vollbringen können, das fällt Gott, jenem ungeschaffenen freien Subjekt (Agens illud liberum increatum Deus), noch einmal um ein Unendliches leichter.“<sup>48</sup>

Maßgeblich ist auch hier durchweg die Gegenüberstellung der Gesetze von natürlicher Notwendigkeit und freier Sittlichkeit. Gewähr für die göttliche Provenienz eines Wunders, wie More Spinoza mit Blick auf die biblischen Erzählungen falscher Propheten und Wundertäter ausdrücklich beipflichtet, ist schließlich dementsprechend nicht bereits die bloße Macht, den Naturgesetzen zuwiderzuhandeln, sondern der moralische Zweck, dem eine solche Zuwiderhandlung dient. „Dies zeigt, dass es etwas gibt, das wir für heiliger und göttlicher halten müssen als bloße Macht. Wo es fehlt, verdienen nicht einmal Wunder, als unfehlbare Zeichen der Wahrheit angesehen zu werden.“<sup>49</sup> Gegenstand der intuitiven Schau des „göttlichen Gespürs“ ist das allervollkommenste Wesen, das als solches, wie es der Seele in der Geschichte seines Wirkens an Volk und Einzelem

<sup>48</sup> Ebd. 20 (II/1, 574). Die Rede von Gott als „ungeschaffenem freiem Subjekt“, das wie sein Abbild, der Mensch als zurechnungsfähiges sittliches Wesen den Gesetzen der Moralität unterliegt, fasst die Kernidee der strikt antispinozistischen *ens perfectissimum*-Theologie des Cambridger Platonismus konzis zusammen.

<sup>49</sup> Ebd.

deutlich wird, nicht anders denn als „ungeschaffenes freies Subjekt“ zu denken ist.

Die Annahme eines eigenen „göttlichen Gespürs“, mit dem die Seele, wie More im 17. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit Spinozas Kritik der Vorstellungskraft im *Tractatus* annimmt, in Natur wie Kultur erfährt, ist der Leitgedanke einer Neuformulierung der Grundeinsichten der rationalen Theologie Henry Mores im Werk des Cambridger Religionsphilosophen Douglas Hedley.

### 3.2 Gottes Selbstoffenbarung im Sakrament der Welt – Die ikonische Einbildungskraft bei Douglas Hedley

In seiner Werktrilogie zur „ikonischen Vorstellungskraft“<sup>50</sup> bietet der Cambridger Religionsphilosoph Douglas Hedley eine umfassende philosophische Verteidigung der Imagination als vornehmlichen Vermögens unserer Erkenntnis eines allenthalben in Natur und Kultur wirksamen Gottes. In der Tradition des Platonismus eines Henry More und des Romantizismus eines Samuel Taylor Coleridge votiert er nicht zuletzt im kritischen Dialog mit Spinoza, dessen Grundkategorie von „Substanz“ und „Streben“ in der Ethik er ebenso zurückweist wie das Konzept einer zu spekulativer Wahrheit unfähigen religiösen „Phantasie“ im *Tractatus*, für ein symbolisches Erkenntnis- und ein sakramentales Weltkonzept. Die Vorstellungskraft, die, vermittelt über die drei absoluten Metaphern von „Seelenwagen“, „Tempel“ und „Stadt“, transzendentaler Ermöglichungsgrund von theoretischer wie praktischer Vernunft ist, erschließt dem Menschen in der Erfahrung des Schönen, Wahren und Guten in Triumph und Tragik das Dasein und das Wesen Gottes.

Die Rolle Spinozas innerhalb der Metaphysik der religiösen Einbildungskraft ist eine ambivalente. So dient der niederländische Rationalist zunächst durchaus als Referenzautor für zentrale Aspekte der im Werk dargelegten Religionsphilosophie eines imaginativen Panentheismus, nach dem Gott, wie es zwei der von Hedley herangezogenen Autoren nach ihren von ihm ausführlich gewürdigten Zeugnissen ihrer Lektüre der Ethik verdanken, innerer Grund von Subjekt und Welt ist. So begreift sich der englische Romantiker und Platoniker Samuel Taylor Coleridge wie die Deutschen Idealisten allgemein und F. W. J. Schelling speziell

<sup>50</sup> So der Leitbegriff der vom Verfasser entworfenen zeitgemäßen Epistemologie und Ontologie des Religiösen, der dem abschließenden dritten Band den Titel gibt: *The Iconic Imagination*. Vgl. DOUGLAS HEDLEY: *The Iconic Imagination*, New York 2016. Die beiden früheren Bände tragen die Titel *Living Forms of the Imagination* (ders.: *Living Forms of the Imagination*, London 2008) und *Sacrifice Imagined* (ders.: *Sacrifice Imagined. Violence, Atonement, and the Sacred*, London/New York 2011).

als Verfechter eines „Spinozismus der Freiheit“, in dem auch er die kantische Trias der Spontaneität in der Erkenntnis, der Autonomie im Handeln und der Teleologie im Leben der Natur innerhalb einer monistisch-theistischen Metaphysik zu fundieren sucht.<sup>51</sup> Desgleichen verdankt auch der anglikanische Theologe Austin Farrer Spinoza die Einsicht, dass Gott weder, wie es eine unverständliche Differenzmetaphysik will, als gänzlich „anderer“ jenseits von Welt und Mensch noch, was einem kruden Anthropomorphismus gleichkäme, als unendliche Person anzusprechen ist, die, wie er unter dem Eindruck dialogischer Religionsphilosophien wie denen Martin Bubers und Karls Barths in existentieller Glaubenskrisen lange vergeblich gehofft hatte, mit dem Subjekt in Dialog tritt. Innerhalb des „Spinozismus der Freiheit“ ist Gott beim romantischen Poeten wie beim anglikanischen Theologen innere Ursache sowohl des Subjekts wie auch der Welt, die an seinem Wirken teilhat.

Bei aller Anerkennung der überragenden Bedeutung, die Spinoza für die Entstehung eines systematisch haltbaren modernen Panentheismus Gottes als inneren Grundes von Sein und Denken zukommt, sieht Hedley im niederländischen Rationalisten vor allem aber den Archegeten eines modernen Naturalismus in Metaphysik wie Ethik, in dem die religiöse Vorstellungskraft als Mittel der Destruktion einer rationalen Theologie von Gott und Mensch fungiert. Zum einen ist das *Deus sive natura* des spinozistischen Substanzmonismus metaphysisch mit dem klassischen Theismus eines die Geschicke der Welt in gütiger Absicht lenkenden Gottes offenbar unvereinbar: „Wenngleich also die Vorstellung“, so gibt Hedley die prinzipielle Kritik eines göttlichen Handelns in einem alle Naturgesetzlichkeit außer Kraft setzenden Wunder im *Tractatus Theologicus-Politicus* wieder, „ein ‚Bruch der gewohnten Ordnung der Natur‘ zeige die Existenz Gottes, die Phantasie der Menschen anspricht, kann die Vernunft einen solchen Irrsinn nur korrigieren, denn ‚wenn jemand behaupten wollte, dass Gott entgegen den Naturgesetzen handelt, so müsste er *ipso facto* auch behaupten, Gott handle entgegen seiner eigenen Natur – eine offensichtliche Absurdität.“<sup>52</sup> Zum anderen pflichtet Spinoza, mag er auch die intuitive Schau Gottes zum höchsten Lebensideal erheben, ethisch in strikt naturalistischer Analyse im Letzten durchweg Thomas Hobbes bei, wenn er in der Selbsterhaltung die ausschließliche Triebfeder des menschlichen Handelns sieht. Als „Werkzeug der Kritik der Ansprüche

<sup>51</sup> Vgl. hierzu die Darlegungen zu Coleridges Spinozismus in der dem großen Poetenphilosophen der englischen Romantik gewidmeten Monographie Hedleys, die sich wie eine begriffsgeschichtliche Vorarbeit zur späteren systematischen Metaphysik der Einbildungskraft liest: DOUGLAS HEDLEY: *Coleridge, Philosophy and Religion. Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit*, Cambridge 2000, 24–26, sowie den Überblicksartikel: ders.: „Coleridge as a Theologian“, in: F. Burwick (Hg.): *The Oxford Handbook of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford 2012, 473–494.

<sup>52</sup> HEDLEY: *Living Forms of the Imagination*, 13.

des Theismus<sup>53</sup> im Metaphysischen, nach dem ein gütiger Gott planvoll in die Geschehnisse der Welt eingreift, wie eines Libertarismus im Ethischen, nach dem der Mensch zwischen prinzipiell unbestimmten Handlungsoptionen wählen kann, dient Spinoza schließlich insbesondere die Analyse der Vorstellungskraft, in der er, die Projektionstheorie Ludwig Feuerbachs vorwegnehmend, zentrale Aspekte des allgemeinen Verständnisses von Gott und Seele gleichermaßen als „Phantasterei und Illusion“,<sup>54</sup> als bloße Einbildung, zu entlarven sucht: „Von ihren Vorstellungen in die Irre geführt, verwenden Menschen Begriffe wie ‚gut‘, ‚böse‘, ‚Freiheit‘, ‚Kontingenz‘ und ‚Gott‘ als personales Subjekt. In seiner Theologisch-Politischen Abhandlung macht sich Spinoza diese Theorie der Vorstellungskraft zunutze, um drei Grundüberzeugungen der Theologie zu unterhöhlen: Wunder, Prophetie und Schrift.“<sup>55</sup> Tritt innerhalb der Metaphysik der einen Substanz an die Stelle der Freiheit eines absichtsvoll handelnden Gottes so die Notwendigkeit der Natur, so ersetzt das Faktum des „Strebens“ nach Selbsterhaltung, von dem der Mensch wie alle übrigen Modi ihres Denkens und ihrer Ausdehnung gesteuert wird, das Ideal selbstbestimmter menschlicher Wahl. Die beiden Leittermini der Metaphysik und Ethik sind innerhalb der Spinoza-Kritik der Trilogie zur Vorstellungskraft Ausdruck eines „reduktionistischen Gemüts“.<sup>56</sup>

Ist die Analyse der Vorstellungskraft bei Spinoza in *Tractatus* und Ethik Mittel der Überwindung eines unaufgeklärt unphilosophischen Verständnisses von Gott bzw. Natur und Mensch, stellt sie in Hedleys Trilogie, im Gegenteil, gerade das vornehmliche Vermögen der Gottes- und Selbsterkenntnis der Seele im Schönen wie im Wahren und Guten dar. In Abgrenzung vom strikten metaphysischen Naturalismus und vom nicht minder konsequenten ethischen Determinismus Spinozas erweist Hedley in eingehender transzendentalphilosophischer Analyse, die er in der Tradition von Platons *Alcibiades maior* und Plotins *Enneade* I 1: *Über das lebende Wesen und den Menschen* unter die berühmte  $\gamma\nu\omega\theta\iota$   $\sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ -

<sup>53</sup> So die treffende Einordnung der Rolle der Imagination bei Spinoza ebd., 6.

<sup>54</sup> Ebd., 2.

<sup>55</sup> Ebd., 12. Siehe auch das weitere konzise Referat von Spinozas Gegenposition im bewusst doppeldeutig „Spinoza und die Herausforderung der Vorstellungskraft“ betitelten wichtigen Abschnitt innerhalb der Exposition des Themas des dreibändigen Werkes ebd., 12f., wo Hedley Spinozas Theismuskritik des *Tractatus* bereits in den größeren Zusammenhang der Ontologie der späteren Ethik einordnet: „Propheten besitzen eine ungewöhnlich ‚lebendige‘ Vorstellungskraft und nicht einen ungewöhnlich vollkommenen Verstand‘. Die Propheten sind voller banaler und kruder Anthropomorphismen und widersprechen einander. Die Prophetie muss deshalb einer rationalen Kritik unterworfen werden. Gleiches gilt für die Schrift insgesamt, da sie ‚nicht darauf abzielt, Dinge nach ihren natürlichen Ursachen zu erklären, sondern nur darauf zu erzählen, was die allgemeine Vorstellungskraft anspricht und dies in der bestmöglichen Weise, Erstaunen zu erregen und entsprechend den Geist der Massen zur Anbetung zu bewegen.“

<sup>56</sup> Ein solches attestiert Hedley Spinoza ebd., 140.

Maxime des delphischen Orakels stellt,<sup>57</sup> das Transzendenzvermögen der Vorstellungs- und Einbildungskraft als Bedingung der Möglichkeit des ästhetischen wie des wissenschaftlichen und sittlichen Urteils. Die Imagination verbindet den irreduziblen Aspekt einer Eigenaktivität des Subjekts mit dem gleichfalls konstitutiven Moment seiner Rezeptivität gegenüber den gegebenen Tatsachen von Welt und Bewusstsein. Innerhalb der systematisch-transzendentalphilosophischen Analyse erweist sich die Einbildungskraft so als epistemisches Vermögen, das als Prinzip von Vernunft und Urteil selbst „an der Grenze zwischen Sinnlichkeit und Denken steht“<sup>58</sup> und weder wie bei George Berkeley ausschließlich aktiv noch wie bei Thomas Hobbes ausschließlich passiv ist. Sie vermittelt gleichermaßen zwischen subjektiver innerer und objektiver äußerer Welt wie zwischen aktivem Erkennen und passivem Empfinden, die in ihr jeweils zur Einheit der spezifisch menschlichen Erfahrung kommen:

„Die menschliche Vorstellungskraft besitzt eine vermittelnde Kraft oder liminale Qualität. Sie birgt das irreduzibel Individuelle in sich und ist ein Teil des subjektiven Bewusstseins, bedient sich dennoch aber der Formen und Gestalten physischer Gegenstände. In einzigartiger Weise ist die Vorstellungskraft durch eine Spannung zwischen Innen und Außen, zwischen Denken und Wahrnehmen geprägt. Diese Spannung ist unausweichlich, und die Vorstellungskraft schillert zwischen der Offenbarung des Inneren durch das Äußere. Und dennoch bleibt der private Teil des Bewusstseins, der Erfahrungen und die Zustände der Dinge im Theater des Bewusstseins schöpferisch darstellt, etwas Unmittelbares.“<sup>59</sup>

Von der Phantasie („fancy“), die lediglich Sinnesdaten zusammenfügt, unterscheidet sich die „Vorstellungskraft“ als transzendentes Grundvermögen dadurch, dass sie etwas genuin Neues hervorbringt, dessen Teile zwar ebenfalls in Wahrnehmung und Erinnerung ihren Ursprung haben, das als Ganzes aber originäres Eigenwerk der Seele ist.

Reichen kulturgeschichtlichen Ausdruck findet die schöpferische Kraft des ahistorisch-transzendentalen Grundvermögens des Menschen, in dem Aktivität und Passivität zu einer sämtlichen theoretischen wie praktischen Vernunftvollzüge überhaupt erst ermöglichenden Einheit kommen, in einer Trias von religions- wie kulturübergreifenden Symbolen der Menschheit. Die drei Bilder, die jedes ein Leitmotiv der drei Bände der Trilogie bilden, kommen allesamt darin überein, dass sie irreduzible Symbole der amphibischen Natur des Humanums sind, das im Erlebnis des Schönen wie in der Erkenntnis des Wahren und im Tun des Guten stets zugleich in und jenseits der Welt ist. Ein erstes, in dem die Aktivität und Transzendenz der Vorstellungskraft zum Ausdruck kommt, ist der Seelenwagen

<sup>57</sup> Siehe zur Einordnung des Projekts einer imaginativen Metaphysik in das platonische Traditionsfluidum in HEDLEY: *Coleridge, Philosophy and Religion*, 4f.

<sup>58</sup> Ders.: *Living Forms of the Imagination*, 48.

<sup>59</sup> Ebd., 59.

des platonischen *Phaidros*, der selbst zu den wirkmächtigsten Schöpfungen der religiösen Vorstellungskraft der Menschheit überhaupt gehört. Als archetypisches „anagogisches Bild“<sup>60</sup> ist der Lenker, d. h. der Geist, der, angeregt von der sinnlichen Schönheit der ihn umgebenden Natur, den Seelenwagen mit dem folgsamen Pferd des Mutes und dem widerspenstigen des Triebes zum himmlischen Ort der zeitlosen Ideen zu lenken sucht, die Verkörperung der Seele als Wesen der Transzendenz. Die Ideen, die diese zu schauen trachtet, sind die Urbilder der über sich hinausweisenden irdischen Phänomene, ihrer Abbilder. Steht das erste Symbol, der Wagen, für den Triumph des menschlichen Daseins, so symbolisiert das zweite, der Jerusalemer Tempel des Alten Testaments, dem im Neuen das Kreuz Christi entspricht, seine tragische Dimension. Der Altar, auf dem das Opfer dargebracht wird, ist der Ort, an dem sich irdische und himmlische Welt auch im Schmerz treffen: So wie das Opfer (*sacrificium*) das Irdische zum Heiligen macht (*sacrum facere*), so sind innerhalb eines als Sakrament Gottes aufgefassten Kosmos auch Tragik und Leid Medium seiner Selbstmitteilung in der Freiheit des nach seinem Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen.<sup>61</sup> Ist es in der Literatur, in den großen Werken der griechischen Tragiker Aischylos, Sophokles und Euripides und des englischen Bardens William Shakespeare Furcht und Mitleid, die den Zuschauer bzw. Leser den nicht-naturalisierbaren Bereich des Normativen und Unbedingten erfahren lassen, so ist es in der Philosophie Platons und Immanuel Kants die Ambivalenz des Erhabenen, dessen zugleich anziehende und abstoßende Wirkung den Menschen eine höhere Wirklichkeit erfahren und erschaffen lässt. Letztes Symbol in der Trias ist die himmlische Stadt, mit der nicht von ungefähr die Bibel als Grundtext okzidentaler religiöser Einbildungskraft schließt. Die Stadt, die Johannes von Patmos in seiner Vision vom Ende aller Dinge schaut, ist ein die Symbolik von Wagen und Tempel noch einmal rekapitulierendes archetypisches Urbild der Vorstellungskraft des Menschen. Im Ganzen wie im Teil stellt sie sich als Metapher einer im Triumph des Aufstiegs wie in der Tragik von Fall und Sünde nach und nach zur Gemeinschaft mit ihrem Urbild wiederhergestellten abbildlichen Weltwirklichkeit dar. Im Festmahl, das im ewigen Jerusalem begangen wird, wird das Schöpfungsgeheimnis enthüllt, nach dem die Welt, wie Hedley, gestützt auf die spekulativen Auslegungen der letzten Schrift der Bibel bei Exegeten wie Origenes in der Antike, Henry More in der Neuzeit und Austin Farrer in der Moderne, darlegt, Gleichnis eines sich selbst

<sup>60</sup> So der treffende Oberbegriff für das ursprüngliche *Phaidros*- und die von ihm abgeleiteten übrigen Symbole des Aufstiegs in HEDLEY: *The Iconic Imagination*, 59–87.

<sup>61</sup> Vgl. hierzu insbesondere die Theodizee der Welt als Altar Gottes, auf der die Menschheit, wie es der von Hedley im Sinne einer Hickschen Theorie des „soul-making“ origenistisch gelesene Joseph de Maistre will, geopfert wird, in ders.: *Sacrifice Imagined*, 137–160.

neidlos allen Dingen mitteilenden Gottes ist. Die Stadt steht für den Kosmos insgesamt, der seinerseits, wie der Autor im Vokabular der Naturphilosophie Plotins eingehend darlegt, nichts anderes ist als Schau. Kosmogonie und Theogonie kommen in der Eschatologie der Apokalypse zur Einheit, in der Absolutes und Endliches versöhnt werden.

Die Symboltrias von Wagen, Tempel und Stadt ist weder zufällig noch willkürlich. Vielmehr besitzen die drei Symbole, wie Hedley mit einem von Coleridge geprägten Neologismus darlegt, strikt „tautegorischen“ Charakter, d. h., sie stellen das Symbolisierte unmittelbar dar, ohne dass sie einer Übersetzung ins Diskursive und Konzeptuelle bedürfen: „Ein Symbol ist hiernach tautegorisch, weil es nicht in etwas anderes übersetzt werden kann, sondern es selbst ist. Während eine allegorische Erzählung eine Eins-zu-Eins-Entsprechung zwischen dem beschriebenen Subjekt und dem intendierten anderen hat, besteht ein Symbol in sich und widersteht der Übersetzung in ein anderes.“<sup>62</sup> Als Archetypen in der Tradition C. G. Jungs bringen sie die Gesamtheit menschlicher Erfahrung, wie sie die Vorstellungskraft als transzendentaler Einheitsgrund von Verstand und Vernunft ermöglicht, erschöpfend zum Ausdruck: Stehen der Seelenwagen, der zum Ideenhimmel emporfährt, und der Tempel, in dem Gott ein Opfer dargebracht wird, für die Erfahrung von Triumph und Tragik, so symbolisiert die himmlische Stadt beider Vereinigung in der allumfassenden Hoffnungsperspektive einer universalen Erlösung. Als „lebendige Formen der Vorstellungskraft“ sind die absoluten oder „tautegorischen“ Symbole von Wagen, Altar und Stadt nicht nur für die ästhetische Urteilskraft in der Produktion und Rezeption von Kunst und Kultur, sondern auch für die theoretische und praktische Vernunft in Wissenschaft und Moralphilosophie schlechthin konstitutiv. Erstere ist Ausdruck der Dynamik des Seelenwagens, insofern sie einerseits zwar die Beobachtung des ihr als Faktum vorgegebenen Phänomens studiert, andererseits aber die Einzelerkenntnisse im schöpferischen Akt zum wissenschaftlichen System zusammenfügt. Nur indem sie das Einzelphänomen in einen von ihr geschaffenen größeren gesetzlichen Zusammenhang einordnet, steigt die Seele zur Wahrheit des unvollkommenen Abbildes, wie sie in den vollkommenen urbildlichen Ideen zum Ausdruck kommt, auf. Steht der platonische Seelenwagen also für die Lösung vom Einzelphänomen, symbolisiert der Tempel die Aufopferung ihrer subjektiven Sicht in der Unterwerfung unter das heuristische Ideal einer objektiven Wahrheit, deren angestrebte Ganzheit die Stadt, d. h. die strukturierte intelligible Schönheit von Gesetz und Ordnung, zum Symbol hat. Mutatis mutandis entspricht dem Aufstieg in Kunst und Wissenschaft innerhalb der Trias der Grundvollzüge der Vorstellungskraft als spezifisch menschlichen Transzendenzvermögens derjenige im guten Leben. An die Stelle des spinozistischen *conatus*

<sup>62</sup> Ders.: *Living Forms of the Imagination*, 117.

tritt so die platonische Verwirklichung der Abbildhaftigkeit, in der sich die Seele gerade in der Abkehr von der Welt Gott angleicht. Innerhalb ihres gemeinsamen praktischen Rationalismus, wie Hedley, gestützt auf ihre zentralen Werke, aufzeigt, teilen so unterschiedliche Denker wie Origenes und Plotin in der Antike oder René Descartes, Ralph Cudworth und Immanuel Kant in der Neuzeit und Aufklärung die fundamentale Überzeugung, dass es die Bestimmung des Menschen ist, sich in Abkehr von weltimmanenten Stimuli einem welttranszendenten Guten, das ihn überhaupt erst Mensch sein lässt, zuzuwenden und anzugleichen. Der moralische Anspruch, den er in sich vernimmt, ist dem Menschen Unterpfand seiner Berufung zum Göttlichen, die sich im Ethischen darin offenbart, dass er sich nicht etwa fatalistisch mit einem unannehmbaren *status quo* abfinden, sondern als autonomer Akteur die Welt im Sinne eines zunächst lediglich vorgestellten möglichen Ideals verändern soll. Der Tempel, das Opfer, ist für die Ethik ebenso zentral wie der Seelenwagen, der Aufstieg. Eindringlich akzentuiert Hedley das irreduzible und inkommensurable ethische Element der religiösen Rede vom Opfer. In der Kulturkritik Vicos, die er sich zu eigen macht, erscheinen Religion und Opfer als Widerpart gegen die Eigennützigkeit eines berechnenden Utilitarismus. Im Rekurs auf den englischen Platonismus und den Deutschen Idealismus fundiert Hedley seine Ethik der Kenosis in einer anti-naturalistischen Metaphysik des Selbst. Im praktischen Idealismus opfert das noumenale Selbst sein eng begrenztes irdisches Leben in gewisser Weise der Weite des Göttlichen. Schließlich erscheint die im Medium einer biblisch-philosophischen Ästhetik formulierte letzte Wahrheit eines im göttlichen All-Einen versöhnten Kosmos innerhalb der Metaphysik der Vorstellungskraft so auch als höchstes ethisches Ideal: So wie die Fähigkeit des Menschen, sich vermöge der Vorstellungskraft in andere hineinzuversetzen, unerlässliche Bedingung für sein sittliches Handeln ist, so ist die apokalyptisch-neuplatonische Vision eines vollkommenen intersubjektiven Verstehens sein letztes Ideal, das er in einer nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffenen Welt zu erstreben sucht.

Welcher Art ist der Gott, den sich der Mensch in der Symboltrias von Wagen, Tempel und Stadt als Bedingung der Möglichkeit theoretischer wie praktischer Rationalität buchstäblich „einbildet“?<sup>63</sup> Im ausdrücklichen Rückgriff auf eine im Sinne der platonischen Urbild-Abbild-Dialektik modifizierte spinozistische Metaphysik des *Deus sive natura* und *conatus* wirkt der Gott der romantischen Ein-

<sup>63</sup> Von großer Bedeutung für die Gotteslehre sind die umfangreichen historischen Studien zu den Trinitätstheologien des Platonikers Ralph Cudworth, bes. ders.: „The Platonick Trinity. Philology and Divinity in Cudworth's Philosophy of Religion“, in: R. Häfner (Hg.): *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher Philologie*, Tübingen 2001, 247–263, und des Romantikers Coleridge, bes. ders.: *Coleridge, Philosophy and Religion*, 36–40.

bildungskraft als dynamischer Grund von Mensch wie Natur. Mit Coleridge versucht Hedley die Unendlichkeit von Spinozas  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$  und die Persönlichkeit von Mose' „Ich bin, der ich bin“ innerhalb einer Identität und Differenz im Absoluten selbst verbindenden Trinitätstheologie zu versöhnen. Die Andersheit, die *conditio sine qua non* des Personalen, erscheint als Teil des Absoluten selbst, in dem der Vater und der Sohn, verbunden in der Kommunität des Geistes, als ursprüngliche Ipseität bzw. Alterität anzusprechen sind.<sup>64</sup> Der trinitarische Gott der ikonischen Einbildungskraft ist, wie Hedley, gestützt auf Austin Farrers Theologie eines „doppelten Handelns“ von Urbild und Abbild, teils in der Sprache der ersten angelsächsischen Idealisten darlegt:

„ein Gott, der handelt, der aber nicht unberechenbar ist, dessen Handeln sich nicht als ein Eingreifen von außen in einem mechanischen Sinne darstellt, sondern als paradigmatisches Wirken innerhalb der geschaffenen Welt in einem organischen oder plastischen Sinne. Erlösung und Schöpfung bilden ein kontinuierliches Ganzes, und Farrers Hauptaugenmerk ruht auf der einzigartigen Natur von Gottes Welt-Beziehung. Endliche Handlungsobjekte schließen einander aus, aber es ist unmöglich, das Unendliche auszuschließen. Dies ist offenbar weder ein Pantheismus noch ein panmetaphorisches Verständnis göttlichen Handelns.“<sup>65</sup>

Wie bei Coleridge im 18. Jahrhundert und bei Farrer im 20. erscheint Gott im Sinne des Theoriestückes eines „doppelten Handelns“ („double agency“) „als fundamentale Ursache [menschlichen] Denkens.“<sup>66</sup> „Göttliches Handeln“, in dem sich das erste Prinzip in Welt und Mensch offenbart, ist in Hedleys neuem Platonismus und Romantizismus kein „panmetaphorisches“, nach dem innerhalb einer ausschließlich mechanistisch beschreibbaren göttlichen Natur, wie es das im Werk zurückgewiesene reduktionistische Programm von Spinozas *Tractatus* will, die Bilder der lebendigen Vorstellungskraft tugendhafter Propheten lediglich einer allgemeinen Moral eine größere Anschaulichkeit geben. In Bewusstsein und Welt handelt Gott vielmehr im Sinne der drei irreduziblen tautologischen Symbole des menschlichen Geistes, die innerhalb der Metaphysik der ikonischen Imagination ursprüngliche Abbilder seines eigenen urbildlichen Wesens und Wirkens sind. Der Gott der Trilogie ist demnach nicht nur wie bei Spinoza Prinzip, sondern wie bei Coleridge und Farrer, auf die sich Hedley in

<sup>64</sup> Vgl. HEDLEY: *Coleridge, Philosophy and Religion*, 85–87.

<sup>65</sup> HEDLEY: *Living Forms of the Imagination*, 238.

<sup>66</sup> So das Zitat aus AUSTIN FARRER: *The Glass of Vision*, Westminster 1948, 8, in HEDLEY: *Living Forms of the Imagination*, 233. Siehe auch das eingehend kommentierte autobiographische Zitat Farrers zu seiner „spinozistischen Konversion“ ebd., 237 sowie ders.: „Austin Farrer's Shaping Spirit of Imagination“, in: ders./B. Hebblethwaite (Hg.): *The Human Person in God's World. Studies to Commemorate the Austin Farrer Centenary*, London 2006, 106–134, hier 115–117.

seiner Kritik an dem in Spinozas Ethik und Traktat grundgelegten naturalistischen Paradigma moderner Religionsphilosophie beruft, zugleich Person. Als inneres Prinzip der Symboltrias, in der sich das amphibische Wesen der „ikonischen Einbildungskraft“ des Menschen, seines Abbildes, ausdrückt, kommen Gott die Bildattribute, wenn auch in unendlich größerem Maße, buchstäblich, ja univok zu.<sup>67</sup> Er ist das Schöne, Wahre und Gute, zu dem der Mensch im platonischen Seelenwagen emporsteigt. Zugleich ist er, wie sich der Mensch in der archetypischen Bildsprache von Tempel, Altar und Kreuz in Dichtung und Wahrheit einbildet, ein Gott, der sich bereits in der Schöpfung selbst erniedrigt, um sich der Welt selbst mitzuteilen. Der ästhetische Panentheismus des Werkes, nach dem Gott die Welt durchdringt und beseelt, ist als solcher bereits eng mit der tautegorischen Tempel- und Opfersymbolik verknüpft. Das höchste Sein selbst, nämlich der Geist Gottes, opfert in der Schöpfung sein autarkes Dasein und unterwirft sich, wie es das Kreuz als höchstes christliches Symbol deutlich macht, der leidvollen Unvollkommenheit des Werdens, der irdischen Welt. Es ist schließlich ein Gott, der, wie dem Menschen das Grundsymbol der in der Vision des Sehers Johannes geschauten himmlischen Stadt offenbart, im Triumph des Wagens wie in der Tragik des Tempels die Wiederherstellung aller Dinge betreibt. Die Tragik von Leid und Bosheit in einer Welt, die in der von Hedley ausführlich gewürdigten düsteren Zeitanalyse des neuzeitlichen katholischen Theologen Joseph de Maistre als gewaltiger Altar der Menschheit erscheint, erweist sich in der reichen Bildsprache des Tempels als nur *prima facie* absurd. So wie Gott als das Heilige, wie der Autor mit Rudolf Otto darlegt, nicht nur *mysterium fascinans*, sondern zugleich *mysterium tremendum* ist, in dem der Mensch, wie Kant will, seiner noumenalen Natur gewahr wird, ist es das unleugbare empirische Böse, das die Seele im Hier und Jetzt tröstend an das ebenso gewisse Faktum des intelligiblen Guten in ihrem Innern erinnert. Im Bild des apokalyptischen Christus, wie es Johannes, der Seher von Patmos, schaut, verdichtet sich die gegen Spinoza gewendete triadische Grundsymbolik der *conditio humana* zu einer Theologie eines die Wirklichkeit insgesamt im Triumph und in der Tragik des Daseins vollendenden Gottes: Der Sohn, der zu Pferde triumphiert, gleichwohl aber, wie Hedley unter Anleihen bei der eindrucksvollen Exegese der Perikope beim Kirchenvater Origenes darlegt, noch immer die ihm am Kreuz zugefügten Wunden am Körper trägt, verkörpert gleichermaßen den Triumph des „Wagens“, den Aufstieg, und die Tragik des „Tempels“, des Abstiegs, innerhalb der „Stadt“, dem großen biblischen Symbol einer von ihm durch Leid und Freude erlösten Schöpfung. Im Kreuz, das zugleich die Erniedrigung und Erhöhung Gottes selbst symbolisiert, offenbart er sich in der erlösten Stadt des Himmels:

<sup>67</sup> So HEDLEY: *Living Forms of the Imagination*, 127.

„Dies ist Christus consummator. Irgendeine andere Form der Hinrichtung, etwa ein Enthaupten oder Erhängen, hätte diesen symbolischen Zweck nicht erfüllt. Was in Christus enthüllt wird, ist weder eine willkürliche anthropomorphe Gottheit der reichen abergläubischen und subrationalen Volksreligion vieler Jahrhunderte noch – und dies ist von großer Bedeutung – der unpersönliche Gott eines Aristoteles oder Spinoza.“<sup>68</sup>

#### 4. Spinoza Platonicus oder wissenschaftliche Theologie als Metaphysik der Einbildungskraft

Die Denkform eines Spinoza Platonicus, wie sie im Vorhergehenden im Rückgriff auf Spinoza selbst und zwei seiner platonischen Kritiker in Neuzeit und Moderne entwickelt worden ist, bietet eine eigene Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glauben. Innerhalb einer imaginativen Metaphysik hält sie einerseits an Grundeinsichten, die Spinoza in der radikalen Aufklärung des *Tractatus Theologico-Politicus* darlegt, fest. Gott ist Gegenstand der Vorstellungskraft des Menschen, der in Welt- wie Selbsterkenntnis sein schöpferisch-erlösendes Wirken im geschichtlichen Bild zu begreifen vermag. Ungeachtet der scharfen Trennung von philosophischer Wahrheit und religiösem Gehorsam, wie Spinoza selbst sie im Werk propagiert, bietet er selbst wiederholt philosophische Interpretationen der biblischen Erzählungen. Die biblische Imagination nähert sich der philosophischen Ratio, wenn verschiedene natürliche Phänomene als Medium des göttlichen Wirkens erscheinen: Als erste und einzige Substanz ist Gott Grund aller Vollzüge von Bewusstsein und Natur, die als irreduzible Grundattribute aller Dinge Zeugnis von seiner Allmacht geben. Sämtliche Modi des einen, des Denkens, wie des anderen, der Ausdehnung, sind somit, wie es eine sich der Vernunft annähernde Vorstellungskraft in unterschiedlichem Maße erahnt, Teilhabe an einem alle physischen und psychischen Dinge einbegreifenden Prinzip. Andererseits sind sowohl der Begriff Gottes wie auch der der Vorstellungskraft, wie Spinoza sie im Grundwerk der neuzeitlichen Religionsphilosophie darlegt, unzureichend: Gott ist bei Spinoza Ursprung sämtlicher Modi, zu denen im Bereich des Denkens auch das im streng deterministischen System der Ethik nicht etwa als objektive Realität, sondern als subjektives Produkt menschlicher Einbildungskraft aufgefasste Böse zählt. Entgegen der strikten Dichotomie von theoretisch-philosophischer Wahrheit und praktisch-theologischem Gehorsam, mit dem Spinoza im *Tractatus* die Denk- und Redefreiheit begründet, besitzt die religiöse Vorstellungskraft zwar durchaus einen Wahrheitsbezug. So lässt sich die Praxis

<sup>68</sup> HEDLEY: *Sacrifice Imagined*, 172f.

der Nächstenliebe, wie Spinoza in einer erhellenden Nachbemerkung zum Katalog seiner praktischen Glaubensartikel darlegt, durchaus als Teilhabe an der Allmacht des Absoluten sehen, dessen Selbststand der Einzelne im „Streben“ nach der Erhaltung und Vervollkommnung seiner selbst und seiner politischen Gemeinschaft in sich nachvollzieht. Allerdings grenzt der Konnex zwischen philosophischem Sein und ethischem Sollen innerhalb des strikten Naturalismus von Traktat und Ethik, in dem ein objektives Gutes als Einbildung und ein guter Gott als unaufgeklärter Anthropomorphismus zurückgewiesen werden, erkennbar an die bloße Äquivokation. In Wirklichkeit ist das sogenannte Gute nämlich ebenso Teil der Selbstentfaltung des unendlichen Absoluten in Geist und Materie und seiner in Denk- und Naturgesetzen zum Ausdruck kommenden unmoralischen Allmacht wie das vermeintliche Böse.

Die „Cambridger Aufklärung“ bewahrt die zentralen Einsichten Spinozas, den Panentheismus einer alle Dinge in sich einbegreifenden ersten Substanz, die sich der Vorstellungskraft des Menschen mitteilt, ohne die Güte Gottes, von der er sich kraft der Imagination wahrheitsfähige Bilder zu machen vermag, preiszugeben. Grundlage ist bei ihrem neuzeitlichen wie bei ihrem modernen Vertreter ein eigenes intuitives Vermögen, das in transzendentalphilosophischen Analysen an Plausibilität gewinnt. Das „natürliche Gespür“, das Henry More annimmt, ist zugleich Vorstellungskraft und praktische Vernunft, die das Gute selbst zum Gegenstand hat: Die Verpflichtung auf einen absoluten Wert, dessen der Mensch im Sittlichen gewahr ist, erscheint als Einsicht in das Dasein und Wesen eines als höchstes Gut aufgefassten *ens perfectissimum*, dem, wie More Spinoza im schlagenden Gegenargument erwidert, nur um den Preis des begrifflichen Widerspruchs eine sittliche Unvollkommenheit zugesprochen werden kann. Noch ungeachtet der Unvereinbarkeit mit jedem Theodizee-Versuch, der sich mit der Annahme eines gnostisch über alle sittlichen Kategorien erhobenen Gottes von vornherein erübrigt, stellt die Annahme einer göttlichen Verursachung des sittlichen Bösen, das sich nicht, wie Spinoza zu zeigen unternimmt, als Produkt einer zur objektiven Wahrheit unfähigen subjektiven Vorstellungskraft leugnen lässt, eine strenge *contradictio in adiecto* dar. Fällt der krude Interventionismus, den More für seine Darstellung eines die Geschicke der Welt lenkenden guten Absoluten heranzieht, hinter das Niveau der Religionskritik des *Tractatus* zurück, stellt seine platonische Sicht der Geschichte als Heilsgeschichte, die der Seele in ihrer Rückwendung Bild eines urbildlichen Guten ist, einen plausiblen Ansatz für eine Theorie göttlichen Handelns dar. In Hedleys sakramentalem Weltverständnis erscheint alles Vergängliche als Gleichnis des Unvergänglichen, das sich dem Menschen entsprechend den drei Grundkategorien seiner Verstand wie Vernunft begründenden Einbildungskraft im Triumph und in der Tragik seines Daseins nicht anders denn als ein erstes Schönes, Wahres und Gutes darstellen kann:

Wenn jede wahre Erkenntnis Aufstieg, Opfer und Vollkommenheit zur Bedingung ihrer Möglichkeit hat, dann muss ihr Prinzip selbst in den genannten Kategorien als Prinzip von Schönheit, Wahrheit und Güte, als die es sich dem Menschen in der Vielfalt von Natur und Kultur selbst mitteilt, gedacht werden.

## Verwendete Literatur

- CASSIRER, Ernst: *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Studien der Bibliothek Warburg 24), Leipzig/Berlin 1932: Teubner.
- Ders.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Gesammelte Werke 14 – Hamburger Ausgabe), herausgegeben von Birgit Recki und Friederike Plaga, Hamburg 2002: Meiner.
- COLIE, Rosalie L.: *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*, Cambridge 1957: Cambridge University Press.
- FARRER, Austin: *The Glass of Vision* (Bampton Lectures 1948), Westminster 1948: Dacre Press
- FOUKE, Daniel: *The Enthusiastical Concerns of Dr. Henry More. Religious Meaning and the Psychology of Delusion* (Brill's Studies in Intellectual History 71), Leiden/New York/Köln 1997: Brill.
- FÜRST, Alfons/HENGSTERMANN, Christian (Hg.): *Die Cambridge Origenisten. George Rusts Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions* (Adamantina 4), Münster 2013: Aschendorff.
- HEDLEY, Douglas: *Coleridge, Philosophy and Religion. Aids to Reflection and the Mirror of the Spirit*, Cambridge 2000: Cambridge University Press.
- Ders.: „The Platonick Trinity. Philology and Divinity in Cudworth's Philosophy of Religion“, in: R. Häfner (Hg.): *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher Philologie* (Frühe Neuzeit 61), Tübingen 2001: Niemeyer, 247–263.
- Ders.: „Austin Farrer's Shaping Spirit of Imagination“, in: ders./B. Hebblethwaite (Hg.): *The Human Person in God's World. Studies to Commemorate the Austin Farrer Centenary*, London 2006: SCM Press, 106–134.
- Ders.: *Living Forms of the Imagination*, London 2008: T & T Clark.
- Ders.: *Sacrifice Imagined. Violence, Atonement, and the Sacred*, London/New York 2011: Continuum.
- Ders.: „Coleridge as a Theologian“, in: F. Burwick (Hg.): *The Oxford Handbook of Samuel Taylor Coleridge*, Oxford 2012: Oxford University Press, 473–494.
- Ders.: *The Iconic Imagination*, New York 2016: Bloomsbury.
- HENGSTERMANN, Christian: Art. „The Cambridge Platonists“, in: S. Goertz/C. Taliaferro (Hg.): *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Philosophy of Religion* (im Druck).

- Ders.: „Die ‚Cambridge Platonists‘. Freiheitsmetaphysik und All-Einheitspekulation im neuzeitlichen England“, in: U. Weichert/C. Hengstermann (Hg.): *Anne Conways Principia philosophiae. Materialismuskritik und Alleinheits-Spekulation im neuzeitlichen England* (Pontes 52), Münster 2012: Lit, 13–39.
- HÖFFE, Otfried (Hg.): *Baruch de Spinoza. Theologisch-politischer Traktat* (Klassiker auslegen 54), Berlin 2014: Akademie
- HUTTON, Sarah: „Reason and Revelation in the Cambridge Platonists, and their Reception of Spinoza“, in: K. Gründer/W. Schmidt-Biggemann (Hg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 12), Heidelberg 1984: Lambert Schneider, 181–200.
- Dies.: *British Philosophy in the Seventeenth Century* (The Oxford History of Philosophy), Oxford 2015: Oxford University Press.
- ISRAEL, Jonathan I.: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford 2001: Oxford University Press.
- JAMES, Susan: *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-political Treatise*, Oxford 2014: Oxford University Press.
- LAUX, Henri: *Imagination et Religion chez Spinoza. La Potentia dans l'Histoire* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie Nouvelle Série), Paris 1993: Vrin.
- LEECH, David: *The Hammer of the Cartesians. Henry More's Philosophy of Spirit and the Origins of Modern Atheism* (Studies in Philosophical Theology 53), Leuven/Paris/Walpole 2013: Peeters.
- Ders.: „Does Henry More's Conception of a ‚divine life‘ bear Traces of Origen's Influence?“, in: C. Hengstermann (Hg.): *Henry More. The Immortality of the Soul* (Adamantiana 12), Münster 2019: Aschendorff (im Druck).
- MELAMED, Yitzhak Y.: „The Metaphysics of the Theological-Political Treatise“, in: ders./M. A. Rosenthal (Hg.): *Spinoza's Theological-political Treatise. A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides), Cambridge 2010: Cambridge University Press, 128–142.
- Ders./ROSENTHAL, Michael A. (Hg.): *Spinoza's Theological-political Treatise. A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides), Cambridge 2010: Cambridge University Press.
- MORE, Henry: *The Second Lash Of Alazonomastix*, Cambridge 1651: Printers to the University of Cambridge.
- Ders.: *Opera omnia*, London 1679 (Nachdruck Hildesheim: Olms 1966).
- Ders.: *Discourses on Several Texts of Scripture*, London 1692: Brabazon Aylmer.
- Ders.: *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (The Theological Works of the Most Pious and Learned Henry More), London 1708: Joseph Downing.
- MÜLLER, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006: Pustet.
- NADLER, Steven M.: *A Book Forged in Hell. Spinoza's scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton 2011: Princeton University Press.

*Kritik der religiösen Einbildungskraft*

- REID, Jasper: *The Metaphysics of Henry More* (Archives internationales d'Histoire des Idées 207), Dordrecht 2012: Springer.
- SPINOZA, Baruch de: *Theologisch-politischer Traktat. Tractatus theologico-politicus*, neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, (Philosophische Bibliothek 93), Hamburg 2012: Meiner.
- STRAUSS, Leo: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat* (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums Philosophische Sektion 2), Berlin 1930: Akademie.
- TULLOCH, John: *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17<sup>th</sup> Century*, Edinburgh/London 1874.
- WHITEHEAD, Alfred N.: *Adventures of Ideas*, Cambridge 1933: Cambridge University Press



Christina Schneider

## Leibniz' Metaphysik – oder: Wie wird aus einem platonischen Himmel ein Gott?

Leibniz' Metaphysik ist, folgt man B. Russells<sup>1</sup> Einschätzung der *Monadologie*, eine Art „fantastic *fairy tale*“. Gerade wenn man die *Monadologie* liest und sich dabei von Leibniz' Bildern, Metaphern und Redeweisen mitnehmen lässt, ist dieser Eindruck schwerlich abzuweisen. Will man Leibniz' Metaphysik von diesem Eindruck befreien, so gilt es, dieses Märchen nicht nur nachzuerzählen und zu interpretieren; in gewissem Maße ist auch eine Rekonstruktion gefordert. Etwas anderes bleibt dem am systematischen Konnex dieser Metaphysik interessierten Leser kaum übrig. So leitet, beispielsweise, G. Hartz seinen Aufsatz „Leibniz's Phenomenalism“ wie folgt ein:

„Locke's Essay is like a mail-order catalogue' writes P. T. Geach, ‚and you buy what suits you. To switch to a communication-theory metaphor, the trouble is to make out which part is message and which is noise.‘ Something similar might be said of the Leibnizian corpus. It is large and diverse and rich – so rich that there are within it tensions or outright contradictions. These force the commentator to choose which items to purchase and which to let well alone. Message and noise are alarmingly often set side by side in texts from the same or closely neighboring periods of time, in different drafts of the same essay, and sometimes in the very same draft.“<sup>2</sup>

In einem kurzen Aufsatz, welcher sich mit dem Thema „Metaphysik und Theologie“ zu beschäftigen hat, kann es nicht darum gehen, die Leibnizsche Metaphysik, über verschiedene Schaffensperioden hinweg, darzustellen. Ein Parforceritt muss genügen.<sup>3</sup> Interpretationen und Rekonstruktionen der Leibnizschen Metaphysik gibt es viele. Diese hier ist, in stark verkürzter Form, eine davon und nicht mit dem Anspruch verbunden, die alleingültige zu sein.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> BERTRAND RUSSELL: *The Philosophy of Leibniz*, Paperback-Edition mit einer Einführung von J. G. Slater, London <sup>2</sup>1991, Einleitung, XVII.

<sup>2</sup> GLENN HARTZ: „Leibniz's Phenomenalisms“, in: *The Philosophical Review* 101 (1992), 511–549, hier 511.

<sup>3</sup> Eine detaillierte Interpretation und Rekonstruktion findet sich in CHRISTINA SCHNEIDER: *Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang*, München 2001.

<sup>4</sup> Beispielsweise vertritt GEORGE GALE: „Physics, Metaphysics and Natures. Leibniz' later Aristotelianism“, in: N. Rescher (Hg.): *Leibnizian Inquiries. A Group of Essays*, Lanham 1989, 95–102, dass eine „aristotelische“ Grundauffassung für die Leibnizsche Metaphysik leitend sei. Auch M. R. Adams' Interpretationsansatz kann in dieser Tradition verstanden werden (vgl. ROBERT M. ADAMS: „Form und Materie bei Leibniz. Die mittleren Jahre“, in: *Studia Leibnitiana* XXV/2 [1993], 132–152 und ders.: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York/Oxford 1994). JOHN O'LEARY HAWTHORNE/JAN A. COVER: „Haecceitism and

Eine nötige und gewünschte thematische Eingrenzung gibt Leibniz' Metaphysik zudem selbst an die Hand. Sie ist bekanntlich engstens mit einem Gottesbegriff verbunden und eine Kohärenz dieser Metaphysik ist nicht ohne den Leibnizschen Gott zu denken. So scheint es, dass bei Leibniz eine Theologie, wenngleich keine „institutionelle“, maßgeblich für seine Metaphysik ist. Das stimmt nur zum Teil: Leibniz' Metaphysik hat idealistische Züge und diese macht – *prima facie* – seinen „Gottesbegriff“ problematisch. Der Leibnizsche Gott ist zunächst einmal ein Hort dessen, was Leibniz „Ideen“ nennt.<sup>5</sup> Ihm zur Seite stehen Leibniz' berühmte Monaden. Mit diesen gibt es ein „Außerhalb“ von Gott. Was immer diese Monaden sein mögen, sie lösen jedoch nicht einfach die Frage, um welche es in diesem Aufsatz geht: Wie wird aus einem platonischen Himmel ein „Gott“ mit – im weitesten Sinn – personalen Zügen?<sup>6</sup> In Beantwortung dieser Frage zeigt sich, dass der Leibnizsche Gottesbegriff, um auch nur im Ansatz ein Gottesbegriff zu sein, von metaphysischen Grundannahmen abhängig ist, die wesentlich methodischer und meta-metaphysischer Natur sind. Sie sind nicht der/einer Theologie entlehnt und setzen keinen „Gottesbegriff“ voraus. Dieses Verhältnis – Philosophische Annahmen bestimmen den Gottesbegriff – soll in diesem Aufsatz nachgezeichnet werden.

Die methodischen Annahmen sowie die semantischen Rahmenbedingungen werden in Abschnitt 1 („Methodisch-semantischer Hintergrund“) aufgenommen. Der Abschnitt 2 („Das Primat des Semantischen bei Leibniz“) konkretisiert die Überlegungen des ersten Abschnitts innerhalb der Leibnizschen Metaphysik und wirft einen Blick auf die verschiedenen Weisen, wie Leibniz „Existenz“ versteht. Hier begegnet zum ersten Mal der Leibnizsche Gott. Im Abschnitt 3 („Leibniz' ‚Schöpfungsgeschichte‘“) wird ein Abriss der Leibnizschen metaphysischen

Anti-Haecceitism in Leibniz's Philosophy“, in: *Noûs* 30/1 (1996), 1–30 schreiben Leibniz eine Art „Haecceitismus“ zu, und GEORGE MACDONALD ROSS: „Leibniz and Renaissance Neoplatonism“, in: A. Heinekamp (Hg.): *Leibniz et la Renaissance*. Wiesbaden 1983, 125–134, der Leibniz in der platonischen Tradition sieht, führt aus, dass Leibniz, entgegen seinen Selbstzuschreibungen, auch in der neuplatonischen Tradition steht.

- <sup>5</sup> Hierin gründet auch der Spinozismusvorwurf, mit welchem sich Leibniz zeitlebens auseinanderzusetzen hatte. Dieser war für Leibniz schwerwiegend. Leibniz' Monaden, beherrschend in seiner späten Philosophie, sollen die Lösung bringen, so Leibniz' eigene Einschätzung. Er schreibt in einem Brief an Bourguet vom Dezember 1714: „Ich weiß nicht recht, wie Sie, m. H., hieraus auf irgend welchen Spinozismus schließen wollen; denn dies ist wahrlich eine etwas rasche Art zu folgern. Ganz im Gegenteil wird der Spinozismus durch die Monaden vernichtet; [...]“
- <sup>6</sup> „Personal“ wird in diesem Aufsatz minimalistisch und in gewisser Hinsicht *ex negativo* verstanden: Ein X ist personal, wenn Zuschreibungen wie „X ist wollend“, „denkend“, „entscheidend“ etc., anthropomorph wie sie sein mögen, nicht absurd sind, wie sie beispielsweise wären, wenn X eine mathematische Struktur wäre.

Architektonik gegeben. Hier zeigt sich das Problem eines Gottes als eines „platonischen Himmels“. Das Problem wird in Abschnitt 4 („Gott als ‚personal‘ – eine Folge methodisch-metaphysischer Prinzipien“) aufgelöst. Abschnitt 5 stellt die Frage, ob der Preis für diese Auflösung nicht zu hoch ist.

## 1. Methodisch-semantischer Hintergrund

Als Ausgangspunkt bietet sich Leibniz' methodisch-semantischer Hintergrund an. Dies mag, geht es doch um Leibniz' Metaphysik, verwunderlich erscheinen. Leibniz gilt als „Rationalist“ und dies heißt des Näheren, dass für ihn Intelligibilität für alles, was „ist“ – wie immer dieses „ist“ näher zu verstehen sein möge –, die Voraussetzung überhaupt, in methodisch-„formalem“ Sinn und in materialer Hinsicht, ist. Kurz: Für Leibniz ist alles, was „ist“, denkbar und was nicht denkbar ist, „ist“ nicht *tout court*. Diese Maxime der universellen Intelligibilität, so wird es sich zeigen, ist die unhintergehbare Voraussetzung für Leibniz' Metaphysik, sowohl in methodischer als auch in architektonischer Hinsicht und damit auch für den „Begriff“ und für die metaphysische „Funktion“ seines Gottes.

### 1.1 Exkurs: Leibniz' logisch-semantischer Hintergrund

Leibniz ist sich der unterschiedlichen methodischen Erfordernisse, die „empirische Wissenschaften“ einerseits und „spekulative Wissenschaften“ andererseits beanspruchen, durchaus bewusst. Was die empirischen Wissenschaften anbelangt, so ist seine Auffassung, *cum grano salis*, durchaus als „modern“ – wenn gleich nicht als empiristisch – zu bezeichnen. Dieser Problemkreis sei zur Seite gestellt. Was „spekulative Wissenschaft“ anbelangt, und Metaphysik ist unfraglich für Leibniz eine solche, so ist für ihn das Definieren und Beweisen der Königsweg, um zu „wahren“ Aussagen in diesem Bereich zu gelangen.

Der „Beweisbegriff“ und die „Definitionstheorie“, die Leibniz seinem metaphysischen Vorgehen im Kern zugrunde legt, ist aristotelisch.<sup>7</sup> Er schreibt, beispielsweise, in seinen Bemerkungen zu den Kartesischen Prinzipien:

<sup>7</sup> Die Frage, ob sich Syllogistik innerhalb einer Prädikatenlogik formalisieren lässt, wird durchaus diskutiert – wie JAN ŁUKASIEWICZ: *Aristotle's Syllogistic. From the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951, fast ein „Klassiker“, zeigt. Eine intensionale Semantik – im Sinne Leibniz' – für eine Termlogik hat KLAUS GLASHOFF: „An Intensional Leibniz Semantics for Aristotelian Logic“, in: *The Review of Symbolic Logic* 3/2 (2010), 262–272

„Die Regeln des Aristoteles haben den Vorzug, dass sie, mit Ausnahme der Prinzipien, – d. h. der ersten Wahrheiten oder Hypothesen – nur das zulassen, was durch ein rechtmäßiges Argument bewiesen ist, d. h. durch ein solches, das weder der Form noch der Materie nach einen Mangel aufweist. Der Materie nach aber ist ein Beweis mangelhaft, wenn er irgend etwas außer den Prinzipien selbst und den rechtmäßigen Folgerungen aus ihnen voraussetzt. Unter der richtigen Form verstehe ich nicht nur die gemeine syllogistische, sondern auch jede beliebige andere, sofern sie zuvor bewiesen worden und kraft ihrer Gestaltung zu einem sicheren Schluss berechtigt. Dies ist z. B. auch bei den Formen der arithmetischen und algebraischen Operationen [...] der Fall; [...]“<sup>8</sup>

Zur Erinnerung: Dieser Beweisbegriff weist ein spezielles Verhältnis von Semantik und Schließen auf, welcher in einem Gegensatz zum „syntaktischen“ Beweisbegriff der heutigen formalen Logik steht. Die Korrektheit der Schlüsse ist eine notwendige Bedingung für einen Beweis. Zu einem Beweis kommt hinzu, dass die Prämissen (Prinzipien), die „Beweisstarter“, „wahr“ (und selbst nicht beweisbar) sein müssen. Sie führen „Wahrheit“ mit sich und übertragen diese vermöge korrekter Schlüsse auf die Konklusion, welche dann bewiesen und somit als „wahr“ ausgewiesen ist.<sup>9</sup> Als Beweisstarter fungieren sogenannte Prinzipien. Hierzu gehören, beispielsweise, der Satz vom Widerspruch, aber auch solche, die inhaltlicher Natur sind, wie das Prinzip vom zureichenden Grund, welches später eine Rolle spielen wird.

Wichtig für das Folgende ist, dass die sprachlichen Ausdrücke, die in den Definitionen (der fraglichen Definition) und den daraus erschlossenen Aussagen vorkommen, interpretiert sind, etwas „bedeuten“. Auch hier zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zur heutigen Logik und deren Interpretation: Den sprachlichen Ausdrücken, die in den Prämissen, Konklusionen, Sätzen vorkommen

entwickelt. Ausführliche Monographien zur Entwicklung der Logik sind, beispielsweise, WILLIAM KNEALE/MARTHA KNEALE: *The Development of Logic*, Oxford <sup>11</sup>1991, sowie in JOSEPH M. BOCHEŃSKI: *Formale Logik*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1956.

<sup>8</sup> GOTTFRIED W. LEIBNIZ: *Die philosophischen Schriften I–VII*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt (unveränderter Nachdruck der Ausg. Berlin 1885), Hildesheim 1965: Olms, IV, S. 363 [zukünftig angegeben als GP]. Übersetzungen aus dem Französischen werden aus ders.: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I und II*, Hamburg <sup>3</sup>1966: Meiner [zukünftig angegeben als Leibniz (1966)] übernommen, gelegentlich mit gekennzeichnete Modifikation. Vgl. auch eine andere Stelle in „Betrachtung über Erkenntnis, Wahrheit und Ideen“, Leibniz (1966) I, S. 27f., GP, IV, S. 425f.

<sup>9</sup> Leibniz schränkt die inferenziellen Verfahren nicht auf Syllogistik ein. Für ihn stellt eine regelrechte Rechnung auch einen Beweis dar. Leibniz vertritt, *cum grano salis*, eine algebraische Sichtweise inferenzieller Zusammenhänge – ein Umstand, der bei Rekonstruktionen seiner Logik im Allgemeinen und seines ontologischen Arguments, im Besonderen, eine bedeutende Rolle spielt. Diese Thematik kann im gegenwärtigen Kontext zur Seite gestellt werden. Vgl. aber wegen ausführlicher Darstellung: LOUIS COUTURAT: *La Logique de Leibniz. D’après des documents inédits* (Nachdruck d. Ausg. Paris 1901), Hildesheim 1961: Olms, 22f., KNEALE/KNEALE: *The Development of Logic*, Oxford <sup>11</sup>1991, Kap. V, S. 320–336, und hinsichtlich einer „intensionalen“ und „extensionalen“ Interpretation S. 343–345.

(den Subjekten bzw. Prädikaten der sprachlichen Ausdrücke), entsprechen bei Leibniz „Begriffe“: *conceptus*, *notiones* oder *ideae* sind Leibniz' Worte.<sup>10</sup> Man kann sie auch als semantische Gehalte bezeichnen. Durch diese (zugeordneten) „Begriffe“ werden die sprachlichen Prämissen und Konklusionen von Beweisen – von Aussagen überhaupt –, wie man auch sagt, intensional und nicht wie heute extensional „interpretiert“.<sup>11</sup> Die Gültigkeit der Schlüsse hängt nicht von den Bedeutungen ab, sondern von der Struktur der verschiedenen Bedeutungen zueinander. Dies führt zur Frage: Was heißt bei Leibniz „Wahrheit“?

### 1.2 Wahrheit bei Leibniz – Begriffe, Ideen

Das Herzstück der Leibnizschen Semantik, insbesondere seiner Wahrheitsauffassung, liegt in dem Schlagwort: „le prédicat est contenu dans le sujet“. Für Leibniz ist eine Aussage „wahr“, wenn der Begriff, den das Prädikat eines Satzes ausdrückt, im Begriff, den das Subjekt des Satzes ausdrückt, enthalten ist.<sup>12</sup> Hierbei ist festzuhalten: Diese Begriffe sind keine Produkte, Bildungen oder Erzeugnisse eines menschlichen Verstandes oder einer menschlichen Vernunft – weder in einem individuellen noch in einem generischen Verständnis. Sie sind „objektiver Natur“. Auch ist festzuhalten, dass Ideen/Begriffe nicht Bedeutungen, Intensionen, semantische Werte, etc. haben. Sie sind Bedeutungen/Intensionen, semantische Werte etc. – wie immer man sich ausdrücken will.

Die Wahrheit eines (Subjekt-Prädikat-)Satzes gründet allein im Verhältnis der dem Subjekt und dem Objekt zugeordneten Begriffe: „le prédicat est contenu dans le sujet“. Sätze werden durch die Begriffe, die ihre „Satzteile“ ausdrücken, und deren Konstellationen „wahr“. Ob und wie sich Begriffe zu komplexeren verbinden können, ist keine „syntaktische Angelegenheit“. Das hängt von den involvierten Begriffen, d. h.: von Bedeutungen, Intensionen oder semantischen Werten ab. So gründet, beispielsweise, die Wahrheit des Satzes: „Das *ens*

<sup>10</sup> Auf Unterscheidungen und in wieweit Leibniz selbst diese beachtet hat, muss hier nicht eingegangen werden.

<sup>11</sup> Hierbei ist anzumerken, dass Leibniz den Unterschied zwischen extensionaler und intensionaler „Interpretation“ und deren Verhältnis gekannt hat und die Kalküle, die er entworfen hat (im Rahmen seines Projektes *Characteristica Universalis*), beiden Interpretationen unterworfen hat.

<sup>12</sup> Hier ist anzumerken: Das relevante Verhältnis: „das Prädikat ist im Subjekt enthalten“ gilt bei Leibniz nicht nur für generische Ausdrücke wie: „Menschen sind Lebewesen“. Für Leibniz gilt dieses Verhältnis für die „Wahrheit“ eines Satzes auch dann, wenn das Prädikat eine *akzidentielle* Eigenschaft (bzw. eine Relation) ausdrückt. Traditionell konnten (die Begriffe) von akzidentiellen Eigenschaften nicht im Begriff des Subjektes enthalten sein, sie sind diesem zugefügt. So steht die Wahrheit eines Satzes, dessen Prädikat ein Akzidenz ausdrückt, wie beispielsweise: *Einige Menschen sind schön*, unter „Existenzvorbehalt“.

*perfectissimum* existiert notwendig“ im Begriff, der Definition, des *ens perfectissimum* und dem Umstand, dass „Existenz“ eine *perfectio* ist – mithin sein Begriff im Begriff des *ens perfectissimum* enthalten ist.

Bei der Interpretation sprachlicher Ausdrücke geht es nicht um ein zweikategorial gedachtes Verhältnis von Prädikaten (interpretiert als „Eigenschaften“) zu sprachlichen Subjekten (interpretiert als „Substanzen“). Es geht hierbei um ein Verhältnis unter „Begriffen“ oder „semantischen Werten“.<sup>13</sup> Leibniz' Wahrheitsauffassung kennt auch einen Korrespondenzgedanken, aber nicht (primär) zwischen Sprache, Sätzen, Aussagen auf der einen Seite und „Welt“ auf der anderen Seite, sondern zwischen Sprache, Sätzen, Aussagen und einem Bereich von Ideen, Begriffen, semantischen Werten.

### 1.3 Das Prinzip vom zureichenden Grund

Das Prinzip des zureichenden Grundes hat zwei Facetten: Einmal ist es als ein logisch-semantisches Prinzip zu lesen. Zum anderen ist es aber auch ein – im weiteren Sinn – ontologisches Prinzip. Der zureichende Grund ist „etwas“.

„Möglich“ und „notwendig“ sind zwei tragende Begriffe der Leibnizschen Metaphysik, die in Zusammenhang mit dem Prinzip des zureichenden Grundes eine wichtige Rolle spielen. Zunächst ist deren semantischer Status anzusprechen. Auf deren metaphysischen Status ist später einzugehen.

#### 1.3.1 „Möglich“ und „notwendig“ in logisch-semantischer Hinsicht

Es ist zu beachten: „Notwendig“ heißt für Leibniz nicht: „gültig in allen möglichen Welten“ und „möglich“ heißt nicht: „gültig in einer möglichen Welt“. Leibniz versteht unter „möglich“, besser: einem möglichen Begriff, einen komplexen Begriff – seine Ideenkomplexion – der/die „keinen Widerspruch enthält“.<sup>14</sup> In diesem Sinn ist die Möglichkeit eines Begriffs – und somit einer Definition – eine notwendige Voraussetzung für seine Wahrheit. Damit verbunden ist auch das, was Leibniz unter einer „kontingenten Wahrheit“ (auch Tatsachenwahrheit genannt) versteht: Als Wahrheit ist der Begriff des Prädikats des ausdrückenden Satzes im Begriff dessen Subjekts enthalten und der Begriff des Subjektes ist möglich, also widerspruchsfrei. Aber das Gegenteil dieser Wahrheit (obwohl nicht faktisch), welches besagt, dass der Begriff des fraglichen Prädikats nicht in dem

<sup>13</sup> Dies hat Konsequenzen für die Interpretationen, die Leibniz' logisch-algebraischen Kalkülen zur Seite gestellt werden.

<sup>14</sup> Leibniz hat dies an vielen Stellen geäußert, z. B. GP, IV, S. 359, GP, IV, S. 424f., GP, VII, S. 319 und nicht zuletzt in der *Monadologie*, § 31–36.

des Subjekts enthalten ist, ist nicht widerspruchsvoll (d. h. ein Subjektbegriff, der *ceteris paribus* anstelle des fraglichen Prädikatbegriffs dessen Negation enthält), impliziert ebenfalls keinen Widerspruch (der Begriff ist möglich).

Eine notwendige Wahrheit (auch Vernunftwahrheit genannt) ist eine solche, deren Negation einen Widerspruch impliziert, d. h.: Es entsteht ein Widerspruch, wenn dem Subjektbegriff die Negation des fraglichen Prädikatbegriffs zugeschrieben wird.<sup>15</sup> Kontingente und notwendige Wahrheiten unterscheiden sich hinsichtlich des Aufweises ihrer Wahrheit: Während diese für notwendige Wahrheiten, modern gesprochen, durch endliche korrekte Ableitungen bewiesen werden kann, würde der Aufweis der Faktizität kontingenter Wahrheiten eine unendliche Analyse (einen „unendlichen Beweis“) erfordern, was nicht möglich ist; somit ist deren Faktizität empirisch nachzuweisen. Am Rande vermerkt: Die Existenz Gottes, sollte sie eine notwendige Wahrheit sein, ist dadurch beweisbar.<sup>16</sup>

### 1.3.2 Der metaphysische Status

„Notwendig“ und „möglich“ haben nicht nur einen logisch-semantischen Status, sondern auch einen metaphysischen. Dieser leitet sich aus dem Prinzip des zureichenden Grundes ab – ein wesentliches methodisch-/metaphysisches Momentum der Leibnizschen Philosophie (*Monadologie*, § 32):

„[Unsere Vernunftkenntnisse beruhen auf zwei großen Prinzipien<sup>17</sup> ...] Zweitens auf dem des zureichenden Grundes, kraft dessen wir annehmen, dass keine Tatsache wahr und existierend, keine Aussage richtig sein kann, ohne dass ein zureichender Grund vorliegt, wenngleich uns diese Gründe in den meisten Fällen nicht bekannt sein mögen.“

Dies ergibt eine Parallelisierung zur „logischen Notwendigkeit“ (*Monadologie*, § 32):

„Ist eine Wahrheit notwendig, so lässt sich ihr Grund vermittels der Analyse aufzeigen, indem man sie in einfachere Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man zu den ursprünglichen gelangt.“

Es verhält sich notwendigerweise so und so, weil die Folge der zureichenden Gründe, bis zum letzten, zum Anfang der Folge der Gründe, die das Sich-so-und-so-Verhalten bedingen oder „begründen“, endlich ist. Gemäß dem Prinzip vom zureichenden Grund hat auch mögliches und kontingentes Sich-so-und-so-Ver-

<sup>15</sup> Vgl. beispielsweise *Monadologie* § 31–36 oder GP III, S. 400.

<sup>16</sup> Auch die Umkehrung gilt: Da der Begriff eines *ens perfectissimum* keinen Widerspruch verzeichnet, somit möglich ist, und „Existenz“ aus diesem Begriff in endlich vielen Schritten abgeleitet werden kann, existiert das *ens perfectissimum* notwendig.

<sup>17</sup> Anmerkung: Das erste ist der Satz vom Widerspruch.

halten einen zureichenden Grund und die Folge bzw. das Netzwerk der zureichenden Gründe, die dieses Sich-so-und-so-Verhalten bedingen/begründen, ist unendlich (nur Gott überblickt die ganze Kette/das vollständige Netzwerk der zureichenden Gründe) (*Monadologie*, § 36):

„Der zureichende Grund muss sich jedoch auch bei den zufälligen oder Tatsachen-Wahrheiten, und zwar in dem wechselseitigen Zusammenhang aller erschaffenen Dinge, auffinden lassen. Hier könnte die Auflösung in Sondergründe – wegen der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Naturdinge und der Teilung der Körper ins Unendliche – bis zur schrankenlosen Besonderung fortgehen.“

## 2. Das Primat des Semantischen bei Leibniz

Wenn im Rahmen der Leibnizschen Semantik sprachlichen Ausdrücken, insbesondere Subjekt-Prädikat-Sätze, nicht „Objekte“, „Substanzen“, Eigenschaften (Universalien, wo immer sie sein mögen, akzidentielle Eigenschaften, wie immer ihre Stellung zu den „Objekten“ sein möge, denen sie zugeschrieben werden) gegenüberstehen, sondern Begriffe oder Ideen oder semantische Werte und die „Wahrheit“ sprachlicher Ausdrücke in deren Verhältnis gründet, so mag man sich die Frage stellen, wo in dieser Wahrheitsauffassung „Realität“ oder „Welt“ bleibt. Schon das Wort „Existenz“ ist vor dem Hintergrund der Leibnizschen Metaphysik mehrdeutig.

### 2.1 Was heißt „existieren“?

Das Fundament der Leibnizschen Semantik sind Begriffe (oder Ideen oder semantische Werte) – auch komplexe. Diese sind vorausgesetzt. In diesem Sinn „existieren“ (einfache) Begriffe und mit ihnen, in Folge der vorausgesetzten Semantik, nicht-widersprüchliche Komplexionen. Hier begegnet ein erster „Begriff von Existenz“: Existenz als begriffliche Widerspruchsfreiheit, kurz: Existenz als Konsistenz. Leibniz würde vermutlich sagen: „Existenz als Möglichkeit“. Existenz-als-Konsistenz ist nur Begriffen zuzuschreiben. Ohne diese Art von „Existenz“ wäre Definieren eine sinnlose Unternehmung.

„Wahrheit“ von Aussagen, auch von als faktisch intendierten Existenzaussagen, wie „Gott existiert“ oder „das Weiße Haus existiert“, gründet in Begriffen und deren Verhältnissen untereinander, sofern diese konsistent sind. Das heißt, dass sich hier ein weiterer Begriff von „Existenz“ zeigt: faktische-Existenz. Diese ist nicht identisch mit dem Begriff der Existenz-als-Konsistenz. Letztere ist

Voraussetzung für faktische-Existenz, welche sich als notwendige und kontingente zeigt.

Kontingente Existenz besagt, dass die Kette, bzw. das Netzwerk, zureichender Gründe, die diese Art von faktischer-Existenz bedingt, „unendlich“ ist. Notwendige Existenz besagt, dass die Kette, bzw. das Netzwerk, zureichender Gründe, die diese Art von faktischer-Existenz bedingt, endlich ist. Diese Unterart von faktischer-Existenz ist beweisbar, wie, beispielsweise, im ontologischen Argument, welches „Gottes notwendige Existenz“ als *conclusio* artikuliert. Wie sind diese faktischen-Existenzen zu verstehen? Die Beantwortung der Frage führt in Leibniz' Metaphysik.

## 2.2 Der Verstand Gottes

Von Begriffen, Ideen, semantischen Werten war bislang die Rede, als gehörten sie einer nicht näher qualifizierten, allerdings „objektiv“ gedachten, semantischen Dimension – einer Art platonischem Himmel – an. Das ist nicht Leibniz' Sicht: Ideen oder Begriffe sind, wie er sich ausdrückt, im Verstand Gottes (*Monadologie*, § 43):

„Gott ist ferner nicht nur der Ursprung der Existenzen, sondern auch der Wesenheiten, sofern sie reell sind, oder der Ursprung dessen, was als real in der Möglichkeit enthalten ist. Denn der Verstand Gottes ist die Region der ewigen Wahrheiten oder der Ideen, von denen sie abhängen, ohne ihn gäbe es daher in den Möglichkeiten nichts Reales, und es wäre somit nicht nur nichts Existierendes, sondern auch nichts Mögliches vorhanden.“

Aber: Dieser Gott verfügt nicht über die Begriffe (Ideen) in seinem Verstand (die seinen Verstand ausmachen), er „erschafft“ sie nicht, er bildet oder konfiguriert sie nicht, sie sind nicht durch ihn (beispielsweise durch seinen „Willen“), sondern von sich her konsistent. Infolgedessen sind auch Enthaltensverhältnisse von Begriffen und mithin „Wahrheit“ nicht in seiner Verfügung. Allerdings sind in seinem Verstand nur „wahre“ Begriffsverhältnisse – als mögliche, faktische, kontingent oder notwendig. Leibniz' Gott kann deswegen nichts „Falsches“ denken.

Dieser Verstand und mithin Gott ist schon vorausgesetzt, damit die Begriffe der faktischen-Existenz – und als deren Voraussetzung alle anderen konsistenten Begriffe – existieren. Ferner: Im Verstand Gottes existieren nur konsistente Begriffe und so „denkt“ – *a fortiori* – „Gott“ nur „Wahres“. Dies gilt insbesondere für konsistente komplexe Begriffe, welche für Leibniz' Gott durchgängig transparent sind. Ein Begriff ist, weiter, nur dann in einem anderen enthalten, weil der enthaltende Begriff im Verstand Gottes im Sinne von Existenz-als-Konsistenz existiert (somit konsistent oder möglich ist) und den enthaltenen Begriff umfasst; letzterer existiert, im Sinne von Existenz-als-Konsistenz, ebenfalls im Verstand

Gottes. Kurz: Wahre Aussagen sind nur deswegen wahr, weil Gottes Verstand mit Gott „existiert“ und so ist, wie er ist. In dieser Verwendung von „existiert“ in Bezug auf Leibniz' Gott besagt „existiert“ nicht Konsistenz – das ist ein Verhältnis unter Begriffen. „Gott“ ist hier nicht Begriff. „Existieren“ ist hier als faktische Existenz intendiert und – weil es sich um „Gott“ handelt – als notwendige faktische Existenz.

Diese notwendige faktische Existenz des Leibnizschen Gottes ist im Rahmen der Leibnizschen Metaphysik die Voraussetzung für alles, was denkbar ist – und das ist bei Leibniz alles, was in irgendeiner Weise ist. Hier zeigt sich die Maxime der universellen Intelligibilität. Diese Art von Existenz ist als unhintergehbare Voraussetzung für Leibniz' Metaphysik ausschließlich an seinen „Gott“ gebunden. Andere Weisen faktischer Existenz sind derivativ. Dies führt zur näheren Betrachtung von kontingenter faktischer-Existenz.

### 3. Leibniz' „Schöpfungsgeschichte“

Der Verstand des Leibnizschen Gottes ist strukturiert. Seine Begriffe konfigurieren mögliche Welten und Individuenbegriffe.

#### 3.1 Die beste aller möglichen Welten und Individuenbegriffe

Leibniz' „Begriff eines Individuums“, sein sogenannter *conceptus completus*, der vollständige Begriff eines Individuums, „enthält“ oder „umfasst“ alle Begriffe oder Ideen dessen, was von einem Individuum „wahrer Weise“ ausgesagt werden kann.<sup>18</sup> D. h.: Der vollständige Begriff eines Individuums ist eine Konfiguration von „Ideen“ oder „Begriffen“, die sich eben zu dem vollständigen Begriff zusammenfinden. Jeder Individuenbegriff ist Begriff genau eines Individuums. *Sub-*

<sup>18</sup> D. h., auch Begriffe akzidentieller Eigenschaften und Relationen sind kokonstituierend für komplexe Begriffe. In diesem Sinn sind alle „Eigenschaften“ eines Individuums für dieses „essentiell“. Man nennt das auch den Leibnizschen Hyperessentialismus. Ein beliebtes Beispiel von Leibniz ist, dass der Begriff des Subjektes „Caesar“ das Prädikat „überquert den Rubicon“ enthält. Ein Subjektbegriff von „Caesar“ (besser eines Caesar), der *ceteris paribus* das Prädikat „überquert den Rubicon nicht“ enthält, ist nicht widersprüchlich (entspricht aber nicht den Tatsachen) (Gerhardt [1965], IV, S. 437).

*Komplexa* von Individuen sind (unvollständige) Bestimmungen/Begriffe von Individuen.<sup>19</sup> *Kompossible conceptus completi* gehören als Subkonfigurationen von „Gottes Verstand“ möglichen Welten an – jeder *conceptus completus* genau einer.

Mögliche Welten sind voneinander wohlunterschieden und führen verschiedene Grade an „Güte“ mit sich. Genau eine der möglichen Welten ist die beste aller möglichen Welten. Gott verfügt nicht darüber, welche Ideen sich zu welchen möglichen Welten konfigurieren. Er verfügt ebenso wenig über deren intrinsische Grade an Güte. Beides findet der Leibnizsche Gott vor und er weiß, wie es sich verhält – auch hinsichtlich der verschiedenen „Graden an Güte“.

Die beste aller möglichen Welten kommt zur „Existenz“ und damit kann den umfassten *conceptus completi* faktische Existenz zugeschrieben werden. Hier bedeutet die „wahre Zuschreibung“ von „existieren“ für einen *conceptus completus*: i) ein konsistenter Begriff zu sein; ii) ein Individuenbegriff, d. h.: vollständig, zu sein; iii) der besten aller möglichen Welten zuzugehören. „Existenz“ ist hier kein Prädikat oder Konstituens des jeweiligen *conceptus completus*. „Existenz“ superveniert auf diesem und der „Qualität“ der entsprechenden möglichen Welt. „Existenz“ verweist auf etwas nicht Begriffliches. Was aber ist dieses? Wie kommen die beste aller möglichen Welten und mithin die umfassten *conceptus completi* „zur Welt“ – wenn sie denn „zur Welt“ kommen?

### 3.2 *Monad*en

*Conceptus completi* sind, wie mögliche Welten und somit wie auch die beste aller möglichen Welten, ideelle/begriffliche Konfigurationen. Als solche sind sie nicht „lebendig“, wie Leibniz in einem Brief von 1699 an de Volder anmerkt (GP, II, S. 184):

„Idea est aliquid ut sic dicam mortuum et in se immutabile, ut figura, anima vero aliquid vivum et actuosum, et hoc sensu non dico esse unam aliquam ideam, quae ex se ad mutationem tendat, sed varias sibi succedere ideas, quarum una tamen ex alia colligi possit.“

Wie also kommt die beste aller möglichen Welten „zur Existenz“, und zwar jenseits eines platonischen Himmels? Hier begegnet eine weitere Bedeutung von „Existenz“ – nicht begriffliche Existenz, auch nicht die metaphysische, immer vorausgesetzte Existenz eines Gottes (oder eines platonischen Himmels). Wie wird aus der besten aller möglichen Welten, einer Begriffskonfiguration, etwas nicht

<sup>19</sup> Als interpretatorisches Hilfsmittel ist es geeignet, ein Individuum nach dem Muster einer „maximal konsistenten Menge“ von „Begriffen“ („Ideen“) zu sehen, deren Zusammenhalt eben durch die „Maximalkonsistenz“ geleistet wird, und nicht durch ein drittes, ein „Subjekt“, welches, als einer anderen begrifflichen Kategorie angehörend, zu diesen „Prädikaten“ (Ideen oder Begriffen) hinzukommen müsste.

Begriffliches, eine Welt mit Seelen und Geistern? Auch hier zeigen sich Probleme. Man beachte das Leibniz-Zitat aus den *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison*, § 10 (hinfort kurz: *Principes*, GP VI, S. 603, Übersetzung, C.S.):

„Denn alle diese Möglichkeiten beanspruchen im Maße ihrer jeweiligen Perfektion Existenz im Verstand Gottes. Das Ergebnis dieser Ansprüche muss die aktuelle Welt, die beste, die möglich ist, sein.“<sup>20</sup>

Der Anspruch der Möglichkeiten auf Existenz liegt in ihren Vollkommenheiten. Die vollkommenste mögliche Welt verzeichnet dadurch den größten Anspruch auf „Existenz“. Damit verbleibt die vollkommenste der möglichen Welten immer noch eine ideelle/begriffliche Konfiguration.

Der Leibnizsche Gott, so jedenfalls die Sprechweise, erschafft die Welt, die dann „existiert“. Dies ändert aber nichts an der besten aller möglichen Welten als einer ideellen Konfiguration. So schreibt Leibniz sehr prägnant in der Theodizee (GP, VI, S. 131, übers. C. S.):

„Es ist offensichtlich, dass dieses Dekret [zur Erschaffung, C. S.] nichts an der Konstitution der Dinge verändert und dass es diese so lässt, wie sie im Zustand reiner Möglichkeit waren. D. h.: Es verändert nichts hinsichtlich ihrer Essenz oder Natur, nicht einmal hinsichtlich ihrer Akzidenzien, die schon vollständig in der Idee dieser möglichen Welt repräsentiert waren.“<sup>21</sup>

Die beste aller möglichen Welten wird nicht einfach „aus dem Verstand Gottes“ entlassen, sie verbleibt, wie sie ist und auch wo sie ist.<sup>22</sup> Nach ihrem „Muster“ jedoch werden die sogenannten Monaden, besser: die monadische Welt, „erschaffen“.

<sup>20</sup> Hier im Original: „Car tous les Possibles pretendant à l'existence dans l'entendement de Dieu à proportion de leur perfection, le resultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait que soit possible.“

<sup>21</sup> Hier im Original: „[...] il est visible que ce decret [zur Erschaffung der Welt, Anm.: C.S.] ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étoient dans l'état de pure possibilité, c'est à dire qu'il ne change rien, ny dans leur essence ou nature, ny même dans leur accidens, représentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible.“

<sup>22</sup> Dies ist eine Konsequenz aus Leibniz' *Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren*. Eine „Verdoppelung“ würde diesem Prinzip widersprechen.

#### 4. Exkurs: Monaden, Perzeptionen, Appetitus

Leibniz beginnt die *Monadologie* mit einer Charakterisierung von Monade als einer einfachen Entität, die in Zusammensetzungen eingehen kann. Des Weiteren schreibt er ihr eine gewisse Vollständigkeit und Selbstgenügsamkeit zu und konnotiert sie in dieser Hinsicht mit den Entitäten, die traditionell als „Entelechien“ bezeichnet werden (vgl. *Monadologie*, GP, VI, S. 607ff.). Als „einfache Entitäten“ haben Monaden zwar „keine Teile“ (und sind auch ausdehnungs- und körperlos). Sie sind jedoch voneinander wohlunterschieden – und dies nicht nur *solo numero*. Wie dies mit ihrer Einfachheit und Teillosigkeit zusammengeht, sei hier zur Seite gestellt. Die Lösung, insbesondere die Wohlunterschiedenheit der Monaden, wird durch ihre sogenannten Perzeptionen geleistet, die Leibniz an einer einführenden Stelle als „Qualitäten“ bezeichnet (vgl. *Monadologie*, GP, S. 608). Diese sind in gewisser Hinsicht konstituierend und individuierend für Monaden. Die Perzeptionen einer Monade sind das, was die einzelne Monade von der „Welt“ „erfasst“, „spiegelt“ oder „repräsentiert“ – in der ihr je individuellen Deutlichkeit und von ihrem je individuellen „Ort“ (in Leibniz' Sprache: *situs*) aus. Die „Welt“ ist jedoch nichts anderes als andere Monaden und deren Perzeptionen. Eine Auffassung von Perzeptionen als rein monaden-intrinsischen Bestimmungen ist deswegen problematisch. In systematischer Hinsicht ist auch jegliche Konnotation, welche „perzipieren“ in die Nähe von sinnlich zu verstehender Wahrnehmung bringt, werde sie nun reflexiv oder nicht-reflexiv aufgefasst, ferngehalten. Sinnliches Erfassen ist u. a. auch Erfassen von Ausdehnung. Ausdehnung kommt Monaden und ihren Perzeptionen nicht zu (siehe *Monadologie*, GP, VI, 607).<sup>23</sup>

Eine Monade ist veränderlich. Sie ist als Gesamtheit von kontinuierlich evolvierenden Perzeptionen zu verstehen. Das *Movens* dieser Veränderung kommt aus der Monade selbst; das ist ihr sogenannter *Appetitus*. Hiermit entspricht sie in minimaler Weise dem, was „lebendig“ genannt werden kann.

Leibniz' Monaden unterliegen einer dreistufigen Hierarchie: Auf der „untersten Stufe“ sind „ganz einfache“ Monaden, das sind solche, welche nur über „verworrene Perzeptionen“ verfügen. Eine Stufe höher angesiedelt sind die Monaden, welche Leibniz „Seelen“ nennt. Schließlich, auf der obersten Stufe der Hierarchie, sind Monaden, die Leibniz auch „Geister“ nennt. Diese zeichnen sich dadurch

<sup>23</sup> Sie wird erst als (wohlfundiertes) Phänomen durch den Zusammenhang des ideellen Bereichs mit dem perzeptionell-monadischen Bereich erklärbar. Diese Problematik sei zur Seite gestellt.

aus, dass sie zudem Zugang zum ideellen Bereich und somit zu den ewigen Wahrheiten haben. Dadurch erhalten sie die Fähigkeit zur Reflexion, sie verfügen über Apperzeption.

Kurz: Was immer diese Monaden sind, sie sind keine Begriffe oder Ideen. Ihr Modell sind „Seelen“ oder „Geister“. Metaphorisch: Sie sind „lebendig“. Dieses „Lebendige“ ist auch ausdrückbar, es kann „Wahres“ von ihm ausgesagt werden – das leistet ihre Anbindung an ihre jeweiligen *conceptus completi*. Hier zeigt sich eine Asymmetrie, die in der Maxime der universellen Intelligibilität gründet: Was immer „erschaffen“ wird, was immer, wie auch immer, zur „weltlichen Existenz“ kommt, wie immer und wo immer es ontologisch verortet sein mag, es muss intelligibel, ausdrückbar sein, einen semantischen Wert haben. Hierzu bedarf es eines, wo auch immer verorteten, ideellen oder begrifflichen Bereichs – eines Bereiches semantischer Gehalte – der metaphysisch vorgängig ist.

Leibniz konzipiert das Verhältnis dieses ideellen/begrifflichen Bereichs zu der Welt der Monaden als eine Kovariation, dies ist nicht zuletzt in seiner Auffassung von der prästabilierten Harmonie begründet. Durch diese strukturierte Kovariation, die nicht als ein teilnahmsloses Nebeneinander zu denken ist, sind die monadische Welt und die einzelnen Monaden intelligibel, ausdrückbar.<sup>24</sup>

Kann man die Kovariation oder Parallelität dieser begrifflichen Region und der monadischen Welt nicht als *factum brutum* nehmen? Bedarf es mehr als eines platonischen Himmels – versehen mit einem metaphysischen Primat? Was soll die Rede von „erschaffen“ oder vom „Verstand“ Gottes? So schreibt Leibniz, beispielsweise, seinem Gott Willen zu: Dieser Gott „will“ die beste aller möglichen Welten erschaffen. Man beachte hierzu ein Zitat (von Grua auf die Zeit 1680-1682 datiert):

„Si quis enim a me quaeret cur Deus decrevit creare Adamum, dico: quia decrevit facere perfectissimum. Si jam quaeris a me cur decrevit facere perfectissimum, seu cur vult perfectissimum (quid enim est aliud velle quam decernere facere?) respondeo id voluisse libere, seu quia voluit. Ita que voluit quia voluit velle, et ita ad infinitum.“<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Ein Beispiel dieser strukturierten Kovariation findet sich in SCHNEIDER: *Leibniz' Metaphysik*, 69–112 im Kapitel über Leibniz' Auffassung von Raum-Zeit.

<sup>25</sup> GOTTFRIED W. LEIBNIZ: *Textes inédits d'après la Bibliothèque Provinciale de Hanovre, publiés et annotés par Gaston Grua*, I–II, Paris 1948, I, S. 302 [zukünftig angegeben als Grua]. Eine Notiz: Das Zitat mag auf einen ersten Blick den Anschein erwecken, dass die Willensentscheidung des Leibnizschen Gottes nicht frei ist, da sie an „das Beste“ gebunden ist. Liest man das Zitat vor dem Hintergrund des *Prinzips vom zureichenden Grund*, so wäre sie kontingent oder notwendig – das Gegenteil, nicht das Beste zu wollen, würde einen Widerspruch zum „Gottesbegriff“ zum Ausdruck bringen. Hier ist die im Zitat angedeutete Iteration „quia voluit ...“ relevant: Der Wille (nicht nur der göttliche) ist auf „das Beste“ gerichtet – das ist der finale Aspekt. Hierzu muss „das Beste“ *erkannt* werden. Im Erkennen spielt das *Prinzip vom zureichenden Grund* eine Rolle und, wegen der „Unendlichkeit“ der bedingenden Gründe, der uneingeschränkte epistemische Akzess des Leibnizschen Gottes

Ist dies mehr als eine rhetorische Maßnahme? Ist das nicht eine Anhäufung von Metaphern? Genügte nicht ein platonischer Himmel, ein Ort von einfachen oder komplexen Begriffen, Ideen, unter welchen, neben anderen, *conceptus completi* und mögliche Welten mit ihrer jeweiligen Güte sich befinden und in strukturierter Parallelität dazu eine monadische, lebendige Welt? Ist „Gott“ nicht einfach ein Name für einen solchen platonischen Himmel und Garant einer metaphysisch-methodischen Asymmetrie, der, wegen der Konnotationen, die mit ihm traditionell verbunden sind, „Personalität“ erschleicht?

## 5. Gott als „personal“ – eine Folge methodisch-metaphysischer Prinzipien

Die Rede von „denken“, „wollen“ etc. in Bezug auf Leibniz' Gott in das Reich der Metaphern zu setzen, würde zugleich den „Schöpfungsgedanken“ obsolet machen. Leibniz kann das nicht: Die Welt der Monaden bedarf eines zureichenden Grundes (*Monadologie*, § 37/38):

„Da nun alle diese besonderen Bestimmungen [...] auf andre vorhergehende und noch speziellere, zufällige Bestimmungen führen, von denen jede wiederum zu ihrer Begründung einer ähnlichen Analyse bedarf, [...]. Der zureichende oder letzte Grund muss also außerhalb des Zusammenhangs oder der Reihe der besonderen und zufälligen Dinge liegen, so sehr man diese auch ins Unendliche fortgesetzt denken mag.

So muss also der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der die besondere Eigenart der Veränderungen nur in eminenter Weise als Quell vorhanden ist, und diese nennen wir Gott.“

An anderer Stelle (*Principes*, § 7, S. 428, GP VI, S. 602):

„Bisher haben wir nur als einfache Physiker geredet; nun ist es an der Zeit, sich zur Metaphysik zu erheben, indem wir uns des gewaltigen, wengleich wenig angewandten Prinzips bedienen, wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht, d. h. sich nichts ereignet, ohne dass es dem, der die Dinge hinlänglich erkannte, möglich wäre, einen Grund anzugeben, der genügte, um zu bestimmen, warum es so ist und nicht anders. Ist dieses

zu den Ideen in seinem Verstand und deren Komplexionen. Der Wille als *actus*, als ein *spontanes* Sichstellen zu etwas als optimal Erkanntem, hingegen ist unhintergebar – es gibt hierfür keinen „Grund“ weder außerhalb seiner selbst noch in sich selbst. Dies ist ausgedrückt durch die Iteration des „quia voluit“. So schreibt Leibniz einige Zeilen vor dem oben angeführten Zitat [Grua, I, S. 302]: „Sed quaeres an contrarium implicet contradictionem, nempe quod Deus eligit non perfectissimum. Dico non implicat contradictionem, nisi posita jam Dei voluntate.“

Prinzip einmal angenommen, so wird die erste Frage, die man mit Recht stellen darf, die sein: Warum es eher etwas als Nichts gibt.“

So ist in diesem Rahmen zunächst ein „Gott“ als zureichender und letzter Grund für die Welt der Monaden unerlässlich. Für die Explikationsleistung des metaphysischen Rahmens, eine Welt mit Lebendigem und Geistigem (die Welt der Monaden) theoretisch zum Ausdruck zu bringen, ist Leibniz' Gott personal zu denken: Die „besondere Eigenart der Veränderung“ ist bei Leibniz' Monaden das Streben von einer Perzeption zur nächsten, d. h. von einem – im weitesten Sinn – „seelischen“ Zustand zu einem nächsten. Diese „seelische Verfasstheit“ muss in „eminenter Weise“ im zureichenden Grund „vorhanden“ sein.

Auch in der *Monadologie* (§ 47, GP VI, S. 614) beschreibt Leibniz den zureichenden Grund als einen – in gewisser Hinsicht – „Erschaffenden“:

„Demnach ist Gott allein die ursprüngliche Einheit oder die einfache, uranfängliche Substanz. Alle geschaffenen oder abgeleiteten [derivativen, abkömmlichen, C. S.] Monaden sind seine Erzeugnisse und entstehen, sozusagen durch unaufhörliche [continuelles, stetige, C.S.] Ausstrahlungen der Gottheit [...]“

Was ist damit gewonnen? Zunächst, dass es nicht Ideen oder Begriffe oder mögliche Welten sind, die – als beste – ihren metaphysischen Ort verändern, sondern, dass gemäß den Ideen/Begriffen, der besten aller möglichen Welten im Verstand Gottes, eine Welt „erschaffen“ wird, die wesentlich lebendige Entitäten enthält. Monaden, als nicht-ideelle, nicht-begriffliche erschaffene Entitäten sind „Abkömmlinge“ des Leibnizschen Gottes (derivative).

Monaden, geistig-seelen-artige Entitäten, begründen damit zugleich die Möglichkeit, den Leibnizschen Gott nicht als einen a-personalen platonischen Himmel zu begreifen. Dies hängt von Voraussetzungen ab, die metaphysischer und theoretisch-methodischer Natur sind und selbst keines „Gottesbegriffs“ bedürfen:

Die erste Annahme ist, wie schon angemerkt, dass die Welt der Monaden als „endlich“ und kontingent eines zureichenden Grundes ihrer „Existenz“ und ihrer „Essenz“ außerhalb ihrer selbst bedarf. D. h.: Sie bedarf nicht nur eines zureichenden Grundes, sondern eines letzten zureichenden Grundes, der selbst keines zureichenden Grundes außer seiner selbst bedarf – ansonsten könnte die Iteration der zureichenden Gründe *ad infinitum* fortgesetzt werden und eine Explikationsleistung wäre unmöglich.

Die zweite Annahme ist, dass der zureichende Grund – ontologisch gewendet – von etwas „seelisch-geistigem“ nur etwas ebenso „seelisch-geistiges“ sein kann – man kann das, in Anlehnung an Puntel,<sup>26</sup> das Prinzip des ontologischen

<sup>26</sup> Vgl. LORENZ B. PUNTEL: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006, 604.

Rangs nennen. Da unter den Monaden auch geistige sind und Geistiges ontologisch höher steht als nicht-Geistiges, ist der zureichende Grund auch geistig verfasst. Zusammen mit dem Prinzip des zureichenden Grundes ergibt dies eine minimalistische Auffassung von „erschaffen“: A erschafft B, wenn A letzter zureichender Grund für B und von mindestens gleichem ontologischen Rang ist. Da die Explikationsleistung nicht nur „dass etwas existiert“, sondern auch „wie etwas existiert“, betrifft, impliziert dies – mithilfe des Prinzips des ontologischen Rangs –, dass der letzte zureichende Grund auch das „wie“ – „alle Vollkommenheiten“ – in „eminenter Weise“ enthält.

Die dritte Annahme ist, dass metaphysische Theorien Explikationsleistungen zu erbringen und Daten gerecht zu werden haben. Sie ist rein methodischer Natur. Das hier relevante Datum ist: Die „Welt“, so wie sie vorgefunden wird, ist keine ideelle Konfiguration, sie enthält Entitäten, die „lebendig“ sind. Hier ist am Rande zu vermerken, dass Leibniz in einer Zeit schreibt, in welcher Materialismen, gar Reduktionen geistiger Phänomene auf „physikalische“, keine theoretische Option darstellen.<sup>27</sup> Sind diese Entitäten „geistig-seelisch“ und kontingent, so bedürfen sie eines letzten zureichenden Grundes, der selbst etwas „Lebendiges“ ist.<sup>28</sup>

Aus diesen Prinzipien erschließt Leibniz im Rahmen seiner Logik/Semantik weitere Charakteristika des „letzten Grundes der Dinge“: als „notwendiges Wesen“, als „Wesen, dessen Essenz seine Existenz besagt“, als „das Wesen an sich“, als das „vollkommenste(s) und größte(s) Wesen“ (*ens perfectissimum*) (*Monadologie*, § 38–45, GP IV, S. 358) und dergleichen. Das klingt sehr traditionell und ist von Leibniz' Rahmen, abstrakt und minimalistisch wie er ist, durchaus gedeckt.

## 6. Der Preis

Die Leibnizsche Metaphysik zeitigt einen „Gott“, der „außerhalb von“ und in gewisser Hinsicht „vorgängig zu“ der „Welt“ ist, der durchaus transzendente Züge aufweist. Er ist, in minimalistischer Weise, als „Schöpfergott“ und als „personal“ zu verstehen. Letzteres gründet nicht in einem vortheoretisch, vormetaphysisch,

<sup>27</sup> Man beachte: Raum-Zeit, Materie sind für Leibniz wohlfundierte Phänomene und von geringerem metaphysischem Status als Geistiges oder Ideelles.

<sup>28</sup> So verweist Leibniz, beispielsweise in einem Brief an Arnauld vom September 1687, in welchem es um seine These geht, dass sich überall, bis in die kleinsten Details, nur Lebendiges findet, auf die Ergebnisse der zeitgenössischen Naturforscher H. Leewenhoek und J. Swammerdam (GP II, S. 122f.).

immer schon angenommenen Gottesbegriff, sondern in abstrakten, eine Metaphysik leitenden Prinzipien und Annahmen, die theoretisch-methodischer Natur sind. Als solche können sie durchaus regulativ für verschiedene Metaphysiken sein. Die Ausarbeitung der Leibnizschen Metaphysik mag fantastisch anmuten. Die Prinzipien, Voraussetzungen, regulierenden Annahmen nicht unbedingt. Was macht Leibniz' Grundannahmen so exotisch? Es sind dies wesentlich drei Faktoren:

Die Absage an das naturalistische Primat: Problematisch scheint zunächst die Maßgabe, das Vorhandensein geistiger und lebendiger Entitäten, wie Menschen oder Tiere, als Datum zu akzeptieren und das Phänomen des Lebendigen oder gar Geistigen nicht aufgrund materialistischer, physikalistischer oder naturalistischer Vorgaben, wie auch immer ausgearbeitet, zu reduzieren.

Das semantische Primat: Ideen, Begriffen oder semantischen Werten, auf die Bezeichnung kommt es nicht an, einen eigenständigen Status zuzuerkennen – sie nicht als Produkte menschlichen Denkens aufzufassen, sie als objektiv und gegeben anzusehen, scheint unter heutigen Maßgaben als problematisch, zumindest einer Argumentation zu bedürfen. Ihre Existenz als primär anzunehmen und jegliche andere Art von Existenz als derivativ, erscheint gerade in Verbindung mit einem naturalistischen Primat heute als suspekt.

Metaphysik als eigenständige theoretische Unternehmung: Methodisch bedeuten beide materialen Annahmen, die Irreduzibilität des Geistig-Seelischen und die Objektivität des Ideellen, u. a. metaphysischen Theoriebildungen einen eigenständigen Status anzuerkennen. Dies scheint heute problematisch.

Wie immer der Bereich des Geistigen/Seelischen ausgearbeitet werden mag – das ist, nimmt man das Datum als irreduzibel an, eine beträchtliche Aufgabe. Hier ist anzumerken, dass eine spezielle Ontologie in obigen Überlegungen gar nicht vorausgesetzt wurde. So kann das Problem nicht in einer speziellen Ontologie – in der *Monadologie* selbst – liegen. Etwas anders verhält es sich mit der Region der Ideen/Begriffe/semantischen Werte als objektiv betrachtet: Zwar wurde (weitgehend) keine spezielle Architektonik vorausgesetzt, jedoch ist diese Region, wo immer sie verortet sein mag, an eine Semantik gebunden, welche verschieden von der heutigen ist. Dieser Semantik einen formale(re)n Status zu geben, ist sicher eine Aufgabe, aber nicht grundsätzlich ein Hindernis. Für die obige Darstellung spielt die spezielle Ausarbeitung keine Rolle. So ist eine Skepsis an zwei Vorentscheidungen gebunden: Das naturalistische Primat und die Skepsis gegenüber Metaphysik als einer eigenständigen theoretischen Disziplin. Theoriebildungen, die beide miteinander verbundenen Vorentscheidungen als Maxime haben, mögen eine Leibnizsche Metaphysik, weil sie eben eine Metaphysik ist, als Märchen ansehen. Für einen „Gottesbegriff“ haben solche Theoriebildungen kei-

nen Ort. Eine Theoriebildung, die beansprucht, einen Gottesbegriff zu formulieren, der diese Bezeichnung mit einem gewissen Recht trägt, wird metaphysischer und nicht-naturalistischer Natur sein.

Das bedeutet jedoch nicht, dass Leibniz' Prinzipien nicht einen theoretischen Preis haben, den zu zahlen nicht unbedingt nahegelegt ist. Die Monaden selbst, als geistig-seelische Entitäten, könnten einen personalen Gottesbegriff ohne das Prinzip des zureichenden Grundes, insbesondere ohne das Erfordernis eines letzten zureichenden Grundes, sowie ohne das Prinzip des ontologischen Rangs nicht retten.

Das problematischere Prinzip ist das des zureichenden Grundes, wie es im Leibnizschen Rahmen zur Anwendung kommt: Was immer „wir“ sind, wir sind in diesem Rahmen geistige und kontingente Entitäten und bedürfen nicht nur für unsere Existenz, sondern auch für unser Sosein, für unser Verhalten, für unser Agieren und Denken, was den „Akt“ als auch den „Inhalt“ anbelangt, eines letzten zureichenden Grundes. Dieser ist der Leibnizsche Gott und für diesen sind die Netzwerke, die unser Sosein, unser Verhalten, unser Agieren und Denken, etc. ausmachen/bestimmen, vollständig intelligibel – und sie müssen dies auch sein, sonst wäre unser Sosein, unser Verhalten, unser Agieren und Denken etc. nichts. Das Prinzip des zureichenden Grundes impliziert, dass unsere Biographie in allen Details voll bestimmt ist. Leibniz bemüht hier das Bild vom „Verstand Gottes“ und unserer dort verzeichneten *conceptus completi*. Das hat Konsequenzen für unser Selbstverständnis als freie Akteure. Unsere Entscheidungen und Aktionen, die wir als frei – im Sinne von anders handeln können – verstehen, sind es nur *quoad nos*. Unsere Selbstzuschreibung als freie Wesen, die anders handeln können, als sie es faktisch tun, ist eine Illusion, gegründet in unserer Unfähigkeit, uns selbst und unsere, im Verstand Gottes vollständige festgelegte Biographie, die Historie der „ganzen Welt“, das komplette Netzwerk der kontingenten, erschaffenen Welt, durchgängig zu erkennen. Das ist der Preis, der für das Prinzip des zureichenden Grundes, für eine Welt, die eines letzten zureichenden Grundes bedarf, für das Prinzip der vollständigen Intelligibilität und mithin – im Leibnizschen Rahmen – für Gottes Personalität zu entrichten ist.

## Verwendete Literatur

ADAMS, Robert M.: „Form und Materie bei Leibniz. Die mittleren Jahre“, in: *Studia Leibnitiana* XXV/2 (1993), 132–152.

Ders.: *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York/Oxford 1994: Oxford University Press.

- BOCHEŃSKI, Joseph M.: *Formale Logik* (Orbis academicus: Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen 3/2), Freiburg <sup>2</sup>1956: Alber.
- COUTURAT, Louis: *La Logique de Leibniz. D'après des Documents inédits* (Nachdruck d. Ausg. Paris 1901), Hildesheim 1961: Olms.
- GALE, George: „Physics, Metaphysics and Natures. Leibniz' later Aristotelianism“, in: N. Rescher (Hg.): *Leibnizian Inquiries. A Group of Essays* (CPS Publications in Philosophy or Science), Lanham 1989: University Press of America, 95–102.
- GLASHOFF, Klaus: „An Intensional Leibniz Semantics for Aristotelian Logic“, in: *The Review of Symbolic Logic* 3/2 (2010), 262–272.
- HARTZ, Glenn: „Leibniz's Phenomenalisms“, in: *The Philosophical Review* 101 (1992), 511–549.
- KNEALE, William/KNEALE, Martha: *The Development of Logic*, Oxford <sup>11</sup>1991: Clarendon (Nachdruck).
- LEIBNIZ, Gottfried W.: *Textes inédits d'après la Bibliothèque Provinciale de Hanovre, publiées et annotées par Gaston Grua*, I–II (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine), Paris 1948: Presses universitaires de France.
- Ders.: *Die philosophischen Schriften I–VII*, herausgegeben von Carl Immanuel Gerhardt (unveränderter Nachdruck der Ausg. Berlin 1885), Hildesheim 1965: Olms.
- Ders.: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I und II* (Philosophische Bibliothek 107), übersetzt von Artur Buchenau, eingeleitet und herausgegeben von Ernst Cassirer, Hamburg <sup>3</sup>1966: Meiner.
- ŁUKASIEWICZ, Jan: *Aristotle's Syllogistic. From the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951: Clarendon Press.
- MACDONALD ROSS, George: „Leibniz and Renaissance Neoplatonism“, in: A. Heinekamp (Hg.): *Leibniz et la Renaissance* (Studia Leibnitiana Supplementa 23). Wiesbaden 1983: Steiner, 125–134.
- O'LEARY HAWTHORNE, John/COVER, Jan A.: „Haecceitism and Anti-Haecceitism in Leibniz's Philosophy“, in: *Noûs* 30/1 (1996), 1–30.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006: Mohr Siebeck.
- RUSSELL, Bertrand: *The Philosophy of Leibniz*, Paperback-Edition mit einer Einführung von J. G. Slater, London <sup>2</sup>1991: Routledge.
- SCHNEIDER, Christina: *Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang* (Analytica), München 2001: Philosophia.

Ruben Schneider

## Metaphysik und Gottesperspektive

Ein Haupteinwand gegen Metaphysik besteht darin, dass sie ein vermessenes Theoretisieren vom „Gottesstandpunkt“ aus darstelle,<sup>1</sup> welches unsere kontingent-historischen, veränderlichen Erkenntnisbedingungen und Perspektiven zu überspringen suche. Der metaphysische Realismus strebe eine einzige, eindeutige wahre Beschreibung der Wirklichkeit an und drohe damit in einen pluralitätsfeindlichen Absolutismus umzuschlagen. Es wird daher ein ‚epistemisch bescheidener Realismus‘ vorgezogen, der besagt, dass wir uns mit der Erprobung von ‚Modellen‘ der Wirklichkeit zwar annähern, die Gottesperspektive aber niemals einnehmen könnten.<sup>2</sup> In dieser Note soll gezeigt werden, dass der metaphysische Realismus impliziert, dass wir zumindest einige aus der Gottesperspektive wahre Sätze aufstellen können (absolute bzw. ewige Wahrheiten, die nicht rein analytische Sätze bzw. Tautologien sind): Wer metaphysischer Realist:in sein will, muss annehmen, dass wir über absolute Wahrheiten verfügen (These G). Es soll gezeigt werden, dass die Verneinung jedes Zugangs zur Gottesperspektive (These ¬G) selbstwidersprüchlich ist und es werden einige absolute Wahrheiten angeführt. Sie sind Wahrheitskriterien für unsere ‚Modelle‘ (Theorierahmen) und bezeichnen zugleich immanente ontologische Merkmale der ultimativen Wirklichkeit selbst. Anschließend wird dargelegt, dass hieraus nicht folgt, dass der metaphysische Realismus in einen pluralitätsfeindlichen Absolutismus übergeht.

### 1. Begriffsklärung

In diesem Abschnitt sollen vorab die Begriffe des endlichen und unendlichen Erkenntnissubjekts und des semantischen (metaphysischen) Realismus und des Antirealismus bereitgestellt werden.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> MAGNUS STRIET: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche - willkommen in der Moderne“, in: *Herder-Korrespondenz* 71/2 (2017), 13–16.

<sup>2</sup> MATTHIAS REMÉNYI: „Gottes Gegenwart denken. Eine fundamentaltheologische Programmskizze, in: B. P. Göcke/T. Schärfl (Hg.): *Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform*, Münster 2020.

<sup>3</sup> Zum Folgenden EMERICH CORETH: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck/Wien/München <sup>2</sup>1964, LORENZ B. PUNTEL: *Grundlagen einer Theorie der*

**(1.1) Definition. 1°** Das *partikular-endliche Subjekt*  $S_P$  ist das Erkenntnissubjekt, das durch veränderliche historisch-kontingente (d. h. endliche) Bedingungen sowohl extensiv (im Umfang) als auch intensiv (in Exaktheit und Geltung) limitiert ist: Wir sind z. B. extensiv an die Grenzen des beobachtbaren Universums gebunden und intensiv an die Grenzen unserer kognitiven Kapazitäten. Das *unendliche Subjekt*  $S_U$  ist das Erkenntnissubjekt, das nicht an endliche Bedingungen gebunden ist. Sein Erkennen ist unendlich sowohl in extensiver als auch in intensiver Hinsicht und schlechthin unbedingt.<sup>4</sup>

2° Sei  $\alpha$  ein Aussagesatz und seien  $(S)_P$  und  $(S)_U$  nicht-wahrheitsfunktionale Operatoren, dann werde  $(S)_P\alpha$  gelesen als „Es verhält sich aus der Perspektive des partikular-endlichen Subjekts  $S_P$  so, dass  $\alpha$ “, und  $(S)_U\alpha$  als „Es verhält sich aus der Perspektive des unendlichen Subjekts  $S_U$  so, dass  $\alpha$ “.  $(S)$  ohne Index bezeichne Subjektivität simpliciter, noch nicht ausdifferenziert in endliche oder unendliche Subjektivität.

3° Seien  $\alpha$  ein Aussagesatz und  $T$  und  $\Phi$  Prädikatoren, dann werde  $T\alpha$  gelesen als „Es ist wahr, dass  $\alpha$ “ und  $\Phi(T\alpha)$  oder kurz  $\Phi T\alpha$  als „Es wird erkannt, dass  $\alpha$  wahr ist“.<sup>5</sup>

**(1.2) Definition. 1°** Der *metaphysische Realismus* (metaphysisch-transzendenter Realismus [MTR] und metaphysisch-immanenter Realismus [MIR]) umfasst folgende Definitia bzw. Annahmen:

*Wahrheit*, Berlin/Boston 1990, ders.: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006, insbesondere GODEHARD BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung. Eine Theorie aus Perspektive des semantischen Anti-Realismus*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, Kap. 2, und RUBEN SCHNEIDER: „Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven*, Münster 2018, 33–83.

<sup>4</sup> Kant nennt das endliche Subjekt den *intellectus derivativus* bzw. *intellectus ectypus* und das unendliche Erkenntnissubjekt den *intellectus originarius* oder *intellectus archetypus*; vgl. KrV, AA 03: 465f.; A694|B722f. Siehe auch CORETH: *Metaphysik*. Die Zitatangaben von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

<sup>5</sup> PUNTEL: *Struktur und Sein*, 148–161.

- a) *S<sub>p</sub>-unabhängige Welt*: Der Begriff einer denkunabhängigen extramentalen Wirklichkeit ist sinnvoll und intelligibel, ihre Existenz wird angenommen. (MTR: Die Welt ist S<sub>p</sub>- und S<sub>U</sub>-unabhängig; MIR: Die Welt ist S<sub>p</sub>-unabhängig, aber S<sub>U</sub>-abhängig.)
- b) *Nicht-epistemischer Wahrheitsbegriff*: Die denkunabhängige Wirklichkeit macht jeden sinnvollen deklarativen Aussagesatz wahr oder falsch. Wahrheit bedeutet Übereinstimmung (Korrespondenz) von Satz und Sachverhalt. Eine Theorie, die für menschliche Ansprüche perfekt ist, kann dennoch falsch sein, d. h. es gilt:  $\neg[(S)_p T\alpha \rightarrow T\alpha]$ .
- c) *Bivalente Semantik*: Ein sinnvoller deklarativer Aussagesatz ist *entweder* wahr *oder* falsch, unabhängig von unserem epistemischen Zustand, d. h. es gilt  $T\alpha \vee T(\neg\alpha)$ . Ein Drittes gibt es nicht. Das heißt, dass *für uns* bislang oder gar prinzipiell unentscheidbare Sätze unabhängig von uns wahr oder falsch sind.<sup>6</sup> Dazu gehören die These von der *Explizierbarkeit der Referenz* (d. h. der realistische Wahrheitsbegriff ist nicht hinreichend explizierbar, wenn nicht ebenfalls der Begriff der Referenz ausreichend expliziert ist)<sup>7</sup> und eine *wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie* (die Bedeutung eines Satzes wird dann erfasst, wenn erfasst wurde, was in der geistunabhängigen Welt der Fall sein muss, damit der Satz wahr ist – im Gegensatz zu einer Gebrauchstheorie der Bedeutung).
- d) *Möglichkeit des Gottesstandpunkts*: Für den metaphysischen Realismus ist eine eindeutige perfekte Theorie möglich, welche die denkunabhängige Welt aus der Perspektive eines idealen perfekten Denkers (aus der „Gottesperspektive“ / God’s eye view) so beschreibt, wie sie ist, d. h. die korrespondenztheoretisch alle Wahrheiten ausdrückt. Hierbei gelten folgende wesentlichen Annahmen:

<sup>6</sup> Als ein Beispiel wird oft die (starke) Goldbachsche Vermutung herangezogen: *Jede gerade natürliche Zahl größer 2 ist als Summe zweier Primzahlen darstellbar*. Die Goldbachsche Vermutung gehört zu den sogenannten „Hilbertschen Problemen“ der Mathematik und ist bis heute weder bewiesen noch widerlegt. Gemäß dem metaphysischen Realismus ist er dennoch an sich entweder wahr oder falsch, unabhängig davon, ob wir sie bewiesen oder widerlegt haben. Es gilt: „Eine realistische Semantik ist notwendigerweise objektivistisch und eine anti-realistische Position ist mit einer objektivistischen Semantik unverträglich. [...] Wo Bivalenz ist, da ist Realismus [...]“ (BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 111).

<sup>7</sup> Ein Satz „ $x$  ist F“ ist gemäß einer realistischen Wahrheitsauffassung genau dann wahr, wenn es eine Entität  $a$  in der denkunabhängigen Welt gibt, auf den  $x$  referiert, und wenn zudem das Prädikat F ebenfalls auf diese Entität  $a$  referiert. So ist für den Realismus beispielsweise gefordert, dass in der Aussage „Gott ist allwissend“ die Referenz des Nomens „Gott“ und des Prädikats der Allwissenheit explizierbar ist. Der Begriff der Referenz ist der „Kernbegriff des Realismus und Korrespondenztheorie der Wahrheit.“ (Ebd., 140f.) Diese Entität in der Welt muss kein reines Substratum oder keine Substanz sein, es kann sich auch um atomare Sachverhalte oder Prozesse handeln. Ebenso kann  $x$  im Satz „ $x$  ist F“ selbst satzartig sein.

- i. Die perfekte Theorie ist als *Allklasse* aller wahren Propositionen aufzufassen (nicht als axiomatische Theorie, welche nach den Gödelschen Unvollständigkeitstheoremen unmöglich wäre).<sup>8</sup>
- ii. Die Möglichkeit einer perfekten Theorie ist eine *Realmöglichkeit* (*denkunabhängige* bzw. *metaphysische Möglichkeit*). Für den metaphysischen Realismus reicht eine bloße Denkmöglichkeit bzw. bloß logische Möglichkeit (reine Widerspruchsfreiheit) der perfekten Theorie nicht aus (sie ist kein bloß regulatives Ideal oder bloßes Postulat).
- iii. Die perfekte Theorie muss für evolutionär entstandene, endliche Wesen nicht vollständig erreichbar sein, es genügt, dass sie als Ganze für einen idealen Denker (d. h. aus der Perspektive von  $S_U$ ) realmöglich ist.
- iv. Der ideale Denker ist (wenn er existiert) *allwissend*, doch er steht der geistunabhängigen Welt ebenfalls äußerlich gegenüber. Wird Wissen als *true justified belief* aufgefasst, dann folgt aus *true belief* aufgrund der Korrespondenzialität auch, dass der allwissende Denker nicht irren kann: Der Gottesstandpunkt ist *infallibel*, d. h. es gilt:  $(S)_U T\alpha \rightarrow T\alpha$ .

Punkt (d), iii. besagt, dass wir als endliche Wesen die perfekte Theorie nicht *vollständig* erreichen können müssen. Es lassen sich sogar Sachverhalte angeben, die für uns unter der Voraussetzung des Realismus prinzipiell nicht erkennbar sind. So verpflichtet der metaphysische Realismus in der Mathematik auf einen Realismus bezüglich abstrakter Entitäten. In der Linearen Algebra ist nun auf Basis des Prinzips der Bivalenz beweisbar, dass der Vektorraum  $\mathbb{R}$  über dem Körper der rationalen Zahlen  $\mathbb{Q}$  eine Basis mit überabzählbar-unendlich vielen Elementen besitzt – jedoch lässt sich ebenso zeigen, dass es für uns Menschen kein konstruktives Verfahren geben kann, diese Basis jemals anzugeben.<sup>9</sup> Diese Basis wäre aber in der perfekten Theorie explizit enthalten.

<sup>8</sup> Während in der Standard-Mengentheorie aufgrund des Cantorschen Theorems keine Allmenge vorkommt, existiert in den Mengentheorien von Morse-Kelley (MK) oder Neumann-Bernays-Gödel (NBG) die Allklasse, die alle Mengen und via Inklusion alle echten Klassen enthält. Es wäre vermutlich aber methodisch auch völlig ausreichend, die Klasse aller Wahrheiten als ein Grothendieck-Universum zu definieren; vgl. dazu SCHNEIDER: „Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende“, 71 sowie ders.: „Der semantische Realismus und die Allklasse aller Entitäten“, in: U. L. Lehner/R. K. Tacelli (Hg.): *Wort und Wahrheit. Fragen der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2019, 121–130.

<sup>9</sup> Vgl. EGBERT BRIESKORN: *Lineare Algebra und Analytische Geometrie I*, Noten zu einer Vorlesung mit historischen Anmerkungen von Erhard Scholz, Wiesbaden 1983, 284.

2° Eine Abschwächung des metaphysischen Realismus ist der *deflationäre methodologische Non-Realismus (Instrumentalismus)*: er ist ein semantischer Realismus, denn er lässt den Begriff einer geistunabhängigen Welt als sinnvollen Grenzbegriff zu, erklärt ihn aber als irrelevant für unsere wissenschaftlichen Unternehmungen. Ebenso werden ein nicht-epistemischer, realistisch-korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff, eine bivalente Semantik und eine Explizierbarkeit der Referenz für den Gottesstandpunkt zugelassen, für uns aber als irrelevant erachtet: Unsere Theorien haben schlichtweg keine Wahrheitswerte, sie sind reine Anwendungs- und Vorhersageinstrumentarien. Die wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie ist für den methodologischen Non-Realismus ebenso nicht relevant: Die Bedeutung der Terme ergibt sich rein intratheoretisch. Über die Güte von Theorien wird anhand ihres Erfolgs in der Anwendung und bei Vorhersagen entschieden. Auch eine perfekte Theorie aus Gottesperspektive wird als Grenzbegriff zugelassen (sie ist metaphysisch möglich), hat für den Non-Realismus aber keinerlei Relevanz. Ein Beispiel für eine non-realistische Position ist der Strukturalismus.

3° Der *semantische Anti-Realismus (epistemischer immanenter Realismus)* ist dem starken metaphysischen Realismus entgegengesetzt. Er umfasst folgende Definitionen:

- a) *Keine denkunabhängige Welt*: Der Begriff einer denkunabhängigen Welt, die wir erkennend abbilden, ist für den semantischen Antirealismus nicht intelligibel, da diese Welt außerhalb unserer epistemischen Reichweite liegt.
- b) *Epistemischer Wahrheitsbegriff*: Der Antirealismus vertritt einen rein epistemischen Wahrheitsbegriff: Ein Satz ist genau dann wahr, wenn er unter idealen Erkenntnisbedingungen gerechtfertigt behauptet werden kann. Wahrheit ist relativ zu den epistemischen Bedingungen des Menschen: Eine ideale menschliche Theorie, die allen menschlichen Ansprüchen genügt, kann nicht falsch sein („*Homo-mensura-Realismus*“), d. h. es kann gelten  $(S)_pTa \rightarrow Ta$ . Wahrheit ist also identisch mit Behauptbarkeit aus idealer menschlicher Perspektive.
- c) *Keine bivalente Semantik*: Die bivalente Semantik wird abgelehnt. Aussagen, die nicht konstruktiv bewiesen oder widerlegt werden können, sind weder wahr noch falsch. Des Weiteren gilt in dieser Position die *Nichtexplizierbarkeit der Referenz*: Referenz ist ohne Bezugnahme auf realistische Korrespondenz und „truth conditions“ zu definieren, sondern

über „assertability conditions“. Erst der Gebrauch bzw. die Verifikationsprozedur fixiert die Referenz. Des Weiteren gilt die *verifikationistische Bedeutungstheorie*: Sätze, die nicht empirisch verifizierbar sind, sind semantisch leer. Man kennt die Bedeutung eines Ausdrucks dann, wenn man seine empirische Verifizierbarkeit kennt.

- d) *Unmöglichkeit eines Gottesstandpunktes (einer perfekten Theorie)*: Die These der Möglichkeit einer perfekten Theorie vom Gottesstandpunkt aus wird negiert.<sup>10</sup>

**(1.3) Bemerkungen:** 1° Die als Definiens geforderte Realmöglichkeit des Gottesstandpunkts beinhaltet keine theistische Position. Zum einen wäre eine Art Laplacescher Dämon ausreichend, zum anderen aber ist ein metaphysisch-realistischer Atheismus möglich: Er interpretiert 1.2, (d) als kontrafaktisches Konditional: Wenn die (realmögliche) perfekte Theorie aktual existieren würde, dann würde sie den Satz „Gott existiert nicht“ beinhalten.<sup>11</sup>

2° Der Antirealismus kann wie der Realismus eine externalistische Bedeutungstheorie vertreten. Auch nach dem Antirealismus erforschen wir externe Fakten, jedoch sind diese Fakten im Antirealismus nur relativ zu einem Begriffssystem: Nicht alles ist bloße Konvention von Begriffssystemen, jedoch ohne jedwede Konvention von Begriffssystemen gibt es nicht einmal Fakten. Ein nicht-epistemischer Wahrheitsbegriff ist im Antirealismus nicht möglich.<sup>12</sup>

3° Auch der Antirealismus kann Metaphysik und Gotteslehre betreiben, wenn die Quantoren und Junktoren intuitionistisch uminterpretiert werden:<sup>13</sup> Das Prinzip der Bivalenz ( $p \wedge \sim p$ ) wird mit der intuitionistischen Negation  $\neg p$  (die besagt, dass es konstruktiv beweisbar ist, dass die Behauptung  $p$  zu einer Absurdität führt) interpretiert als ‚Es ist beweisbar, dass es zu einer Absurdität führt, wenn die These aufgestellt wird, dass eine Behauptung  $p$  und ihre Negation zugleich absurd sind‘:  $\neg(\neg p \wedge \neg\neg p)$ . Ebenso sind Gottesbeweise im Antirealismus möglich: Sie wären dann unter idealen epistemischen Bedingungen behauptbar und wahr; es wäre beweisbar, dass Gott unabhängig vom menschlichen Bewusstsein notwendig existiert – diese Aussage würde aber nicht von der geistunabhängigen Realität wahrgemacht, sondern wäre Teil einer nach menschlichem Maß idealen Theorie.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Vgl. BRÜNTRUP: *Mentale Verursachung*, 176

<sup>11</sup> Ders.: „Was ist Wahrheit?“, in: *Herder-Korrespondenz* 72/6 (2018), 44–46.

<sup>12</sup> Ders.: *Mentale Verursachung*, 175

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 148.

<sup>14</sup> Ders.: „Was ist Wahrheit?“

4° Der Unterschied zwischen metaphysischem Realismus und Antirealismus besteht darin, dass es im Antirealismus Aussagen geben kann, die weder wahr noch falsch sind (wenn es weder einen konstruktiven Beweis noch eine konstruktive Widerlegung gibt). Thesen, für die es *prinzipiell* kein menschen-mögliches Beweisverfahren geben kann, sind im Antirealismus keine Wahrheitskandidaten.<sup>15</sup>

2. Die These, dass wir über keinerlei Zugang zur Gottesperspektive verfügen, ist mit dem Realismus unvereinbar ( $\neg G \rightarrow \neg R$ )

Für realistische Positionen muss mindestens ein Satz als *Wissen* und damit als in der absoluten Theorie enthalten ausgewiesen werden. Der metaphysische Realismus muss kein naiver *nichtreduktiver (Alltags-)Realismus* sein, der eine grundsätzliche Irreduzibilitätsthese vertritt (etwa, dass die uns im makrophysikalischen Alltagsobjekte metaphysisch real sind – ebenso vertritt der *nichtreduktive Antirealismus* eine Irreduzibilitätsthese, wie etwa der Neutralismus bezüglich Aussagen über die Zukunft). Der Realismus ist mit verschiedenen Stufen des Reduktionismus vereinbar<sup>16</sup> – für jede dieser Stufen gilt, dass auf ihr mindestens eine Proposition als in der perfekten Theorie enthalten angenommen werden muss:

- a) Der *schwach reduktive Realismus* nimmt an, dass es für jede Aussage  $\lambda$  aus der zu reduzierenden Klasse L genau einen Satz  $\lambda^*$  aus einer Reduktionsklasse  $L^*$  gibt, durch den der Wahrheitswert der Aussage festgelegt wird. Jedoch haben wir für den schwach reduktiven Realismus kein Reduktionsverfahren zur Verfügung. Gemäß dem schwach reduktiven Realismus sind wir in der Lage, mindestens einen Satz als *Wissen* auszuweisen. Sein propositionaler Gehalt ist dann in irgendeiner Weise auch in der absoluten Theorie (in der Gottesperspektive) enthalten.
- b) Der *reduktive (kritische) Realismus* nimmt ebenfalls Bivalenz an, die Reduktion  $\lambda \rightarrow \lambda^*$  ist eine ein-eindeutige Referenz, es gilt eine wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie, es werden Reduktion und voller Realismus bzgl.  $\lambda$  gewahrt (es wird dann über  $\lambda^*$  gesprochen). Gemäß dem

<sup>15</sup> Ders.: *Mentale Verursachung*, 186.

<sup>16</sup> Reduktionismus bedeutet hierbei, dass Sätze einer Klasse L auf eine andere Klasse von Sätzen  $L^*$  reduziert wird – z. B. Sätze über mentale Gehalte auf Sätze über physikalische Ereignisse, oder Sätze über Gott auf Sätze über mentale Ereignisse – z. B. wenn eine Atheistin der Ansicht ist, dass Sätze über Gott eigentlich Sätze über psychologische Zustände von Gläubigen sind; vgl. ebd., 114–116 sowie GODEHARD BRÜNTRUP: *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart <sup>5</sup>2016, 115.

reduktiven Realismus sind wir ebenfalls in der Lage, mindestens einen Satz als *Wissen* und seinen propositionalen Gehalt als in der Gottesperspektive enthalten auszuweisen.

- c) Der *Abstraktionismus* besagt, dass unsere Aussagen über die Wirklichkeit weder falsch noch buchstäblich wahr sind. Sie besitzen jedoch eine Grundlage in der Realität (*fundamentum in re*): Wenn bivalente Wahrheitswerte von  $\lambda$  ohne Eins-zu-eins-Referenz auf  $\lambda^*$  angenommen werden (d. h.  $\lambda$  ist eindeutig wahr oder falsch ohne eindeutige Referenz), dann handelt es sich um einen Realismus.<sup>17</sup> Nur wenn keine Bivalenz und keine wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie angenommen werden, dann ist der Abstraktionismus ein Antirealismus. Gemäß dem realistischen Abstraktionismus sind wir in der Lage, mindestens einen Satz als *Wissen* und seinen propositionalen Gehalt als in der Gottesperspektive enthalten auszuweisen.
- d) Der *Fiktionalismus*: Wenn  $\lambda$  als nützlich, aber immer falsch erachtet wird, dann werden Bivalenz und eine realistische Semantik vorausgesetzt. Dann handelt es sich um einen Realismus.<sup>18</sup> Nur wenn keine Bivalenz, keine Referenz und keine wahrheitskonditionale Bedeutungstheorie, aber dennoch Bedeutung im Sinne einer Gebrauchstheorie angenommen werden, dann ist der Fiktionalismus ein (starker) Antirealismus. Für den realistischen Fiktionalismus gilt, dass alle unsere Sätze falsch (aber pragmatisch nützlich) sind. Dann muss mindestens der propositionale Gehalt der Aussage, dass alle unsere Sätze falsch aber pragmatisch nützlich sind, in der absoluten Theorie (in der Gottesperspektive) enthalten sein.
- e) Der *Eliminativismus*: Hier ist zu unterscheiden zwischen Eliminativismus vor und nach der Elimination von  $\lambda$ : (i) *Vor der Elimination* von  $\lambda$  handelt es sich beim Eliminativismus um einen *Fallibilismus*: In der aktuellen Welt alle Sätze von L sind falsch, ihre Wahrheitsbedingungen sind jedoch in einer anderen möglichen Welt angebar – es wird damit eine bivalente Semantik vorausgesetzt und es handelt sich um einen Realismus.<sup>19</sup> Dann sind mindestens der propositionale Gehalt der Aussage, dass alle unsere Sätze falsch sind, und die Angabe der Wahrheitsbedingungen in anderen möglichen Welten in der absoluten Theorie (in der Gottesperspektive) enthalten. (ii) *Nach der Elimination* von  $\lambda$  handelt es

<sup>17</sup> THOMAS SCHÄRTL: „Constructing a religious Worldview. Why religious Antirealism is still interesting“, in: *EJPR* 6/1 (2014), 133–160, hier 135 bezeichnet diese Position in der Religionsphilosophie als „Quasi-realism“.

<sup>18</sup> Ebd., 134 bezeichnet diese Position in der Religionsphilosophie als „Friendly irrealism“.

<sup>19</sup> Ebd., 135, nennt dies in der Religionsphilosophie einen „Hostile irrealism“.

sich beim Eliminativismus weder um einen Realismus noch um einen Antirealismus, da es  $\lambda$  schlichtweg nicht gibt ( $\lambda$  ist ein „*flatus vocis*“).

Der *radikale Skeptizismus* hingegen, dem gemäß wir keinerlei wahre Aussagen treffen können – also nicht einmal die Aussage, dass in der aktuellen Welt alle unsere Aussagen falsch sind und wir auch keine Wahrheitsbedingungen falscher Sätze in anderen möglichen Welten angeben können – ist kein metaphysischer Realismus. Er wird jedoch bisweilen als der „Bruder des metaphysischen Realismus“ bezeichnet, da er das radikale Gegenteil eines antirealistischen Homo-Mensura-Realismus ist.<sup>20</sup>

3. Die Verneinung jedes Zugangs zur Gottesperspektive ist selbstwidersprüchlich, denn sie erhebt selbst den Anspruch auf Zugang zur Gottesperspektive:  $(\neg G \rightarrow G) \rightarrow G$

Um dies zu zeigen, sei zunächst die eingangs genannte These (G) präzisiert.<sup>21</sup>

**(3.1) These (G).** Es ist möglich, dass es für die Perspektive unserer Subjektivität eine Aussage  $\alpha$  gibt, die unumstößlich wahr ist:  $\diamond \exists \alpha [(S)\Phi T\alpha \rightarrow T\alpha]$ .

Zur Verneinung von (G) sei als Beispiel die These von Hansjürgen Verweyen angeführt, dass uns kein noch so zwingendes logisches Argument die Restunsicherheit nehmen könne, dass unsere Logik und unsere Verstandesstrukturen uns letztlich nicht doch narren und einem ‚transzendentalen Schein‘ verhaftet bleiben.<sup>22</sup> Die These des Verweyenianers scheint also zu sein, dass all unser Verstandesdenken letztlich irren kann. Was heißt dies nun? Will man diese Aussage präzisieren, zeigt sich, dass sie mehrdeutig ist. Sie könnte zunächst so formuliert werden:

<sup>20</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Godehard Brüntrup.

<sup>21</sup> Zum Folgenden BÉLA WEISSMAHR: „Ein Vorschlag zur Theorie der retrorsiven oder transzendentalen Argumentation“, in: O. Muck (Hg.): *Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens*, Festschrift für Emerich Coreth, Innsbruck/Wien 1989, 66–77, JOSEPH GREDT: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae II. Editiones Recognitae*, Freiburg i. Br. 1953, 57–59; 82–87.

<sup>22</sup> Vgl. HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg <sup>4</sup>2002. Vgl. für den „kritizistische Zirkel“ MATTHIAS REMENYI: „Resonanzen. Einige Anmerkungen zu Hansjürgen Verweyens Mensch sein neu buchstabieren“, in: *ThPQ* 166 (2018), 191–198.

**(3.2) These.** Es ist möglich, dass für die Perspektive unserer Subjektivität alle artikulierten Aussagen falsch sind:  $\Diamond \forall \alpha [\neg((S)\Phi T \alpha \rightarrow T \alpha)]$ .

These (3.2) ist in der um das modale System K erweiterten herkömmlichen Prädikatenlogik (PL) + (K), die hier vorausgesetzt sei, äquivalent zu folgender Aussage:

**(3.3) These.** Es ist nicht notwendig, dass es für unsere Subjektivität eine Aussage gibt, die unumstößlich wahr ist:  $\neg \Box \exists \alpha [(S)\Phi T \alpha \rightarrow T \alpha]$ .

These (3.3) schließt nicht aus, dass es aus endlicher Perspektive unumstößlich wahre Aussagen geben kann. Die These des Verweyenianers scheint jedoch stärker zu sein, da sie davon ausgeht, dass der kritizistische Zirkel stets von neuem einsetzen und jede als wahr behauptete Aussage zu Fall bringen kann – was die modallogische Negation von (G) wäre:

**(3.4) These ( $\neg G$ ).** Es ist notwendig für alle Aussagen  $\alpha$ , dass sie aus Perspektive unserer Subjektivität nicht unumstößlich wahr sind:  $\Box \forall \alpha [\neg((S)\Phi T \alpha \rightarrow T \alpha)]$ .

(3.4) kann modallogisch auch prägnant so ausgedrückt werden: „Keine einzige Behauptung kann unumstößlich wahr sein“, bzw.  $\neg \Diamond \exists \alpha [(S)\Phi T \alpha \rightarrow T \alpha]$ . Theorien, welche (3.4) als Behauptungen enthalten, möchte ich „Verweyenianische Theorien (V-Theorien)“ nennen. Die These (3.4) ist nun nicht formallogisch widersprüchlich (der Satz formuliert keine Behauptung der logischen Form  $\alpha \wedge \neg \alpha$ ) – jedoch besteht ein interner Widerspruch auf der Ebene einer Theorie, welche (3.4) als Theorem enthält. Dazu zunächst eine Festlegung:

**(3.5) Definition.** Eine Theorie T heißt *intern widerspruchsvoll*, wenn sie zwei kontraktorisch entgegengesetzte Aussagen beinhaltet, bzw. wenn gilt:

$$T \vdash \alpha \wedge T \vdash \neg \alpha.$$

Somit lässt sich die folgende Kernthese aufstellen und beweisen:

**(3.6) Satz.** V-Theorien sind intern widerspruchsvoll.

**Beweis:** Es gilt folgender Syllogismus: Obersatz (1): Wenn eine Theorie die Aussage beinhaltet, dass keine einzige Behauptung unumstößlich wahr ist (3.4), dann ist die Theorie intern widerspruchsvoll. Untersatz (2): V-Theorien beinhalten die

Aussage, dass keine einzige Behauptung unumstößlich wahr ist. Konklusion (3) (per *Modus Ponens*): Also sind V-Theorien intern widerspruchsvoll.

Der Untersatz (2) folgt aus der obigen Definition von V-Theorien. Beweis des Obersatzes (1): (1a) Eine Theorie, welche die Aussage beinhaltet, dass keine einzige Behauptung unumstößlich wahr ist und zugleich die Aussage beinhaltet, dass einige Behauptungen unumstößlich wahr sind, ist intern widerspruchsvoll. (1b) Eine Theorie, welche die Aussage beinhaltet, dass keine einzige Behauptung unumstößlich wahr ist, beinhaltet zugleich die Aussage, dass einige Behauptungen unumstößlich wahr sind. Konklusion (1c): Also ist eine solche Theorie intern widerspruchsvoll.<sup>23</sup>

Der Obersatz (1a) ist begrifflich wahr. Beweis des Untersatzes (1b): Die Behauptung (3.4) ist wahr genau dann, wenn sie falsch ist. Denn eine Behauptung ist ein illokutionärer Akt (mit der Äußerung wird die Sprechhandlung des Behauptens vollzogen), und ein illokutionärer Akt ist eine Verwirklichung. Damit sind die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dieser Verwirklichung erfüllt. Wenn eine Behauptung als Behauptung verwirklicht ist, dann sind die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Behauptens erfüllt, insbesondere die Möglichkeit des realen Geltens der Behauptung. Es ergibt sich ein retrosiver Widerspruch zwischen der propositionalen und der performativen Ebene des illokutionären Aktes: Das Exerzieren des Sprechaktes der Behauptung widerruft den Inhalt der Behauptung (3.4). Es wird angenommen, dass es möglich ist, dass es (mindestens) eine aus der Perspektive endlicher Subjektivität artikuliert Aussage gibt, die unumstößlich wahr ist. Dies ist das kontradiktorische Gegenteil von (3.4), und damit sind (3.4) und die Negation von (3.4) in V-Theorien enthalten. Hiermit folgt die Konklusion (1c) und Satz (3.6) ist gezeigt.

**(3.7) Erläuterung:** Grundsätzlich gilt, dass bei jedem Äußern eines (normalen) Aussagesatzes die *Sprechhandlung* des Behauptens vollzogen wird: Wenn ich sage „Der Holocaust hat wirklich stattgefunden“, dann ist durch die Äußerung dieses Satzes die Handlung der Behauptung vollzogen: „*Ich behaupte*, dass der Holocaust wirklich stattgefunden hat“. D. h. jede Behauptung ist ein *illokutionärer Akt*. Mit diesem illokutionären Akt ist jedoch nicht bloß gesagt „Es erscheint mir (aus meiner endlichen Perspektive) so, als ob der Holocaust stattgefunden hätte“, sondern es ist der Anspruch auf Realgeltung gesetzt, d. h. der Anspruch, dass es sich auch in Wirklichkeit simpliciter (d. h. ohne Relativierung auf endliche Erkenntnissubjekte) so verhält: „*Es verhält sich in Wirklichkeit so*, dass der Holocaust stattgefunden hat“. Da nun jeder Vollzug einer Behauptung eine Verwirklichung darstellt (d. h. man ist hier bereits auf der Ebene der Wirklichkeit), sind die Bedingungen der Möglichkeit dieser Verwirklichung mitgesetzt, denn sonst

<sup>23</sup> GREDT: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* II, 57–59.

könnte dieser Vollzug einer Behauptung *als* Behauptung gar nicht stattfinden – und dies ist keine reine Verstandesimplikation, sondern ein realer Zusammenhang auf der Ebene der Wirklichkeit. Zu diesen Bedingungen der Möglichkeit zählen Bedingungen wie die entsprechende Sprachkompetenz und die physikalischen Bedingungen der Verwirklichung, aber auch die *metaphysisch-transzendentalen Bedingungen*: Wenn eine Behauptung *als* Behauptung vollzogen wird, dann sind die Bedingungen des Anspruchs auf Realgeltung mitgesetzt, nämlich dass Realgeltung, d. h. Wahrheit, möglich ist. Im illokutionären Akt des Behauptens werden also insbesondere die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Geltens der Behauptung mitgesetzt, nämlich die Bedingung, dass wahre Behauptungen möglich sind. Im Vollzug der Behauptung „Keine einzige Behauptung kann unumstößlich wahr sein“ ergibt sich also ein Widerspruch im illokutionären Akt selbst, nämlich ein Widerspruch zwischen dem implizierten (performativen) Inhalt des Vollzugs des Sprechaktes und der semantischen Bedeutung bzw. dem propositionalen Inhalt der Aussage: Das Exerzieren des Sprechaktes der Behauptung, dass keine einzige Behauptung unumstößlich wahr sein könne, *widerruft* performativ den Inhalt der Behauptung. Indem *behauptet* wird, keine einzige Behauptung sei unumstößlich wahr, wird durch den *Vollzug* dieser Behauptung mitgesetzt, dass die *notwendigen Bedingungen der Möglichkeit* des realen Geltens der Behauptung verwirklicht sind.<sup>24</sup>

**(3.8) 1° Ein Einwand:** Verweyen bringt in seiner Diskussion des transzendentalen Thomismus das Camus'sche Bild vom Sisyphos, dass wir den Stein immer „zum Gipfel, transzendental ausgedrückt: zum Vorgriff auf ein Unbedingtes“<sup>25</sup> hinauf wälzen, dieser aber immer wieder hinunterrollt. Dieser *kritizistische Zirkel* kann also immer wieder von neuem einsetzen. Nach Verweyen zeigen uns retorsive Argumente lediglich, dass der *Anspruch* auf unbedingte Wahrheit unvermeidbar ist, dass dieser Anspruch auch dem radikalen Skeptiker „unausweichlich ‚im Nacken‘ sitzt.“<sup>26</sup> Aber aus diesem Anspruch heraus gelingt nicht der Sprung in die verstandesjenseitige Wirklichkeit, da uns dieser aus Theodizeegründen verwehrt ist und da wir keinen verstandesjenseitigen Standpunkt einnehmen können. Mit Verweyen könnte also auf Satz (3.6) erneut mit einem Einwand des kritizistischen Zirkels geantwortet werden: Die Schlüssigkeit des obigen Schlusses wird zugestanden, aber der Schluss mittels retorsivem Widerspruch ist selbst wieder nur eine Behauptung auf der Ebene des Verstandesdenkens, welches ja

<sup>24</sup> Vgl. WEISSMAHR: „Ein Vorschlag zur Theorie der retorsiven oder transzendentalen Argumentation“.

<sup>25</sup> Vgl. VERWEYEN: *Gottes letztes Wort*, 119.

<sup>26</sup> Ebd., 118.

gerade angezweifelt wird, und daher kann auch der Schluss mittels retorsivem Widerspruch uns narren.

**2° Widerlegung des Einwands:** Der Einwand ist falsch, da sich die Retorsion nicht auf ‚bloßes Verstandesdenken‘ bezieht: sie behauptet keinen formallogischen Widerspruch auf der Ebene des Satzes. Die These des ‚kritizistischen Zirkels‘ hingegen ist, dass uns formallogische Widersprüche nichts über die Wirklichkeit sagen. Die Retorsion hingegen handelt nicht von ‚innerlogischen Beziehungen‘, sondern bereits von der Beziehung zwischen Inhalt und Wirklichkeit, nämlich zwischen Inhalt und wirklichem Vollzug im illokutionären Akt: Die Retorsion besagt, dass im Exerzieren des Sprechaktes die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit des Geltens *verwirklicht* sind, und dies ist selbst kein reiner Verstandeschluss mehr. Daher kann die obige kritizistische These, dass uns alles Verstandesdenken narren kann, hier nicht von neuem vorgebracht werden. Es müsste ein *anderes* kritizistisches Argument angeführt werden, nämlich das Argument, dass ein *Widerspruch zwischen propositionaler und performativer Ebene* uns narren könne, d. h. uns nichts über die Wirklichkeit sage. Dies wäre die These, dass ein Widerspruch zwischen Inhalt und Wirklichkeit uns narret. Aber genau diese These hebt sich selbst auf, da sie selbst die *Wirklichkeit* mit dem propositionalen Inhalt des Verstandesdenkens in Beziehung setzt, d. h. selbst schon auf dem Boden der Wirklichkeit steht. Anders als durch Erfassen der Wirklichkeit selbst kann man keinen Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Denken feststellen und nichts über die Geltung oder Nichtgeltung des Widerspruchs zwischen Wirklichkeit und Denken ausmachen. Wenn ich behauptete, dass alles Denken uns narren kann, dann kann ich nicht feststellen, ob Denken und Wirklichkeit nicht doch so beschaffen sind, dass das Denken uns eben nicht narren kann.

**(3.9) Bemerkungen:** 1° Man kann einen Irrtum *als* Irrtum und eine Lüge *als* Lüge grundsätzlich nur von der Wirklichkeit her erkennen. Dass Donald Trump über die Kriminalitätsrate in Deutschland irrt oder lügt, kann nur festgestellt werden, wenn man weiß, was die *wirkliche* Kriminalitätsrate in Deutschland ist. Ansonsten macht es keinen Sinn, von Irrtum zu reden. Der kritizistische Zirkel ist somit ein Argument, das sozusagen direkt in die ‚Trump-Falle‘ führt.

2° Natürlich kann man jedes logisch zwingende Argument beliebig anzweifeln und einfach das Gegenteil behaupten. Aber wenn man *rational* zweifeln will, dann muss man *zureichende Gründe* für seinen erneuten kritizistischen Zweifel anführen. Damit setzt man aber die Geltung des Satzes vom zureichenden Grund voraus, und dass der Verstand zumindest bei der Angabe der zureichenden

Gründe richtig funktioniert. Jemand, der etwas Inhaltliches mitteilen will, muss voraussetzen, dass seine Gedanken und Worte auf Gesetzen beruhen, die in der Wirklichkeit gelten. Auch der ‚kritizistische Zirkel‘ setzt dies voraus, andernfalls ist er nicht kommunizierbar. Jede Bezweiflung, Bestreitung usw. setzt die Kommunizierbarkeit und die sachliche Geltung voraus. Die fundamentale Übereinstimmung von Denken und Sein (von Semantik und Ontologie) ist die Grundlage von allem anderen, sogar von ihrer Bestreitung.<sup>27</sup>

3° Der kritizistische Zirkel ist eine *eklatant selbstimmunisierende* Strategie: Man könnte gemäß dem kritizistischen Zirkel nicht mehr dafür argumentieren, dass das Argument des kritizistischen Zirkels falsch ist, denn Argumente werden ja gerade in ihrer schlechthinnigen Beweiskraft angezweifelt. Das Argument des kritizistischen Zirkels ist selbst eine *absolutistische These*.

4° Die metaphysische Realistin muss zwar nur behaupten, dass die perfekte Theorie vom Gottesstandpunkt möglich ist, jedoch nicht, dass sie aktualisiert ist, sonst gäbe es keinen metaphysisch realistischen Atheismus (es reicht ein kontrafaktisches Konditional). Jedoch muss die Möglichkeit der perfekten Theorie eine robuste Realmöglichkeit sein, eine metaphysische Möglichkeit. Sie darf nicht nur ein bloßes Postulat in dem Sinne sein, indem man sagt, man müsse so tun *als ob* die perfekte Theorie vom Gottesstandpunkt aus möglich wäre, aber dies bleibe rein in der Dimension des Denkens.

#### 4. Uneingeschränkte Seinsdimension und absolute Wahrheiten

1° Es wurde gezeigt, dass im illokutionären Akt des schlechthinnigen Behauptens bzw. der Setzung „*Es verhält sich in Wirklichkeit so, dass  $\alpha$* “ bzw. „*Es verhält sich (simpliciter) so, dass  $\alpha$* “ die Differenz zwischen der rein syntaktischen Dimension der Sprache und der semantisch-ontologischen Dimension durchbrochen wird. Dies gibt Anlass zu einer weiteren Definition.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Die Bemerkungen 1° und 2° verdanke ich Harald Schöndorf.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu im Folgenden LORENZ B. PUNTEL: „Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘. Eine systematische Semantik?“, in: D. Henrich (Hg.): *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bonn 1977, 611–630, ders.: *Struktur und Sein*, sowie SCHNEIDER: „Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende“.

**(4.1) Definition.** Sei  $\alpha$  ein Aussagesatz und seien  $(T)$  ein nicht-wahrheitsfunktionaler Operator, dann werde  $(T)\alpha$  gelesen als „Es verhält sich (simpliciter) so, dass  $\alpha$ “.

Der Operator  $(T)$  zeigt den illokutionären Akt der Setzung an und darf nicht mit einem Wahrheitsprädikator verwechselt werden, der auf einem semantischen Modell extensional interpretiert würde, sondern er ist ein ‚wahrheits-ausdrückender Operator‘, der, anders als Interpretationsfunktionen, keine Trennung von Syntax, Semantik und Ontologie voraussetzt. Mit dem Operator  $(T)$  erhält die These (3.4) folgende Form:

**(4.2) Behauptung.** Es verhält sich (simpliciter) so, dass es nicht möglich ist, dass es eine aus der Perspektive endlicher Subjektivität  $S_E$  artikulierte Aussage  $\alpha$  gibt, die unumstößlich wahr ist:

$$(T)\{\neg\Diamond[(S)\Phi_E T\alpha \rightarrow T\alpha]\}$$

Der oben gezeigte Widerspruch besteht darin, dass der uneingeschränkte Operator  $(T)$  der in seinem Skopus formulierten Unmöglichkeit widerspricht. Welche unwiderrufbare(n) absolute(n) Wahrheit(n) aber wird/werden nun durch den illokutionären Akt von  $(T)$  (mit)artikuliert? Die Grundannahme des metaphysischen Realismus ist, dass jede selbst unter idealen Bedingungen aufgestellte (partikulare) theoretische Aussage aus Perspektive des endlich-partikularen Subjekts immer noch falsch sein kann:  $\neg[(S)_P\Phi_E T\alpha \rightarrow T\alpha]$  (es ist nicht der Fall dass: Wenn aus der Perspektive der endlich-partikularen Subjektivität mit endlichem Erkennen erkannt wird, dass  $\alpha$  wahr ist,  $(S)_P\Phi_E T\alpha$ , dann ist  $\alpha$  simpliciter wahr:  $T\alpha$ ). Im illokutionären Akt des schlechthinnigen Behauptens wird, wie oben gezeigt wurde, die notwendige Bedingung der Möglichkeit des Geltens der schlechthinnigen Behauptung mitgesetzt: die Bedingung, dass schlechthin (simpliciter) wahre Behauptungen möglich sind. Etwas als schlechthin (simpliciter) wahr behaupten bedeutet aber, dass die Geltung des Behaupteten nicht mehr relativ ist auf endliche und aufhebbare Erkenntnisbedingungen, sondern dass der behauptete Sachverhalt an sich und (zur Zeit seines Vorkommens *sensu composito* notwendig) besteht. Die Geltung ist *intensiv unbeschränkt*: Sie ist keine vorläufige Geltung, sie ist nicht mehr durch veränderte Erkenntnisbedingungen aufhebbar. Und sie ist *extensiv unbeschränkt*: Es gibt keine umfassendere oder höhere Perspektive oder Dimension mehr, in welcher der behauptete Sachverhalt nicht gilt. Damit ist eine intensiv und extensiv unendliche Dimension als Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Vgl. CORETH: *Metaphysik*, 123–131. Vgl. zum Folgenden PUNTEL: *Struktur und Sein*, 148–161.

2° Im illokutionären Akt der Setzung in (3.4) und (4.2) handelt es sich nun um eine extensiv und intensiv unbeschränkte Erkenntnis, d. h. für  $E \rightarrow U$  gilt:  $(S)_p\Phi_U T\alpha \rightarrow T\alpha$ . Auf den Prädikator  $\Phi_U$  kann hier verzichtet werden, da im illokutionären Akt keine Distanz zwischen Erkenntnis und Erkenntnisobjekt und daher keine Vermittlung durch rein intramentale Faktoren wie logische Rechtfertigungszusammenhänge mehr besteht, und der Operator  $(S)_p\Phi_U$  koinzidiert mit dem Operator  $(S)_U$ , sodass gilt:  $(S)_U T\alpha \rightarrow T\alpha$ . Im Fall  $(S)_U$  kann überdies auf den Rekurs auf Subjektivität überhaupt verzichtet werden, denn der Operator  $(S)_U$  artikuliert keinerlei Beschränkung auf einen subjektiven Standpunkt mehr, sondern ist die schlechthinnige Setzung  $(T)\alpha$ . Der Widerspruch in (4.2) entsteht also dadurch, dass der Operator  $(S)$  in (3.4) als der Operator  $(S)_U$  spezifiziert ist. Der Satzoperator „Es-verhält-sich-so-dass“ zeigt hierbei nicht eine Existenzprädikation erster Ordnung an, sondern eben denjenigen illokutionären Kohärenzakt, der die theoretische und ontologische Dimension im selben Akt verbindet. Mit dem „Es“ in (T), „Es-verhält-sich-simpliciter-so-dass“, wird die schlechthin uneingeschränkte Dimension dessen, was simpliciter der Fall ist bezeichnet. Hier gilt keine Einschränkung der Form „Es ist transzendental oder empirisch oder apriorisch oder aposteriorisch oder dgl. der Fall, dass ...“, sondern diese uneingeschränkte Dimension umfasst die (Sub-)Dimension der Subjektivität und Theoretizität und zugleich die ontologische (Sub-)Dimension. Die so verstandene unbeschränkte Dimension, die sich in deklarativ-theoretischen Sätzen mit dem uneingeschränkten Operator (T) zeigt, ist nicht auf Subjekte, Vermögen, oder irgendeinen anderen gegenüber der uneingeschränkten Dimension externen Faktor bezogen, sondern markiert den universalen *Zusammenhang* zwischen allen (Sub-)Dimensionen. Diese absolut uneingeschränkte Dimension kann als das *unendliche Sein* bezeichnet werden (das *unendliche Sein* ist jedoch noch nicht das *absolut-notwendige Sein* Gottes.<sup>30</sup>

3° Die absoluten Wahrheiten, die durch die unbedingte Setzung des illokutionären Aktes  $(T)\alpha$  und durch seine Bedingungen der Möglichkeit gewusst werden, ergeben sich aus den *immanenten Merkmalen* der absolut uneingeschränkten Seinsdimension und entsprechen den klassischen Transzendentalien.<sup>31</sup>

- *Universale Intelligibilität (verum)*: Es gibt keine Dimension der Wirklichkeit, die nicht in irgendeiner endlichen oder unendlichen ausdrückenden Instanz (Sprache) artikulierbar ist. Die Annahme, es existierte

<sup>30</sup> CORETH: *Metaphysik*, 131 und entsprechend PUNTEL: *Struktur und Sein*.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu detailliert SCHNEIDER: „Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende“, 61–65 und PUNTEL: *Struktur und Sein*, 583–587.

eine Dimension, die nicht ausdrückbar wäre, ist widersprüchlich: Denn wenn es keine ausdrückende Instanz für diese Dimension gäbe, welche sie als semantische Struktur enthält, dann kann diese Dimension auch nicht als semantische Struktur in der Aussage, dass sie nicht ausdrückbar wäre, enthalten sein. Man könnte also überhaupt keine Aussage über diese Dimension treffen, was offensichtlich dem Vollzug der Aussage selbst widerspricht.<sup>32</sup> Daraus ergibt sich das *Metakriterium der Intelligibilität* für jedwede Theoriebildung: Theorien müssen sich nach dem Ideal immer größerer Intelligibilität ausrichten.

- *Universale Kohärenz (unum)*: Eine notwendige Bedingung für die universale Intelligibilität ist die universale Kohärenz: Es gibt keine letzte Inkohärenz der (Sub-)Dimensionen des Seins, d. h. es gibt keine letztlich voneinander isolierten Subdimensionen der Wirklichkeit. Das Sein ist der universale Zusammenhang aller Zusammenhänge. Daraus ergibt sich das *Metakriterium der Kohärenz* für die Theoriebildung: Theorien müssen sich nach dem Ideal immer größerer Kohärenz ausrichten.
- *Universale Erstrebbarkeit (bonum)*: Es gibt nichts, was nicht auch Ziel eines Prozesses sein könnte (dies wird als Metakriterium in praktisch-ethischen Theoriebildungen relevant).

Die Forderungen nach Intelligibilität und Kohärenz sind also zum einen ‚Meta-Kriterien‘ in der Dimension der Theoretizität, sie sind aber zugleich ‚immanente Merkmale‘ derjenigen ultimativen Dimension, durch welche sie als theoretische Kriterien letztlich konstituiert bzw. strukturiert sind: Als ontologische Merkmale des Seins als solchen. Als Kriterien erweisen sie sich als der *adäquate Ausdruck* der ultimativen Seinsdimension. Bei der Anwendung dieser Kriterien auf die Theoriebildung geht es also nicht um die ‚logische Ableitung‘ von ontologischen Positionen aus rein logischen Komponenten eines argumentativen Verfahrens, sondern um eine *Explikation* bzw. *Ausfaltung* dessen, was als allerletzte, ultimative Dimension immer schon implizit vorausgesetzt ist und damit um einen ‚Rückgang‘ in die implizit anwesende Sache selbst.

<sup>32</sup> Vgl. CHRISTINA SCHNEIDER: *Spontaneität und Freiheit. Ein ontologischer Theorieansatz*, Habilitationsschrift eingereicht bei der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München 2007, 27f.

## 5. Ein moderater Wahrheitspluralismus<sup>33</sup>

1° Die Kohärenzthese hat Konsequenzen für Theorien über die Wirklichkeit und ihre Subdimensionen: Es kann aufgrund des wesentlichen Zusammenhangs aller Entitäten und Dimensionen miteinander keine isolierten Teilbereiche von Theorien geben, die abgeschlossen sind und voraussetzungslos für sich behandelt werden könnten. Jede theoretische Aussage ist also nur innerhalb eines wohlgeordneten Theorierahmens sinnvoll:

**(6.1) Definition.** Ein *Theorierahmen* bezeichnet „die Gesamtheit aller jener spezifischer Rahmen (gemeint sind hauptsächlich der sprachliche, der logische, der semantische, der begriffliche, der ontologische Rahmen), die in der einen oder anderen Weise die unverzichtbaren Komponenten des von einer gegebenen Theorie vorausgesetzten (Gesamt-)Rahmens bilden.“<sup>34</sup> *Wohlgeordnet* heiße ein Theorierahmen, wenn er sich nach den Metakriterien der Kohärenz und Intelligibilität ausrichtet.

2° Nun muss festgehalten werden, dass es eine *irreduzible Pluralität* von Theorierahmen gibt.<sup>35</sup> Aus dieser Irreduzibilitätsthese folgt zusammen mit der Kohärenzthese ein moderater Theorierahmenrelativismus bzw. ein moderater Wahrheitsrelativismus der Theorierahmen.<sup>36</sup> Zwar ist jede Relativierung theoretischer Aussagen auf das partikulare Subjekt des Erkennens (die antirealistische These) ausgeschlossen, doch dies bedeutet keinen pluralitätsfeindlichen Absolutismus, dem zufolge wir die Wirklichkeit in einem einzigen absoluten Theorierahmen absolut erkennen. Vielmehr ist die Wahrheit jeder theoretischen Aussage intrinsisch relativ zu ihrem Theorierahmen, in welchem sie artikuliert wird, und es gibt prinzipiell unendlich viele Theorierahmen. Dennoch ist Wahrheit damit nicht wesentlich relativ: Der gemäßigte Relativismus leugnet eine absolute Wahrheit, die *unabhängig von allen* Theorierahmen wäre, aber er leugnet nicht, dass es Wahrheit geben kann, die *in allen* Theorierahmen gilt. Diese absolute(n) Wahrheit(en) ist (sind) *relativ zu allen* Theorierahmen. So ist beispielsweise das Nichtwiderspruchsprinzip, wie es von Aristoteles formuliert wurde und wie es in der gegenwärtigen formalen Logik formalisiert wird, jeweils hochgradig theorierah-

<sup>33</sup> Vgl. zu diesem Kapitel PUNTEL: *Struktur und Sein*, sowie SCHNEIDER: „Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende“.

<sup>34</sup> PUNTEL: *Struktur und Sein*, 30.

<sup>35</sup> Vgl. ders.: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, 278.

<sup>36</sup> Vgl. ders.: *Struktur und Sein*, 324–326.

menabhängig (bereits syntaktisch-semiotisch, aber auch hinsichtlich der logischen Kalküle, in denen es als Axiom oder Theorem artikuliert wird), ohne dass damit jeweils etwas semantisch schlechthin Verschiedenes gemeint ist. Die so verstandene absolute Wahrheit des NWP wird in einem Theorierahmen dadurch artikuliert, dass sich ein Theorierahmen als einer unter vielen versteht – er ist damit immer schon über sich hinaus und ist eingebettet in einen *holistischen Meta-Theorierahmen*. Denn jeder Theorierahmen kann als semiotisches und semantisches System prinzipiell in größere semiotische und semantische Systeme eingegliedert werden, und selbst mit einer gewissen Maximalität ausgezeichnete Rahmen können ihrerseits als relativ-maximale in weitere maximale Rahmen eingebettet sein.

3° Der holistische Meta-Theorierahmen, innerhalb dessen sich alle Theorierahmen bewegen, ist dann als der nicht mehr mit einem partikularen Index versehene schlechthin absolut-maximale Theorierahmen.<sup>37</sup> Damit ist ein zentrales Ingrediens des metaphysischen Realismus gewahrt: Eine perfekte Theorie, welche die Wirklichkeit einheitlich artikuliert, ist realmöglich – die Pluralität der Theorierahmen zerfällt nicht in eine inkommensurable Vielheit und die Welt zersplittert nicht in eine Vielzahl von getrennten ‚Welten‘. Diese perfekte bzw. absolute Theorie, der absolut-maximale holistische Meta-Theorierahmen, kann jedoch nicht mehr konkret-partikular artikuliert werden. Er wird *intuitiv-prospektiv-holistisch* erfasst und artikuliert, und er ist als solcher nicht univok explizierbar. Jeder partikulare Theorierahmen setzt zwar die universale Subjektivität (S)<sub>U</sub> voraus und wird von ihr impliziert und aus ihrer Perspektive aufgestellt (sonst würde er in anti-realistischer Weise etwas rein subjektiv-epistemisches bleiben),<sup>38</sup> jedoch geschieht unser Zugang zur universalen Subjektivität aus einem jeweiligen partikularen Theorierahmen heraus und ist mit diesem liiert.<sup>39</sup> Man könnte sagen, dass die partikulare Subjektivität (S)<sub>P</sub> an der universalen Subjektivität (S)<sub>U</sub> *partizipiert*. Wir können den absoluten Meta-Theorierahmen (die perfekte Theorie) jedoch nie explizit machen – sobald wir dies mit unseren *partikularen* Mitteln tun (aus der Perspektive (S)<sub>P</sub>), transformiert er sich selbst in einen partikularen Theorierahmen neben anderen und hört damit auf, absolut-holistischer Meta-Theorierahmen zu sein (d. h. die hier vertretene Position impliziert keinen Ontologismus). Wir endlichen Theoretiker:innen erreichen in univoker Weise stets

<sup>37</sup> Vgl. ders.: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit*, 291.

<sup>38</sup> Um einen Antirealismus zu vermeiden, müssen alle Theorierahmen im letzten harmonisierbar sein, was die Perspektive des universalen Subjekts voraussetzt. Damit ein Theorierahmen Element der objektiven Dimension ist, braucht es also das universale Subjekt, d. h. er muss im Skopus des universalistischen Subjekt-Operators (S)<sub>U</sub> stehen.

<sup>39</sup> Vgl. ders.: *Struktur und Sein*, 154f.

nur submaximale Artikulationen des Seins im Ganzen, die maximale und volladäquate Artikulation ist nur dem *vollständigen* Gottesstandpunkt möglich.<sup>40</sup>

4° Ein wohlgeformter Theorierahmen ist nie absolut falsch, denn Falschheit und Wahrheit gibt es nur innerhalb von und relativ zu Theorierahmen. Im Theorierahmen der Substanzontologie beispielsweise ist die Bündeltheorie falsch-relativ-zum-Theorierahmen-der-Substanzontologie. Theorierahmen können jedoch mehr oder weniger kohärent, intelligibel und damit sachadäquat sein, und das, was ein adäquaterer Theorierahmen von einem weniger adäquaten übernehmen kann, wird in ihm ‚aufgehoben‘ (im Sinn von ‚negare-conservare-elevare‘). Ein solcher Theorierahmen wäre ein ‚wahrerer‘ Theorierahmen als der weniger adäquate (‚Wahrheit-gemäß-einem-höheren-Grad‘). Der ‚Grad‘ der Wahrheit bemisst sich dabei an den ‚Meta-Kriterien‘ von Kohärenz und Intelligibilität/Ausdrückbarkeit, welche letztlich die immanenten Merkmale des Seins als solchen sind.

5° Der Theorierahmenpluralismus zerfällt also nicht in eine relativistische Pluralität von Theorierahmen, sondern ist in eine umfassende logisch-kohärenziale Vergleichbarkeit, mutuelle Einschließung und (hinsichtlich ihrer Sachadäquatheit) Sequenzierung von Theorierahmen eingebettet, ohne dass für uns je ein absolutes System erreicht werden könnte. Diese Vergleichbarkeit kann im Sinne einer Russellschen ‚systematischen Mehrdeutigkeit‘ (*Systematic Amiguity*), oder aber einer *analogia attributionis interna* und *analogia proportionalitatis externa* expliziert werden. Hinsichtlich absoluter (d. h. in allen Theorierahmen vorkommenden) Wahrheiten wie dem Nichtwiderspruchprinzip (NWP) beispielsweise würde dies bedeuten: Das NWP erhält zwar in jedem Theorierahmen eine jeweils theorierahmen-abhängige *Darstellung*, jedoch ist das jeweilige *Verhältnis* der Darstellung zu seinen Anwendungen in jedem Theorierahmen dasselbe (d. h. es ist analog im Sinne der Proportionalitätsanalogie).

<sup>40</sup> Das universale Subjekt ist letztlich das Sein selbst ‚aus der Perspektive des Seins‘, d. h. es ist die immer schon geschehene *Selbst*artikulation des Seins. Das Sein selbst ist der absolute Meta-Theorierahmen, der alle anderen Theorierahmen „umfasst“ – er ist als *expliziter* Theorierahmen der ‚Theorierahmen Gottes‘ (der ‚Gottesstandpunkt‘), der mit der absolut-notwendigen Seinsdimension koinzidiert, welche sich selbst und alles andere ausdrückt. Der ‚Gottesstandpunkt‘ ist also nichts der Wirklichkeit Äußerliches, sondern er koinzidiert mit der vollexplizierten Seinsdimension. Dies kann daher ein ‚Deus-mensura-Realismus‘ genannt werden, in dem Realismus und Antirealismus im Höchsten in eins fallen; vgl. SCHNEIDER: „Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende“.

6° Für *ethische* Sätze (deontische Sätze oder Sätze über basal-ontologische Werte gemäß dem Metakriterium des ‚bonum‘) gilt: Es kann ‚absolute ethische Wahrheiten‘ geben, die absolute Wahrheiten im oben genannten Sinne sind, dass sie sich durch alle Theorierahmen intuitiv-prospektiv ‚durchhalten‘. Konkret würde dies bedeuten, dass bestimmte ethische Grundaussagen oder -thesen sowohl retrospektiv als auch prospektiv als *holistisch* interpretiert und ausgewiesen werden: Retrospektiv müsste gezeigt werden, dass in der ganzen Geschichte der Menschheit bis zum jetzigen Zeitpunkt eine Tendenz erkennbar gewesen ist, die zur Formulierung der genannten ethischen Grundaussagen, etwa der kantischen Formel des kategorischen Imperativs geführt hat (d. h. die historische Genese darf nie außer Acht gelassen werden). Prospektiv wäre zu zeigen, dass diese Tendenz und damit diese These sich weiterhin durchhalten und vertiefen wird, insbesondere weil z. B. die Evolution gezeigt hat, dass der Mensch fortwährend und progressiv seiner selbst und seines Selbstwerts bewusst wird und werden wird. Dann wäre es möglich und gerechtfertigt, von einer absoluten ethischen Wahrheit zu sprechen, die als ‚retro/progressiv-absolute ethische Wahrheit‘ zu qualifizieren wäre. Solche Wahrheiten müssten jeweils Teil von *wohlgeformten* Theorierahmen gewesen sein (und künftig sein), weswegen historische Aussagen wie die zur Rechtfertigung der Sklaverei bei Aristoteles von vornherein nicht infrage kommen, da sie nie Teil eines wohlgeformten Theorierahmens waren (so stehen die Thesen des Aristoteles zur Sklaverei in eklatanter Inkohärenz zu anderen Grundaussagen seiner Philosophie, etwa zu zentralen anthropologischen Aussagen) und die als solche nicht einmal theoriefähig sind.<sup>41</sup>

## Verwendete Literatur

- BRIESKORN, Egbert: *Lineare Algebra und Analytische Geometrie I*, Noten zu einer Vorlesung mit historischen Anmerkungen von Erhard Scholz, Wiesbaden 1983: Vieweg & Teubner.
- BRÜNTRUP, Godehard: *Mentale Verursachung. Eine Theorie aus Perspektive des semantischen Anti-Realismus* (Münchener philosophische Studien 11), Stuttgart/Berlin/Köln 1994: Kohlhammer.
- Ders.: *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart <sup>5</sup>2016: Kohlhammer.
- Ders.: „Was ist Wahrheit?“, in: *Herder-Korrespondenz* 72/6 (2018), 44–46.
- CORETH, Emerich: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck/Wien/München <sup>2</sup>1964: Tyrolia.

<sup>41</sup> Punkt 6° verdankt sich einem Austausch mit L. B. Puntel.

- GREDT, Joseph: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae II. Editiones Recognitae*, Freiburg i. Br. 1953: Herder.
- PUNTEL, Lorenz B.: „Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘. Eine systematische Semantik?“, in: D. Henrich (Hg.): *Ist systematische Philosophie möglich?* (Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie Veröffentlichung 9), Bonn 1977: Bouvier, 611–630.
- Ders.: *Grundlagen einer Theorie der Wahrheit* (Grundlagen der Kommunikation und Kognition / Foundations of Communication and Cognition), Berlin/Boston 1990: De Gruyter.
- Ders.: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006: Mohr Siebeck.
- REMENYI, Matthias: „Resonanzen. Einige Anmerkungen zu Hansjürgen Verweyens Mensch sein neu buchstabieren“, in: *ThPQ* 166 (2018), 191–198.
- Ders.: „Gottes Gegenwart denken. Eine fundamentaltheologische Programmskizze, in: B. P. Göcke/T. Schärfl (Hg.): *Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform*, Münster 2020: Aschendorff.
- SCHÄRTL, Thomas: „Constructing a religious Worldview. Why religious Antirealism is still interesting“, in: *EJPR* 6/1 (2014), 133–160.
- SCHNEIDER, Christina: *Spontaneität und Freiheit. Ein ontologischer Theorieansatz*, Habilitationsschrift eingereicht bei der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München 2007.
- SCHNEIDER, Ruben: „Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13), Münster 2018: Aschendorff, 33–83.
- Ders.: „Der semantische Realismus und die Allklasse aller Entitäten“, in: U. L. Lehner/R. K. Tacelli (Hg.): *Wort und Wahrheit. Fragen der Erkenntnistheorie* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge 35), Stuttgart 2019: Kohlhammer, 121–130.
- STRIET, Magnus: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne“, in: *Herder-Korrespondenz* 71/2 (2017), 13–16.
- VERWEYEN, Hansjürgen: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2002: Pustet.
- WEISSMAHR, Béla: „Ein Vorschlag zur Theorie der retorsiven oder transzendentalen Argumentation“, in: O. Muck (Hg.): *Sinn gestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fagens*, Festschrift für Emerich Coreth, Innsbruck/Wien 1989: Tyrolia, 66–77.

Christian Pelz

## Wider das Image des „Alleszermalmers“ Von der theologischen Metaphysik und der metaphysischen Theologie Immanuel Kants

Kaum eine andere geisteswissenschaftliche Position hat das Verhältnis von Theologie und Metaphysik so intensiv geprägt, wie es die kantische Philosophie getan hat. Kaum eine andere philosophische Theorie wird in der aktuellen Debatte in der Intensität bemüht, um entweder den metaphysischen, den anti-metaphysischen oder den nachmetaphysischen Charakter der Theologie zu demonstrieren, wie die Philosophie Kants. Und kaum eine andere Interpretation dieser kantischen Philosophie hält sich so hartnäckig in der Philosophiegeschichte wie die berühmt gewordene Bezeichnung, die Moses Mendelssohn im Vorbericht seiner *Morgenstunden* vorgenommen hat. Mendelssohn nennt den Königsberger den „alles zermalmenden Kant“. Ein Etikett, das der Philosophie Kants bis in die heutige Zeit aufgedrückt wird. In dieser Kategorisierung besteht allerdings die Gefahr der Verkürzung: Es könnte aus dem mendelssohnschen Image des „Alleszermalmers“ darauf geschlossen werden, dass Kant mit seiner kritischen Transzendentalphilosophie jedwede Möglichkeit von Metaphysik zerschlagen und die Brücke zu allen metaphysischen Ideen zertrümmert habe. Aus theologischer Perspektive könnte wiederum daraus geschlossen werden, dass Kant, der Anti-Metaphysiker, mit der Abschaffung der Metaphysik ebenfalls die Möglichkeit der auf Vernunft gegründeten Rede von Gott zermalmt habe. Schließlich könnte diese Ansicht aufgenommen werden, um zu zeigen, dass Kants kritische Philosophie entweder in den Atheismus oder vielleicht gerade noch in die Möglichkeit einer anti-metaphysischen Theologie führe, da der Königsberger die Verbindung von Philosophie und Metaphysik endgültig überwunden habe. In der folgenden Untersuchung soll dieser Gefahr, die kantische Transzendentalphilosophie zu verkürzen, entgegengewirkt werden. Dazu soll zwei Fragen nachgegangen werden:

- 1) Was versteht Kant unter „Metaphysik“?
- 2) Wie setzt er sein Verständnis der Metaphysik ins Verhältnis zur Theologie?

Mit dieser Analyse soll festgestellt werden, inwieweit das mendelssohnsche Etikett des „Alleszermalmers“ auf die Disziplin der Metaphysik sowie das Verhältnis von Theologie und Metaphysik im kantischen Sinne zutrifft. In diesem Beitrag

stehen demnach die Theorien des Königsberger Philosophen und weniger die aktuell geführte geisteswissenschaftliche Debatte im Vordergrund. Es soll weder vor Kant stehen geblieben werden noch, um das geflügelte Wort der Theologie und Philosophie aufzunehmen, mit Kant über Kant hinausgegangen werden. Es soll vielmehr mit Kant bei Kant geblieben werden.

Ein erster Schritt, die mendelssohnsche Deutung der kantischen Philosophie nicht zu verkürzen, besteht darin, das Zitat Mendelssohns nicht zu verkürzen, sondern vollständig wiederzugeben. Mendelssohn beklagt im Vorbericht seiner *Morgenstunden*, dass ihm das Durchdringen fremder Gedanken der zeitgenössischen Philosophen aufgrund seiner Nervenkrankheit sehr schwerfalle:

„Ich kenne daher die Schriften der großen Männer, die sich unterdessen in der Metaphysik hervorgethan, die Werke Lamberts, Tetens, Plattners und selbst des alles zermalmen den Kants, nur aus unzulänglichen Berichten meiner Freunde oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind.“<sup>1</sup>

Dass Mendelssohn zugibt, dass seine Etikettierung Kants lediglich auf „unzulängliche Berichte“ zurückzuführen ist, sei hier nur von zweitrangiger Bedeutung. Auffällig ist, dass Mendelssohn Kant unter die großen Männer fasst, „die sich unterdessen in der Metaphysik hervorgethan“ haben. Aus dem vollständigen Zitat Mendelssohns geht daher weniger hervor, dass Kant nach Mendelssohn ein bedeutender Mann der Anti-Metaphysik sei oder die Metaphysik zermalmt habe, sondern eher, dass er wortwörtlich als bedeutender Metaphysiker anzusehen sei. Die folgende Untersuchung des kantischen Metaphysikverständnisses soll Aufschluss darüber geben, ob diese Deutung zutreffend ist.

## 1. Immanuel Kants Metaphysikverständnis

Eine Gefahr, die kantische Philosophie zu verkürzen, besteht darin, lediglich diejenigen Passagen zu analysieren, für die Kant – im Nachhinein – als der „Alleszermalmer“ berühmt geworden ist. Die kritische Auseinandersetzung Kants mit der wissenschaftlichen Disziplin der Metaphysik beginnt weder mit dem Kapitel der *transzendentalen Dialektik* noch mit seiner *Kritik der reinen Vernunft*, sondern davor.<sup>2</sup> Die strikte Einteilung in einen „vorkritischen“ und „kritischen“

<sup>1</sup> MOSES MENDELSSOHN: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, bearbeitet von Leo Strauss, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 3.

<sup>2</sup> Die folgende Analyse des Metaphysikverständnisses Kants erfolgt insbesondere anhand von MANFRED BAUM: Art. „Metaphysik“, in: M. Willaschek/J. Stolzenberg/G. Mohr/S. Bacin (Hg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 2, Berlin/Boston 2015, 1530–1543.

Kant ist eine vereinfachende Schematisierung seiner Philosophie. In Bezug auf sein Metaphysikverständnis ist darauf hinzuweisen, dass Kants Philosophie bereits vor dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* durchaus „kritische“ Züge trägt, wie unter anderem Volker Gerhardt betont.<sup>3</sup> Bereits in Kants erster Schrift *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* von 1749 macht der Königsberger auf die Schwächen der Metaphysik seiner Zeit aufmerksam und bringt damit als junger Student bereits den Stein seiner kritischen Transzendentalphilosophie ins Rollen:

„Unsere Metaphysik ist wie viele andere Wissenschaften in der Tat nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis; Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurteil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran schuld, als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntnis zu erweitern suchen. Sie wollten eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, dass es auch eine gründliche sein möchte. Es ist einem Philosophen fast die einzige Vergeltung für seine Bemühung, wenn er nach einer mühsamen Untersuchung sich endlich in dem Besitze einer recht gründlichen Wissenschaft beruhigen kann.“<sup>4</sup>

An diesem Passus zeigt sich, dass der Königsberger sein Programm der kritischen Transzendentalphilosophie bereits weit vor dem Erscheinen seiner *ersten Kritik* vorzeichnet.<sup>5</sup> Die Metaphysik stehe nach Kant auf keinem sicheren Fundament und beruhe auf keiner gründlichen Erkenntnis. Ihre Beweisfähigkeit, die sie als Stärke ansehe, ist ihre wahre Schwäche. Aufgabe des Philosophen sei demnach die mühsame Begründung der wissenschaftlichen Disziplin der Metaphysik, die ihn schließlich beruhigen könne. Diese philosophische Beruhigung zu finden, indem die Metaphysik auf einem sicheren Fundament errichtet werde, ist auch über 30 Jahre später in der *Kritik der reinen Vernunft* das erklärte Ziel der kritischen Transzendentalphilosophie, das der Königsberger bis zu seinem Tod verfolgt. Dass Kants kritischer Weg nicht erst mit seiner *ersten Kritik* beginnt, bezeugt ebenfalls Kants Dissertation von 1755, in der er ebenfalls schon auf der Spur einer *Neuen Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis (Principorum primorum cognitiones metaphysicae nova dilucidatio)* ist. Auch in dieser Schrift bemerkt Kant, dass die bisher gebrauchte Methode der Metaphysik nicht gründlich formuliert sei. Der frischgebackene Magister meint bereits recht selbstsicher, dass er eines der Probleme in seiner Dissertation mit einem prominenten Namen verbinden könne:

<sup>3</sup> Vgl. VOLKER GERHARDT: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, 22.

<sup>4</sup> GSK, AA 01: 30.32–31.07; A23. Die Zitatangaben von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

<sup>5</sup> Vgl. KARL VORLÄNDER: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburg <sup>2</sup>1977, 59.

„Die Erklärung des berühmten Wolff schien mir hier, da sie an einem auffallenden Fehler leidet, eine Verbesserung nötig zu haben. Er erklärt nämlich den Grund durch dasjenige, von woher man verstehen kann, warum etwas eher sei als nicht sei. Dabei hat er zweifellos das Erklärte (definitum) mit in die Erklärung (definition) gemischt.“<sup>6</sup>

Auch wenn Kants Dissertation noch recht deutlich von der metaphysischen Methode seiner Zeit durchzogen ist, macht der junge Kant selbstbewusst auf ein Problem dieses Metaphysiksystems aufmerksam: Das *definitum* sollte nicht mit der *definition* verwechselt werden. Kant verbindet diesen möglichen Fehlschluss bereits 1755 mit Christian Wolffs Metaphysikverständnis. Diese Kritik bildet ein gewichtiges Argument, auf das der Königsberger später aufbaut. Und nicht zuletzt sei auf Kants Inauguraldissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii* (*Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*) hingewiesen, die er anlässlich der von ihm sehnlichst erwarteten Ernennung zum Professor für Logik und Metaphysik in Königsberg 1770 einreicht und in der ebenfalls schon wichtige Gedanken seiner kritischen Transzendentalphilosophie zu entdecken sind. Im Titel ist bereits die Zwei-Welten-Theorie zu erkennen, die sinnstiftend für Kants Transzendentalphilosophie ist. Er unterscheidet zwischen *mundi sensibilis* und *mundi intelligibilis*. Aufbauend auf dieser Trennung formuliert der Königsberger:

„Objectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterus phaenomenon, posterius noumenon audiebat.“<sup>7</sup>

Diese Differenzierung von *phaenomenon* und *noumenon* nimmt in gewisser Hinsicht das Herzstück des *Transzendentalen Idealismus* ein. Eine Metaphysik, die diese Unterscheidung nicht vornehme, verstricke sich in unauflösliche Widersprüche, wie Kant in der Antinomienlehre der reinen Vernunft in seiner *ersten Kritik* später demonstriert.<sup>8</sup>

Kant richtet den Blick auf die ungenauen Methoden der Metaphysik, auf das Verlangen des Philosophen nach einem gründlichen System derselben, auf die vernachlässigte Unterscheidung von *definitum* und *definition* in dieser Wissenschaft sowie auf die zentrale Differenzierung zwischen *mundi sensibilis* und

<sup>6</sup> PND, AA 01: 393.09–11; Übersetzung nach HINSKE: IMMANUEL KANT: *Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis* (Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, Bd. 1, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, 427).

<sup>7</sup> MSI, AA 02: 392.17–19; A8: „Der Gegenstand der Sinnlichkeit ist sensibel; was aber nichts enthält, als was man durch die Verstandesausrüstung erkennen kann, ist intelligibel. Das erstere hieß in den Schulen der Alten *Phaenomenon*, das letztere *Noumenon*.“ Übersetzung nach HINSKE: IMMANUEL KANT: *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt* (Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, Bd. 5, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, 29).

<sup>8</sup> Vgl. KrV, AA 03: 281–321; A405|B432–A460|B488.

*mundi intelligibilis* bzw. zwischen *phaenomenon* und *noumenon* somit nicht erst in der *Kritik der reinen Vernunft* bzw. in der sogenannten „kritischen Phase“. Diese wichtigen „kritischen“ Gedanken seiner Transzendentalphilosophie entstehen bereits beim sogenannten „vorkritischen“ Kant. Mit der obigen Analyse lässt sich feststellen, dass die Unterteilung eines „vorkritischen“ und eines „kritischen“ Kants nicht zu starr vorgenommen werden sollte. Die „kritische“ Suche der kantischen Transzendentalphilosophie nach einer fundierten Wissenschaft der Metaphysik beginnt bereits der „vorkritische“ Kant. Diese ganzheitliche Perspektive auf die kantische Philosophie sollte in der Kant-Forschung nicht in Veressenheit geraten.

Nach seiner Inauguraldissertation beginnen Kants zehn „Jahre des Schweigens“<sup>9</sup>, in denen der frisch ernannte Professor bis auf wenige Aufsätze keine Zeile veröffentlichte. In dieser Zeit bündelte Kant wahrscheinlich die teilweise oben vorgestellten Gedanken und setzte die Suche nach einer fundierten Wissenschaft der Metaphysik fort. 1781 erscheint schließlich das Werk, für das Kant aller Wahrscheinlichkeit nach als der „Alleszermalmer“ bezeichnet wurde, die *Kritik der reinen Vernunft*. In seiner *ersten Kritik* gibt Kant schließlich an, was er unter Metaphysik versteht, wie sie zu unterteilen ist und auf welche Weise es ihr gelingen könne, wieder die „Königin der Wissenschaften“<sup>10</sup> zu werden.

Es seien die Widersprüche, die Streitigkeiten und die Dunkelheit, in der sich die Vernunft verirre, weil ihre Grundsätze auf keinem sicheren Fundament stünden, und die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zur Aufarbeitung der Metaphysik führen. Denn der „Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.“<sup>11</sup> Mit diesen Worten führt Kant den Begriff der Metaphysik in der *ersten Kritik* ein und damit den Gedanken fort, den er bereits in seinen *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* vorgestellt hatte: Das Ziel eines Philosophen müsse es sein, erst im Besitz einer gründlichen Wissenschaft der Vernunft zur Ruhe zu kommen. Das Ziel müsse die Neubegründung der Metaphysik sein. Es müsse die Kritik mit und an der Vernunft sein, wie der Königsberger in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* fortführt. Für dieses Unternehmen rufe die Vernunft zu ihrem beschwerlichsten Geschäft auf:

„[...] nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst.

<sup>9</sup> MANFRED KÜHN: *Kant. Eine Biographie*, München 2007, 223.

<sup>10</sup> KrV, AA 04: 07.22; A VIII.

<sup>11</sup> KrV, AA 04: 07.20f.; A VIII.

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.“<sup>12</sup>

In diesem Abschnitt sind wichtige Eckpunkte von Kants Programm seiner kritischen Transzendentalphilosophie zusammengefasst, die ihn zu einer Neubegegründung der Metaphysik als wissenschaftlichen Disziplin führen: Die Kritik der reinen Vernunft und damit die Fundierung der Metaphysik besteht nach Kant darin, dass sich die Vernunft selbst durch ihren eigenen Gerichtshof prüfe. Dieser Gerichtshof könne nur auf dem Forum derjenigen Erkenntnis stattfinden, die sie unabhängig von Erfahrung gewinnen kann. Nach dem Königsberger erwachse aus dieser transzendentalen Kritik mithilfe der Vernunft eine neufundierte Wissenschaft der Metaphysik, nämlich die Wissenschaft der reinen Vernunft.

Diese Wissenschaft müsse sich nach Kant insbesondere drei Aufgaben stellen, wie er in der *Einleitung* der 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* festhält und verleiht durch diese Setzung der Definition der „Metaphysik“ als der Wissenschaft der reinen Vernunft einen neuen Aspekt:

„Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst, sind *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt *Metaphysik*, deren Verfahren im Anfange *dogmatisch* ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer so großen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung übernimmt.“<sup>13</sup>

Die Grundaufgaben der Metaphysik als Wissenschaft der reinen Vernunft, die sich die Vernunft aus sich selbst heraus stellt, seien nach Kant demnach *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit*. Diese Aufgaben drängen sich auf und die Vernunft könne ihnen nicht ausweichen. Wie Kant in der ersten Vorrede bereits festhält, sei es das Schicksal der menschlichen Vernunft, „dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“<sup>14</sup>. Es liege nach Kant in der Natur der Vernunft, bestimmte Fragen zwingend zu stellen. Die drei „unvermeidlichen Aufgaben“ gehören zu diesen zwingenden Fragen und somit ist die Wissenschaft der Vernunft, die sich um die Auflösung dieser Aufgaben bemüht, nicht beliebig zu fördern oder zu unterlassen. Sie sei durch, mit und aus der Vernunft zwingend durchzuführen. Mit der Anwendung der Vernunft führe kein Weg an der Metaphysik mit ihren un-

<sup>12</sup> KrV, AA 04: 09.05–16; A XI f.

<sup>13</sup> KrV, AA 03: 31.06–12; B 7.

<sup>14</sup> KrV, AA 04: 07.03f.; A VII.

vermeidlichen Aufgaben vorbei. Der Mensch könne die metaphysische Untersuchung genauso wenig unterlassen wie das Atmen,<sup>15</sup> da sie eine „Naturanlage“<sup>16</sup> der Vernunft sei, wie Kant in seinen *Prolegomena* ausführt.<sup>17</sup>

Auch wenn sie dogmatisch ausgeführt werden kann, d. h. ohne Überprüfung ihres durch die Vernunft begrenzten Vermögens, setzt sich der Königsberger mit seiner Transzendentalphilosophie vor allem das Ziel, festzusetzen, in welchen Grenzen Metaphysik als die Wissenschaft der reinen Vernunft möglich ist. Das Vermögen der Vernunft müsse durch Vernunft selbst bestimmt werden. Für Kant ist Metaphysik daher zum einen der Gegenstand dieser Lehre der Vernunft, der neu begründet werden muss, und zum anderen die Methode, mit der diese Neubegründung durchzuführen ist. In der *transzendentalen Methodenlehre* im Abschnitt über die *Architektonik der reinen Vernunft* gibt Kant eine genauere Auskunft über sein Verständnis von Metaphysik und ihr Verhältnis zur Kritik und zur Vernunft<sup>18</sup>:

„Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder *Propädeutik* (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht, und heißt *Kritik*, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhang, und heißt *Metaphysik*; [...]“<sup>19</sup>

Das Aufstellen der Methode der reinen Vernunft ist nach Kant die Kritik oder die Propädeutik; das System oder die Wissenschaft der reinen Vernunft heißt Metaphysik. Das kantische Programm, die Wissenschaft der Metaphysik mithilfe der Methode der Metaphysik auf ein sicheres Fundament zu stellen, bezeichnet der Königsberger in einem Brief an Marcus Herz daher auch als „Metaphysik von der Metaphysik“<sup>20</sup>. Mit dieser aufgestellten Methode der Metaphysik will Kant diese selbst zur Wissenschaft erheben.

Wiederum in der *Vorrede* der 1. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* definiert er diese Wissenschaft genauer: „Ein solches System der reinen (spekulativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: Metaphysik der Natur, selbst zu liefern“<sup>21</sup>. Die geklammerte Angabe darf hier genauso wenig überlesen werden wie die wichtige Spezifizierung des Metaphysikverständnisses. Die Wissenschaft der

<sup>15</sup> ProL. AA 04: 367; A192.

<sup>16</sup> ProL. AA 04: 279.35; A47.

<sup>17</sup> Vgl. für die Unvermeidlichkeit der Metaphysik als Naturanlage des Menschen in Kants Philosophie GERD IRRLITZ: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar 2010, 60f.

<sup>18</sup> Vgl. BAUM: Art. „Metaphysik“, 1534.

<sup>19</sup> KrV, AA 03: 543.24–544.02; A841|B869.

<sup>20</sup> Br, AA 10: 269.32f. Vgl. BAUM: Art. „Metaphysik“, hier 1534, sowie FRIEDRICH-WILHELM VON HERMANN: „Die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ als Transzendental-Metaphysik“, in: N. Fischer (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 1–20.

<sup>21</sup> KrV, AA 04: 13.33f; A XXI.

reinen Vernunft heißt nach Kant „Metaphysik“ und die Metaphysik der reinen spekulativen Vernunft heißt „Metaphysik der Natur“. In der *Vorrede* gibt Kant bereits einen ersten Hinweis darauf, dass er sein System der Metaphysik unterteilt. Diese Differenzierung steht in engem Zusammenhang mit Kants Vernunftverständnis, das konstitutiv für seine Lehre der Metaphysik ist. Kant unterscheidet weder zwei verschiedene Arten der Vernunft noch verschiedene „Vernünfte“.<sup>22</sup> Auch wenn Kants Formulierungen der „spekulativen Vernunft“ und der „praktischen Vernunft“ Anlass dazu geben, von zwei verschiedenen Vernunftverständnissen auszugehen, betont der Königsberger die Einheit der Vernunft, denn „die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein.“<sup>23</sup> Die spekulative und praktische Vernunft kann nach Kant nur als Einheit einer Vernunft gedacht werden, „weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden werden muss“<sup>24</sup>, wie er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* festhält. Es gibt in der Philosophie des Königsbergers nur eine Vernunft. Was sich unterscheidet, ist ihre Anwendung bzw. ihr Gebrauch.<sup>25</sup> Aufgrund dieser Differenzierung der verschiedenen Gebräuche der Vernunft unterteilt Kant daher in zwei Wissenschaften der reinen Vernunft, wie er in der *Architektonik* ausführt: „Metaphysik teilt sich in die des spekulativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder *Metaphysik der Natur* oder *Metaphysik der Sitten*.“<sup>26</sup> Diese Unterteilung ist grundlegend für Kants Verständnis von Metaphysik und ein zentraler Gedanke seiner Transzendentalphilosophie. Die Gefahr in der Analyse der Wissenschaft der Metaphysik benennt der Königsberger ebenfalls: „Die Metaphysik der spekulativen Vernunft ist nun das, was man im *engeren* Verstande Metaphysik zu nennen pflegt“<sup>27</sup>. Sie ist die Form der Metaphysik im engen Verstande, aber nicht die einzige Form. Diese im engeren Verstande sogenannte Metaphysik, die Metaphysik des spekulativen Gebrauchs bzw. die Metaphysik der Natur, unterteilt Kant wiederum in Ontologie, rationale Physiologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie.<sup>28</sup> Um der kantischen Argumentation zu folgen, ist es daher grundlegend, den Begriff der „Metaphysik“ nicht zu eng zu verstehen. Wenn die Metaphysik des spekulativen Gebrauchs der Vernunft als

<sup>22</sup> Vgl. AXEL HUTTER: Art. „Vernunft“, in: M. Willaschek/J. Stolzenberg/G. Mohr/S. Bacin (Hg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 3, Berlin/Boston 2015, 2486–2489, hier 2488f.

<sup>23</sup> KrV, AA 03: 442.11f.; A669|B697.

<sup>24</sup> GMS, AA 04: 391.27f.; A|B XIV.

<sup>25</sup> Onora O’Neil beschreibt diesen Aspekt der kantischen Philosophie als „unity of reason vs. the plurality of its precepts“. Vgl. ONORA O’NEIL: „Vindicating Reason“, in: P. Guyer (Hg.): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge/New York 1992, 280–308, hier 286.

<sup>26</sup> KrV, AA 03: 544.9–11; A841|B869.

<sup>27</sup> KrV, AA 03: 544.19f.; A842|B870.

<sup>28</sup> Vgl. KrV, AA 03: 547; A846|B874.

alleiniges System der kantischen Metaphysik angesehen wird, betrachtet man nur eine Seite der kantisch-metaphysischen Medaille. So wie es für den Königsberger eine Vernunft in zwei Gebräuchen gibt, so gibt es für ihn auch zwei verschiedene Arten von Metaphysik, die der Natur und die der Sitten. Diese „zweigeflügelte Metaphysik“<sup>29</sup> ist in der Untersuchung der kantischen Philosophie zu beachten.

Diese Gefahr, das Verständnis der Metaphysik zu eng zu betrachten oder das kantische System auf die Metaphysik der Natur zu verkürzen, ist nicht zu unterschätzen. Denn Immanuel Kant ist vor allem für seine metaphysischen Aussagen aus der *transzendentalen Analytik* und *Dialektik* berühmt geworden. Seine „Analytik der Begriffe“ mit den „logischen Funktionen des Verstandes in Urteilen“, die Kategorientafel, die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe sowie die „Analytik der Grundsätze“ der *transzendentalen Analytik* haben die philosophische Sicht auf die Metaphysik nachhaltig verändert. Und nicht zuletzt haben Kants Lehre vom „transzendentalen Schein“, die „Paralogismen der reinen Vernunft“, seine Antinomienlehre, die „Auflösung der kosmologischen Ideen“ und insbesondere seine Ausführungen über die Unmöglichkeit der Gottesbeweise aus seiner *transzendentalen Dialektik* einen gewichtigen Einfluss auf die Philosophie sowie auf die Theologie genommen, der bis heute deutlich zu vernehmen ist. Diese Lehren haben zu einem großen Teil dazu beigetragen, dass der Königsberger noch zu seinen Lebzeiten zur philosophischen Berühmtheit wurde und darüber hinaus ist es vor allem die *Dialektik*, durch die der Königsberger in einem destruktiven Sinne berühmt geworden ist. Sie „ist jener Teil des Buches, der Kant bei seinen Zeitgenossen den Titel eines ‚Alleszermalmers der Metaphysik‘ eingetragen hat“<sup>30</sup>, wie Volker Gerhardt angibt. Gerhardt betont allerdings ebenfalls, dass Kant damit nicht die Wissenschaft der Metaphysik für gescheitert erkläre, sondern vielmehr, dass der Königsberger die Methode der Schulphilosophie, so wie sie zur Zeit Kants betrieben wurde, und insbesondere ihren Umgang bezüglich der Gedanken *Gott*, *Freiheit* und *Seele* kritisiere.<sup>31</sup> Er zermalmt nicht jedwede Möglichkeit der Metaphysik, sondern sein Ziel ist es, diese Wissenschaft der reinen Vernunft auf ein neues, gesichertes Fundament zu stellen.

Kant kritisiert die *Metaphysik der Natur* bzw. die Erkenntnisse der Wissenschaft, die aus dem Gebrauch der reinen spekulativen Vernunft erwachsen. In der *Dialektik* führt Kant aus, dass die Erkenntnisse bezüglich der unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, die er zu Beginn seiner *ersten Kritik* benennt, im spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft lediglich scheinbare Erkenntnisse bzw. spekulative Ideen blieben. Ihm geht es in diesem Kapitel der

<sup>29</sup> IRRLITZ: *Kant-Handbuch*, 126.

<sup>30</sup> GERHARDT: *Immanuel Kant*, 183.

<sup>31</sup> Ebd.

*Kritik der reinen Vernunft* vor allen Dingen darum, diesen „transzendentalen Schein“ aufzudecken.<sup>32</sup> Besonders eindrücklich geben seine Ausführungen über die Unmöglichkeit der Gottesbeweise über diesen Aspekt seines kritischen Unternehmens Auskunft.

Für Kants Verständnis von Theologie sowie ihr Verhältnis zur Metaphysik sollten jedoch zwei Aspekte der kantischen Philosophie nicht übersehen werden: Erstens formuliert der Königsberger sogar in der „alles zermalmenden“ *Dialektik* mehrere zentrale Gedanken, die eine theologische Metaphysik erkennen lassen. Zweitens schließt Kants *transzendente Dialektik* zwar den Abschnitt der *transzendentalen Elementarlehre* ab, aber sie bildet damit weder das *Ende der Kritik der reinen Vernunft* noch einen Schlusspunkt der Philosophie Kants noch den seiner Untersuchungen über Metaphysik und auch nicht den seiner theologischen Ausführungen. Nach seiner Definition von Metaphysik gehören die obigen Analysen der *transzendentalen Analytik* und *Dialektik* zu einer Facette der Metaphysik, nämlich zur Metaphysik des spekulativen Gebrauchs der Vernunft bzw. zur Metaphysik der Natur. Diese ist nach Kant die Metaphysik im engeren, aber nicht im vollständigen Verständnis. Kants metaphysische und theologische Überlegungen gehen über die *transzendente Dialektik* hinaus, wenn wir seiner Terminologie folgen. Wenn diese beiden Aspekte, denen im Folgenden nachzugehen ist, nicht berücksichtigt werden und wenn kantische „Metaphysik“ lediglich im engen Verständnis und somit lediglich als Metaphysik der Natur angesehen wird, dann mag Mendelssohns Etikett des „Alleszermalmers“ zutreffend sein, dann mag Kant die Metaphysik und mit ihr die Theologie überwunden haben und dann mag Kant zum anti-metaphysischen Theologen oder zum Atheisten werden.<sup>33</sup> Doch hier sei deutlich vor der Gefahr gewarnt, nicht beim halben Kant stehen zu bleiben.<sup>34</sup>

Kants metaphysische Überlegungen können mit der *transzendentalen Dialektik* gar nicht enden, wenn wir seine Vorüberlegungen ernst nehmen. Kant kann aus seiner Theorie heraus die Metaphysik gar nicht abschaffen. Denn wie er in der *Einleitung* der zweiten Auflage und in der *Vorrede* der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich macht, habe der vernünftige Mensch überhaupt nicht die Wahl zwischen Metaphysik betreiben oder sie zu unterlassen. Metaphysik ist, wie wir gesehen haben, nach Kant die Wissenschaft der „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ und es ist ihr Schicksal, von Fragen belästigt zu werden, die sie nicht abweisen könne. Daher habe aus Gründen der Vernunft die

<sup>32</sup> Vgl. KrV, AA 03: 234–237; A293|B349–A299|B355.

<sup>33</sup> Kant gibt selbst an, dass er nicht als Gewährsmann für diese Positionen dienen kann. Vielmehr erklärt er das Ziel, durch die Kritik der Vernunft den Positionen des Materialismus, des Fatalismus, des freigeisterischen Unglaubens, des Aberglaubens sowie des Atheismus die Wurzeln abzuschlagen; vgl. KrV, AA 03: 21; B XXXIV.

<sup>34</sup> Den Ausdruck des „halben Kants“ verdanke ich Klaus Müller.

Vernunft selbst nicht die Möglichkeit, sich ihrem wissenschaftlichen Unternehmen der Metaphysik zu entziehen. Nach Kant ist die Metaphysik das Schicksal und die unvermeidliche Aufgabe der Vernunft. Kant selbst würde sich aufgrund seiner Terminologie daher wohl als Metaphysiker bezeichnen.<sup>35</sup>

Zu diesem Schicksal der Metaphysik und zu diesen unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft gehört nach Kant ebenfalls die Frage nach Gott. Wenn davon ausgegangen wird, dass die Überlegungen bezüglich „Gott“ zum Bereich der Theologie zu zählen sind, dann enthält nach Kants Verständnis die Wissenschaft der reinen Vernunft, die Metaphysik, stets auch einen theologischen Aspekt. Allein aus der Definition heraus versteht Kant Metaphysik stets auch als theologische Metaphysik.

## 2. Theologische Metaphysik

Der theologische Charakter von Kants Metaphysik, der sich bereits anhand seines Metaphysikverständnisses zeigt, kann um drei weitere Aspekte seiner Transzendentalphilosophie erweitert werden: zum einen mit Kants Theorie des *transzendentalen Ideals*, zum anderen mit seinem Hinweis, dass Metaphysik nach seinem Verständnis auch in der *transzendentalen Elementarlehre* fortgeführt wird sowie mit der kantischen Postulatenlehre.

### 2.1 Die Idee Gottes als die Bedingung der Möglichkeit von allem – das transzendente Ideal

Wie bereits aus Kants Überlegungen bezüglich der „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ hervorgeht, kommt die Metaphysik als Wissenschaft der reinen Vernunft aufgrund der Konstitution der Vernunft von selbst auf die Gottesfrage. Nach dem Königsberger erhalte die Fundierung der Metaphysik damit von selbst einen theologischen Aspekt. In Kants Lehre über das *transzendente Ideal* wird dieser Charakter der Metaphysik bestätigt.

Kants Kapitel der *transzendentalen Dialektik* ist aufgrund der Antinomienlehre und vor allem aufgrund seiner Darlegung über die Unmöglichkeit der Got-

<sup>35</sup> Dass Kant als Metaphysiker zu bezeichnen sei, ist ebenfalls die Leitthese in REINHARD BRANDT: „Kant als Metaphysiker“, in: V. Gerhardt (Hg.): *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990.

tesbeweise berühmt und berüchtigt geworden. Allerdings steht das dritte Hauptstück, in dem Kant die Unmöglichkeit der Gottesbeweise aufzeigt, unter der Überschrift „Das Ideal der reinen Vernunft“. Der Grundgedanke dieses Abschnitts kann mit guten Gründen als Zentrum der *Kritik der reinen Vernunft* angesehen werden. In diesem Abschnitt geht er weiterhin der Frage nach, was die Bedingung der Möglichkeit von gesichertem Wissen ist, verfolgt die Fundierung der Wissenschaft der reinen Vernunft und untersucht damit die Bedingungen von Metaphysik. Im zweiten Abschnitt des dritten Hauptstücks stößt der Königsberger schließlich auf einen theologischen Aspekt, gewonnen aus dem spekulativen Gebrauch der Vernunft, der grundlegend für die Möglichkeit von Metaphysik und von Erkenntnis überhaupt ist. Aus diesem Grund kann im *transzendentalen Ideal* ein Nachweis für Kants theologische Metaphysik ausgemacht werden, der verdeutlicht, dass der spekulative Gebrauch mehr als nichts hinsichtlich der Theologie beizusteuern hat.

In Kants Theorie des *transzendentalen Ideals* zeigt sich einmal mehr, dass sich der sogenannte „kritische“ und der „vorkritische“ Kant wesentlich näher sind als häufig angenommen. Denn seine Herleitung des *transzendentalen Ideals* basiert auf seinen ontotheologischen Vorüberlegungen, die er Jahre vor der *Kritik der reinen Vernunft* bereits in seiner Habilitationsschrift *Principiorum primorum cognitiones metaphysicae nova dilucidatio* (Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis) sowie in seiner Schrift *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* von 1763 vorgestellt hat.<sup>36</sup> Wie Lothar Kreimendahl feststellt, bleibt die grundlegende ontotheologisch geprägte Struktur des kantischen Arguments aus seiner Habilitationsschrift und des *Beweisgrunds* in Kants *erster Kritik* bestehen:

„Gleichwohl behält Kant die ihm zugrundeliegende Überlegung auch in der Kritik der reinen Vernunft bei, freilich in subjektivierter Gestalt. Die derart depotenzierte Ontotheologie lebt dort in Form der Lehre vom ‚Ideal der reinen Vernunft‘ fort, fällt also keineswegs, was häufig übersehen wird, der im kritischen Hauptwerk vorgetragenen Prüfung sämtlicher Gottesbeweise schlechthin anheim.“<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Siehe für den Vergleich der beiden Schriften sowie bezüglich des ontotheologischen Charakters der kantischen Argumentation KLAUS REICH: „Einleitung. Der einzig mögliche Beweisgrund im Licht von Kants Entwicklung zur Kritik der reinen Vernunft“, in: IMMANUEL KANT: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, aufgrund des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe mit einer Einleitung und Registern neu herausgegeben von Klaus Reich, Hamburg 1963, VII–XXIX sowie LOTHER KREIMENDAHL: „Einleitung“, in: IMMANUEL KANT: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen, Hamburg 2011, XII–CXXIX.

<sup>37</sup> KREIMENDAHL: „Einleitung“, XIX.

Dieser Theorie des *transzendentalen Ideals* soll hier in aller Kürze nachgegangen werden.<sup>38</sup>

Kant wiederholt zunächst seine Generalkritik an der Metaphysikvorstellung seiner Zeit: Ohne alle Bedingung der Sinnlichkeit können keine Gegenstände in objektiver Realität vorgestellt werden.<sup>39</sup> Während die reinen Verstandesbegriffe nach Kant noch an Erscheinungen festgemacht werden können, können Ideen in dieser Weise nicht *in concreto* vorgestellt werden. Ideen seien aus diesem Grund von der objektiven Realität weiter entfernt als Kategorien. In diesen Zusammenhang stellt Kant seine Definition des „Ideals“. Denn das Ideal sei noch einmal weiter von der objektiven Realität entfernt als die Ideen.<sup>40</sup> Er führt aus, dass es das Ideal sei, „worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.“<sup>41</sup> Kant präzisiert, dass sein Verständnis vom Ideal daher dasjenige meint, was Platon unter der Idee des göttlichen Verstandes gefasst habe. Es sei „ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.“<sup>42</sup> Das Ideal ist im kantischen Verständnis diejenige Idee, die sich allein aus sich selbst bestimmen lässt und damit das vollkommenste Wesen darstellt. Der Königsberger betont, dass das Ideal, obwohl ihm keine objektive Realität zugesprochen werden könne, auch kein Hirngespinnst, sondern vielmehr „ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft“<sup>43</sup> sei. In Kants Gedanke des „Ideals der reinen Vernunft“ wird die Spannung deutlich, die den gesamten kantischen transzendentalen Idealismus durchzieht: Die Vernunft stehe nach Kant vor der Aufgabe, dass sie im „Ideal“ einen Gegenstand denke, der bestimmbar sein soll und dabei stellt sie gleichzeitig fest, dass aufgrund der mangelnden Erfahrung der Begriff selbst transzendent bleibe.<sup>44</sup> Peter König nennt dieses kantische Problem passend das „Dilemma der Vernunft“:

<sup>38</sup> Vgl. zu Kants Ausführungen bezüglich des Abschnitts über das *Ideal der reinen Vernunft* ausführlich bei PETER KÖNIG: Art. „Ideal der reinen Vernunft“, in: M. Willaschek/J. Stolzenberg/G. Mohr/S. Bacin (Hg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 2, Berlin/Boston 2015, 1083–1086, GIOVANNI B. SALA: *Kant und die Frage nach Gott*. Berlin/New York 1990, 229–255, JEAN FERRARI: „Das Ideal der reinen Vernunft“, in: G. Mohr/M. Willaschek (Hg.): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, 491–524, sowie MICHELLE GRIER: „The Ideals of Pure Reason“, in: P. Guyer (Hg.): *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge/New York 2010, 266–289.

<sup>39</sup> Vgl. KrV, AA 03: 383; A567|B595.

<sup>40</sup> Vgl. KrV, AA 03: 383; A568|B596.

<sup>41</sup> KrV, AA 03: 383.22–24; A568|B596.

<sup>42</sup> KrV, AA 03: 383.33–384.02; A568|B596.

<sup>43</sup> KrV, AA 03: 384.22f.; A569|B597.

<sup>44</sup> Vgl. KrV, AA 03: 385; A571|B600.

„Die Vernunft sieht sich mit dem Dilemma konfrontiert, dass sie auf der einen Seite zwar in ihrem Ideal einen durch die Idee a priori bestimmten Begriff besitzt, aber dessen objektive Realität nicht beweisen kann, und dass sie auf der anderen Seite zwar annehmen muss, dass etwas notwendig existiert, aber nicht bestimmen kann, was es ist.“<sup>45</sup>

Aufgrund dieser Absicht der Vernunft präzisiert der Königsberger seine Theorie des „Ideals der reinen Vernunft“ im nächsten Abschnitt zu einer Theorie des „Transzendentalen Ideals“.

In ihm führt Kant aus, dass sich jedes Ding sowohl durch die Bestimmung kontradiktorischer Prädikate als auch durch sein Verhältnis bezüglich der gesamten Möglichkeit aller Prädikate bestimmen ließe. Er verdeutlicht diesen Gedanken mit einem Beispiel:

„Der Satz: *alles Existierende ist durchgängig bestimmt*, bedeutet nicht allein, dass von jedem Paare einander entgegengesetzter *gegebenen*, sondern auch von allen *möglichen* Prädikaten ihm immer eines zukomme; es werden durch diesen Satz nicht bloß Prädikate unter einander logisch, sondern das Ding selbst, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate, transzendental verglichen.“<sup>46</sup>

Demnach muss sich das Bestimmte, nicht nur durch den logischen Ausschluss, sondern auch durch sein Verhältnis zum Allgemeinen bestimmen lassen. Die Bestimmbarkeit des Begriffs sei der Allgemeinheit (*universalitas*), die Bestimmung eines Dings der Allheit (*universitas*) untergeordnet, wie Kant fortführt. Die transzendente Voraussetzung für diesen Grundsatz der Synthesis der Dinge sei daher die Annahme „der Materie zu *aller* Möglichkeit, welche a priori die Data zur *besonderen* Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.“<sup>47</sup> Diese Idee der Materie aller Möglichkeiten, lässt sich nach Kant nicht in Ansehung von Prädikaten erschließen, denn sie ist der Inbegriff aller Prädikate überhaupt. Sie ist ein Gegenstand, „der durch die bloße Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muss.“<sup>48</sup> Er bezeichnet das „Ideal der reinen Vernunft“ unter anderem auch als „transzendentes Substratum“<sup>49</sup> sowie als „Idee von einem All der Realitäten (*omnitudo realitatis*)“<sup>50</sup>. Die entscheidende Bestimmung des transzendentalen Ideals ist die folgende:

„Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realitäten der Begriff eines *Dinges an sich selbst*, als durchgängig bestimmt, vorgestellt, und der Begriff eines *entis realissimi* ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transzendentes *Ideal*, welches der durchgängigen Bestimmung, die

<sup>45</sup> KÖNIG: Art. „Ideal der reinen Vernunft“, 1084.

<sup>46</sup> KrV, AA 03: 386.09–14; A573|B601.

<sup>47</sup> KrV, AA 03: 386.06–08; A572|B600f.

<sup>48</sup> KrV, AA 03: 387.02–04; A574|B602.

<sup>49</sup> KrV, AA 03: 388.01; A575|B603.

<sup>50</sup> KrV, AA 03: 388.04; A575|B603f.

notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muss.“<sup>51</sup>

Das Ideal der reinen Vernunft ist nach Kant sowohl ein *Ding an sich* als auch eine *entis realissimi*. Es ist ein Ding, das sich allein aus sich selbst begreift, und zudem ein Wesen, das das Prädikat des Seins notwendig in sich trägt und daher als „transzendentes Ideal“ aufgefasst werden muss, so Kant. Es ist das, was allem zugrundeliegt, und die Bedingung der Möglichkeit von allem Existierendem und allem Denken. Die transzendente Kritik trifft bezüglich Existenz für Kant natürlich auch auf das transzendente Ideal zu: Die Vernunft könne bezüglich diesem All der Realität beziehungsweise bezüglich dieses Wesens, das dem Ideale gemäß ist, nicht die Existenz, sondern lediglich die Idee desselben voraussetzen, so Kant.<sup>52</sup> Ähnlich wie der Königsberger das Ideal der Vernunft als ethisches Urbild und als Richtmaß der menschlichen Handlungen definiert<sup>53</sup>, so wendet er diese Definition in dieser Stelle im ontologischen Sinne:

„Das Ideal ist ihr also das Urbild (Prototypen) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Kopeien (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.“<sup>54</sup>

Die Idee des transzendentalen Ideals ist nach Kant die Bedingung der Möglichkeit (Urbild) von allen Dingen (Abbild). Durch Kants Wendungen des „Stoffes zu ihrer Möglichkeit“ oder, wie oben angegeben, die des „transzendentalen Substratums“ oder die „der Materie zu aller Möglichkeit“ wird die ontologische Bedeutung des transzendentalen Ideals bezüglich ihrer Abbilder deutlich. Des Weiteren lassen sich zu Kants Theorie des transzendentalen Ideals Parallelen zur platonischen Ideenlehre bzw. zu späteren Vertretern des deutschen Idealismus aufstellen. Insbesondere anhand der kantischen Idee des Ideals der Vernunft wird deutlich, warum insbesondere Johann Gottlieb Fichte sowie Georg Friedrich Wilhelm Hegel ihre Auseinandersetzungen mit dem Gedanken des Absoluten auf der Hintergrundfolie von Kants Transzendentalphilosophie entfalten.

Ähnlich wie Platon und die Idealisten verschiebt der Königsberger die Idee des Ideals der Vernunft am Ende des Abschnitts schließlich in die theologische Dimension. Er benennt diese Idee unter anderem als „das Urwesen (ens originarium)“, als „das höchste Wesen (ens summum)“ sowie als „Wesen aller Wesen“<sup>55</sup>

<sup>51</sup> KrV, AA 03: 388.07–16; A576|B604f.

<sup>52</sup> Vgl. KrV, AA 03: 388f.; A577|B605f.

<sup>53</sup> Vgl. KrV, AA 03: 384; A569|B597.

<sup>54</sup> Vgl. KrV, AA 03: 389.14–18; A578|B606.

<sup>55</sup> Siehe alle Begriffe in KrV, AA 03: 389; A578|B606f.

und gibt schließlich die Theologie als das Ziel an, das er auf seinem Weg der Suche nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft der reinen Vernunft verfolgt hat:

„Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasieren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges, etc. mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von *Gott*, in transzendentelem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen *Theologie*, so wie ich es auch oben angeführt habe.“<sup>56</sup>

Kant beginnt mit der Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis und dem Vermögen der Vernunft. In der *Dialektik* führt ihn diese Frage schließlich über die Idee des *transzendentalen Ideals der Vernunft* zur *transzendentalen Theologie* und zum Gottesgedanken. Für die Erkenntnis von Dingen in Begriffen muss es nach Kant die Bedingung der Möglichkeit von Dingen, ein Stoff beziehungsweise eine Materie ihrer Möglichkeit, ein Urbild, ein Ideal, das Urwesen als höchste Realität, muss es Gott zumindest der Idee nach geben. Die Idee des Ideals der Vernunft, Gott, ist demnach für Kant die notwendige Voraussetzung für Erkenntnis überhaupt. In gewisser Hinsicht lässt sich daher im *Ideal der Vernunft* ein Gottespostulat des spekulativen Gebrauchs der Vernunft ausmachen. In diesem Sinne findet die kantische Theologie nicht nur im praktischen, sondern auch im theoretischen Gebrauch der Vernunft statt.

Selbstredend fügt der Königsberger nach dem obigen Ausweis der notwendigen *transzendentalen Theologie* seine stets präsente transzendente Kritik an: Für die Vernunft könne Gott, das Urwesen, das Ideal der Vernunft nur im Raum des Begriffs verbleiben. Ihre objektive Realität anzunehmen wäre „Erdichtung“<sup>57</sup>. Das Dilemma Kants bleibt; er muss auch von der höchsten Realität annehmen, dass sie keine objektive Realität aufweist. In Bezug auf die Existenz Gottes und die nähere Bestimmung seiner objektiven Realität kommt der spekulative Gebrauch der Vernunft an seine Grenze, wie Kant ebenfalls in deutlichen Worten festhält:

„Ich behaupte nun, dass alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; dass aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne.“<sup>58</sup>

<sup>56</sup> KrV, AA 03: 390.17–24; A580|B608.

<sup>57</sup> KrV, AA 03: 390.30; A580|B608.

<sup>58</sup> KrV, AA 03: 423.10–15; A636|B664.

Dennoch geht aus seinen Ausführungen über das *transzendente Ideal* hervor, dass die Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch mehr als gar nichts über die Idee Gottes feststellen kann. Im Gegenteil: In Kants Herleitung des *transzendenten Ideals* wird deutlich, dass er am Postulatencharakter der Idee Gottes festhält und diesen nicht bestreitet, wie Christine Axt-Piscalar festhält:

„Kant hat nicht die Notwendigkeit des Postulats des transzendenten Ideals in seiner in allem unserem Erkennen immer schon vorausgesetzten Funktionen bestritten, wohl aber die Möglichkeit, es an ihm selbst denken, d. h. näher und durchgängig bestimmen zu können“<sup>59</sup>.

Des Weiteren bleibt trotz Kants genereller Kritik am Vermögen der Vernunft anhand seiner Überlegungen bezüglich des *transzendenten Ideals* festzustellen, dass der Königsberger durchaus ontologische Implikationen bezüglich der Existenz Gottes anklingen lässt, in dessen Licht die kantische Abweisung jedweder Gottesbeweise neu interpretiert werden kann.

Für Kants Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik ist deutlich geworden, dass sein Image des „Alleszermalmers“ auch mit Blick auf seine Überlegungen bezüglich des *transzendenten Ideals* sowie auf das Vermögen des spekulativen Gebrauchs der Vernunft bezüglich der Idee Gottes unzutreffend ist. In seinem Unternehmen, im spekulativen Gebrauch der Vernunft den Raum des Vermögens der Vernunft auszuleuchten – kurz: in seinem Unternehmen der Metaphysik – formuliert der Königsberger die Idee des *transzendenten Ideals*, die er mit der Idee der höchsten Realität und mit der Idee Gottes gleichsetzt, als die Bedingung der Möglichkeit für dieses Unternehmen. Die Voraussetzung für die Wissenschaft der reinen Vernunft, so wie Kant sie versteht, erhält eine theologische Fundierung. Kants Metaphysik ist unter anderem eine theologische Metaphysik.

Neben Kants Ausführungen hinsichtlich des *transzendenten Ideals* kann ebenfalls anhand des *Anhangs zur transzendenten Dialektik* der theoretisch-philosophische beziehungsweise metaphysische Charakter seiner Theologie nachgewiesen werden, wie insbesondere Ruben Schneider aufgezeigt hat. Schneider sieht gerade in diesem Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* Ähnlichkeiten zwischen Kants theoretischer Theologie und der negativen Theologie der scholastischen Tradition. Auch er zeigt in seiner Untersuchung, dass Kant an einem metaphysischen und aus dem spekulativen Gebrauch der Vernunft gewonnenen Gottesbegriff festhält. Schneider schließt:

„Dass ein in seinen an-sich-seienden Attributen unbekannter, von der Materie verschiedener und (relativ zur Welt) notwendiger Urgrund der Welt transsubjektiv existiert, wird

<sup>59</sup> Vgl. CHRISTINE AXT-PISCALAR: „Wieviel Religion braucht die Vernunft? Überlegungen zur Bedeutung der Religion im Denken Kants“, in: *ZThK* 103 (2006), 515–532, hier 517.

dabei in Kants theoretischer Philosophie vorausgesetzt und nirgendwo in Zweifel gezogen.“<sup>60</sup>

## 2.2 Über den Fortgang des metaphysischen Wegs – Kants Wechsel im Gebrauch der reinen Vernunft

Bei aller Würdigung, die Kants Ausführungen der *transzendentalen Elementarlehre* verdient, darf, wie oben bereits erwähnt, gerade aus theologischem Interesse, nach diesem Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* nicht stehen geblieben werden. Kants Philosophie, seine Metaphysik und insbesondere seine Theologie gehen weit über die *Dialektik* hinaus. In allen drei *Kritiken* thematisiert der Königsberger die Frage der Metaphysik.<sup>61</sup> In gewisser Hinsicht geht die kantische Philosophie mit der *transzendentalen Methodenlehre* erst richtig los. Denn nachdem der Königsberger in der *Vorrede* sein Programm der Kritik vorstellt, in der *Einleitung* feststellt, dass es insbesondere die drei „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ sind, denen es gilt mit der Wissenschaft der reinen Vernunft, der Metaphysik, nachzugehen und in der beispiellosen Argumentation der *transzendentalen Elementarlehre*, über die *transzendente Ästhetik*, *Logik*, *Analytik* und *Dialektik* seinem Versuch nachkommt, im spekulativen Gebrauch der Vernunft diese Wissenschaft auf ein neues Fundament zu stellen, kommt er im letzten Teil seiner *ersten Kritik* – der *transzendentalen Methodenlehre* – zu einem beinahe ernüchternden Urteil. Er stellt fest, dass dieses Vorgehen der Philosophie nur im Modus der Negation verweilt und an seine Grenzen stößt:

„Sie [die Vernunft; C. P.] ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Spekulation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor sie. Vermutlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein.“<sup>62</sup>

Die Vermutung liegt nahe, dass Kant mit diesen fliehenden Gegenständen die in der *Einleitung* formulierten „unvermeidlichen Aufgaben“ Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele meint. In jedem Fall bleiben diese Aufgaben die Brennpunkte der nachfolgenden Werke Kants. Nach seiner dichten und komplexen

<sup>60</sup> RUBEN SCHNEIDER: „Die transsubjektive Existenz Gottes bei Kant“, in: N. Fischer/J. Sirovátka/D. Vopřada (Hg.): *Kant und die biblische Offenbarungsreligion*, Prag 2013, 29–44, hier 29. Vgl. ebenfalls ders.: „Negative Theologie und analoge Gotteserkenntnis in Kants theoretischer Philosophie“, in: N. Fischer/J. Sirovátka (Hg.): *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 267–317 sowie ders.: *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal*, Berlin/Münster 2011.

<sup>61</sup> Vgl. AXT-PISCALAR: „Wieviel Religion braucht die Vernunft?“, 516.

<sup>62</sup> KrV, AA 03: 517.24–28; A796|B824.

*ersten Kritik* stellt Kant am Ende dieses Werkes fest, dass er über die Ausgangsfragen der Vernunft auf dem Weg des spekulativen Gebrauchs der Vernunft keine Antwort findet. Was bleibe, ist der zweite Weg, der praktische Gebrauch der Vernunft. Im Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* vollzieht Kant den entscheidenden Wechsel im Gebrauch der Vernunft, der für sein nachfolgendes philosophisches Projekt von zentraler Bedeutung ist. Im *Kanon*, der, wie die gesamte *transzendente Methodenlehre*, in der Kant-Forschung bisher noch unterrepräsentative Aufmerksamkeit erfahren hat,<sup>63</sup> stellt Kant entscheidende Weichen für seine Moralphilosophie, für seine Theologie sowie für seine Metaphysik, indem er im Abschnitt der *Architektonik der reinen Vernunft* die Gliederung seines Metaphysikverständnisses, wie oben erläutert wurde, festhält.

Auch wenn der Königsberger im *Kanon* feststellt, dass er den Gebrauch der Vernunft wechseln muss, bedeutet das nicht, dass Kant ab der *Methodenlehre* sein Projekt der Metaphysik zugunsten von Moralphilosophie, Politischer Philosophie, Theologie oder anderen Disziplinen ruhen lässt. Wie oben bereits insbesondere in der Untersuchung über das Verhältnis von Metaphysik und Theologie festgestellt wurde, schließt die eine Disziplin die andere in Kants Denken nicht aus. Im *Kanon* hört nicht Kants Metaphysik auf, damit seine Moralphilosophie beginnen kann. Im *Kanon* lässt Kant nicht die theoretische Vernunft ruhen, um den Staffelstab an die praktische Vernunft weiterzureichen. Das berühmt gewordene Wort Kants aus der *Vorrede* zur zweiten Auflage seiner *ersten Kritik*, dass er das Wissen aufheben müsse, um zum Glauben Platz zu bekommen,<sup>64</sup> ist nicht so zu verstehen, dass der Königsberger davon ausgeht, zwischen zwei „Vernünften“ zu wechseln. Im *Kanon* gibt Kant deutlich an, dass der Gebrauch der einheitlichen Vernunft gewechselt werden muss, um sich den „unvermeidlichen Aufgaben“ weiterhin widmen zu können. Kant wechselt nicht die Vernunft, er wechselt den Gebrauch der Vernunft. Daher ändert sich auch nicht seine Methode. Kant betreibt auch nach der *Kritik der reinen Vernunft* weiterhin die von ihm neu fundierte Wissenschaft der reinen Vernunft. Kants Methode bleibt die von ihm definierte Metaphysik. Sein metaphysischer Weg geht über die *Elementarlehre* und über seine *erste Kritik* hinaus.

Dass Kants philosophische Methode der Metaphysik sich nach der *Kritik der reinen Vernunft* nicht ändert, ist schon anhand der Gliederungen seiner drei *Kritiken* zu erkennen. Kants Argumentation verläuft in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der *Kritik der Urteilskraft*

<sup>63</sup> Vgl. JOCHEN BOJANOWSKI: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin/New York 2006, 183 zusammen mit Anm. 58. Siehe ferner JOACHIM KOPPER: „Die Bedeutung der Methodenlehre“, in: N. Fischer (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, 390–407.

<sup>64</sup> Vgl. KrV, AA 03: 19; B XXX.

analog. Auf eine *Elementarlehre*, die sich stets in *Analytik* und *Dialektik* aufteilt, folgt eine *Methodenlehre*. Die analogen Gliederungen lassen ebenfalls vermuten, dass der Königsberger in allen drei *Kritiken* in der Untersuchung der Wissenschaft der reinen Vernunft bleibt und lediglich, wie er im *Kanon* angibt, den Gebrauch der Vernunft wechselt.

### 2.3 Aus metaphysischen Gründen Gott annehmen müssen – Theologie der Postulate

In diesem Anspruch, die Metaphysik als Wissenschaft der reinen Vernunft neu zu fundieren, formuliert Kant im Zuge der Untersuchung des praktischen Gebrauchs der Vernunft zwei Postulate, die dem Bereich der Theologie zugeordnet werden können: Zum einen führe das moralische Gesetz, „bloß durch reine Vernunft vorgeschrieben“<sup>65</sup>, zum Postulat der Unsterblichkeit der Seele. Zum anderen müsse dasselbe Gesetz „die *Existenz Gottes*, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welche Objekt unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft notwendig verbunden ist) notwendig gehörig, postulieren.“<sup>66</sup> In der *Kritik der Urteilskraft* führt Kant unter der Überschrift „Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes“ dieselbe Argumentation an, die die notwendige Voraussetzung der Annahme der Existenz Gottes aufgrund des praktischen Gebrauchs der Vernunft nach aufzeigt.<sup>67</sup> Kants Postulatenlehre und ihre theologische Bedeutung sind bereits breit untersucht worden,<sup>68</sup> daher wird die kantische Argumentation hier nur in aller Kürze wiedergegeben, um mit ihr einen weiteren Erweis für den theologischen Charakter von Kants Metaphysik auszumachen.

Auch wenn Kants Werk *Die Metaphysik der Sitten*, aufgeteilt in die *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* und in die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*, erst 1797 erscheint, beginnt die Untersuchung der Metaphysik der Sitten Kants Definition zufolge bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Der Wechsel vom spekulativen zum praktischen Gebrauch der

<sup>65</sup> KpV, AA 05: 124.09; A223.

<sup>66</sup> KpV, AA 05: 124.17–19; A224.

<sup>67</sup> Vgl. KU, AA 05: 447–453; B418–429.

<sup>68</sup> Vgl. stellvertretend NORBERT FISCHER/MAXIMILIAN FORSCHNER (Hg.): *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Freiburg i. Br. 2010, HANSJÜRGEN VERWEYEN: „Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens“, in: *ThPh* 62 (1987), 580–587, GIOVANNI B. SALA: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, Darmstadt 2004, ders.: *Kant und die Frage nach Gott*, AXT-PISCALAR: „Wieviel Religion braucht die Vernunft?“ sowie REINER WIMMER: *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1990.

Vernunft, den der Königsberger im *Kanon* vornimmt, markiert gleichzeitig den Wechsel von der Metaphysik der Natur zur Metaphysik der Sitten. Seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 gibt darüber bereits hinreichend Auskunft. Zentraler Gedanke in den Werken, die auf seine *erste Kritik* folgen, ist der des moralischen Gesetzes, das *a priori* gilt und seinen Ausdruck im *Kategorischen Imperativ* findet. In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) sowie in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) folgert Kant, dass aufgrund des apriorischen moralischen Gesetzes die Existenz Gottes vorausgesetzt werden müsse. Im Zentrum seiner Argumentation steht die nach Kant zwingende Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Diese zwingende Verbindung, die die praktische Vernunft vorschreibe, vermag der Mensch nicht herzustellen. Aus diesem Grund müsse nach Kant ein Dasein postuliert werden, dass, erstens Ursache der Natur ist, zweitens von der Natur unterschieden ist und drittens den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit herstellen kann. Daraus folgert Kant:

„Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. *Gott*. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes.“<sup>69</sup>

Wie in seinen Ausführungen über das *transzendente Ideal* präzisiert Kant die Aussagekraft des Gottespostulats in diesem Fall in der *Kritik der praktischen Vernunft* genauso wie in der *Kritik der Urteilskraft*:

„Dieses moralische Argument soll keinen *objektiv*-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sei; sondern dass, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft *aufnehmen müsse*.“<sup>70</sup>

Der Charakter seines Gottespostulats soll hier mehr im Fokus stehen als seine Argumentation en détail. Aufgrund der reinen praktischen Vernunft muss der Mensch die Existenz Gottes annehmen, wenn er sich als moralisches und vernünftiges Wesen versteht. Denn nur Gott, der durch Verstand und Wille die Ursache der Natur ist, vermag es, die zwingende Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit herzustellen. Das Gottespostulat der reinen praktischen Vernunft stellt damit einen zentralen Punkt in der metaphysischen Suche Kants dar. In der *Grundlegung* deduziert er das *a priori* geltende moralische Gesetz, das seine Präzision im *Kategorischen Imperativ* erhält. In den darauf folgenden Werken führt der Königsberger aus, dass die universelle Erfüllung dieses Gesetzes allerdings erst durch das Gottespostulat gesichert werde. Der Gottesbegriff wird auf metaphysische Weise, im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft, gewonnen.

<sup>69</sup> KpV, AA 05: 125.20–25; A226.

<sup>70</sup> KU, AA 05: 450f. Anm.; B425.

Auch wenn nach dem Königsberger diese Annahme im theoretischen Gebrauch der Vernunft lediglich Hypothese bleibt, so hält er fest, dass sie „in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, *Glaube*, und zwar reiner *Vernunftglaube*, heißen kann, weil bloß reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt.“<sup>71</sup> Das Postulat stellt nach Kant einen Gegenstand des Glaubens dar, aber eines „Vernunftglaubens“. Dieser ist keine Schwärmerei oder Träumerei, die es in der kantischen Philosophie in anderen Zusammenhängen zuhauf gibt, sondern stellt eine begründete und zentrale Annahme dar, deren Ursprung in der reinen Vernunft liegt. Diese Betonung zeigt, dass Kant auch in seiner Postulatenlehre den Bereich der Wissenschaft der reinen Vernunft nicht verlässt. Sein System der Metaphysik erhält mit dem Gottespostulat einen zweiten zentralen theologischen Aspekt.

### 3. Kants metaphysische Theologie

Während bisher gezeigt wurde, dass Kants Metaphysik theologische Implikationen voraussetzt, soll in einem weiteren Schritt untersucht werden, inwieweit Kants theologische Ausführungen seiner Methode der Metaphysik folgen. Es geht demnach um die Frage, inwieweit Kants Theologie als Wissenschaft der reinen Vernunft zu zählen hat. Diesbezüglich ist bereits ausgeführt worden, dass Kant auch mit der *transzendentalen Elementarlehre* und auch mit seinem Erweis der Unmöglichkeit der Gottesbeweise nicht als Pate der Unmöglichkeit der metaphysischen Theologie instrumentalisiert werden kann. Ein weiteres Zeugnis dafür sind die zahlreichen Schriften, in denen sich der Königsberger dezidiert mit theologischen Themen auseinandersetzt, auch wenn diese Werke in der Kant-Forschung weniger Beachtung finden als die *Kritiken*.<sup>72</sup> Da hier nicht auf alle Schriften eingegangen werden kann, werden hier lediglich Kants Aufsatz *Was*

<sup>71</sup> KpV, AA 05: 128.08–13; A227.

<sup>72</sup> Zu diesen genuin theologischen Schriften gehören: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786), *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1783), *Vom Ende aller Dinge* (1794) sowie Kants Nachlasswerk, das sogenannte *Opus postumum*.

*heißt: sich im Denken orientieren?* und seine *Religionsschrift* in den Blick genommen, anhand derer aufgezeigt werden soll, dass es sich bei der Theologie Kants um eine metaphysische Theologie handelt.

### 3.1 Gott als Bedürfnis der Vernunft – Kants Aufsatz „Was heißt: sich im Denken orientieren?“

Nach dem Tod Gotthold Ephraim Lessings kommt es zwischen Friedrich Heinrich Jacobi und Moses Mendelssohn zu einer heftigen Auseinandersetzung darüber, ob Lessing Spinozist und damit Vertreter des Pantheismus gewesen sei oder nicht. Die Auseinandersetzung ist als „Pantheismusstreit“ in die Philosophiegeschichte eingegangen.<sup>73</sup> Kant nutzt die *Berliner Monatsschrift*, um mit seinem Aufsatz *Was heißt: sich im Denken orientieren?* zu dieser aufgeheizten Diskussion Stellung zu beziehen.

Diese Schrift gehört zu den theologisch wertvollsten Texten Kants. In seiner theologischen Ausführung zeigt sich der allgemeine Blick Kants auf seine Philosophie. Wie Norbert Fischer feststellt, wird diese Perspektive Kants von seinen ideologisch verbissenen Gegnern gern übersehen. Zu leicht werde Kants Religionsverständnis auf Moral reduziert und zu häufig werden die Unterscheidung sowie der Zusammenhang von theoretischer und praktischer Vernunft im System Kants übergangen.<sup>74</sup>

In *Was heißt: sich im Denken orientieren?* gibt Kant insbesondere über das Verhältnis zwischen dem praktischen und spekulativen Gebrauch der Vernunft ausdrücklich Auskunft. Er gibt bezüglich des Pantheismusstreits an, dass vor allem das dogmatische Verständnis über die Erkenntnis Gottes das Problem der Streitigkeiten sei. Kant führt aufgrund seiner Argumente der transzendentalen Kritik aus, dass von „Erkenntnis“ und objektiven Gründen bezüglich der Existenz Gottes keine Rede sein könne. Das, was für die Rede von Gott als Geschäft der reinen Vernunft noch übrig ist, sei ein subjektives Mittel und dies ist „kein anderes als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses.“<sup>75</sup> Über die Bedeutung dieses Bedürfnisses der Vernunft bezüglich der Möglichkeit von Theo-

<sup>73</sup> Vgl. KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 177–185.

<sup>74</sup> Vgl. NORBERT FISCHER: „Einleitung des Herausgebers. ‚Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben?‘“, in: ders. (Hg.): *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005, 1–16, hier 8.

<sup>75</sup> WDO, AA 08: 136.13; A310.

logie, über das zentrale Verhältnis zwischen spekulativem und praktischem Gebrauch der Vernunft sowie über ihre Verbindung zum Gottesgedanken klärt der Königsberger daraufhin auf:

„Man kann aber das Bedürfnis der Vernunft als zwiefach ansehen: *erstlich* in ihrem *theoretischen*, *zweitens* in ihrem *praktischen Gebrauch*. Das erste Bedürfnis habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, dass es nur bedingt sei, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, *urteilen wollen*. Weit wichtiger ist das Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist und wir die Existenz Gottes vorauszusetzen nicht bloß alsdann genötigt werden, wenn wir *urteilen wollen*, sondern weil wir *urteilen müssen*. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze.“<sup>76</sup>

Kant schließt an, dass aus dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft das Dasein Gottes als höchste Intelligenz zu postulieren sei, um die Verbindung von Glückseligkeit und Sittlichkeit zu gewährleisten. Im obigen Passus gibt Kant deutlich das Verhältnis zwischen praktischem und theoretischem Gebrauch der Vernunft an: Beides seien Bedürfnisse der Vernunft und trügen ihren Teil zur Frage nach Gott bzw. zur Theologie bei. An dieser Stelle wird wiederholt ersichtlich, dass Kant in der Tat von der einen reinen Vernunft in unterschiedlichen Gebräuchen ausgeht und nicht von je zwei Vernunftarten. Aus dem theoretischen Gebrauch der Vernunft muss die Existenz Gottes angenommen werden, falls geurteilt werden will. Im Hintergrund von Kants Theorie des *transzendenten Ideals* kann dieser Abschnitt ebenfalls als Gottespostulat des spekulativen Gebrauchs der Vernunft bezeichnet werden. Diesem Bedürfnis stehe das wichtigere Bedürfnis, nämlich das des praktischen Gebrauchs der Vernunft, gegenüber. Aus diesem muss nach Kant die Existenz Gottes nicht vorausgesetzt werden, weil der Mensch urteilen will, sondern weil er urteilen muss. Die Deutlichkeit des kantischen Arguments zeigt sich in der Apriorität des moralischen Gesetzes, zu dem der Mensch nach Kant im zwingenden Verhältnis steht, wie er schon 1785 in der *Grundlegung* gezeigt hat. Auf dem Hintergrund dieses Bedürfnisses führt Kant das Gottespostulat aus dem praktischen Gebrauch der Vernunft an, das er erst zwei Jahre später als theologisches Element in der *Kritik der praktischen Vernunft* in seine Moralphilosophie integriert.

Anhand dieses Abschnitts von Kants Aufsatz wird deutlich, dass Theologie und Religion nicht auf bloße Moralität reduziert werden können. In der Frage der Zuordnung der Theologie zwischen dem spekulativen und dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft heißt die kantische Antwort, wie oben aufgezeigt, nicht „entweder oder“, sondern „sowohl als auch“. Sowohl aus dem spekulativen

<sup>76</sup> WDO, AA 08: 139.06–15; A315.

als auch aus dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft ist die Existenz Gottes zu postulieren, wobei dem praktischen Gebrauch der Vernunft die Priorität eingeräumt wird.

Der religiöse Glaube gründet sich daher nach Kant weder auf die Vernunftseinsicht noch auf die Vernunfteingebung, wie Mendelssohn annahm, sondern auf den „Vernunftglauben“. Kant führt fort:

„Ein jeder Glaube, selbst der historische, muss zwar *vernünftig* sein; (denn der letzte Probestein der Wahrheit ist immer die Vernunft), allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet als die, so in der *reinen* Vernunft enthalten sind.“<sup>77</sup>

Glaube als Vernunftglaube, als das Zentrum der Theologie, müsse sich nach Kant der Instanz der reinen Vernunft verpflichtet wissen. Damit wird einmal mehr deutlich, dass der Königsberger seine Methode der Wissenschaft der reinen Vernunft im dezidiert theologischen Diskurs nicht verwirft. Seine theologischen Ausführungen bezüglich des Pantheismusstreits sind, im Verständnis Kants, von metaphysischer Art. Er nutzt seine Theorien aus der Metaphysik der Natur und der Metaphysik der Sitten gleichermaßen, um seine theologische Position in die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Mendelssohn einzubringen. Bereits anhand seines Aufsatzes *Was heißt: sich im Denken zu orientieren?* wird ersichtlich, dass unter Berücksichtigung der kantischen Terminologie Kants Theologie als metaphysische Theologie zu bezeichnen ist.

### 3.2 Über die metaphysisch-theologische Schnittmenge – Kants Religionsschrift

Kants Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* kann als das theologisch spannendste Werk Kants gelten, was nicht zuletzt an den folgenreichen Umständen liegt, die mit ihrer Publikation einhergegangen sind. Der Königsberger musste sich einer heftigen Auseinandersetzung mit der preußischen Zensurbehörde stellen mit dem Ergebnis, dass die *Religionsschrift* zensiert wurde und Kant versichern musste, dass er keinen theologischen Gedanken in Wort und Schrift mehr veröffentlichen werde, solange der preußische König Friedrich Wilhelm II. lebt.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> WDO, AA 08: 140.32–141.02; A318.

<sup>78</sup> Vgl. bezüglich des Konflikts Kants mit der preußischen Zensur STANGNETH, Bettina: „Kants schädliche Schriften. Eine Einleitung“, in: IMMANUEL KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, sowie IRRLITZ: *Kant-Handbuch*, 43–45.

In der *Religionsschrift* demonstriert Kant, dass sein System der Metaphysik, insbesondere das der Metaphysik der Sitten, mit der biblisch-christlichen Theologie zusammen zu denken ist. Denn nach Kant führt Moral „unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert“<sup>79</sup>. Er verbindet in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* die Metaphysik des praktischen Gebrauchs der Vernunft mit zentralen Glaubensinhalten der christlichen Theologie, insbesondere durch biblische Verweise.<sup>80</sup> In der Vorrede zur zweiten Auflage gibt der Königsberger sein Programm an, in welchem Verhältnis er seine, bereits in *Was heißt: sich im Denken zu orientieren?* erwähnte, „Vernunftreligion“ bezüglich der „Offenbarung“ sieht:

„Da *Offenbarung* doch auch reine *Vernunftreligion* in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine *weitere* Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine *engere*, in sich beschließt, (nicht als zwei außer einander befindlichen, sondern als konzentrische Kreise) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus bloßen Prinzipien *a priori*) halten, hierbei also von aller Erfahrung abstrahieren muss.“<sup>81</sup>

Als theologischen Philosophen beschäftigt Kant die Schnittmenge zwischen Offenbarung und Vernunftreligion. Wie er betont, schließen sich diese beiden Seiten nicht aus, sondern sind als konzentrische Kreise zu verstehen. Die Offenbarung umschließt als weitere Sphäre die enger gefasste Vernunftreligion. Kant dividiert Theologie und Philosophie nicht auseinander, sondern er siedelt die Theologie des Philosophen in der gemeinsamen Menge von Offenbarung und Vernunftglaube an. In dieser Schnittmenge ist die Methode des Philosophen nach Kant die gleiche wie in seinen *Kritiken* bzw. wie in der gesamten Transzendentalphilosophie: Sie besteht darin, aus bloßen Prinzipien *a priori* von aller Erfahrung zu abstrahieren. Nach Kant hat der Vernunftlehrer der Theologie somit die transzendente Methode oder, präziser ausgedrückt, die Methode der Metaphysik anzuwenden. Es geht Kant, wie er in der *Religionsschrift* angibt, um die theologisch-metaphysische Schnittmenge. Mit anderen Worten: Es geht ihm um eine metaphysische Theologie.

In diesem Unternehmen steht die Metaphysik der Sitten im Vordergrund. Kant verbindet in der *Religionsschrift* seine zentralen Thesen des praktischen Gebrauchs der Vernunft – Freiheit, moralisches Gesetz, Kategorischer Imperativ, Pflicht, Zweck etc. – mit christologischen, soteriologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Inhalten. In seiner metaphysischen Theologie wird eine

<sup>79</sup> RGV, AA 06: 06.08–10; B IXf.

<sup>80</sup> Besonders herauszustellen ist Kants Identifizierung des *Kategorischen Imperativs* mit der jesuanischen Formulierung der *Goldenen Regel* des Matthäus-Evangeliums; vgl. RGV, AA 06: 160f.; B242f.

<sup>81</sup> RGV, AA 06: 12.08–15; B XXII.

Entwicklung deutlich, die mit dem Beginn der Metaphysik des praktischen Gebrauchs der Vernunft anfängt und sich bis in *Religionsschrift* durchzieht: In der *Grundlegung* führt Kant aus, dass der Endzweck der Menschheit dann erreicht sei, wenn sich jedes Vernunftwesen durch seine Maxime als allgemein gesetzgebend betrachtet. Dies ist nach Kant der Moment der absoluten Autonomie. Es ist das „Reich der Zwecke“.<sup>82</sup> In der *Religionsschrift* nimmt Kant diesen Gedanken seiner Metaphysik der Sitten wieder auf und sieht, in theologischer Wendung, eben in diesem „Reich der Zwecke“ den endgültigen Sieg des guten Prinzips über das Böse und die „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden“.<sup>83</sup> Mit Verweis auf 1 Kor 15,28 bricht dieses Reich an, wenn unter der Loslösung aller empirischen Bestimmungen alle Menschen in ihrer reinen moralischen Anlage zur Beförderung des Guten vereinigt sind „und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, ‚damit Gott sei alles in allem‘.“<sup>84</sup> Diese Verbindung zwischen der *Grundlegung* und der *Religionsschrift* zeigt, dass der Königsberger das Ziel bzw. den Endzweck der Metaphysik der Sitten im eschatologischen Moment des Reichs Gottes verwirklicht sieht und er damit seinen metaphysischen Anspruch in die Theologie überführt.<sup>85</sup> Kant steht in dieser Perspektive für eine metaphysische Theologie.

#### 4. Fazit – Wider das Image des „Alleszermalmers“

Was die Untersuchung des Metaphysikbegriffs des Königsbergers verdeutlicht hat, bestätigt sich sowohl in der Analyse der kantischen Metaphysik der Natur und in der Metaphysik der Sitten als auch in einem ersten Einblick in zwei seiner theologischen Schriften. Die mendelssohnsche Bezeichnung des „alles zermalmenen Kant“ ist in drei zentralen Bereichen unzutreffend:

<sup>82</sup> Vgl. für die gesamte kantische Argumentation bezüglich des „Reichs der Zwecke“ GMS, AA 04: 432f.; A|B73f.

<sup>83</sup> Das dritte Stück der *Religionsschrift* trägt die Überschrift: „Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden“.

<sup>84</sup> RGV, AA 06: 121.16–18; B179.

<sup>85</sup> Nach Klaus Müller ist das theologische Interesse Kants bis ins *Opus postumum* hin zu beobachten. Denn gerade im Spätwerk Kants sieht Müller Kants monistische Intuition bestätigt. Vgl. KLAUS MÜLLER: *Glauben – Fragen – Denken. Band 3: Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010, 663–695, bes. 690–695, sowie ders.: „Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglauben. Indizien für einen Subtext der kantischen Theologien“, in: G. Essen/M. Striet (Hg.): *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, 129–161.

Erstens hat Kant seinem Verständnis nach die Metaphysik nicht zermalmt. Die „unvermeidlichen Aufgaben“ sind die Gegenstände der Wissenschaft der reinen Vernunft, sodass die Vernunft die Metaphysik nach Kant nicht aufhebt, sondern sich ihr vielmehr nicht entziehen kann und sie neu begründet. Kants Transzendentalphilosophie stellt weniger die Dekonstruktion jedweder Metaphysik, sondern vielmehr ihre Neubegründung dar, die der Königsberger Philosoph, wie oben ausgeführt, bereits vor der *Kritik der reinen Vernunft* anstrebt. Sie ist nicht die Abschaffung, sondern die „Metaphysik der Metaphysik“. Darüber hinaus endet nach Kants Verständnis die Metaphysik nicht mit der *transzendentalen Elementarlehre*. Mit ihr kommt der spekulative Gebrauch der Vernunft und mit ihm die Metaphysik der Natur an seine Grenzen, doch geht der metaphysische Weg weiter. Kant wechselt an dieser Stelle weder die Vernunft noch die Methode noch die Disziplin. Sein Ziel besteht über die *Dialektik* und über die *Kritik der reinen Vernunft* hinaus in der Begründung der Metaphysik als Wissenschaft der reinen Vernunft. Kant wechselt lediglich vom spekulativen zum praktischen Gebrauch der reinen Vernunft. Er bestreitet damit das Feld der Metaphysik der Sitten, die nach Kants Verständnis ebenfalls Metaphysik ist.

Zweitens geht bereits aus Kants Metaphysikverständnis hervor, dass der Königsberger ebenfalls nicht die Theologie „zermalmt“ haben kann; zumindest dann nicht, wenn davon ausgegangen wird, dass der Gegenstand der Theologie Gott ist. Denn Gott ist nach dem Königsberger eine der drei „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“. Mit anderen Worten zwingt sich die Frage nach Gott dem vernünftigen Menschen auf und er kann sich aufgrund seiner Vernunft dieser Aufgabe nicht entziehen. Qua Vernunft wird der Mensch nach Kant zur Gottesfrage und daher zur Theologie genötigt. Mit der Unmöglichkeit der Gottesbeweise zeigt Kant nicht die Unmöglichkeit der Theologie. Die Lehre von Gott bleibt ein zentraler Gedanke, der die gesamte kantische Philosophie durchzieht, wie schon allein seine zahlreichen theologischen Überlegungen in verschiedenen Schriften belegen.

Drittens hat Kant nicht die Verbindung von Metaphysik und Theologie zermalmt, sondern er hat, im Gegenteil, die Notwendigkeit dieser Verbindung gezeigt, wie sich bereits anhand seines Metaphysikverständnisses aufzeigen ließ: Nach Kant ist es *per definitionem* die Wissenschaft der reinen Vernunft, ist es die Metaphysik, die sich mit der unvermeidlichen Aufgabe Gott beschäftigt. Die Wissenschaft, die die Gottesfrage im Zentrum hat, die Theologie, kann daher im kantischen Verständnis gar nicht durchgeführt werden, ohne stets Wissenschaft der reinen Vernunft zu sein, ohne stets Metaphysik zu sein. Nach der kantischen Definition ist die Frage nach Gott stets eine Frage der Metaphysik und daher ist nach dem Königsberger Theologie stets metaphysisch zu betreiben. Des Weiteren halten mit der Gottesfrage und mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele

zwei theologische Aspekte in das Unternehmen der Metaphysik Einzug, die sich Kant zufolge der Vernunft aufdrängen. Metaphysik ist demnach nach Kant stets auch theologisch zu verstehen. In Kants Definition der Metaphysik und durch die Verbindung mit den „unvermeidlichen Aufgaben“ dieser Wissenschaft der reinen Vernunft kann somit die Verbindung von Theologie und Metaphysik zum einen als metaphysische Theologie und zum anderen als theologische Metaphysik identifiziert werden. Wie oben dargelegt, wird diese enge Verbindung durch weitere Aspekte der kantischen Philosophie bestätigt, die über sein Metaphysikverständnis hinausgehen: Zum einen können anhand des *transzendentalen Ideals* sowie anhand Kants Untersuchung der Metaphysik der Sitten in der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie in der *Kritik der Urteilskraft* zwei Gottespostulate ausgemacht werden, die, als theologischer Aspekt, Kants Metaphysik der Natur sowie seine Metaphysik der Sitten fundieren. Die kantische Metaphysik erhält auch durch diese Fundierung einen theologischen Charakter. In der Untersuchung zweier seiner dezidiert theologischen Werke wurde deutlich, dass Kants Selbstverständnis der Theologie sowie ihre Methode im kantischen Sinne metaphysisch verortet bleibt. Kants Metaphysik ist nach seinem Verständnis eine theologische Metaphysik und seine Theologie ist nach seinem Verständnis eine metaphysische Theologie. Dass Kant mit seiner Metaphysik die Theologie überwinde oder dass er als Galionsfigur einer anti-metaphysischen in Anspruch genommen werden könne, muss anhand dieser Analyse gleichermaßen hinterfragt werden.

Die plakative Bezeichnung Mendelssohns und das damit transportierte destruktive Image haften in Philosophie und Theologie bis heute hartnäckig am Königsberger. Doch wenn davon ausgegangen wird, dass Immanuel Kant die Metaphysik, jedwede Möglichkeit der Theologie oder die Verbindung von Theologie und Metaphysik zermalmt haben soll, dann ist zu fragen, welche „Metaphysik“, welche „Theologie“ und welche Verbindung der beiden damit gemeint ist. In allen drei Fällen kann nicht das kantische Verständnis gemeint sein, wie aufgezeigt worden ist. Was immer Moses Mendelssohn damals meinte oder was auch immer heute noch gemeint wird, was Immanuel Kant zermalmt haben könnte, wenn wir Kants eigener Terminologie folgen, hat er weder die Metaphysik noch die Theologie und auch nicht die Verbindung zwischen beidem zermalmt, sondern vielmehr ihre Notwendigkeit verdeutlicht. Das Image des „alles zermalmenden Kants“ ist daher bezüglich dieser drei Aspekte zu hinterfragen. Norbert Fischer hält diesbezüglich fest: „Die verbreitete Furcht, Fragen der Metaphysik und der Religionsphilosophie ernsthaft zu erörtern, kann sich Kants

nicht als eines willigen Kronzeugen bedienen.<sup>86</sup> Die obige Untersuchung hat gezeigt, dass die mendelssohnsche Zuschreibung den Kern der kantischen Philosophie verfehlt. Denn wenn Kants eigene Terminologie ernst genommen wird, kann vom „alles zermalmenden Kant“ keine Rede sein.

## Verwendete Literatur

- AXT-PISCALAR, Christine: „Wieviel Religion brauch die Vernunft? Überlegungen zur Bedeutung der Religion im Denken Kants“, in: *ZThK* 103 (2006), 515–532.
- BAUM, Manfred: Art. „Metaphysik“, in: M. Willaschek/J. Stolzenberg/G. Mohr/S. Bacin (Hg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 2, Berlin/Boston 2015: De Gruyter, 1530–1543.
- BOJANOWSKI, Jochen: *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung* (Kant-Studien. Ergänzungshefte 151), Berlin/New York 2006: de Gruyter.
- BRANDT, Reinhard: „Kant als Metaphysiker“, in: V. Gerhardt (Hg.): *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990: Metzler, 57–94.
- FERRARI, Jean: „Das Ideal der reinen Vernunft“, in: G. Mohr/M. Willaschek (Hg.): *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft* (Klassiker auslegen 17/18), Berlin 1998: Akademie, 491–524.
- FISCHER, Norbert: „Einleitung des Herausgebers. Die Fragen nach Metaphysik und Religion als Zentrum der kritischen Philosophie“, in: ders. (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Kant-Forschungen 15), Hamburg 2004: Meiner, XV–XXXV.
- Ders.: „Einleitung des Herausgebers. „Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben?““, in: ders. (Hg.): *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 8), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005: Herder, 1–16.
- Ders./FORSCHNER, Maximilian (Hg.): *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 10), Freiburg i. Br. 2010: Herder.
- GERHARDT, Volker: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben* (Universal-Bibliothek 18235), Stuttgart 2002: Reclam.
- GRIER, Michelle: „The Ideals of Pure Reason“, in: P. Guyer (Hg.): *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge/New York 2010: Cambridge University Press, 266–289.

<sup>86</sup> NORBERT FISCHER: „Einleitung des Herausgebers. Die Fragen nach Metaphysik und Religion als Zentrum der kritischen Philosophie“, in: ders. (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg 2004, XV–XXXV, hier XVIII.

- HERMANN, Friedrich-Wilhelm von: „Die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ als Transzendental-Metaphysik“, in: N. Fischer (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Kant-Forschungen 15), Hamburg 2004: Meiner, 1–20.
- HUTTER, Axel: Art. „Vernunft“, in: M. Willaschek/J. Stolzenberg/G. Mohr/S. Bacin (Hg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 3, Berlin/Boston 2015: De Gruyter, 2486–2489.
- IRRLITZ, Gerd: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar 2010: Metzler.
- KÖNIG, Peter: Art. „Ideal der reinen Vernunft“, in: M. Willaschek/J. Stolzenberg/G. Mohr/S. Bacin (Hg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 2, Berlin/Boston 2015: De Gruyter, 1083–1086.
- KOPPER, Joachim: „Die Bedeutung der Methodenlehre“, in: N. Fischer (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Kant-Forschungen 15), Hamburg 2004: Meiner, 390–407.
- KREIMENDAHL, Lothar: „Einleitung“, in: IMMANUEL KANT: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Lothar Kreimendahl und Michael Oberhausen, Hamburg 2011: Meiner, XII–CXXIX.
- KÜHN, Manfred: *Kant. Eine Biographie* (dtv 34394), München 2007: dtv.
- MENDELSSOHN, Moses: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik* (Gesammelte Schriften/Jubiläumsausgabe 3/2), bearbeitet von Leo Strauss, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974: Frommann-Holzboog.
- MÜLLER, Klaus: „Gottesbeweiskritik und praktischer Vernunftglauben. Indizien für einen Subtext der kantischen Theologien“, in: G. Essen/M. Striet (Hg.): *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005: WBG, 129–161.
- Ders.: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006: Pustet.
- Ders.: *Glauben – Fragen – Denken. Band 3: Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010: Aschendorff.
- O’NEIL, Onora: „Vindicating Reason“, in: P. Guyer (Hg.): *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge Companions to Philosophers 3), Cambridge/New York 1992: Cambridge University Press, 280–308.
- REICH, Klaus: „Einleitung. Der einzig mögliche Beweisgrund im Licht von Kants Entwicklung zur Kritik der reinen Vernunft“, in: IMMANUEL KANT: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, aufgrund des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe mit einer Einleitung und Registern neu herausgegeben von Klaus Reich, Hamburg 1963: Meiner, VII–XXIX.
- SALA, Giovanni B.: *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants* (Kant-Studien. Ergänzungshefte 122), Berlin/New York 1990: de Gruyter.
- Ders.: *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, Darmstadt 2004: WBG.
- SCHNEIDER, Ruben: „Die transsubjektive Existenz Gottes bei Kant“, in: N. Fischer/J. Sirovátka/D. Vopřada (Hg.): *Kant und die biblische Offenbarungsreligion = Kant a biblické zjevení náboženství*, Prag 2013: Karolinum, 29–44.

- Ders.: *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal* (Philosophie im Kontext 17), Berlin/Münster 2011: Lit.
- Ders.: „Negative Theologie und analoge Gotteserkenntnis in Kants theoretischer Philosophie. Kantische und Thomastische Analogienlehre im Vergleich“, in: N. Fischer/J. Sirovátka (Hg.): *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 16), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015: Herder, 267–317.
- STANGNETH, Bettina: „Kants schädliche Schriften“. Eine Einleitung“, in: IMMANUEL KANT: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Philosophische Bibliothek 545), mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg 2003: Meiner, IX–LXXXV.
- VERWEYEN, Hansjürgen: „Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens“, in: *ThPh* 62 (1987), 580–587.
- VORLÄNDER, Karl: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburg <sup>2</sup>1977: Meiner.
- WIMMER, Reiner: *Kants kritische Religionsphilosophie* (Kant-Studien. Ergänzungshefte 124), Berlin/New York 1990: de Gruyter.

*Theo Kobusch*

## Metaphysik des Moralischen Zum Absoluten auf natürlichem Wege

Das Absolute ist kein Gegenstand der Philosophie mehr. Was seit den Griechen, was in der spätantiken Philosophie, im Mittelalter, bei Descartes, in der Aufklärung und danach, bei Kant, Fichte, Hegel und Schelling und in großen Teilen des 19. Jh. noch das Wichtigste für die Philosophie war und in der ersten Reihe stand, das ist ins hinterste Glied zurückgetreten. Die Philosophie ihrerseits versucht seitdem, d. h. seitdem Nietzsche auf den Plan trat, alles Absolute zu deabsolutieren, die ersten oder letzten Gründe in ihrer Bedingtheit aufzuzeigen, die großen Erzählungen durch eine Vielfalt von Diskursen zu ersetzen. Doch nicht nur ihr vornehmster Gegenstand wurde auf diese Weise desavouiert, auch ihre höchste Form, die Metaphysik, wurde – gewissermaßen in Stufen – ihres Amtes als Königin der Wissenschaften enthoben. Nachdem Hegel schon 1807 berichtet hatte, dass jeder vor dem Wort Metaphysik wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft, wurde ihr durch die Heideggerschen Etikettierungen der Verdinglichung, Verobjektivierung, Technik u. Ä. ein Mäntelchen umgehängt, das sie bis heute nicht hat abwerfen können. Schließlich hat man ihr 1959 aus sprachanalytischer Ecke zugesichert, dass sie nicht mehr als Kriminelle behandelt, sondern als Patientin angesehen werde.

Gleichzeitig macht sie, die Philosophie, gemeinsame Sache mit der Göttin unserer Zeit, der Wissenschaft, die sie eigentlich, von ihrem Auftrag her, zugleich kontrollieren soll. In der Form der angewandten Philosophie sucht sie auf vielen Einzelfeldern ihre Existenzberechtigung gegenüber der Gesellschaft zu beweisen. Ihre Kompetenz scheint unbegrenzt, aber ihren wichtigsten Gegenstand hat sie über lange Zeit aus den Augen verloren.

Die Kritik, die der Metaphysik vom 18. Jh. bis heute entgegenschlägt, ist vorwiegend eine Kritik an ihrem theoretischen, d. h. verobjektivierenden, verdinglichenden Charakter. Diese Kritik bedenkt nicht, dass es jahrhundertlang parallel zur theoretischen Metaphysik eine andere Form der Metaphysik gegeben hat. Nennen wir sie die Metaphysik des Moralischen.

## 1. Platonismus: Transzendenz und Tugend

Eigentlich ist das Verhältnis von Anfang an gespannt: Obwohl Platon die Disziplinen der Philosophie nicht streng unterscheidet, ist eine auffällige Diskrepanz zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie auszumachen. Während das Ziel der theoretischen Philosophie darin besteht, zum absolut Transzendenten aufzusteigen, strebt das Praktische im Menschen nach der Verähnlichung mit Gott (ὁμοίωσις θεῷ). Platon hat mit der Kennzeichnung des Göttlichen als eines Transzendenten Maßstäbe für die Ontologie überhaupt gesetzt. Die berühmte Formel aus der *Politeia* „ἐπέκεινα τῆς οὐσίας“ drückt es deutlich aus: Das göttliche Sein ist jenseits alles Seienden, es ist das ganz Andere, das Inkommensurable. Wenig später wurde im Platonismus hinzugefügt: καὶ νοῦ, d. h., es ist auch jenseits des „Geistes“, der die dem „Wesen“ entsprechende subjektive Seite bezeichnet.<sup>1</sup> Somit – das will der Platonismus sagen – ist Gott die jeglicher Bestimmtheit auf der subjektiven und objektiven Seite enthobene Transzendenz. Also ist sie nicht so wie die beim Aufstieg hinter sich gelassenen Bestimmtheiten erkennbar. Sie ist in bestimmtem Sinne unerkennbar. Das „ἄρρητον“ aus dem (unechten) 7. Brief ist zugleich der Auftakt zu einer großen Tradition der negativen Theologie. Das ist die platonische Charakterisierung des Göttlichen – *nota bene* – vom theoretischen Standpunkt aus.

Wie ganz anders erscheint da die Welt des Praktischen! Das berühmte „Intermezzo“ im *Theätet* enthält den Aufruf zur Verähnlichung mit Gott durch die Versittlichung der Seele (176b). Dementsprechend ist nach der *Politeia* die wahre Erkenntnis diejenige, die zur „Imitation“ des Göttlichen führt, d. h. zur sittlichen Praxis (500c). Hier allein und im Gegensatz zum theoretischen Imitationsbegriff hat die Imitation eine positive Bedeutung. Somit ergibt sich für Platons Lehre folgende Konstellation: Das Göttliche ist für die Theorie ein Transzendentes, absolut Jenseitiges, ein Entferntes, ein Unerkennbares, ein Unsagbares. Vom praktischen Standpunkt aus aber ist es ein diesseitig Annäherbares, ein Nahes, ein Verwirklichbares. Oder: In der Theorie tut sich eine Kluft auf zwischen Mensch und Gott, das Sittliche aber ist die Brücke zwischen beiden. Oder noch einmal anders: Theoretisch ist Gott ein Unbekanntes, praktisch aber das Bekannteste, das Vertrauteste. Das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem theoretischen und dem ethischen Standpunkt ist im Platonismus durchaus so prekär geblieben, wie es von Platon aus gesehen schon erschien.

<sup>1</sup> Weitere Details bei JENS HALFWASSEN: Art. „Transzendenz/Transzendieren“, in: *HWP* 10, 1442–1447.

Nach Plotin ist der sittliche Zustand der der Seele eigentlich, d. h. ursprünglich zukommende, ihr „Eigenes“, während die Schlechtigkeit ihr von außen zukommt und die Selbstentfremdung der Seele darstellt. Die Tugend ist ein Göttliches. In ihr liegt die Wesensverwandtschaft der Seele mit Gott begründet.<sup>2</sup> Andererseits ist die Tugend als das sittlich Gute nur *ein* Gutes, ein Beispiel des Guten, nicht das Gute selbst. Das liegt daran, dass das sittlich Gute einen Gegensatz hat, nämlich das sittlich Böse, während das Gute selbst (αὐτοαγαθόν) ein Übergegensätzliches ist.<sup>3</sup> Im Aufstieg gelangt die Seele von der Tugend zu dem Guten selbst und im Abstieg von der sittlichen Bosheit zu dem Schlechten selbst. Wie Plotin hinzufügt, ist aber in einer „Betrachtung“ das Schlechte selbst und – wie man entsprechend ergänzen muss – das Gute selbst nur für den „Betrachter“, während derjenige, der schlecht oder gut „wird“, am Bösen bzw. Guten Anteil hat. Mit Recht sehen Beutler/Theiler hier die Unterscheidung zwischen dem theoretischen und praktischen Standpunkt angedeutet.<sup>4</sup> Daraus können wir ablesen, was Plotin auch sonst lehrt: Die Hypostasen des Guten, des Geistes, aber auch der Materie, obwohl sie im eigentlichen Sinne keine ist, sind, was sie sind, allein für den „Theoretiker“, d. h. erscheinen als feste Hypostasen vom theoretischen Standpunkt aus. Dagegen bezeichnet das Gutwerden oder das Geistwerden ein praktisches Verhältnis, durch das die Seele Anteil gewinnt am Guten selbst oder am Geistsein selbst. Plotin lehrt ja ausdrücklich, dass der Geist und das Eine, d. h. das „Gute“, auch Erfahrungsstufen der Seele sind. Die Seele „wird“ Geist und schließlich auch das Eine.<sup>5</sup> Wenn Plotin von diesem „Werden“ spricht, nimmt er bezeichnenderweise wieder den Begriff der Tugend zu Hilfe. Die so verstandene „Flucht von hier nach dort“, von der der *Theätet* spricht, wird bei Plotin zur tugendmotivierten „Flucht des Einsamen zum Einsamen“.<sup>6</sup> Entsprechendes gilt auch für den Abstieg: Wenn die Seele sich in die „vollkommene Schlechtigkeit“ hineinsenkt, dann „hat“ sie nicht mehr nur das Unsittliche in sich, sondern dann hat sie ihre „Natur“ gewechselt, d. h. sie ist böse „geworden“.<sup>7</sup>

Andererseits aber sagt Plotin, dass die Tugend die Sache der Seele ist, nicht des Geistes und auch nicht des transzendenten Einen.<sup>8</sup> Porphyrios sagt im selben Sinne, dass es „allein“ die Tugend ist – und nicht etwa die theoretische Erkennt

<sup>2</sup> Plotin, Enn. IV 7, 10.

<sup>3</sup> Vgl. Plotin, Enn. I 8, 6,15–43.

<sup>4</sup> Plotin, Enn. I 8, 13. Vgl. Plotins Schriften, Bd. V b, Anm. zu I 8,13,14, Hamburg 1960, 415.

<sup>5</sup> Vgl. Plotin, Enn. VI 7, 35. VI 9,3. VI 9,10. Vgl. dazu THEO KOBUSCH: „Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik“, in: L. Honnefelder/W. Schüssler (Hg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, FS für Klaus Kremer, Paderborn 1992, 93–114.

<sup>6</sup> Plotin, Enn. VI 9, 11.

<sup>7</sup> Plotin, Enn. I 8, 13,17–20.

<sup>8</sup> Plotin, Enn. I 2, 3.

nis –, durch die die Verähnlichung mit Gott gelingt, dass Gott aber größer ist als die Tugend.<sup>9</sup> Das kann nicht bedeuten, dass Geist und Eines für Plotin, ja für den Platonismus überhaupt, jenseits von Gut und Böse stünden.

Proklos hat das Problem, das sich von der plotinischen Formulierung her ergibt, klar erkannt. Er sagt: Wir hören Tag für Tag von Vielen, die sagen, Gott sei gut, und Plotin sagt, der Name Gottes habe mit der Tugend nichts zu tun. Wie passt das zusammen?<sup>10</sup> Was die Platoniker zögern lässt, dem Einen oder dem Geist direkt die Tugend zuzuschreiben, ist die mit der Tugend verbundene Vorstellung der Anstrengung, der Mühe, des Kampfes,<sup>11</sup> während doch für die Götter, wie schon Homer weiß, das „leichte Leben“ eigentümlich ist. In der „Ruhe“ des göttlichen Lebens, so bemerkt der späte Neuplatoniker Johannes Lydos mit einem Plotinzitat, bedarf es der Tugend nicht, sondern nur wenn eine moralische Gefahr das Leben der Seele bedroht.<sup>12</sup>

Der Neuplatonismus ist kein starres, festes Gedankengebäude, sondern ein höchst flexibler, lebendiger und dynamischer Zusammenhalt. Das zeigt sich auch im Umgang mit der platonischen Ausgangskonstellation, nach der der absoluten theoretischen Transzendenz des Göttlichen die Möglichkeit der praktischen, d. h. sittlichen Annäherung entspricht. Denn Proklos hat die Transzendenz Gottes zum eigentlichen Gegenstand der theoretischen Philosophie gemacht. In unüberbietbaren Ausdrücken hat er das Jenseitige des göttlichen Seins beschrieben. Es ist als solches ein Unsagbares und Unerkennbares. Nur dem, was an ihm Anteil hat, ist es erkennbar. Allein das erste Prinzip ist schlechthin unerkenntbar, weil es unpartizipierbar ist.<sup>13</sup> Proklos nennt es auch den „eigentlichen Gott“. Er ist allem enthoben und hat mit nichts irgendeine Verbindung (ἀσύντακτος). An allem kann man teilhaben, nur an ihm nicht.<sup>14</sup> Wie sollte da eine Angleichung denkbar sein? Proklos geht von dem allen einsichtigen Grundsatz aus, dass das, was den Göttern ähnlicher ist, eher die Glückseligkeit verschafft, als das ihnen Unähnliche und Fremde.<sup>15</sup> Weder die verschiedenen Vermögen der Seele noch die sittliche Praxis könnten je für sich eine Verbindung mit diesem eigentlichen Gott herstellen. Wir könnten diesem transzendenten Einen niemals näher kommen, sagt

<sup>9</sup> Porphyrios, Ad Marcellam XVI, ed. Pötscher, 22.

<sup>10</sup> Proklos, In Tim. I, ed. Diehl, 369,23.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. Hermias, In Plat. Phaedrum III, edd. Lucarini/Moreschini, 264,14.

<sup>12</sup> Johannes Lydos, De mensibus IV 38; vgl. Plotin, Enn. II 3, 9.

<sup>13</sup> Proklos, El. Theol., 123, ed. Boese 62.

<sup>14</sup> Proklos, El. Theol., 116, ed. Boese, 58: „Jeder Gott ist partizipierbar, nur das Eine nicht“. Zu den Ausdrücken der Transzendenz vgl. In Parm. III, ed. Steel, 39–41.

<sup>15</sup> Proklos, Theol. Plat. I, edd. Saffrey/Westerink, 80.

Proklos, „wenn wir nicht vorher das ‚Eine der Seele‘ aufweckten“, das in uns quasi ein Bild des Einen ist.<sup>16</sup>

Das Eine in uns ist es auch, das die praktische Annäherung an das Göttliche ermöglicht. Proklos hat in diesem Zusammenhang die stoische Lehre von der Selbstbestimmung des Willens (αὐτεξούσιον) aufgenommen, durch die der Mensch befähigt sei, sich selbst zu verwandeln, sei es zum Besseren, sei es zum Schlechteren.<sup>17</sup> Was die moralische Depravation betrifft, so hat Proklos die schon von Origenes, dem Christen, vorgeschlagene und von Porphyrios und Jamblich übernommene moralische Umdeutung der platonischen Lehre von der Tierwerdung der Seele in jedem Falle gekannt und durch die Unterscheidung des „Wesenhaften“ (οὐσία) und „Verhältnismäßigen“ (σχέσις) modifiziert.<sup>18</sup> In der Forschung spricht man von einer „Kompromisslösung“ des Proklos: halb wörtlich, halb allegorisch.<sup>19</sup>

Wenn nun aber jede Tugend, wie Proklos sagt,<sup>20</sup> uns dem Göttlichen angleicht und dem geistigen Leben näher bringt, dann muss auch das Göttliche die Tugend haben. Proklos zeigt sogar, dass die Götter als Prinzip der „Gutheit“ notwendig auch die „ganze Tugend“ haben müssen, sonst beraubt man sie ihrer Existenz.<sup>21</sup> Bei den Göttern ist die wahrhafte Tugend, und von ihr leitet sich die menschliche her.<sup>22</sup> Alle Angleichungen durch Tugend haben in der „einen, ganzen, ungeteilten Tugend“ ihren Ursprung.<sup>23</sup> Die Tugend ist so die eigentliche Brücke zwischen Gott und Mensch. Denn „ohne Tugend könnte Gott den Menschen wohl nicht beiwohnen.“<sup>24</sup> Die Tugend ist, so gesehen, ein einheitliches Prinzip, das von den Göttern bis zur sinnfälligen Welt sich in je anderer Form zeigt.<sup>25</sup>

<sup>16</sup> Proklos, In Parm. III, ed. Steel, 41. Zum Einen in uns vgl. auch Proklos, De decem dubitationibus 64, ed. Boese, 107. Vgl. WERNER BEIERWALTES: „Der Begriff des ‚unum in nobis‘ bei Proklos“, in: P. Wilpert/W. P. Eckert (Hg.): *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Berlin 1963, 255–266.

<sup>17</sup> Proklos, In Plat. rem. II, ed. Kroll, 266; 324.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Proklos, In Plat. Tim. III, ed. Diehl, 295. Dazu HEINRICH DÖRRIE: „Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus“, in: *Hermes* 85/4 (1957), 414–435.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. DIEGO DIANA: *Zwischen Menschen und Tieren*, München 2015, 84–87. Was von der internationalen Forschung in diesem Zusammenhang der allegorischen Umdeutung Platons notorisch ausgeblendet wird, ist die Rolle, die christliche Schriftsteller gespielt haben, z. B. Origenes. Vgl. dazu THEO KOBUSCH: „Origenes und Pico. Picos Oratio im Licht der spätantiken Philosophie“, in: A. Fürst/C. Hengstermann (Hg.): *Origenes Humanista. Pico della Mirandolas Traktat De salute Origenis disputatio*, Münster 2015, 141–159.

<sup>20</sup> Proklos, In Parm. I, ed. Steel, 221.

<sup>21</sup> Proklos, Theol. Plat. I 15, edd. Saffrey/Westerink, 74.

<sup>22</sup> Proklos, De providentia et fato 24,8, ed. Boese, 135; In Plat. Tim. I, ed. Diehl, 45.

<sup>23</sup> Proklos, Theol. Plat. VI, edd. Saffrey/Westerink, 55.

<sup>24</sup> Proklos, In Plat. rem. I 255,21f.

<sup>25</sup> Proklos, Theol. Plat. I, edd. Saffrey/Westerink, 45.

In der bei Platonikern, Peripatetikern und Stoikern umstrittenen Frage, ob die Moralität bei Männern und Frauen die gleiche ist oder nicht, bezieht sich Proklos auf den Begriff der „gemeinsamen Tugend“ (ἀρετὴ κοινή), wo doch schon die Stoiker dasselbe für das Moralische bei Menschen und Göttern behauptet hatten.<sup>26</sup> Es ist deswegen kein Zufall, dass der stoische Satz: „Die Tugend ist dieselbe bei Göttern und Menschen“, auch bei Proklos überliefert ist, wo er breit – auch in Auseinandersetzung mit Theodor von Asine – diskutiert und verteidigt wird.<sup>27</sup> Interessanterweise hat Hierokles von Alexandrien, der in vielem sonst mit Proklos übereinstimmt, hier einen eigenen Akzent gesetzt, indem er den stoischen Satz um ein Element ergänzt: „Wahrheit und Tugend“, so sagt er, „sind nicht nur bei den Menschen, sondern auch bei den Göttern das Höchste.“<sup>28</sup> Wahrheit und Tugend stehen bei ihm für Theorie und Praxis, die zusammengehend die „ganze Philosophie“<sup>29</sup> ausmachen. Die Theorie ist hier nicht länger, wie bei Proklos, negative Theologie und Transzendenzphilosophie, sondern Theorie des intelligiblen Kosmos. Deswegen hat auch sie für Götter und Menschen dieselbe Bedeutung. Darin besteht das Anliegen seines *Kommentars zum Goldenen Gedicht*, dass sowohl von der theoretischen Wahrheit als auch von der praktischen Tugend in einem univoken Sinne zu sprechen ist.

Der Transzendenzbegriff erfreut sich in jüngerer Zeit einer bemerkenswerten Renaissance. Im Sinne des Platonismus hat Jens Halfwassen ihn am nachhaltigsten ins allgemeine philosophische Bewusstsein gerückt, indem er das Motiv der negativen Theologie der Transzendenz bis in die neueste Zeit, bis zu Karl Jaspers, Dieter Henrich, Wolfgang Cramer, Wilhelm Weischedel und Emmanuel Levinas verfolgt.<sup>30</sup> Daneben haben Franz von Kutschera, der vor allem die kognitive Relevanz überintentionaler Erfahrung durchdenkt, und Thomas Rentsch mit seiner Unerklärlichkeit des Seins und der Sprache den Transzendenzbegriff neu belebt.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Proklos, In Plat. rem. I, ed. Kroll, 237f.

<sup>27</sup> Proklos, In Plat. rem. I, ed. Kroll, 237. 254; In Plat. Tim. I, ed. Diehl, 351. Weitere Belege für die stoische These: SVF III 245–254.

<sup>28</sup> Hierocles, In aur. carm. XX,10, ed. Koehler, 87,10.

<sup>29</sup> Ebd., 86,16.

<sup>30</sup> Vgl. JENS HALFWASSEN: „Metaphysik und Transzendenz“, in: M. Enders (Hg.): *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2002, 13–27.

<sup>31</sup> So die klare Kurzdarstellung beider Autoren bei HANS-LUDWIG OLLIG: „Religion und Transzendenz in Franz von Kutscheras später Religionsphilosophie“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016, 401–427.

## 2. Die Kirchenväter: Primat des Praktischen

Die Spannung zwischen dem theoretischen und praktischen Standpunkt, die wir schon im platonischen Denken festgestellt haben, bestimmt auch das Denken der Kirchenväter, am eindrucklichsten der kappadozischen Väter. In diesem Sinne soll im Folgenden ein Grundzug der kappadozischen Philosophie aufgewiesen werden, der bei allen drei großen Kappadoziern, Gregor von Nyssa, Basilius und Gregor von Nazianz, zu entdecken ist. Dieses einheitliche, dem Denken der Kappadozier zugrunde liegende Schema besteht darin, dass einerseits die Möglichkeit der von Aristoteles vorgeschlagenen theoretischen Wesenserkenntnis Gottes und der endlichen Dinge prinzipiell infrage gestellt, andererseits ein praktischer Weg zur Erkenntnis Gottes eröffnet wird.

Was die Kritik an der theoretischen Wesenserkenntnis angeht, so ist sie am deutlichsten bei Gregor von Nyssa zu erkennen. Wie Gregor in der 6. Oratio der Schrift *De Beatitudinibus* dargelegt hat, ist Gott im Sinne der theoretischen Erkenntnis unerkennbar. Das bedeutet nicht, dass die theoretische Vernunft von Gott nichts erkennen könne. Vielmehr will Gregor nur sagen, dass das göttliche Wesen, wie es an sich ist, sich allen Zugriffen der theoretischen Vernunft und damit dem „begreifenden Denken“ des Menschen schlechterdings entzieht.<sup>32</sup> Diese These von der Unmöglichkeit der Erkenntnis des göttlichen Wesens gehört in den Zusammenhang einer umfassenden Auseinandersetzung Gregors mit der aristotelischen Vernunftkonzeption und ihren theologischen Ansprüchen, aber auch mit der aristotelischen Metaphysik, deren Gegenstand das verborgene Wesen der Dinge und das Wesen der höchsten unsinnlichen Substanz ist. Dabei hat Gregor die diskursiv erkennende Denkkraft im Sinne des Aristoteles vor Augen, die, zeitlich bedingt, mithilfe der analytischen Methode vom jeweils Gegebenen zu den Voraussetzungen dieses Gegebenen aufsteigt und so auch die höchste Wesenheit zu erfassen sucht. Gregor bezeichnet diese so vorgehende Vernunft als die „Neugierde“ (πολυπραγμοσύνη). Er verwendet damit den Begriff, der schon bei Plotin für das aristotelisch verstandene syllogistische Denken steht.<sup>33</sup> Gregor

<sup>32</sup> Gregor Nyssa., *De beatitudinibus* VI, GNO VII/II, 140,15: „ἡ θεία φύσις αὐτὴ καθ’ ἑαυτὴν ὅ τι ποτὲ κατ’ οὐσίαν ἐστὶ, πάσης ὑπέρκειται καταληπτικῆς ἐπινοίας, ἀπρόσιτός τε καὶ ἀπροσπέλαστος οὐσα ταῖς στοχαστικαῖς ὑπονοίαις, καὶ οὐπω τις ἐν ἀνθρώποις πρὸς τὴν τῶν ἀλήπτων κατανόησιν ἐξεύρηται δύναμις, οὐδέ τις ἔφοδος καταληπτικῆ τῶν ἀμηχάνων ἐπενοήθη.“

<sup>33</sup> Gregor Nyssa., *In Ecclesiasten* VIII, GNO V, 413,2. Vgl. dazu meinen Aufsatz THEO KOBUSCH: „Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa“, in: L. F. Mateo Seco/J. L. Bastero (Hg.): *El „Contra Eunomium I“ en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 147–168, hier: 160f.

nennt die neugierige Vernunft – in aristotelischer Terminologie – auch die „suchende Vernunft“, der es nicht gelingt, zu erfassen, was die Gegenstände der Lebenswelt bzw. der Schöpfung ihrem Wesen nach sind. Wie sollte sie dann die Natur dessen erfassen können, was jenseits dieses Bereichs liegt!<sup>34</sup> Und um diesen Gegensatz noch zu verschärfen, sagt er an anderer Stelle: Wenn die menschliche Vernunft es nicht einmal schafft, die Natur eines der kleinsten Lebewesen, nämlich der Ameise, zu erfassen, wie kann sie dann prahlen, den Schöpfer durch ihr begreifendes Denken umfasst zu haben.<sup>35</sup> Und bedenkt man obendrein, dass die neugierige theoretische Vernunft auch ihr eigenes Wesen, also das Wesen der Seele, nicht erfassen kann – wie sollte sie dann das Wesen dessen, was über ihr ist, theoretisch erkennen können!<sup>36</sup> Was die neugierige Vernunft von Gott erfassen kann, ist nicht sein Wesen, sondern allenfalls die göttliche „Wirkung“ (ἐνέργεια). Gregor nennt deswegen öfter das göttliche Wesen das ἀπολυπραγμόνητον, das der neugierigen Vernunft der aristotelischen Philosophie schlechterdings entzogen ist.<sup>37</sup> Die theoretische Philosophie mündet deswegen nach Gregor notwendig in der negativen Theologie.

Gregor hat darüber hinaus den Sinn und die Möglichkeit einer sicheren, rein theoretischen Wesensbestimmung als solche – nicht nur der göttlichen Natur –

<sup>34</sup> Gregor Nyss., In Canticum Cantorum XI, GNO VI, 337,16–21: „[...] οὐπω δὲ κατείληφεν ἡ ζητητικὴ τοῦ ἀνθρώπου διάνοια, τί κατ’ οὐσίαν ὁ οὐρανός ἐστιν ἢ ὁ ἥλιος ἢ ἄλλο τι τῶν φαινομένων ἐν τῇ κτίσει θαυμάτων, τούτου χάριν θροεῖται πρὸς τὴν θεῖαν ἐνέργειαν ἢ καρδία, ὅτι εἰ τὰυτα καταλαβεῖν οὐ χωρεῖ, πῶς τὴν ὑπερκειμένην τούτων καταλήψεται φύσιν; [...]“

<sup>35</sup> Vgl. Gregor Nyss., Contra Eunomium III 8 4, GNO II, 239. Der ganze Abschnitt, der das Thema der Natur der Ameise zum Inhalt hat (238–239), stellt auch im Wesentlichen den Inhalt des fälschlicherweise Basilius zugeschriebenen 16. Briefes dar und ist auch als Basiliustext in die byzantinische Sammlung von Basiliustexten *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta* aufgenommen worden.

<sup>36</sup> Gregor Nyss., Contra Eunomium II 1 117, GNO I, 260,6: „[...] ὁ δ’ ἑαυτὸν ἀγνοῶν πῶς ἂν τι τῶν ὑπὲρ ἑαυτὸν ἐπιγνοίῃ [...]“; In Ecclesiasten 7, GNO V, 416,1: „[...] οὐπω γὰρ ἔγνων, κατὰ γε τὸν ἑμὸν λόγον, ἑαυτὴν ἢ κτίσις, οὐδὲ κατέλαβεν τις ψυχῆς ἢ οὐσίας, τίς σώματος ἢ φύσις, πόθεν τὰ ὄντα, [...]“ Vgl. auch In Canticum Cantorum XI, GNO VI, 337,16 (s. o. Anm. 33); In Inscriptiones Psalmorum II 14, GNO V, 155,25: „αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ θεῖον ὃ τί ποτε τῇ φύσει ἐστίν, ἀνέφικτον μένει τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καὶ ἄληπτον, [...]“; auch De mortuis, GNO IX, 44–45 enthält eine Kritik an der vom Leben abgeschnittenen nutzlosen rein theoretischen Erkenntnis.

<sup>37</sup> Gregor Nyss., De Vita Moysis II 188, GNO VII/I, 97,18f.: „ἀπολυπραγμόνητον εἶναι χρὴ τῶν ὑπὲρ κατάληψιν ὄντων τὴν κατανόησιν, [...]“; Oratio catechetica, GNO III/IV, 40,4; De anima et resurrectione, GNO III/III, 93,8f.: „[...] ἀπολυπραγμόνητον τὸν λόγον τὸν περὶ τοῦ, πῶς ἕκαστόν ἐστιν, [...]“; Contra Eunomium II 1 97, GNO I, 255,1f.: „Καὶ ἄλλως δ’ ἂν τις ἀσφαλὲς εἶναι φήσειεν ἀπολυπραγμόνητον ἑἶναι τὴν θεῖαν οὐσίαν ὡς ἀπόρρητον καὶ ἀνέπαφον λογισμοῖς ἀνθρωπίνους.“; CE II 1 105, GNO I, 257,21f.: „[...] αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν ὡς οὔτε διανοίᾳ τινὶ χωρητὴν οὔτε λόγῳ φραστὴν ἀπολυπραγμόνητον εἶασε, σιωπῇ τιμᾶσθαι [...]“

bezweifelt und infrage gestellt. Denn die Patriarchen und Propheten – so sagt er – haben sich in diesem Sinne überhaupt nicht um eine Wesensbestimmung ihrer Gegenstände (wie z. B. Himmel, Erde, Meer, Zeit, Ewigkeit) gekümmert. Sie haben sogar alle Bestimmungen der theoretischen Metaphysik bewusst vernachlässigt.<sup>38</sup> Eine Metaphysik solcherart geht davon aus, dass das zugrundeliegende Wesen einer erscheinenden Sache theoretisch erkennbar sei, nachdem sie durch die abstrahierende Vernunft in ihre Bestandteile aufgelöst und ihrer Qualitäten „beraubt“ worden ist. Gregor hat eben diese Form der Metaphysik einer grundlegenden Kritik unterworfen. Mit Bezug auf das Wesen eines sinnfälligen Körpers ist in diesem Sinne nämlich kritisch zu fragen, was denn als seine Wesensbestimmung noch übrig bleiben soll, wenn die Farbe, Gestalt, Widerständigkeit, Schwere, Größe, Ortsbestimmung, Bewegung usw. abstrahiert sind. Eine metaphysische Wesenserkenntnis der Dinge ist somit nach Gregor gar nicht möglich. Gregor von Nyssa ist der John Locke der antiken Philosophie.<sup>39</sup> Aus diesen Gründen sind nach Gregor von Nyssa die maßlosen Ansprüche der aristotelisch verstandenen diskursiven Vernunft, die als solche auch den letzten Grund alles Seienden erfassen zu können meint, zurückzuweisen.

Doch die negative Theologie, die sich aus dieser skeptischen Betrachtung der theoretischen Vernunft ergibt, ist nicht Gregors letztes Wort. Vielmehr muss das Verdienst seines Denkens in einer bedeutsamen Differenzierung gesehen werden. Denn die negative Theologie wird bei ihm offenkundig auf die theoretische Philosophie beschränkt. Auf dem praktischen Weg dagegen ergibt sich durchaus die Möglichkeit einer positiven Bestimmung dessen, was Gott ist. Auf diese Weise können, wie Gregor sich ausdrückt, Ethik und theoretische Philosophie durchaus „konkurrieren“.<sup>40</sup> An einigen Stellen seines Werkes deutet Gregor diese Differenzierung zwischen dem theoretischen und praktischen Weg an. So heißt es auch im Hoheliedkommentar:

„Nach unserer Meinung erzieht uns der Text dazu, dass jenes, was über alle Konstitution und Einrichtung des Seienden hinausliegt, was es dem Wesen nach ist, unzugänglich, unberührbar und unfassbar ist, dass uns an seiner Stelle aber der Wohlgeruch, der in uns durch die Reinheit der Tugenden vorbereitet wird, zuteil wird. Er ahmt durch das Reine, das ihm gemäß ist, das von Natur aus Lautere nach, durch das Gute das Gute, durch das Unvergängliche das Unvergängliche, durch das Unveränderliche das Unveränderliche

<sup>38</sup> Gregor Nyss., *Contra Eunomium* II 102, GNO I, 256,24ff.

<sup>39</sup> Vgl. THEO KOBUSCH: „Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie“, in: S. G. Hall (Hg.): *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes* Berlin/Boston 1993, 317; GIÖRGOS E. KARAMANÖLÈS: *The Philosophy of Early Christianity*, Durham 2013, 106f.

<sup>40</sup> Gregor Nyss., *In Inscriptiones Psalmorum* II/III, GNO V, 76,8.

und durch alles, was an Tugend in uns glücklich vollbracht wird, die wahre Tugend, [...]“<sup>41</sup>

Das, was für die Wesenserkenntnis unzugänglich und unfassbar ist, ist doch durch die Tugend und das Sittliche, d. h. auf praktischem Wege erreichbar. Die „Nachahmung“, von der in dem zitierten Text die Rede ist, ist, wie bei Platon, wo es ja auch einen positiven Sinn des Begriffs der „Mimesis“ gibt,<sup>42</sup> die praktische Seite korrekter Erkenntnis. Deswegen ist eine Angleichung an das Göttliche nur auf dem praktischen Wege, d. h. als Verwirklichung der Tugend möglich.<sup>43</sup> Sie wird ermöglicht durch das Reine in uns, das Göttliche, die Tugend. Denn, wie Gregor betont, ist das in bestimmter Weise dasselbe: „die Tugend zu besitzen und der Besitz der Gottheit. Denn die Tugend ist nicht außerhalb der Gottheit.“<sup>44</sup>

Das zeigt auch schon, mit was für einer Art von Metaphysik wir es hier zu tun haben. Es ist nicht der ferne, transzendente Gott, der hier als Gegenstand der Metaphysik gedacht ist. Vielmehr ist es der Gott in uns, der das Thema darstellt – nicht als ein fertiger, sondern als einer, der in uns „wird“, wenn die Seele ihrerseits in Gott ihre Wohnstatt nimmt.<sup>45</sup> Es ist somit das Werden Gottes in der Seele des Menschen, das durch diese Art der Metaphysik sowohl bewirkt als auch gesehen wird. Neuplatonisch ausgedrückt besagt das, dass „du, wenn du darauf schaust, das wirst, was jener [sc. Gott] ist“.<sup>46</sup> Gregor knüpft damit an jenen neuen,

<sup>41</sup> Gregor Nyss, In Canticum Cantorum 3, GNO VI, 89,15: „[...] ταῦτα διὰ τῶν εἰρημένων παιδεύειν ἡμᾶς τὸν λόγον οἰόμεθα ὅτι ἐκεῖνο μὲν, ὃ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστὶ, τὸ πάσης ὑπερκείμενον τῆς τῶν ὄντων συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως ἀπρόσιτόν τε καὶ ἀναφῆς ἐστὶ καὶ ἄληπτον, ἡ δὲ ἐν ἡμῖν διὰ τῆς τῶν ἀρετῶν καθαρότητος μυρεψουμένη εὐωδία ἀντ' ἐκείνου ἡμῖν γίνεται μιμουμένη τῷ καθ' ἑαυτὴν καθαρῷ τὸ τῆ φύσει ἀκήρατον καὶ τῷ ἀγαθῷ τὸ ἀγαθὸν καὶ τῷ ἀφάρτῳ τὸ ἄφθαρτον καὶ τῷ ἀναλλοιώτῳ τὸ ἀναλλοίωτον καὶ πᾶσι τοῖς κατ' ἀρετὴν ἐν ἡμῖν κατορθουμένοις τὴν ἀληθινὴν ἀρετὴν [...]“

<sup>42</sup> Platon, Rep. 500c.

<sup>43</sup> Gregor Nyss., In Canticum Cantorum 9, GNO VI, 271,11: „πέρας γὰρ τῆς ἐναρέτου ζωῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ὁμοίωσις· καὶ τούτου χάριν ἢ τε τῆς ψυχῆς καθαρότης καὶ τὸ πάσης ἐμπαθοῦς διαθέσεως ἀνεπίμικτον δι' ἐπιμελείας κατορθοῦται τοῖς ἐναρέτοις [...]“

<sup>44</sup> Gregor Nyss, In Canticum Cantorum 9, GNO VI, 285,16: „ἐν γὰρ τρόπον τινὰ ἐστὶν ἀμφοτέρα ἡ τε τῆς τελείας ἀρετῆς καὶ ἡ τῆς θεότητος κτήσις· οὐ γὰρ ἔξω ἡ ἀρετὴ τῆς θεότητος.“

<sup>45</sup> Gregor Nyss, In Canticum Cantorum 6, GNO VI, 179,6: „ὃ τε γὰρ θεὸς ἐν τῇ ψυχῇ γίνεται καὶ πάλιν εἰς τὸν θεὸν ἡ ψυχὴ μετοικίζεται.“; vgl. auch In Canticum Cantorum 7, GNO VI, 207,7: „ὅτι μὲν οὖν ὁ τὸν θεὸν ἐν ἑαυτῷ φέρων φορεῖόν ἐστι τοῦ ἐν αὐτῷ καθιδρυμένου, δῆλον καὶ πρὸ τῶν ἡμετέρων λόγων ἂν εἴη[...]“

<sup>46</sup> Gregor Nyss, In Canticum Cantorum 2, GNO VI, 68,7: „τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς ἐκμαγεῖον, πρὸς ὃ βλέπουσα ἐκεῖνο γίνῃ, ὅπερ ἐκεῖνός ἐστι.“; vgl. ebd., 98,8: „[...] ὅταν τις διὰ τῶν ἔργων ταῦτα γένηται, [...]“

durch Plotin vertretenen Typus der Metaphysik an, nach dem die Seele die höheren Gegenstände nicht einfach nur betrachtet, sondern „wird“, was der Geist und schließlich auch was das Eine ist.<sup>47</sup>

Ganz ähnlich wie sein Bruder drückt auch Basilius seine Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer theoretischen Wesenserkenntnis überhaupt und besonders einer theoretischen Erkenntnis des göttlichen Wesens aus. Auch die Argumentationsweise ist ähnlich. Es ist ein Zeichen des Stolzes und der Aufgeblasenheit derjenigen, wie z. B. der Eunomianer, die behaupten, das Wesen Gottes bzw. des „Vaters“ erkannt zu haben. „Die würde ich gerne fragen“, sagt Basilius, was sie als das Wesen der Erde angeben, auf der sie stehen und aus der sie stammen, und auf welche „Weise des Begreifens“ sie sich dabei stützen, ob auf einen Logos, der in der Schrift steht bzw. von den Heiligen überliefert wird, oder auf die Sinneswahrnehmung. Da aber jeder der fünf Sinne nur sein ihm eigenes formales Objekt hat, wie z. B. der Sehsinn die Farbe, bleibt nur der Logos der Hl. Schrift, doch der sagt nichts aus über das Wesen Gottes. Der Gott des Christentums, das will Basilius sagen, ist überhaupt nicht theoretisch erkennbar. Er ist nicht der Gott des Aristoteles, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Als solcher aber ist er nur auf dem Weg der Tugend, d. h. auf dem Weg des praktischen Erkennens erreichbar.<sup>48</sup>

Basilius hat beide Erkenntnisweisen auch direkt gegenübergestellt. In seiner Homilie auf den Märtyrer Mamas fragt er, was denn Erkennen eigentlich sei. Was

<sup>47</sup> Vgl. KOBUSCH: „Metaphysik als Einswerdung“.

<sup>48</sup> Basilius, *Adversus Eunomium* I 12, ed. Sesboüé, SC 299, 214,27ff.: „Εἰ δὲ ταῦτα τοῖς εἰς τὸ Παύλου τῆς γνώσεως μέτρον ἐφθακόσιν ἀνέφικτα, πόσος ὁ τύφος τῶν ἐπαγγελλομένων εἰδέναι τοῦ Θεοῦ τὴν οὐσίαν;

Οὓς ἡδέως ἂν ἐρωτήσαιμι περὶ τῆς γῆς ἐφ' ἧς ἐστᾶσι καὶ ἀφ' ἧς γεγόνασι, τί ποτε λέγουσι; τίνα αὐτῆς τὴν οὐσίαν ἀπαγγέλλουσιν ἡμῖν; ἴνα, ἐὰν ἄρα περὶ τῶν χαμαὶ καὶ ὑπὸ τοῖς ποσὶ κειμένων ἀναντιρρήτως διαλεχθῶσι, τότε αὐτοῖς καὶ περὶ τῶν ἐπέκεινα πάσης ἐννοίας διατεινομένοις πιστεύσωμεν. Τίς οὖν τῆς γῆς ἡ οὐσία; ποῖος τρόπος τῆς καταλήψεως; Ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν, πότερον λόγος ἐφίκετο ταύτης ἢ αἰσθησις; καὶ εἰ μὲν τὴν αἴσθησιν φήσουσι, ποῖα τῶν αἰσθήσεων ἐστὶ καταληπτὴ; Ὅρασει; Ἀλλὰ χρωμάτων ἐστὶν ἀντιληπτὴ αὕτη. Ἄλλ' ἀφή; Καὶ αὕτη σκληρότης καὶ ἀπαλότητος, καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, καὶ τῶν τοιούτων ἐστὶ διακριτικὴ, ἂν οὐδὲν ἂν τις οὐσίαν εἴποι, μὴ εἰς ἔσχατον παρανοίας ὑπενεχθεὶς. Περὶ γεύσεως δὲ καὶ ὀσφρήσεως, τί χρὴ καὶ λέγειν; ἂν ἢ μὲν χυμῶν ἢ δὲ ἕτερα τῶν ἀτμῶν τὴν ἀντίληψιν ἔχει. Ἀκοὴ δὲ ψόφων ἐστὶ καὶ φωνῶν αἰσθητικὴ, τῶν οὐδεμίαν ἔχόντων πρὸς τὴν γῆν οἰκειότητα. Λεῖπεται οὖν τῷ λόγῳ φάσκειν αὐτοὺς τὴν οὐσίαν αὐτῆς εὐρηκέναι. Ποίω τοῦτω; ποῦ τῆς Γραφῆς κειμένω; ὑπὸ τίνος τῶν ἁγίων παραδοθέντι [...];“

ibid. I 13, SC 299, 218,22ff.: „Ὅθεν καὶ οὗτοι οὐδὲ τῆς γῆς, ἦν καταπατοῦσι τὴν φύσιν, ἦτις ἐστὶν, ἐπιστάμενοι, αὐτὴν ἐμβατεύειν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων ἀλαζονεύονται. Καὶ τοῖς μὲν ἁγίοις αὐτοῦ ὁ Θεὸς, τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ Ἰσαὰκ καὶ τῷ Ἰακώβ, ἂν, διὰ τὸ εἰς πάσαν ἀρετὴν τέλειον καὶ τὸ Θεὸς ὀνομάζεσθαι ὡς τι ἑξαιρετον καὶ πρέπον τῇ ἑαυτοῦ μεγαλειότητι, προετίμησε, λέγων ἑαυτὸν Θεὸν Ἀβραάμ καὶ Θεὸν Ἰσαὰκ καὶ Θεὸν Ἰακώβ ‘Τοῦτο γάρ μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον, φησὶ, καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς.’“

es nicht ist, sagt Basilius sehr klar: Es bedeutet nicht, mithilfe der neugierigen Vernunft (πολυπραγμοσύνη) die Wesenheit zu denken oder die Größe von etwas auszumessen oder überweltliche Wesen zu suchen und auch nicht kraft der „Epinovia“, d. h. der menschlichen, endlichen Vernunft, das Unsichtbare zu denken. Gott zu „erkennen“, besagt schlicht, seine Gebote zu erfüllen.<sup>49</sup> So unterstreicht Basilius die Möglichkeit der praktischen Gotteserkenntnis.

Besonders seine bedeutende kleine Schrift *Quod deus non est auctor malorum* zeigt aufs Deutlichste, dass auch Basilius die Tugend, die Freiheit und damit das Praktische als das verbindende Glied zwischen Mensch und Gott und auch Gott und Mensch gesehen hat. Es ist nur konsequent, wenn er als die eigentliche Ursache der Trennung auch den Willen ansieht.<sup>50</sup>

Schließlich können wir diesen Primat des Praktischen – verbunden mit einer Kritik an der theoretischen Erkenntnis aristotelischen Typs – auch bei Gregor von Nazianz beobachten. In seiner Lobrede auf Athanasius heißt es, dass, wer die Tugend lobt, Gott lobt, von dem die Tugend den Menschen gegeben wurde. Es ist wiederum der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, d. h. nicht der aristotelische, der den Menschen dieses „größte und menschenfreundlichste“ Geschenk gemacht hat, nämlich die Fähigkeit der „Hinneigung und Übereignung“ an Gott auf diesem praktischen Weg.<sup>51</sup> Hinzu kommt, dass Gregor – ganz im Sinne Platons – den Adel des Menschen in der Bewahrung des Ebenbildcharakters und in der „Angleichung“ an das Urbild sieht, die durch die Tugend vollzogen wird.

<sup>49</sup> Basilius, In Mamantem martyrem, PG 31,596/597: „Γινώσκειν ἄρα τί λέγει; τὴν οὐσίαν νοεῖν; ὃ μέγεθος ἐκμετρεῖν; Ἐκεῖνα κατανοεῖσθαι τῆς θεότητος, ἃ σὺ τῇ σεαυτοῦ θρασυτομίᾳ κατεπαγγέλλῃ; Ἡ ἐκ τῶν κατόπιν οὐ νοεῖς τὸ μέτρον τῆς γνώσεως; Τί γινώσκωμεν Θεοῦ; Τὰ ἐμὰ πρόβατα τῆς φωνῆς μου ἀκούει. Ἴδε πῶς νοεῖται Θεός· ἐκ τοῦ ἀκούειν ἡμᾶς τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ· ἐκ τοῦ ἀκούοντας ποιεῖν. Τοῦτο γινώσκεις Θεοῦ, τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ. Πῶς οὐ πολυπραγμοσύνη περὶ οὐσίας Θεοῦ; οὐ ζήτησις τῶν ὑπερκοσμίων; οὐκ ἐπίνοια τῶν ἀοράτων; Γινώσκει με τὰ ἐμὰ, καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ. Ἀρκεῖ σοι εἰδέναί, ὅτι ποιμὴν καλός· ὅτι ἔθηκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὑπὲρ τῶν προβάτων. Οὗτος ὅρος τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιγνώσεως.“

<sup>50</sup> Basilius, Epist. 203,3, ed. Courtonne, Lettres, Vol. II, 170,7: „Οὐδὲν ἡμᾶς χωρίζει ἀπ’ ἀλλήλων, ἀδελφοί, ἐὰν μὴ τῇ προαιρέσει τὸν χωρισμὸν ὑποστώμεν.“

<sup>51</sup> Gregor von Nazianz, or. 21,1 edd. Lafonatine/Mossay, SC 270, 110,5: „[...] καθ’ ὃ καὶ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἀκούει Θεός, ὁ Θεός, ὡς οὐ νεκρῶν Θεός ἀλλὰ ζώντων. Ἀρετὴν δὲ ἐπαιῶν Θεὸν ἐπαινέσομαι παρ’ οὗ τοῖς ἀνθρώποις ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ πρὸς αὐτὸν ἀνάγεσθαι ἢ ἐπανάγεσθαι διὰ τῆς συγγενοῦς ἡμῖν ἐλλάμψεως. Πολλῶν γὰρ ὄντων ἡμῖν καὶ μεγάλων οὐ μὲν οὖν εἶποι τις ἂν ἠλικῶν καὶ ὄσων ὧν ἐκ Θεοῦ ἔχομεν τε καὶ ἔξομεν, τοῦτο μέγιστον καὶ φιλανθρωπώτατον ἢ πρὸς αὐτὸν νεύσις τε καὶ οἰκείωσις.“ Auch in or. 7,4, ed. Calvet-Sebasti, SC 405, 188,13f. heißt es: „[...] ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ πρὸς τὸ Κρεῖττον οἰκείωσις.“

Diese aber „formt“ das Gottgemäße und die Erkenntnis, „woher, als welche und worauf hin wir entstanden sind [...]“. <sup>52</sup>

Es ist somit nicht die theoretische Erkenntnis, durch die der Mensch mit Gott verbunden ist, sondern das Praktische, d. h. das Willensmäßige, die Tugend. Voraussetzung dafür aber ist, dass, wie schon die Stoiker gesagt und Clemens von Alexandrien, Origenes und die kappadozischen Väter es übernommen haben, der Begriff der „Tugend“, d. h. des Moralischen, einen univoken Sinn hat, also bei Gott und den Menschen dasselbe bedeutet. <sup>53</sup>

### 3. Kant: Metaphysik der Sitten

Was die antike Philosophie, besonders in der Gestalt der platonischen, und das spätantike Denken auf den Weg gebracht haben, das wird aus epistemischen Gründen vom neuzeitlichen Denken vollendet, und das geschieht insbesondere durch die Philosophie Kants. Die kantische Transzendentalphilosophie ist schon insofern eine Fortführung des spätantiken Ansatzes, als sie die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis vor jeder Gegenstandserkenntnis erkannte. Bezeichnenderweise war im Curriculum der Hochschulen von Athen und Alexandria das Studium des platonischen Dialoges *Alkibiades*, dessen Gegenstand das Thema der Selbsterkenntnis ist, die erste Pflichtübung. In solchem Sinne muss auch nach Kant die Erörterung über die Fähigkeiten und Grenzen der menschlichen Vernunft jeglicher Dingerkenntnis vorhergehen. Das Christentum hat darüber hinaus im Zuge der Rezeption der platonischen Philosophie die theoretische und praktische Selbsterkenntnis unterschieden und das in der praktischen Selbsterkenntnis Erkannte, nämlich die eigenen Handlungen und Unterlassungen, als das Ersterkannte und die Grundlage aller anderen Arten von Erkenntnis angesehen. Antike und Spätantike haben den praktischen Weg zu Gott für gangbar gehalten, während das theoretische Denken die göttliche Transzendenz nie erreichen kann und sich mit einer negativen Theologie bescheiden muss. Die

<sup>52</sup> Gregor von Nazianz, or. 8,6, ed. Calvet-Sebasti, SC 405, 256,14ff.: „Εὐγένεια δὲ ἡ τῆς εἰκό-  
νος τήρησις καὶ ἡ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις, ἣν ἐργάζεται λόγος καὶ ἀρετὴ καὶ κα-  
θαρὸς πόθος, αἰεὶ καὶ μᾶλλον μορφῶν τὰ κατὰ Θεὸν τοὺς γνησίους τῶν ἄνω μύστας, καὶ  
τὸ γινώσκειν ὅθεν καὶ τίνας, καὶ εἰς ὃ γεγόναμεν.“

<sup>53</sup> Zur Geschichte des Motivs vgl. THEO KOBUSCH: „Die Univozität des Moralischen. Zur Wirkung des Origenes in Deismus und Aufklärung“, in: A.-C. Jacobsen (Hg.): *Origeniana undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought*. Leuven/Paris/Bristol 2016, 29–45.

Unerreichbarkeit war dabei – wie wir bei Gregor von Nyssa beobachten konnten – mit der Schwäche oder Eigentümlichkeit der spezifisch menschlichen Vernunft (ἐπινοια) begründet worden, die das Wesen von etwas nicht begreifen kann. Die neuzeitliche Philosophie in der Gestalt des kantischen Denkens hat dieser Grundidee eine epistemische Basis verschafft, indem sie die falsche Annahme auf überschwengliche Erkenntnis, die Begrenztheit und Schwäche der theoretischen Vernunft aufgewiesen und gewissermaßen zur Kompensation – so hat es jedenfalls F. H. Jacobi gedeutet<sup>54</sup> – in der Form der Postulatenlehre der praktischen Vernunft einen Weg zur Idee Gottes eröffnet. Auch Kant selbst hat die „Erweiterung“ der reinen praktischen Vernunft als Ausgleich der „spekulativen Einschränkung“ derselben angesehen.<sup>55</sup>

Eine solche Erweiterung der praktischen Erkenntnis, die durch die Postulate geschieht, setzt aber eine enge Verwandtschaft, um nicht zu sagen, die Gleichheit der reinen praktischen Vernunft mit den „Ideen“ voraus, insbesondere mit der „Idee“ des göttlichen Willens. Kant hat diese Gleichheit des menschlichen und göttlichen Willens bzw. den Willen überhaupt, d. h. den Willen eines jeden vernünftigen Wesens als Gegenstand seiner Metaphysik der Sitten angesehen. Ein Ergebnis seiner moralphilosophischen Untersuchungen ist ja, dass ein reiner, d. h. ein guter Wille allein jener Wille sein kann, der sich selbst ein Gesetz ist, d. h. dessen Maximen für eine allgemeine Gesetzgebung tauglich sind. Kant sieht es als die Aufgabe der Metaphysik an, zu prüfen, ob das für alle vernünftigen Wesen, also auch für den göttlichen Willen gilt. Will man aber die allgemeine Notwendigkeit des moralischen Gesetzes für alle vernünftigen Wesen und damit die innere Verbindung zwischen dem objektiven Gesetz und dem Begriff des Willens überhaupt durchschauen, so muss man, wie Kant an einer bedeutsamen Stelle der *Grundlegung* sagt, „einen Schritt hinaus thun“<sup>56</sup> zur Metaphysik der Sitten. Gemeint ist die Idee einer Metaphysik, deren Gegenstand nicht das Seiende als solches, sondern gewissermaßen das Wollen als solches, genauer gesagt: das reine Wollen als solches darstellt. Dieser Schritt in das Feld der Metaphysik der Sitten zeigt, was es mit dem Wollen eines Willens überhaupt, also mit dem menschlichen und göttlichen Wollen auf sich hat.<sup>57</sup> Es kann nur als ein Wollen gedacht

<sup>54</sup> FRIEDRICH H. JACOBI: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), JWA 3, 75.

<sup>55</sup> KpV, AA 05: 141.25; A255. Die Zitationsangaben von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

<sup>56</sup> GMS, AA 04: 426.28; A|B63.

<sup>57</sup> Reinhard Brandt hat das richtig erkannt. Nach seiner Interpretation bezeichnet der von Kant angezeigte „Schritt“ den Übergang von der *Philosophia practica universalis* zur Metaphysik der Sitten. Und zwar bestehe dieser Schritt allein darin, dass der Begriff eines Willens von vernünftigen Wesen überhaupt gewonnen wird; vgl. REINHARD BRANDT: „Kant als

werden, das sich durch Vernunft, durch ein objektiv-praktisches Gesetz selbst bestimmt.<sup>58</sup>

Das, was den objektiven Grund der Selbstbestimmung eines Willens ausmacht, nennt Kant den Zweck. Während der subjektive Zweck auf der Triebfeder des Wollens beruht und nicht durch bloße Vernunft vorgestellt wird (wie etwa die Glückseligkeit), ist der objektive Zweck dadurch gekennzeichnet, dass er, weil er von der bloßen Vernunft gegeben ist, für „alle vernünftigen Wesen gleich gilt“. „Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen“ existiert als ein solcher objektiver Zweck oder, wie Kant auch sagt: als Zweck an sich selbst, an dessen Stelle nie ein anderer Zweck gesetzt werden kann. Als solche unersetzbaren, einmaligen Zwecke aber heißen diese Wesen „Personen“, denen deswegen auch ein absoluter Wert, d. i. Würde zukommt, während alles, was einen ersetzbaren Zweck darstellt, also alle „Sachen“, nur einen endlichen Wert, d. i. einen „Preis“ haben.<sup>59</sup>

Der Begriff der Person ist die Angel, um die sich die Welt des Moralischen dreht. Wenn es nur „Sachen“ gäbe oder alles nur als Sache betrachtet werden sollte, wenn also aller Wert bedingter und somit zufälliger Natur wäre, „so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden“. <sup>60</sup> Der kategorische Imperativ hängt am Begriff der Person. Dieser Begriff gibt dem Imperativ seinen Inhalt. Konsequenterweise ist der Begriff der Person in einer Formulierung des kategorischen Imperativs erhalten geblieben: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“<sup>61</sup>

Der absolute Wert der Person, der in ihrer inneren Freiheit, in ihrer Autonomie, begründet liegt, hat aber auch die Bedeutung, dass er einen unendlichen Wert für jedes Bewusstsein darstellt. Das ist in der Kantforschung bezweifelt worden. Man hat versucht, die Person (nach kantischem Verständnis) ihres Charakters eines „metaphysisch objektiven Gutes“ zu entkleiden mit dem Hinweis darauf, dass sie „nur aus menschlicher Perspektive als höchstes Ziel“ erscheine und somit ihr absoluter Wert nur für ein menschliches Bewusstsein bestünde.<sup>62</sup>

Doch besagen die kantischen Texte genau das Gegenteil. Das moralische Gesetz, das in der Zweckformel seinen Ausdruck findet, gilt nämlich, freilich nicht

Metaphysiker“, in: V. Gerhardt (Hg.): *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990, 57–94, hier: 84f.

<sup>58</sup> GMS, AA 04: 427.13–15; A|B63.

<sup>59</sup> GMS, AA 04: 428; A|B65.

<sup>60</sup> GMS, AA 04: 428.31–33; A|B66.

<sup>61</sup> GMS, AA 04: 429.10–12; A|B66f.

<sup>62</sup> CHRISTOPH HORN: „Die Menschheit als objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs“, in: K. Ameriks/D. Sturma (Hg.): *Kants Ethik*, Paderborn 2004, 195–212, hier: 211f.

in der Form eines Gebotes, auch für den göttlichen Willen. Somit gibt es auch für ihn einen Zweck an sich selbst. Kant erklärt denn auch unmissverständlich in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Diese Bedingung“ – nämlich ein vernünftiges Geschöpf nur dann als Mittel zu einem Zweck zu gebrauchen, wenn es zugleich auch als Zweck an sich selbst angesehen wird – „legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt als seiner Geschöpfe bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.“<sup>63</sup>

Die Person hat somit nicht nur für den menschlichen Willen den höchsten Wert, insofern sie im Modus der Achtung, d. h. durch die den endlichen Vernunftwesen eigene Art der Wertschätzung, erkannt wird, sondern auch für den göttlichen Willen. Die Person hat auch für ein göttliches Bewusstsein absoluten Wert. Das drückt auch ein Text der *Grundlegung* deutlich aus: „[...] und was, [...] den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muss er auch, von wem es auch sei, selbst vom höchsten Wesen beurtheilt werden.“<sup>64</sup> Deswegen muss auch dieses „höchste Wesen“ selbst personal sein. Kant nennt es mit Leibniz das „Oberhaupt“ im Reich der Personen.<sup>65</sup> Was Kant uns sagen will, ist, dass Gott, als was immer er durch die theoretische Vernunft gedacht werden mag, von uns nur als moralisches Wesen erkannt werden kann. Und das liegt darin begründet, dass allein die moralischen Begriffe, wie Kant von der gegen den spätmittelalterlichen theologischen Voluntarismus gerichteten Kritik der neuzeitlichen Philosophie gelernt hat, einen univoken Sinn haben. An ihrer Spitze aber steht der Begriff der Person.<sup>66</sup>

Die Person ist also, von welcher Perspektive auch immer betrachtet, ein höchster Wert, und dies, obwohl sie, in ihrer endlichen Form, jederzeit „böse“ werden kann, indem sie z. B. sich ihrer „Persönlichkeit“ im Selbstmord entäußert. Der Begriff der Person hat deswegen einen univoken Sinn. Darin liegt übrigens auch die eigentliche Bedeutung des berühmten Anfangssatzes der *Grundlegung*: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“<sup>67</sup> Die Voluntarisierung des eigentlich Guten und Schlechten ist schon den Stoikern zu verdanken, die das christliche Denken tief beeinflusst haben. Dass aber das Moralische auch „außerhalb“ dieser Welt und damit in allen möglichen Welten Geltung hat, das ist, obwohl auch das schon von der

<sup>63</sup> KpV, AA 05: 87.27–29; A156.

<sup>64</sup> GMS, AA 04: 439.21–24; A|B85.

<sup>65</sup> GMS, AA 04: 433. 434.18; A|B76f.; vgl. KU, AA 05: 444.14; B361.

<sup>66</sup> Zu den historischen Zusammenhängen in der Univozitätsfrage siehe KOBUSCH: „Die Univozität des Moralischen“.

<sup>67</sup> GMS, AA 04: 392.5–7; A|B1.

Stoa angedeutet ist, die Errungenschaft der neueren Zeit und besonders der Philosophie Kants.

#### 4. Gegenwärtige Philosophie: Spekulativer Theismus

Wirft man einen flüchtigen Blick auf die Philosophie nach Nietzsche, so könnte man den Eindruck gewinnen, Gott sei wirklich tot und damit auch die Metaphysik. Vor nicht langer Zeit wurde das gegenwärtige Zeitalter kurzerhand zu einem „postmetaphysischen“ erklärt. Die Zeit der Metaphysik scheint nach diesem flüchtigen Blick vorbei zu sein und mit ihr die Gottesfrage erledigt.

Aber dieser Eindruck trügt. Gerade in den letzten Jahren hat sich eine lebhaftere Diskussion um das Gottesthema aus philosophischer Sicht entzündet, und die Metaphysik lebt wieder auf, wo man es nicht vermutet hätte. Hier sollen nur wenige Positionen, die womöglich repräsentativ für diese Renaissance der Metaphysik stehen, kritisch gesichtet werden.

Thomas Buchheim hat die Gottesthematik in der Philosophie auf drei Modelle reduziert, die in sich wie auch in der philosophiegeschichtlichen Veranschaulichung durchaus problematisch sind.<sup>68</sup> Nach dem ersten Modell werde Gott als Kontrast zu unserer Existenz, das Unsterbliche im Gegensatz zum Sterblichen, verstanden. Es ist die Trennung und der Abstand, wodurch das Gott-Mensch-Verhältnis gekennzeichnet ist, und dafür stehen, so Buchheim, ausgerechnet Descartes und Kant. Doch beide Autoren stehen viel eher für das Gegenteil: Wie Descartes in der 4. *Meditation* darlegt und sich dafür auf die aus Gen 1,26f. übernommene Gottesebenbildlichkeit beruft, ist der Mensch durch die gleiche Struktur seines Willens mit Gott aufs Engste verbunden.<sup>69</sup> Kant aber hat diese enge Verbindung mit seiner Lehre von der moralischen Univozität sogar auf die gleichen Inhalte des göttlichen und menschlichen Wollens ausgedehnt. Ähnlich schwierig nachvollziehbar ist Buchheims drittes Modell: der Gedanke des „spekulativen Konjunktivs“, d. h. der Gotteshypothese im Sinne Pascals, aber auch der modernen Wissenschaft. Hier scheint einiges nicht zueinander zu passen. Die Gotteshypothese soll eine Hypothese sein, aber zugleich nicht mit einem Als-ob verwechselt werden. Die Hypothese aber ist schon bei Kant, spätestens bei Vaihinger als das definiert, was – im Bereich des Theoretischen, also der Wissenschaft – verifizierbar ist, und dies im Unterschied zu den bloß justificierbaren

<sup>68</sup> THOMAS BUCHHEIM: „Philosophie und die Frage nach Gott“, in: *NZStH* 55 (2013), 121–135.

<sup>69</sup> RENÉ DESCARTES: *Meditationes* IV, AT VII, 52–62, bes. 57f.

Fiktionen, die als nützliche und notwendige Hilfsmittel des Denkens gerechtfertigt werden können. Eine spekulative Hypothese, die kein Als-ob darstellt und obendrein nicht unreal sein soll – das kann es gar nicht geben. Was Buchheim anstrebt, nämlich die Erkundung realer Wege und Möglichkeiten, die sich aus der „Gotteshypothese“ ergeben, kann gar nicht in spekulativer Form, sondern nur in praktischer Form erfolgen. Wir müssen, was in der Buchheimschen Konzeption fehlt, zwischen dem theoretischen und praktischen Als-ob unterscheiden. Gegenüber Vaihinger hat das schon Otto Ritschl eingeklagt, der das praktische Als-ob die im juristischen Sinne verstandene „Unterstellung“, d. h.: die Supposition, nennt.<sup>70</sup> Die Gotteshypothese ist, so gesehen, in Wirklichkeit eine praktische Unterstellung, die in der Tat, wie Buchheim sagt, neue Wege und Möglichkeiten eröffnet, aber in praktischer Rücksicht, d. h. neue Handlungs- und Wollensmöglichkeiten.

Neben diesem Entwurf über die „Gotteshypothese“ gibt es im deutschsprachigen Raum zwei Vorschläge, das Gottesthema wieder in die philosophische Diskussion zurückzuholen, die nicht nur fast zur gleichen Zeit erschienen sind, sondern auch in je eigener Weise in der philosophischen Welt Staub aufgewirbelt haben. Holm Tetens hat in seinem fulminanten „Versuch über rationale Theologie“ unsere Zunft daran erinnert, dass die Philosophie nicht in der Angleichung an die Wissenschaft erstarren darf, sondern auch die ihr von Anfang an zukommende Aufgabe einer rationalen Behandlung ihres höchsten Gegenstandes, d. h. die Aufgabe der philosophischen Theologie, wahrzunehmen hat. Was der ehemalige Wissenschaftstheoretiker dabei an Wissen über den gerechten und gnädigen Gott, über Erlösung und Eschatologie und über die trostvolle Metaphysik (gegen den trostlosen Naturalismus) an den Tag legt, ist durchaus des Staunens wert und weist ihn als einen Eklektizisten der theologischen Tradition aus.<sup>71</sup> Bisweilen sind in der Sprache noch deutlich die Spuren der intellektuellen Vergangenheit des Autors erkennbar.<sup>72</sup> Auch Einseitigkeiten in der Darstellung der traditionellen Metaphysik sind offensichtlich, so etwa, wenn beim Schöpfungsthema gesagt wird, dass alles Wirkliche im Denken Gottes seinen Grund habe,<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Vgl. OTTO RITSCHL: *Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des „Als ob“*, Göttingen 1925, 80: „Denn er [sc. der Begriff der Unterstellung] ist geeignet, die Aufmerksamkeit auf eine nicht nur logische, sondern direkt praktische Beziehung des Als-ob zu lenken, deren Erörterung bei Vaihinger zu vermissen ist, während sie mir von größter Bedeutsamkeit zu sein scheint“.

<sup>71</sup> HOLM TETENS: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

<sup>72</sup> So z. B. wenn das „Ganze der Wirklichkeit“ als „alles, was der Fall ist“ umschrieben und so auf das, was raumzeitlich feststellbar ist, eingeschränkt wird. Der traditionelle Begriff des „Seienden“ dagegen, der ja durchaus auch das „*ens morale*“ mit umfassen kann – und bei Tetens ist von Schuld, Reue, Verzeihen u. Ä. viel die Rede –, ist einerseits präzise oder „distinkt“, wie Scotus sagt, andererseits allumfassend.

<sup>73</sup> Ebd., 35.

wo doch eine mächtige mittelalterliche Tradition darauf beharrte, dass durch das göttliche Denken – notwendigerweise – die Möglichkeiten der Dinge „hervorgebracht“ würden, während „Schöpfung“ bedeute, dass sie durch den göttlichen Willen allererst die äußere Existenz erhielten. Doch das schmälert kaum das Verdienst des Autors, die eingeschlafene philosophische Theologie wieder aufgeweckt zu haben.

Was jedoch diese Konzeption im Ganzen fraglich erscheinen lässt, ist gewissermaßen die Methode, nach der hier vorgegangen wird. Denn zwar wird mit Recht die Einseitigkeit des Naturalismus kritisiert, der das Phänomen der Subjektivität nicht in den Griff bekomme, aber Tetens denkt dabei zuerst an die theoretische Subjektivität. Es ist die theoretische Ich-Perspektive, aus der heraus die theistische Position entsteht, d. h. die Lehre vom unendlichen Ich, von der Schöpfung, auch von der Souveränität Gottes. Tetens nennt selbst diesen Gott einen „Gott der Philosophen“.<sup>74</sup> Das ist in der Tat – auch wenn im Einzelnen theoretische Korrekturen vorgenommen werden – der Gott des Aristoteles oder des Thomas von Aquin. Es ist ein Gott des theoretischen Theismus. Im theoretischen Charakter dieses Denkens liegt auch begründet, dass es lediglich die „Möglichkeit“ Gottes aufweisen kann, und Tetens versteht darunter die „Denkbarkeit“, d. h. die pure Widerspruchsfreiheit der gebrauchten Begriffe.<sup>75</sup> Im theoretischen Zugang dieses Theismus liegt darüber hinaus begründet, dass, obwohl die negative Theologie ausdrücklich abgelehnt wird, die traditionelle Rede von der „Transzendenz Gottes“ ihr Recht behalten soll.<sup>76</sup> Folgt man dagegen den Ideen des „moralischen Theismus“, wie ihn Kant nennt und vertritt, so verliert eine solche Rede jeglichen Sinn, denn Gott ist nicht jenseits von Gut und Böse. Das neuzeitliche Denken hat deswegen dem – auf den Spuren Augustins, der Mystik und Pascals – den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Innerlichkeitsgott, den moralischen Gott, d. h. den Gott der Freiheit entgegengestellt. Kant hat folgerichtig die praktische Philosophie als den für die menschliche Vernunft allein möglichen Weg zu Gott aufgezeigt, indem die Postulate der praktischen Vernunft als die im moralischen Gesetz implikativ enthaltenen „Voraussetzungen“ (aus objektiven Gründen) anzusehen sind, die ihm, wie Kant sagt, „unzertrennlich anhängen“.<sup>77</sup> Das moralische Gesetz aber ist das den Willen unmittelbar Bestimmende. Somit ist der praktische Imperativ samt seinen implikativen Postulaten gewissermaßen – in der Terminologie der mittelalterlichen Philosophie – das

<sup>74</sup> Ebd., 34.

<sup>75</sup> Ebd., 51.

<sup>76</sup> Ebd., 81f.

<sup>77</sup> KpV, AA 05: 122.25; A220.

Ersterkannte mit axiomatischem Charakter.<sup>78</sup> Da aber alle Theorie, auch die theoretische Selbsterkenntnis, d. h. die theoretische Ich-Perspektive – wie nicht zuletzt Heideggers *Sein und Zeit* gezeigt hat –, Derivatcharakter hat und gegenüber dem praktischen Selbsterkennen abkünftig ist, muss ein moderner Theismus von dem praktischen Selbstverhältnis des Menschen ausgehen und die univoke Gleichheit der menschlichen Freiheit mit der göttlichen darzulegen bestrebt sein.

Volker Gerhardts Annäherung an die philosophische Theologie ist von ganz anderer Art.<sup>79</sup> Auch hier kann es nur um den entscheidenden, kritischen Punkt gehen. Der besteht in dem Verhältnis des „Göttlichen“ und „Gottes“. Nach dieser Konzeption ist das „Ganze“ das Göttliche. Der Begriff des Ganzen wird „einfach“ und „unscheinbar“ genannt.<sup>80</sup> Er ist aber weder das Eine noch das Andere. Vielmehr hätte es einer Diskussion dieses in Wahrheit hochkomplexen und z. B. bei Proklos, dem ersten Totalitätstheoretiker, auch prominenten Begriffs bedurft. Dann wäre auch klar geworden, dass das wahrhaft Göttliche, das Eine, gerade nicht das Ganze ist oder zumindest nicht sein muss.<sup>81</sup>

Was schwerer wiegt, ist, dass das „Ganze“ offenbar von einem ästhetischen Standpunkt aus verstanden wird. Darauf deutet schon das „Erhabene“ des Ganzen.<sup>82</sup> Es ist das, von wo aus man „selbst dem Bösen etwas Gutes abgewinnen“ kann.<sup>83</sup> Auch auf der letzten Seite des Buches leuchtet dieses ästhetische Verständnis des Ganzen, d. h. der „alles andere umfassende[n] Welt“ noch einmal auf, die deswegen „göttlich“ genannt wird.<sup>84</sup> Evidentermaßen haben wir es hier mit jenem ästhetischen Ganzheitsbegriff zu tun, mit dem Autoren wie Augustinus oder auch Leibniz angesichts des Schlechten, aber auch des Bösen in der Welt ihre ästhetische Theodizee begründeten. Schwerwiegend ist das deswegen, weil, wie Peter Strasser gesagt hat, es keine denkbare Situation gibt, in der Auschwitz gerechtfertigt werden könnte, oder in schlichte philosophische Sprache übersetzt: weil das Moralische von keinem Standpunkt aus relativiert werden kann, ohne dass es den Charakter des Moralischen verlöre.

Diese ästhetische Färbung des gerhardtschen Ganzheitsbegriffs passt aber schlecht zu dem Hauptthema des Buches, nämlich dem der Person. Denn der Begriff der Person gehört so eindeutig und unbestreitbar in den Kontext der praktischen Philosophie bzw. des Moralischen – und zwar von Beginn an in der

<sup>78</sup> Vgl. Kants *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* Pölitz 146, V-Th/Pölitz, AA 28/2,2: 1083.

<sup>79</sup> VOLKER GERHARDT: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München <sup>3</sup>2015.

<sup>80</sup> Ebd., 54.

<sup>81</sup> Ebd., 80.

<sup>82</sup> Ebd., 45. 263.

<sup>83</sup> Ebd., 257, vgl. ebd., 254.

<sup>84</sup> Ebd., 340.

Tradition der Rhetorik, die John Locke aufgenommen hat, in der mittelalterlichen Christologie, im Naturrecht und schließlich bei Kant<sup>85</sup> –, dass die wenigen spekulativen Behandlungen des Themas, wie z. B. in der christlichen Trinitätslehre, im Hinblick auf die Bedeutung des Personbegriffs als vernachlässigbar angesehen werden können. Volker Gerhardt aber betont, dass Gott nicht notwendigerweise „als ein moralisches Wesen zu denken“ sei.<sup>86</sup> Als was denn aber dann? Etwa als ein Wesen jenseits von Gut und Böse? Das würde bei einem Autor, der von Nietzsche her kommt, nicht weiter verwundern, aber dem steht der kantische Gottes- und Personbegriff entgegen, auf den sich Gerhardt jedoch beruft.

Was ebenso mit dem kantischen Gedanken nicht vereinbar ist, ist die Weise, wie in diesem Buch von Gott als Person gesprochen wird. Denn Gott sei Person – so sagt Gerhardt – nur in einem „analogen“ Sinne,<sup>87</sup> Gott werde „nach Art einer Person begriffen“, man wende sich an ihn „wie an einen Vertrauten“,<sup>88</sup> er sei zu verstehen in „Analogie zu unserer eigenen *Person*“<sup>89</sup> usw. Das widerspricht zutiefst den Grundprinzipien des Moralischen in der neuzeitlichen Philosophie, zu denen auch das kantische Personprinzip gehört. Denn die Person ist nach Kant, wie wir oben gesehen haben, nicht nur für den Menschen der höchste Wert, sondern auch für Gott selbst, sodass der Personbegriff einen univoken, keinen bloß analogen Sinn hat. Also muss Gott selbst auch Person sein, genauer müsste man sagen: Personen sein, denn eine Person ist keine Person.

Schwierig nachzuvollziehen ist auch, wie Volker Gerhardt Gott als Person ins Spiel bringt. Während der philosophische Beweisgang bis zum Begriff des Göttlichen führen soll, kann die Personalisierung nur ein „Schritt des *Glaubens*“ sein,<sup>90</sup> d. h. der Glaube führt „über das mit der bloßen Vernunft erfasste Ganze hinaus“.<sup>91</sup> Der „entscheidende Schritt des Glaubens“ besteht dabei in der „*Personalisierung des Ganzen*“, d. h. in dem Übergang „vom Göttlichen zum personalen Gott“.<sup>92</sup> Gott ist dann „ein personal verdichtetes Göttliches“<sup>93</sup> oder ein zugespitztes Göttliches.<sup>94</sup> In dieser Konzeption sind nun gleich zwei schwerwiegende Probleme enthalten. Denn zum einen kann Personalität nicht von einem Anderen her abgeleitet werden. Aus einem Was, wie es das Göttliche darstellt, kann nie ein Wer werden, oder, um es mit einem Titel von Robert Spaemann auszudrücken:

<sup>85</sup> Näheres dazu jetzt in THEO KOBUSCH: *Selbstwertung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne*, Tübingen 2018, 348–371.

<sup>86</sup> GERHARDT: *Der Sinn des Sinns*, 316; vgl. ebd., 98.

<sup>87</sup> Ebd., 32. 262.

<sup>88</sup> Ebd., 240.

<sup>89</sup> Ebd., 32.

<sup>90</sup> Ebd., 278.

<sup>91</sup> Ebd., 240.

<sup>92</sup> Ebd., 317.

<sup>93</sup> Ebd., 33.

<sup>94</sup> Ebd., 288.

Aus einem Etwas kann nie ein Jemand werden. Das hat schon jene allererste in der antiken Rhetorik entwickelte Personentheorie festgestellt, in der, vor dem Römischen Recht, die (vor Gericht stehende) „Person“ von der „Sache“ unterschieden wird.<sup>95</sup>

Was darüber hinaus an Gerhardts Glaubensverständnis problematisch ist, ist die Übernahme einer epistemologischen Konstellation, die so nur bei Søren Kierkegaard zu finden ist, der sich für diese Krönung der Vernunfttätigkeit durch den Glauben auf die Schule von St. Viktor beruft. Kierkegaardisch klingt auch, wie sich der Verfasser den Übergang vom Göttlichen zum personalen Gott vorstellt: Es ist die „Zuspitzung“ eines Allgemeinen zu einem „Einzelnen“ und zwar zu einem individuellen Einzelnen.<sup>96</sup> Am Schluss stehen sich der individuelle gläubige Einzelne, der die Sphäre des Allgemeinen überschritten hat, und der „nach Art des Einzelnen“ vorgestellte personale Gott gegenüber. Dieser Überschritt aber ist selbst nicht mehr von der Philosophie zu leisten, sondern durch den Glauben zu vollziehen. Wenn nun die Personalisierung eine Sache des Glaubens ist, dann ist sie dem Denken entzogen. Tatsächlich sagt Gerhardt, dass der Begriff „Gott als Person“ nicht denkbar sei.<sup>97</sup> Ist also der Übergang vom Göttlichen zur göttlichen Person, d. h. vom philosophischen Denken zum Glauben, in Wirklichkeit ein Sprung in den Glauben? Immerhin ist davon die Rede, dass man den „Abgrund des Wissens“, vor dem man stehe, „nur im Glauben überspringen“ könne.<sup>98</sup> Schon der *salto mortale* Jacobis war dem Verdacht des Irrationalismus ausgesetzt. Auch Kierkegaards „Ritter des Glaubens“ hat den Bereich der Ratio, d. h. des Allgemeinen hinter sich gelassen. Gerhardts „individueller Glauben“ im Angesicht des personalen Gottes scheint in die Nähe dieser Vorstellungen zu gehören. Zwar wird der Zusammenhang von Wissen und Glauben geradezu beschworen – indem Glauben Wissen voraussetze und Wissen immer auch Glauben erfordere<sup>99</sup> –, aber zuletzt ist der religiöse Glauben ein Übergang ins Nichtwissen, durch den der Raum des Allgemeinen verlassen wird, ein „Gefühl persönlicher Ergriffenheit“,<sup>100</sup> das nicht mehr rational verantwortet werden kann und deswegen dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt ist.<sup>101</sup> Wenn es heißt, dass „*der Glauben*

<sup>95</sup> Näheres bei THEO KOBUSCH: „Person und Handlung. Von der Rhetorik zur Metaphysik der Freiheit“, in: R. Gröschner/S. Kirste/O. W. Lembcke (Hg.): *Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität*, Tübingen 2015, 1–29.

<sup>96</sup> GERHARDT: *Der Sinn des Sinns*, 262.

<sup>97</sup> Ebd., 225.

<sup>98</sup> Ebd., 246.

<sup>99</sup> Ebd., 230.

<sup>100</sup> Ebd., 278.

<sup>101</sup> Das zeigen die laxen Formulierungen: „[...] können wir es [...] als *Gott* ansprechen“ (21) oder: „[...] kann das *Göttliche* somit auch *als Gott* angesprochen werden“ (269) oder: „[...] werden wir auch Verständnis für jene haben, die dem Göttlichen den Namen Gottes geben“

allgemein“ sowohl „als Bedingung wie auch als Folge des Wissens“ angesehen werde,<sup>102</sup> so kann man das mit Blick auf die Philosophiegeschichte nicht bestätigen, sondern das Gegenteil geltend machen: Was das Verständnis des Glaubensbegriffs betrifft, so ist es kein Zufall, dass sowohl F. H. Jacobi als auch Kierkegaard sich auf Hugo von St. Viktor berufen, den Jacobi durch die Philosophiegeschichte Tennemanns,<sup>103</sup> Kierkegaard aber durch die „Christliche Mystik“ Adolf Helfferichs<sup>104</sup> kennengelernt hatte. Hugo von St. Viktor steht nach beiden Autoren für eine historische Wende in der Sache des Glaubens.<sup>105</sup> Denn während der Glaube in der patristischen Zeit und besonders bei Augustinus die Funktion eines Herolds der Vernunft innehat, übernimmt er bei den Viktorinern die Rolle des für die göttlichen Dinge eigentlich zuständigen und kompetenten Organs, das die Fähigkeiten der rationalen Vermögen, auch der *intelligentia*, übersteigt. Augustinus wird von Kierkegaard deswegen hart kritisiert: „Augustinus hat unberechenbaren Schaden angerichtet“, indem er eine hierarchische Stufung zwischen Glauben und Wissen annahm.<sup>106</sup> Man kann also nicht sagen, dass das Verständnis des Glaubens als Bedingung und Folge des Wissens „allgemein“ gewesen wäre. Vielmehr werden die Positionen Augustins – Glauben ist Bedingung des Wissens – und Hugos von St. Viktor – Glauben ist Folge des Wissens – als Gegensätze und sogar widersprüchlich angesehen.

Schließlich entspricht das Glaubensverständnis in einem entscheidenden Punkt nicht der kantischen Konzeption des Vernunftglaubens, an die sich Gerhardt sonst aber gebunden weiß: Glauben ist nach Gerhardt das Kompensat eines Wissensmangels,<sup>107</sup> das Ausfüllen einer Wissenslücke,<sup>108</sup> das Bedecken der Blöße, die das Wissen nicht zu bedecken weiß.<sup>109</sup> Nach Kant aber ist der Glauben

(282). In Spannung dazu steht: „[...] Gott ist nicht nur einer von vielen möglichen Gedanken, die man fassen, aber ebenso gut auch lassen kann“ (216).

<sup>102</sup> Ebd., 132.

<sup>103</sup> WILHELM G. TENNEMANN: *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798–1819, zu Hugo v. St. Viktor vgl. Bd. 8, 206–223.

<sup>104</sup> ADOLPH HELFFERICH: *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen*, Gotha 1842, zu Hugo v. St. Viktor vgl. Bd. 1, 345–428.

<sup>105</sup> Zu Jacobis Würdigung der Rolle Hugos vgl. FRIEDRICH H. JACOBI: *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, herausgegeben von Walter Jaescke, Hamburg 2000, 124. SØREN KIERKEGAARD: *Papirer X2 A 354 = Die Tagebücher* (4. Bd.), übersetzt von Hayo Gerdes, Köln/Düsseldorf 1970, 82f.

<sup>106</sup> Vgl. dazu mit den Belegen aus Kierkegaards Werk THEO KOBUSCH.: „Paradoxon und religiöse Existenz“, in: P. Geyer/R. Hagenbüchle (Hg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992, 455–480, hier 468.

<sup>107</sup> GERHARDT: *Der Sinn des Sinns*, 174.

<sup>108</sup> Ebd., 261.

<sup>109</sup> Ebd., 260.

auf die Moralität „gegründet“, er steht gewissermaßen in den Diensten der Moralität.<sup>110</sup> Der Vernunftglaube ist für Kant kein Wissensersatz. Er ist – natürlich – selbst kein Wissen: „Heil uns!“, sagt Kant, „dass er es nicht ist“. Denn würde man – wie auch immer – zu einem Wissen von Gottes Dasein gelangen können, so bedeutete das den Ruin der Moralität.<sup>111</sup> Der Vernunftglaube ist also nicht ein Fluch unserer Existenz, sondern ihr Segen. Es ist dieses eindeutige Setzen auf den praktisch-moralischen Charakter des Glaubens bei Kant, das man bei Gerhardt vermisst, weil immer wieder – wie auch Saskia Wendel bemerkt – „gleichsam unter der Hand“ epistemische Ansprüche der theoretischen Vernunft daruntergemischt werden.<sup>112</sup>

Schließlich gehört zu den zeitgenössischen Diskursen über die philosophische Theologie auch der Ansatz der sog. „Relationalen Ontologie“. Ich beziehe mich der Einfachheit halber und weil er der neueste Beitrag zum Thema zu sein scheint, auf einen Aufsatz von Hans-Joachim Höhn, in dem auch die aktuelle Literatur der letzten Jahre zum Thema genannt wird.<sup>113</sup> Nach diesem Ansatz soll die Relationale Ontologie als eine Alternative zur Substanzmetaphysik gedacht werden, indem die „Wirklichkeit [...] grundlegend als ein Gefüge von Beziehungen“ erschlossen werde. Dieser Ansatz führt aber zu dem einigermaßen widersinnigen Ergebnis, dass die göttliche Wirklichkeit davon offenbar ausgenommen wird. Denn von der Beziehung Gottes zur Welt ist ebenso keine Rede wie von den innergöttlichen Beziehungen. Vor allem aber wird dieser Ansatz der Tatsache nicht gerecht, dass Gott als moralisches Wesen verstanden werden muss. Indem er brav zur Analogielehre des Thomas von Aquin zurückkehrt, tut er so, als ob es die scotische Lehre von einem univoken Seinsbegriff nicht gegeben hätte. Er lässt auch außer Acht, dass besonders die neuzeitliche Philosophie, von den Cambridge Platonists und dem englischen Deismus bis zur klassischen deutschen Philosophie, die traditionelle Analogielehre im Bereich der Moral infrage gestellt und auf dem univoken Gebrauch der moralischen Begriffe insistiert hat.

Um die übergegensätzliche Einheit Gottes auszudrücken, ergeht sich die vom Neuplatonismus herkommende philosophische Theologie bisweilen geradezu in theoretischen Transzendenzschwelgereien. Gott ist dann nicht nur jenseits von konträren, sondern auch von kontradiktorischen Gegensätzen zu denken. Hans-Joachim Höhn stimmt in diesen Chor ein, indem er Gott als jenseits von Sein und

<sup>110</sup> Vgl. MpVT, AA 08: 267.10f; A217: „[...] dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“.

<sup>111</sup> V-Th/Pölitz 148, AA 28/2,2: 1083.

<sup>112</sup> Vgl. SASKIA WENDEL: „Die Rationalität des Glaubens“, in: M. Kühnlein (Hg.): *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 37–52, hier: 46. 48.

<sup>113</sup> HANS-JOACHIM HÖHN: „Deus semper maior. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie“, in: *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 481–508 (vgl. dort Anm. 7 und 16).

Nichts begreift, der seine Allmacht immer „nur“ durch die Schöpfung, also da, „wo es um Sein und Nichts geht – nirgendwo sonst“<sup>114</sup>, zeige, und – was vorher noch nie gesagt worden ist – von Etwas und Jemand.<sup>115</sup> Bedenkt man nun, dass der von Robert Spaemann ins Spiel gebrachte Gegensatz von „Etwas“ und „Jemand“ den alten Frageunterschied der „Was“- und der „Wer“-Frage aufgenommen hat, der so schon sehr früh, vor dem Römischen Recht, den Unterschied von Washaftigkeit/Dinghaftigkeit und Personalität zur Geltung gebracht hat, dann wird uns nach diesem Konzept zugemutet, den christlichen Gott als ein absolut Unbestimmtes jenseits von Sein und Nichtsein und von Sache und Person zu denken. Dieses „Gott“ genannte absolute Unbestimmte soll darüber hinaus „radikal verschieden“ von der Welt sein und doch ihr bzw. dem Menschen Identität, Autonomie und Freiheit „geschenkt“ haben. Wie soll das zusammengehen? Was Selbstidentität verleihen, Autonomie gewähren und Freiheit anderem(/n) schenken kann, muss doch selbst autonom und frei sein. Was Personalität stiften kann, muss selbst personal sein. Kein Weg der Logik führt da herum. Wenn die Kirchenväter (fast durchgehend) und mit ihnen Descartes in der 4. *Meditation* die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht in der Erkenntnisfähigkeit, sondern in seiner Freiheit erkannten, dann wollten sie auch darauf aufmerksam machen, dass die Transzendenz Gottes, seine Jenseitigkeit, sein Darüberhinaus, seine Verschiedenheit von allem im Bereich der theoretischen Vernunft angenommen werden kann, dass aber im Bereich des Praktischen und der Moralität strenge Univozität, Bedeutungsgleichheit und Ähnlichkeit – die nicht von einer „je größeren Unähnlichkeit“ umgriffen wird und die Gradualität nicht ausschließt – vorauszusetzen ist. Die Relationale Ontologie scheint dieser Besonderheit der moralischen Beziehungen nicht gerecht werden zu können.

## 5. Vorwärts zu Kant: Moralischer Theismus

Wie das Vorhergehende zeigen sollte, sind die von der aktuellen philosophischen Theologie vorgeschlagenen Wege, der Weg des „Spekulativen Konjunktivs“, der Weg der theoretischen Subjektivität, der Weg des Glaubens an das Göttliche und

<sup>114</sup> Ebd., 497. Nach der mittelalterlichen Philosophie zeigt sich die göttliche Allmacht natürlich auch in der Schöpfung, aber nicht nur da. Die göttliche *potentia absoluta*, die – gegen Höhn – eine Steigerung der Macht im Vergleich zur *potentia ordinata* darstellt, zeigt sich nämlich auch da, wo es nicht um die Erschaffung einer Ordnung geht, sondern um die mögliche Veränderung der von Gott selbst hervorgebrachten Ordnung.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 491.

die Person Gottes und die Relationale Ontologie, nicht für jedermann nachvollziehbar. Sie sind gewissermaßen keine „Methoden“, d. h. keine Wege, die man nachgehen kann. Auf die Diskussion eines anderen Weges, der in der zeitgenössischen philosophischen Theologie eine Rolle spielt, nämlich den der analytischen Religionsphilosophie, wurde hier ganz verzichtet. Er ist, etwa in der Form der Swinburnschen Arbeiten, so eindeutig einem bloß theoretischen Transzendenzbegriff verhaftet, bei dem obendrein die Bedenken der kritischen Philosophie nicht genügend berücksichtigt werden, dass er als ein Kandidat für einen vielversprechenden Neuanatz in der philosophischen Theologie nicht infrage kommt. Man hat zu Recht die fehlende „handlungstheoretische Verankerung“ des Begriffs der jenseitigen Glückseligkeit eingeklagt, der für Swinburns Erweis der Vernünftigkeit des religiösen Glaubens so wichtig ist.<sup>116</sup> Auch dieser Weg ist also versperrt.

Es bleibt als einzige reale Möglichkeit das, was Kant den „moralischen Theismus“ nennt.<sup>117</sup> Er ist ein Produkt der kritischen Philosophie, denn er geht alle spekulativen Beweise für das Dasein Gottes durch und erkennt ihre Unzulänglichkeit. Schließlich zeigt der moralische Theismus, dass es der spekulativen Vernunft ganz und gar unmöglich ist, das Dasein Gottes apodiktisch gewiss zu demonstrieren. Gleichwohl soll auf diese Weise nicht der Glauben an Gott überhaupt untergraben, sondern den praktischen Beweisen der Boden bereitet werden. „Wir werden nur jene falschen Anmaßungen der menschlichen Vernunft, aus ihr selbst apodiktisch gewiss das Dasein Gottes demonstrieren zu wollen, über den Haufen werfen; aber aus moralischen Prinzipien eben diesen Glauben zum Prinzip aller Religionen annehmen“.<sup>118</sup> Was Otfried Höffe mit Blick auf das Gesamtunternehmen der kantischen Transzendentalphilosophie sagt, das gilt doch in besonderer Weise für die philosophische Theologie: „Kants gesamtes Unternehmen transzendentaler Kritik dient der Zurückweisung theoretischer und der Stärkung moralisch-praktischer Ansprüche“.<sup>119</sup>

Da die moralische Gesinnung nach Kant mit dem Bewusstsein der Bestimmung des Willens unmittelbar durch das moralische Gesetz verbunden ist, kann von dem praktischen Selbstbewusstsein, d. h. von dem Selbstbewusstsein der reinen praktischen Vernunft, gesagt werden, dass es mit dem praktischen Gesetz „anhebe“, das dann zur Freiheit hinführt.<sup>120</sup> Das „Ich soll“ bzw. „Ich will“ entspricht auf der praktischen Seite dem „Ich denke“ auf der theoretischen. Nun hat das praktische Selbstbewusstsein die Besonderheit, dass es Implikationen in sich

<sup>116</sup> Vgl. FRIEDO RICKEN: *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007, 46.

<sup>117</sup> V-Th/Pölitz 16, AA 28/2,2: 1002, 1010–1012.

<sup>118</sup> Ebd., 28, AA 28/2,2: 1010.8–12.

<sup>119</sup> OTFRIED HÖFFE: „Der Mensch als Endzweck“, in: ders. (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, München 2008, 289–308, hier: 307.

<sup>120</sup> KpV, AA 05: 29; A51f.

birgt, die ihm selbst vorhergehen. Kant nennt sie die Postulate der praktischen Vernunft. Das Bewusstsein von der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz führt zu den Postulaten der Freiheit, des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als dem ihm notwendig Zugrundeliegenden. Hier ergibt sich eine weitere Parallele zur theoretischen Vernunft: Was die notwendige praktische Voraussetzung, das Postulat, für die praktische Vernunft ist, das sind die Axiome für die spekulative Vernunft.<sup>121</sup> Das „moralische Selbstbewusstsein“, das seine Handlungen als vor Gott als moralischem Wesen zu verantworten weiß, heißt das „Gewissen“.<sup>122</sup> Durch es erlangt der Mensch die Gewissheit, „dass auch er ein Glied in der Kette des Reichs aller Zwecke ist“.<sup>123</sup> Das Reich der Zwecke aber ist das Reich der Personen. Das praktische Selbstbewusstsein beinhaltet somit auch das Bewusstsein, selbst Person zu sein und – im Gewissen – dem „Oberhaupt“ der Personen gegenüberzustehen. Das Personbewusstsein ist somit nicht etwas, zu dem man erst hinführen müsste. Vielmehr ist es nach Kant von vornherein im praktischen Selbstbewusstsein mitenthalten.

Nur von dieser praktischen Seite aus – das ist Kants These – kann ein vernünftiger Gottesbegriff entwickelt werden. „[D]er moralische Theist“, sagt Kant, „[kann] sich einen ganz präzisen Begriff von Gott machen, indem er ihn nach der Moralität einrichtet“.<sup>124</sup> Der spekulativen Beweise des Daseins Gottes bedarf er nicht, weil der praktische Glaube die Gewissheit des theoretischen Beweises übertrifft.

Der moralische Theismus leitet so die Theologie aus der Moral her. Und Kant hat die Grundzüge einer solchen Theologie selbst angedeutet, indem er die Gottesattribute, die in der Tradition (und auch noch in der analytischen Religionsphilosophie) im Rahmen der spekulativen Philosophie diskutiert wurden, nunmehr ausschließlich vom Standpunkt des moralisch-praktischen Vernunftglaubens her begründet.<sup>125</sup> Gott muss aus dieser Sicht etwa allwissend genannt wer-

<sup>121</sup> V-Th/Pölitz 32, AA 28/2,2: 1012.

<sup>122</sup> MS, AA 06: 439; A101f.

<sup>123</sup> V-Th/Pölitz 32, AA 28/2,2: 1011.28.

<sup>124</sup> V-Th/Pölitz 32, AA 28/2,2: 1012.16–18.

<sup>125</sup> Es hängt nach Kant alles daran, die Eigenschaften Gottes allein vom moralischen Standpunkt zu betrachten. Deswegen führt eine Umdeutung der kantischen Lehre, wie sie Richard Schaeffler vornimmt in RICHARD SCHAEFFLER: „Gott und seine Eigenschaften. Ein altes philosophisches Thema, neu entdeckt“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016, 215–245, notwendig zu einem inhaltslosen Auftragsdenken. Nach Schaeffler sollen alle „Dinge und Menschen, die wir erfahren“, uns unter ihren verpflichtenden Anspruch stellen und so als Erscheinungsgestalten göttlicher Gebote, als Aufträge, die er uns anvertraut, verstanden werden (ebd., 229). Solche „religiöse Erfahrung“ – die zudem nach dem Muster der spekulativen Philosophie aufgefasst zu sein scheint – ist aber für alle Inhalte, sittliche

den und sein, weil er die kleinsten Regungen im Innersten des menschlichen Herzens, alle Bewegungsgründe und Absichten seiner Handlungen kennen muss, wenn er als vollkommenes, moralisches Wesen gedacht werden soll. Gott muss darüber hinaus allmächtig sein, damit er als Herr der Natur diese im Ganzen so einrichten kann, „wie ich meiner Moralität nach handle“. Schließlich kommt ihm notwendig Heiligkeit und Gerechtigkeit zu, „denn sonst kann ich keine Hoffnung haben, dass die Erfüllung meiner Pflicht ihm wohlgefällig sey“.<sup>126</sup>

Was daraus folgt, ist von ganz außerordentlicher philosophiegeschichtlicher wie auch sachlicher Bedeutung. Denn so gesehen ist es zuletzt das moralische Gesetz, das den Begriff Gottes (des „Urwesens als höchsten Wesens“) bestimmt. Was also der „physische“ und höher fortgesetzt der metaphysische, also, wie Kant sagt, „der ganze spekulative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte“,<sup>127</sup> „nämlich ein[en] genau bestimmte[n] Begriff dieses Urwesens“,<sup>128</sup> das liefert der analytische Gang durch die moralische Gesetzgebung. Daraus aber ist zu schließen, dass der Gottesbegriff ursprünglich nicht zur Physik und damit nicht zum Gegenstandsfeld der spekulativen Vernunft gehört, sondern zur Moral, und Kant fügt bedeutungsvoll hinzu: Das gilt auch für die anderen Postulate.<sup>129</sup>

Deutlicher kann man die Verabschiedung von der aristotelischen Metaphysiktradition nicht ausdrücken, in der die Metaphysik als Fortsetzung der Physik angesehen und Gott als „unbewegter Beweger“, d. h. als Naturgott aufgefasst wurde. Wenn Kant Gott aber weiterhin als den „Herrn der Natur“ begreift, dann deswegen, weil dieser Gedanke aus moralischer Sicht notwendig ist. Philosophische Theologie, so will Kant sagen, ist nur im Rahmen einer Metaphysik des Moralischen möglich. Eben deswegen heißt sie „moralischer Theismus“.

## Verwendete Literatur

BEIERWALTES, Werner: „Der Begriff des ‚unum in nobis‘ bei Proklos“, in: P. Wilpert/W. P. Eckert (Hg.): *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Vorträge des II. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August – 6. September 1961 (Miscellanea mediaevalia 2), Berlin 1963: de Gruyter, 255–266.

und unsittliche, offen. Kant aber hat die Betrachtung der Eigenschaften Gottes streng an den moralischen Standpunkt, nicht den religiösen, gebunden.

<sup>126</sup> V-Th/Pölitz 31–32, AA 28/2,2: 1012. Zu anderen Attributen Gottes s. KU § 86, AA 05: 444; B413f., V-Met-L1/Pölitz 117–126; AA 28/2,1: 600–604.

<sup>127</sup> KpV, AA 05: 140.11; A252.

<sup>128</sup> KpV, AA 05: 139.20; A251.

<sup>129</sup> KpV, AA 05: 140; A252.

- BRANDT, Reinhard: „Kant als Metaphysiker“, in: V. Gerhardt (Hg.): *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*, Stuttgart 1990: Metzler, 57–94.
- BUCHHEIM, Thomas: „Philosophie und die Frage nach Gott“, in: *NZStH* 55 (2013), 121–135.
- DIANA, Diego: *Zwischen Menschen und Tieren*, München 2015: Dissertation.
- DÖRRIE, Heinrich: „Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus“, in: *Hermes* 85/4 (1957), 414–435.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2015: Beck.
- GEYER, Paul/HAGENBÜCHLE, Roland (Hg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens* (Stauffenburg-Colloquium 21), Tübingen 1992: Stauffenburg.
- HALFWASSEN, Jens: Art. „Transzendenz/Transzendieren“, in: *HWPph* 10, 1442–1447.
- Ders.: „Metaphysik und Transzendenz“, in: M. Enders (Hg.): *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2002: Klostermann, 13–27.
- HELFFERICH, Adolph: *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmälern*, Gotha 1842: Perthes.
- HÖFFE, Otfried: „Der Mensch als Endzweck“, in: ders. (Hg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft* (Klassiker auslegen 33), München 2008: Oldenbourg Akademieverlag, 289–308.
- HÖHN, Hans-Joachim: „Deus semper maior. Gottes Existenz und Eigenschaften aus der Perspektive einer Relationalen Ontologie“, in: *Theologie und Philosophie* 92 (2017), 481–508.
- HORN, Christoph: „Die Menschheit als objektiver Zweck. Kants Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs“, in: K. Ameriks/D. Sturma (Hg.): *Kants Ethik* (Ethica 9), Paderborn 2004: Mentis, 195–212.
- JACOBI, Friedrich H.: *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Leipzig 1811: Fleischer.
- Ders.: *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*, herausgegeben von Walter Jaescke (Werke, Bd. 3), Hamburg 2000: Meiner.
- KARAMANOLIS, George E.: *The Philosophy of Early Christianity* (Ancient Philosophies), Durham 2013: Acumen.
- KIERKEGAARD, Søren: *Papirer X2 A 354 = Die Tagebücher* (4. Bd.), übersetzt von Hayo Gerdes, Köln/Düsseldorf 1970: Diederichs.
- KOBUSCH, Theo: „Name und Sein. Zu den sprachphilosophischen Grundlagen in der Schrift *Contra Eunomium* des Gregor von Nyssa“, in: L. F. Mateo Seco/J. L. Bastero (Hg.): *El „Contra Eunomium I“ en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa* (Colección teológica 59), Pamplona 1988: Ediciones Universidad de Navarra, 147–168.
- Ders.: „Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik“, in: L. Honnefelder/W. Schüssler (Hg.): *Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, FS für Klaus Kremer, Paderborn 1992: Schöningh, 93–114.
- Ders.: „Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie“, in: S. G. Hall (Hg.): *Gregory of Nyssa, Homilies on Ecclesiastes. An*

- English Version with Supporting Studies* (Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa, St Andrews, 5–10 September 1990), Berlin/Boston 1993: De Gruyter, 299–317.
- Ders.: „Origenes und Pico. Picos Oratio im Licht der spätantiken Philosophie“, in: A. Fürst/ C. Hengstermann (Hg.): *Origenes Humanista. Pico della Mirandola's Traktat De salute Origenis disputatio* (Adamantina 2), Münster 2015: Aschendorff, 141–159.
- Ders.: „Person und Handlung. Von der Rhetorik zur Metaphysik der Freiheit“, in: R. Gröschner/S. Kirste/O. W. Lembcke (Hg.): *Person und Rechtsperson. Zur Ideengeschichte der Personalität* (Politika 11), Tübingen 2015: Mohr Siebeck, 1–29.
- Ders.: „Die Univozität des Moralischen. Zur Wirkung des Origenes in Deismus und Aufklärung“, in: A.-C. Jacobsen (Hg.): *Origeniana undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought* (Papers of the 11<sup>th</sup> International Origen Congress, Aarhus University, 26–31 August 2013) (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium 279), Leuven/Paris/Bristol 2016: Peeters, 29–45.
- Ders.: *Selbstwertung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluss auf die Moderne* (Tria Corda), Tübingen 2018: Mohr Siebeck.
- OLLIG, Hans-Ludwig: „Religion und Transzendenz in Franz von Kutscheras später Religionsphilosophie“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016: Text & Dialog, 401–427.
- RICKEN, Friedo: *Glauben weil es vernünftig ist*, Stuttgart 2007: Kohlhammer.
- RITSCHL, Otto: *Die doppelte Wahrheit in der Philosophie des „Als ob“*, Göttingen 1925: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHAEFFLER, Richard: „Gott und seine Eigenschaften. Ein altes philosophisches Thema, neu entdeckt“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016: Text & Dialog, 215–245.
- TENNEMANN, Wilhelm G.: *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798–1819: Barth.
- TETENS, Holm: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie* (Reclams Universal-Bibliothek 19295), Stuttgart 2015: Reclam.
- WENDEL, Saskia: „Die Rationalität des Glaubens“, in: M. Kühnlein (Hg.): *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt* (Texte & Kontexte der Philosophie 1), Baden-Baden 2016: Nomos, 37–52.

## Ein Plädoyer für eine Theologie ohne Übersinnliches

Um einsichtig zu machen, weswegen ich für eine Theologie ohne Übersinnliches plädiere, möchte ich zunächst kurz darstellen, was ich unter einer Theologie (bzw. Religionsphilosophie) mit Übersinnlichem verstehe. Es ist immer gut, mit Kant anzufangen. In seinen einschlägigen Theorien spielt nun der Begriff des Übersinnlichen eine zentrale Rolle. Es geht um drei Vernunftideen: Freiheit, Gott, Unsterblichkeit der Seele. Sie alle betreffen etwas Übersinnliches. In seiner 1793 verfassten, nicht ganz vollendeten „Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik“ z. B. heißt es, dass es bei Freiheit um das Übersinnliche in uns geht, bei Gott um das Übersinnliche über uns, bei der Unsterblichkeit um das Übersinnliche nach uns.<sup>1</sup> Für alle drei Themen möchte ich einen Verzicht auf das Übersinnliche vorschlagen – Freiheit ohne Übersinnliches in uns, Gott ohne Übersinnliches über uns, Unsterblichkeit ohne Übersinnliches nach uns.

Kants Begriff des Übersinnlichen entspricht der traditionellen Unterscheidung von *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*.<sup>2</sup> Im Titel seiner lateinisch verfassten Schrift von 1770 verwendet er selbst diese Ausdrücke (*De mundi sensibilis at que intelligibilis forma et principiis*), liefert allerdings für diese Unterscheidung eine gegenüber der traditionellen neue erkenntnistheoretische Begründung. Der Gedanke einer übersinnlichen Wirklichkeit ist ja indirekt auf eine Konzeption von Raum und Zeit bezogen; das Übersinnliche soll etwas Wirkliches außerhalb von beiden sein, das die Wirklichkeit in diesen begrenzt und transzendiert. Kant hat nun für Raum und Zeit eine grundsätzlich neue Theorie vorgeschlagen, die die Basis seines transzendentalen Idealismus bildet. Vermutlich beim Studium des Leibniz-Clarke-Briefwechsels ist er zu der Auffassung gekommen, dass beide Theorien von Raum und Zeit, die von Newton und die von Leibniz, falsch sein müssen. Die erstere impliziert mit der Annahme eines absoluten Raumes und einer absoluten Zeit die Möglichkeit einer leeren Raumzeit, in der nichts Materielles enthalten ist. Für Kant wären das „zwei ewige und unendliche vor sich bestehende Undinge, welche da sind, ohne dass noch etwas Wirkliches

<sup>1</sup> FM, AA 20: 295; A101. Die Zitationsangaben von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

<sup>2</sup> Vgl. WERNER BEIERWALTES: Art. „Mundus intelligibilis/sensibilis“, in: *HWPPh* 6, 235–241.

ist.<sup>3</sup> Das sei absurd. In der Schrift von 1770 bezeichnet er die Vorstellung „englischer Philosophen“ von der objektiven Realität der Zeit ohne etwas in ihr Existierendes als „*contentum absurdissimum*“, als höchst absurde Behauptung.<sup>4</sup> Die entsprechende Vorstellung vom Raum, ebenfalls englischen Philosophen zugeschrieben, gilt als Fiktion der Vernunft und wird zur Welt der Fabeln gezählt.<sup>5</sup> Aus der Theorie von Leibniz dagegen folge, dass die geometrischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge ihre Gültigkeit, wenigstens ihre apodiktische Gewissheit verlieren.<sup>6</sup> Auch das sei inakzeptabel, wie ebenfalls schon 1770 ausgeführt wird. An die Stelle dieser Theorien setzt Kant deswegen die Vorstellung, dass es sich bei Raum und Zeit um Anschauungsformen des erkennenden Subjektes handeln müsse. So soll die apriorische Gültigkeit der mathematischen Aussagen gesichert werden, ohne dass man die beiden „Undinge“ zulassen muss.

Aus dieser Konzeption folgt aber nun, was man in der Tradition des Platonismus schon immer angenommen hatte, dass es neben dem Bereich der Gegenstände in Raum und Zeit einen weiteren von Wirklichem geben sollte, das nicht in Raum und Zeit existiert – das Intelligible oder Übersinnliche. Aus der weiteren Annahme, dass jede Erkenntnis direkt oder indirekt von einer Anschauung abhängig sein muss, ohne die unsere Begriffe leer bleiben müssten, es für uns Menschen aber keine Anschauung von dem Übersinnlichen, keine intellektuelle Anschauung gibt, folgt dann weiter, dass wir uns mit unserer spekulativen Vernunft nicht über die Erfahrungsgrenzen hinauswagen dürfen, also über den Bereich, der uns prinzipiell anschaulich zugänglich ist. „*Noumenorum non datur scientia*“<sup>7</sup>, wie es in der Schrift über die Fortschritte heißt. Dadurch ist unser epistemisches Verhältnis zu den drei Vernunftideen bestimmt: Bei allen dreien können wir wissen, dass ihr Gegenstand möglich ist, aber nicht, dass sie sich auf etwas Reales beziehen. Theoretisch kann nicht gesichert werden, dass wir frei sind, dass es Gott gibt, dass unsere Seelen unsterblich sind. Selbstverständlich können die Negationen ebenfalls nicht bewiesen werden.

Alle diese Ergebnisse beruhen auf der Theorie von Raum und Zeit. In der eben erwähnten Schrift über die Fortschritte der Metaphysik sagt Kant deswegen, dass die Vernunftkritik sich um zwei Angeln drehe. Die eine sei die „Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Prinzipien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare, bloß hinweist“<sup>8</sup>, die andere die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, die freilich nur in praktischer Hinsicht gelte. Die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit weist insofern

<sup>3</sup> KrV, AA 03: 63.28–29; B56.

<sup>4</sup> MSI, AA 02: 400.31.35; A17.

<sup>5</sup> Vgl. MSI, AA 02: 404; A20.

<sup>6</sup> Vgl. KrV, AA 03: 63f.; B57.

<sup>7</sup> FM, AA 20: 293.20; A102.

<sup>8</sup> FM, AA 20: 311.11–13; A152.

auf das Übersinnliche hin, als sie anzeigt, dass die Wirklichkeit in Raum und Zeit nicht die Gesamtheit des Wirklichen erschöpft. Das Übersinnliche ist zwar für uns unerkennbar, aber der Hinweis auf es sichert doch die Möglichkeit, dass sich die Vernunftideen auf etwas Wirkliches beziehen. Die These der Idealität der Zeit wird dementsprechend in der „Kritik der praktischen Vernunft“ als die „vornehmste Voraussetzung“<sup>9</sup> der gesamten Theorie bezeichnet.

Ich möchte diese Bedingungsverhältnisse für die drei Vernunftideen noch ein wenig detaillierter darstellen, weil das für die Alternativen, die vorgeschlagen werden sollen, von Bedeutung ist. Freiheit ist nach Kant nur deswegen möglich, weil intelligible Ursachen in zeitliche Vorgänge eingreifen können.<sup>10</sup> Dass solche Ursachen grundsätzlich möglich sind, soll sich aus der Raum-Zeit-Theorie ergeben. Diese zeigt aber nicht, wie eine solche Wirksamkeit genau zu denken ist, weswegen man nicht beweisen kann, dass wir frei sind. Aber wir erfahren in uns das moralische Gesetz, und wir wissen außerdem, dass es an uns, an unserer Entscheidung liegen muss, ob wir ihm gehorchen oder nicht. Wir müssen also annehmen, dass wir zu dieser Entscheidung befähigt, dass wir frei sind. Das moralische Gesetz muss deswegen als die „ratio cognoscendi“<sup>11</sup> für Freiheit gelten. Vorausgesetzt dafür ist freilich, dass die Freiheit theoretisch als möglich erwiesen ist, denn andernfalls müsste die Moral aufgegeben werden, wie Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 ausführt, in der er auf Diskussionen reagiert, zu denen es nach dem Erscheinen des Buches von Jacobi „Über die Lehre des Spinoza“<sup>12</sup> 1785 gekommen war: Wenn die spekulative Vernunft bewiesen hätte, dass Freiheit sich gar nicht denken lässt, dann müssten Freiheit und mit ihr die Sittlichkeit dem Naturmechanismus den Platz einräumen.<sup>13</sup> Dieser Beweis der Möglichkeit von Freiheit hängt aber wieder, wie Kant betont, von der Theorie von Raum und Zeit ab: Ohne die Annahme der Idealität des Raumes und der Zeit ist Freiheit „nicht zu retten.“<sup>14</sup> Das Übersinnliche in uns ist nur möglich, weil Raum und Zeit keine Bestimmungen von Dingen an sich sind. Daran liegt es, dass Freiheit postuliert werden kann. Selbstverständlich kann man nichts wider besseres Wissen postulieren. Hätten wir theoretisch festgestellt, dass Freiheit unmöglich ist, dann könnten wir sie auch nicht postulieren.

<sup>9</sup> KpV, AA 05: 100.25; A180.

<sup>10</sup> Vgl. KrV, AA 03: 365; A537|B565.

<sup>11</sup> KpV, AA 05: 4; A6.

<sup>12</sup> FRIEDRICH H. JACOBI: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785.

<sup>13</sup> Vgl. KrV, AA 03: 16; B XXIV.

<sup>14</sup> KrV, AA 03: 365.18; A536|B564. Vgl. ebenfalls KpV, AA 05: 57f.; A101.

Im Rahmen der kantischen Theorie kann man zwei Typen von Interaktionismus, von kausalen Beziehungen zwischen zwei ontologisch unterschiedenen Bereichen unterscheiden. Den einen möchte ich (trotz des erwähnten Umstandes, dass Kant die Unterscheidung zwischen *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* anders begründet, als das die Platoniker getan haben) als „platonischen Interaktionismus“ bezeichnen. Dabei soll es sich darum handeln, dass etwas Übersinnliches, etwas Intelligibles in zeitliche Vorgänge kausal eingreift. Das ist bei Freiheit wie gesagt nach Kant der Fall. Sie beruht auf dem Aktivwerden intelligibler Ursachen. Der zweite Typ von Interaktionismus sei als „kartesischer Interaktionismus“ bezeichnet. Er betrifft das, was heute normalerweise unter Interaktionismus verstanden wird, dass mentale Prozesse für physische kausal relevant sind, dass also z. B. Absichten körperliche Bewegungen veranlassen und steuern können. Auch an diesem Interaktionismus hält Kant (im Gegensatz etwa zu Spinoza und Leibniz) fest; der Wille gilt als ein kausal wirksames mentales Vermögen, das Handlungen in Gang bringen kann. Im Kontext der Paralogismen der Seelenlehre trägt er Argumente dafür vor, dass im Rahmen seiner Theorie auch dieser Interaktionismus als möglich verteidigt werden kann.

Dieser letztere Interaktionismus, die Möglichkeit des Mentalen, etwas Physisches kausal zu veranlassen, trägt allerdings nach Kant nichts zur Möglichkeit von Freiheit bei, da die zeitlichen mentalen Prozesse selbst kausal determiniert sind. Kant spricht an mehreren Stellen davon, dass menschliche Handlungen als reine Naturvorgänge wie Sonnenfinsternisse vorausberechenbar sein müssen. Ein Beispiel:

„Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei.“<sup>15</sup>

Zwei Dinge sind hier wichtig. Erstens, Kant sagt, dass man die Denkungsart eines Menschen hinreichend genau kennen muss, nicht aber wie heutige Naturalisten, dass man sein Gehirn und die darin fließenden Ströme genau genug kennen muss. Die Vorausberechnung soll aufgrund psychologischer, nicht aufgrund neurologischer Kenntnis möglich sein. Mentale Prozesse spielen sich wie physische in der Zeit ab, sie sind wie diese etwas Phänomenales, weswegen für beide eine strikte kausale Determination gilt, ohne dass ein durchgängiges Determiniertsein des Mentalen durch das Physische angenommen werden muss. Kant vertritt keinen materialistischen Physikalismus, aber sowohl einen physikali-

<sup>15</sup> KpV, AA 05: 99.12–19; A177f. Vgl. ebenfalls KrV, AA 03: 372f.; A550|B578.

schen wie einen psychologischen Determinismus. Der kartesische Interaktionismus kann deswegen seiner Auffassung nach nichts zur Rechtfertigung von Freiheit beitragen. Zweitens aber folgt, dass die Möglichkeit von Freiheit nach Kant nicht innerzeitlich begründet werden kann, da alle derartigen Prozesse kausal determiniert sind. Man muss sich also ans Übersinnliche und den platonischen Interaktionismus halten, wenn man Freiheit „retten“ will.

Die zweite Vernunftidee ist die von Gott, dem Übersinnlichen über uns. Gott wird gedacht als ein reiner immaterieller Geist, von dem alle Bestimmungen von Raum und Zeit fernzuhalten sind. Das ist der traditionelle Gottesbegriff, dem der Gedanke eines transzendenten *mundus intelligibilis* zugrunde liegt. Zu Kants Zeit hatte Moses Mendelssohn in seinen „Morgenstunden“<sup>16</sup> (1785) diesen Gottesbegriff neu formuliert. Es handelt sich um einen Gottesbegriff, der der neuplatonischen Metaphysik entstammt. Im Neuen Testament wird der Bereich, in dem Gott existieren soll, meist als „Himmel“ (*uranos* oder im Plural *uranoi*) bezeichnet. Was immer man sich darunter vorzustellen hat, es war sicherlich kein neuplatonischer „*mundus intelligibilis*“ gemeint. Auch der Ausdruck „Ewigkeit“ (*aion*) kommt vor, aber ebenfalls noch nicht in dem neuplatonischen Sinn, den „aeternitas“ dann bei Augustinus angenommen hat.

In die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant (vermutlich ebenfalls angeregt durch Jacobis Spinoza-Buch von 1785) eine Ergänzung in die „Transzendente Ästhetik“ eingefügt, in der er auf das Thema zu sprechen kommt. Es heißt dort, in der natürlichen Theologie sei man sorgfältig darauf bedacht, von Gott die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen.<sup>17</sup> Wiederum sieht Kant eine solche Existenz außer Raum und Zeit als nur dann denkbar an, wenn man deren Idealität annimmt. Er fährt an der zitierten Stelle fort:

„Aber mit welchem Recht kann man das tun [Raum und Zeit von Gott wegschaffen, P.R.], wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz der Dinge a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn, als Bedingungen allen Daseins überhaupt, müssten sie es auch vom Dasein Gottes sein.“<sup>18</sup>

Das besagt letzten Endes, dass man kein Recht hat, zwischen *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis* zu unterscheiden, wenn man nicht die These der Idealität von Raum und Zeit zugrundelegt. Diese These würde ja, wenn sie zuträfe, einen zwingenden Grund für die fragliche Unterscheidung liefern. Da es bei dieser Unterscheidung aber immer auch um den ontologischen Status von Raum und Zeit geht, kann nach Kants Auffassung auch nur eine angemessene Theorie von Raum

<sup>16</sup> MOSES MENDELSSOHN: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin 1785.

<sup>17</sup> Vgl. KrV, AA 03: 72; B71.

<sup>18</sup> KrV, AA 03: 72.16–21; B71.

und Zeit dazu berechtigen, der sinnlichen Welt eine intelligible entgegenzusetzen.

Ein Jahr später in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) kommt Kant erneut auf das Problem zu sprechen. Diesmal nennt er zwei Argumente, die seine Position rechtfertigen sollen. Einmal wiederholt er, dass man nicht befugt sei, zwischen einer Wirklichkeit in Raum und Zeit und einer außerhalb zu unterscheiden, wenn man Raum und Zeit zu Bedingungen der Dinge an sich mache.<sup>19</sup> Hinzugefügt wird nun, dass es inkonsistent sei, wenn man kausale Beziehungen zwischen beiden Bereichen annimmt, also z. B. Gott als einen Schöpfer von Dingen in Raum und Zeit ansieht. Als noumenales Wesen könne Gott nur ein Schöpfer von Noumena (Dingen an sich) sein. Seine Kausalität müsste andernfalls selbst zeitlich bedingt sein. Kant fügt hinzu, dass auch nur so die göttliche Allmacht mit menschlicher Freiheit verträglich sein kann. Die Allmacht kann nicht Handlungen in der Erscheinungswelt determinieren, weil sie überhaupt in diese nicht eingreift.

Swinburne hat in neuerer Zeit ähnliche Überlegungen vorgetragen. In seinem Aufsatz *God and Time*<sup>20</sup> (1993) möchte er zeigen, dass der „timeless view of God“ inkohärent ist. Dafür ist wichtig die Überlegung, dass eine kausale Wirksamkeit eines außerzeitlich ewigen Gottes in einer zeitlichen Wirklichkeit nicht konsistent gedacht werden kann. Das entspricht dem kantischen Argument, nur dass Kant es benutzt, um mit ihm zu zeigen, dass eine zeitlose Ewigkeit Gottes nur im Horizont seines Idealismus denkbar ist, während Swinburne, der die kantische Konzeption nicht berücksichtigt, den timeless-view schlechterdings als inkohärent ansieht. Für Kant dagegen bleibt Gott ein „Übersinnliches über uns“, der timeless-view also kohärent.

Es wird aber verständlich, warum Kant im Spinozismus die einzig rationale Alternative zu seiner eigenen Theorie sieht: „Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind.“<sup>21</sup> Wenn man die Idealität von Raum und Zeit nicht annimmt, gehe jeder Grund dafür verloren, noch einen Unterschied zu machen zwischen einer Wirklichkeit in Raum und Zeit und einer außerhalb, zwischen einem *mundus sensibilis* und einem *mundus intelligibilis*. Auch das „Urwesen“ muss dann als ein Wesen in Raum und Zeit gedacht werden.

<sup>19</sup> KpV, AA 05: 100; A180.

<sup>20</sup> RICHARD G. SWINBURNE: „God and Time“, in: E. Stump (Hg.): *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca 1993, 204–222. Dt. in: CHRISTOPH JÄGER (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn/u. a. 1998, 196–217.

<sup>21</sup> KpV, AA 05: 101.37–102; A101.

Man muss allerdings fragen, ob Kant seine Position konsequent vertritt. In seiner Theorie der Freiheit setzt er ja selbst einen funktionierenden platonischen Interaktionismus voraus, eine Wirksamkeit intelligibler Ursachen bei zeitlichen Vorgängen. Wenn das bei freien Handlungen möglich ist, warum dann nicht auch bei Gott? Die Konsequenz scheint doch zu fordern, den platonischen Interaktionismus entweder generell aufzugeben oder ihn auch für Gott als möglich gelten zu lassen. Entweder kann es gar keine Wirksamkeit intelligibler Ursachen in der zeitlichen Welt geben oder, wenn sie bei Freiheit möglich ist, dann auch bei Gott. Auf diesen Punkt möchte ich gleich zurückkommen. Vorher möchte ich noch auf die dritte Vernunftidee eingehen, auf das Übersinnliche nach uns, die Unsterblichkeit der Seele.

Es ist bekannt, dass Kant die Beweise für diese Unsterblichkeit, die ebenfalls Mendelssohn in seinem *Phädon* von 1767 neu vorgetragen hatte, als Trugschlüsse entlarven möchte. Es handele sich um „Paralogismen“, um Argumente, bei denen ein bestimmter Begriff in mehrfacher Bedeutung verwendet wird. Die Unsterblichkeit muss allerdings möglich sein, denn sonst ließe sie sich auch nicht postulieren. Man kann wie gesagt nichts wider besseres Wissen postulieren. Kant argumentiert deswegen auch nicht wie heutige Naturalisten aus einer materialistischen Perspektive gegen diese Vorstellung, also nicht damit, dass mentale Prozesse an physische Bedingungen, etwa ein Gehirn gebunden sind. So geriete die Vernunftidee selbst in Gefahr. Stattdessen beruft er sich darauf, dass die Substanzkategorie nicht auf Gegenstände des inneren Sinnes angewandt werden kann, weil in ihm nichts Beharrliches gegeben sein könne. So bleibt die Möglichkeit bestehen, dass die Seele sich dennoch als Substanz erweisen könnte – wenn sie als Übersinnliches nach uns nach dem Tode immateriell fortexistiert. Wenn die Zeit eine Anschauungsform des inneren Sinnes ist, können mentale Vorgänge, sofern sie sich in der Zeit ereignen, nur den Status von Erscheinungen haben. Einer solchen Erscheinung aber sollte etwas Intelligibles, ein „*homo noumenon*“, ein „Ich an sich“ entsprechen. Dies Intelligible kann zwar für uns nicht erkennbar sein, da wir nicht über eine intellektuelle Anschauung verfügen – ausschließen können wir seine Existenz aber auch nicht. Aus moralischer Perspektive muss der Mensch sich nach Kant als Person ansehen, also als auch einer intelligiblen Welt zugehörig, die von der Natur unabhängig ist.<sup>22</sup> Aus dieser Perspektive sei es darum denkbar, dass die Seele unsterblich ist, d. h. qua intelligibel keinen Zeitbedingungen unterworfen. Und da unsere moralische Bestimmung nicht in endlicher Zeit erfüllt werden kann, muss die praktische Vernunft eine solche Unsterblichkeit postulieren. Auch in diesem Fall gilt, dass die ganze Konstruktion abhängig ist von der „vornehmsten“ Voraussetzung der ganzen kantischen Philosophie, der These von der Idealität der Zeit.

<sup>22</sup> Vgl. GMS, AA 04: 451–453; A|B 106–110.

So weit ein kurzer Überblick über die kantische Religionsphilosophie und Theologie, für die die Konzeption des Übersinnlichen konstitutive Bedeutung hat. Ohne die Idealität der Zeit soll die Freiheit nicht zu retten sein, sollen Gott als reiner, immaterieller Geist sowie die Unsterblichkeit der Seele nicht denkbar sein. Ohne die Idealität der Zeit ist weder ein Übersinnliches in uns noch ein Übersinnliches über uns noch ein Übersinnliches nach uns metaphysisch möglich.

Ich habe mich nun in einer Reihe von Publikationen<sup>23</sup> für eine Restriktion des transzendentalen Idealismus starkgemacht, die auf der Annahme beruht, dass die Idealität des Raumes ganz aufzugeben ist (das scheint mir aus der Einsteinschen Gravitationstheorie zu folgen, in der ja eine kausale Wechselwirkung zwischen der Raumzeit und der in ihr enthaltenen Materie/Energie angenommen wird, so dass Raum und Zeit nicht unveränderlich sein können) und dass die Idealität der Zeit auf die sogenannten temporalen A-Bestimmungen (also die Bestimmungen, die mit dem zeitlichen Werden verbunden sind) zu beschränken ist. Dass, wie man so sagt, die Zeit verfließt, soll also sehr wohl von einer Anschauungsform des inneren Sinnes abhängen. Der gleichsam physikalische Aspekt der Zeit, der aus heutiger Sicht untrennbar mit dem Raum verbunden ist, soll dagegen als unabhängig von unserem epistemischen Zugriff, unserer Anschauung wirklich gelten.

Die Zeitachse eines Koordinatensystems als solche enthält keine Information darüber, welcher Zeitpunkt als gegenwärtig ausgezeichnet ist. Erst recht ist das zeitliche Werden – quasi eine Bewegung der Gegenwart an der t-Achse entlang – nicht durch ein Koordinatensystem darstellbar. Das führt zu der Vorstellung eines Blockuniversums: Wirklich ist das, aber auch nur das, was mithilfe eines Koordinatensystems erfasst werden kann. Manche Physiker (z. B. Einstein und Greene), aber auch manche Zeitphilosophen (z. B. Mellor) meinen deswegen, dass das zeitliche Werden eine Illusion sei. In Wirklichkeit seien Ereignisse nicht vergangen, gegenwärtig oder zukünftig.

Ich übernehme nun den kantischen Begriff einer Anschauungsform des inneren Sinnes für diese A-Bestimmungen. Daraus folgt, dass mentale Prozesse, weil sie im inneren Sinn gegeben sein müssen, nur auf dem Boden des zeitlichen Werdens möglich sind. Im Blockuniversum gibt es sie nicht. Die komplexe Zeitstruktur soll eine essentielle Bedingung für alles Mentale sein, also die These einer durchgängigen Temporalität gelten. Schlagwortartig: kein Geist ohne zeitliches Werden.

Im Folgenden setze ich diese Annahmen voraus; ich möchte nur über gewisse Konsequenzen sprechen, die daraus folgen. Eine wichtige liegt auf der Hand: Alle

<sup>23</sup> Zuletzt in PETER ROHS: *Geist und Gegenwart. Entwurf einer analytischen Transzendentalphilosophie*, Münster 2016.

spezifisch kantischen Motive, überhaupt etwas Übersinnliches anzunehmen, fallen weg. Die Annahmen führen zwar zu der Unterscheidung einer physisch-materiellen Welt qua Blockuniversum von einem durch das zeitliche Werden konstituierten Bereich des Mentalen, aber nicht zu der zwischen einer Wirklichkeit außer Raum und Zeit und einer in ihnen, zu der Unterscheidung zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem.

Nun hat Kant wie erwähnt im Spinozismus die einzig rationale Alternative zu seiner eigenen Theorie gesehen. Im Spinozismus gibt es kein Übersinnliches; Raum und Zeit sind, wie Kant sich ausdrückt, Bestimmungen des „Urwesens“ selbst. Gott ist, wie es in der *Ethica* heißt, eine *res extensa* (2, prop. 2). Wenn wir Kant in dieser Kritik an der vorkantischen Metaphysik folgen – und ich denke, dass wir das sollten –, dann gilt, dass es überhaupt keinen Grund mehr gibt, etwas Übersinnliches anzunehmen. Abstrakte Gegenstände – Universalien, Gedanken, Zahlen – können mit Kant als Hervorbringungen des menschlichen Geistes verstanden werden. Die denkunabhängige Wirklichkeit besteht dann nicht in „*Noumena*“, sondern in dem und nur in dem, was in Raum und Zeit existiert. Das Übersinnliche wird rücksichtslos und restlos verabschiedet.

Auf den ersten Blick scheint das eine für die Theologie und Religionsphilosophie vernichtende Konsequenz zu sein. Ich möchte aber nun zeigen, dass dieser erste Blick – wie das erste Blicke so oft tun – täuscht. Ein erstes Indiz dafür mag sein, dass eine Theologie auf spinozistischer Grundlage vielfach auch als befreiend und vertiefend erfahren worden ist – schon von Lessing, dann von Herder, Goethe und bis in die Gegenwart hinein von vielen anderen. Im Folgenden möchte ich wieder die drei Vernunftideen durchgehen und zeigen, wie sie zu fassen sind, wenn man auf übersinnliche Ingredienzien verzichtet.

Was die Freiheit betrifft, will ich mich kurz fassen. Ich habe meine Vorstellungen im Rahmen der Tagung „Geist verstehen“ vorgestellt.<sup>24</sup> In „Geist und Gegenwart“ habe ich sie erneut vorgetragen. Ich möchte zeigen, dass die für Freiheit charakteristische Fähigkeit, eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen, nicht darin begründet ist, dass eine zeitlose intelligible Ursache im richtigen Augenblick in das zeitliche Geschehen eingreift, sondern darin, dass ein solches Anfangen nur mithilfe von Tätigkeitsverben beschrieben und erklärt werden kann und dass diese Prädikate, weil sie auf die Erfahrung des inneren Sinnes zurückgehen, auf das zeitliche Werden Bezug nehmen. Tätigkeiten sind auf die Zukunft und ihr Gegenwärtigwerden gerichtet. Wenn dagegen ein Vorgang durch das Vergangene kausal determiniert ist, können in den Gesetzen, die der Determination zugrunde liegen, keine Tätigkeitsverben vorkommen. Tätigkeiten sind kein zufälliges Geschehen, sie können erklärt werden, aber die Gesetze, die

<sup>24</sup> Vgl. ders.: „Personale Freiheit und Willensfreiheit“, in: A. Newen/B. Sandkaulen (Hg.): *Analytic Philosophy meets Classical German Philosophy*, Münster 2015, 39–51.

in diesen Erklärungen vorkommen, können keine stetigen Sukzessionsgesetze sein, weswegen sie Alternativen nicht ausschließen. Kant hat darauf in seinen Überlegungen zum Freiheitsproblem in der Religionsschrift selbst hingewiesen: Das Determiniertsein einer Handlung durch innere (also mentale) Gründe stellt keine Bedrohung für Freiheit dar. Der psychologische Determinismus, den er, wie erwähnt, an anderen Stellen vertritt, scheint damit infrage gestellt zu sein. Der Prädeterminismus aber, dass also die Handlung durch das determiniert ist, was in der Vergangenheit geschehen ist, stellt sehr wohl eine Bedrohung für Freiheit dar, weil zum gegenwärtigen Zeitpunkt das Vergangene nicht mehr beeinflusst werden kann. Wenn also das Vergangene determiniert, was geschieht, kann das Geschehen jetzt nicht mehr von mir beeinflusst werden. Der Bestimmungsgrund liegt, wie Kant sich ausdrückt, in der vorigen Zeit, die Handlung ist also nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur.<sup>25</sup> Der Ausdruck „Natur“ steht hier für die Gesamtheit dessen, was zum fraglichen Zeitpunkt nicht von mir beeinflussbar ist, umfasst also meine eigene Vergangenheit. Wenn man dagegen annimmt, dass die A-Bestimmungen, die ja in physikalischen Gesetzen nicht vorkommen, eine Anschauungsform des inneren Sinnes darstellen, kann verständlich gemacht werden, wie Freiheit möglich ist. Wichtig ist, dass kein platonischer Interaktionismus benötigt wird, keine Einwirkung intelligibler Entitäten auf zeitliche Vorgänge, sondern nur ein kartesischer. Es muss möglich sein – was aus einer alltäglichen Perspektive völlig selbstverständlich ist –, dass mentale Vorgänge körperliche Bewegungen veranlassen und steuern. Beim Sprechen z. B. sind mehr als 20 Muskeln aktiv. Welche Laute ein Sprecher produziert, sollte aber davon abhängen, welche Sprache er spricht, was er denkt und sagen will. Wir sind Personen nicht deswegen, weil wir uns irgendwie in ein intelligibles Reich einordnen dürfen, sondern deswegen, weil wir Urheber unserer Handlungen sind. Urheberschaft aber ist eine kausale Kategorie. Wie gesagt, verteidigt Kant die Möglichkeit, dass das Mentale auf das Physische einwirkt; er ist sogar davon überzeugt, dass sich ein solcher Interaktionismus nur innerhalb seiner idealistischen Position vernünftig vertreten lässt; er schließt aber aus, dass durch ihn Freiheit „gerettet“ werden kann, weil mentale Vorgänge in der Zeit ablaufen und also selbst determiniert sein müssen. Wenn aber ein strikter Determinismus – wenn überhaupt – nur innerhalb des Blockuniversums möglich ist, dann ermöglicht die Anschauungsform des inneren Sinnes, durch die ja das Blockuniversum transzendiert wird, dass es eine Sphäre gibt, in der Freiheit möglich ist. Ein Resultat davon ist, dass für Freiheit – die erste Vernunftidee – das Übersinnliche nicht benötigt wird.

Größere Probleme scheinen sich bei der zweiten Vernunftidee zu ergeben, bei der Idee von Gott. Die Verabschiedung des Übersinnlichen führt in diesem Fall

<sup>25</sup> RGV, AA 06: 49f.; B58f.

zu einer grundsätzlich spinozistischen Position, nämlich zu den Thesen, dass Gott einerseits eine *res cogitans*, ein denkendes Wesen, andererseits aber auch ein ausgedehntes Wesen, eine *res extensa* ist. Eine solche Gottesvorstellung wird üblicherweise als Pantheismus bezeichnet und von vielen Theologen abgelehnt. Und in der Tat gibt es gute Gründe, gegen den Gottesbegriff von Spinoza zu sein: Ihm fehlen alle wesentlichen Merkmale von Personalität. Gott handelt nicht aufgrund von Willensfreiheit, er ist in seinem Wirken nicht an Zwecken orientiert, er kann aus sich nichts Endliches hervorbringen oder auch nur beeinflussen. So ist unklar, ob es sinnvoll ist, sich im Gebet an ihn zu wenden. Ein solcher Gottesbegriff scheint trotz der Konzeption des *amor Dei intellectualis* aus religiöser Sicht wenig befriedigend zu sein.

Um das Gewicht dieser Bedenken abzuschätzen, muss jedoch gefragt werden, was die Gründe sind, die innerhalb der Theorie von Spinoza diese unbefriedigenden Konsequenzen haben. Es zeigt sich nämlich, dass diese Gründe nicht in der eigentlichen Ontologie liegen, dem Substanzenmonismus und der Verabschiedung des Übersinnlichen, und auch nicht darin, dass Gott als eine *res extensa* bestimmt wird. Sie liegen in der Konzeption von Kausalität, die Spinoza vertritt, und vor allem in seiner strikten Ablehnung des kartesischen Interaktionismus.

Was die Kausalität betrifft, so hält Spinoza an einem streng einheitlichen Begriff fest – eine Unterscheidung wie bei Kant zwischen Naturkausalität und Freiheitskausalität kommt nie in den Blick. Kausale Verknüpfungen gelten als logisch notwendig. Spinoza verwendet gern den Vergleich, dass die Wirkung mit derselben Notwendigkeit aus der Ursache folgt, wie aus dem Begriff des Dreiecks, dass die Winkelsumme gleich zwei rechten ist.<sup>26</sup> Und die Vorstellung von Descartes, dass eine unausgedehnte *res cogitans* auf einen physischen Körper einwirken kann – ob über die Zirbeldrüse oder sonst wie –, hält er für absurd. Weder kann ein Körper auf die Seele noch diese auf jenen irgendwie einwirken.<sup>27</sup> Dies gilt für Gott wie für die Menschen. Gott ist eine *res cogitans* und eine *res extensa*, aber die jeweiligen Prozesse – Denken und physische Bewegungen – laufen kausal unabhängig voneinander ab, freilich einander parallel zugeordnet. Aus diesen zusätzlichen Thesen, nicht aber aus der zugrundegelegten Ontologie folgt, was Jacobi als den „Fatalismus“ der spinozistischen Theorie bezeichnet und so vehement bekämpft. Eine Position, die mit Henrich als „Spinozismus der Freiheit“<sup>28</sup> bezeichnet werden kann, verlangt also, diese Thesen zu korrigieren; sie verlangt nicht, die eigentliche Grundlage des Spinozismus aufzugeben. Anderenfalls könnte es keinen „Spinozismus der Freiheit“ geben. Insbesondere muss die

<sup>26</sup> JONATHAN BENNETT: *A Study of Spinoza's „Ethics“*, Cambridge 1984, 29f.

<sup>27</sup> Vgl. *Ethica* 3, prop. 2.

<sup>28</sup> DIETER HENRICH: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. 1971, 39.

Möglichkeit mentaler Verursachung gesichert werden, die die Basis von Personalität ist. Ein Spinozismus der Freiheit ist einer, in dem mentale Verursachung als möglich zugelassen ist.

Freiheit setzt wie angegeben keinen platonischen, wohl aber einen kartesischen Interaktionismus voraus. Ohne diesen, ohne die Annahme, dass Gedanken Körperbewegungen veranlassen und steuern können, ist an Freiheit nicht zu denken. Für eine Theologie, in der das Übersinnliche aufgegeben wird, muss das auch von Gott gelten. Das läuft darauf hinaus, dass die physische Welt als Leib Gottes zu betrachten ist. Gott wirkt so auf diese Welt wie ein freies körperliches Wesen auf seinen Körper. Das war, was Kant als Alternative zum transzendentalen Idealismus bezeichnet hat: Raum und Zeit werden zu Bestimmungen des Urwesens selbst.

Ein akzeptabler Gottesbegriff muss einschließen, dass Gott tätig ist. Was eine Tätigkeit ist, wissen wir jedoch nur von uns selbst her, nur dadurch, dass wir tätig sind. Wir selbst sind aber leibliche Wesen, und zwar solche, für die es möglich ist, aufgrund von Absichten ihren Körper zu bewegen. Es hat keinen Sinn, Gott als tätig zu denken, dabei aber von allem zu abstrahieren, was wir als für eine Tätigkeit wesentlich ansehen müssen. Man würde mit der einen Hand nehmen, was man mit der anderen gibt. Wenn die gängige religiöse Ausdrucksweise Handlungen Gottes wie menschliche Handlungen beschreibt, verfährt sie der Sache, um die es geht, durchaus angemessen. Unser Verständnis der einschlägigen Begriffe kann sich nur auf das stützen, was wir von uns selbst her wissen.

Der Pantheismus in Gestalt eines Spinozismus der Freiheit führt nicht zu der geringsten Einschränkung von Gottes Freiheit und Souveränität. Die einzigen freien Wesen, die wir kennen, sind leibliche Wesen. Wenn diese nicht frei sein könnten, wüssten wir nichts von Freiheit. Die mit dem Begriff der Allmacht verbundenen Probleme, die in der aktuellen Religionsphilosophie ausführlich diskutiert worden sind, sind hier nicht auszubreiten. Es soll nur festgehalten werden, dass alles, was von einer personalen Wirksamkeit Gottes erwartet werden kann, möglich bleibt. Sie ist nicht (wie bei Menschen) behindert und beschränkt durch Unwissen, Ungeschicklichkeit oder körperliche Schwäche. Bei der traditionellen Ontologie dagegen gibt es im Hinblick auf die Kausalität Probleme. Kant hat behauptet, dass es auf ihrer Basis (also ohne seine Raum und Zeit betreffenden Annahmen) inkonsistent sei, eine Wirksamkeit intelligibler Entitäten in der sinnlichen Welt anzunehmen. Auch für Swinburne sind, wie erwähnt, der „timeless view of God“ und damit die Annahme einer zeitlosen Wirksamkeit unverständlich. Er meint allerdings, Raum und Zeit derart voneinander trennen zu können, dass Gottes Dasein zwar zeitlich, nicht jedoch räumlich ausgedehnt ist. Mir scheint auch diese Trennung unhaltbar zu sein und einen klaren Begriff von Gottes Wirksamkeit unmöglich zu machen. Wenn es möglich sein soll, dass Gott an

einem bestimmten Ort kausal wirksam wird, dann muss diese Wirksamkeit auch selbst räumlich bedingt sein. Die räumliche Struktur kann sich in dieser Hinsicht nicht von der zeitlichen unterscheiden. Dann folgt aber, dass, wenn eine Wirksamkeit Gottes in der raumzeitlichen Wirklichkeit angenommen werden soll, er selbst als raumzeitlich ausgedehnt gedacht werden, die neuplatonische Ontologie also aufgegeben werden muss. Es wird dann auch möglich, in Gott selbst Prozesse anzunehmen, wenn man meint, Gründe für eine solche „Prozesstheologie“ zu haben. Aus der spinozistischen Ontologie folgt übrigens nicht, dass Gott zu einem teilbaren Wesen wird, wie Spinoza selbst schon ausführt.<sup>29</sup> Endliche Materiestücke sind zwar teilbar, der Raum als solcher ist das jedoch nicht, weil er kein Aggregat von Gebieten ist. Das Ganze besitzt in diesem Fall Priorität vor den Teilen, die nur in ihm möglich sind. Deswegen ist Gott auch als *res extensa* unteilbar.

Es folgt ebenfalls nicht, dass Gott und materielle Welt identisch sind. Schon bei Menschen unterscheiden wir die Person von ihrem Körper. Auf jene können Prädikate zutreffen (ehrgeizig sein, lebenswürdig sein, fromm sein usw.), die von diesem nicht ausgesagt werden können. Beide können also nicht identisch sein. Das wird dann auch von Gott gelten: Er ist als Person nicht identisch mit dem materiellen Universum.

Aufgegeben werden muss allerdings der Begriff der Transzendenz. Er entstammt der neuplatonischen Metaphysik, deren Schichtenontologie mit der Vorstellung verbunden war, niedrigere Schichten könnten auf höhere hin „überschritten“ werden. Erst Augustinus hat ihn in die christliche Metaphysik eingeführt; vermutlich hat er ihn der lateinischen Übersetzung von Schriften Plotins durch Marius Victorinus entnommen.<sup>30</sup> In einer „Theologie ohne Übersinnliches“ muss er – wie auch andere Begriffe neuplatonischer Herkunft – gestrichen werden.

Es bleibt die spinozistische Idee eines immanenten Gottes. Sie ist immer wieder schon aus allgemein weltanschaulichen Gründen als attraktiv empfunden worden. Erinnerung sei hier nur an Goethes berühmte Verse aus dem Proömion seiner Gedichtgruppe *Gott und Welt*:

„Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,  
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!  
Ihm ziemts, die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,  
So dass, was in Ihm lebt und webt und ist,  
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermisst.“<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ethica* 1, prop. 15, scholium.

<sup>30</sup> Vgl. JENS HALFWASSEN: Art. „Transzendenz/Transzendieren“, in: *HWP* 10, 1442–1447.

<sup>31</sup> JOHANN WOLFGANG VON GOETHE: *Berliner Ausgabe. Poetische Werke. Band 1: Gedichte und Singspiele*, bearbeitet von Regine Otto, Berlin/Weimar 1965, 535.

Næss hat den Gedanken der Immanenz Gottes als philosophische Grundlage des „Deep Ecological Movement“ benutzt: „In a sense, God as natura naturans is nothing else than a term expressing the unequally distributed, intimately inter-related creativity manifested by particular beings.“<sup>32</sup> Diese Immanenz rechtfertigt es, allen diesen „beings“ intrinsischen Wert zuzuschreiben: „What partakes in the creative power of God has intrinsic value, and this applies to the total manifold of creatures.“<sup>33</sup>

Im Rahmen eines Spinozismus der Freiheit muss der Gehalt des Immanenzgedankens im Wesentlichen darin gesehen werden, dass die Wirksamkeit Gottes als mentale Verursachung, also im Sinn eines kartesischen, nicht eines platonischen Interaktionismus interpretiert werden soll.

Freie Wesen müssen individuell aus sich heraus handeln können, es darf also nicht gelten, dass wie bei Spinoza die menschliche Seele ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes ist.<sup>34</sup> Gott kann nicht die Ursache freier menschlicher Handlungen sein. Auch für einen Panpsychismus im Sinne Spinozas<sup>35</sup> gibt es keine zwingenden Gründe. Dass Gott die Welt im Innern bewegt, muss nicht implizieren, dass jedes endliche Naturwesen beseelt ist.

Diese immanente Wirksamkeit Gottes ist auf zwei Weisen ausgelegt worden. Man hat einmal angenommen, dass Gott für die grundlegende Intelligibilität des Universums verantwortlich ist, nicht aber Einzelereignisse veranlasst. Dass die Prozesse in der Welt nach Gesetzen ablaufen, ist nicht logisch notwendig, und es kann auch nicht physikalisch erklärt werden, da physikalische Erklärungen stets schon Gesetze in Anspruch nehmen. So hat wohl Einstein den Spinozismus verstanden: Gott ist der Garant der Intelligibilität der Welt.<sup>36</sup> Dafür kann man sich durchaus auf Überlegungen von Spinoza selbst berufen: Gott ist ihm zufolge die „immanente Ursache aller Dinge“<sup>37</sup>. Eine solche immanente Kausalität tritt neben die, dass jedes Ereignis durch ein vorhergehendes verursacht ist. Bennett kommentiert:

„We have here two different kinds of causal input: an infinite chain of finite items (the causally prior particular events), and a finite chain of infinite items (the sequence of ever more general physical laws, ending in the attribute of extension).“<sup>38</sup>

Die so verstandene immanente Wirksamkeit Gottes manifestiert sich in der gesetzmäßigen Ordnung der Natur.

<sup>32</sup> ARNE NÆSS: „Spinoza and the Deep Ecology Movement“, in: A. Næss/A. R. Drengson/B. Devall (Hg.): *Ecology of Wisdom*, Berkeley 2016, 230–251, hier 238.

<sup>33</sup> Ebd., 250.

<sup>34</sup> Vgl. *Ethica* 2, prop. 11, cor.

<sup>35</sup> Vgl. *Ethica* 2, prop. 13, scholium.

<sup>36</sup> Vgl. MAX JAMMER: *Einstein und die Religion*, Konstanz 1995.

<sup>37</sup> *Ethica* 1, prop. 18.

<sup>38</sup> BENNETT: *A Study of Spinoza's „Ethics“*, 113.

Aus religiösen Gründen hat man aber auch immer wieder angenommen, dass Gott individuell in das Weltgeschehen eingreift, z. B. Kranke heilt, in Notlagen hilft usw. Da in dem Spinozismus der Freiheit Gott als Person verstanden wird, sind solche Einzeleinwirkungen prinzipiell denkbar, wenn auch zahlreichen Einwänden ausgesetzt. Gott würde ja zumindest recht ungerecht und parteiisch vorgehen. Manche Kinder sterben jung an schweren Krankheiten, andere werden von ihm gerettet und erhalten usw. Bedenken dieser Art sind ein Thema für sich. Es darf aber gesagt werden, dass jemand, der aus welchen Gründen auch immer gläubig ist, sich nicht irrational verhält, wenn er Ereignisse in seinem Leben als Schickungen Gottes interpretiert. Von „Beweisen“ kann dabei selbstverständlich keine Rede sein; der Gläubige verlangt auch keine.

Auch in Hinsicht auf mögliche Gottesbeweise ist die Situation in einer Religionsphilosophie ohne Übersinnliches anders als in einer mit ihm. Bei den moralischen Argumenten, die Kant als die allein maßgeblichen angesehen hat, ändert sich allerdings nichts. Da Gott als Person gefasst ist, kann er auch weiterhin als moralischer Gesetzgeber, gerechter Richter usw. gelten. Ein platonischer Interaktionismus ist für diese Funktionen nicht erforderlich. Im Gegenteil, es ist schwer zu sehen, wie eine unveränderliche intelligible Substanz sie wahrnehmen soll. Ein gerechter Richter muss von ihm unabhängige Tatsachen zur Kenntnis nehmen und auf sie reagieren können. Auf dem Boden des Spinozismus der Freiheit, wenn Gott als ein zeitlich handelndes personales Wesen gilt, ist ein göttlicher Richter durchaus denkbar, und man darf auch annehmen, dass er über alle Informationen verfügt, die für ein gerechtes Urteil erforderlich sind. Die moralischen Argumente verlieren in einer Theologie ohne Übersinnliches also nicht an Gewicht.

Bei den anderen Gottesbeweisen ändert sich die Problemsituation insofern, als die Schwierigkeiten wegfallen, die mit der Überbrückung der „Kluft“ zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem verbunden sind. Eine Theologie ohne Übersinnliches ist von ihnen nicht betroffen. Für Kant sind sie dasjenige gewesen, an dem die kausalen und teleologischen Argumente scheitern. Nach Wegfall dieser Schwierigkeiten bleiben die fraglichen Argumente jedenfalls kategorial sinnvoll (was nicht automatisch bedeutet, dass sie auch überzeugend sind).

Auf die Probleme, die Kant in der Vorstellung der Schöpfung sieht, wurde schon kurz hingewiesen. Es soll widerspruchsvoll sein, Gott als einen Schöpfer von Erscheinungen zu denken.<sup>39</sup> Gott schafft also nicht die raumzeitlich ausgedehnte Wirklichkeit als solche, sondern die ihr zugrundeliegenden nicht raumzeitlich ausgedehnten Dinge an sich. Im Horizont des Spinozismus der Freiheit

<sup>39</sup> Vgl. KpV, AA 05: 102; A183f.

dagegen ist zwar eine *creatio ex nihilo* kaum zu denken, wohl aber kann das Universum zumindest hinsichtlich der grundlegenden gesetzlichen Strukturen nach Gottes Willen gestaltet sein.

Entsprechendes gilt für die Theodizee. Dass nach Kant „alle philosophischen Versuche in der Theodizee misslingen“, hat seinen Grund darin, dass nur jemand erfolgreich sein könnte, „welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zugrundeliegt [...] eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.“<sup>40</sup> Diese Schwierigkeit verschwindet jedoch mit der intelligiblen Welt, und es bleiben die wirklichen Probleme: Ist das Weltgeschehen, wie wir es erfahren, verträglich damit, dass ein gütiger und weiser Gott es lenkt?

Generell besteht das Problem der Gottesbeweise in dem Spinozismus der Freiheit darin, dass die anzunehmenden Kausalbeziehungen, auch wenn sie nicht die Sinnenwelt transzendieren, kaum als göltig erweisbar sind. Gott soll die Welt im Innern bewegen, aber lässt sich von den Bewegungen, die wir im Innern der Welt vorfinden, beweisen, dass sie von einem persönlichen Gott verursacht sein müssen? Die meisten dieser Bewegungen können zureichend rein physikalisch erklärt werden, was einen Rekurs auf einen persönlichen Gott überflüssig macht. Vollständige Erklärungen bedürfen keiner weiteren Vervollständigung. Noch fragwürdiger sind entsprechende Argumente bei Einzelereignissen. In der Intelligibilität der Welt, aber auch im kosmologischen Fine-Tuning sieht Swinburne Gegebenheiten, die nicht mehr rein physikalisch erklärbar seien und darum für eine Wirksamkeit Gottes sprächen.<sup>41</sup> Ob mit Recht, ist hier nicht zu diskutieren, es soll nur festgehalten werden, dass Argumente für die Existenz Gottes (aber auch Argumente gegen sie) unter der Prämisse der Immanenz nicht schon daran scheitern, dass sie ein „Durchdringen zur Kenntnis der übersinnlichen Welt“ verlangen. Trotzdem können sie scheitern. Es würde so letztlich doch bei der kantischen Begrenzung des Wissens und der mit ihr verbundenen Unverzichtbarkeit des Glaubens bleiben – ein Resultat, das eine vernünftige Theologie akzeptieren sollte.

Analoges gilt für die Frage, ob es sinnvoll ist, mithilfe induktiver Argumente die Existenz Gottes als wahrscheinlich erweisen zu wollen. Kant hält das für „ungereimt“; das Übersinnliche sei von dem Sinnlichen „der Spezies nach (*toto genere*) unterschieden“. Es könne deswegen keinen Fortschritt in der Erkenntnis desselben und keine Annäherung an Gewissheit dabei geben, was für eine sinnvolle Anwendung von Wahrscheinlichkeitsbegriffen vorausgesetzt sei.<sup>42</sup> Swin-

<sup>40</sup> MpVT, AA 08: 264.02–05; A211.

<sup>41</sup> Vgl. RICHARD SWINBURNE: *The Existence of God*, Oxford <sup>2</sup>2004, 153–191.

<sup>42</sup> FM, AA 20: 299.22–28; A118.

burne dagegen möchte aufgrund solcher Argumente den Theismus als wahrscheinlich erweisen.<sup>43</sup> Für eine Theologie ohne Übersinnliches verliert Kants Einwand seine Gültigkeit; induktive Argumente für oder gegen die Existenz Gottes sind sinnvoll. Ob die von Swinburne vorgetragene inhaltlich überzeugend sind, ist eine andere Frage, auf die hier nicht einzugehen ist. Wie deduktive, so können auch induktive Argumente scheitern, auch wenn sie nicht grundsätzlich sinnlos sind.

Probleme ergeben sich auch bei der dritten Vernunftidee, der Unsterblichkeit der Seele. In ihrem Fall ist davon auszugehen, dass schon die traditionelle Theologie zweigleisig vorgegangen ist, indem sie neben der Unsterblichkeit der Seele (*immortalitas animae*) auch eine Auferstehung der Leiber (*resurrectio corporum*) angenommen hat. Beide Vorstellungen haben unterschiedliche historische Quellen. Der Gedanke der Unsterblichkeit entstammt der griechischen Metaphysik, insbesondere der Philosophie Platons, die Vorstellung, dass die Körper wieder lebendig werden, soll iranische Ursprünge haben.

Wie dem auch sei, es gibt keinen Grund, beides nebeneinander anzunehmen. Für eine postmortale Fortexistenz, insbesondere die moralisch zu postulierende, genügt eines. Der philosophisch relevante Unterschied zwischen beiden Formen ist, dass bei der Unsterblichkeit, nicht aber bei der Auferstehung eine Trennbarkeit von Leib und Seele vorausgesetzt werden muss. Gemäß der Konzeption der Unsterblichkeit, wie sie in Platons *Phaidon* bzw. in Mendelssohns *Phädon* vorgestellt wird, trennt sich beim Tod die Seele vom Körper. Dieser zerfällt, jene gelangt in jenseitige Gefilde, sie existiert als immaterielle Substanz weiter.

Eine Theologie, die das Übersinnliche aus ihren Vorstellungen verabschiedet, muss deshalb davon ausgehen, dass die *resurrectio corporum* die einzig denkbare Form einer postmortalen Fortexistenz ist. Nur bei ihr wird die wesentliche Abhängigkeit mentaler Prozesse von physischen respektiert, nur bei ihr bedarf es keines Übersinnlichen nach uns. Wenn es also überhaupt eine Form der postmortalen Fortexistenz gibt, dann als leibliche Auferstehung. Es gibt dabei allerdings Probleme, die mit dem Begriff der diachronen Identität von Personen zusammenhängen. Es ist nicht ohne weiteres klar, dass eine leibliche Auferstehung sie garantieren kann.

Ehe ich darauf eingehe, seien vorher noch einige eher mythische Vorstellungen, die mit dem Gedanken der leiblichen Auferstehung verbunden worden sind, beiseitegeräumt. So hat man angenommen, dass beide Vorgänge zu unterschiedlichen Zeitpunkten stattfinden. Die Seele existiert sofort nach dem Tode getrennt vom Körper weiter; dieser wird erst einige Zeit später auferweckt. Die Seele muss also für eine gewisse Zeit ohne ihren Körper auskommen, sodass gerade das, was den Gedanken der leiblichen Auferstehung attraktiv macht, verloren geht. Dafür

<sup>43</sup> Vgl. SWINBURNE: *The Existence of God*, 342.

gibt es jedoch keinen guten Grund. Auch die Auferstehung kann unmittelbar nach dem Tode erfolgen, wenn sie überhaupt möglich ist. Weiterhin hat man wohl angenommen, dass alle Toten zum selben Zeitpunkt auferweckt werden. Auch dafür gibt es keinen Grund. Unnötig ist es schließlich auch, sich die Auferstehung so vorzustellen, wie sie bisweilen auf Bildern dargestellt wird: dass Skelette sich aus ihren Gräbern erheben und mit einem neuen Leib ausgestattet werden. Aus moralischen Gründen muss die diachrone Identität der Personen gewahrt bleiben, diese ist aber nicht davon abhängig, dass irgendwelche Moleküle aus den Knochen weiterverwendet werden. Auch bei der Gerichtsvorstellung ist man zweigleisig vorgegangen: Neben das *iudicium particulare* über den Einzelnen nach seinem Tode sollte ein *iudicium universale* über alle Auferstandenen am Ende der Zeiten treten. Auch diese Verdoppelung ist überflüssig; es kommt allein auf das *iudicium particulare* an.

Es ist klar, dass eine solche Auferstehung der Leiber nur als Ergebnis einer Wirksamkeit Gottes denkbar ist. Man hat selbstverständlich auch stets angenommen, dass Gott sie bewirkt. Dafür ist eine gewisse Supervenienz des Mentalen über dem Physischen vorauszusetzen, denn Gott kann zunächst nur die Elementarteilchen so anordnen, wie es für die diachrone Identität der Person erforderlich ist. Gott hat keinen direkten Einfluss auf das Mentale, die über die Möglichkeit von Kommunikation hinausgeht. Er kann, wenn das Mentale, wie Kant annimmt, eine Erscheinung im inneren Sinn ist, auch keine „Seelen“ erschaffen. Für eine indirekte Einflussnahme auf das Mentale über seine physischen Bedingungen gibt es moralische Grenzen; die Auferweckung zum Gericht ist möglich, Eingriffe in die personale Integrität wären zumindest problematisch.

Die mentale Spontaneität kann erst nach der Auferweckung erneut wirksam werden, nicht für sie. Menschen können nichts dazu beitragen, dass sie vom Tode auferweckt werden, ihre moralische Existenz aber ist dennoch von ihrer Spontaneität abhängig. Man muss fordern, dass die Auferstandenen, wenn ein Gericht über sie stattfinden soll, wieder freie Personen sind. Nur solche können Gegenstand eines gerechten Verfahrens sein. Der Geist muss dafür erneut aktiv geworden sein. Dass es zu einem solchen postmortalen Gericht kommt, ist vollkommen abhängig von Gottes Willen. Das Urteil selbst muss sich dagegen, wenn es gerecht sein soll, aus den Tatsachen ergeben.

Es ist aber nun ein Problem zu berücksichtigen, das die Struktur der diachronen Identität von Personen betrifft. Um zu zeigen, worin es besteht, wie aber auch eine Lösung aussehen könnte, möchte ich kurz auf den Dialog *Die Auferstehungsmaschine* des polnischen Schriftstellers Stanisław Lem eingehen.<sup>44</sup> Martine Nida-

<sup>44</sup> STANISŁAW LEM: *Die phantastischen Erzählungen*, Frankfurt a. M. 1988.

Rümelin diskutiert den Text in *Der Blick von innen*<sup>45</sup>. Diese Maschine kann Tote wieder auferstehen lassen, und zwar so, dass der Auferstandene auch in psychischer Hinsicht seinem Vorgänger vollständig gleicht. Er hat genau dieselben Erfahrungen, Erinnerungen, Neigungen usw. Leider aber – und das ist das Problem – kann sie jeden Menschen gleich in mehreren Exemplaren wieder lebendig werden lassen, so wie man mit einem Kopiergerät mehrere Kopien desselben Textes machen kann. Wenn das so ist, wird jedoch wegen der Transitivität von Identität die diachrone Identität der Auferstandenen mit dem Vorgänger problematisch. Wenn B und C (zwei solche Kopien) nicht miteinander identisch sind, können nicht beide mit dem Vorgänger A identisch sein. Nun haben aber weder B noch C einen begründeten Anspruch darauf, der wahre Nachfolger zu sein, da sie sich in den relevanten Hinsichten nicht unterscheiden. Wenn das möglich ist – und es sollte bei einer bloßen Neuerschaffung von Molekülsystemen möglich sein –, dann wird zweifelhaft, ob auch bei einer Rekonstruktion eines einzelnen Organismus von diachroner Identität die Rede sein kann. Wie es bei Nida-Rümelin heißt:

„Die bloße Möglichkeit einer doppelten Rekonstruktion weckt bei Hylas [der Person, der die Auferstehung versprochen wird, P.R.] Zweifel daran, dass bei bloß einmaliger Rekonstruktion transtemporale Identität besteht zwischen ‚Vorlage‘ und ‚Kopie‘, und dieser Zweifel scheint durchaus rational.“<sup>46</sup>

Eine bloß molekülgetreue Rekonstruktion der Körper reicht offenbar nicht aus, um von einer Auferstehung zu sprechen. Selbst die Annahme, dass auch alle mentalen Eigenschaften genauestens reproduziert werden, hilft nicht weiter. Eine unabhängige immaterielle Seelensubstanz kann nicht angenommen werden. Es muss aber noch etwas hinzukommen – nämlich, wie ich annehme, eine moralische Gewissheit. Wenn Hylas nach seinem Tode weiß, dass Gott ihn auferweckt hat und dass Gott heilig (moralisch vollkommen) ist, dann kann er vollkommen sicher sein, dass er der wahre und einzige Nachfolger des verstorbenen Hylas ist.

Für etwas, was nur einer getan hat, kann auch nur einer verantwortlich sein. Nun weiß ich als Auferstandener mit untrüglicher Gewissheit, dass ich für gewisse Taten verantwortlich bin. Diese Gewissheit ist ein Element der „Schau Gottes“, die zu dem neuen Status gehört. Die Schau Gottes ist im Kern eine solche untrügliche Gewissheit bezüglich einer Reihe von moralischen Sachverhalten – von allgemeinen moralischen Gesetzen, aber auch von der individuellen moralischen Beschaffenheit. Der Auferstandene weiß, was mit ihm los ist, was er getan hat und wie das zu bewerten ist, er besitzt eine perfekte Kenntnis des eigenen moralischen Status.

<sup>45</sup> MARTINE NIDA-RÜMELIN: *Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewussteinfähiger Wesen*, Frankfurt a. M. 2006, 112–120.

<sup>46</sup> Ebd., 113.

Die Annahme, dass ein moralisches Wesen in mehreren Exemplaren aufersteht, wird also inkonsistent, wenn gilt, dass nur Gott eine solche Auferstehung bewirken kann, und dass Gott eben heilig ist. Das Bewusstsein von der Verantwortung für geschehene Taten ist dann verlässlich, also sicher wahr. Die Erinnerung an die Taten ist dafür nur eine notwendige Bedingung, da sie mehrfach vorliegen könnte. Auch Speicher können mehrfach kopiert werden. Die Wirksamkeit der praktischen Vernunft – sie ist es, die allein zu der Schau Gottes befähigt ist – entstammt der mentalen Spontaneität des Auferstandenen und ist mehr als eine Funktion von Molekülen.

Man kann fragen, ob Gott auch Schmetterlinge und Rehe vom Tode auferwecken kann. Dass er auch deren Körper molekülgetreu reproduzieren kann, steht außer Frage. Wenn das Gesagte zutrifft, reicht das aber nicht, um von einer Auferstehung, die die diachrone Identität über den Tod hinaus einschließt, zu sprechen. Es könnte sein, dass so einfach neue Schmetterlinge und Rehe geschaffen werden. Lebewesen, die keine moralischen Personen sind, kann darum auch Gott nicht auferstehen lassen, denn etwas Entscheidendes an der Auferstehung muss von den Wesen, die auferstehen sollen, selbst geleistet werden – das moralische Bewusstsein, das allein die diachrone Identität sichert.

Auch die dritte Vernunftidee bedarf also keines Übersinnlichen, wenn sie nicht als Unsterblichkeit der Seele, sondern als *resurrectio corporum* verstanden wird – oder besser als Auferstehung von moralischen Personen, die zugleich körperliche Wesen sind und nur als solche fortexistieren können. Es kann diese Fortexistenz nur geben, wenn es Gott gibt, ist unter dieser Bedingung aber moralisch plausibel. Gott sollte ein Interesse daran haben, dass es zu einer Verwirklichung von Gerechtigkeit kommt. Beweisen lässt sie sich selbstverständlich nicht, da sich schon die Existenz Gottes nicht beweisen lässt. Ein gläubiger Christ wird in der Auferstehung von Jesus einen Beleg dafür sehen, dass seine Hoffnung berechtigt ist. Paulus schreibt, unser Glaube wäre vergeblich, wenn Christus nicht auferstanden wäre (1 Kor 15, 14).

Mein Plädoyer für eine Theologie ohne Übersinnliches ist damit beendet. Es stützt sich auf drei Thesen: die konstitutive Bedeutung von Raum und Zeit für konkrete Wirklichkeit, die konstitutive Bedeutung des zeitlichen Werdens für mentale Prozesse und schließlich darauf, dass die Formen von Kausalität, die mit dem Übersinnlichen verbunden sein sollten, nicht verständlich zu machen sind. In der neuplatonischen Schichtenontologie haben diese Formen von Kausalität das Grundgerüst der gesamten Wirklichkeit gebildet. Die Zeit rangiert in diesen Theorien stets sehr weit unten. Diese ontologische Abwertung der Zeit ist zu korrigieren.

Der „*liber de causis*“ ist eine in der arabischen Welt entstandene, an Proklos anknüpfende neuplatonische Abhandlung über Kausalität, die im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden ist und danach große Bedeutung für die scholastische Philosophie bekommen hat. Der Kommentar zu ihr von Thomas von Aquin ist vor kurzem in einer zweisprachigen Ausgabe erschienen.<sup>47</sup> Wenn man diese Theorie der Kausalität, die ein drastisches Beispiel für die Missachtung der Zeit in dieser Tradition ist, mit modernen vergleicht, wie sie z. B. in dem Buch *Ursachen*<sup>48</sup> dargestellt sind, dann fragt man sich, ob es da überhaupt etwas Gemeinsames gibt. In dem neuplatonischen Text werden die kausalen Abhängigkeiten zwischen den verschiedenen hierarchisch geordneten Entitäten mit nicht-personalen Kategorien beschrieben (Ausstrahlen, Ausfließen usw.). Thomas verwendet stattdessen Ausdrücke für Tätigkeiten, also personale Kategorien, er spricht von einem Erschaffen (*creare*). Wenn aber zu Tätigkeiten Zeitstrukturen gehören, etwa ein planendes Voraussein in Zukunft, dann genügt diese Korrektur für sich allein nicht. Die Kategorien müssen, wie man mit Kant sagen könnte, auch „schematisiert“ werden; die zeitlichen Voraussetzungen müssen explizit gemacht werden. In den aktuellen Theorien der Kausalität, wie sie bei Hüttemann diskutiert werden, gibt es keine zeitlosen Formen von Kausalität. Auch in der Theologie sollte man sich an derartigen Theorien orientieren, dabei aber daran festhalten, dass es mentale Kausalität gibt, dass also der Geist körperliche Bewegungen veranlassen und steuern kann. Ohne das ist schon die erste Vernunftidee, die der Freiheit, nicht zu „retten“, von den beiden anderen ganz zu schweigen. Freiheit ist nicht auf einen platonischen, wohl aber auf einen kartesischen Interaktionismus angewiesen; sie setzt nicht voraus, dass es „höhere“ Schichten oberhalb der Zeit gibt. Das Gleiche gilt für Gott und die postmortale Fortexistenz. Es gibt keinen theologischen Bedarf für ein Übersinnliches in uns, über uns oder nach uns.

<sup>47</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Expositio super librum de causis. Kommentar zum Buch von den Ursachen*, Lateinisch/Deutsch, herausgegeben von Jakob Georg Heller, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2017.

<sup>48</sup> ANDREAS HÜTTEMANN: *Ursachen*, Berlin 2013.

## Verwendete Literatur

- BEIERWALTES, Werner: Art. „Mundus intelligibilis/sensibilis“, in: *HWP* 6, 235–241.
- BENNETT, Jonathan: *A Study of Spinoza's „Ethics“*, Cambridge 1984: Cambridge University Press.
- VON GOETHE, Johann Wolfgang: *Berliner Ausgabe. Poetische Werke. Band 1: Gedichte und Singspiele*, bearbeitet von Regine Otto, Berlin/Weimar 1965: Aufbau.
- HALFWASSEN, Jens: Art. „Transzendenz/Transzendieren“, in: *HWP* 10, 1442–1447.
- HENRICH, Dieter: *Hegel im Kontext* (Edition Suhrkamp 510), Frankfurt a. M. 1971: Suhrkamp.
- HÜTTEMANN, Andreas: *Ursachen* (Grundthemen Philosophie), Berlin 2013: De Gruyter.
- JACOBI, Friedrich H.: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785 (= Gesamtausgabe Bd. 1, herausgegeben von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke, Hamburg/Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner/Frommann-Holzboog 1998).
- JÄGER, Christoph (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie* (Probleme der Philosophie 2021), Paderborn/u. a 1998: Schöningh.
- JAMMER, Max: *Einstein und die Religion*, Konstanz 1995: Universitätsverlag Konstanz.
- LEM, Stanislaw: *Die phantastischen Erzählungen* (Suhrkamp-Taschenbuch 1525), Frankfurt a. M. 1988: Suhrkamp.
- MENDELSSOHN, Moses: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin 1785: Voß.
- NÆSS, Arne: „Spinoza and the Deep Ecology Movement“, in: ders./A. R. Drengson/B. Devall (Hg.): *Ecology of Wisdom* (Penguin Modern Classics), Berkeley 2016: Counterpoint, 230–251.
- NIDA-RÜMELIN, Martine: *Der Blick von innen. Zur transtemporalen Identität bewusstseinsfähiger Wesen* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1787), Frankfurt a. M. 2006: Suhrkamp.
- ROHS, Peter: „Personale Freiheit und Willensfreiheit“, in: A. Newen/B. Sandkaulen (Hg.): *Analytic Philosophy meets Classical German Philosophy* (Philosophiegeschichte und logische Analyse / Logical analysis and history of philosophy 18), Münster 2015: Mentis, 39–51.
- Ders.: *Geist und Gegenwart. Entwurf einer analytischen Transzendentalphilosophie*, Münster 2016: Mentis.
- SWINBURNE, Richard: *The Existence of God*, Oxford 2004: Clarendon.
- Ders.: „God and Time“, in: E. Stump (Hg.): *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca 1993: Cornell University Press, 204–222.
- THOMAS VON AQUIN: *Expositio super librum de causis. Kommentar zum Buch von den Ursachen*, Lateinisch/Deutsch, herausgegeben von Jakob Georg Heller (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 39), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2017: Herder.

Thomas Marschler

„Theologie ohne Metaphysik“?  
Anmerkungen zum „therapeutischen“ Entwurf  
Kevin W. Hectors

Vorbehalte gegenüber der Verwendung von Metaphysik innerhalb der Theologie werden in der Gegenwart regelmäßig geäußert. Sie finden sich in allen christlichen Konfessionen mit vielfältigen Varianten. Dies hängt mit unterschiedlichen philosophischen Prämissen zusammen, von denen die Kritik und die Erarbeitung alternativer theologischer Konzepte ausgehen, aber auch mit divergierenden Zielen, die sie verfolgen. Schon der Versuch einer groben Klassifizierung gegenwärtiger Metaphysikkritik erweist sich als schwieriges Unterfangen, da er Ansätze nebeneinanderstellen muss, die sich faktisch oft verbinden und durchdringen.<sup>1</sup> In der Auseinandersetzung mit metaphysikfeindlichen Strömungen in der Theologie scheint es daher angeraten, den Ausgang von einem konkreten Entwurf zu nehmen. Aus der neueren Literatur bietet sich dafür in besonderer Weise die 2011 erschienene Monographie des in Chicago lehrenden protestantischen Theologen Kevin W. Hector an.<sup>2</sup> Dieses Buch ist nicht bloß ein Kompendium wichtiger Einwände gegen den Einsatz metaphysischer Denkformen in der Theologie, sondern entfaltet mit großer Gelehrsamkeit, Klarheit und argumentativer Stringenz auch einen beachtenswerten Gegenentwurf,<sup>3</sup> der philosophische und theologische Motive, analytisches Denken und kontinentale Traditionen miteinander verbindet. Hectors Buch hat vor allem im englischen Sprachraum zahlreiche Rezensenten gefunden. Der vorliegende Beitrag möchte die darin zum Ausdruck kommende Sachdiskussion um die Möglichkeit einer „Theologie ohne Metaphysik“ nach einer knappen Vorstellung der zentralen Thesen Hectors aufgreifen.

- <sup>1</sup> Vgl. den Vorschlag bei HARTMUT VON SASS/ERIC E. HALL: „Metaphysics, Its Critique, and Post-Metaphysical Theology. An Introductory Essay“, in: dies. (Hg.): *Groundless Gods. The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, Eugene 2014, 1–37, hier 17–25.
- <sup>2</sup> KEVIN HECTOR: *Theology without Metaphysics. God, Language, and the Spirit of Recognition*, Cambridge 2011.
- <sup>3</sup> Ein Rezensent sieht in dem Werk sogar „one of the best books of philosophical theology in the last decade“ (IAN MCFARLAND: „Rez. Hector, Theology without Metaphysics“, in: *Scottish Journal of Theology* 67 [2014], 230–233, hier 230).

## 1. Die Argumentation Hectors

### 1.1 Gründe für die Ablehnung metaphysischer Theologie

Hectors Kritik ist nicht pauschal gegen alle Konzepte gerichtet, die sich hinter dem Begriff der Metaphysik verbergen können, sondern speziell gegen diejenige Variante, die er als „essentialistisch-korrespondentistische“ bezeichnet. Im Fokus steht die Annahme, dass menschliche Begriffe unmittelbare Entsprechungen in den Dingen selbst besitzen und deren „Wesen“ zu erfassen vermögen. Sie reduziert nach Ansicht Hectors konkrete Erfahrung und die in ihr begegnenden partikulären Objekte auf die „Erscheinung“ abstrakter, vorgefertigter Ideen und erweist sich dabei als prinzipiell „gewaltsam“.<sup>4</sup> Diese Einschätzung wird bei der Diskussion von Korrespondenztheorien der Wahrheit wiederholt, die Hector konsequent ablehnt.<sup>5</sup> Aus theologischer Perspektive sieht er den Anspruch des Begriffsrealismus in eine Rede über Gott münden, die sich den Vorwurf des Anthropomorphismus und Idolatriums gefallen lassen muss, weil sie Gott unvermeidlich in eine Reihe mit kreatürlichen Objekten stellt und auf deren Maß reduziert.<sup>6</sup> Gnadentheologisch kann Metaphysik dann geradezu als Strategie der „Selbstrechtfertigung“ des Menschen abgewiesen werden.<sup>7</sup> In diesem Punkt steht Hector unausgesprochen in einer längeren Linie vor allem protestantischer Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts,<sup>8</sup> während andere Motive der neueren Metaphysikkritik (wie die Betonung des Primats der Ethik oder des idealistischen Subjektgedankens) bei ihm eher im Hintergrund stehen. Ausdrücklich greift er Stellungnahmen bekannter postmoderner Kritiker metaphysischer Theologie

<sup>4</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 14. 49. 52.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 206. 210f. Die Korrespondenztheorie wird in Kap. 5 (201–244) mit weiteren gängigen Argumenten (u. a. Fehlen eines „dritten Standpunkts“ zur Feststellung der Entsprechung, Problem eines infiniten Regresses) kritisiert.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 50: „Hence, if (a) the meaning of a concept is fixed by its application to creaturely objects, and (b) the concept applies only to objects that stand in a uniform series with these objects, then (c) to apply such concepts to God would be to set God in a uniform series with creatures – to cut God down to creaturely size, as it were.“

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 14: „metaphysics is fundamentally an act of self-justification (in the theological sense)“.

<sup>8</sup> Vgl. mit vielen Belegen RUTH GÖRNANDT: *Die Metaphysikkritik Gerhard Ebelings und ihre Vorgeschichte*, Tübingen 2016.

auf, darunter vor allem Jean-Luc Marion und John D. Caputo, deren Bezugnahme auf Heidegger auch bei Hector nachhallt.<sup>9</sup> Der von ihnen gezogenen Konsequenz, nach dem Ende der Metaphysik allein Spielarten negativer (natürlicher) Theologie zuzulassen, schließt sich Hector allerdings aus zwei Gründen nicht an. In philosophischer Hinsicht sieht er darin immer noch die Vorstellung einer Korrespondenz von Begriffen und Dingen nachwirken; aus theologischer Perspektive missfällt ihm die Radikalität, mit der diese Metaphysikkritiker im Namen der Transzendenz Gottes jede Möglichkeit unmittelbarer Gotteserfahrung, die für den christlichen Glauben zentral ist, zurückweisen müssen.<sup>10</sup> Daher sucht er nach einem dritten, alternativen Weg, der seinen Ausgang von einer Neubewertung der Funktion menschlicher Aussagen über Gott nimmt und weder auf metaphysische noch apophatische Modelle reduzierbar ist.

### 1.2 Eine nicht-korrespondentistische Theorie sprachlicher Praxis

Was tun wir bei der Verwendung von Begriffen für Dinge, wenn wir uns nicht auf etwas beziehen, das die Dinge als solche innerlich-wesenhaft konstituiert, und dennoch „Wahrheit“ beanspruchen? Hector antwortet mit der Entfaltung einer pragmatischen, im weiteren Sinn an Wittgenstein anknüpfenden<sup>11</sup> und damit dem religiösen Non-Kognitivismus zuzuordnenden Theorie. Demnach folgen wir bestimmten Verwendungen von Begriffen, die in einer Sprachgemeinschaft etabliert sind. Begriffe sind Normen, deren Anwendung man durch Nachahmung lernt, die ihrerseits durch intersubjektive Anerkennung vermittelt ist. Wir erkennen vorangehende Sprecher mit ihrem Anspruch an und machen ihn uns zu eigen, weil wir unser eigenes Sprechen als ein solches bewerten, das sich unter ähnlichen Bedingungen und mit vergleichbaren Intentionen vollzieht. In diesem Fall schätzen wir die bei den Vorgängern beobachtete Begriffsverwendung als passend und mit anderen eigenen Überzeugungen übereinstimmend

<sup>9</sup> Als Beispiel einer aktuellen antimetaphysischen Theologiekonzeption mit ausdrücklicher Berufung auf Marion vgl. JOHN P. MANOUSSAKIS: *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Bloomington 2007; zum Kontext: ROLF KÜHN: *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013; zur Kritik an Marion: LORENZ B. PUNTEL: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010, 313–426. Die für Caputo maßgebliche Vorgabe Derridas entfaltet KEVIN HART: *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, New York 2000.

<sup>10</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 25f.

<sup>11</sup> Vgl. MICHAEL C. REA: „Theology without Idolatry or Violence“, in: *Scottish Journal of Theology* 68 (2015), 61–79, hier 61: „a broadly Wittgensteinian theory about the nature and deployment of human concepts and predicates“.

ein.<sup>12</sup> Das Übernommene wird dann in der eigenen Sprachpraxis zur Norm, an der weitere Urteile über dasselbe Objekt bemessen werden können.<sup>13</sup> Sich den Wahrheitsregeln einer Sprachgemeinschaft (ihrem *commitment*) anzuschließen, bedeutet also, diese Gemeinschaft und ihre Normen anzuerkennen, selbst in ihr Anerkennung zu finden und zum normativen Vorbild für andere werden zu können bzw. Verantwortung für sie zu übernehmen.<sup>14</sup> Hector beansprucht, auf diesem Weg einen Begriff „objektiver Wahrheit“ und konstanter Referenz ohne die Annahme einer Isomorphie zwischen Aussagen und ihrem Gegenstand begründen zu können.<sup>15</sup> Zugleich betont er, dass der Wahrheitstransfer niemals in der reinen Wiederholung früherer Aussagen besteht, sondern dass die Übernahme von Überzeugungen durch Personen stets mit einer gewissen Modifizierung ihrer Artikulation verbunden ist, da die Sprachbedingungen in jedem individuellen Fall Unterschiede aufweisen. So werden innerhalb eines Überlieferungsweges schrittweise Veränderungen von Bedeutung und sogar Referenz einzelner Begriffe möglich,<sup>16</sup> die wiederum nicht vermittels der Beziehung zu den bezeichneten Objekten selbst zu begründen sind.

### 1.3 Die theologische Applikation: Christliche Rede von Gott als Fortsetzung der Sprachpraxis Jesu in der vom Geist getragenen Überlieferungsgemeinschaft der Glaubenden

(1) Hector sieht es als Stärke seines sprachpragmatischen Modells<sup>17</sup> an, dass es sich ohne größere Modifikationen mit theologischen Prämissen verbinden und

<sup>12</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 38: „to use a concept is to intend one’s usage as going on in the same way as certain precedents and to claim this same precedent-status for one’s own usage“; 107: „it should be evident that one interprets a concept use by seeing it as applied in *circumstances* relevantly similar to those of precedent applications.“

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 217: „to take a belief about some object to be true is to take it as a standard by which other beliefs about *that object* should be judged.“

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 61f.: „To use a concept, on this view, is to recognize others and seek their recognition, to confer authority on others and seek authority for oneself, to demarcate an ‚us‘ and seek inclusion in it.“ Ähnlich ebd., 222f.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 225: „Part of the appeal of this explanation is that it manages to uphold the objectivity of truth judgments without appealing to any *tertium* outside of beliefs and their subject matter (such as an isomorphic relationship between the two): to judge that a belief is true is to judge that it gets its subject matter right, and one judges a candidate belief to get its subject matter right by determining whether it goes on in the same way as precedent beliefs which one judges to be correct.“

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 38. 111f. 124f. 167f.

<sup>17</sup> Ebd., 37: „there is a commitment, first, to explaining semantical notions such as meaning, truth, and reference in terms of pragmatics – in terms, that is, of the norms implicit in what

so als Basis für die Erklärung christlicher Rede über Gott heranziehen lässt, die ohne Rekurs auf metaphysische Prämissen den Anspruch direkter Erfahrbarkeit des Wirkens Gottes am Menschen nicht aufgeben muss. „Richtig“ über Gott zu sprechen, so ist Hector mit Karl Barth überzeugt, kommt dem Menschen niemals aus eigenem Vermögen zu, sondern nur aufgrund einer gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes in menschliche Sprache hinein, die für den Menschen normative Relevanz entfaltet. Gottes Aneignung menschlicher Begriffe tritt an die Stelle aller (inadäquaten) Vorverständnisse.<sup>18</sup> Die göttliche Selbstmitteilung geschieht nach christlicher Überzeugung trinitarisch, ausgehend vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Hector verweist hier auf den offenbarungstheologischen Konsens der neueren Theologie: Durch die Weise, wie Gott sich dem Menschen gibt, zeigt er sich ihm, wie er in Wahrheit ist. Gott „für uns“ und Gott „an sich“, ökonomische und immanente Trinität werden uns so in ihrer untrennbaren Einheit erschlossen.

(2) Ausgangspunkt der für Christen verbindlichen Weise, über Gott zu sprechen, ist *Jesus von Nazareth*. Aus den menschlichen Aussagen über Gott hat er bestimmte als richtig anerkannt, die vor allem in der längeren Offenbarungsgeschichte Israels vorbereitet waren und in deren Kontinuität stehen, aber in seinem Mund Korrekturen und neue inhaltliche Bestimmungen erfahren haben und so „vollendet“ worden sind.<sup>19</sup> Zugleich haben Personen die Autorisierung Jesu gefunden, welche die Rede über Gott und das damit verbundene Handeln in der von ihm eröffneten Linie kompetent fortsetzen sollten. Diese wiederum haben anderen Personen Anerkennung zuteil werden lassen, die ihrerseits die Worte und Taten der bereits Glaubenden als Ausdruck echter Christusnachfolge anerkannt haben.<sup>20</sup> So ist eine ununterbrochene Kette des „Abgestimmtseins auf Christus“<sup>21</sup> entstanden, eine sich von Person zu Person fortpflanzende Nachfolge- und Sprachpraxis, in der Gottes eigene Maßstäbe dauerhaft bleiben. Unter ihnen nehmen Gottes willentliche Selbstidentifizierung mit Jesus, dem Sohn, und

we do with language [...]“; 52: „the key move is to understand semantics on the basis of pragmatics.“

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 129: „one’s use of these concepts must be subsequent to God’s appropriation of them and must cling to that appropriation, in consequence of which one can (and must) resist the temptation to equate God with one’s preconceptions.“

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 132: „[...] application of the concept to God can be seen as the fulfillment of precedent applications, yet it also provides the standard by which to judge the extent to which such applications measure up to true justice“.

<sup>20</sup> Vgl. ebd.: „Jesus recognized certain claims about God as correct and eventually recognized certain persons as competent judges of such correctness; these persons recognized certain claims as correct and eventually recognized certain persons, and so on.“

<sup>21</sup> Hector nennt ebd., 91, die Gemeinschaft der Glaubenden „a ‚multifarious community of attunement““.

Jesu Art und Weise, über Gott (als Vater) und sein Handeln an den Menschen zu sprechen, den zentralen Platz ein.

(3) In der so eröffneten Überlieferungsgemeinschaft ist es der *Heilige Geist*, der die Treue zum Ursprung in Christus garantiert. Da Hector in Anknüpfung an Schleiermacher religiöse Überlieferung als ein fortgesetztes Anerkennungs-geschehen in der durch den Ursprung bestimmten Sprachgemeinschaft ansieht, ist der Ort der Geistwirksamkeit ebendieses Geschehen intersubjektiver Anerkennung. In dieser Hinsicht erweist sich das reguläre Verständnis menschlicher Diskursgemeinschaften erneut als offen für die Verbindung mit dem „übernatürlichen“ Konzept der religiösen Überlieferungsgemeinschaft.<sup>22</sup> Glaubenssätze sind in dieser Gemeinschaft nicht das Primäre, sondern (wiederum nach Schleiermacher) Ausdruck des aktuellen gemeinsamen Glaubensgefühls und reflexive Artikulation der in der Glaubensweitergabe zunächst eher implizit wirksamen normativen Strukturen. Wer immer in die Gemeinschaft der Glaubenden eintritt, wird vom Geist Christi getragen und trägt ihn selbst weiter.<sup>23</sup> Diese Vermittlung von freier Selbstnormierung und Eintritt in eine normative Gemeinschaft,<sup>24</sup> die Verschmelzung von Ich- und Wir-Bewusstsein betrachtet Hector als typisch protestantische Prägung seines Ansatzes, der die Kirche als *community of free expression* versteht, die durch den Eintritt neuer Diskursteilnehmer zugleich fortgesetzt und verändert wird.<sup>25</sup> Die in der Kette der Überlieferung mit dem Ursprung ver-

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 39. Hector erläutert dies folgendermaßen (ebd., 238f.): „It is also worth clarifying, in this connection, the relationship between ordinary and theological truth. One of my overall goals is to explain the semantics of theological discourse in such a way that one would no longer be tempted to think that there must be a gap between God and language, and one of my key strategies for achieving this goal has been to explain how the ‚supernatural‘ can become ‚natural‘ (to borrow Schleiermacher’s slogan), that is, how the semantics of ordinary discourse could be fit for God-talk, and how God-talk could thus enter into ordinary discourse without thereby being cut down to size.“

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 103: „...that the normative Spirit of Christ enters into, and is carried on by, this same process of recognition, so as to conform such norms to God“; 232: „The normative Spirit of Christ, on our account, is the Spirit implicit in Jesus’ recognition of certain performers and performances as following him, and this Spirit is carried on through a process of intersubjective recognition: further performers and performances are recognized as going on in the same way as those which were recognized by Christ, on the basis of which still others can be recognized, and so on, thereby carrying on the normative Spirit of Christ’s recognition.“

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch Hectors neuestes Buch: KEVIN W. HECTOR: *The Theological Project of Modernism. Faith and the Conditions of Mineness*, Oxford 2015.

<sup>25</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 256: „That is to say, a community of free expression must be characterized by a range of recognized performers and performances sufficiently broad and diverse to enable each person to see his or her own contributions as recognizable expressions of the community’s practices, and see these as contributing, in turn, to a still wider variety, thereby opening up further horizons of expression.“

bundenen Begriffe übersetzen sich unter Leitung des Geistes in den je neuen Gebrauch durch andere Sprecher hinein. Semantische Verschiebungen in der christlichen Rede über Gott sind also legitim, sofern sie als Fortsetzung der von Jesus initiierten Sprachpraxis Anerkennung finden. Das Wirken des Geistes eröffnet sogar ausdrücklich immer neue Möglichkeiten emanzipatorischer Kritik an möglicherweise geschichtlich verfestigten Strukturen von Nicht-Anerkennung,<sup>26</sup> wobei die Ausschöpfung bisher ungenutzter normativer Potentiale notwendig aus dem intersubjektiven Anerkennungsgeschehen selbst resultieren muss. Nur in ihm ist ja nach Hector der Geist Christi am Werk, nicht aber in der persönlichen Erleuchtung Einzelner oder im autoritativen Spruch hierarchischer Institutionen.<sup>27</sup>

## 2. Kritische Anfragen

Es kann im Folgenden nicht darum gehen, alle von Hector aufgestellten Thesen eingehend zu diskutieren. So wird die grundlegende philosophische Problematik, ob seine Wahrheitstheorie das Verhältnis zwischen Sprache/Erkennen und Wirklichkeit korrekt erfasst, ausgeklammert bleiben,<sup>28</sup> zumal die Realismusproblematik bei Hector selbst nicht in ihrer gesamten Komplexität erörtert wird. Auch die Frage, ob Hector mit seiner einengenden Definition von Metaphysik nicht eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Globalthema von vornherein unnötig behindert, soll nur angedeutet werden.<sup>29</sup> Ich möchte mich stattdessen auf die unmittelbar theologisch relevanten Punkte seines Ansatzes beschränken, auf die auch der Verfasser vorrangig abzielt.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 283f.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 286f.: „On the present account, the emancipatory Spirit of Christ works for increasingly just social arrangements precisely by exploiting the normative surplus implicit in those arrangements, and this differs in crucial respects from either an institutional-hierarchical or an immediate-interiorist approach.“

<sup>28</sup> Vgl. die kritischen Ausführungen von SAMEER YADAV: „Therapy for the Therapist. A McDowellian Critique of Semantic Externalism in Kevin Hector’s *Theology without Metaphysics*“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 120–132.

<sup>29</sup> Das ist ein Kerneinwand bei ROWAN WILLIAMS: *To Speak Truly About God* [Rez. Hector, *Theology without Metaphysics*] (2014). URL: <http://marginalia.lareviewofbooks.org/speak-truly-god/> (zuletzt eingesehen am 15. Oktober 2019).

## 2.1 Zu Hectors anti-metaphysischen Argumenten

Hectors Metaphysikkritik auf der Basis der Zurückweisung aller korrespondentistischen Wahrheitskonzeptionen und seine Nähe zu deflationistischen Ansätzen deuten darauf hin, dass er Vertreter eines theologischen Anti-Realismus ist. Seine Berufung auf Alston<sup>30</sup> und noch mehr die an Barth orientierte Offenbarungskonzeption legen allerdings nahe, dass er Gott als transzendente, vom menschlichen Denken unabhängige Wirklichkeit verstehen will, sodass man ihn in dieser Hinsicht durchaus als „religiösen Realisten“<sup>31</sup> bezeichnen könnte. Zugleich spricht er dem Menschen die Fähigkeit ab, über Gott Aussagen zu formulieren, die eine Entsprechung in Gottes Realität selbst beanspruchen könnten, und sieht generell die Gefahr des Idolatriums gegeben, wenn Gott von uns mit Begriffen bezeichnet wird, die wir ursprünglich für die Beschreibung endlicher Realitäten verwenden. In erkenntnistheoretischer Perspektive bleibt damit die Kennzeichnung der philosophischen Gotteslehre Hectors als antirealistisch gerechtfertigt.

(1) Es überrascht, wie wenig sich Hector um eine differenzierte Auseinandersetzung mit der metaphysischen Tradition innerhalb der Theologie bemüht, die niemals einen naiven erkenntnistheoretischen Realismus vertreten hat und sich der Schwierigkeiten bei der Übertragung menschlicher Begriffe auf Gott immer bewusst war. In ihren großen Vertretern hat sie daher niemals den Anspruch erhoben, Gott mit ihren Aussagen *adäquat* erfassen zu können. Dass Thomas von Aquin mit seiner Bezeichnung Gottes als *esse per se subsistens* kein „Ontotheologe“ in dem von Heidegger kritisierten Sinn war,<sup>32</sup> gesteht mittlerweile sogar Marion zu.<sup>33</sup> Für Thomas steht fest, dass wir Gottes Wesen im irdischen Leben niemals in sich und in seiner Einfachheit begreifen, sondern nur im Spiegel der vielen Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge, deren einziger Ursprung er

<sup>30</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 201, Anm. 1.

<sup>31</sup> Vgl. zum Begriff HANS-PETER GROSSHANS: „Die Wirklichkeit Gottes in der Debatte zwischen Realismus und Anti-Realismus“, in: H. Deuser (Hg.): *Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhanges*, Gütersloh 2007, 102–118, hier 102: „In einem 1993 erschienenen Aufsatzband mit dem Titel ‚Is God Real?‘ definiert der Herausgeber Joseph Runzo als einen religiösen Realismus ‚the view that there is a transcendent divine reality independent of human thought‘; bzw. die Überzeugung, ‚that there exists a transcendent divine reality, independent at least in part of human thought, action and attitudes.‘“ Das Zitat stammt aus: JOSEPH RUNZO (Hg.): *Is God real?*, Houndmills 1993, XIII.

<sup>32</sup> Vgl. PUNTEL: *Sein und Gott*, 43f. 67–80; LUDGER HONNEFELDER: „Metaphysik des Ersten oder des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016), 443–457.

<sup>33</sup> Vgl. JEAN-LUC MARION: *Gott ohne Sein*, Paderborn 2014, 303–358 („Thomas von Aquin und die Onto-Theologie“).

ist.<sup>34</sup> Damit hält Thomas eine dem Menschen zugängliche Benennbarkeit Gottes (*secundum analogiam*) für möglich, die durch ihn (vermittels der sein Wesen partizipativ widerspiegelnden Schöpfung) selbst ermöglicht ist und seine „Eminenz“ nicht herabsetzt, sondern vielmehr betont. Eine Schau der göttlichen Wesenheit „in sich selbst“ kann vorerst nur als Gegenstand der eschatologischen Hoffnung in den Horizont theologischer Reflexion treten. Aber auch die Tradition einer univoken Verwendung bestimmter Begriffe für Kreaturen und Gott, die vor allem im Fokus der Kritik Hectors (wie vieler anderer metaphysikkritischer Ansätze der Gegenwart) steht,<sup>35</sup> kann von dem undifferenzierten Vorwurf einer Verdunkelung der Andersheit Gottes freigesprochen werden. Wenn Johannes Duns Scotus „seiend“ als ersten, einfachsten und alle kategorialen Bestimmungen „transzendierenden“ Begriff versteht, der deswegen von Geschöpfen und Gott gleichermaßen prädiert werden kann, verbindet er damit noch keine inhaltliche Bestimmung, sondern spannt den formalen Rahmen aus, innerhalb dessen überhaupt sinnvoll „etwas“ mithilfe von Sprache gedacht werden kann. Der transzendente Sinn von „seiend“ erweist sich so als Bedingung dafür, dass „mir Seiendes im Ganzen und damit möglicherweise auch ein erfahrungstranszendentes erstes Seiendes erschlossen“ ist.<sup>36</sup> Die Verwendung des indifferenten Begriffs „seiend“, aber auch die Identifizierung reiner Vollkommenheiten mit transzendentelem Charakter vergegenständlichen Gott nicht und stellen ihn nicht auf eine ontologische Stufe mit kategorialen Entitäten, weil die verschiedenen Modi der Endlichkeit bzw. Unendlichkeit zu berücksichtigen bleiben. Da wir auch unter der Vorgabe der Offenbarung weiterhin in menschlichen Begriffen von Gott zu sprechen haben, kann die Theologie nach Scotus „nur den vergleichsweise vollkommensten Begriff als Explikation des in den Offenbarungs-

<sup>34</sup> Vgl. beispielhaft Thomas, *Compendium theologiae*, I. 1, c. 24: „Cum enim intellectus noster essentiam eius in se ipsa capere non sufficiat, in eius cognitionem consurgit ex rebus quae apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversae perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est. Et quia non possumus aliquid nominare nisi secundum quod intelligimus (sunt enim nomina intellectuum signa), Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est: et quia hae in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere. Si autem essentiam eius in se ipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia eius, sicut est simplex essentia eius: et hoc in die gloriae nostrae expectamus, secundum illud Zachar. ultimo: *in illa die erit dominus unus, et nomen eius unum.*“

<sup>35</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 51: „The sameness to be avoided, it would appear, is that which has traditionally gone by the name of univocity.“

<sup>36</sup> LUDGER HONNEFELDER: „Einheit der Realität‘ oder ‚Realität als Einheit‘? Metaphysik als Frage nach der Welt im Ganzen“, in: ders. (Hg.): *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, Paderborn 2016, 21–33, hier 26.

aussagen gebrauchten Namens ‚Gott‘ aufgreifen, den die uns mögliche Metaphysik erreicht – und das ist der Begriff des ‚unendlichen Seienden (*ens infinitum*)‘<sup>37</sup> als modale Entfaltung des transzendental gewonnenen Minimalbegriffs und als Inbegriff der darin enthaltenen, wenn auch unserem Denken unmittelbar unzugänglichen Fülle. Je mehr also das Eigen-Sein Gottes in den Blick genommen wird, desto deutlicher zeigt sich, dass die durch Abstraktion gewonnenen transzendentalen Begriffe für Gott nur in einer ganz anderen Bedeutungsweise zutreffen können als für das Geschöpf, sodass sich die Analogieproblematik erneut aufdrängt.<sup>38</sup> In differenzierten metaphysischen Konzeptionen dieser Art wird weder der Standpunkt einer *theologia in se* präsumiert noch die Dignität der durch Offenbarung erschlossenen Gottesrede herabgewürdigt. Deshalb zielt der Idolatrievorwurf gegen sie ins Leere.

(2) Selbst wenn man die Überzeugung teilt, dass metaphysische Theologien der Vergangenheit – etwa durch ihre einseitige Bindung an bestimmte Traditionen der griechischen Philosophie oder durch die Überblendung biblischer Offenbarungsgelalte durch metaphysische Prämissen – zu unangemessenen Aussagen über Gott gelangt sind, ist damit weder der gewaltsame<sup>39</sup> Charakter dieser Theologien erwiesen noch ihre Möglichkeit schlechthin widerlegt. Das westliche Christentum hat auch innerhalb der stark durch scholastisches Denken mit seiner Nähe zur Metaphysik geprägten Epoche niemals einen „Gott der Philosophen“ angebetet, sondern den dreieinen Gott der Schrift. Die theologische Reflexion mit ihrem Neben- und Nacheinander unterschiedlicher denkerischer Zugänge zu Gott (bis hin zu einer explizit nominalistisch ausgerichteten Metaphysik) hat sich selbst stets unterschieden von der normativen Vorgabe der Offenbarungsquellen und hat deren Primat durch die nicht unerhebliche Modifikation metaphysischer Prämissen im theologischen Interesse bestätigt.<sup>40</sup> In der

<sup>37</sup> Ders.: „Gott‘ denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus“, in: ders. (Hg.): *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, Paderborn 2016, 143–164, hier 149.

<sup>38</sup> Darum verbindet Suárez an diesem Punkt die scotische Univozitätsthese mit dem thomanischen Analogiegedanken; vgl. FRANCISCO SUÁREZ: *Disputationes metaphysicae*, disp. 28, s. 3 (Opera omnia, ed. Vivès, tom. 28, Paris 1877, 13a–21a).

<sup>39</sup> Zum Vorwurf der „Gewaltsamkeit“ metaphysischer Gottesrede, die bei Hector vorwiegend auf das epistemologische Feld begrenzt und weniger als bei anderen Autoren in einen ethisch-politischen Machtdiskurs hinein ausgeweitet wird, vgl. die Bemerkungen bei JEFF SNAPPER: „Rez. Hector, *Theology without Metaphysics*“, in: *Faith and Philosophy* 30 (2013), 231–238, hier 232–235. Zum unterschweligen ethischen Vorwurf gibt John Betz zu bedenken, dass auch ein metaphysischer Essentialismus Ausgangspunkt für die Verteidigung der Würde des Anderen sein kann; vgl. JOHN R. BETZ: „*Theology without Metaphysics? A Reply to Kevin Hector*“, in: *Modern Theology* 31 (2015), 488–500, hier 499.

<sup>40</sup> Vgl. WALTER KASPER: „Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie“, in: *Theologische Quartalschrift* 169 (1989), 257–271, hier 259.

gegenwärtigen philosophisch-theologischen Landschaft ist die Diversität metaphysischer Ansätze so groß geworden, dass man durch die generelle Option zugunsten ihrer Rezeption erst recht nicht auf inhaltliche Vorgaben festgelegt ist, die in Konflikte mit bestimmten Auslegungen der Bibel führen müssten (wie hinsichtlich der besonders umstrittenen Attribute der Einfachheit oder Unveränderlichkeit Gottes leicht aufzuzeigen wäre). Die Veränderung theologischer Überzeugungen spiegelt sich auch in der Auswahl metaphysischer Denkformen und lässt diese nicht unverändert. Die auch aus der Interaktion mit der Theologie resultierende dia- und synchrone Pluralität der Ansätze ist nicht einfachhin Beleg für ein Scheitern der Metaphysik als Wissenschaft.<sup>41</sup> Sie erweist Metaphysik als endliches, perspektivisches und damit grundsätzlich fehlbares Erkenntnisunternehmen mit konjunktural-antizipatorischem Charakter,<sup>42</sup> das aber gerade unter diesen Bedingungen unverzichtbar bleibt. Die Tatsache, dass sich systematische (Offenbarungs-)Theologie in wissenschaftstheoretischer Hinsicht unter dieselben Vorzeichen hypothetischer Vorläufigkeit gestellt sieht, kann als Hinweis darauf gelten, dass sie Metaphysik niemals einfachhin „aufheben“ kann, sondern gemeinsam mit ihr, wenn auch mit eigenständiger Perspektive, die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und der Vernunft mit den Möglichkeiten menschlicher Wissenschaft zu stellen hat. Das für die Theologie existenzielle Problem, ob „die philosophische Frage nach Gott, dem Göttlichen oder dem Absoluten im biblischen Gottes- und Offenbarungszeugnis ihre letztgültige Antwort [findet], oder [...] umgekehrt der Gott der Bibel lediglich als Konkretion eines universalen Gottesgedankens zu gelten [hat], als partikulare und zugleich zweideutige Manifestation einer universal gültigen Idee“,<sup>43</sup> findet seine überzeugendste Lösung nicht durch die generelle Ablehnung metaphysischer Erkenntnisansprüche, sondern durch die Vermittlung der genuinen und auf ihre Weise jeweils begrenzten Erkenntnisperspektiven metaphysischer und theologischer Gottesrede.

(3) Nach Hector kommen wahre Aussagen zustande, indem der Sprecher an eine bereits etablierte, für ihn selbst plausible Sprachpraxis anknüpft und erfolgreich in die sie tragende Gemeinschaft sozialisiert wird. Unter dieser Vorgabe ist schwer zu verstehen, wie man sich die Entstehung neuer Begriffe bzw. die Entstehung von Begriffen überhaupt zu denken hat. Michael Rea sieht Hectors Konzept hier vor einem Dilemma stehen, da es entweder die Bildung von Begriffen prinzipiell nur als gewaltsame Klassifizierung von Realitäten deuten kann oder

<sup>41</sup> Vgl. zur Begründungssicherheit ontologischer Modelle die auch auf Metaphysik generell anwendbaren Bemerkungen bei UWE MEIXNER: *Einführung in die Ontologie*, Darmstadt 2004, 12–17.

<sup>42</sup> Vgl. WOLFHART PANNENBERG: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 68–79.

<sup>43</sup> ULRICH H. J. KÖRTNER: „Nicht der Philosophen Gott? Denken Gottes zwischen Mythos und Metaphysik“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin 2001, 213–229, hier 217.

– sofern dies nicht der Fall sein sollte – anerkennen muss, dass die eigene Problemanalyse falsch ist, weil dann jederzeit neue Begriffe in nicht zu beanstandender Weise eingeführt werden könnten.<sup>44</sup> Ein „Anfangsproblem“ tritt bei Hector aber auch in offenbarungstheologischer Hinsicht auf. Zwar kann er problemlos zugeben, dass Jesus von Nazareth als der für Christen normative Bezugspunkt alles Sprechens über Gott selbst in einer Kette vorangehender Sprecher steht, deren Aussagen er als „korrekt“ aufgreift und mit Veränderungen fortsetzt. Aber an welchem fundierenden Maßstab normiert *Jesus* (bzw. der durch ihn sich mitteilende Gott<sup>45</sup>) seine und unsere Gottesrede? Der Glaubende würde dies gerne wissen, wenn die Autorität Jesu für ihn nicht eine rein formale bleiben soll. Nur dann kann er in der Lehre Jesu die Vervollkommnung bereits gängiger Begriffsverwendungen<sup>46</sup> und nicht allein die dezisionistische Etablierung einer Vorgabe sehen, in der uns das An-sich Gottes so fern bliebe wie zuvor. Wenigstens Christus müsste als Offenbarer also über die Fähigkeit verfügt haben, in „essentialistisch-korrespondentistischer“ Weise wahre Aussagen über Gott zu formulieren bzw. sie im Auftrag Gottes kundzutun.<sup>47</sup> Mit dem Rekurs auf Sprachpragmatik allein lässt sich dieses Problem nicht mehr lösen. Tatsächlich erschöpft sich das

<sup>44</sup> Vgl. REA: „Theology without Idolatry or Violence“, hier 75: „But then one faces a dilemma: either concept introduction is always violent (and theological concept introduction always idolatrous) or else Hector’s elaborate story about how concept use depends on normative trajectories implicit in chains of precedent uses is ultimately irrelevant to thwarting the idolatry and violence objections.“ Der Einwand wird aufgegriffen bei SNAPPER, Rez. Hector, *Theology without Metaphysics*, 237f.: Wenn ich die Wahrheit von p nur in Bezug auf „true precedents of p“ verstehe, gerate ich in einen unendlichen Regress; wenn ich die Wahrheit von p auch ohne diesen Bezug verstehe, ist Hectors Kriteriologie nicht angemessen.

<sup>45</sup> Da Hector keine ausführliche Trinitätstheologie entfaltet und aufgrund seiner Prämissen christologische Aussagen nicht mit dem traditionellen metaphysischen Vokabular der altkirchlichen Konzilien formuliert, wird nicht deutlich, ob er im Logos eine präexistente Person sieht, die auch als Mensch auf ein eigenes, unmittelbar göttliches Wissen rekurrieren kann, oder ob er allein eine heilsökonomische Sendung des Offenbarers Jesus von Nazareth anerkennt. Der Eindruck, Hectors Konzept komme mit einer *low Christology* ohne einen echten Begriff von Inkarnation aus (so MARK BOWALD: „Rez. Hector, *Theology without Metaphysics*“, in: *Southeastern Theological Review* 4 [2013], 106–108, hier 107), ist zumindest nicht völlig von der Hand zu weisen.

<sup>46</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 133: „That is to say, the application of certain concepts to God can be exhibited as the culmination of the normative trajectory implicit in their precedent applications, while not as the culmination of others; this explains why it would be appropriate to apply some concepts, such as ‚god,‘ ‚love,‘ and ‚covenant,‘ to God, but not others, such as ‚purple,‘ ‚demon,‘ and ‚idol.“

<sup>47</sup> Zumindest mit Bezug auf die Gottesrede Jesu würde ich daher Kevin Vanhoozer zustimmen: „My guess is that he is tacitly working with some kind of understanding of truth as correspondence. This is, I suspect, what he means by ‚correctness‘ or ‚getting its subject matter right“ (KEVIN J. VANHOOZER: „Ontology, Missiology, and the Travail of Christian Doctrine. A Conversation with Kevin Hector’s *Theology without Metaphysics*“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 [2013], 107–119, hier 110).

im Neuen Testament Geoffenbarte ja nicht in dem, was an der trinitarischen *Struktur* des Offenbarungs- und Überlieferungsgeschehens selbst ablesbar und für die Glaubenden normativ ist, obgleich Hector, wiederum in Barthscher Linie, diesen Aspekt besonders hervorhebt,<sup>48</sup> sondern beruht auf konkreten Worten und Taten Jesu. Spricht aber zumindest der Mensch Jesus über Gott, „wie er in sich selbst ist“, läge ein verborgener Rekurs auf Metaphysik gemäß dem von Hector abgelehnten Sinn in einer seiner theologischen Basisprämissen vor. Wenn man in Rechnung stellt, dass die Aussagen Jesu (wie Hector zugibt) bereits etablierte Traditionen des Redens über Gott aufgreifen, legt sich zudem der Schluss nahe, dass auch diese bereits (wenigstens in dem Maße, in dem Christus sie anerkennt) durch den Bezug auf Gottes Wirklichkeit selbst als wahr anzusehen sind, dass sie aus ebendiesem Grund schon vor Christus für wahr gehalten wurden und auch weiterhin, unabhängig von ihm, für wahr gehalten werden können. Man stünde damit ziemlich exakt an demjenigen Punkt, von dem auch die christliche Tradition gewöhnlich ausgeht, wenn sie innerhalb theologischer Entwürfe auf metaphysische Aussagen über Gott zurückgreift.

(4) Gefragt werden kann auch, ob Hectors Versuch, die Wahrheit von religiösen Aussagen pragmatisch zu erklären, für glaubende Menschen in Situationen zufriedenstellend ist, in denen sie ihre Überzeugung gegenüber konkurrierenden religiösen Ansprüchen rechtfertigen müssen.<sup>49</sup> Stellen wir uns eine Welt vor, in der das Christentum mit einer Religion in Konkurrenz stünde, die unabhängig von ihm zur gleichen Zeit entstanden wäre, die mindestens die gleiche Verbreitung besäße und deren Anhänger ähnlich glaubwürdig aufträten wie die Christen. Nehmen wir weiter an, dass diese Religion inhaltlich mit dem Christentum fast identisch wäre – mit der Ausnahme, dass sie anstelle des einen und dreifaltigen Gottes drei distinkte Götter A, B und C kennt. Diese haben sich gemeinsam ein Volk erwählt und sich ihm zunächst als göttliche Einheit offenbart. In diesem Volk ist an einem bestimmten Punkt der Geschichte Gottheit B inkarniert aufgetreten und hat den Glauben an die drei Götter in ihrem untrennbaren Beziehungsverhältnis verkündet. Von diesem menschengewordenen Gott wird überliefert, dass er Wunder gewirkt hat, getötet, sodann von Gottheit A auferweckt und in den Himmel aufgenommen wurde. Der von B gelehrt Glaube wird nach Überzeugung dieser Religion seitdem innerhalb einer Traditionsgemeinschaft

<sup>48</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 96: „On the present account, then, theological concept use turns out to be a trinitarian affair, which leads to a decisive implication: the norms according to which one assesses one’s concept use are not external to God – and neither are the concepts themselves.“

<sup>49</sup> Vgl. zum Folgenden auch die Argumente gegen ein an Wittgensteins Pragmatismus anknüpfendes Verständnis des religiösen Glaubens bei STEPHEN T. DAVIS: „Belief or Unbelief: A Metaphysical Choice?“, in: D. Z. Phillips/M. v. d. Ruhr (Hg.): *Religion and the End of Metaphysics. Claremont Studies in the Philosophy of Religion*, Tübingen 2008, 121–134.

auf einem Weg weitergegeben, wie ihn Hector für das Christentum beschreibt, also durch Übernahme etablierter religiöser Normen, vermittelt über interpersonale Anerkennung der Glaubenden, wobei die Authentizität der Glaubensweitergabe auf das Wirken von Gottheit C zurückgeführt wird. Welche Möglichkeit hätte ein Christ in dieser Situation, intellektuell verantwortet eine Überlegenheit seiner Religion gegenüber dieser Konkurrenz anzunehmen, also das Christentum und nicht diese andere Religion für „wahr“ zu halten? Wäre er Christ nur deswegen, weil er einmal in seine Glaubensgemeinschaft hineingekommen und in ihr sozialisiert wäre? Oder weil ihm aus irgendwelchen subjektiven Gründen der trinitarische Monotheismus sympathischer erschien als der Tritheismus bzw. Polytheismus? Vermutlich wäre die Antwort: Er bliebe Christ mit Berufung darauf, dass die Vernunft schon vor jedem Offenbarungsanspruch die tritheistische Option zurückweisen muss, weil der Begriff „Gott“ kein generischer Begriff für eine Wesenheit ist, die in numerisch distinkten Trägern multipliziert werden kann. Dieses metaphysische Argument wäre dann unverzichtbar für seine Entscheidung. Für ihn wäre das Argument maßgeblich, dass der trinitarische Gott, wie ihn die Christen beschreiben, real sein kann, nicht aber die Götter, wie sie in der alternativen Religion verkündet werden. Nun war und ist die Position der Christen in historischen Konkurrenzsituationen (sei es gegenüber anderen Weltreligionen, vor allem den monotheistischen, sei es gegenüber unterschiedlichen innerchristlichen Auslegungsvarianten) gewöhnlich komplizierter als im konstruierten Fall, weil sich Alternativen gegenüberstehen, bei denen der Rekurs auf religionsphilosophisch eindeutige Argumente keine Entscheidung ermöglicht. Aber das Christentum hat in seinen Hauptlinien immer den Anspruch erhoben, die von ihm vertretene Fassung des Gottesglaubens gegenüber konkurrierenden Angeboten auch als die rational überzeugendere oder zumindest rational nicht widerlegbare Option verteidigen zu können.<sup>50</sup> Dazu braucht es Wahrheitskriterien, die nur ein metaphysischer Gottesbegriff an die Hand geben kann. In welche Schwierigkeiten Hector durch den Verzicht auf einen solchen Begriff gerät, bezeugt seine These, dass ein Christ Abweichungen eines Andersgläubigen von der christlichen Rede über Gott nur dann als Irrtum bezeichnen kann, wenn er zuvor anerkennt, dass die fremde Glaubenstradition ebenfalls auf den Gott Jesu Christi referiert.<sup>51</sup> Ein Tritheismus wie der im obigen Beispiel beschriebene wäre also

<sup>50</sup> Vgl. auch HEINRICH WATZKA: „Glaubensverantwortung und Metaphysik“, in: *Theologie und Philosophie* 79 (2004), 1–30.

<sup>51</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 178: „There are no rules, in any event, by which one could judge in advance which references will count as referring to the one who sent Jesus, for this, too, is a judgment which is subject to the ongoing recognition of the Spirit, and one’s determination about whether a candidate reference counts as a reference to the God of Jesus Christ may involve some trade-offs: if one recognizes a member of another

nicht falsch, sondern schlichtweg „anders“ als die christliche Rede über Gott, was der Ablehnung durch den Christen den rationalen Boden entzieht – ihm bliebe allein die Berufung auf den exklusiven Offenbarungsanspruch des Christentums, den freilich andere ebenso für sich selbst erheben können. Umgekehrt würde die positive Bezugnahme auf unabhängig vom Christentum entstandene philosophische oder fremdreligiöse Gottesbegriffe, wie sie die christliche Tradition immer wieder gesucht hat, zur Sache einseitiger (christlicher) Wahl und Anerkennung. Ein Fundament für den Dialog des Christentums mit Philosophie und fremden Religionen ist auf diese Weise viel schwerer zu gewinnen als unter der Annahme eines metaphysisch gültigen Gottesbegriffs, der auch unabhängig von allen Offenbarungsvorgaben verwendet werden kann.

## 2.2 Zu Hectors Offenbarungsbegriff

Der eindeutige Ausgangspunkt von einem Offenbarungsbegriff, der christliches Sprechen über Gott als gnadenhaft ermöglicht ansieht und der dessen irreduzible Unterschiedenheit von allein philosophisch abgesicherten Formen der Gottesrede unterstreicht, stellt Hectors Ansatz prinzipiell in eine Linie mit den meisten traditionellen Theologiekonzepten. Dies gilt auch für die These, dass Gott in seiner Offenbarung von Menschen gebildete Begriffe aufgreift, bestätigt, aber auch korrigiert oder in ihrer Bedeutung neu bestimmt. Unterschiede werden dagegen sichtbar, wenn es um die Funktion metaphysischer Aussagen in der Reflexion der Möglichkeit von Offenbarung und die Entfaltung geoffenbarter Prinzipien mithilfe philosophisch verifizierbarer Aussagen geht.

(1) Rückfragen provoziert zunächst die Weise, wie Hector Gott als Subjekt seiner Selbstmitteilung einführt, das sich menschliche Worte zu eigen macht und damit die in sich defiziente menschliche Gottrede gnadenhaft „saniert“. Die Annahme, dass dies tatsächlich geschehen ist, steht unter bestimmten Möglichkeitsbedingungen. Damit die Behauptung, Gott spreche zum Menschen, wahr sein kann, muss Gott als existierendes, vernünftiges, freies, zur Selbstmanifestation in der Welt fähiges Wesen in einer nicht-repugnanten Weise gedacht werden. Die metaphysische Tradition geht davon aus, dass wir einen solchen Begriff von Gott unabhängig von Offenbarungsvorgaben bilden und gegen Inkonsistenzvorwürfe verteidigen, wenn nicht sogar mit philosophischen Argumenten die Existenz ei-

faith tradition as referring to the God of Jesus Christ, then one has little choice but to interpret his or her divergences from recognized precedents as errors of some sort (or as indicative of one's own errors), whereas if one takes him or her to be referring to some other god, then one has no reason to count his or her divergences as errors.“

nes solchen Gottes beweisen können. Wenn man beides ablehnt, verliert die Annahme einer göttlichen Offenbarung ihr rationales Fundament und kann nur von einem willkürlichen, fideistischen<sup>52</sup> Standpunkt aus gegen den Einwand in Schutz genommen werden, dass Gottes angebliche Sprachvorgabe nur ein weiterer Versuch von Menschen ist, Aussagen über ein letztlich völlig unbegreifliches oder gar nicht existierendes Objekt zu machen und (beabsichtigt oder unbeabsichtigt) diese Behauptungen durch Inanspruchnahme der Autorität Gottes selbst jeder Kritik zu entziehen. Damit ich glauben kann, dass der Mensch Jesus mit einer besonderen Autorität über Gott spricht (nämlich *als* Gott oder zumindest *im Auftrag* Gottes), muss menschliches Sprechen über Gott wie auch ein an den Menschen gerichtetes Sprechen Gottes prinzipiell vom Vorwurf befreit werden können, unter keinen Umständen einen realen Referenten zu haben.<sup>53</sup> Dies setzt Hector voraus, ohne es von seinen Prämissen her absichern zu können.

(2) Einen ähnlichen Einwand kann man vom konkreten inhaltlichen Anspruch her erheben, der mit christlichen Aussagen über Gott verbunden ist. In dem, was Christen von Gott behaupten, geht es nicht bloß um die Etablierung eines richtigen Sprechens oder bestimmter Normen für das Leben in der Glaubensgemeinschaft, sondern um die Zuschreibung von Eigenschaften, an deren Realität sowohl die Glaubwürdigkeit des Christuserignisses hängt als auch das Schicksal der Glaubenden selbst, auf das sie ihre Hoffnung setzen. Dieser Anspruch macht die Theologie erst zur „Wissenschaft von Gott“ und nicht allein zur „Christentumswissenschaft“, die sich in der Auslegung menschlicher Texte über Gott und der Untersuchung ihrer Wirkungsgeschichte erschöpft.<sup>54</sup> Konkret

<sup>52</sup> Vgl. GEORGE PATTISON: „Rez. Hector, *Theology without Metaphysics*“, in: *Religion and Theology* 19 (2013), 318–324, hier 322f.: „For all its caution, elegance, and reasonableness, I finally sense here another example of the widespread tendency to justify belief by recourse to self-referential systems rather than by engaging in the kind of publicness to which, for example, Tracy once directed us.“

<sup>53</sup> Vgl. HONNEFELDER: „‚Gott‘ denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus“, in: J.-L. Marion/W. Schweidler (Hg.): *Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang*, Freiburg i. Br./ München 2014, 48–89, hier 70: „Ob das Wort ‚Gott‘ überhaupt gedacht und Offenbarung ihre Wahrheit glaubend vernommen werden kann, hängt daher davon ab, ob es einen ‚Raum‘ des Vernehmens gibt, der das Wort ‚Gott‘ denken lässt, d. h. welche Reichweite dem menschlichen Verstand seinem Vernehmen nach unter den gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen eröffnet ist. Dass diese Möglichkeit gegen den Einwand radikaler Endlichkeit angenommen werden darf, muss philosophisch gezeigt werden können. Versteht man ‚Metaphysik‘ nicht als Eigenname[n] für eine bestimmte Theorie, sondern als *scientia transcendens*, d. h. als die Frage nach der Weite des dem menschlichen Vernehmen erschlossenen ‚Raums‘, ist Metaphysik für die der Theologie aufgegebenen Heuristik und Explikation unverzichtbar.“

<sup>54</sup> Vgl. die Bemerkungen bei CHRISTIAN LINK: „Ist Theologie ohne Metaphysik möglich?“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin 2001, 291–306, hier 293–306 und bes. 295 zur Situation der

heißt dies etwa: Allmacht als reale Eigenschaft Gottes ist Voraussetzung dafür, dass das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu ein tragfähiges Fundament besitzt, wenn dieses Bekenntnis sich auf die reale Wiederherstellung des im Tod zerstörten Menschseins Jesu bezieht und nicht bloß Chiffre für die Interpretation der Bedeutung seines Sterbens durch die Gläubigen ist. Sie ist ebenso Möglichkeitsbedingung für die „Auferweckung der Toten und des Lebens der kommenden Welt“, sofern diese Aussage nicht im Sinne existenzial-anthropologischer Auslegungen auf einen Appell reduziert werden soll, der nur die irdische Existenz des Menschen betrifft und keine Erwartung einer realen Zukunft nach dem Tod beinhaltet. Hectors Ansatz steht zumindest in der Gefahr, im Sinne eines „reduktiven“ Anti-Realismus gelesen zu werden,<sup>55</sup> wenn er die Referenz religiösen Sprechens vollständig der Funktion unserer Begriffe in ihrer Verwendung unterordnet.<sup>56</sup> Damit Gott das in heiligen Texten dokumentierte Versprechen einer eschatologischen Vollendung von Mensch und Kosmos geben und halten kann, muss er sein und bestimmte Eigenschaften haben. Angesichts der Bestreitung der Existenz Gottes, mit der die Entlarvung der christlichen Vollendungshoffnung als Produkt menschlichen Wunschdenkens oder als Projektion irdischer Sinnerfahrungen einhergeht, aber auch angesichts der Vielfalt alternativer Vorstellungen vom Absoluten, mit denen sich nicht selten der Ausschluss bestimmter Attribute Gottes verbindet, die für die Realisierbarkeit der christlichen Verheißungen entscheidend sind, ist es notwendig, den Anspruch des Glaubens wenigstens bis zu einem Grad auch rational verlässlich beurteilen zu können. Eine Bewährung des durch die Offenbarungstradition präsentierten Begriffs Gottes *in sich* ist unverzichtbar, damit Gott *für uns* diejenige Instanz sein kann, die unsere

Theologie nach dem *linguistic turn*: „Die Theologie macht nur Aussagen über Aussagen, ohne je auf einen Sachverhalt zu stoßen; sie wird Interpretationsgeschichte, Geschichte des Christentums (T. Rendtorff), wie das moderne Reizwort lautet.“

<sup>55</sup> Vgl. ANDREW DOLE: „Schleiermacher’s Theological Anti-Realism“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009, 136–154, hier 139: „Reductive theological anti-realism, then, would be the position that theological statements can be translated into statements of another kind without loss or residue, and that therefore the question of whether the entities purportedly referred to by theological statements so much as exist is irrelevant to the truth or falsity of those statements – as, a fortiori, are questions regarding whether they have the properties or stand in the relations which those statements purportedly claim that they do.“

<sup>56</sup> Dagegen ist mit Edmund Runggaldier zu betonen: Referentielle Fragen „hängen mit dem Glauben zusammen, dass Gott nicht Fiktion, sondern etwas Reales ist. Der gegenteilige Standpunkt mündet in ein Verbot, bestimmte Fragen zu stellen oder aber in einen negativen metaphysischen Standpunkt: Mit dem Ausdruck ‚Gott‘ könne ich zwar vieles tun, zum Beispiel trösten, erbauen, beten usw., ich könne aber nicht auf Gott Bezug nehmen“ (EDMUND RUNGALDIER: „Leben wir in einem postmetaphysischen Zeitalter?“, in: *Stimmen der Zeit* 228 [210], 241–252, hier 248f.).

Zuwendung in Glaube, Hoffnung und Liebe verdient. Dafür ist die Inanspruchnahme metaphysischer Theologie unerlässlich.

(3) Hectors Offenbarungsverständnis mit seinem engen Anschluss an Karl Barths scharfe Gegenüberstellung einer vertikal in die menschliche (Sprach-)Geschichte einbrechenden Selbstmitteilung Gottes und eines für sich allein in keiner Weise mit der Realität Gottes in Kontakt kommenden Zugangs von Seiten der philosophischen Vernunft setzt sich einer ähnlichen Kritik aus, wie sie gegen ältere Konzepte dialektischer Theologie vorgetragen wurde. Sie zielt auf die Trennung von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit, die weder vom Standpunkt der natürlichen Vernunft noch aus offenbarungstheologischer Perspektive überzeugen kann.<sup>57</sup>

(a) Bei Hector bleibt unklar, welche Rolle rationalem Nachdenken über Gott im Prozess der Herausbildung des als „geoffenbart“ qualifizierten Gottesverständnisses tatsächlich zukommt. Die historisch-kritische Schriftauslegung legt nahe, dass der monotheistische Gottesgedanke nicht am Anfang der Geschichte Israels stand, sondern sich erst in einem langen, konfliktreichen Prozess herausgebildet hat. In diesem Prozess haben rationale Argumente zugunsten der Einzigkeit Gottes zweifellos eine wichtige Rolle dafür gespielt, dass JHWH am Ende nicht nur als partikuläre Gottheit neben anderen, sondern als universaler Herr, Schöpfer und Vollender der ganzen Welt angesehen wurde. Wenn diese Argumente aber *als* rationale (und das heißt hier: als metaphysische) die Genese des Offenbarungsinhalts mitbestimmt haben, geht es nicht an, ihren Wert in der theologischen Rückschau allein an der externalistischen Affirmation durch Gott

<sup>57</sup> Vgl. mit ähnlicher Stoßrichtung schon die Kritik bei STEPHEN D. LONG: „Opposing or Ignoring Metaphysics? Reflections on Kevin Hector’s Theology without Metaphysics“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 95–106, hier 101: „Of course our speech about God is human speech. If we inhabit a creation that is unintelligible about the things of God apart from introducing miracles or pneumatology, then we generate two problems. First, creation itself loses its intelligibility. Second we instantiate an epistemological hierarchy that borders on a new form of Gnosticism. There are those whose human speech is God’s own speech because of the Holy Spirit’s actions, and those whose speech merely expresses human ideas about God. Such a move asserts that when some say ‚God is ...‘ they are using God’s own words, but when others say the same thing, they are expressing human ideas. This does not overcome metaphysics, it simply ignores it.“ Hector hat diesen Vorwurf als Missverständnis zurückgewiesen (vgl. KEVIN W. HECTOR: „Responses to JAT’s symposium on Theology without Metaphysics“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 [2013], 140–147, hier 141), geht dabei aber auf den entscheidenden Punkt nicht weiter ein, ob der Zweifel am Vermögen unserer Vernunft, auf der Basis der Schöpfung Aussagen über Gott formulieren zu können, die seine *Wirklichkeit* (wenn auch inadäquat) erfassen, dem Schöpfungshandeln Gottes den Charakter echter Selbstoffenbarung nehmen.

in seiner Selbstoffenbarung in Christus zu bemessen. Auch die Öffnung des jüdischen Monotheismus für seine Akzeptanz im Raum der heidnischen Antike<sup>58</sup> oder die kontroverse Herausbildung des trinitarischen Gottesgedankens in den ersten Jahrhunderten des Christentums wären ohne Bezugnahmen auf Aspekte metaphysischer Theologie kaum denkbar gewesen. Letztere ist untrennbar verbunden mit der Überzeugung, dass bestimmte Aussagen der Schrift, etwa das Verhältnis zwischen Gott und dem präexistenten Logos betreffend, in einer bestimmten metaphysischen Denkform überzeugender auszusagen sind als in anderen. Um ein Beispiel zu nennen: Wenn nach Aussage der Schrift „durch den Logos“ alles geschaffen wurde, muss die Annahme der Arianer, dass der Logos selbst eine geschöpfliche Größe ist, in einen unendlichen Regress führen; denn Geschaffenes kann nicht universales Medium der Schöpfung sein. Schon für die Väter war dies ein wichtiges Argument für die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater – ähnlich wie die Einsicht, dass alles „in Gott“, wozu ein vor der Schöpfung hervorgebrachtes Wort zweifellos gehört, von „Gott selbst“ nicht wesentlich verschieden sein kann. Die Genese des christlichen Glaubensbewusstseins erweist sich hier wie in anderen zentralen Punkten als untrennbar verknüpft mit Prinzipien metaphysischer Theologie. Wenn der Inhalt der Offenbarung aber nicht durch eine bloße Phänomenologie der biblischen Geschichte und auch nicht durch den Rekurs auf primäre Erfahrungen gläubiger Menschen zu erheben ist, sondern erst durch die vernunftgeleitete Reflexion von Ereignissen und Erfahrungen erschlossen wird, wie sie in der Schrift selbst beginnt und sich im Raum der Kirche fortsetzt, dann ist auch die Rationalität menschlichen Gottdenkens selbst im Offenbarungsverständnis vorausgesetzt und anerkannt. Philosophisches und theologisches Sprechen über Gott, *analogia entis* und *analogia fidei* sind aufeinander verwiesen und im Verlauf der dogmatischen Reflexion nicht selten in eine untrennbare Einheit verschmolzen, in der keineswegs die Offenbarungswahrheit, wie Hectors Ausführungen nahelegen, einseitig (d. h. ausschließlich „retrospektiv“<sup>59</sup>) die Applizierbarkeit menschlicher Begriffe in theologischer

<sup>58</sup> Vgl. PANNENBERG: *Metaphysik und Gottesgedanke*, 13: „Die Berufung auf die philosophische Gotteslehre ist nicht nur im äußerlichen Sinne als Anpassung an das geistige Klima des Hellenismus zu verstehen, sondern es handelt sich dabei um die Bedingung dafür, dass Nichtjuden, ohne Juden zu werden, an den Gott Israels als den einen Gott aller Menschen glauben konnten. Die Berufung auf die Lehren der Philosophen von dem einen Gott war eine Bedingung dafür, dass eine heidenchristliche Kirche überhaupt entstehen konnte. Deshalb ist die Verbindung von christlichem Glauben und hellenistischem Denken im allgemeinen sowie die Verbindung des Gottes der Bibel mit dem Gott der Philosophen im besonderen keine nachträgliche Überfremdung der ursprünglichen christlichen Botschaft gewesen, sondern gehört schon zu ihren Grundlagen.“

<sup>59</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 139: „On the present account, then, we can understand the relationship between the meaning of ordinary and theological concept use in roughly the following terms: (a) ordinary concepts are rendered determinate by their

Rede qualifiziert. Die Bedeutung metaphysischer Arbeit am Gottesbegriff setzt sich in allen Phasen der theologischen Reflexion fort, sofern das vorgängig zur bzw. unabhängig von der Offenbarungsvorgabe aufzustellende Kriterium der Rationalität des Gottesgedankens die Theologie vor inkonsistenten und unsachgemäßen hermeneutischen Erschließungen ihrer Quellen schützt, aus denen die Gefahr einer immanentisierenden oder anthropomorphen Gottesvorstellung in gleicher Weise resultieren kann wie aus einer fehlgeleiteten natürlichen Theologie.<sup>60</sup>

(b) Man kann dieselbe Folgerung aus einer weiteren genuin offenbarungstheologischen Perspektive herleiten. Wenn Gott Schöpfer der Welt und darin des vernunftbegabten Menschen ist, überzeugt es nicht, alle Wege der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung mithilfe der menschlichen Vernunft a priori unter Idolatrieverdacht zu stellen, um eine gnadenhaft durch Gottes Intervention in der Geschichte ermöglichte Gotteserkenntnis umso heller erstrahlen zu lassen. Dieser Eindruck entsteht auch in dem von Hector vorgelegten Modell, in dem die geschaffene Welt als Möglichkeitsgrund menschlicher Gotteserkenntnis keine Rolle spielt. Dagegen war die metaphysische Tradition in der Theologie überzeugt: Wenn das geschaffene Seiende in Gott seinen letzten und einzigen Ursprung hat, besitzt es eine transzendente Relation zu seiner Ursache. Dann legt sich auch aus theologischen Gründen der Gedanke einer Einheit aller Wirklichkeit nahe, die Gott und Geschöpf verbindet. Sie kann für uns nur im Ausgang vom Geschaffenen als dem durch Gott Bedingten in irgendeiner Weise erschließbar sein – und muss es sein, wenn Gottes Offenbarungswille sein ganzes Handeln

application to creaturely objects; (b) the normative trajectory implicit in these applications renders some of these concepts fit for application to God; (c) this fitness is recognizable only retrospectively from a concept's (would-be) application to God; and (d) the concept's application to God both fulfills and judges other applications of the concept.“

<sup>60</sup> Vgl. die richtige Feststellung von OLIVA BLANCHETTE: „Metaphysics as Preamble to Religious Belief“, in: C. Cunningham/P. M. Candler (Hg.): *Belief and Metaphysics*, London/Nottingham 2007, 141–160, hier 145f.: „The important thing about metaphysics as preamble to any sacred teaching is that it affirms a transcendence that cannot be immanentized, even when God reveals something of Godself that we cannot otherwise know, or when God incarnates Godself as a human being. To appreciate all this as theology flowing from religious belief, we have to have a keen metaphysical sense of a transcendence ‚coming into the world‘; to use the expression from John’s Gospel, but not as becoming part of the world, to use another phrase from John’s Gospel. It is a coming into the world in order to raise it, or to assume it, as the fathers of the Church used to say, at least with regard to human beings, to something higher than the world of being as we know it metaphysically as well as historically.“ Noch schärfer klingt eine Formulierung Pannenberg’s: Die Angewiesenheit der Theologie auf Metaphysik gehe „schon daraus hervor, daß die theologische Gotteslehre ohne das Gegenüber einer Metaphysik entweder einem kerygmatischen Subjektivismus oder der Entmythologisierung verfällt und häufig beiden zugleich“ (PANNENBERG: *Metaphysik und Gottesgedanke*, 9).

*ad extra* vom Augenblick der Schöpfung an bestimmt. Dadurch ist metaphysische Theologie als der Versuch, von der Betrachtung des geschaffenen Seienden her diese Einheit in den Blick zu nehmen und gleichzeitig die Verschiedenheit von Gott und Welt in angemessener Weise zu artikulieren, auch theologisch legitimiert.

(c) Zur Warnung könnte Hector schließlich das Schicksal der dialektischen Theologie im 20. Jahrhundert dienen, auf das vor Jahrzehnten schon Leo Scheffczyk hingewiesen hat. Der Versuch Barths, die radikale Weltlosigkeit und Transzendenz Gottes allein durch seine aktualistische (Handlung und Inhalt ineins fallende) Offenbarungsintervention zu überbrücken, hat sich bald als brüchig erwiesen. Für dieses Denken gilt, auch in seinen erneuerten Varianten:

„[Gottes Wirklichkeit] berührt die menschliche Wirklichkeit nur so, wie eine Tangente einen Kreis berührt, ohne daß sie den Kreis irgendwie schneidet oder in ihn eindringt. Der Gott, der das Menschliche und Weltliche nur so punktuell berührt, ist ein weltloser Gott, der nicht in die Realität des Menschen und seiner Welt eingeht, dessen Sein dem Menschen unzugänglich und total überhoben bleibt. Gott und die irdische Wirklichkeit bleiben unbeziehbar zueinander und unvereinbar miteinander.“<sup>61</sup>

Der Weg mancher bei Barth ansetzender Theologen des 20. Jahrhunderts zeigt, wie rasch diese Verhältnisbestimmung in einen theologischen Existenzialismus umschlagen kann, der die Spannung dadurch auflöst, dass er den Rekurs auf die Wirklichkeit Gottes hinter der Erfahrung seines „Sich-Ereignens“ in der Geschichte aufgibt und theologische Aussagen auf ihre Funktion für das gegenwärtige menschliche Dasein reduziert. Obwohl Hector diesen Schritt gewiss nicht gehen will, haben Kritiker den Ansatz dazu auch in seinem Modell ausgemacht.<sup>62</sup>

### 2.3 Zu Hectors Überlieferungsverständnis

Wie jede christliche Theologie die normierende Autorität der Worte und Taten Jesu von Nazareth für unser Sprechen über Gott und das „Offenbarungsplus“ in dieser Vorgabe anerkennt, wird sie auch die Verbindung der nachfolgenden Überlieferung mit irgendeinem Wirken des Heiligen Geistes bejahen. Insoweit ist Hectors Modell wenig kontrovers. Die Tatsache, dass er in diesem Zusammenhang einen starken Fokus auf die Rolle der Bekenntnisgemeinschaft, die interpersonale Vermittlung des Glaubens und die Möglichkeit einer Fortentwicklung

<sup>61</sup> LEO SCHEFFCZYK: *Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung*, Regensburg 1974, 83f.

<sup>62</sup> Vgl. LONG: „Opposing or Ignoring Metaphysics? Reflections on Kevin Hector’s *Theology without Metaphysics*“, 104.

seiner Inhalte legt, mag ebenso wie die enge Beziehung zwischen christlicher Rede über Gott und umfassender Glaubenspraxis bei katholischen Lesern besonderes Interesse wecken.

(1) Ein Problem entsteht dadurch, dass Hectors Kriterium der „ununterbrochenen Anerkennung“ als Medium des Geistwirkens innerhalb einer christlichen Gemeinschaft und als Beweis für deren Treue zum Ursprung in Christus so formal ist, dass es eigentlich von jeder lebendigen Gemeinschaft von Christen für sich in Anspruch genommen werden kann. Es ist richtig, dass gewöhnlich der Weg zum Glauben mit der Initiation in irgendeine christliche Gemeinschaft verbunden ist, die der Glaubende anerkennt, innerhalb derer er selbst Anerkennung findet und die ihn in eine Überlieferungskette stellt, die letztlich auf Jesus selbst zurückführt. Ebenso unbestreitbar ist aber das Faktum, dass sich die christliche Glaubensgemeinschaft in unzählige Konfessionen aufgespalten hat, deren Ansichten darüber, welche Aussagen über Gott der normativen Vorgabe des Anfangs entsprechen, weit auseinanderklaffen. Die gegenseitige Anerkennung der Christen ist in dem Maße verlorengegangen bzw. geschwächt worden, wie im Verlauf der Geschichte immer neue Gruppen von Christen ihrer Ursprungsgemeinschaft den Rücken gekehrt und eigene Gemeinschaften mit veränderten Glaubens- und Handlungsnormen begründet haben. In Hectors Modell ist es schwer zu verstehen, weshalb eine bestimmte von ihnen eher im Recht sein sollte als eine andere, auch wenn sich die Aussagen beider über Gott erheblich unterscheiden. Möglicherweise könnte man replizieren, dass dieser Befund für den Glaubenden unerheblich ist und er in seiner Auswahl einer christlichen Gemeinschaft letztlich frei bleibt; entscheidend wäre allein die Frage, wo er sich selbst mit seinem Glaubensgefühl am besten aufgehoben und akzeptiert weiß. Wenn dies dem Willen Gottes entspricht, müsste man hinter dem Wirken des Heiligen Geistes die Intention vermuten, solche Ausdifferenzierung ausdrücklich zu befördern. Dies würde allerdings bedeuten, dass Gottes Geist nicht nur, wie Hector zugibt, die Fortentwicklung bestimmter Begriffe innerhalb der christlichen Überlieferung ermöglicht, sondern sogar das Nebeneinander sich widersprechender Auslegungen der Botschaft Jesu. Allerdings wäre eine solche These in Hectors Gesamtmodell nur schwer zu integrieren. Zum einen würde sie seine Metaphysikkritik eher konterkarieren als unterstützen. Denn auch diejenigen christlichen Gemeinschaften, die bis heute die Explikation der biblischen Botschaft mithilfe metaphysischer Termini als angemessen betrachten und deren offizielle Dogmatik durch diese Vorgabe nicht unerheblich geprägt ist (wie die katholische), können sich darauf berufen, dass sie der Heilige Geist auf ebendiesen Weg der Entfaltung der Vorgaben Jesu geführt hat.<sup>63</sup> Die Tendenz zur Pathologisierung dieser

<sup>63</sup> Ähnlich argumentiert bereits JOSEPH RIVERA: „Rez. Hector, *Theology without Metaphysics*“, in: *Journal of Systematic Theology* 17 (2015), 464–467, hier 465: „we could say that ‚God

Tradition, die bei Hector unverkennbar ist, wenn er bei ihrer Ablehnung Begriffe wie „Therapie“ oder „Exorzismus“ verwendet, ist dann nicht bloß latent polemisch, sondern vor allem sachlich unberechtigt. Zum anderen geriete mit der Anerkennung eines explizit geistgeleiteten kontradiktorischen Pluralismus innerhalb des Christentums der Anspruch ins Wanken, dass Gott in seiner trinitarischen Selbstmitteilung eine „korrekte“ Form menschlicher Rede über Gott in der Welt etablieren wollte. Möchte man diese Konsequenz vermeiden, kommt man am Bekenntnis zur normativen Bedeutung bestimmter materialer Glaubensinhalte und ekklesialer Strukturen, deren sichere Erkennbarkeit und geschichtliche Konstanz auf Christus und/oder den Geist zurückgeführt wird, kaum vorbei. Das Geistwirken in der Überlieferung müsste dann anders gefasst werden als in Hectors Modell; es wäre an objektive Manifestationen in der christlichen Gemeinschaft zu denken, die unabhängig von der Anerkennung subjektiver Glaubensvollzüge Geltung beanspruchen und diesen als normative Vorgabe dienen.

(2) Selbst wenn man das Problem der Aufspaltung der Christenheit in verschiedenste Kirchen mit unterschiedlichen dogmatischen Ansprüchen ausklammert und eine prinzipiell einige Sprachgemeinschaft voraussetzt, stellt sich die Frage nach objektiven Maßstäben des Glaubens. Wie weit kann sich nach Hectors Modell in dem vom Geist getragenen Prozess der Glaubensweitergabe durch intersubjektive Anerkennung die Rede über Gott vermittels ständiger kleiner Evolutionsschritte von ihrem Ursprung in Christus in materialer Hinsicht entfernen? Michael Rea bemerkt mit Recht, dass – genug Zeit vorausgesetzt – dieser Prozess als offen angesehen werden muss<sup>64</sup> und eigentlich dem Prinzip des *anything goes* folgt, weil das Anerkennungsgeschehen nicht unter unverrückbaren inhaltlichen Vorgaben steht.<sup>65</sup> Hectors Modell verpflichtet den Glaubenden auf

is Being<sup>6</sup> emphatically ‚goes on in the same way‘ as precedential uses of the concept of God in a way that is intersubjectively recognized as a legitimate candidate employed in the theological community.“ Vgl. auch OLIVER D. CRISP: „Ad Hector“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 133–139, hier 138f.

<sup>64</sup> HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 143, spricht von „unvorhersagbaren Wegen“, auf denen der Geist die Entwicklung von in der Offenbarung vorgegebenen Begriffen leiten könnte.

<sup>65</sup> Vgl. REA: „Theology without Idolatry or Violence“, hier 76: „But we might well ask what ‚recognisable‘ means. If the idea is that one performance goes on in the same way as another if and only if someone who knows how to undertake such performances is capable of forming the belief that it goes on in the same way, then concepts are a lot more open-ended than Hector has led us to believe. Indeed, it would seem that anything goes; for, after all, given world enough and time, together with the fact that those who know how to undertake various kinds of performances are always capable of forming deviant or mistaken beliefs about what goes on in the same way as precedent performances, it would seem that any concept is capable of morphing in virtually unlimited ways.“

eine Praxis des Sprechens über Gott, in der inhaltlich konstante Begriffe nicht überzeugend abzusichern sind.<sup>66</sup> Es verwundert nicht, dass protestantische Rezensenten die absolute Normativität und Autorität der Schrift unter diesen Prämissen gefährdet sehen.<sup>67</sup> Unhintergehbare dogmatische Festlegungen innerhalb einer Glaubensgemeinschaft wären mit dem Modell noch schwerer zu vereinbaren (und werden von Hector auch nicht beansprucht). Man könnte diesem Problem mit der These begegnen, dass der Heilige Geist menschliche Personen im intersubjektiven Prozess der Glaubensweitergabe zumindest daran hindert, das Sprechen über Gott gegenüber der Vorgabe Jesu *fundamental* zu verfälschen. Für eine solche Annahme bedürfte es aber eines metaphysisch robusten Begriffs des göttlichen Geistes und seines Wirkens in der aktiven Tradition; es müsste verstehbar gemacht werden, wie menschliche Freiheit durch göttliche Intervention zwar unfehlbar gelenkt, aber dabei nicht zerstört wird. Tatsächlich zielt Hector (mit Schleiermacher) auf irgendeine Art von Kompatibilismus ab, ohne sich aber auf eine exaktere Erklärungsvariante festzulegen.<sup>68</sup> Damit scheint seine Pneumatologie ähnlich wie die Christologie von metaphysischen Voraussetzungen abhängig zu sein, die im Rahmen seines Ansatzes eigentlich keinen Platz haben sollten.

(3) Hector präsentiert sein theologisches Konzept als ein solches, das die gnadenhafte Ermöglichung christlichen Sprechens über Gott gegenüber aller philosophischen Theologie sehr stark macht. Dabei fällt auf, dass er mit der Prämisse, der Heilige Geist wirke in der Geschichte primär durch die gegenseitige Anerkennung freier menschlicher Subjekte hindurch, ein Prinzip einführt, dessen Legitimation eher im modernen Selbstverständnis des Menschen zu finden ist als in den Vorgaben Jesu bzw. der Schrift. Dafür spricht auch, dass Hector als zentrale theologische Autorität in diesem Punkt Schleiermacher benennt und Modifikationen der überlieferten Glaubensterminologie im Interesse emanzipatorischer (z. B. feministischer) Kritik für möglich hält, wie sie mit Berufung auf Erfahrungen der Respektverweigerung oder der Konstatierung ungerechter sozialer Verhältnisse in der Theologie erst seit wenigen Jahrzehnten eingefordert

<sup>66</sup> Vgl. VANHOOZER: „Ontology, Missiology, and the Travail of Christian Doctrine. A Conversation with Kevin Hector’s *Theology without Metaphysics*“, hier 107: „we are told *how* to talk of God, and how to do so authoritatively, but we are not told *what* to say“; ähnlich PATTISON: „Rez. Hector, *Theology without Metaphysics*“, hier 322.

<sup>67</sup> Vgl. BOWALD: „Rez. Hector, *Theology without Metaphysics*“, hier 108: „The lack of any sustained discussion of Scripture, especially its norming role, in a book dedicated to the question of the relationship of God and human language is perhaps the largest and most stunning lacuna“; ähnlich VANHOOZER: „Ontology, Missiology, and the Travail of Christian Doctrine. A Conversation with Kevin Hector’s *Theology without Metaphysics*“, hier 114f. Hector sieht die Bedenken als unbegründet an; vgl. HECTOR: „Responses to JAT’s symposium on *Theology without Metaphysics*“, hier 143.

<sup>68</sup> Vgl. HECTOR: *Theology without Metaphysics*, 261f.

werden. Eine letztlich anthropologisch motivierte Vorentscheidung wird erneut mit dem Urteil getroffen, dass eine Kirche als Gemeinschaft der intersubjektiven Anerkennung und der freien Rede christlichen Gemeinschaften vorzuziehen sei, die (ebenfalls mit Berufung auf den Heiligen Geist und im Willen, den Vorgaben der Schrift zu entsprechen) entweder Gehorsam gegenüber den Entscheidungen hierarchischer Autoritäten einfordern oder umgekehrt einen radikalen Individualismus in Glaubensfragen tolerieren. Dass diese Prämissen metaphysische Implikationen mit sich bringen (z. B. die Freiheit des Menschen betreffend), würde Hector möglicherweise zugeben. Deutlicher zu reflektieren wäre aber die Tatsache, dass auch sein Ansatz (ähnlich wie die metaphysisch geprägte Theologie) prinzipiell mit philosophischen Prämissen arbeitet, die als solche auch nur philosophisch (und nicht offenbarungstheologisch) abzusichern sind.

### 3. Schlussbemerkungen

Die Verwendung von Metaphysik innerhalb der Theologie findet gewöhnlich mit einem dreifachen Ziel statt. Sie soll *erstens* helfen, die *praeambula fidei* dadurch zu stützen, dass offenbarungsunabhängig der christliche Gottesbegriff als konsistent erwiesen, die Existenz Gottes als eines realen Referenten menschlicher Aussagen abgesichert und die Möglichkeit von Offenbarung aufgezeigt wird. Damit soll zugleich eine Grundlage für die Begegnung des Christentums mit Formen des Sprechens über Gott geschaffen werden, in denen die Autorität der christlichen Offenbarungsquellen nicht anerkannt wird und deren Beschreibung Gottes von der christlichen wenigstens teilweise abweicht. Wie Hermann Deuser zusammenfasst: „Ob und wie der Gottesglaube wahr ist, d. h. reale Erfahrungen zum Ausdruck bringt, das kann nicht ohne sachgemäße ontologische Klärungen bestimmt werden. Im günstigsten Fall müssten theologische und metaphysische Denkarbeit herein ein gemeinsames Interesse verfolgen.“<sup>69</sup> Metaphysik wird *zweitens* herangezogen, um die Aussagen der Schrift im Rahmen einer wissenschaftlichen Theologie zu entfalten und dabei hermeneutische Verkürzungen zu vermeiden, die bei einer theologieimmanenten Schriftlektüre nachweislich drohen. Damit erkennt die Theologie ganz grundsätzlich an, dass es

<sup>69</sup> HERMANN DEUSER: „... das ganze Universum des Seienden ...“. Über alte und neue Metaphysik im Blick auf die Theologie“, in: I. U. Dalferth/A. Hunziker (Hg.): *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie*, Tübingen 2014, 1–17, hier 9.

„ein der Metaphysik innewohnendes theologiekritisches Moment [gibt]. Es bewahrt Theologie davor, sich in einem Raum außerhalb und oberhalb des Menschen zu bewegen, die ständige Verwiesenheit theologischen und schon biblischen Denkens und Sprechens auf die dem Menschen zur Verfügung stehenden Anschauungs-, Denk- und Sprachformen zu ignorieren, zu übersehen, dass der Mensch auch das Geschehen des Glaubens vor keiner anderen Instanz als der seiner Vernunft zu verantworten hat, wenn anders der Glaube den Titel eines echt menschlichen Tuns beanspruchen und sich nicht den Einwand des *sacrificium intellectus* zuziehen will. Moderner ausgedrückt: Es bewahrt Theologie davor, zu bloßer Ideologie abzusinken.“<sup>70</sup>

Der Rekurs auf Metaphysik wird *drittens* als notwendig angesehen, um den Anspruch der Theologie, das Ganze der Wirklichkeit in einer eigenständigen Weise zu erfassen, nämlich aus der durch Gottes geschichtliche Selbstmitteilung ermöglichten Perspektive, mit dem Anspruch einer „ersten Philosophie“ zu vermitteln, die einen vergleichbaren Anspruch auf Universalität erhebt und rational begründet. Auch deshalb behält Metaphysik als „kritisches Instrument, das die Frage nach dem Ganzen offenhält und die Möglichkeit einer Rede vom Ersten kritisch sichert“,<sup>71</sup> in der Theologie ihren Platz. Vor allem in der ersten und dritten Hinsicht scheint eine „Theologie ohne Metaphysik“, wie sie Kevin Hector konzipiert hat, keinen vollwertigen Ersatz bieten zu können, wie beachtenswert der durch sie eröffnete Zugang zum Verständnis des christlichen Offenbarungs- und Überlieferungsgeschehens auch sein mag. Vielmehr hat die Auseinandersetzung mit seinem Entwurf und der in ihm enthaltenen Kritik an metaphysischer Theologie die These bestätigt, dass „jede prinzipielle Bestreitung ihrer [sc. der Metaphysik, Th. M.] Möglichkeit selbstwidersprüchlich ist, da sie zwangsläufig Hypothesen hinsichtlich der Grundbegriffe und Grundannahmen von Theorien und Weltansichten enthält, die selbst den Status einer – freilich unkritischen – Metaphysik besitzen.“<sup>72</sup>

<sup>70</sup> KLAUS KREMER, *Metaphysik und Theologie. Zur Einleitung*, in: ders. (Hg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, 1–11, hier 11.

<sup>71</sup> LUDGER HONNEFELDER, „Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen“, in: ders., *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, Paderborn 2016, 71–84, hier 84.

<sup>72</sup> Ebd.

## Verwendete Literatur

- BETZ, John R.: „Theology without Metaphysics? A Reply to Kevin Hector“, in: *Modern Theology* 31 (2015), 488–500.
- BLANCHETTE, Oliva: „Metaphysics as Preamble to Religious Belief“, in: C. Cunningham/P. M. Candler (Hg.): *Belief and Metaphysics* (The Veritas Series), London/Nottingham 2007: SCM Press, 141–160.
- BOWALD, Mark: „Rez. Hector, Theology without Metaphysics“, in: *Southeastern Theological Review* 4 (2013), 106–108.
- CRISP, Oliver D.: „Ad Hector“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 133–139.
- DAVIS, Stephen T.: „Belief or Unbelief: A Metaphysical Choice?“, in: D. Z. Phillips/M. v. d. Ruhr (Hg.): *Religion and the End of Metaphysics. Claremont Studies in the Philosophy of Religion* (Religion in Philosophy and Theology 34), Tübingen 2008: Mohr Siebeck, 121–134.
- DEUSER, Hermann: „... das ganze Universum des Seienden ...“. Über alte und neue Metaphysik im Blick auf die Theologie“, in: I. U. Dalferth/A. Hunziker (Hg.): *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie* (Religion in Philosophy and Theology 75), Tübingen 2014: Mohr Siebeck, 1–17.
- DOLE, Andrew: „Schleiermacher’s Theological Anti-Realism“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009: Oxford University Press, 136–154.
- GÖRNANDT, Ruth: *Die Metaphysikkritik Gerhard Ebelings und ihre Vorgeschichte* (Beiträge zu historischen Theologie 180), Tübingen 2016: Mohr Siebeck.
- GROßHANS, Hans-Peter: „Die Wirklichkeit Gottes in der Debatte zwischen Realismus und Anti-Realismus“, in: H. Deuser (Hg.): *Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhanges* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 30), Gütersloh 2007: Gütersloher Verlagshaus, 102–118.
- HART, Kevin: *The Trespass of the Sign. Deconstruction, Theology and Philosophy*, New York 2000: Fordham University Press.
- HECTOR, Kevin W.: *Theology without Metaphysics. God, Language, and the Spirit of Recognition* (Current Issues in Theology 8), Cambridge 2011: Cambridge University Press.
- Ders.: „Responses to JAT’s symposium on Theology without Metaphysics“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 140–147.
- Ders.: *The Theological Project of Modernism. Faith and the Conditions of Mineness* (Oxford Studies in Analytic Theology), Oxford 2015: Oxford University Press.
- HONNEFELDER, Ludger: „„Gott“ denken? Überlegungen im Anschluss an den Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus“, in: J.-L. Marion/W. Schweidler (Hg.): *Christentum und Philosophie. Einheit im Übergang* (Eichstätter philosophische Beiträge 2) Freiburg i. Br./München 2014: Alber, 48–89.

- Ders.: „Metaphysik des Ersten oder des Ersterkannten? Überlegungen zum Konzept der Metaphysik bei Thomas von Aquin“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016), 443–457.
- Ders.: *Was ist Wirklichkeit? Zur Grundfrage der Metaphysik*, Paderborn 2016: Schöningh.
- KASPER, Walter: „Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie“, in: *Theologische Quartalschrift* 169 (1989), 257–271.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: „Nicht der Philosophen Gott? Denken Gottes zwischen Mythos und Metaphysik“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin 2001: De Gruyter, 213–229.
- KREMER, Klaus: Metaphysik und Theologie. Zur Einleitung, in: ders. (Hg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980: Brill, 1–11.
- KÜHN, Rolf: *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 15), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013: Herder.
- LINK, Christian: „Ist Theologie ohne Metaphysik möglich?“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin 2001: De Gruyter, 291–306.
- LONG, Stephen D.: „Opposing or Ignoring Metaphysics? Reflections on Kevin Hector’s Theology without Metaphysics“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 95–106.
- MANOUSSAKIS, John P.: *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic* (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Bloomington 2007: Indiana University Press.
- MARION, Jean-Luc: *Gott ohne Sein*, Paderborn 2014: Schöningh.
- McFARLAND, Ian: „Rez. Hector, Theology without Metaphysics“, in: *Scottish Journal of Theology* 67 (2014), 230–233.
- MEIXNER, Uwe: *Einführung in die Ontologie* (Einführung Philosophie), Darmstadt 2004: WBG.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Metaphysik und Gottesgedanke* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1532), Göttingen 1988: Vandenhoeck & Ruprecht.
- PATTISON, George: „Rez. Hector, Theology without Metaphysics“, in: *Religion and Theology* 19 (2013), 318–324.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion* (Philosophische Untersuchungen 26), Tübingen 2010: Mohr Siebeck.
- REA, Michael C.: „Theology without Idolatry or Violence“, in: *Scottish Journal of Theology* 68 (2015), 61–79.
- RIVERA, Joseph: „Rez. Hector, Theology without Metaphysics“, in: *Journal of Systematic Theology* 17 (2015), 464–467.
- RUNGGALDIER, Edmund: „Leben wir in einem postmetaphysischen Zeitalter?“, in: *Stimmen der Zeit* 228 (210), 241–252.
- RUNZO, Joseph (Hg.): *Is God real?*, Houndmills 1993: Macmillan Press.

- SASS, Hartmut von/HALL, Eric E.: „Metaphysics, Its Critique, and Post-Metaphysical Theology. An Introductory Essay“, in: dies. (Hg.): *Groundless Gods. The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, Eugene 2014: Pickwick Publications, 1–37.
- SCHEFFCZYK, Leo: *Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung*, Regensburg 1974: Habel.
- SNAPPER, Jeff: „Rez. Hector, Theology without Metaphysics“, in: *Faith and Philosophy* 30 (213), 231–238.
- SUÁREZ, Francisco: *Disputationes metaphysicae* (Opera omnia, ed. Vivès, tom. 28), Paris 1877.
- VANHOOZER, Kevin J.: „Ontology, Missiology, and the Travail of Christian Doctrine. A Conversation with Kevin Hector’s Theology without Metaphysics“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 107–119.
- WATZKA, Heinrich: „Glaubensverantwortung und Metaphysik“, in: *Theologie und Philosophie* 79 (2004), 1–30.
- WILLIAMS, Rowan: „To Speak Truly About God“ [Rez. Hector, Theology without Metaphysics] (2014). URL: <http://marginalia.lareviewofbooks.org/speak-truly-god/> (zuletzt eingesehen am 15. Oktober 2019).
- YADAV, Sameer: „Therapy for the Therapist. A McDowellian Critique of Semantic Externalism in Kevin Hector’s Theology without Metaphysics“, in: *Journal of Analytic Theology* 1 (2013), 120–132.



Michael Borowski

## Die Rückkehr der Transzendenz Eine Agenda für „wissenschaftliche Theologie“ in Orientierung an den „New Traditionalists“

### 1. Einführung

Wer sich mit der Metaphysik beschäftigt, weiß, dass allein die Definition des Begriffes eine Herausforderung bedeutet. Im Bewusstsein dieser Tatsache komme ich hier dennoch direkt zum Vorschlag einer Definition von Metaphysik als der Beschäftigung mit den „allgemeinsten und grundlegendsten Strukturen der Wirklichkeit“.<sup>1</sup> Unmittelbar hier muss darauf hingewiesen werden, dass sich diese Beschäftigung der Metaphysik nicht nur auf die Naturwissenschaften beschränken kann, weil hierbei – zum Beispiel – „unsere subjektiven Perspektiven auf die Welt, unser Lebensgefühl und unsere Lebensanschauungen“ ausgespart würden, während die Metaphysik ja gerade „das Gesamtbild sehen und seine Teile in ein kohärentes Ganzes bringen“ möchte.<sup>2</sup> In diesem Beitrag soll eine Dimension der Metaphysik herausgegriffen werden, die eine besondere Herausforderung der Aufgabe der Metaphysik im Zusammenhang mit der Wissenschaftlichkeit der Theologie bedeutet: die Transzendenz. Die Transzendenz – also das, was nicht in Raum und Zeit zu lokalisieren ist – steht der Immanenz gegenüber – also dem, was in Raum und Zeit zu lokalisieren ist.<sup>3</sup> Für die Theologie des 20. Jahrhunderts war der Gegensatz zwischen Transzendenz und Immanenz ein zentraler Konflikt – vielleicht war er sogar *der* zentrale Konflikt der Theologie des 20. Jahrhunderts.<sup>4</sup> Konkrete Konfliktfelder für insbesondere die Systematische Theologie finden sich in zahlreichen Feldern der Dogmatik (z. B. in der Christologie, der Soteriologie oder der Offenbarungslehre), der Ethik/Moraltheologie (z. B. in der Fundamentelethik oder der politischen Theorie) oder aber – und das ist in diesem Beitrag von Bedeutung – in der Fundamentaltheologie/Prolegomena. Beschäftigt man sich mit den Grundlagen der Systematischen Theologie,

<sup>1</sup> CHRISTOF RAPP: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016, 1.

<sup>2</sup> MARKUS SCHRENK (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 9.

<sup>3</sup> Vgl. ALYSSA NEY: *Metaphysics. An Introduction*, Oxon 2014, 62–67.

<sup>4</sup> Vgl. STANLEY GRENZ/ROGER OLSON: *20<sup>th</sup> Century Theology. God & the World in a Transitional Age*, Carlisle 1992, 11.

dann ergeben sich konkrete Konfliktfelder zwischen Immanenz und Transzendenz schon im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie (und damit nach der generellen Möglichkeit eines theologischen Unterfangens) – denn wie soll man beispielsweise valide, reliabel oder gar empirisch von Gott reden?

Nun gibt es zahlreiche Einwände, die gerade gegen die Wissenschaftlichkeit von Theologie vorgebracht werden. Diese Einwände lassen sich auf einer systematischen Ebene<sup>5</sup> mit dem adressieren, was Gijsbert van den Brink als das *standard image* der Wissenschaften bezeichnet hat und welchem zufolge Wissenschaften häufig als (1) linear progressiv fortschreitend, als (2) primär naturwissenschaftlich verstanden, und als (3) faktenbasiert mit dem Ziel der Theorieentwicklung beschrieben werden.<sup>6</sup> Entscheidend sind in unserem Zusammenhang insbesondere das zweite und dritte Kriterium: Während eine gewisse Fortschreibung der Theologie zumindest theoretisch möglich wäre (und zum Beispiel in den Dogmen auch in einem gewissen Umfang historisch nachweisbar wäre), ist Theologie gerade *nicht* eine Naturwissenschaft und lässt sich zumindest primär nicht durch zu beobachtende Fakten betreiben. Folglich begründet sich in einem dem *standard image* entsprechenden Grundmodell der Wissenschaft eine metaphysische These, der zufolge „alles Geschehen letztlich physisches oder physikalisches Geschehen ist“<sup>7</sup> – ein Ansatz, der den Inhalten, Methoden und Zielen der Theologie zuwiderlaufen muss. So ist in Ansätzen wie dem Physikalismus, dem Materialismus oder dem Naturalismus u. a. gemein, dass sie das Transzendente entweder ausklammern oder aber vollständig ablehnen müssen. So hebe nach Charles Taliaferros Meinung Matthew Bagger hervor, dass übernatürliche Erklärungen für jedwedes Phänomen zweifelhaft seien, während natürliche Begründungen – sofern aufzufinden – tendenziell ein hohes Maß an Verlässlichkeit mit sich brächten.<sup>8</sup> Mario De Caro und David MacArthur unterstreichen die Widersprüchlichkeit zwischen übernatürlichen Begründungsansätzen und wissenschaftlicher Erklärung.<sup>9</sup> Paul Draper argumentiere, dass gerade der Erfolg des methodischen Naturalismus ein guter Grund sei, den Naturalismus auch als Weltanschauung zu akzeptieren.<sup>10</sup> Jan Narveson vertrete die Position, dass The-

<sup>5</sup> Für einen historischen Zugang zum Thema siehe z. B. JOHN HEDLEY BROKE: *Science and Religion*, Cambridge 2014 (reprint).

<sup>6</sup> GIJSBERT VAN DEN BRINK: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*, Frankfurt am Main 2009.

<sup>7</sup> SCHRENK: *Handbuch Metaphysik*, 292.

<sup>8</sup> CHARLES TALIAFERRO: „Prolegomena“, in: C. Meister/J. Beliby (Hg.): *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, Oxon 2013: Routledge, 383.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Ebd.

ismus sich nicht für Erklärungen eigne und dass der er schon deshalb unbrauchbar sei, weil er nicht erklären könne, wie göttliches Handeln in dieser Welt funktioniere.<sup>11</sup> Taliaferro selbst stellt sich gegen diese Kritik – eine Reihe seiner Entgegnungen lassen sich schon anhand der Vorwürfe der Naturalisten erahnen, z. B. das Argument, dass Drapers Übernahmeversuch der „Methode“ auf die „Weltanschauung“ schon deshalb nicht überzeugend sei, weil der Erfolg der Methoden eines Naturalismus noch nichts über die Struktur des Kosmos als solchem aussagen könne. In jedem Fall erscheint die Auseinandersetzung Taliaferros eine der gewissermaßen „defensiven“ Auseinandersetzungen zu sein, in der der Theismus die Argumente der Vertreter eines Naturalismus im Einzelnen zu entkräften versucht, ohne sie dabei auf die Schwachpunkte ihrer eigenen Position hinzuweisen und diese Position zu attackieren. Derart defensive Auseinandersetzungen stehen dabei in der Gefahr, zumindest den Anschein zu erwecken, dass sie eine Überlegenheit des Naturalismus anerkennen.

Eine grundlegende Alternative zu diesem Ansatz findet sich bei den *New Traditionalists*. Der Begriff stammt von Jeffrey Stout, der unter diesem Begriff explizit an den Methodisten Stanley Hauerwas, den römisch-katholischen Philosophen Alsdair MacIntyre sowie an den Anglikaner John Milbank anknüpft. Nach Stout verbindet die Vertreter des New Traditionalism (NT) die seit den 1980er Jahren auflebende (und in sich nicht unbedingt neue) Position, dass die westlichen Gemeinschaften geistlich und moralisch „leer“ seien, da ihnen die ethische Substanz des Christentums durch den liberalen Säkularismus nach und nach entzogen worden sei.<sup>12</sup> Die NT teilen somit einen gemeinsamen Ansatz, der im Folgenden für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie im Kontext der Metaphysik fruchtbar gemacht werden soll. Dieser Beitrag übernimmt die sicherlich zutreffende Kategorisierung Stouts, die Hauerwas, MacIntyre und Milbank anhand ihrer Position gegenüber dem Säkularen miteinander verbindet. Stout beschäftigt sich mit diesen Vertretern des NT dabei primär im politischen Kontext und fasst sie vor diesem Hintergrund unter dem Begriff des NT zusammen. Das eigentliche Anliegen insbesondere von Hauerwas und Milbank, aber auch von Taylor und Smith (s. u.) geht dabei über den politischen Kontext weit hinaus – womit sich gleichzeitig die Herausforderung ergibt, den NT überhaupt positiv zu definieren. Dieser Aufsatz liefert hierzu einen Beitrag, indem die folgenden Unterabschnitte einige wesentliche Positionen der hier als NT adressierten Bewegung skizzieren und damit weitere übereinstimmende Wesensmerkmale des NT anreißen. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Forschung hier noch am Anfang steht. Jedenfalls werden weitere Vertreter dieses Ansatzes im Sinne von

<sup>11</sup> Ebd., 384.

<sup>12</sup> Vgl. JEFFEREY STOUT: *Democracy and Tradition*, Princeton 2004, 1f.

Stouts Definition mit aufgenommen – namentlich der römisch-katholische Philosoph Charles Taylor und der evangelikale Theologe James K. A. Smith. Ziel ist es dabei, ein in verschiedener Hinsicht umfassenderes Bild der NT zu zeichnen. Dieser Aufsatz gliedert sich im Folgenden in zwei Teile: Im ersten Teil („Vertreter“) wird ein Überblick über drei „Generationen“ der NT gegeben, wobei der Schwerpunkt auf die in unserem thematischen Kontext relevanten Veröffentlichungen gelegt wird. Im zweiten Teil („Agenda“) wird versucht, einen alternativen Ansatz wissenschaftlicher Theologie in Orientierung an den NT herauszukristallisieren, der gleichzeitig eine Rückkehr der Transzendenz in den wissenschaftlichen Diskurs ermöglicht. Dieser Beitrag bietet meines Wissens eine erstmalige Rezeption des NT dieser Form im deutschsprachigen Kontext.

## 2. Vertreter

In diesem Teil wird anhand ausgewählter Vertreter des NT untersucht, inwieweit die Theologie unter Berücksichtigung ihres zentralen Untersuchungsgegenstands der Transzendenz als Wissenschaft bezeichnet werden kann. Die ausgewählten Vertreter des NT verdeutlichen dabei die Diversität dieser Strömung auf geographischer, konfessioneller und generationsbezogener Ebene.<sup>13</sup>

### 2.1 Charles Taylor

Beiträge wie der von Michael Kühnlein herausgegebene Band *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter* (2019) in der Reihe *Klassiker auslegen*<sup>14</sup> zeigen, dass der römisch-katholische Kanadier Charles Taylor (\*1931) im deutschsprachigen Kontext einen festen Platz gefunden hat – vielleicht als einziger unter den Vertretern der NT.<sup>15</sup> Dass er zu den Vertretern des NT gehört, wird schon mit den ersten

<sup>13</sup> Die Frage der Generation bezieht sich dabei nicht nur auf den jeweiligen Jahrgang, sondern auch den „Reifegrad“, den der Ansatz der NT bei dem jeweiligen Vertreter aufweist: Während zum Beispiel Taylor und Milbank eher eine Art Pionierarbeit leisten, sieht Smith zahlreiche kritische Aspekte schon als gegeben an, für die er dann in Fragen der Anwendung zur Sprache bringt.

<sup>14</sup> MICHAEL KÜHNLEIN (Hg.): *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter*, Berlin/Boston 2019.

<sup>15</sup> Die Nähe zwischen Taylor und Milbank wird u. a. deutlich, wenn Milbank schreibt, Taylor habe in vielerlei Hinsicht das Label der *Radical Orthodoxy* (RO) mehr verdient als viele andere (vgl. JOHN MILBANK: „A Closer Walk on the Wild Side“, in: M. Wagner/ J. Van Antwerpen/C. Calhoun [Hg.]: *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge 2010, 55).

Worten Kühnleins angedeutet: So verbinde Habermas und Taylor die gemeinsame Überzeugung, „dass die freiheitlichen Errungenschaften der Moderne auf Dauer nur mit der Religion und nicht gegen sie zu retten sind.“<sup>16</sup> Taylors Weg hat ihn von Montreal nach Oxford und zurück nach Montreal geführt. Nach umfangreichen Studien zu Hegel (1975, 1979) folgte 1989 *Sources of the Self*, eine Geschichte der „modernen Identität“, deren verschiedene Facetten Taylor untersucht.<sup>17</sup> Taylors Sorge besteht letztlich darin, dass die Moderne droht, „an sich selbst zu ersticken, weil sie ihre Verbindung zu den eigenen Ausdruckswurzeln interpretatorisch kappt.“<sup>18</sup> Die Lösung besteht für Taylor nicht zuletzt in der Religion. Kühnlein sieht hierin die Grundlage für die normative Aufwertung des Theismus: Wenn „es keinen philosophischen Grund mehr geben konnte, Gott oder die Religion aus den modernen Selbstverständigungsprozessen herauszulassen, konnte mit den linearen Entzauberungsteologien (im Sinne von Max Weber) irgendetwas nicht stimmen; der Sinn des Säkularen musste demnach in etwas anderem bestehen als in der bloßen Auslöschung des Sakralen.“<sup>19</sup> Und genau darum ginge es, so Kühnlein, in Taylors Hauptwerk *A Secular Age*.

Trotz der weiteren seit 2007 erschienenen Werke Taylors ist *A Secular Age* gegenwärtig die für unser Thema wichtigste Grundlage. Wesentliche Beiträge zu der Auseinandersetzung mit *A Secular Age* sind *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010) und der zu Beginn dieser Sektion erwähnte Band zur Auslegung von Klassikern, *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter* (2019).<sup>20</sup> Taylors Werk, dessen deutsche Hardcover-Ausgabe des Suhrkamp Verlages rund 1300 Seiten umfasst, gliedert sich in fünf Teile. Die ersten vier stellen dabei eine Art Geschichtsschreibung des „Säkularen Zeitalters“ dar, indem je ein Teil sich mit der Säkularisierung in der frühen Moderne und dann im 18., im 19. und im 20. Jahrhundert beschäftigt. Der fünfte Teil hingegen wird von Taylor selbst als „konstruktiver“ Teil bezeichnet.

Umgekehrt hat Taylor ausdrücklich und zustimmend auf die RO im Allgemeinen und Milbank im Speziellen Bezug genommen (vgl. CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007, 774).

<sup>16</sup> KÜHNLEIN: *Charles Taylor*, 1.

<sup>17</sup> Vgl. TAYLOR: *Secular Age*, 3.

<sup>18</sup> KÜHNLEIN: *Charles Taylor*, 3.

<sup>19</sup> Ebd., 4.

<sup>20</sup> Weitere aktuell relevante Beiträge sind JAMES K. A. SMITH: *How (not) to be secular. Reading Charles Taylor*, Grand Rapids 2014, sowie FLORIAN ZEMMMIN/COLIN JAGER/GUIDO VANHEESWIJCK (Hg.): *Working with a Secular Age. Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, Berlin 2017.

## 2.2 John Milbank

Gemessen an der Definition Jeffrey Stouts gehört der anglikanische Brite John Milbank (\*1952) – und mit ihm die *Radical Orthodoxy* (RO) als Ganzes – ins Zentrum der NT. Anders als Taylor ist Milbank – mehr noch als Stanley Hauerwas und Alisdair MacIntyre, die Stout selbst zu den NT zählt – im deutschsprachigen Raum kaum rezipiert worden.<sup>21</sup> Milbank lehrte u. a. in Cambridge und in Nottingham; zu seinen Veröffentlichungen gehören *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (2009, mit Slavoj Žižek und Creston Davies), *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (2010, ebenfalls mit Slavoj Žižek und Creston Davies) und *The Politics of Virtue: Post-liberalism and the Human Future* (2016, mit Adrian Pabst).

Dabei ist Milbank untrennbar verbunden mit der Bewegung der RO, deren Wurzeln in den 1980er Jahren liegen und die auf die Auseinandersetzung mit den Traditionalisten, aber auch mit den postmodernen Intellektuellen Frankreichs zurückzuführen ist.<sup>22</sup> Der Ursprung der RO kann an Milbanks *Theology and Social Theory* (1990) festgemacht werden: „Once, there was no ‚secular‘“ – mit diesem in der RO berühmten Auftakt setzt Milbank an, die Entwicklung der Sozialwissenschaften nachzuvollziehen und dabei der Frage nachzugehen, wie das „Soziale“ zu einer „Wissenschaft“ werden konnte.<sup>23</sup> Milbank wendet sich zugleich an Theologen und Soziologen. Anstoß nimmt er daran, dass die Theologie ihren Anspruch darauf aufgabe, ein Metadiskurs zu sein, und in der Folge nicht länger das Wort Gottes explizieren zu könne: „Wenn Theologie nicht länger den Anspruch erhebt, andere Diskurse zu positionieren, qualifizieren oder zu kritisieren, dann ist es unausweichlich, dass diese anderen Diskurse die Theologie positionieren werden: Denn dem Erfordernis einer höchsten strukturierenden Logik kann man sich nicht entziehen.“<sup>24</sup> Milbank entwickelt in der Folge einen „genetischen Ansatz“, um zu zeigen, dass angeblich „wissenschaftliche“ sozialwissenschaftliche Theorien in sich selbst getarnte Theologien (oder „Anti-Theologien“) sind. In einem grundlegenden Teil („Theologie und Liberalismus“) beschäftigt sich Milbank mit dem Säkularen als Ausfluss einer „Ontologie der

<sup>21</sup> Der einzige Beitrag zur RO im deutschsprachigen Bereich ist SVEN GROSSE / HARALD SEUBERT (Hg.): *Radical Orthodoxy: Eine Herausforderung für Christentum und Theologie nach der Säkularisierung*, Leipzig 2017.

<sup>22</sup> STEPHEN LONG: „Radical Orthodoxy“, in: C. Meister/J. Beliby (Hg.): *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, Oxon 2013, 647.

<sup>23</sup> Ebd., 648.

<sup>24</sup> JOHN MILBANK: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 1 (eigene Übersetzung).

Gewalt“, also eine Sichtweise, die von der Priorität von Gewalt (und Gegengewalt) ausgeht und die historisch im Widerspruch steht mit der Idee des kulturellen Verständnisses der Menschheit.<sup>25</sup> Im zweiten Teil („Theologie und Positivismus“) entwickelt Milbank die These, dass alle Soziologie letztlich positivistisch sei und dass, wann immer die Theologie der Soziologie begegne, sie eigentlich einer anderen Theologie (und somit letztlich einer getarnten Kirche) gegenüberstehe.<sup>26</sup> Milbank wirbt daher für ein „Ende“ des Dialoges zwischen Soziologie und Theologie. Im folgenden Teil („Theologie und Dialektik“) will Milbank zeigen, wie ausgerechnet die radikalsten und kritischsten Elemente der hegelianisch-marxistischen Tradition diejenigen sind, die „am ehesten das Säkulare dekonstruieren und, im Fall von Hegel, ein *Denken* befürworten, welches den christlichen *logos* verkörpert, ‚jenseits der säkularen Vernunft‘.“<sup>27</sup> Milbank entwickelt zwei ihm zufolge parallel verlaufende Stränge – den nach MacIntyre, der sich in der „platonisch-aristotelisch-augustinisch-thomistischen Tradition“ bewege,<sup>28</sup> und – auf der anderen Seite – den Strang des Nihilismus. Diese zwei Stränge kontrastiert Milbank im vierten Teil („Theologie und Verschiedenheit“), um schließlich einen „eigenen“, dritten Strang zu entwickeln.

In *Theology and Social Theory* werden gewissermaßen die Grundpfeiler eingeschlagen von dem, was in den nächsten Jahren und Jahrzehnten als RO ausgebaut wurde. Weitere wichtige Grundlagen sind insbesondere *Radical Orthodoxy: A New Theology* (1998) und *The Radical Orthodoxy Reader* (2009). Der Beitrag von 1998 liefert eine Sammlung von 12 Essays, in denen verschiedene Aspekte vor dem grundsätzlichen Ansatz der RO entfaltet werden. Der Beitrag von 2009 bringt zentrale Texte der Bewegung seit 1998 zusammen. Bei allem bleibt auch die RO notorisch schwer zu fassen. Hilfreich ist hier die Charakterisierung von James K. A. Smith, der von einer „Symphonie aus fünf Bewegungen“ spricht: (1) Kritik von Moderne und Liberalismus, (2) Adaption des Post-Säkularismus sowie Betonung von (3) Partizipation und Materialität, (4) Sakramentalität, Liturgie und Ästhetik sowie (5) Kulturkritik und Transformation.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Ebd., 4.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd. (eigene Übersetzung).

<sup>28</sup> Ebd., 5.

<sup>29</sup> SMITH: *How (not) to be secular*, 70–80.

### 2.3 James Smith

Wie sich weiter unten zeigen wird, erfüllt der evangelikale Kanadier James K. A. Smith (\*1970) ebenfalls Stouts Definition der NT. Die Verbindung zu den anderen NT wird aber auch dadurch offensichtlich, dass sich unter seinen bereits zahlreichen Veröffentlichungen zu Themen der Philosophie, Postmoderne, Hermeneutik auch ein Kommentar zu Taylors *Secular Age* befindet<sup>30</sup> sowie eine wichtige Einführung in Milbanks RO.<sup>31</sup> In unserem Zusammenhang soll auf seine dreibändige „Kulturelle Liturgie“ verwiesen werden.<sup>32</sup> Im ersten Band skizziert Smith im ersten Teil seine Anthropologie, die Bedeutung von Liturgie und kultureller Exegese. Smith beschreibt Menschen gerade nicht als primär durch Vernunft, sondern durch Liebe gelenkt: Menschen seien *desiring animals*, was sich in der westlichen Kultur zum Beispiel an der Bedeutung und der Art von Werbung erkennen lasse. Entsprechend sei Information für die Erziehung – Smith geht es konkret um christliche Schulen und ähnliche Einrichtungen – überbewertet; viel wichtiger sei die Bedeutung von Ritualen, welche über wiederholte Praktiken Persönlichkeit formen würden. Insbesondere müssten sich Christen in der „Exegese“ der sie umgebenden Kultur üben: Welche Werte werden durch die Kultur vermittelt? Wie stehen sie im Zusammenhang mit Werten, für die wir persönlich stehen? Im zweiten Teil entwickelt Smith eine Art Bildungstheologie. Auch der zweite Band vertieft die Ansätze aus dem ersten Teil des ersten Bandes: Im ersten Teil vertieft Smith seine Anthropologie, hier unter Rückgriff insbesondere auf Maurice Merleau-Ponty und Pierre Bourdieu. Im zweiten Teil vertieft Smith in Interaktion mit dem ersten Teil seine Bildungstheologie. Der letzte Band stellt eine *public theology* dar: Hier unternimmt Smith den Versuch, seine christliche Theologie im säkularen Kontext und den säkularen Staat im christlichen Kontext zu positionieren. Indem er den Staat (auch) als religiös und die Kirche (auch) als politisch portraitiert, entwirft er eine Ontologie der Verantwortung der Kirche für die Menschen des Staates (nicht für den Staat).

Smiths Anliegen mit den *Cultural Liturgies* war unter anderem, die Dinge „komplizierter“ zu machen. Er verfolgt damit das Ziel, es uns zu ermöglichen, unsere Gesellschaft anders zu sehen, als es unserer Gewohnheit entspricht. Er ge-

<sup>30</sup> Vgl. SMITH: *How (not) to be secular*.

<sup>31</sup> Vgl. JAMES K. A. SMITH: *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004.

<sup>32</sup> Ders.: *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview and Cultural Formation*, Grand Rapids 2009, ders.: *Imagining the Kingdom. How Worship works*, Grand Rapids 2013, ders.: *Awaiting the King. Reforming Public Theology*, Grand Rapids 2017.

hört damit zu einer neuen Generation der NT, welche nicht mehr um eine Gegenerzählung *ringen*, sondern diese Gegenerzählung konstruktiv auf verschiedene Lebensbereiche *anwenden*.

Wie eingangs dargestellt, liegt nach Stout das Gemeinsame der NT darin, dass sie gemeinsam die westlichen Gemeinschaften für geistlich und moralisch „leer“ hielten, da ihnen die ethische Substanz des Christentums durch den liberalen Säkularismus nach und nach entzogen worden sei. Der Personenkreis, auf den diese Definition zutrifft, geht weit über MacIntyre, Hauerwas und Milbank hinaus – neben der von Stout angesprochenen Generation wurden oben mit Taylor und Smith auch Vertreter aus anderen Generationen der NT überblicksartig dargestellt. Nachdem somit zentrale Vertreter der NT angesprochen wurden, soll nun in einem zweiten Schritt der Versuch unternommen werden, eine grundsätzliche „Agenda“ für eine wissenschaftliche Theologie im Geiste der NT zu skizzieren, wodurch auch Raum für die Idee der Transzendenz geschaffen wird.

### 3. Agenda

In diesem Teil wird die These vertreten, dass die NT nicht nur trotz aller relativer Unterschiedlichkeit untereinander eine gemeinsame Linie vertreten, sondern dass diese gemeinsame Linie sich auch für die speziellere Frage nach der Überwindbarkeit derjenigen Probleme herausarbeiten und anwenden lässt, die sich im Kontext von Transzendenz und der Methodik wissenschaftlicher Theologie ergeben. Konkret wird gefragt: Welcher Schritt legt eine Reflexion der Beiträge der NT nahe, um im Rahmen einer wissenschaftlichen Theologie die Auseinandersetzung mit der Transzendenz zu legitimieren?

Im Rahmen dieses Beitrags kann diese Agenda nur als Entwurf entwickelt werden, der viele Detailfragen nicht oder nur unzureichend beantwortet. Ferner darf schon jetzt angenommen werden, dass eine solche Agenda fast unausweichlich polarisierend wirkt – denn es ist bis hierher klar geworden, dass die NT nichts anderes tun, als den „Spieß umzudrehen“: Dort, wo bislang die Anforderung an die Theologie gerichtet wurde, wissenschaftlich zu sein, stellen die NT auf die eine oder andere Weise nicht nur die Behauptung auf, dass diese Forderung nicht nur unreflektiert, sondern selbst einer eigenen „Unwissenschaftlichkeit“ geschuldet ist. Letztlich soll festgehalten werden, dass die hier skizzierte Agenda nicht die Agenda der NT ist, sondern vielmehr der Versuch, auf vereinfachende Weise, aber doch im Geiste der NT einen Vorstoß zu machen, in dem eine Alternative

zur wissenschaftlichen Theologie und ihr Denken und Reden über die Transzendenz getestet wird.

### 3.1 Paradigmen

Ein erster Ansatzpunkt der Agenda könnte sein, die Bedeutung von Paradigmen hervorzuheben. Thomas S. Kuhn verstand unter Paradigmen bestimmte Beispiele innerhalb eines wissenschaftlichen Diskurses, die von der jeweils fachlichen Disziplin als Modell akzeptiert wurden und aufgrund derer sich in der Folge Traditionen innerhalb dieser Disziplinen etabliert haben.<sup>33</sup> Der Paradigmenbegriff wird im Verlauf von Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* wiederholt und als theoretischer Rahmen (*theoretical framework*) verwendet, was mal die Konnotation von „Weltanschauung“ hat, mal die eines Konsens einer Forschungsgemeinschaft, mal die eines speziellen Sets von Problemen im Rahmen einer Forschungsfrage, usw.<sup>34</sup>

Taylor gebraucht den Begriff des Paradigmas nur selten. Eine sehr ähnliche Rolle für den Paradigmenbegriff nimmt bei ihm jedoch sein metaphorisches Konzept des *immanent frame* ein: Als Konkretisierung des allgemeinen Paradigmenbegriffs versteht Taylor unter dem *immanent frame* ein metaphorisches Konzept, das das Denken von Beginn an auf die materielle Welt begrenzt und insofern sowohl eingrenzend als auch ausgrenzend wirkt, sowohl einschließt als auch fokussiert.<sup>35</sup> Der *immanent frame* ist für alle Menschen westlicher Prägung eine reale und unumgängliche Gegebenheit<sup>36</sup> – fraglich kann nur sein, wie der einzelne Mensch mit dieser Realität umgeht bzw. wie der einzelne Mensch von einem geschlossenen Zugriff auf den *immanent frame* (also einem Zugriff, der die Möglichkeit der Transzendenz von vornherein ausschließt) zu einem offenen Zugriff auf den *immanent frame* (also einem Zugriff, der die Möglichkeit der Transzendenz als Option sieht) gelangen kann.<sup>37</sup> Diese Fragestellung führt direkt zum Begriff des Paradigmenwechsels – allerdings fällt auch der Begriff des Paradigmenwechsels in *A Secular Age* selten. Vielmehr spricht Taylor wiederholt von Bekehrungserlebnissen (*conversion*). Dabei bezieht sich Taylor im vorderen Teil

<sup>33</sup> Vgl. THOMAS KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1996, 10.

<sup>34</sup> Vgl. KENT W. STALEY: *An Introduction to the Philosophy of Science*, Cambridge 2014, 56.

<sup>35</sup> Vgl. TAYLOR: *Secular Age*, 542. Siehe auch SMITH, *How (not) to be secular*, 92–93.

<sup>36</sup> TAYLOR: *Secular Age*, 543.

<sup>37</sup> Taylor ist sich klar darüber, dass man den *immanent frame* nicht verlassen kann – man kann allenfalls anders mit ihm „umgehen“.

von *A Secular Age* mit dem Begriff der *conversions* überwiegend auf den religiösen Zusammenhang.<sup>38</sup> Zum Ende hin jedoch wechselt der Kontext der *conversion*, da Taylor die *conversion* auf die Haltung dem *immanent frame* gegenüber überträgt: Auch von dem geschlossenen Zugriff auf den *immanent frame* brauche es eine *conversion*, um zu einem offenen Zugriff auf den *immanent frame* zu gelangen.

Die Beschäftigung sowohl mit dem *immanent frame* als auch mit der *conversion* ist bei Taylor deswegen so entscheidend, weil sie zentral ist für die Ausgangsfrage, die Taylor in *A Secular Age* behandelt: Wie kam es dazu, dass über einen Zeitraum von 500 Jahren der Glaube an Gott optional wurde? Eine verkürzte Antwort könnte hier sein: Weil sich über die Zeit ein neues Paradigma in Form des *immanent frames* durchgesetzt hat. Kann dieses Paradigma durch den Einzelnen aufgelöst werden? Ja, aber dazu bedarf es einer *conversion* – eines erneuten Paradigmenwechsels, in dem ein Zugang zur Transzendenz gefunden wird. Ist eine solche *conversion* wünschenswert? Ja, weil nur durch sie die Transzendenz einen Platz haben wird. Ist es wünschenswert, dass die Transzendenz einen solchen Platz hat? Ja – aber nicht, weil Taylor für einen religiösen Glauben wirbt, sondern weil er den *immanent frame* für unbegründet hält: Für Taylor ist ein geschlossener Zugriff auf den *immanent frame*, der sich selbst für offensichtlich halte, schlicht Ausdruck einer Illusion.<sup>39</sup> Die deutlichste Ausprägung dieser Illusion trete in der *closed world structure* zutage, die am deutlichsten werde in der Idee, dass es die moderne Wissenschaft war, die den Materialismus errichtet und abgesichert habe,<sup>40</sup> sodass sich „Erwachsenheit“ darin auszeichne, den Tatsachen (und damit letztlich der „Gottlosigkeit“ des Universums und menschlichen Lebens) ins Auge zu sehen, und dass der wissenschaftlich-epistemologische Teil dieser Überzeugungen völlig selbsterklärend sei.<sup>41</sup> Aber gerade die Absicherung dieser Epistemologie ist nach Taylor eine bloße Annahme – sie ist genauso wenig zu beweisen wie die Transzendenz, das Leben nach dem Tod oder Gott. Und schon aus diesem Grund braucht es eine *conversion* hin zu einer offenen Perspektive bezüglich des *immanent frame*: eine Perspektive, die die Transzendenz nicht von vornherein ausschließe.

Nach allem funktionieren „geschlossene“ und „offene“ Zugriffe auf den *immanent frame* in jedem Fall als Paradigmen. Sie entsprechen nicht „der Wahrheit“. Taylor stellt beide Zugriffe als Optionen dar, die zwar real, aber weder dem Raum der Naturwissenschaften zuzurechnen sind (Kriterium 2 des *standard*

<sup>38</sup> Vgl. TAYLOR, *A Secular Age*, 103–105. 157. 216. 451.

<sup>39</sup> Ebd., 556.

<sup>40</sup> Ebd., 561.

<sup>41</sup> Ebd., 562.

*image* der Wissenschaften nach van den Brink) noch eine faktenbasierte Theoriebildung zulassen (Kriterium 3 des *standard image*).

### 3.2 Narrativ

Geschlossene und offene Zugriffe wären als *takes*, die Menschen nun einmal haben, empirisch belegbar. Sie können aber *inhaltlich* weder verifiziert noch falsifiziert werden. Was der Wissenschaft bleibt, ist somit, den Umgang mit diesen *takes* zu evaluieren. Es ergibt sich somit die Frage, wie die *takes* argumentativ begründet werden. Diese Begründung vollzieht sich nach Darstellung der NT *immer* über Narrative. Nachdem in der vorigen Sektion geschlossene und offene *takes* als optional – und damit gewissermaßen als gleichwertig – dargestellt wurden, ist das Ziel dieser Sektion, den methodischen Ansatz zur Legitimierung der Transzendenz zu skizzieren. Während es also im ersten Schritt darum ging, die zwei Optionen eben als *Optionen* darzustellen, geht es im zweiten Schritt darum, sowohl die inhaltliche Relevanz als auch den programmatischen Ansatz in der Umsetzung zu skizzieren. Aus diesem Grund wird in dieser Sektion zunächst die Bedeutung der Transzendenz für die NT umrissen (a), bevor anschließend die Rolle des Narrativ als solchem skizziert wird (b).

a) Sowohl die Idee als auch die Erfahrung der Transzendenz in den Fokus zu rücken, kann als eines der zentralen Anliegen von Taylor benannt werden – und doch ist gleichzeitig ein Großteil von *A Secular Age* dem Verständnis der Entwicklung der Immanenz gewidmet (siehe obige Hinweise auf die Auseinandersetzung Taylors mit dem *immanent frame*):<sup>42</sup> Taylor bezieht sich dabei – wohl vor dem Hintergrund seiner Grundthematik – überwiegend auf die Transzendenz als jenseitige Quelle von Bedeutung für das Diesseits.<sup>43</sup> Transzendenz kann nicht bewiesen und muss geglaubt werden, was aber in der Natur der Philosophie liegt und nicht mit religiösem Glauben zu verwechseln ist.<sup>44</sup> Vielmehr kann mit Michael Kühnlein zusammengefasst werden, dass das Säkulare bei Taylor – anders als bei Habermas, mit dem Taylor sonst viel verbinde – „selbst Geist vom Geist der Religion im Medium des Glaubens“ sei.<sup>45</sup> Auch für die RO ist die Metaphysik – und in diesem Rahmen die Transzendenz – von zentraler Bedeutung.

<sup>42</sup> MICHAEL WARNER/JONATHAN VAN ANTWERPEN/CRAIG CALHOUN: „Editor’s Introduction“ in: dies. (Hg.): *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge 2010, 12.

<sup>43</sup> Ebd., 13.

<sup>44</sup> KÜHNLEIN: *Charles Taylor*, 9.

<sup>45</sup> Ebd., 10. Die Nähe zur RO ist offenkundig.

Der Grund hierfür liegt darin, dass nach Milbank das einzige Modell zum Verständnis der Schöpfung ein Bekenntnis zur Partizipation ist.<sup>46</sup> Und so beginnt das Narrativ der RO in jener Zeit, in der es noch keinen säkularen Raum gab, zu der buchstäblich alles verstanden wurde im Kontext der Partizipation im Handeln und Sein Gottes. Ursprünglich existierte so eine Ontologie des Friedens – bis die materielle Welt, die man bislang als Schöpfung verstand, zur Natur wurde. In diesem Moment entsteht das Säkulare, und mit ihm beginnt der Anspruch auf eine autonome, neutrale und objektive Rationalität. In diesem neuen Paradigma spielt die Transzendenz keine Rolle mehr. Die Folgen sind allgegenwärtig: Das moderne Subjekt wird zu einer Parodie Gottes, der moderne Staat wird zu einer Parodie der Kirche, die moderne Sozialtheorie wird zu einer Parodie der Theologie.<sup>47</sup>

b) Wenn also das Transzendente eine Rolle spielt, die auch in der wissenschaftlichen Theologie eine Rolle spielen muss – wie kann die Transzendenz methodisch als eine Option verantwortet werden? Milbank bringt die Lösung der NT auf den Punkt:

„MacIntyre [...] möchte unter Zuhilfenahme der säkularen Logik gegen die stoisch-liberal-nihilistischen Tendenzen an-argumentieren. Aber mein Ansatz wäre, dass diese Positionen eher ein Mythos sind, und daher nicht widerlegt werden können, sondern nur aus-erzählt (*out-narrated*), wenn wir Menschen überzeugen können – aufgrund des ‚Geschmacks der Freiheit‘ –, dass die Christenheit eine viel bessere Geschichte zu erzählen hat.“<sup>48</sup>

Milbanks Forderung nach einer *out-narration* ist berühmt-berüchtigt. Doch auch Taylor schlägt – 25 Jahre später – diese Richtung ein. Im ersten Kapitel seiner Arbeit legt er offen, warum ein Großteil der Arbeit das Schreiben von Geschichte sei: Zuerst sei ein Gegengewicht zu den *subtraction stories* erforderlich. Mit anderen Worten: Auch die Befürworter eines geschlossenen *immanent frame* erzählten Geschichten (z. B. die Geschichte, „die Wissenschaft“ habe „die Religionen“ als Mythen entlarvt).<sup>49</sup> Diesen Geschichten müsse eine *counter story* entgegengehalten werden. *A Secular Age* ist der Versuch, eine derartige Geschichte zu erzählen. Ein zweiter Grund für das Schreiben der Geschichte sei, dass Menschen „narrative Tiere“ seien: Menschen entschieden darüber, wer sie sind und was sie denken und tun anhand der Geschichte, in der sie sich verstehen.<sup>50</sup> Diese zwei Gründe<sup>51</sup> für Taylors „Geschichtsschreibung“ lassen sich in unserem Kon-

<sup>46</sup> SMITH: *Introducing Radical Orthodoxy*, 74.

<sup>47</sup> Ebd., 131–141.

<sup>48</sup> MILBANK: *Theology and Social Theory*, 330.

<sup>49</sup> Vgl. TAYLOR: *Secular Age*, 28f.

<sup>50</sup> Ebd., 28.

<sup>51</sup> Vgl. SMITH: *Introducing Radical Orthodoxy*, 24f.

text um einen weiteren Grund erweitern: Wissenschaft benötigt immer eine epistemologische Geschichte, in deren Kontext Fakten eingeordnet werden<sup>52</sup> – so, wie vor Gericht über die Plausibilität eines Tathergangs entschieden wird, werden auch in der Wissenschaft Fakten und Indizien angeführt, die in ein Narrativ eingeordnet werden. Die Theologie verfährt seit Langem nach diesem Ansatz, wie z. B. der Begriff „Heilsgeschichte“ verdeutlicht. *A Secular Age* erzählt eine derartige *counter story*. Und so erzählte Milbank schon am Ende von *Theology and Social Theory* eine *counter history*, eine *counter ethics* und eine *counter ontology*.<sup>53</sup> Theologie ist hier Metadiskurs, eine Erzählung, deren Glaubwürdigkeit und Relevanz durch die Hörer anhand der Plausibilität des Narrativs bemessen wird. In diesem Sinne ist Glaube – also die Entscheidung für einen offenen statt einen geschlossenen *immanent frame* – die Entscheidung für eine Option.

Nach allem kann die These aufgestellt werden, dass entlang der Argumentationslinie der NT wissenschaftliche Anforderungen an die Theologie im Sinne der Erfüllung eines *standard images* nicht nur unmöglich zu erfüllen sind, sondern einer Verkehrung der Verhältnisse entstammen: Nicht die Theologie muss „wissenschaftlich“ werden, sondern „die Wissenschaft“ muss ihre Grenzen erkennen und Theologie als Metadiskurs akzeptieren. Dass dieser Diskurs als solcher wissenschaftlichen Standards genügen muss (konkret zum Beispiel denen der Geisteswissenschaften), ist unbestritten. Das schließt aber gerade nicht aus, dass die Theologie ihre Paradigmen offenlegt und – zunächst von z. B. den Naturwissenschaften unbeeindruckt – ihr Narrativ präsentiert.

### 3.3 Liturgie

Wenn die Abkehr von der Transzendenz allein auf einem Paradigma beruht, das durch entsprechende Narrative gestützt wird, dann sind nicht nur *counter stories* vonnöten – es werden auch *counter stories* gebraucht, die hinreichend *plausibel* sind. Diese Plausibilität ergibt sich zum einen durch die Kohärenz der Geschichten als solche: Wie überzeugend ist das Narrativ für sich genommen? Auf diesen Bereich haben NT wie Taylor und Milbank sich primär fokussiert. Die Plausibilität der *epistemological stories* ergibt sich aber auch durch die Anwendbarkeit im Alltag. Für den dritten Schritt ist daher Smiths Beitrag der *cultural liturgies* von besonderer Bedeutung: Religiöse Aspekte in der angeblich säkularen Gesellschaft zu entdecken (z. B. bei einem Fußballspiel, bei einem Konzert oder in der Werbung) oder sich selbst als *desiring animal* zu verstehen, das – bislang unbewusst

<sup>52</sup> TAYLOR: *Secular Age*, 565.

<sup>53</sup> MILBANK: *Theology and Social Theory*, 382–434.

– durch Habituation zur Formierung von Werten gelangt, kann ein leichter Weg zur *conversion* sein.

Wenn also die Rückkehr der Transzendenz (1) einen Paradigmenwechsel erfordert, der (2) durch die Plausibilisierung eines veränderten (oder neuen) epistemologischen Narratives ermöglicht werden kann, dann hilft es (3) einen Schritt weiter, ein solches Narrativ vorzuschlagen, dass die Religiosität des Säkularen und das Säkulare des Religiösen auch in der Praxis plausibel macht. Einen Entwurf hierfür hat Smith vorgelegt.

#### 4. Ausblick

Die Theologie steckt in einer Krise – das lässt sich für alle Konfessionen festhalten. Aus Sicht der NT kann es auch gar nicht anders sein, ist sie doch so nicht in der Lage, autoritativ von der Transzendenz zu sprechen – und damit letztlich von Gott. Gebraucht wird eine „Koalition der Willigen“ – willig deshalb, weil es sich im Sinne der NT weniger um eine Frage von Objektivität, sondern um eine Entscheidung im Sinne eines Paradigmenwechsels handelt. Die bestehende Koalition der NT ist „willig“. Sie ist darüber hinaus länderübergreifend, konfessionsübergreifend, disziplinübergreifend und generationsübergreifend und bietet so zahlreiche Anknüpfungspunkte für den weiteren Diskurs, der in Deutschland erst ganz am Anfang steht.

Theologie muss jedenfalls Metadiskurs sein. Sie muss einerseits autoritativ von der Transzendenz sprechen können und andererseits wissenschaftlich sein. Dieser Aufsatz hat einen Vorschlag für eine Agenda für „wissenschaftliche Theologie“ in Orientierung an den NT gemacht: (1) „Die Wissenschaft“ muss die Theologie als Disziplin der Konstruktion von Paradigmen im Sinne von *epistemological stories* anerkennen. (2) Die Theologie muss ihre eigene *epistemological story* so gut wie möglich erzählen, was (3) die Plausibilisierung durch Alltagserfahrung einschließt.

## Verwendete Literatur

- BLAKELY, Jason: *MacIntyre, Taylor and the Demise of Naturalism. Reunifying Political Theory and Social Science*. Notre Dame 2016: University of Notre Dame Press.
- GRENZ, Stanley/OLSON, Roger: *20<sup>th</sup> Century Theology. God & the World in a Transitional Age*. Carlisle 1992: The Paternoster Press.
- KUHN, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1996: The University of Chicago Press.
- KÜHNLEIN, Michael (Hg.): *Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter*. Berlin 2019: de Gruyter.
- MEISTER, Chad/BEILBY, James (Hg.): *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*, Oxon 2013: Routledge.
- MILBANK, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford 1990: Blackwell.
- Ders./OLIVER, Simon (Hg.): *The Radical Orthodoxy Reader*. Abingdon 2009: Routledge.
- Ders./PICKSTOCK, Catherine/WARD, Graham (Hg.): *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999: Routledge.
- NEY, Alyssa: *Metaphysics. An Introduction*, Oxon 2014: Routledge.
- RAPP, Christof: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016: Beck.
- SCHRENK, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017: Metzler.
- SHAKESPEARE, Steven: *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*, London 2007: SPCK.
- SMITH, James K. A.: *Awaiting the King. Reforming Public Theology*. Grand Rapids 2017: Baker Academic.
- Ders.: *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview and Cultural Formation*, Grand Rapids 2009: Baker Academic.
- Ders.: *Imagining the Kingdom. How Worship works*, Grand Rapids 2013: Baker Academic.
- Ders.: *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids 2004: Baker Academic.
- Ders.: *How (not) to be secular?*, Grand Rapids 2014: Eerdmans Publishing Company.
- STALEY, Kent W.: *An Introduction to the Philosophy of Science*, Cambridge 2014: Cambridge University Press.
- STOUT, Jefferey: *Democracy and Tradition*, Princeton 2004: Princeton University Press.
- TAYLOR, Charles: *A Secular Age*, Cambridge 2007: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ders.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989: Harvard University Press.
- VAN DEN BRINK, Gijsbert: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*, Frankfurt a. Main 2009: Peter Lang.
- VAN DER KOOI, Cornelius/VAN DEN BRINK, Gijsbert: *Christian Dogmatics. An Introduction*, Grand Rapids 2017: Eerdmans Publishing Company.

*Die Rückkehr der Transzendenz*

VANHOOZER, Kevin J. (Hg.): *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids 2005: Baker Academic.

WARNER, Michael/VAN ANTWERPEN, Jonathan/CALHOUN, Craig (Hg.): *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge 2010: Harvard University Press.



Markus Knapp

## Das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens Zur Frage nach den ontologischen Voraussetzungen der Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen

Theologie ist Rede von Gott, und als solcher obliegt es ihr, Gott auch zu denken; denn in einer verantworteten Weise reden lässt sich ja nur, wenn das zur Sprache Gebrachte gründlich durchdacht wird, sodass es in sich konsistent und sein Wahrheitsanspruch verständlich und überprüfbar ist. Ansonsten bliebe es bei bloßem Gerede, ohne Belang. Gott zu denken heißt aber nicht weniger, als den Grund und das Ziel der Wirklichkeit im Ganzen zu denken. Ingolf Dalferth ist daher zuzustimmen, wenn er schreibt: „Gott wird nur gedacht, wenn man nicht nur Gott denkt, sondern alles im Zusammenhang mit Gott und Gott im Zusammenhang mit allem anderen.“<sup>1</sup> Mit dem Gottesgedanken rückt demnach unweigerlich die Wirklichkeit im Ganzen in den Blick; mit ihm ist ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis verbunden. Über dieses hat die Theologie daher auch Rechenschaft abzulegen, wenn sie den Gottesgedanken thematisiert. In der theologischen Tradition ist das geschehen, indem Bezug auf die philosophische Metaphysik genommen wurde. Deshalb sei zunächst ein kurzer Blick auf die Entwicklung dieses Verhältnisses geworfen.

### 1. Theologie und Metaphysik

Schon sehr früh war die griechische Philosophie bestrebt, das Seiende im Ganzen zu begreifen. Dabei waren zwei Prämissen entscheidend: „Insofern Metaphysik immer auf das *Ganze* dessen ausgreift, was überhaupt ist und gedacht werden kann, kann sie gar nicht umhin, dieses Ganze als eine wie auch immer näher zu bestimmende *Einheit* aufzufassen. Darüber hinaus ist der Ausgriff auf das Ganze allererst dadurch möglich, daß man nach einem letzten *Grund und Ursprung* sucht, von dem aus sich das Ganze als solches – und d. h. eben als Einheit in den

<sup>1</sup> INGOLF U. DALFERTH: „Götzen-Dämmerung. Warum die Theologie mehr will als Gott denken“, in: C. Schwöbel (Hg.): *Gott, Götter, Götzen*, XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11.–15. September 2011 in Zürich), Leipzig 2013, 197–218, hier 198.

Blick nehmen lässt.<sup>2</sup> Alles Seiende, die Wirklichkeit im Ganzen wird auf einen Ursprung zurückgeführt, der allem zugrunde liegt und es dadurch als Einheit konstituiert. Und dieser alles begründende Ursprung wird als göttlich gedacht. Martin Heidegger hat diese Verfasstheit der abendländischen Metaphysik als Onto-Theo-Logie charakterisiert:

„Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik.“<sup>3</sup>

An dieses metaphysische Konzept konnte die Theologie (nicht nur die christliche, sondern auch die jüdische und die islamische) gut anschließen, um ihr eigenes Gottesverständnis zu begründen und denkend zu durchdringen.

Beginnend im spätmittelalterlichen Nominalismus hat dieses metaphysische Konzept einer denkenden Erfassung der Wirklichkeit im Ganzen im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung seine Überzeugungskraft verloren. Eine entscheidende Bedeutung kommt dabei den Erkenntnissen der Wissenschaften zu, die die Vorstellung eines begreifbaren Kosmos, in dem der Mensch einen festen Platz hat, obsolet werden lassen. Geradezu eruptiv äußert sich das bei Blaise Pascal: „Das ewige Schweigen dieser unendlichen Räume erschreckt mich.“<sup>4</sup> Der Mensch sieht sich in ein Universum gestellt, das ihm völlig fremd bleibt und keinerlei Interesse an ihm erkennen lässt. „Ich sehe diese entsetzlichen Weiten des Weltalls, die mich einschließen, und ich finde mich an einen Winkel dieses gewaltigen Raumes gefesselt, ohne daß ich weiß, warum ich an diesen Ort und nicht vielmehr an einen anderen gestellt bin und warum diese kurze Frist, die mir zu leben gegeben ist, mir gerade zu diesem Zeitpunkt und nicht vielmehr zu einem anderen der ganzen Ewigkeit, die mir vorausgegangen, und der ganzen Ewigkeit, die auf mich folgt, bestimmt ist.“<sup>5</sup> In einer Welt ohne Grenzen und ohne Zentrum wird der Mensch sich selbst unverständlich, das Universum wie seine eigene Existenz in ihm entziehen sich seinem Begreifen.

Es ist diese Erfahrung, die die Prämissen der klassischen Metaphysik, den Einheitsgedanken und den Gedanken eines letzten Grundes, destruiert hat und so den Hintergrund der neuzeitlichen Metaphysikkritik bildet.<sup>6</sup> Einen markanten

<sup>2</sup> JENS HALFWASSEN: „Metaphysik und Transzendenz“, in: M. Enders (Hg.): *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2002, 13–27, hier 16.

<sup>3</sup> MARTIN HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, 63.

<sup>4</sup> BLAISE PASCAL: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, herausgegeben von Jean Robert Armogathe, Stuttgart 1997, Fragment 201 (Zählung nach Louis Lafuma).

<sup>5</sup> Ebd., Fragment 427.

<sup>6</sup> Vgl. THOMAS RENTSCH: Art. „Metaphysikkritik“, in: *HWPPh* 5, 1280–1289, PANAJOTIS KON-DYLIS: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990; HEINRICH SCHMIDINGER: *Metaphy-*

Ausdruck findet diese Erfahrung in der Rede vom Tode Gottes, wie sie sich etwa in Jean Pauls Roman „Siebenkäs“ in der „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“ artikuliert: „Starreres, stummes Nichts! Kalte, ewige Notwendigkeit! Wahnsinniger Zufall! [...] Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des All! Ich bin nur neben mir – O Vater! o Vater! wo ist deine unendliche Brust, daß ich an ihr ruhe? [...] Euer kleines Leben ist der Seufzer der Natur oder nur sein Echo [...]“.<sup>7</sup> Die Entwicklung des neuzeitlichen Wissens hat dem Gedanken eines letzten göttlichen Grundes, der alles zusammenhält und einbirgt, die Erfahrungsbasis entzogen und damit auch die metaphysische Grundlage des theologischen Gottesgedankens zerstört.

Das konnte nicht ohne Auswirkungen auf den metaphysischen Einheitsgedanken bleiben, lässt sich dieser doch nur zusammen mit dem Gedanken eines letzten Grundes konsistent denken. Nicht zuletzt Nietzsche hat ihn angesichts des „Todes Gottes“ als bloße Fiktion gebrandmarkt. „Der metaphysische Glaubenssatz ‚Alles ist Eins‘“ muss daher umgedeutet werden in den Satz: ‚alles ist Wille zur Macht‘, d. h. jede Einheit ist zeitlich und räumlich bedingt, durch Relationen konstituiert und strebt danach, sich selbst und anderes zu überwinden.“<sup>8</sup> Ganz in dieser Spur Nietzsches bewegt sich dann etwa auch Theodor W. Adorno, der die im Willen zur Macht begründete Einheit jedoch noch einmal spezifiziert: „Die Art von Integration, deren oberster Ausdruck es ist, alles, was da ist, auf Eines, ein Vereinheitlichendes zurückzuführen, mit dem es eins sein soll, ist die begriffliche Gestalt der Naturbeherrschung.“<sup>9</sup> Die Welt wird demnach bestimmt und zusammengehalten durch den in der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur begründeten Willen, deren Übermacht zu brechen und so die eigene Selbsterhaltung zu sichern ist.

Auf diese Depotenzen der traditionellen Metaphysik reagiert heute eine sich als *nachmetaphysisch* verstehende Philosophie. Jürgen Habermas, einer ihrer wichtigsten Vertreter, sieht es als den Kernbestand eines solchen Denkens an, dass sich die Philosophie in einer „arbeitsteiligen Allianz“ mit den modernen

sik. *Ein Grundkurs*, Stuttgart 2010, 36–61, PIRMIN STEKELER-WEITHOFER: Art. „Metaphysik/Metaphysikkritik“, in: H. D. Brandt (Hg.): *Disziplinen der Philosophie. Ein Kompendium*. Hamburg 2014, 351–365, hier 355–365.

<sup>7</sup> JEAN PAUL: *Siebenkäs*, herausgegeben von Carl Pietzcker, Stuttgart 1983, 299f. Vgl. zur Rede vom „Tod Gottes“ MARKUS KNAPP: *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006, 16–25.

<sup>8</sup> TILMAN BORSCHKE: *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990, 291.

<sup>9</sup> THEODOR W. ADORNO: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, herausgegeben von Rudolf zur Lippe, Frankfurt a. M. 1974, 82.

Wissenschaften „auf Erkenntnistheorie, Vernunftrecht und Vernunftmoral“ zurückgezogen hat.<sup>10</sup> Von entscheidender Bedeutung ist dabei ein verändertes Rationalitätskonzept gegenüber der metaphysischen Tradition. Während diese auf der Voraussetzung beruht, dass die Welt im ganzen vernünftig strukturiert ist, bemisst sich die Vernunft der modernen Wissenschaften an der Rationalität ihrer eigenen Verfahren. „Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst ange-troffene oder die vom Subjekt entworfene bzw. aus dem Bildungsprozess des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt. Die Verfahrensrationalität kann eine *vorgängige* Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen nicht mehr garantieren.“<sup>11</sup> Auf der Grundlage dieses Rationalitätskonzeptes kann ein nachmetaphysisches Denken nicht mehr beanspruchen, den letzten Grund und Ursprung der Wirklichkeit zu erkennen und von daher diese im Ganzen zu erfassen und zu begreifen.

Das Obsoletwerden der traditionellen Metaphysik hat auch die Situation der Theologie grundlegend verändert. Ihr Bündnis mit der Metaphysik, das in unterschiedlichen Gestalten über lange Zeit hin Bestand hatte, ist zerbrochen. Mit dem Ende der Neuscholastik hat diese Entwicklung auch die katholische Theologie erreicht, und sie musste sich neu formieren. Das soll wenigstens skizzenhaft beleuchtet werden, bevor dann die Frage gestellt wird, wie unter diesen veränderten Bedingungen das Wirklichkeitsverständnis der Theologie mit seinen ontologischen Präsuppositionen thematisiert werden kann.

## 2. Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen

Die traditionelle Metaphysik hat es der Theologie ermöglicht, bestimmte Fragen wie etwa die nach der Existenz Gottes im Voraus zur Explikation ihrer spezifischen Inhalte zu behandeln und zu klären. Auf diese Weise erhielt die Theologie ein philosophisch begründetes Fundament, auf das sie sich beziehen konnte und das ihr zur Plausibilisierung ihrer eigenen Aussagen und ihres Wirklichkeitsverständnisses diente. Das Wegbrechen dieser metaphysischen Stützen machte dann eine denkgeschichtliche Neuorientierung der Theologie unausweichlich. Eine überaus einflussreiche Variante dieser Neuorientierung besteht in einer anthropologischen Wende der Theologie, um sich so in ein Verhältnis zur Selbst- und

<sup>10</sup> JÜRGEN HABERMAS: „Politik und Religion“, in: F. W. Graf/H. Meier (Hg.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*, München 2013, 287–300, hier 296.

<sup>11</sup> Ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, 42f.

Welterfahrung des neuzeitlichen Menschen zu setzen und dabei die Rationalität ihres eigenen Wirklichkeitsverständnisses in neuer und anderer Weise zu explizieren.

In einer geradezu paradigmatischen Weise wird diese anthropologische Wende bereits im 17. Jahrhundert bei Blaise Pascal sichtbar.<sup>12</sup> In seiner Apologie des Christentums lässt er die metaphysische Tradition einer philosophischen Theologie konsequent hinter sich. So betrachtet er etwa die Suche nach Gottesbeweisen als nutzlos, weil sie hinsichtlich der Erkenntnis Gottes keine Gewissheit zu vermitteln vermögen, sondern immer von Zweifeln begleitet werden. Es bleibt daher nüchtern zu konstatieren: „Wenn es einen Gott gibt, so ist er unendlich unbegreiflich [...]. Wir sind also unfähig zu erkennen, was er ist und ob er ist.“<sup>13</sup> Pascal hat damit den fundamentaltheologischen Extrinsezismus bereits entschlossen verabschiedet, der in der katholischen Theologie noch bis ins 20. Jahrhundert hinein dominant geblieben ist.<sup>14</sup> Dabei sollte unter Absehung von der Inhaltlichkeit des Glaubens und im Voraus zu deren Explikation die Erkennbarkeit Gottes oder das tatsächliche Ergangensein einer Offenbarung Gottes als rationales Fundament der Theologie sichergestellt werden.

Stattdessen bildet bei Pascal eine philosophische Anthropologie die Grundlage seiner Apologie des Christentums. Um eine philosophische Anthropologie muss es sich handeln, weil sie das Phänomen des Menschseins nicht schon im Lichte einer theologischen Deutung in den Blick rücken soll. Das Ziel ist es vielmehr, die Philosophie in einer immanent philosophischen Argumentation an ihre Grenzen zu führen, um so aufzuweisen, dass sie dem Menschen im Entscheidenden, bei der Suche nach seinem wahren Glück, keine Hilfe und Orientierung zu geben vermag. Anders gesagt: Auf dem Feld der philosophischen Anthropologie soll die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sowie seine Unfähigkeit erwiesen werden, sie aus eigener Kraft zu überwinden. Auf dieser argumentativen Basis kann dann das theologische Erlösungsverständnis erläutert und plausibilisiert werden. Mit Friedo Ricken lässt sich von einer „Methode der wechselseitigen Interpretation“ sprechen: „Durch die anthropologischen Phänomene wird deutlich, wovon die Schrift spricht; die Aussagen der Schrift sind wie ein Lichtkegel, der uns die Situation des Menschen erst in ganzer Klarheit sehen lässt, und sie können mit einer naturwissenschaftlichen Theorie verglichen werden, die

<sup>12</sup> Vgl. zum Folgenden MARKUS KNAPP: *Herz und Vernunft. Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne*, Paderborn 2014, 83–95.

<sup>13</sup> PASCAL: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Fragment 418 (Zählung Lafuma).

<sup>14</sup> Umso verblüffender mutet es an, wenn heute dieses extrinsezistische Konzept gestützt auf die analytische Philosophie fröhliche Urständ zu feiern scheint. Dem liegt eine erstaunliche (Denk-)Geschichtsvergessenheit zugrunde und infolgedessen auch ein Rückfall hinter das bereits bei Pascal erreichte Problemniveau.

eine Erklärung für die empirischen Daten gibt.<sup>15</sup> Pascal ist sich dabei im klaren darüber, dass eine solche theologische Erklärung nicht die im Glauben gegebene Gewissheit begründet. Sie vermag lediglich die anthropologische Folgerichtigkeit des Glaubens zu erweisen und ihn in diesem Sinne als rational verantwortbar zu erweisen.

Inhaltlich geht es bei diesem anthropologischen Argumentationsgang um das menschliche Glücksstreben. Darin sieht Pascal eine anthropologische Konstante: „Alle Menschen suchen nach dem Glück. Das gilt ohne Ausnahme, wie unterschiedlich auch die Mittel sein mögen, die sie dafür benutzen.“<sup>16</sup> Wer den Menschen verstehen will, der muss deshalb dieses Glücksstreben analysieren. Und das apologetische Ziel dabei ist es, zu zeigen, dass alle rein innerweltlichen Glückskonzeptionen zum Scheitern verurteilt sind. Das bildet dann die Grundlage für die Explikation der Glaubensüberzeugung: „Gott allein ist das wahre Glück des Menschen.“<sup>17</sup>

Auch in der Theologie hat sich diese anthropologische Wende dann auf unterschiedlichen methodischen Wegen vollzogen. Wenn das auch nicht ohne Widerspruch geblieben ist,<sup>18</sup> so ist es doch auf ziemlich breiter Front erfolgt. Im Raum der katholischen Theologie bleibt hier vor allem Karl Rahner zu erwähnen. Die theologische Begründung für eine anthropologische Wende sieht er in der christlichen Glaubensüberzeugung von der Menschwerdung Gottes. Das erfordert eine Verschränkung von Theologie und Anthropologie, sodass die Auffassung entschieden zurückzuweisen ist, „man könne über Gott theologisch etwas aussagen, ohne damit auch schon über den Menschen etwas zu sagen und umgekehrt“.<sup>19</sup> Ganz ähnlich heißt es etwa auch bei dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann: „Will man von Gott reden, so muß man offenbar *von sich selbst reden*.“<sup>20</sup> Bultmann präzisiert das dann dahingehend, dass von Gott geredet werden kann, „nur sofern wir von seinem auf uns gerichteten Wort, von seinem auf uns gerichteten Tun reden.“<sup>21</sup> Die theologische Gottesrede muss sich demnach auf dem Feld der Anthropologie bewegen; sie muss zeigen, inwiefern der Mensch auf Gott verwiesen, für ihn ansprechbar und von ihm angesprochen ist.

<sup>15</sup> FRIEDO RICKEN: *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, 279.

<sup>16</sup> PASCAL: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Fragment 148 (Zählung Lafuma).

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Vgl. etwa HANS URS V. BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln <sup>3</sup>1966, 19–32.

<sup>19</sup> KARL RAHNER: „Theologie und Anthropologie“, in: ders. (Hg.): *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln/Köln/Zürich 1964, 43–65, hier 43.

<sup>20</sup> RUDOLF BULTMANN: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: ders. (Hg.): *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen <sup>9</sup>1993, 26–37, hier 28.

<sup>21</sup> Ebd., 36.

Für eine anthropologisch gewendete Theologie bleibt es methodisch unerlässlich, in die Verantwortung des Glaubens dessen Innenperspektive miteinzubeziehen.<sup>22</sup> Es kann nicht mehr um eine Begründung des Glaubens unter Absehung von der ihm eigenen Sinnstruktur gehen; erforderlich ist vielmehr „die *Ermittlung* des christlichen Logos“<sup>23</sup>, d. h. die Explikation des mit dem Glauben selbst gegebenen Grundes seiner Gewissheit und seiner Verantwortbarkeit. Nur wenn das geleistet worden ist, kann der Sinngehalt des Glaubens auf dem Feld der Anthropologie erläutert werden.

Die Blickrichtung der Theologie muss daher sowohl „nach innen“ wie auch „nach außen“ gehen; beides gehört unabdingbar zusammen, wobei jedoch der Blick „nach innen“ – die *Selbsterfassung* des Glaubens und seines Logos – dem Blick „nach außen“ – der *Vermittlung* des christlichen Logos in säkulare Verstehenszusammenhänge sowie der Auseinandersetzung mit Einwänden und Kritik – logisch und sachlich vorausgeht. In diesem Sinne verfährt die moderne (Fundamental-)Theologie *intrinsicistisch* und *hermeneutisch*: Ihr Ausgangspunkt ist die Innenperspektive des Glaubens, sie vollzieht „eine systemtheoretische Wendung der Vernunft ins Innere der Botschaft.“<sup>24</sup> Als solche arbeitet sie hermeneutisch, indem sie den Glauben und seinen Logos dem Verstehen erschließt.<sup>25</sup> Diese Hermeneutik des Glaubens stellt jedoch keine Flucht vor der apologetischen Aufgabe der Theologie dar; beides gehört vielmehr unabdingbar zusammen, genauer gesagt: Die Bearbeitung der hermeneutischen Aufgabe bleibt konstitutiv für die Erfüllung der apologetischen Aufgabe.

Nun kann allerdings das intrinsicistische und hermeneutische Verfahren der Theologie nicht auf eine argumentative Vermittlung des Glaubens im Bereich der Anthropologie *beschränkt* werden. So wegweisend die anthropologische Wende der Theologie auch bleibt, so unabweisbar bleibt doch auch: Der christliche Glaube ist nicht nur mit einem bestimmten Verständnis des Menschen verbunden, sondern auch mit einem bestimmten Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen. Die Theologie muss daher auch unter nachmetaphysischen Prämissen, also ohne Bezugnahme auf eine philosophische Metaphysik, den Sinngehalt des Glaubens erläutern im Hinblick auf die Wirklichkeit im Ganzen, in die der Mensch ja eingebunden ist. Dazu ist es erforderlich, die ontologischen Präsuppositionen des

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch MARKUS KNAPP: *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009, 121–130.

<sup>23</sup> MAX SECKLER: „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, in: W. Kern/H.-J. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4: Traktat Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen 2000, 331–402, hier 375.

<sup>24</sup> Ebd., 400.

<sup>25</sup> Vgl. dazu auch JÜRGEN WERBICK: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010, 185–231.

Glaubens intrinsezistisch und hermeneutisch zu erschließen und sie in außertheologische Verstehenszusammenhänge zu vermitteln versuchen, um so das Wirklichkeitsverständnis der Theologie zu plausibilisieren und es als rational verantwortbar zu erweisen.

### 3. Ontologie und Theologie

Das Aufkommen des Begriffs Ontologie im 17. und 18. Jahrhundert<sup>26</sup> signalisiert die Ausdifferenzierung des traditionellen – von Heidegger als onto-theo-logisch bezeichneten – Konzeptes der Metaphysik. Nach einer auf Christian Wolff zurückgehenden Schematisierung behandelt die Ontologie als allgemeine Metaphysik das Seiende als Seiendes, d. h. die Frage, was ein Seiendes zum Seienden macht und welche Arten von Seienden es gibt, während die spezielle Metaphysik sich mit der Lehre von Gott, der Lehre von der Seele sowie der Lehre von den physischen Gegenständen beschäftigt. Kant hat dieses Programm einer philosophischen Ontologie einer erkenntnistheoretischen Reflexion und Kritik unterzogen und kommt dabei zu dem Ergebnis: „Der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben [...], muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.“<sup>27</sup>

Die von Kant intendierte Ablösung ontologischer Fragestellungen durch erkenntnistheoretische blieb jedoch nicht das letzte Wort in der Sache. Auf unterschiedlichen Wegen vollzog sich vielmehr eine Erneuerung ontologischer Fragestellungen. So hat Heidegger mittels einer existenzialen Analytik des menschlichen Daseins eine Fundamentalontologie konzipiert. Die Grundlage bilden dabei nicht mehr abstrakte Allgemeinbegriffe; leitend ist vielmehr „der Gedanke, dass das Verständnis von Wirklichkeit in der Wirklichkeit selbst erschlossen sein muss, um angemessen erfasst werden zu können.“<sup>28</sup> In einer durchaus analogen Weise wird die ontologische Fragestellung auch auf dem Boden der analytischen

<sup>26</sup> Vgl. etwa SCHMIDINGER: *Metaphysik*, 17.

<sup>27</sup> KrV, AA 03: 207.18–22; B303. Die Zitationsangabe von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgabe A und/oder B.

<sup>28</sup> CHRISTOPH SCHWÖBEL: „Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik“, in: H. Deuser/D. Korsch (Hg.): *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin*, Gütersloh 2004, 102–118, hier 104.

Philosophie erneuert. Auch hier zeigt sich: Was Wirklichkeit ist, erschließt sich immer nur im Zusammenhang eines bestimmten Wirklichkeitsverständnisses; ontologische Aussagen erfolgen immer innerhalb eines bestimmten sprachlichen Rahmens, eine Einsicht, die vor allem auf Willard Van Orman Quine zurückgeht. Ernst Tugendhat hat dessen Verhältnis zur ontologischen Fragestellung pointiert charakterisiert: „Man treibt, nach Quines Sprachgebrauch, nicht Ontologie, sondern man hat die oder die Ontologie.“<sup>29</sup>

In jeder Rede wie auch in jeder Theorie werden bestimmte Gegenstände als seiend vorausgesetzt. Diese ontologischen Voraussetzungen werden jedoch nicht jeweils *ad hoc* festgelegt, sondern verweisen auf einen sprachlichen Kontext, eine (ausdrückliche oder implizite) Rahmentheorie, auf die dann einzelne Sätze Bezug nehmen. Durch die Rahmentheorie wird der Gegenstandsbereich bestimmt, sodass sinnvolle Sätze, die sich auf diesen Gegenstandsbereich beziehen, gebildet werden können. Nach Quine übernimmt der Sprecher damit ontologische Verpflichtungen (ontological commitments), d. h., er legt sich auf die Existenz bestimmter Gegenstände fest, die die Wahrheit eines Satzes gewährleisten.<sup>30</sup> „Von Wirklichkeit zu reden hat jeweils nur Sinn innerhalb eines Wirklichkeitsverständnisses, aber dann steht mit der Rede von Wirklichkeit zur Debatte, welche Gegenstände existieren müssen, damit die Aussagen des jeweiligen Wirklichkeitsverständnisses wahr sein können.“<sup>31</sup>

Dabei bleibt allerdings zu beachten: Wirklichkeit verändert sich ja immer wieder, und deshalb muss der Wirklichkeitsbegriff nicht nur das je Aktuelle umfassen, sondern auch die Möglichkeiten, die das aktuell Wirkliche enthält. Als nicht unveränderlich Feststehendes, sondern sich Veränderndes enthält das Wirkliche Möglichkeiten, die zwar nicht aktuell wirklich sind, es aber werden können. Die

<sup>29</sup> ERNST TUGENDHAT: „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“, in: H.-G. Gadamer (Hg.): *Das Problem der Sprache*, München 1967, 483–493, hier 485. Vgl. zur Philosophie Quines LEWIS E. HAHN/PAUL A. SCHILPP (Hg.): *The Philosophy of W. V. Quine*, Chicago 1998.

<sup>30</sup> Vgl. dazu etwa CHRISTOF RAPP: *Metaphysik*, München 2016, 31–34, MEINARD KUHLMANN: Art. „Ontologie“, in: H. D. Brandt (Hg.): *Disziplinen der Philosophie. Ein Kompendium*, Hamburg 2014, 390–435, INGOLF U. DALFERTH: *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, 55–62. Dalferth hält Quines Ontologiekonzeption allerdings für zu undifferenziert, weil sie nicht hinreichend zwischen idealen und realen Gegenständen unterscheidet. Denn „die möglichen und wirklichen Gegenstände unseres Redens lassen sich [...] grundsätzlich in ideale und reale Gegenstände unterscheiden, insofern sie entweder bloße Konstrukte (formale und ideale Gegenstände) sind oder aber Rekonstruktionen von Konstrukten (reale Kulturgegenstände) bzw. Rekonstruktionen von Nicht-Konstrukten (reale Naturgegenstände) sind“ (ebd., 32). Deshalb ist dann auch Quines Konzept der ontologischen Voraussetzungen zu präzisieren: „Nur diejenigen Behauptungen, welche die Existenz realer Gegenstände präsupponieren, machen ontologische Voraussetzungen im strengen Sinn“ (ebd.).

<sup>31</sup> SCHWÖBEL: „Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik“, 105.

Möglichkeiten bilden einen Horizont des Wirklichen, von dem nicht abstrahiert werden kann, wenn der Begriff des Wirklichen nicht unzulässig verkürzt werden soll. Das hat auch die ontologische Reflexion zu berücksichtigen: Sie hat „nicht nur im Horizont unserer Konstrukte und Wirklichkeitskonzeptionen, sondern auch im Horizont der Wirklichkeit selbst mit Möglichkeiten zu rechnen.“<sup>32</sup>

Das bisher Erläuterte gilt es nun auch auf die Theologie zu beziehen. Auch theologische Sätze beinhalten ja ontologische Verpflichtungen. Genauerhin geht es um die Frage, „unter welchen ontologischen Voraussetzungen der christliche Glaube seinen Wahrheitsanspruch faktisch erhebt und als wirklichen Wahrheitsanspruch überhaupt nur erheben kann, wenn seine Behauptungen wahr sein können sollen.“<sup>33</sup> Mit der ontologischen Fragestellung steht somit nichts weniger als die Wahrheitsfähigkeit der Theologie auf dem Spiel.

Auch die ontologischen Voraussetzungen des theologischen Wirklichkeitsverständnisses verweisen auf eine Rahmentheorie, durch die der Gegenstandsbereich eingeführt und festgelegt wird. Sie bildet den Kontext, in dem die ontologischen Voraussetzungen stehen und auf den sie sich beziehen. Bei der Explikation dieser ontologischen Voraussetzungen des theologischen Wirklichkeitsverständnisses ist jedoch selbstredend keine Rahmentheorie akzeptabel, die das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens von vornherein ausschließt. Die Theologie „wird daher bei ihren Rekonstruktionen in jedem Falle eine solche Ontologie und ein solches System begrifflicher Schemata voraussetzen, das ihr den Wahrheitsanspruch des ihr vorgegebenen Glaubens in Übereinstimmung mit dessen Selbstverständnis darzustellen erlaubt.“<sup>34</sup> Die ontologische Reflexion der Theologie kann also nicht vom Glauben absehen, diesen gewissermaßen zur Disposition stellen, wenn es denn tatsächlich um *dessen* ontologische Implikationen gehen soll. Ihr Bezugspunkt muss vielmehr der Glaube selbst und dessen eigenes Selbstverständnis sein.

Mit anderen Worten: Auch bei der Explikation der ontologischen Voraussetzungen ihres Wirklichkeitsverständnisses muss die Theologie konsequent intrinsizistisch und hermeneutisch verfahren. Das heißt aber: „Die Ontologie wird dann gerade nicht den allgemeinen und quasi neutralen Rahmen abgeben können, in dem der Streit um den Wahrheitsanspruch des Glaubens zu entscheiden oder doch wenigstens auszufechten ist und auf den sich die streitenden Parteien unabhängig von ihrer Einschätzung dieses Wahrheitsanspruchs einigen könnten und müssten. Der ontologische Rahmen ist vielmehr gerade selbst der Gegenstand dieses Streits, insofern dieser als kontroverse Auseinandersetzung um die

<sup>32</sup> DALFERTH: *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, 70.

<sup>33</sup> Ebd., 31 (i. O. kursiv).

<sup>34</sup> Ebd., 67.

wahre Ontologie geführt wird.<sup>35</sup> Die von der Theologie zu explizierende und zu vertretende Ontologie des Glaubens kann genauso wenig auf allgemeine Zustimmung rechnen wie dieser selbst.

Der Grund dafür liegt im Verhältnis des Glaubens zur Wirklichkeit der Welt. Er steht dieser ja nicht neutral gegenüber in der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters, sondern betrachtet sie aus der Perspektive Gottes, die ihm durch die Christusoffenbarung eröffnet worden ist. Daraus erwächst der Anspruch des Glaubens, „gegenüber der faktischen Verfassung der welthaften Wirklichkeit deren eschatologische (d. h. durch die Nähe Gottes konstituierte und zur Erfahrung gebrachte) Wahrheit zur Geltung zu bringen.“<sup>36</sup> Mit anderen Worten: In der ontologischen Reflexion der Theologie muss die Spannung ihren Ausdruck finden, die dadurch entsteht, dass die als Schöpfung Gottes verstandene weltliche Wirklichkeit auf ein eschatologisches Ziel hin ausgerichtet ist. „Ontologie in diesem Sinne ist dann aber dezidiert *eschatologische Ontologie*. Gerade und nur als solche ist sie auch theologisch zu thematisieren.“<sup>37</sup> Sie steht dann aber zwangsläufig in Auseinandersetzung mit allen Ontologien, die auf die innerweltliche Wirklichkeit im Horizont ihrer innerweltlichen Möglichkeiten beschränkt bleiben.

Als grundlegend für das theologische Wirklichkeitsverständnis zeichnet sich damit die Kategorie der Relation ab. Denn der zentrale Aspekt einer theologischen Ontologie ist das Zusammensein der Welt mit Gott. Das nötigt dazu, die Relation zwischen Gott und Welt als die entscheidende ontologische Voraussetzung eines theologischen Wirklichkeitsverständnisses zu rekonstruieren. Die eschatologische Ontologie der Theologie muss als eine relationale Ontologie konzipiert werden.

#### 4. Relationale Ontologie und theologisches Wirklichkeitsverständnis

Im Gefolge der aristotelischen Metaphysik wurden Relationen in der philosophischen und der theologischen Tradition in aller Regel als ontologisch nachgeordnet und minderwertig angesehen. Man hat sie den Akzidentien zugerechnet, d. h. dem unselbstständig Seienden, das einer Substanz hinzugefügt wird und daher von dieser abhängig ist. Die Relation ist daher auch den anderen Akzidentien, etwa Quantität und Qualität, nachgeordnet, weil sie diese voraussetzt: Etwas

<sup>35</sup> Ebd., 76.

<sup>36</sup> Ebd., 77.

<sup>37</sup> Ebd.

kann nur zu etwas anderem in Beziehung treten, wenn es in seinem Sein durch seine Substanz und die ontologisch höherrangigen Akzidentien bestimmt ist. In diesem Sinne stellt etwa Thomas von Aquin fest: Die Relation „kommt zuletzt, weil sie nicht nur das Sein der Substanz, sondern auch das der anderen Akzidentien voraussetzt, wodurch die Relation verursacht wird.“<sup>38</sup> Relationen kommen demnach ihren Relata nur äußerlich zu, d. h., sie sind für diese nicht konstitutiv.

Heute spricht man in der Philosophie von externen Relationen, wenn diese ihren Relata – ganz dem Relationsverständnis der aristotelisch geprägten Metaphysik entsprechend – zukommen oder abgehen, „ohne daß es zu einer Wesensveränderung kommt“. Von internen Relationen spricht man im Unterschied dazu hingegen, wenn es um Relationen geht, „die ihre Beziehungsglieder allererst zu dem machen, was sie sind.“<sup>39</sup> Diese Unterscheidung bleibt nicht zuletzt für die Theologie von Bedeutung; denn das sich dem Einfluss der aristotelisch geprägten Philosophie verdankende Relationsverständnis steht ja in deutlicher Spannung zu zentralen Herausforderungen eines theologischen Denkens. Das können zwei Hinweise verdeutlichen.

Der erste betrifft die Trinitätslehre. Wenn die innertrinitarischen Personen als subsistente Relationen gedacht werden,<sup>40</sup> so ist das mit einem Relationsverständnis aristotelischer Provenienz letztlich unvereinbar. Denn „von Gott als Gemeinschaft der Personen von Vater, Sohn und Geist zu reden, in der die personale Besonderheit jeder Person durch ihre Beziehungen zu den anderen relational konstituiert ist, impliziert ein Verständnis dieser Relationen als interne Relationen, die konstitutiv zum Sein Gottes gehören [...]. Dies stellt wirklich eine Revolution in der Ontologie dar, weil hier [...] Sein als grundsätzlich relational verfaßt bestimmt wird.“<sup>41</sup>

Der zweite Hinweis betrifft das theologische Verständnis der Welt als einer geschöpflichen Wirklichkeit. Denn das besagt ja: Die Welt als Ganze ist auf Gott als ihren Schöpfer bezogen. „Anders formuliert: Die Welt hat nicht eine Relation, sondern sie besteht als reale Relation.“<sup>42</sup> Es macht gerade ihre Geschöpflichkeit aus, dass sie restlos auf Gott bezogen ist, von dem sie zugleich restlos verschieden bleibt.<sup>43</sup> Als solche ist sie identisch mit ihrem Bezogensein auf Gott.

<sup>38</sup> THOMAS VON AQUIN: *Summa contra Gentiles* IV, 14.

<sup>39</sup> JAN BECKMANN: Art. „Relation. I. Philosophisch“, in: *LThK*<sup>3</sup> 8, 1028f., hier 1029.

<sup>40</sup> Vgl. zur theologischen Entwicklung etwa GIBERT GRESHAKE: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997, 90-95; zum Verständnis der „*relationes subsistentes*“ bei Thomas: 114-116.

<sup>41</sup> CHRISTOPH SCHWÖBEL: „Christologie und trinitarische Theologie“, in: ders.: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 257-291, hier 277.

<sup>42</sup> HANS-JOACHIM HÖHN: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 124.

<sup>43</sup> PETER KNAUER: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1991, 32.

Diese beiden Hinweise zeigen, dass das theologische Wirklichkeitsverständnis eine relationale Ontologie impliziert. Grundlegend für dieses Wirklichkeitsverständnis ist es, dass die Welt in adäquater Weise nur verstanden werden kann, wenn sie mit Gott zusammen gesehen wird. Da sie jedoch von Gott bleibend unterschieden ist, kann ihr Zusammensein mit ihm nur als ihr Bezogensein auf Gott gedacht werden. Dieses Mit-Gott-in-Beziehung-Stehen ist konstitutiv für den Bestand und das Sosein der Welt. Nach theologischem Verständnis besteht somit eine ontologische Relation zwischen Gott und Welt.<sup>44</sup> Die Welt wäre demnach ohne ihre Relation zu Gott nicht das, was sie ist. In diesem Sinne handelt es sich um einen ontologischen Sachverhalt.

Im Glaubensvollzug wird dieses ontologische Bezogensein der Welt auf Gott ausdrücklich bejaht und existentiell eingeholt. Die Glaubenden lernen sich selbst wie die Wirklichkeit der Welt als Geschöpfe Gottes verstehen, die als solche von Gott in ihrer geschöpflichen Eigenständigkeit unbedingt anerkannt werden. Ermöglicht wird diese Erkenntnis durch das Christusereignis, das die Glaubenden als das eschatologische Wort Gottes verstehen und sich im Glauben gesagt sein lassen. In diesem Wort offenbart Gott sich selbst als Grund, Sinn und Ziel der Welt und sagt ihr seine Nähe, sein Mitsein mit ihr zu. „Von ontologischer Bezogenheit zwischen Gott und Mensch ist dann aber nicht willkürlich und grundlos, sondern auf der Grundlage einer Glaubensrelation zwischen diesen beiden fundamental verschiedenen Wesen die Rede.“<sup>45</sup> Diese Glaubensrelation ist eine *interne* Relation, denn sie tritt ja zum glaubenden Menschen nicht äußerlich hinzu, sondern sie ist konstitutiv für etwas Neues, das es zuvor nicht gegeben hat. „Wer Relat der Glaubensrelation ist, der ist nicht nur ein *veränderter* und auch nicht einfach ein *anderer* Mensch als zuvor, sondern der ist – und das ist die Pointe dieses Geschehens – ein *neuer* Mensch und damit *anders* Mensch als zuvor.“<sup>46</sup> Er erkennt und bejaht nicht nur sich selbst als Geschöpf Gottes, d. h. sein Bezogensein auf ihn, sondern auch die Geschöpflichkeit der Welt im Ganzen sowie seine Bestimmung, als Bild Gottes in ihr zu leben.

Um das Spezifische der Glaubensrelation genauer zu klären, ist sie von ontischen Relationen zu unterscheiden. Denn während diese zwischen raumzeitlichen Gegenständen bestehen, gilt das für die Beziehung zu Gott ja gerade nicht. Menschen als raumzeitliche Wesen stehen zu Gott nicht in gleicher Weise in Beziehung wie zu innerweltlichen Gegenständen. Das hat eine wichtige Konsequenz: Der Mensch kann nicht von sich aus zu Gott in Beziehung treten, also eine Glaubensrelation begründen, sondern nur wenn eine solche Beziehung von Gott, d. h. von jenseits der raumzeitlichen Welt her eröffnet und ermöglicht wird. Um

<sup>44</sup> Vgl. DALFERTH: *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, 156.

<sup>45</sup> Ebd., 239. Vgl. dazu auch 244f.

<sup>46</sup> Ebd., 246.

sie von ontischen Relationen abzugrenzen, können Glaubensrelationen daher als eschatologische Relationen bezeichnet werden: Sie verdanken sich einem Handeln Gottes und gehen daher nicht in den Zusammenhängen von Raum und Zeit auf, sondern sprengen diese. „Eschatologische Relationen [...] sind als göttliche Handlungsvollzüge, die für uns ontische Wesen nur pneumatologisch und damit im Glauben erfahrbar werden, real oder es gibt sie überhaupt nicht.“<sup>47</sup>

Auch das durch die Glaubensrelation ermöglichte Neuwerden des Menschen muss dann als ein eschatologischer Vorgang begriffen werden. Denn „aus der Perspektive des Menschen in Raum und Zeit ist dieses Werden ein nicht nur kontrafaktisches, sondern auch kontrapossibles, und d. h. ein ausschließlich *eschatologisches*, in Christus und durch den Geist vollzogenes Geschehen, da es sich als Übergang in eine ganz andere, ihm bislang verschlossene und unzugängliche Gegenständlichkeit vollzieht.“<sup>48</sup> Es handelt sich einerseits um einen Vorgang in Raum und Zeit, der aber andererseits gerade dadurch charakterisiert ist, dass sich in ihm dem Menschen eine ganz neue, aus der raumzeitlichen Wirklichkeit unableitbare Möglichkeit eröffnet. Begründet ist dies im Nahkommen Gottes, der sich im innerweltlichen Kontext erfahrbar gemacht hat.

Die Reflexion auf die ontologischen Voraussetzungen eines theologischen Wirklichkeitsverständnisses zeigt somit: Es geht dabei nicht um eine apriorische Konstruktion, sondern um ein aposteriorisches, rekonstruktives Unternehmen auf der Grundlage einer hermeneutischen Erschließung des christlichen Glaubens und seines Logos. Es geht aus von der Realität gelebten Glaubens und seinem Selbstverständnis und reflektiert auf die darin implizierten ontologischen Voraussetzungen. Das macht es notwendig, eigens nach dem epistemischen Gehalt dieser Ontologie zu fragen.

Glaube als reale Relation zwischen Gott und Mensch muss voraussetzen, dass beide Relate existieren. Wenn Gott jedoch kein raumzeitlicher Gegenstand ist und auch sein Handeln sich nicht als kausale Ursache raumzeitlicher Gegenstände und Sachverhalte identifizieren lässt, kann die Behauptung der Existenz Gottes nicht in gleicher Weise als wahr erwiesen werden wie im Falle ontischer Gegenstände. Sie bleibt deshalb von Behauptungen, die sich auf solche beziehen, zu unterscheiden. Wenn die Glaubensrelation als eschatologische Relation nicht in raumzeitlichen Zusammenhängen aufgeht, muss auch die in ihr implizierte Behauptung der Existenz Gottes entsprechend verstanden werden, sodass gilt: „Gott existiert‘ als ontologische Grundbehauptung christlicher Rede ist eine wesentlich *eschatologische Behauptung*, die ontisch nicht und daher vom Menschen auch in keiner Weise als wahr ausgewiesen werden kann, sondern sich nur als

<sup>47</sup> Ebd., 273.

<sup>48</sup> Ebd., 247.

wahr erweist, wenn sie von Gott selbst eschatologisch so erwiesen wird.<sup>49</sup> Anders gesagt: Die Behauptung der Existenz Gottes kann nicht vorgängig zum bzw. unabhängig vom Glauben als wahr erwiesen werden. Sie ist vielmehr selbst eine Implikation des Glaubens, sodass man auch von einer Glaubensbehauptung sprechen kann.<sup>50</sup> Diese erfolgt jedoch keineswegs grundlos und willkürlich; sie ist vielmehr notwendig verbunden mit der mit dem Glauben einhergehenden Erfahrung.

Der Glaube ist begründet in einem Wort Gottes, durch das Gott seine Nähe und sein Mitsein mit seinen Geschöpfen zusagt. Die Annahme des Wortes Gottes geht einher mit der Erfahrung seines Inhalts, der eschatologischen Nähe Gottes. Menschen nehmen das Wort Gottes im Glauben an, weil sie die Erfahrung machen, dass es sich in ihrem Leben tatsächlich so verhält, wie es dieses Wort sagt. Das Wort Gottes wird zur Grundlage eines Geschehens, „durch das Gott selbst sich zur Erfahrung brachte und immer wieder zur Erfahrung bringt.“<sup>51</sup> Und es ist eben diese Erfahrung, die der im Glauben implizierten Behauptung der Existenz Gottes zugrunde liegt. So ist es auch diese Erfahrung, die eine „definitive Differenz“ zwischen der eschatologischen Glaubensbehauptung und „jeder nur postulierten fiktionalen Möglichkeit“<sup>52</sup> begründet.

Da diese Erfahrung nur in einer performativen Einstellung, d. h. in einer Teilnehmerperspektive gemacht werden kann, ist auch die durch sie begründete spezifische Gewissheit<sup>53</sup> kein „von außen“ in einer objektivierenden Einstellung, d. h. in einer Beobachterperspektive feststellbarer Sachverhalt. Es handelt sich vielmehr um eine in einer individuellen Biographie und im Kontext konkreter Lebenserfahrungen aufgrund der Begegnung mit dem Wort Gottes und seiner geistgewirkten Verinnerlichung sich einstellende *personale* Gewissheit.

Diese Glaubensgewissheit bildet die Grundlage der religiösen Überzeugung eines Menschen wie auch seiner anderen gegenüber geäußerten Behauptung, dass Gott existiert. Dadurch ist jedoch die Wahrheit dieser Behauptung keineswegs „erwiesen und damit gesichert, sondern als Wahrheitsanspruch zur Debatte gestellt.“ Mit anderen Worten: „Die christliche Grunderfahrung gibt zwar einen guten Grund zur Behauptung der Existenz Gottes an die Hand, taugt aber nicht zur Begründung der Wahrheit dieser Behauptung.“<sup>54</sup> Die Einlösung dieses Wahrheitsanspruchs ist vielmehr Gegenstand der eschatologischen Hoffnung des Glaubens. Erst wenn Gott selbst das im Glauben Erfahrene uneingeschränkt und

<sup>49</sup> Ebd., 333.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., 239, wo Dalferth auch vom „Bekennnischarakter“ der Behauptung der Existenz Gottes spricht.

<sup>51</sup> Ebd., 272. Vgl. auch 333.

<sup>52</sup> Ebd., 272.

<sup>53</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden auch KNAPP: *Die Vernunft des Glaubens*, 132–151.

<sup>54</sup> DALFERTH: *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, 238.

unwiderruflich bestätigt, wird die personale Glaubensgewissheit in eine sichere Erkenntnis transformiert und damit die Behauptung der Existenz Gottes als wahr erwiesen. Bis dahin bleibt die Glaubensgewissheit angefochten und Zweifeln ausgesetzt angesichts von ihr zuwiderlaufenden Erfahrungen. Sie muss sich in der Biographie eines Glaubenssubjektes sowie in den Kontexten, in denen es sein Leben führt, immer wieder neu bewähren und bewahrheiten. Dies geschieht dann, wenn die Nähe und das Mitsein Gottes sich auch angesichts von Anfechtungen und Zweifeln immer wieder bestätigen und als tragfähig sowohl für das eigene Leben wie auch hinsichtlich der Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten der Wirklichkeit erweisen.

Doch auch wenn die personale Glaubensgewissheit die Wahrheit der Behauptung, dass Gott existiert, nicht zu begründen vermag, lassen sich sehr wohl Glaubwürdigkeitsargumente anführen, die diese Behauptung und damit auch das theologische Wirklichkeitsverständnis stützen können. Es geht dabei darum, zu zeigen, inwiefern die für die Glaubensgewissheit konstitutive Erfahrung für jeden Menschen bedeutsam ist, weil sie etwas beinhaltet, das jeden Menschen betrifft. Anders gesagt: Es geht um die anthropologischen Voraussetzungen der mit dem Glauben verbundenen spezifischen Gewissheit. Es geht um den Aufweis, dass diese anthropologischen Gegebenheiten für das Selbst- und Weltverständnis des Menschen relevant sind und unhintergebar bleiben.<sup>55</sup> Mit anderen Worten gesagt: Die Rationalität der ontologischen Präsuppositionen des theologischen Wirklichkeitsverständnisses muss auf dem Wege einer anthropologischen Argumentation erwiesen werden. Wenn dieser Aufweis gelingt, ist damit jedoch keineswegs die Alternativlosigkeit dieses Wirklichkeitsverständnisses bewiesen; es bleibt vielmehr strittig, aber es wird gezeigt, dass es eine rational nachvollziehbare Grundlage hat, die anthropologisch erschlossen werden kann.

Um diesen Aufweis erbringen zu können, muss die Theologie sich auf geeignete philosophische Konzepte oder auch einzelwissenschaftliche Theorien beziehen. Sie bilden die Basis einer Argumentation, die unabhängig von theologischen Prämissen ist. Eine besonders aussichtsreich erscheinende Kandidatin dafür ist die philosophische Anerkennungstheorie, wie sie von Axel Honneth entwickelt und von Paul Ricœur weitergeführt wurde.

<sup>55</sup> Ähnlich schreibt etwa auch Wolfhart Pannenberg: „Intersubjektive Geltung gewinnt die unmittelbare religiöse Erfahrung nur auf dem Wege über ihre Relevanz für das Welt- und Selbstverständnis des Menschen.“ (WOLFHART PANNENBERG: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 303f.).

## 5. Relationale Ontologie, philosophische Anerkennungstheorie und Theologie

Die Theologie hat eine unübersehbare Affinität zur Anerkennungstheorie, insofern das Gott-Welt-Verhältnis als ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung verstanden werden kann. Gott hat die Welt erschaffen, um sich in Liebe mit ihr zu verbinden und sie dadurch teilhaben zu lassen an seiner unvergänglichen Lebensfülle. Aus diesem Grund hat Gott sie in ihre geschöpfliche Eigenständigkeit hinein freigegeben und ihr einen Raum eröffnet, in dem sie sich als eigenständige und freie Wirklichkeit entfalten und entwickeln kann. Als solche wird sie von Gott unbedingt anerkannt und bejaht, denn Gott will, dass sie ihn aus ihrer geschöpflichen Freiheit heraus als den Grund, den Sinn und das Ziel ihres Daseins erkennt und anerkennt, um so dann seine Liebe zu erwidern und sich liebend mit Gott zu verbinden.

Im Glauben wird dieses Bezogensein der Welt auf Gott ausdrücklich bejaht und existentiell eingeholt. Auf der Grundlage einer anererkennungstheoretischen Hermeneutik kann daher der Glaube als reale Relation zwischen Gott und Mensch näher bestimmt werden als Verhältnis wechselseitiger Anerkennung.<sup>56</sup> Wechselseitig ist dieses Verhältnis, weil der Anerkennung Gottes durch den Menschen dessen Erfahrung zugrunde liegt, von Gott unbedingt anerkannt und bejaht zu sein. Dies wird dem Menschen durch das Wort Gottes vermittelt und begründet seine personale Glaubensgewissheit, die daher genauerhin als die Gewissheit, unbedingt anerkannt und bejaht zu sein, verstanden werden muss. Unbedingt ist diese Anerkennung, weil sie nicht aufgrund bestimmter Qualitäten und Leistungen des Menschen erfolgt, sondern weil er von Gott als er selbst, als dieses je besondere, einzigartige Individuum gewollt und anerkannt ist. Das ermöglicht es dann dem Menschen, auch sich selbst uneingeschränkt anzunehmen mit seinen Grenzen und Schwächen, mit seiner Schuld und seinem Scheitern.

Die Affinität der Theologie zur Anerkennungstheorie darf nun aber nicht übersehen lassen, dass diese als eine dezidiert nachmetaphysische Theorie konzipiert ist.<sup>57</sup> Daher bleibt ihr Verhältnis zur Ontologie prekär; ja, sie schließt eine

<sup>56</sup> Vgl. dazu KNAPP: *Verantwortetes Christsein heute*, 170–176; ders.: „Theologie und philosophische Anerkennungstheorie“, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*. Darmstadt 2016, 335–354, hier 346–350.

<sup>57</sup> Axel Honneth will die anererkennungstheoretischen Entwürfe Hegels während seiner Zeit in Jena ausdrücklich „in einem nachmetaphysischen Theorierahmen [...] rekonstruieren“ (AXEL HONNETH: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992, 114).

ontologische Fragestellung aus, solange Ontologie als Teil der Metaphysik gesehen wird, was von ihrer Entstehungsgeschichte her zunächst einmal naheliegt. Doch auch als nachmetaphysisches Denken steht die philosophische Anerkennungstheorie im Dienste menschlicher Welt- und Selbstverständigung. Dem kann sie aber nur gerecht werden, indem sie ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis zur Geltung bringt, sowohl der Wirklichkeit der Welt wie auch des Menschen in ihr. So stellt sich dann aber auch für die Anerkennungstheorie unabweisbar die Frage nach den ontologischen Präsuppositionen dieses Wirklichkeitsverständnisses. Ihre Thematisierung ist dabei nicht zwangsläufig an einen metaphysischen Theorierahmen gebunden; denn wie gesehen ist es ja mittlerweile zu einer Erneuerung ontologischer Fragestellungen auf anderen philosophischen Grundlagen gekommen, etwa bei Heidegger auf dem Wege einer existenzialen Analytik menschlichen Daseins oder bei Quine im Rahmen einer sprachanalytischen Philosophie, die ontologische Aussagen als ontologische Verpflichtungen versteht, die ein Sprecher innerhalb eines bestimmten sprachlichen Kontextes übernimmt. Damit wird eine „Ontologie, die unmetaphysisch verfasst sein kann“<sup>58</sup>, möglich. Ebenso wie beim theologischen Wirklichkeitsverständnis geht es dann auch im Falle der Anerkennungstheorie nicht um eine apriorische Konstruktion von Wirklichkeit, sondern um ein rekonstruktives Verfahren, um eine Reflexion auf die ontologischen Implikationen ihrer Wirklichkeitskonzeption.

Fragt man nach den ontologischen Voraussetzungen des Wirklichkeitsverständnisses der philosophischen Anerkennungstheorie, so ist offenkundig, dass auch hier der Kategorie der Relation eine zentrale Bedeutung zukommt. Axel Honneth versteht intersubjektive Anerkennungsverhältnisse als gesellschaftliche Entfaltung eines primären Weltbezuges. Dieser gründet darin, dass der Mensch in einem ganz grundlegenden Sinne zunächst einmal in praktischer Weise auf die Welt bezogen und dabei mit allen seinen Vermögen involviert ist.<sup>59</sup> Dabei erschließt sich ihm die Welt als etwas Wert- und Bedeutungsvolles, das seiner existentiellen Sorge anheimgegeben ist und ihm so dann auch die Erfahrung vermittelt, dass diese Wirklichkeit auf ihn selbst hin offen und er selbst Teil dieser werthaften Wirklichkeit ist. Erst aufgrund dieser ursprünglichen Erschlossenheit der Wirklichkeit kann der Mensch ihr als Subjekt gegenüberreten, um sie zu erkennen und zu gestalten. Offensichtlich ist hier also eine relationale Ontologie impliziert: Das Selbstverhältnis des Menschen wird durch sein Weltverhältnis

<sup>58</sup> MICHAEL THEUNISSEN: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, 27.

<sup>59</sup> Vgl. dazu vor allem AXEL HONNETH: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a. M. 2005. Siehe auch KNAPP: *Herz und Vernunft*, 182–186; ders.: „Theologie und philosophische Anerkennungstheorie“, 343.

vermittelt; die Wirklichkeit der Welt erschließt sich im praktischen Umgang mit ihr.

Dieser primäre Weltbezug findet seine Fortsetzung in den intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen. Hier kommt in den Lebensgeschichten der Individuen die ursprüngliche und grundlegende Erfahrung zur Auswirkung und zur Entfaltung: Der Mensch lebt nicht in einer ihn abweisenden und völlig fremd bleibenden, sondern in einer auf ihn hin offenen Wirklichkeit. Lebensgeschichtlich vermittelt sich ihm diese Erfahrung in einer elementaren Weise in den Symbioseerlebnissen des Säuglings mit der Mutter.<sup>60</sup> Hier erfährt er sich als unbedingt anerkannt und bejaht, was es ihm dann ermöglicht, das erforderliche Selbstvertrauen zu entwickeln, um ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. In unterschiedlicher Weise kommt die mit dem primären Weltbezug verbundene Erfahrung dann auch in anderen Formen der Anerkennung, etwa der des Rechts, zur Entfaltung.

Bei diesen von der Anerkennungstheorie thematisierten Beziehungsverhältnissen handelt es sich um interne Relationen, d. h. sie sind konstitutiv für das Sein ihrer Relata, sie machen diese erst zu dem, was sie sind. Deshalb wird man konstatieren müssen: Das Wirklichkeitsverständnis der Anerkennungstheorie impliziert eine relationale Ontologie.

Das verbindet die philosophische Anerkennungstheorie zunächst einmal mit der Theologie: Beider Wirklichkeitsverständnis setzt eine relationale Ontologie voraus. Anders als die Theologie beschränkt sich die Anerkennungstheorie aber strikt auf die innerweltliche Wirklichkeit im Horizont ihrer innerweltlichen Möglichkeiten. Die für das theologische Wirklichkeitsverständnis grundlegende Gott-Welt-Relation bleibt für sie ganz außer Betracht; eine Thematisierung des Gottesgedankens ist ausgeschlossen.

Dennoch besteht auch ein Verweisungszusammenhang zwischen philosophischer Anerkennungstheorie und Theologie. Anerkennungsverhältnisse implizieren ja immer ein *Moment* von Unbedingtheit. So ermöglicht es etwa die Anerkennungsform des Rechts, das eigene Handeln als Ausdruck der eigenen Autonomie zu erfahren, die von allen Anderen respektiert und anerkannt wird, unabhängig etwa von weltanschaulichen Überzeugungen. In diesem Moment von Unbedingtheit klingt immer etwas von der ursprünglichen Erfahrung des Anerkanntseins nach, die der Säugling in den Fusionserlebnissen mit der Mutter erlebt und

<sup>60</sup> Nach A. Honneth sind „die unregelmäßig wiederkehrenden Fusionserlebnisse des Säuglings als ‚Nullpunkt‘ aller Erfahrungen von Anerkennung zu begreifen: Als tiefsitzende Chiffren einer Geborgenheit, die für immer hinter uns liegt, treiben sie noch alles Streben nach jenen gebrochenen Formen von Intersubjektivität an, die die Gestalt der wechselseitigen Anerkennung zwischen erwachsenen Subjekten besitzt.“ (AXEL HONNETH: „Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook“, in: ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010, 280–297, hier 297).

in der ihm unbedingte Geborgenheit und Bejahung vermittelt wird. In Anerkennungsverhältnissen wird der erwachsene Mensch vom Schatten dieser frühkindlichen Erfahrung gestreift, der durch das ihnen inhärente Moment des Unbedingten geworfen wird. Die frühkindlichen Fusionserlebnisse bleiben ein Versprechen, das das gesamte Leben begleitet und sich im Streben nach Anerkennung wirksam zeigt. Paul Ricœur hat, über Honneth hinaus, die Frage nach dem Ziel dieses Strebens eigens thematisiert.<sup>61</sup> Die Antwort sieht er in dem, was er (vor allem im Anschluss an Luc Boltanski) Friedenszustände nennt. Sie liegen jenseits des Kampfes um Anerkennung und beinhalten die Erfahrung, ganz spontan und ungeschuldet anerkannt zu sein, eine Erfahrung, auf die man angemessen nur mit Dankbarkeit reagieren kann. Anders formuliert: Es geht um die Erfahrung eines *unbedingten* Anerkanntseins als Ziel des Strebens nach Anerkennung.

Es lässt sich somit sagen: Das Wirklichkeitsverständnis der philosophischen Anerkennungstheorie und das der Theologie differieren hinsichtlich der Frage, wie weitreichend das mit den frühkindlichen Fusionserlebnissen verbundene Versprechen ist. Grundsätzlich stehen der Vernunft hier zwei Möglichkeiten offen: Sie kann entweder das Versprechen und das Bedürfnis eines unbedingten Anerkanntseins als eine unerfüllbare Illusion verstehen. Oder aber sie kann darauf vertrauen, dass dieses in jedem Menschen im Zuge seiner entwicklungspsychologischen Genese grundlegende Bedürfnis und das mit ihm verbundene Versprechen nicht ins Leere gehen, sondern ihn über sich selbst hinaus auf eine transzendente Wirklichkeit verweisen. Das aber impliziert ein theologisches Wirklichkeitsverständnis; denn ein uneingeschränktes unbedingtes Anerkanntsein setzt eine transzendente Macht, die dies gewährt, zwingend voraus, unter innerweltlichen Bedingungen ist es (im Sinne von Ricœurs Friedenszuständen) bestenfalls bruchstückhaft möglich.

Man kann diese Alternative auch so formulieren: Im einen Fall beansprucht eine religionskritische Hermeneutik des Verdachts ein Deutungsmonopol. Im anderen Fall besteht die Zuversicht, dass sich den der religiösen Glaubensgewissheit zugrunde liegenden Erfahrungen trauen lässt, sie also nicht täuschen. Diese Alternative lässt sich argumentativ nicht überwinden; sie bleibt strittig und kann nur durch den unvertretbaren Entschluss menschlicher Freiheit entschieden werden. Je nachdem impliziert diese Entscheidung dann entweder ein theologisches Wirklichkeitsverständnis mit seinen ontologischen Präsuppositionen oder aber ein Wirklichkeitsverständnis, das ganz im innerweltlichen Horizont verbleibt.

Wird die erste Möglichkeit ergriffen, so beinhaltet das einen *Gottesgedanken* auf anerkennungstheoretischer Grundlage. Gott kann dann gedacht werden als das von Ewigkeit her je neue Ereignis unbedingter Anerkennung eines von ihm

<sup>61</sup> Vgl. dazu KNAPP: *Herz und Vernunft*, 186–188.

Unterschiedenen als Ausdruck seines Seins und Wesens als unbedingter Liebe. Dieser Gottesgedanke lässt sich verstehen als eine regulative Idee im Sinne Kants: Er denkt ein Unbedingtes als Vollendung des anthropologischen Strebens nach Anerkennung. Ein solcher Gedanke im Sinne einer regulativen Idee darf aber nicht, wie Kant betont, mit der Erkenntnis Gottes verwechselt werden. Er kann daher auch nicht die Wahrheit der Behauptung, dass Gott existiert, begründen. Es bleibt vielmehr dabei: Diese Behauptung ist eine eschatologische Behauptung, die nur von Gott selbst als wahr erwiesen werden kann.

## Verwendete Literatur

- ADORNO, Theodor W.: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, herausgegeben von Rudolf zur Lippe (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 50), Frankfurt a. M. 1974: Suhrkamp.
- BALTHASAR, Hans U. v.: *Glaubhaft ist nur Liebe* (Christ heute 5,1), Einsiedeln <sup>3</sup>1966: Johannes.
- BECKMANN, Jan: Art. „Relation. I. Philosophisch“, in: *LThK*<sup>3</sup> 8 (2001), 1028f.
- BORSCHKE, Tilman: *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990: Fink.
- BULTMANN, Rudolf: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: ders. (Hg.): *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* (UTB für Wissenschaft Uni-Taschenbücher 1761), Tübingen <sup>9</sup>1993: Mohr, 26–37.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 93), München 1984: Kaiser.
- Ders.: „Götzen-Dämmerung. Warum die Theologie mehr will als Gott denken“, in: C. Schwöbel (Hg.): *Gott, Götter, Götzen*, XIV. Europäischer Kongress für Theologie, 11.–15. September 2011 in Zürich (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 38), Leipzig 2013: Evangelische Verlagsanstalt, 197–218.
- GRESHAKE, Gisbert: *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1997: Herder.
- HABERMAS, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988: Suhrkamp.
- Ders.: „Politik und Religion“, in: F. W. Graf/H. Meier (Hg.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart* (Edition der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung 6105). München 2013: Beck, 287–300.
- HAHN, Lewis E./SCHILPP, Paul A. (Hg.): *The Philosophy of W. V. Quine* (The Library of Living Philosophers 18), Chicago 1998: Open Court.
- HALFWASSEN, Jens: „Metaphysik und Transzendenz“, in: M. Enders (Hg.): *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2002: Klostermann, 13–27.
- HEIDEGGER, Martin: *Identität und Differenz*, Pfullingen <sup>9</sup>1990: Neske.

- HÖHN, Hans-Joachim: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011: Echter.
- HONNETH, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992: Suhrkamp.
- Ders.: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a. M. 2005: Suhrkamp.
- Ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1959), Berlin 2010: Suhrkamp.
- KNAPP, Markus: *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006: Herder.
- Ders.: *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie* (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. 2009: Herder.
- Ders.: *Herz und Vernunft. Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne*, Paderborn 2014: Schöningh.
- Ders.: „Theologie und philosophische Anerkennungstheorie“, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016: WBG, 335–354.
- KNAUER, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1991: Herder.
- KONDYLIS, Panajotis: *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990: Klett-Cotta.
- KUHLMANN, Meinard: Art. „Ontologie“, in: H. D. Brandt (Hg.): *Disziplinen der Philosophie. Ein Kompendium* (Philosophische Bibliothek 666), Hamburg 2014: Meiner, 390–435.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973: Suhrkamp.
- PASCAL, Blaise: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, herausgegeben von Jean Robert Armogathe (Reclams Universal-Bibliothek 1622), Stuttgart 1997: Reclam.
- PAUL, Jean: *Siebenkäs*, herausgegeben von Carl Pietzcker (Universal-Bibliothek 274), Stuttgart 1983: Reclam.
- RAHNER, Karl: „Theologie und Anthropologie“, in: ders. (Hg.): *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln/Köln/Zürich 1964: Benziger, 43–65.
- RAPP, Christof: *Metaphysik* (C. H. Beck Wissen), München 2016: Beck.
- RENTSCH, Thomas: Art. „Metaphysikkritik“, in: *HWPh* 5, 1280–1289.
- RICKEN, Friedo: *Religionsphilosophie* (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 401), Stuttgart 2003: Kohlhammer.
- SCHMIDINGER, Heinrich: *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2010: Kohlhammer.
- SCHWÖBEL, Christoph: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002: Mohr Siebeck.
- Ders.: „Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik“, in: H. Deuser/D. Korsch (Hg.): *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 23), Gütersloh 2004: Gütersloher Verlagshaus, 102–118.

- SECKLER, Max: „Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen“, in: W. Kern/H. Pottmeyer/M. Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4: Traktat Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie* (UTB für Wissenschaft, Große Reihe). Tübingen 2000: Francke, 331–402.
- STEKELER-WEITHOFER, Pirmin: Art. „Metaphysik/Metaphysikkritik“, in: H. D. Brandt (Hg.): *Disziplinen der Philosophie. Ein Kompendium* (Philosophische Bibliothek 666), Hamburg 2014: Meiner, 351–365.
- THEUNISSEN, Michael: *Negative Theologie der Zeit* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 938), Frankfurt a. M. 1991: Suhrkamp.
- TUGENDHAT, Ernst: „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“, in: H.-G. Gadamer (Hg.): *Das Problem der Sprache* (Deutscher Kongress für Philosophie 8), München 1967: Fink, 483–493.
- WERBICK, Jürgen: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010: Herder.



*Holm Tetens*

## Der Gott der Philosophen darf nicht sterben Über die Unvermeidlichkeit von Metaphysik für den religiösen Gottesglauben

In der Nacht des 23. November 1654 brannte sich dem Philosophen und frommen katholischen Christen Blaise Pascal in einem tiefen religiös-mystischen Erlebnis die Einsicht ins Herz, dass der lebendige Gott des Glaubens der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs und vor allem der Gott Jesu Christi sei, nicht jedoch „der Gott der Philosophen und der Gelehrten“<sup>1</sup>. Mit dieser konfrontativen Gegenüberstellung eines Gottes der Philosophen und eines Gottes des Glaubens gab Pascal das Stichwort für etwas, was im Laufe der weiteren europäischen Philosophie- und Theologiegeschichte, besonders der protestantischen Theologie immer mehr fast zum Allgemeinplatz werden sollte: (1) Der Gott der abendländischen Metaphysik sei nicht der Gott des christlichen Glaubens. Und dieser Allgemeinplatz (1) verbündet sich mit zwei weiteren Thesen: (2) Spätestens mit Kants Destruktion der metaphysischen Gottesbeweise sei klar, dass das Projekt einer rationalen, einer philosophischen Theologie gescheitert sei. Der Gott der Philosophen sei tot, und es seien die Philosophen selbst, die ihn getötet hätten. These (2) reicht vielen Philosophen und Theologen, den Gott der Philosophen für immer aus der Philosophie, aber ebenso auch aus der Theologie zu verbannen. Der These (2) fügen jedoch viele Theologen und auch so mancher Religionsphilosoph eine dritte These hinzu. (3) Dem Gott des Glaubens und damit auch dem Gott der Theologie habe der Tod des Philosophengottes nichts anhaben können, im Gegenteil: Für den genuinen christlichen Gottesglauben und seine theologische Reflexion sei der Tod des Gottes der Philosophen eine echte Befreiung und sie ermögliche es Glaube und Theologie, sich der europäischen Aufklärung nicht konfrontativ verschließen zu müssen, sondern sie auch in dem im 19. Jahrhundert anbrechenden und heute vollendeten „nachmetaphysischen Zeitalter“ offensiv mittragen zu können. Christlicher Gottesglaube ohne Metaphysik, das sei in Wahrheit schon lange die einzig richtige Parole für Glaube und Theologie.

<sup>1</sup> So Pascals berühmtes Memorial; vgl. BLAISE PASCAL: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen* (deutsche Übersetzung von: *Pensées sur la Religion et sur quelques autres Sujets*), herausgegeben von Jean-Robert Armogathe, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann, Stuttgart 2004, 484f.

Die Philosophen<sup>2</sup> und Theologen,<sup>3</sup> die die Geschichte ihrer Fächer im Sinne der genannten drei Thesen in immer neuen Versionen erzählen, sind Legion. Aber das ändert nichts daran, dass dieses Philosophie- und Theologiegeschichtsnarrativ vielleicht wirkungsgeschichtlich richtig sein mag. Systematisch lässt es sich nicht halten. Besonders die These (3) scheint mir falsch zu sein. Das versuche ich in diesem Aufsatz nachzuweisen.

Beginnen wir mit einer kurzen grundsätzlichen, aber für alles Weitere entscheidenden Betrachtung. Wie ist das Thema Gott überhaupt in die Philosophie gekommen? Eine der wichtigsten Fragen, die die gesamte Philosophiegeschichte durchzieht, lautet: Lässt sich und wie lässt sich die Welt und die Stellung der Menschen in ihr auf vernünftige Weise als ein selber vernünftig eingerichtetes Ganzes denken? Und immer wieder sind Philosophen, die dieser Frage nachgegangen sind, zu der Antwort gekommen, dass man Welt und Mensch nicht als ein vernünftiges Ganzes denken kann, wenn man nicht Gott als allmächtigen, allwissenden, vollkommen gerechten Schöpfer von Mensch und Welt zu denken bereit ist. Viele berühmte Philosophen haben so gedacht, Platon, Aristoteles, Plotin, Thomas von Aquin, Cusanus, Descartes, Leibniz, Christian Wolff, Kant, Schelling, Hegel, Whitehead, Scheler, um nur einige aufzuzählen. Natürlich endeten andere Philosophen bei einem konträren Ergebnis, wie zum Beispiel Hume, Feuerbach, Nietzsche, Russell, Carnap, Popper, David Lewis, Thomas Nagel, die sich intensiv und zäh um den Nachweis bemüht haben, auch ohne den Gottesgedanken erschließe sich die Welt als ein vernünftiges Ganzes, während die Annahme Gottes, richtig bedacht, verworfen werden müsse. Diese Kontroverse um die philosophische Sachhaltigkeit der Gottesidee war über lange Abschnitte der abendländischen Philosophiegeschichte präsent, mal heftiger, mal weniger heftig.

Heutzutage ist das allerdings anders. Eine große Mehrheit der heute lebenden akademisch-professionellen Philosophen hält diese Kontroverse für ausgestanden, mit dem Ergebnis, dass wir überhaupt alle gehaltvollen philosophischen Fragen ohne jede Bezugnahme auf Gott denken könnten, ja, ohne Gott denken müssten, weil der Gottesgedanke der abendländischen Metaphysik vernünftiger

<sup>2</sup> Philosophen, die die Geschichte des Gottesgedankens so erzählen, wie ich das eben angedeutet habe, sind zum Beispiel: GEORG PICHT, „Der Gott der Philosophen“, in: ders.: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart <sup>3</sup>2004, 229–251; WALTER SCHULZ: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; WOLFGANG RÖD: *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie*, München 2009.

<sup>3</sup> Als Beispiel für einen Theologen, der die drei genannten Thesen vehement verteidigt, sei hier nur Karl Barth genannt; vgl. KARL BARTH: „Fides quaerens intellectum“, in: ders.: *Gesamtausgabe. Bd. II: Akademisches Werk*, herausgegeben von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich <sup>3</sup>2002.

philosophischer Kritik einfach nicht standgehalten habe. Das gilt den meisten Philosophen als so offensichtlich, dass sie sich mit Begründungen für ihre Verabschiedung vom Thema Gott nicht mehr lange oder meistens sogar gar nicht mehr aufhalten. Viele verweisen einfach auf das oben skizzierte Narrativ zur Geschichte von Philosophie und Theologie, ohne es im Einzelnen noch einmal in einer eigenen Version zu erzählen. Es scheint ja auch oft genug schon erzählt worden zu sein.

Der vielzitierte Ausspruch von Laplace, die Hypothese Gott benötige man nicht mehr, bringt den methodischen Atheismus in den Wissenschaften auf eine griffige Formel. Den methodischen Atheismus praktizieren heutzutage die meisten Philosophen auch in der Philosophie. Demnach werde der fragwürdige Gottesgedanke zum Glück nicht mehr benötigt, um die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt philosophisch zureichend zu denken, weil man auch für die philosophischen Fragen nur das berücksichtigen müsse, was uns die Wissenschaften, die sich praktisch alle auf den methodischen Atheismus festgelegt haben<sup>4</sup>, über die Welt und den Menschen zu sagen haben. Diese Begründung für den methodischen Atheismus erweist ihn als Konsequenz des Naturalismus. Der Grundsatz des Naturalismus lautet: Es gibt nur die Erfahrungswelt, wie sie von den Wissenschaften erfolgreich beschrieben und erklärt wird.

Machen wir jetzt einmal die Probe aufs Exempel. Was haben uns denn die auf den methodischen Atheismus festgelegten Wissenschaften, allen voran die Naturwissenschaften Relevantes zu der philosophischen Frage zu sagen, ob und wie sich die Welt und die Stellung der Menschen in der Welt auf vernünftige Weise als ein selber vernünftig eingerichtetes Ganzes denken lassen? Nun, den anerkannten Resultaten der Wissenschaften können wir einige grundlegende Strukturbedingungen des menschlichen Daseins entnehmen<sup>5</sup>. Ich kann und muss

<sup>4</sup> Den methodischen Atheismus haben eigentlich alle Wissenschaften inzwischen übernommen, selbst die empirischen Religionswissenschaften. Es sind bei Lichte besehen eigentlich nur die Fundamentaltheologie, die systematische Theologie, die Dogmatik, die sich nicht auf einen methodischen Atheismus festgelegt haben und auch nicht darauf festlegen können; und obwohl viele Philosophen und heute sogar die Mehrheit der Philosophen im Sinne eines methodischen Atheismus philosophieren, ist in der Philosophie der methodische Atheismus insofern strittig, als es natürlich immer Philosophen gegeben hat und auch heute noch gibt, die über Gott mit einem systematischen Wahrheitsanspruch philosophieren. Zum methodischen Atheismus siehe auch: HOLM TETENS: „Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven*, Münster 2018, 189–201.

<sup>5</sup> Ich rede im Folgenden allgemein von den Wissenschaften, die sich auf den methodischen Atheismus festgelegt haben, obwohl ich mich oftmals nur auf Ergebnisse der Naturwissenschaften stütze. Das ist legitim. Die Ergebnisse der Naturwissenschaften besitzen nämlich in dem Sinne einen methodischen Primat, als die übrigen Wissenschaften anerkennen, dass alles Geschehen, insbesondere auch das geistige und kulturelle Geschehen in der Welt an

mich mit einer skizzenhaften Zusammenfassung einiger zentraler dieser Bedingungen begnügen.

*Die Menschheit ist eine kosmische Marginalie:* Das Universum ist raum-zeitlich unvorstellbar groß dimensioniert. Alles, was im Universum entsteht oder vergeht, sind materielle Prozesse oder ist an solche Prozesse gebunden. Diese Prozesse gehorchen nur deterministischen und statistischen Naturgesetzen. Die Naturgesetze sind nicht teleologisch darauf ausgerichtet, dass in jedem Falle bestimmte Ziel- oder Endzustände erreicht werden. Das gilt insbesondere für das Auftreten des Menschen. Er ist im Universum rein zufällig entstanden. Würde die bisherige Evolution noch einmal von vorn beginnen, so ist zu vermuten, dass Menschen gar nicht erneut entstehen würden. Nur an wenigen, unvorstellbar winzigen Orten im raum-zeitlich gigantisch großen Universum konnten Menschen überhaupt nur entstehen und eine gewisse Zeit überleben. Menschen sind im Universum nicht nur ein räumlich vollkommen randständiges Phänomen, die Menschheit ist es auch zeitlich, denn das Universum wird sich so weiterentwickeln, dass schon – in kosmischen Zeitdimensionen geredet – nach kurzer Zeit Bedingungen entstehen werden, die weiteres menschliches Leben unmöglich machen werden. Als vom Universum gewollt darf sich der Mensch nicht betrachten. Heimat ist ihm das physikalische Universum nicht.

*Der physische Hirntod ist das unwiderrufliche Ende einer bewussten und selbstbewussten menschlichen Person:* Jedes menschliche Leben bricht mit dem Tod unvollendet und als bloßes Fragment ab. Seine Spuren und Nachwirkungen verlieren sich rasend schnell im Universum und gehen schließlich ganz verloren.

*Jeder Mensch ist selber nur ein komplex organisiertes Stück Materie:* Zwar erfährt sich jeder Mensch als ein erlebnisfähiges und selbstreflexives Ich-Subjekt. Aber in Wahrheit stecken dahinter durch Naturgesetze geregelte materielle Prozesse, an die alle seelisch-geistigen Zustände und Funktionen eines Menschen notwendig gebunden und mit denen sie korreliert sind. In dem Maße, wie der Mensch auch als geistiges Wesen naturwissenschaftlich erfolgreich erforscht wird, was gegenwärtig vor allem in den Neurowissenschaften passiert, wird er in

materielle Prozesse, wie sie von den Naturwissenschaften erforscht und erkannt werden, in der einen oder anderen Weise „gebunden“ ist. Diesen methodischen Primat der Naturwissenschaften anzuerkennen, heißt für die Nichtnaturwissenschaften selbstverständlich nicht, sich auf einen reduktiven Physikalismus festzulegen, also die These zu vertreten, alle wahren Aussagen über die Welt ließen sich am Ende auf die Sätze der Physik und der anderen Naturwissenschaften reduzieren. Aber sie bedeutet: Ein Sachverhalt  $p$  kann nur dann in der Welt der Fall sein, wenn er mit einem materiellen Geschehen korreliert, das so ist, wie es die Naturwissenschaften beschreiben. Deshalb enthalten die Auskünfte der Naturwissenschaften über das physikalische Universum und den Menschen Strukturbedingungen des menschlichen Daseins, an denen keine Sozial-, Kultur- oder Geisteswissenschaft vorbeikommt oder gar etwas ändern kann.

seinem Verhalten und Erleben über die korrelierten physischen Prozesse zu einem berechenbaren Objekt unter anderen materiellen Objekten in diesem Universum.

*Moralität, Glück, Freiheit sind dem physikalischen Universum gleichgültig:* Zwar erleben sich Menschen als Subjekte, die sich in bestimmten Fragen frei entscheiden können, die für ihre Entscheidungen verantwortlich sind, die dabei unter moralischen Werten und Normen stehen, die sie unter anderem in Gestalt von Gewissensqualen und Schuldgefühlen als für sie verbindlich erfahren. Aber genau genommen ist die eigentliche Realität, die hinter diesen Selbsterfahrungen steht und letztlich über deren Wahrheit oder das Illusionäre an ihnen entscheidet, wieder eine rein materielle, die lediglich Naturgesetzen unterworfen ist, die für Werte und Moral völlig blind und unempfänglich sind.

*Die unzähligen Opfer der Weltgeschichte bleiben in ihrer überwältigenden Mehrzahl ungetröstet und ihnen widerfährt niemals mehr Gerechtigkeit:* Die Weltgeschichte kennt unzählige Verbrechen, zum Teil monströser Art. Ihnen fallen unzählige Menschen zum Opfer, die sterben müssen, ohne dass sie je die Chance haben, dass ihnen doch noch Gerechtigkeit widerfährt und sie noch getröstet werden. Vielmehr werden sie früher oder später so unwiderruflich vergessen sein wie die an ihnen schuldig gewordenen Täter.

Aus den Ergebnissen der wissenschaftlichen Erforschung der Welt und der Menschen ließen sich viele weitere Strukturbedingungen des menschlichen Daseins ableiten. Es reichen aber diese Beispiele, um unsere Überlegungen fortsetzen zu können. Denn wir wollen uns ja nur beispielhaft vor Augen führen, was ein Philosoph auf die Frage, ob die Welt und die Stellung der Menschen in der Welt im Ganzen betrachtet vernünftig eingerichtet sind, antworten muss, falls er sich als Naturalist und methodischer Atheist nur an die Ergebnisse der wissenschaftlichen<sup>6</sup> Erforschung der Welt hält. Und die Antwort auf diese Frage fällt eindeutig aus: Gemessen an unseren Vorstellungen von Vernunft, Glück, Moralität und dem Schönen sind die jetzt in naturalistisch-atheistischer Perspektive sichtbar werdenden Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nur unvernünftig zu nennen. Hätten wir die freie Wahl, uns aussuchen zu dürfen, unter welchen Bedingungen wir leben wollen, steht kaum zu erwarten, dass jemand diese Strukturbedingungen je wählen würde. In naturalistischer Perspektive erscheint das menschliche Dasein in der Welt einigermaßen widersinnig und absurd.

Bringen wir den Gottesgedanken wieder ins Spiel, müssen wir sagen: In der Perspektive des methodischen Atheismus der Naturalisten erscheint das menschliche Dasein widersinnig und absurd. Nein, wenn Gott nicht existiert, wenn wir Gott nicht mitdenken dürfen, wenn die naturalistische Perspektive die einzig

<sup>6</sup> Ich erinnere nochmals an das in Fußnote 5 Gesagte.

wahre und angemessene Perspektive ist, lässt sich die Welt und die Stellung des Menschen in ihr niemals als ein vernünftig eingerichtetes Ganzes denken. Welche existenziellen Konsequenzen daraus zu ziehen sind, steht auf einem anderen Blatt.<sup>7</sup> Wir müssen das hier nicht erörtern.<sup>8</sup>

Klar sollte nur Eines sein: Aus unserem Wenn-Dann-Satz folgt weder die Existenz noch die Nicht-Existenz Gottes. Auch könnte es sein, dass die Welt tatsächlich so widersinnig und absurd ist, wie sie in naturalistischer Perspektive erscheint. Dann muss sie eben vernünftigerweise als höchst unvernünftig eingerichtet gedacht werden.

Unser Ergebnis lässt sich offensichtlich auch umdrehen: Wenn die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins so sind, wie sie in naturalistischer Perspektive erscheinen, dann kann jedenfalls ein allmächtiger, allwissender und vollkommen gerechter und gütiger Gott diese Welt nicht geschaffen haben.

Aus unseren beiden Wenn-Dann-Sätzen folgt nun unmittelbar folgender Satz: Dann und nur dann, wenn Gott der allmächtige, allwissende und vollkommen gerechte und gütige Schöpfer der Welt ist, lässt sich die Welt und die Stellung des Menschen in ihr vernünftigerweise als ein vernünftig eingerichtetes Ganzes denken.<sup>9</sup> Dieser Satz ist ein metaphysischer<sup>10</sup> Satz. Insofern ist er ein Satz

<sup>7</sup> Camus etwa unterschreibt diesen Wenn-Dann-Satz. Für Camus ist die Welt absurd. Aber er fordert uns dazu heraus, nicht an dieser Absurdität zu verzweifeln, sondern gegen sie zu protestieren und dem Leben kurze Augenblicke des Glücks und der Gerechtigkeit und geschwisterlicher Solidarität der Menschen abzutrotzen, wohlwissend, dass sie die prinzipielle Absurdität der Welt niemals aufheben können. Insofern ist die Welt- und Lebensauffassung von Camus doch tragisch zu nennen.

<sup>8</sup> Welche unterschiedlichen existenziellen Konsequenzen man aus den aufgeführten prekären Strukturbedingungen des menschlichen Daseins ziehen kann, habe ich etwas ausführlicher beleuchtet in meinem Aufsatz HOLM TETENS: „An Outline of a Rational Theology“, in: *NZSTh* 59/4 (2017), 531–547, besonders 533–536.

<sup>9</sup> Nur noch einmal zur Vergewisserung. In Kurzfassung formuliert gilt: Wenn nicht Gott, dann prekäre Daseinsbedingungen (oder: Wenn nicht prekäre Daseinsbedingungen, dann Gott [was sich letztlich noch besser zeigen lässt]). Und wenn prekäre Daseinsbedingungen, dann nicht Gott. Daraus folgt Nicht Gott genau dann, wenn prekäre Daseinsbedingungen, und auch: nicht prekäre Daseinsbedingungen genau dann, wenn Gott.

<sup>10</sup> Es ist nicht möglich, den Begriff der Metaphysik hier eingehender zu erörtern und zu klären. Ohne das hier weiter begründen zu können, charakterisiere ich Metaphysik durch zwei Bestimmungen: (1) Metaphysik versucht auf die philosophische Frage zu antworten, ob und wie sich die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt auf vernünftige Weise als ein selber vernünftiges Ganzes denken lässt. (2) Bei ihren Antwortversuchen zieht Metaphysik ernsthaft in Erwägung und ist gegebenenfalls auch bereit zu akzeptieren, dass die empirische Welt, wie sie erfolgreich durch die empirischen Wissenschaften erforscht, beschrieben und erklärt wird, nicht die einzige oder nicht die primäre Realität ist. In diesem Sinne ist dann der Naturalismus, wonach die Realität mit der durch die empirischen Wissenschaften erfolgreich erforschten Erfahrungswelt identisch ist, ebenso eine metaphysische Auffassung wie der Idealismus, der behauptet, die primäre und eigentliche Realität sei

über den Gott der Philosophen. Aber wir haben ja sowieso die ganze Zeit nur vom Gott der Philosophen geredet.

Erneut sei es betont, unser Satz beweist nicht das Dasein des Gottes der Philosophen. Doch um des zu entwickelnden Arguments willen gehen wir davon aus, dass sich das Dasein des Gottes der Philosophen auch nicht beweisen lässt, ja, wir tun im Gegenteil einmal so, als ob die Philosophen beweisen könnten, dass ihr metaphysischer Gott nicht existiert. Dann entspräche also die ganz zu Beginn aufgeführte These (2) über die Geschichte der Philosophie und Theologie der Wahrheit: Seit Kants Destruktion der Gottesbeweise sei der Gott der Philosophen tot, und es seien die Philosophen, die ihn getötet, sprich: die seine Existenz widerlegt haben. Dürfen wir die Geschichte jetzt wie gehabt und oben schon gezeigt weitererzählen? Dürfen wir also These (3) behaupten: Den Tod des Gottes der Philosophen überlebt der Gott des Glaubens ohne Probleme? Im Gegenteil, ist der Tod des Gottes der Philosophen und damit das Ende aller metaphysischen Spekulationen über Gott sogar ein großer Befreiungsschlag für den religiösen Glauben an Gott?

Nun, was ist denn der Gott des Glaubens und der Theologie, die diesen Gottesglauben reflektiert, im Gegensatz zum „bloßen“ Gott der Philosophen? Über den Gott der Philosophen, das sagt ja der Name schon, denken Philosophen im Kontext philosophischer Fragen nach, die die Daseinsbedingungen der Menschen betreffen. Wir haben das ein Stück weit oben ausgeführt. Der Gott des Glaubens hingegen ist nicht jemand, über den es in erster Linie wahre philosophische Sätze herauszufinden gilt, über den man vorrangig metaphysisch spekuliert. Der Gott des Glaubens ist der Gott, zu dem der Gläubige betet, den der Gläubige lobt, preist, dem er sich dankbar zeigt, dem er sich in und mit seinen Lebensnöten anvertraut, den er um Standfestigkeit, Mut, Gelassenheit in einschlägigen Lebenssituationen bittet, er ist der Gott, dessen Gegenwart dem Gläubigen in der Not anderer Menschen wie in der liebevollen Zuwendung anderer Menschen zum Gläubigen existenziell gewiss werden kann. Natürlich ließe sich viel mehr über den Gottesglauben sagen. Aber wir werden gleich sehen, dass der jetzt allein zur Sprache gebrachte Unterschied zwischen Gottesglauben und dem metaphysischen Gottesbegriff schon reicht, um meinen Einwand gegen die Maxime „Gottesglaube ohne Metaphysik“ entfalten zu können.

Wenn der Gott des Glaubens problemlos den Tod des Gottes der Philosophen überleben sollte, so hieße das doch wohl: Der Gläubige könnte sich wie eh und je im Gebet und im Dienst an den anderen Menschen Gott zuwenden, auch wenn

das Geistige. Man vergleiche die hier vorgeschlagene Bestimmung von Metaphysik mit den verschiedenen Charakterisierungen von Metaphysik, wie sie Markus Schrenk in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Handbuchs zur Metaphysik zusammengestellt hat; vgl. MARKUS SCHRENK (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 9–10.

es den Gott der Philosophen nicht geben sollte. Und wenn der Tod des Philosophengottes den religiösen Glauben an Gott sogar befreit, wie immer wieder behauptet wird, so heißt das doch wohl: Der Gläubige kann besser, befreiter zu Gott beten und er kann besser und befreiter sich Gott im Dienst am Nächsten zuwenden, gerade wenn er um den Tod des Philosophengottes weiß.

Ist das wirklich so? Man kann, ja, muss die Frage auch so stellen: Kann die typisch religiöse Rede von Gott gelingen, ja möglicherweise besonders gut gelingen, wenn klar ist, dass der Gott der Philosophen nur ein fiktionales Gedankenkonstrukt metaphysischer Spekulation ist?

Nun, gibt es den Gott der Philosophen nicht, dann muss auch der Gläubige konsequenterweise unterschreiben, dass die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins existenziell so prekär sind, wie sie sich in naturalistischer Perspektive darbieten. Aber kann der Gläubige erfolgreich die typischen religiösen Sprechakte, in denen von Gott die Rede ist, vollziehen und gleichzeitig über das menschliche Dasein das behaupten, was wir oben im Anschluss an die Resultate der Wissenschaften behauptet haben?

Man muss die Frage eigentlich nur formulieren, um zu erkennen, dass das schlechterdings unmöglich ist. Beispiele machen es vollends klar.

Stellen wir uns einen Gläubigen vor, der einen Menschen, der im Sterben liegt, trösten will, indem er zu dem Sterbenden etwas sagt, das paradigmatisch für religiöse Rede von Gott ist: „Du fällst nicht ins Nichts, der gerechte und gnädige Gott wird dich auffangen und tragen. Lasse uns gemeinsam zu Gott beten.“ Würde der Gläubige seinen Trost so vortragen: „Du fällst nicht ins Nichts, der gerechte und gnädige Gott wird dich auffangen und tragen, lasse uns gemeinsam zu Gott beten, aber natürlich, den Gott der Philosophen gibt es nicht“, so wäre diese Zusatzbemerkung zwar in der Regel unerwartet und irgendwie deplatziert, trotzdem könnte sich selbst ein im Sterben liegender Philosoph durch die Äußerung des Gläubigen und das Gebet trösten lassen. Aber folgende Äußerung hätte ihre trostspendende Kraft vollkommen eingebüßt: „Du fällst nicht ins Nichts, der gerechte und gnädige Gott wird dich auffangen und tragen, aber natürlich: Du wirst das nicht mehr mitbekommen, ist doch der jetzt dir bevorstehende physische Tod das unwiderrufliche Ende deines bewussten und selbstbewussten Lebens.“ Das wäre nun doch so, als ob Eltern, die abends nicht zu Hause sind, ihre Tochter damit beruhigen wollten, dass sie zu ihr sagen: „Du musst keine Angst haben, Oma ist nebenan im Wohnzimmer. Wenn Du aufwachen solltest, kannst Du sie rufen, sie wird dann kommen“, woraufhin die Tochter wahrheitsgemäß entgegnet: „Wieso? Oma lebt doch gar nicht mehr.“ Der Sprechakt der Eltern ist auf der ganzen Linie missglückt. Der Sprechakt unseres Gläubigen ist ebenfalls vollkommen missglückt, ganz zu schweigen vom Sprechakt: „Du fällst nicht ins

Nichts, der gerechte und gnädige Gott wird dich auffangen und tragen, aber natürlich gibt es überhaupt keinen gnädigen und gerechten Gott“.

In 1. Kor 15, 14 sagt Paulus: „Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich“. Er wehrt sich dagegen, dass in der Gemeinde von Korinth einige der Auffassung sind, dass es „keine Auferstehung der Toten“ gebe. Das darf man auch im Sinne unserer Überlegungen interpretieren: Religiöse Rede von Gott und religiöser Gottesglaube werden für einen Christen sinnlos, inkohärent und scheitern auf der ganzen Linie, wenn man beides mit der naturalistischen Überzeugung verbindet, dass mit dem Tod ein bewusstes individuelles Leben irreversibel zu Ende kommt und verschwindet.

Allgemeiner gesagt: Sprechakte religiöser Rede von Gott sind in der Tat nur selten reine Behauptungssprechakte, vielmehr sind es Sprechakte des Trostes, der Bitte, der Versicherung, des Fragens und so weiter. Aber sie haben gleichwohl in aller Regel einen propositionalen Gehalt. Dieser propositionale Gehalt beinhaltet direkt oder indirekt fast immer, dass die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nicht so prekär sind, wie der Naturalist sie beurteilen muss. Religiöse Sprechakte von Gott, als die sie vom religiösen Sprecher intendiert sind, gelingen nur dann, wenn der Sprechende sich verpflichtet, den jeweiligen propositionalen Gehalt des Sprechaktes zumindest für möglich zu halten. Das muss der Sprecher nicht explizit tun. Der Adressat des religiösen Sprechaktes muss nur vom Kontext her davon ausgehen dürfen, dass der Sprecher den propositionalen Gehalt nicht als unrealisierbar verwirft. Davon darf der Hörer jedoch spätestens dann nicht mehr ausgehen, wenn der Sprecher den propositionalen Gehalt des Sprechaktes explizit leugnet und in Abrede stellt. Dann ist der Sprechakt vollständig um seine intendierte Wirkung gebracht. Die religiöse Rede von Gott wird in einem solchen Falle in einem umfassenden Sinne sinnlos, inkohärent und inkonsistent. Typisch christlich religiöse Rede von Gott verpflichtet den Redenden darauf, dass er die oben ausgeführten existenziell prekären Merkmale des menschlichen Daseins gerade nicht für die ganze Wahrheit hält. Dann aber müssen religiöse Sprechakte misslingen, sobald der Sprecher ausdrücklich die These unterschreibt, den Gott der Philosophen gebe es gar nicht. Denn wenn es den Gott der Philosophen nicht gibt, wenn der allmächtige, allwissende, vollkommen gerechte und gnädige Gott nicht der Schöpfer der Welt ist, dann sind die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins genauso prekär, wie konsequente Naturalisten<sup>11</sup> sie beschreiben müssen.

<sup>11</sup> Viele sind Naturalisten, sind es aber nicht konsequent, weil sie die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nicht in naturalistischer Perspektive zu Ende denken, sondern sich die Welt und das menschliche Leben mehr oder weniger schönreden.

Damit aber ist klar: Der Gott des Glaubens stirbt mit, wenn der Gott der Philosophen stirbt. Auch den Gott des Glaubens muss sich der Gläubige so denken, dass das philosophische Nachdenken über Gott im Kontext der Frage nach der Vernünftigkeit der Welt und der Stellung des Menschen in der Welt wesentlich darin mit eingeschlossen ist. Auch für den Gläubigen gilt der „Hauptsatz“ einer philosophischen Gotteslehre: Die prekären Strukturbedingungen des menschlichen Daseins, die der konsequente Naturalist einräumen muss, sind dann, und nur dann, nicht doch das letzte Wort, wenn Gott der allmächtige, allwissende und vollkommen gerechte und barmherzige Schöpfer der Welt ist. Insoweit ist der Gott der Philosophen sehr wohl auch der Gott des Glaubens. „Gottesglaube ohne Metaphysik“, dieser Schlachtruf für den religiösen Gottesglauben im „nachmetaphysischen Zeitalter“ ist verfehlt.

Er ist schon deshalb verfehlt, weil wir natürlich gar nicht in einem „nachmetaphysischen Zeitalter“ leben. Jede kulturelle Epoche ist metaphysisch, auch unsere. Denn wenn die Naturalisten annehmen, dass nur das real existiert, was sich mit den Mitteln der Wissenschaften erfassen und beschreiben lässt, gar nur mit den Mitteln der experimentellen Naturwissenschaften, ist das kein Resultat der Wissenschaften und folgt auch aus keinem dieser Resultate. Es ist selber ein metaphysischer Satz. Und er kommt als ein metaphysischer Satz durch dieselbe Frage wie auch der Gottesgedanke in die Philosophie. Es ist die Frage nach der Vernünftigkeit der Welt und der Stellung des Menschen in der Welt. Sie zwingt zu Anschlussfragen: Lässt sich die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt ohne Gott wirklich als ein vernünftiges Ganzes denken? Damit betritt der Gottesgedanke die Bühne der Philosophie; eine andere Anschlussfrage lautet: Lässt sich die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt als ein vernünftig eingerichtetes Ganzes denken, falls uns die Wissenschaften und nur die Wissenschaften sagen, was die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt ausmacht? Diese Frage zwingt die Philosophen, auch den naturalistischen Grundsatz unserer Epoche philosophisch eingehend zu thematisieren.

Die Metaphysik muss beide (und mehr) Möglichkeiten durchdenken, den Gottesgedanken wie die Metaphysik des Naturalismus unserer Tage. Und mir will scheinen, dass dieses Nachdenken jedenfalls (unter anderen) zwei Resultate erbringt, die wir schon kennengelernt haben und ich hier noch einmal nebeneinander stelle, um die dialektische Situation zu verdeutlichen: (1) Wenn der Naturalismus wahr ist, dann sind die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins gemessen an unseren Vorstellungen von Vernunft, Moralität, Glück, Freiheit und Schönheit eher widersinnig und absurd. (2) Wenn, und nur wenn, Gott der allmächtige, allwissende, vollkommen gerechte und barmherzige Schöpfer der Welt ist, sind die existenziell prekären Strukturbedingungen des menschlichen Daseins doch nicht so prekär und absurd, wie sie der Naturalist annehmen

muss. Diese beiden Wenn-Dann-Aussagen sind beweisbar. Ich habe hier die Begründung nur skizzierend plausibilisiert.<sup>12</sup> Doch für beide Thesen lässt sich stichhaltig argumentieren. Diese beiden beweisbaren metaphysischen Wenn-Dann-Aussagen erlauben nicht, sich logisch zwingend zwischen dem Naturalismus und dem Gottesgedanken zu entscheiden. Eine Entscheidung zwischen den beiden metaphysischen Optionen lässt sich auch sonst nicht logisch erzwingen.<sup>13</sup> Aber das müssen wir nicht weiter erörtern. Für unseren Kontext kommt es nur auf Eines an: Im Gegensatz zum Metaphysiker stehen dem religiös Gottesgläubigen nicht mehr beide Optionen offen. Er kann nicht weiterhin noch wählen, am Gott der Philosophen festzuhalten oder die Partei des vermeintlich nach-metaphysischen Naturalismus zu ergreifen. Er muss es mit dem Gott der Philosophen halten, und er muss das deshalb, weil es wesentlich für den religiösen Glauben ist, auf einen anderen Ausgang der Geschichte von Welt und Mensch zu hoffen, als ihn der Naturalismus allein erwarten lässt.

Die Großerzählung von der Befreiung genuin religiös-christlicher Gottesvorstellungen vom metaphysischen Gott der Philosophen ist ein frommes Ammenmärchen. Gottesglaube ohne Metaphysik ist ein hölzernes Eisen, genauso wie ein Atheismus ohne Metaphysik. Der Gott der Philosophen steht weiterhin auch auf der Tagesordnung der Theologie, wollen Theologen den christlichen Gottesglauben angemessen reflektieren. Das scheinen viele Theologen vergessen zu haben. Der Gottesgedanke steht auch weiterhin auf der Tagesordnung der Philosophie. Das scheinen die meisten Philosophen vergessen zu haben.

<sup>12</sup> Ich habe das ausführlicher dargestellt in meinem Aufsatz: HOLM TETENS: „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“, in: C. Böhr/H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.): *Gott denken. Zur Philosophie von Religion, Richard Schaeffler zu Ehren*, Wiesbaden 2019, 275–294.

<sup>13</sup> Es gibt nur weitere Argumente, die gewisse Plausibilitätsunterschiede der beiden metaphysischen Optionen zum Vorschein bringen. Doch das muss nicht unser Thema sein. Ein solches Argument, das die unterschiedliche Plausibilität der theistischen und der naturalistischen Annahme herausarbeitet, findet sich ebenfalls in meinem Aufsatz: Ebd.

## Anhang: Die zentrale Überlegung dieses Aufsatzes in prägnanter Form

1. *Prämisse:* Religiös-christlicher Glaube an Gott und religiöse Rede von Gott sind nur sinnvoll, wenn man die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nicht als prekär und irrational betrachten muss.
  2. *Prämisse:* Nur wenn man an Gott als den allmächtigen, allwissenden, vollkommen gerechten Schöpfer der Welt glaubt, muss man die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins nicht als prekär und irrational betrachten.
  3. *Prämisse:* Der so charakterisierte Gott ist der metaphysische Gott der Philosophen, denn Metaphysik fragt nach Gott, insofern sie fragt, ob sich die Welt und die Stellung des Menschen in der Welt und damit die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins auf vernünftige Weise ohne Gott als gut und vernünftig denken lassen.
  4. *Prämisse:* Wenn man den Naturalismus für wahr hält, muss man die Strukturbedingungen des menschlichen Daseins als prekär und irrational einschätzen.
- Konklusion:* Religiös-christlicher Glaube an Gott und religiöse Rede von Gott sind nur sinnvoll, wenn man den Naturalismus für falsch hält und an den metaphysischen Gott der Philosophen glaubt. Der Gott des Glaubens ohne den metaphysischen Gott der Philosophen ist ein hölzernes Eisen.

## Verwendete Literatur

- BARTH, Karl: *Gesamtausgabe. Bd. II: Akademisches Werk*, herausgegeben von Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth, Zürich 32002: Theologischer Verlag.
- PASCAL, Blaise: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen* (dtsh. Übersetzung von: *Pensées sur la Religion et sur quelques autre Sujets*), herausgegeben von Jean-Robert Armogathe, aus dem Französischen übersetzt von Ulrich Kunzmann, Stuttgart 2004: Reclam.
- PICHT, Georg: *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, Stuttgart 32004: Klett-Cotta.
- RÖD, Wolfgang: *Der Gott der reinen Vernunft. Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie* (Beck'sche Reihe 1876), München 2009: Beck.
- SCHRENK, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017: Metzler.
- SCHULZ, Walter: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957: Neske.

TETENS, Holm: „An Outline of a Rational Theology“, in: *NZSTh* 59/4 (2017), 531–547.

Ders.: „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden. Zur programmatischen Idee einer rationalen Theologie“, in: C. Böhr/H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.): *Gott denken. Zur Philosophie von Religion, Richard Schaeffler zu Ehren*, Wiesbaden 2019: Springer VS, 275–294.

Ders.: „Müssen Theologen methodische Atheisten sein? Überlegungen zu einem vermeintlichen Dilemma, den Wissenschaftsanspruch der Theologie einzulösen“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13), Münster 2018: Aschendorff, 189–201.



Georg Gasser

## Zum Verhältnis von analytischer Metaphysik und systematischer Theologie

### 1. Metaphysik und ihr Sitz im Leben theologischer Reflexion

Wenn Theologie als systematische und kritische Reflexion des Glaubens bestimmt wird, dann zeigt die lange Tradition der christlichen Theologie, dass sich der christliche Glaube seit seinen Ursprüngen dauerhaft auf eine Auseinandersetzung mit der Philosophie eingelassen hat. Bereits der Apostel Paulus suchte den Areopag auf, um dort im Dialog mit Vertretern verschiedener philosophischer Schulen das Evangelium zu verkünden und auszulegen. Justin der Märtyrer verstand sich nach seiner Bekehrung zum Christentum weiterhin als Philosoph und auch Tertullian weigerte sich gemäß der Überlieferung, nach seiner Taufe den Philosophenmantel abzulegen. Inwiefern diese Darstellungen der Wirklichkeit entsprechen, sei dahingestellt; entscheidend ist die Sinnspitze dieser und anderer Berichte aus den Anfängen des Christentums: Christlicher Glaube ist von seinem Wesen her als denkender Glaube zu verstehen. Von Beginn an forderte er die kritische Auseinandersetzung mit alternativen Weltdeutungen wie den antiken philosophischen Schulen ein. Diese Auseinandersetzung ist keinesfalls nur zufälligen historischen und kulturellen Faktoren oder biographischen Merkmalen führender Persönlichkeiten des frühen Christentums geschuldet. Sie ergibt sich vielmehr aus dem universalen Geltungsanspruch des christlichen Glaubens, der ein Zugehen auf die „heidnische“ Welt einforderte. So betont Gerhard Ebeling:

„So sehr der christliche Glaube dem Alten Testament verbunden ist, will er doch nicht etwa als eine Form israelitisch-jüdischer Religion verstanden sein. In der Bejahung des Gesandtheits in die Welt, in der Einsicht, dass die Heiden zum Glauben berufen sind, ohne Juden werden zu müssen, hat sich in den frühesten Anfängen des Urchristentums die entscheidende Klärung der Sache des christlichen Glaubens selbst vollzogen.“<sup>1</sup>

Dieses Zugehen auf die Welt zeigt seine deutliche und nachhaltige Wirkung in den frühen theologischen Richtungsstreitigkeiten, wo ein bewusster Rückgriff auf die „heidnische“ Philosophie erfolgt ist. Das Repertoire der damaligen Metaphysik wird herangezogen, um zentrale Inhalte des christlichen Glaubens begrifflich

<sup>1</sup> GERHARD EBELING: *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen <sup>4</sup>1981, 83.

präzise formulieren zu können. Wenn etwa die Formulierungen des trinitarischen Dogmas in Nicaea und Konstantinopel als Versuche zu verstehen sind, das biblische Zeugnis vom Handeln Gottes in Jesus Christus ernst zu nehmen, ohne die Zentralität des jüdischen Monotheismus aufzugeben, so zeigt sich, dass hierfür die Inanspruchnahme (insbesondere neuplatonischer) ontologischer Kategorien als unerlässlich betrachtet wurde. Theologen bedienten sich der entwickelten Begrifflichkeiten wie Wesenseinheit (*homoousios*) im Unterschied zu Wesensähnlichkeit (*homoiousios*), Verwirklichung (*hypostasis*), Wirkkraft (*energeia*), zugrunde liegendes Wesen (*ousia*) oder Gestalt (*morphe*), um den einen Gott als dreifaltig denken zu können. Inwieweit eine solche „Metaphysizierung“ theologischer Diskurse christliches Denken dauerhaft in eine von der griechischen Philosophie herkommende Gestalt goss oder es gar zu einer „Paganisierung“ des Christentums gekommen ist, sind Fragen, die sich vermutlich nicht klar beantworten lassen, noch sollen sie im Folgenden eine Rolle spielen. Entscheidend ist vielmehr die Einsicht, dass der Rückgriff auf diese metaphysischen Begrifflichkeiten nicht willkürlich, sondern infolge theologischer Deutungsschwierigkeiten erfolgt ist, welche eine Klärung bisher nicht näher problematisierter Begriffe unabdingbar machten. Situationen, die Anlass geben, begründete Zweifel zu erheben und von der Art „Ich-kenne-mich-nicht-aus!“ und „Was-heißt-das-überhaupt-genau?“ sind, erfordern eine eingehende Analyse von bisher vage verwendeten und nicht näher bestimmten Konzepten und Thesen. Hier befindet sich der „Sitz im Leben“ metaphysischer Reflexion.

Dieser „Sitz im Leben“ ist jedoch nicht auf einen spezifischen Kontext systematischer theoretischer Reflexion wie die Dogmenentwicklung oder Gotteslehre beschränkt, sondern von allgemeinerer Art. Jede Person verfügt nämlich über ein Bündel lebenstragender Überzeugungen, welches den gesamten Bereich der Lebenserfahrung umfasst und als „Weltanschauung“ bezeichnet werden kann. Sie umfasst allgemeine Überzeugungen darüber, was es in der Welt gibt, von welcher Art diese Dinge sind und wie sie sich aufeinander beziehen, sowie auf welche Weise wir mit ihnen umgehen sollen. Eine Weltanschauung erfüllt die integrative Funktion, all das, was einer Person in ihrem Leben begegnet, zu deuten, zu bewerten und in eine Gesamtsicht der Welt einzuordnen.<sup>2</sup> Sie stellt somit den Verstehenshorizont unseres Weltbezugs und die Grundlage für unsere theoretische und praktische Orientierung darin dar.<sup>3</sup> Im Normalfall wird eine solche Weltanschauung implizit gelebt; sie deckt sich weitgehend mit dem, was Karl Rahner in *Hörer des Wortes* Metaphysik nennt:

<sup>2</sup> Paraphrasiert nach WINFRIED LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2012, 152.

<sup>3</sup> Siehe PATRICK RIORDAN: „Religion als Weltanschauung“, in: *Aquinas* 37 (1992), 519–534.

„Der Mensch kann nie bloß bei diesem oder jenem allein denkend oder handelnd sich aufhalten. Er will wissen, was zumal in seiner Einheit, in der ihm alles schon immer begegnet, sei; er fragt nach den letzten Hintergründen, nach dem einen Grund aller Dinge, und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, nach dem Sein alles Seienden; er treibt Metaphysik. [...] Wir müssen also Metaphysik treiben, weil wir es immer schon tun.“<sup>4</sup>

Rahner geht also davon aus, dass es der Natur des Menschen eigentümlich ist, danach zu fragen, was es denn mit der Wirklichkeit auf sich habe, d. h., wie die Dinge, die uns begegnen, aufeinander bezogen seien, was die Wirklichkeit letzten Endes im Dasein erhalte oder was der Telos unserer Existenz sei. Insofern ist der Mensch von Natur aus auf metaphysische Fragen hin ausgerichtet<sup>5</sup>, wenngleich er diese meist nicht systematisch und explizit weiterverfolgt. Eine explizite Reflexion weltanschaulicher Annahmen erfolgt hingegen, wie angedeutet, vornehmlich in Situationen, die Anlass zum begründeten Zweifel im Hinblick auf die Tragfähigkeit dieser Annahmen geben und entsprechende Modifikationen bzw. Präzisierungen derselben einfordern. Sobald die Überzeugungen, welche der Verstehbarkeit, Bewältigbarkeit und Bewertbarkeit der Wirklichkeit zugrunde liegen, ihre bisher nicht weiter thematisierte Selbstverständlichkeit verlieren, wird die existentielle Relevanz metaphysischer Fragestellungen offensichtlich.<sup>6</sup>

Im Hinblick auf die Theologie bedeutet dies, dass Metaphysik für sie in einem doppelten Sinn von besonderer Bedeutung ist: Zum einen geht jede systematische theologische Aussage mit gewissen metaphysischen Annahmen einher, nach deren Klärung und Berechtigung gefragt werden kann und – wenn Theologie sich auch als Wissenschaft verstehen will – soll. Zum anderen ist der Mensch von Natur aus auf metaphysische Fragen hin angelegt und somit kann die Theologie, wenn sie diesen Grundzug menschlicher Existenz nicht ausklammern möchte, nicht umhin, sich mit diesen genuin menschlichen Fragen ebenfalls zu beschäftigen. Metaphysik, so meine These, ist nicht einfach ein zu vernachlässigender Fremdkörper griechischer Philosophie, der einst in die Theologie hineingeraten ist und von dieser auch wieder entfernt werden kann. Vielmehr kann sich eine

<sup>4</sup> KARL RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, 44f.

<sup>5</sup> Erinnerung sei an dieser Stelle an Kants bekannten Auftakt in seiner Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft*: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ (KrV, AA 04: 07.02-06; A VII). Die Zitationsangabe von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten die Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

<sup>6</sup> Vgl. HEINRICH SCHMIDINGER: *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2000, 24.

Theologie, die in einem genuinen Sinn systematisch arbeiten und für ihre Aussagen Wahrheitsfähigkeit beansprucht, ebenso wenig der Metaphysik entledigen wie eine Theologie, die den Menschen in seiner ganz eigentümlichen Existenzweise ernst nehmen will. Damit ist natürlich noch überhaupt nichts über metaphysische Inhalte und Zugangsweisen sowie ihre explanatorischen Stärken und Grenzen ausgesagt, sondern hingewiesen sei nur auf die Bedeutung der systematischen und anthropologischen Dimension der Metaphysik für die Theologie.

## 2. Zur zeitgenössischen analytischen Metaphysik

Im folgenden Abschnitt wende ich mich der Frage zu, was unter analytischer Metaphysik eigentlich zu verstehen sei. Auf eine Klärung des Begriffs „analytisch“ möchte ich dabei verzichten – aus dem einfachen Grund, dass es eine klare Abgrenzung zwischen „analytisch“ und „nicht-analytisch“ wohl nicht gibt. Weder unter geographischer, sprachlicher, historiographischer, inhaltlicher, methodischer oder ethisch-politischer Rücksicht lässt sich kein sinnvolles Abgrenzungskriterium ausmachen.<sup>7</sup> Am ehesten ist es die vornehmliche Orientierung an gewissen Philosophen wie Frege, Russell, Carnap oder Quine und ihren Schülern sowie deren primär logisch-semantischen und epistemisch-wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die jemanden der analytischen Philosophie zuneigt machen.

Weil mit dem Begriff „Metaphysik“ Unterschiedliches assoziiert wird, aber innerhalb der analytisch geprägten Tradition durchaus eine gewisse Einigkeit herrscht, was darunter zu verstehen sein soll, führe ich die gebräuchliche Verwendungsweise der Klarheit wegen kurz aus. In der klassischen Schulmetaphysik der Neuzeit wurde zwischen Ontologie als allgemeiner Metaphysik („*metaphysica generalis*“) und den speziellen metaphysischen Disziplinen („*metaphysica specialis*“) der Kosmologie als Lehre von der materiellen Wirklichkeit, der Psychologie als Lehre von der (immateriellen) menschlichen Seele und dem menschlichen Geist und der natürlichen Theologie als philosophische Gotteslehre unterschieden. Die Ontologie untersucht folglich das Seiende als Seiendes, d. h., sie beschäftigt sich mit der Frage, was es überhaupt bedeutet zu existieren und ob es eine allen Dingen gemeinsame Existenzweise gibt oder nicht. Die Metaphysik hingegen fragt nach der Art und Weise der Seienden in den unterschiedlichen

<sup>7</sup> Siehe dazu die umfassende Studie von HANS-JOHANN GLOCK: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge 2008.

Teilbereichen der Wirklichkeit. Diese Dreiteilung findet sich deutlich bei Descartes vorgebildet, wenn er den vollen Titel der *Meditationes* mit „*Meditationes de Prima Philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio*“ umschreibt. Hier werden die Gegenstandsbereiche der späteren *Metaphysica specialis* unter dem Begriff der ersten Philosophie zusammengefasst, wobei Gott und die menschliche Seele in enger Verbindung mit der materiellen Wirklichkeit verhandelt werden. Eine dezidiert christliche Weltdeutung hat sicherlich Anteil an dieser spezifischen Ausdifferenzierung metaphysischen Denkens, wie Martin Heidegger vermutet:

„Das eine Motiv – (der Ausbildung des Schulbegriffes der Metaphysik) – betrifft die inhaltliche Gliederung der Metaphysik und entstammt der gläubigen Weltdeutung des Christentums. Danach ist alles nichtgöttliche Seiende ein Geschaffenes: das Universum. Unter den Geschöpfen wiederum hat der Mensch insofern eine ausgezeichnete Stellung, als auf sein Seelenheil und seine ewige Existenz alles ankommt. So gliedert sich gemäß diesem christlichen Welt- und Daseinsbewußtsein das Ganze des Seienden in Gott, Natur und Mensch, welchen Bezirken dann alsbald die Theologie, deren Gegenstand das summum ens ist, die Kosmologie und die Psychologie zugeordnet werden. Sie machen die Disziplin der *Metaphysica specialis* aus. Im Unterschied von dieser hat die *Metaphysica generalis* (Ontologie) das Seiende ‚im allgemeinen‘ (ens commune) zum Gegenstand.“<sup>8</sup>

Heideggers Deutung entspricht dem universalen Deutungsanspruch christlichen Glaubens, der letztlich die gesamte Wirklichkeit gedanklich durchdrungen und in eine christliche Weltanschauung integriert wissen will. Die klassische Ausdifferenzierung der Schulmetaphysik der Neuzeit verdeutlicht, wie Metaphysik ihre klärende und integrative Wirkung entfalten kann, indem (vor dem Hintergrund der damals vorherrschenden weltanschaulichen Überzeugungen) die Gesamtwirklichkeit zuerst anhand gewisser Kriterien in relevante Einzelbereiche unterschieden und diese dann systematisch aufeinander bezogen wurden.

In der aktuellen analytischen Debatte spielt diese Ausdifferenzierung keine wesentliche Rolle mehr. Metaphysik und Ontologie werden weitgehend als Synonyme verwendet,<sup>9</sup> aber die in beiden Bereichen der Schulmetaphysik behandelten Themen treiben Metaphysiker weiterhin um. So stehen etwa Fragen zur Existenz von Universalien, zur Eigenart von Substanzen, zum Leib-Seele-Prob-

<sup>8</sup> MARTIN HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 21951, 18.

<sup>9</sup> So betitelt etwa einer der einflussreichsten Metaphysiker der letzten Jahrzehnte, E. J. Lowe, seine umfangreiche Einführung in die Metaphysik mit *A Survey of Metaphysics* (E. J. LOWE: *A Survey of Metaphysics*, Oxford 2002), während er seinen eigenen metaphysischen Letztentwurf als ders.: *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006, bezeichnet.

lem oder zur Einheit der menschlichen Person derzeit ebenso im Zentrum metaphysischer Debatten wie in früheren Epochen.<sup>10</sup> Die Frage nach den Existenzbedingungen Gottes spielt in der gegenwärtigen Metaphysik aufgrund veränderter weltanschaulicher Grundannahmen zwar eine geringere Rolle,<sup>11</sup> aber dafür werden diese in religionsphilosophischen Kreisen sehr intensiv diskutiert.<sup>12</sup>

Eine Renaissance metaphysischer Fragen innerhalb der analytischen Philosophie ist somit unumstritten,<sup>13</sup> wobei Metaphysik im klassisch-aristotelischen Sinn als jene Disziplin aufgefasst wird, welche die grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit als Ganzes zu ihrem Gegenstandsbereich macht und somit das Seiende als Seiendes ebenso untersucht wie die verschiedenen ontologischen Kategorien und ihre Bezüge zueinander.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Siehe z. B. CHRISTOF RAPP: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016.

<sup>11</sup> So zeigt eine aktuelle Umfrage unter (weitgehend englischsprachigen bzw. in englischer Sprache publizierenden) Philosophen, dass etwa 70% von ihnen den Atheismus für wahr bzw. wahrscheinlich wahr halten, während nur knapp 15% die Existenz Gottes bejahen. Siehe DAVID BOURGET/DAVID CHALMERS: „What do Philosophers believe?“, in: *Philosophical Studies* 170/3 (2014), 465–500. Insofern ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass Versuche, auf rationale Weise die Existenzbedingungen Gottes auszuloten, vornehmlich innerhalb theistisch gesinnter bzw. interessierter Kreise diskutiert werden, während die Mehrheit der Philosophen diese Debatten für ihre metaphysischen Gesamtprojekte als nicht weiter relevant erachtet.

<sup>12</sup> Wie sehr die Debatte an Fahrt aufgenommen hat, zeigen exemplarische Monographien der letzten 10 Jahre zum Thema. Ich nenne stellvertretend nur ERIK J. WIELENBERG: *God and the Reach of Reason*, Cambridge 2007; PAUL K. MOSER: *The Elusive God*, Cambridge 2008; STEPHEN C. EVANS: *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, Oxford 2010; YUJIN NAGASAWA: *The Existence of God. A Philosophical Introduction*, New York 2011; ders.: *Maximal God. A New Defense of Perfect Being Theism*, Oxford 2017; MICHAEL GRIFFIN: *Leibniz, God and Necessity*, Cambridge 2012; ROB LOVERING: *God and Evidence. Problems for Theistic Philosophers*, New York 2013; RICHARD SWINBURNE: *The Coherence of Theism*, Oxford 2016; EDWARD FESER: *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco 2017.

<sup>13</sup> Den Anfang machte wohl P. F. STRAWSON: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959. Es handelt sich um eine Analyse des Personseins, die ausdrücklich als metaphysische verstanden werden will. Wie es nach der dezidiert metaphysik-feindlichen Anfangsphase zur Rückkehr der Metaphysik kommen konnte, erörtere ich unter 3.1.

<sup>14</sup> Aus Platzgründen ist es nicht möglich, wesentliche Unterschiede zum Metaphysikbegriff bei Habermas und Heidegger herauszuarbeiten. Es soll genügen, darauf hinzuweisen, dass die Deutung der Metaphysik als Einheitsdenken bei Habermas, das auf eine Einsicht in die ideale Verfassung des Seins hinausläuft, sowie Heideggers Kritik, Metaphysik interessiere sich nur für das Seiende, aber nicht für das „Sein“ als seinem verborgenden Grund, mit dem Selbstverständnis analytischer Metaphysik nur bedingt etwas zu tun haben. Eine ausführliche Darstellung der Metaphysikkonzeptionen von Habermas und Heidegger findet sich in MATTHIAS LUTZ-BACHMANN: „Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 414–425.

2.1 E. J. Lowes vierkategoriale Ontologie als Anschauungsbeispiel

Ein prägnantes Anschauungsbeispiel analytischer Metaphysikentwürfe bietet E. J. Lowes vierkategoriale Ontologie.<sup>15</sup> Lowe geht davon aus, dass Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden deswegen relevant und von einzelwissenschaftlichen Untersuchungen nicht ersetzt werden kann, weil es eine einzige zusammenhängende Wirklichkeit gibt. Somit stellt sich immer die Frage, wie verschiedene Wirklichkeitsbereiche, die von Einzelwissenschaften untersucht werden, zusammenhängen. Aufgabe der Metaphysik ist demzufolge, sich um ein möglichst kohärentes Gesamtbild der Wirklichkeit zu kümmern. Lowe betont:

“No special science can arrogate to itself the task of rendering mutually consistent the various partial portraits: that task can alone belong to an overarching science of being, that is, to ontology.”<sup>16</sup>

Anders ausgedrückt lässt sich sagen, dass die von den Einzelwissenschaften erhobenen Daten und Beobachtungen in ihren Interpretationsmöglichkeiten und gerade im Hinblick auf ihre Einordnung in einen größeren Kontext deutungs-offen bleiben. Somit sind verschiedene, miteinander konkurrierende und auch zueinander in Spannung stehende Modelle der Wirklichkeit möglich. Wie soll Metaphysik angesichts einer solchen Situation vorgehen? Lowe schlägt vor, zwischen einem Zugang *a priori* und *a posteriori* zu wählen. *A priori* ist zuerst einmal zu klären, welche metaphysischen Möglichkeiten es grundsätzlich gibt. Es gilt, den Raum metaphysischer Möglichkeiten auszuleuchten, um eine Orientierung darüber zu erlangen, welche Kategorien von Entitäten existieren und in der einen Gesamtwirklichkeit ko-existieren können. *A posteriori* gilt es dann, auf der Grundlage unserer aktuell besten empirischen Theorien festzustellen, welche dieser zuvor als ontologische Möglichkeiten ausgewiesenen Entitäten unsere aktual existierende Wirklichkeit vermutlich bevölkern und somit in das metaphysische Gesamtmodell der Wirklichkeit Eingang finden sollen. Metaphysik ist, so verstanden, stets höherstufig angesiedelt; sie weist keinen direkten Objektbezug wie die Einzelwissenschaften auf, sondern bewegt sich dank der strukturierenden Kraft des Geistes im Raum der Möglichkeiten, wo sie im Licht einzelwissenschaftlicher Befunde und menschlicher Erfahrungen bestimmte Möglichkeiten gegenüber anderen als eher aktual existierend ausweist. Metaphysik greift somit nicht in einem direkten Sinn auf all das, was ist, zu, sondern erweist sich vielmehr

<sup>15</sup> Vgl. E. L. LOWE: *The Four-Category Ontology*.

<sup>16</sup> Ebd., 4.

in ihrer Reflexionsgestalt als „sekundäre Vergewisserung oder als reflexiv vollzogene Kritik primärer Weltdeutungen und wissenschaftlicher Weltauslegungen“.<sup>17</sup>

Dabei ist es natürlich offensichtlich, dass jede metaphysische Theoriebildung, sowohl unter der Rücksicht *a priori* wie *a posteriori*, vorläufig ist und fallibel sein kann. Wir können uns schlichtweg darüber irren, was metaphysisch möglich sein kann, und unsere besten empirischen Theorien bzw. *common-sense*-Annahmen über die Wirklichkeit sind nicht in Stein gemeißelt. Darin unterscheiden sich metaphysische nicht von anderen wissenschaftlichen Theorien.

Mithilfe dieses methodischen Vorgehens und anhand der Analyse verschiedener ontologischer Kategorien<sup>18</sup> entwickelt Lowe sein Modell einer vierkategorialen Ontologie. Diese enthält die Kategorien der partikulären Substanz und der partikulären Eigenschaft sowie die Kategorien der Universalien für Dinge („kinds“) und für Eigenschaften („attributes“). Diese Unterscheidung zwischen Ding- und Eigenschafts-Universalien sowie ihre konkreten einzelnen Realisierungen spiegeln sich im Sprachgebrauch wider, wo wir ohne Schwierigkeiten zwischen substantivischen Begriffen wie „Blume“ oder „Hund“ und adjektivischen Begriffen wie „rot“ oder „heiß“ unterscheiden. Konkrete Blumen oder Hunde sind für einen Universalien-Realisten wie Lowe Instantiierungen, d. h. konkrete Realisierungen der Universalien „Blume“ bzw. „Hund“, während konkrete rote Spielbälle und Autos oder konkrete heiße Kaffeekannen und Metallplatten Instantiierungen der entsprechenden Eigenschafts-Universalien „rot“ bzw. „heiß“ sind. Diese Systematisierung mag auf den ersten Blick relativ trivial erscheinen, aber sie erlaubt es uns, zentrale Begriffe eines von den Naturwissenschaften informierten Weltbildes ontologisch zu analysieren. So seien exemplarisch die Begriffe „Naturgesetz“, „dispositionale Eigenschaft“ und „konkretes Einzelding“ herausgegriffen.

Für die Explikation von Naturgesetzen muss nicht auf eine ominöse notwendige Verbindung zwischen Ereignissen zurückgegriffen werden, wie dies im Gefolge von David Hume erfolgte. Naturgesetze bringen vielmehr zum Ausdruck, dass gewisse Arten von Substanzen mit gewissen Eigenschaften einhergehen. Die Behauptung, dass Planeten sich auf einer elliptischen Bahn um die Sonne bewegen, verdeutlicht z. B., dass gewisse Dinge – Planeten – sich auf gewisse Art zu verhalten pflegen – sie bewegen sich elliptisch um die Sonne. Alles, was es für die Beantwortung der Frage nach der Eigenart von Naturgesetzen braucht, sind Universalien für Dinge und für Eigenschaften sowie eine Relation der Charakterisierung zwischen ihnen, weil spezifische Arten von Eigenschaften spezifische Arten von Dingen auf bestimmte Weise auszeichnen. Wenn es uns hingegen darum

<sup>17</sup> LUTZ-BACHMANN: „Postmetaphysisches Denken?“s, 425.

<sup>18</sup> Ebd., 10.

geht, ein Naturgesetz auf einen konkreten vorliegenden Fall anzuwenden, dann kann mithilfe einer sogenannten Instantiierungsbeziehung zwischen Universalien und Partikularien ein allgemeingültiges Gesetz auf einen konkreten Fall, der unter dieses Gesetz fällt, bezogen werden.

Zweitens kann eine vierkategoriale Ontologie die Eigenart sogenannter dispositionaler Ausdrücke relativ einfach erklären. Dispositionale Ausdrücke wie „wasserlöslich“ oder „zerbrechlich“ bereiten Philosophen etliches Kopfzerbrechen, weil sie uns nicht direkt zugänglich sind, sondern in gewisser Weise ihr Vorhandensein erst retrospektiv durch ihre jeweilige Manifestation anzeigen. Ein beliebter Ansatz, um Dispositionen in den Griff zu bekommen, besteht daher darin, sie konditional zu deuten: Was wir eigentlich mit einer dispositionalen Aussage wie „x ist wasserlöslich“ zum Ausdruck bringen wollen, ist eine Aussage über ein Verhalten der Substanz x unter bestimmten Bedingungen. Dies geschieht in Form eines Konditionals wie „Wenn ich x ins Wasser gebe, dann wird sich x auflösen“. Solche konditionalen Analysen haben aber ihre Tücken, da sie mögliche Verhinderungsfaktoren für die Manifestation besagter Disposition mit einbeziehen müssen, wie etwa dass im vorliegenden Fall das Wasser nicht bereits gesättigt ist und als Folge davon x sich nicht mehr auflösen kann. Der Einbezug solcher möglicher Verhinderungsfaktoren führt zu immer komplexeren Konditionalen, da es im Grunde unzählig viele solcher Fakten gibt. Will man diese durch eine umfassende „*ceteris paribus*“-Klausel erfassen, so mündet die vorgeschlagene konditionale Analyse aber in einer relativ trivialen Aussage, weil sich eine Disposition natürlich nur dann manifestieren wird, wenn ihr nichts entgegensteht. Mithilfe der vierkategorialen Ontologie lassen sich diese Schwierigkeiten umgehen, da sie besagt, eine Substanz besitze eine dispositionale Eigenschaft dann, wenn es sich um die Instantiierung einer Ding-Universalie handle, welche durch bestimmte Eigenschafts-Universalien charakterisiert werde. x hat dann die Disposition D, wenn x eine Instantiierung der Ding-Universalie vom Typ K ist, der u. a. durch die allgemeine Eigenschaft charakterisiert wird, D zu sein. Eine dispositionale Eigenschaft können wir daher nicht unmittelbar wahrnehmen, da diese Eigenschaft nicht auf der Ebene konkreter Eigenschafts-Instantiierungen, sondern auf der Ebene der Eigenschafts-Universalien angesiedelt ist, welche die Art des vorliegenden konkreten Dings x auszeichnen.

Schließlich verdeutlicht uns dieser ontologische Zugang, wie konkrete Eigenschaften einem Ding zukommen: Sie charakterisieren es bzw. sind konkrete Aspekte desselben, aber dürfen hierbei nicht mit konkreten Bestandteilen des Dinges verwechselt werden. Partikuläre Eigenschaften sind nicht Teile eines Dinges, sondern seine konkreten Charakterisierungen. Diese Charakterisierungsbeziehung ist fundamental und kann nicht mehr durch einen zugrunde liegenden Mechanismus erklärt werden. Dies mag unbefriedigend wirken, aber zumindest

ebenso unbefriedigend dürfte die naheliegende alternative Deutung sein, konkrete Eigenschaften als eigenständige Grundbausteine der Wirklichkeit aufzufassen, die ihrerseits erst Dinge konstituieren.<sup>19</sup> Es stellt sich dann nämlich die Frage, was diese verschiedenen Eigenschaften als konstitutive Bestandteile eines konkreten Dings eigentlich zu einer Einheit macht und zusammenhält. Entweder wird dann der für konkrete Dinge typische Einheitscharakter als ein nicht weiter explizierbares *factum brutum* hingenommen oder es muss ein (durchaus fragwürdiges) eigenschaftsloses Substrat oder ein sonstiger metaphysischer Klebstoff zwischen diesen Eigenschaften postuliert werden, dessen Aufgabe darin besteht, diesen Einheitscharakter herzustellen.<sup>20</sup>

## 2.2 Ein Beispiel theologischer Relevanz: Anwendung auf den Wunderbegriff

Weitere Details der letzten Endes komplexen vierkategorialen Ontologie von Lowe sind an dieser Stelle nicht erforderlich; diese Ausführungen sollen ausreichen, um aufzuzeigen, dass es sich hierbei nicht um reine Gedankenakrobatik oder lebensferne Quisquilien handelt, sondern das Ziel vielmehr darin besteht, einen Beitrag zu leisten, um unsere vielfältige Wirklichkeit und die ihr prinzipiell innewohnenden Möglichkeiten zu verstehen.

Ein solches Verständnis ontologischer Möglichkeiten hat auch unmittelbare theologische Relevanz, da sich auch theologische Reflexion letztlich im Raum metaphysischer Möglichkeiten wiederfindet. Dies verdeutliche ich kurz am Wunderbegriff, da Lowes ontologische Deutung von Naturgesetzen dienlich ist, um den theologischen Begriff des Wunders als ontologische Möglichkeit ausbuchstabieren zu können.<sup>21</sup>

Bekannt ist die neuzeitliche Fundamentalkritik an Wundern, welche Wunder aus dem modernen Wirklichkeitsverständnis gänzlich verbannt. Klassisch ist etwa die von Bultmann vorgetragene Überlegung, dass

„[...] wir das Naturgeschehen als gesetzmäßiges Geschehen verstehen, also das Wunder als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens; und dieser Gedanke ist uns heute nicht mehr vollziehbar. Und zwar nicht deshalb, weil ein solches Geschehen aller Erfahrung widerspräche, sondern weil die Gesetzmäßigkeit, die

<sup>19</sup> Die klassische Position findet sich bei KEITH CAMPBELL: *Abstract Particulars*, Oxford 1990.

<sup>20</sup> Mit diesem Problem hat sich bereits John Locke herumgeschlagen, indem er unter einer Substanz ein eigenschaftsloses Substrat versteht, das die ihr zukommenden Eigenschaften zusammenhält. Er spricht daher im *Essay Concerning Human Understanding* II, xxiii, § 2 von einem „something I know not what.“

<sup>21</sup> Siehe E. J. LOWE: „Miracles and Laws of Nature“, in: *Religious Studies* 23/2 (1987), 263–278. Ähnlich auch STEPHEN MUMFORD: „Miracles: Metaphysics and Modality“, in: *Religious Studies* 37/2 (2001), 191–202.

für uns im Gedanken der Natur eingeschlossen ist, nicht eine konstatierte, sondern eine vorausgesetzte ist, und weil wir uns von dieser Voraussetzung nicht nach subjektivem Belieben freimachen können.“<sup>22</sup>

Bultmann ist natürlich zuzustimmen, dass wir nicht nach Belieben Dinge glauben können, wenn sie uns als opportun bzw. religiös wünschenswert erscheinen. Aber im vorliegenden Fall können wir uns von besagter Voraussetzung aufgrund ontologischer Überlegungen und somit aus durchaus guten Gründen freimachen. Es ist schlichtweg nicht korrekt anzunehmen, dass unser Naturbegriff begrifflich mit dem Konzept eines notwendigen Naturgesetzes verbunden ist. Vielmehr ist es eine diskutabile und mit erheblichen ontologischen Kosten einhergehende Annahme, dass es so etwas wie Notwendigkeit in der Natur überhaupt gibt. Lowes alternative Deutung besagt, dass wir Naturgesetze nicht als notwendige Gesetzmäßigkeiten denken sollen, sondern als Aussagen darüber, wie sich Dinge eines bestimmten Typs unter spezifischen Bedingungen zu verhalten pflegen. Dann sind Ausnahmen von Naturgesetzen zwar selten, aber in speziellen Situationen durchaus möglich. Wenn die Modalität der Notwendigkeit durch die schwächere Modalität der Disposition ersetzt wird, dann sind Wunder nicht als Durchbrechungen von Naturgesetzen, sondern als Aktualisierungen von vorliegenden Dispositionen aufgrund spezifischer (dem Willen Gottes entsprechenden) Manifestationsbedingungen zu deuten. Vor dem Hintergrund der allgemeinen theistischen Annahme, dass die Wirklichkeit nicht das Resultat blinder Naturkräfte, sondern das Werk eines rationalen Schöpferwillens ist, lässt sich theologisch sagen, dass die Wirklichkeit in ihrem „Kern“ auf Gott hin-geordnet und diese Hin-ordnung empirischen Zugriffen enthoben sei. Worauf sich folglich Naturgesetze beziehen, sind die unserer natürlichen Erkenntnis zugänglichen Dispositionen von Dingen, aber diese Dispositionen umfassen eben nicht das gesamte „Set“ an Dispositionen, durch welches sich geschaffene Dinge auszeichnen. Denn durch die Hinzunahme der theistischen Annahme vom Geschaffen-Sein alles Wirklichen lässt sich dafür argumentieren

“that the most fundamental natural faculty of any created substance is its liability to be affected by God.”<sup>23</sup>

In einem Wunder wird diese Ausrichtung dank entsprechenden von Gott gewollten Manifestationsbedingungen sichtbar. Ein Wunder zerstört oder unterläuft folglich nicht eine ursprünglich geschaffene Ordnung, sondern bringt vielmehr die von Gott geschaffene tiefste und eigentliche Zielrichtung zum Ausdruck, die uns im „natürlichen“ Lauf der Welt verborgen bleibt. Wunder zeigen uns den

<sup>22</sup> RUDOLF BULTMANN: „Zur Frage des Wunders“, in ders.: *Neues Testament und christliche Existenz*, herausgegeben von Andreas Lindemann, Stuttgart 1993, 84–98, hier 84f.

<sup>23</sup> ROBERT MERRIHEW ADAMS: „Miracles, Laws of Nature and Causation“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 66 (1992), 224.

von Gott gewollten grundlegenden Telos auf; übernatürlich sind Wunder nur insofern, als die unserer Erkenntnis zugänglichen „natürlichen“ Dispositionen nicht in der Lage sind, das zu bewerkstelligen, was in einem Wunder manifest wird – die Aktivierung jener Disposition, die uns als ein vom Schöpfer zum Heil berufenes Geschöpf auszeichnet.<sup>24</sup>

*Nota bene:* Ein solcher Vorschlag beansprucht keineswegs, Wunder präzise ausweisen zu können. Ob es Wunder tatsächlich gibt und wie wir diese erkennen können, sind Fragen *a posteriori*, die von den vorliegenden Überlegungen unberührt bleiben. Es handelt sich hier um ein Modell, das – vor dem Hintergrund bestimmter theistischer weltanschaulicher Überzeugungen – als metaphysische Möglichkeit entwickelt und als Vorschlag in die Diskussion eingebracht wird. Die Verweise, Wunder seien vor dem Hintergrund einer modernen Weltsicht unmöglich geworden oder würden die unattraktiv hohen Kosten des Brechens notwendiger Naturgesetze mit sich bringen, erweisen sich somit bei näherem Hinsehen als metaphysisch nicht überzeugend. Zudem ermöglicht eine dispositionale Deutung von Wundern einen relativ nahtlosen Anschluss an die theologische Deutung des Wunderbegriffs als Manifestation der in der Schöpfung inwohnenden, aber meist nicht sichtbaren Geschichtsmächtigkeit, Gegenwart und Heilsabsicht Gottes.

Es kann natürlich der Fall sein, dass sich letztlich aus theologischen Gründen die Annahme von Wundern im Hinblick auf den Gottesbegriff, den Schöpfungsbegriff, der Gott-Welt-Beziehung oder hinsichtlich soteriologischer Überlegungen als problematisch erweist und Wunder daher in der Theologie nicht mehr bemüht werden sollten. Diese Gründe sind dann aber nicht empirischer oder metaphysischer, sondern theologischer Natur.

Diese Ausführungen sollen für einen hinreichenden Einblick in die gegenwärtige metaphysische Diskussion und ihre Relevanz für theologische Fragestellungen genügen. Festzuhalten sind dabei folgende Punkte:

Erstens leitet metaphysische Reflexion ein genuines Erkenntnisinteresse, das vorerst den Bereich des Denkmöglichen auszuleuchten bemüht ist. Es gibt kein Interesse, ein bestimmtes vorgezimmertes Weltbild abzusichern und dem rationalen Diskurs zu entziehen, sondern metaphysische Fragen entspringen der Natur vernunftbegabter Wesen, ein prinzipielles Interesse an der Wirklichkeit und der eigenen Existenz darin zu haben.

Zweitens schließt sich daran die Einsicht an, dass metaphysische Erkenntnis fallibel bleibt. Diese Tatsache liegt bereits in unserer Existenzform begründet. In-

<sup>24</sup> Eine ausführliche Diskussion einer solchen dispositionalen Deutung von Wundern findet sich in GEORG GASSER/JOSEF QUITTERER: „The Power of God and Miracles“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7/3 (2015), 247–266.

dem Metaphysik als eine prinzipiell mögliche und berechtigte Weise der Auseinandersetzung mit den grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit verstanden wird, beziehen sich metaphysische Annahmen zwar auf die Wirklichkeit als Ganze, aber es ist in der aktuellen Diskussion eigentlich unbestritten, dass diese von kontingenten Wesen in einer kontingenten Wirklichkeit hervorgebrachten Annahmen nur eine kontingente Form aufweisen können. Das Bemühen, die Welt als Ganze deuten zu wollen, wird keinesfalls mit dem Anspruch eines letztgültigen Systementwurfs aus der Perspektive eines *God's-eyes-point-of-view* verbunden. Jemand, der sich nicht von vornherein von ideologischen Interessen leiten lässt, ist sich dieser aufweisbaren Kontingenz metaphysischer Annahmen somit bewusst und auch bemüht, ihr in der Ausbildung der entsprechenden Überzeugungen Rechnung zu tragen.<sup>25</sup>

Drittens ist metaphysische Erkenntnis auf die Wirklichkeit selbst und nicht nur auf unsere Erkenntnisstrukturen derselben ausgerichtet. Viele zeitgenössische Metaphysiker stehen dem ontologischen, epistemischen und semantischen Realismus positiv gegenüber, d. h., sie sind davon überzeugt, dass es eine denkunabhängige Wirklichkeit gibt und dass wir auch in der Lage sind, diese Wirklichkeit zumindest ansatzweise zu erkennen, sowie diese Erkenntnisse durch Aussagen auszudrücken, die wahr oder falsch sind.<sup>26</sup>

Ein solcher Befund der Grundzüge zeitgenössischer analytischer Metaphysik mag durchaus verwundern, wurde das Ende dieser Disziplin doch vielfach prognostiziert mit dem Hinweis, dass wir uns in einer nachmetaphysischen Zeit zu rechtfinden müssten. Die Lebendigkeit aktueller metaphysischer Debatten mag umso mehr überraschen, da sie insbesondere innerhalb der sogenannten analytischen Tradition aufblühen, obwohl sich gerade die analytische Philosophie in ihren Anfängen durch eine besonders harsche und umfassende Metaphysik-Kritik hervorgetan hat. Daher gehe ich im nächsten Abschnitt der Entwicklung nach, wie sich aus einer dezidiert ablehnenden Haltung gegenüber der Metaphysik eine

<sup>25</sup> So weist etwa E. J. Lowe, *The Four-Category Ontology*, 5, auf diesen Charakter metaphysischer Annahmen ausdrücklich hin: „[...] it is arguable that it was the mistaken pursuit of certainty in metaphysics that led Kant and other philosophers in his tradition to abandon the conception of ontology as the science of being for a misconception of it as the science of our thought about being [...].“

<sup>26</sup> Es sei nur angemerkt, dass ontologische, epistemische und semantische Spielarten des Realismus nicht Hand in Hand gehen müssen. Jemand kann die Existenz einer von Denkleistungen unabhängigen Wirklichkeit anerkennen und behaupten, dass wir Aussagen mit einem eindeutigen Wahrheitswert darüber formulieren können, aber zugleich die epistemische These vertreten, dass wir nicht in der Lage sind, diese Wirklichkeit als solche zu erkennen bzw. die formulierten Aussagen auf ihren Wahrheitswert hin zu überprüfen. Einen guten Überblick über die neuere Realismusdebatte bietet z. B. CHRISTOPH HALBIG/CHRISTIAN SUHM (Hg.): *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Heusenstamm 2004.

so metaphysikfreundliche Stimmung wie in der derzeitigen analytischen Philosophie überhaupt etablieren konnte.

### 3. Die Rückkehr der Metaphysik und Metaphysik-Kritik

#### 3.1 Fragliche Grenzziehungen

Im Manifest des Wiener Kreises mit dem Titel „Wissenschaftliche Weltauffassung“, das durchaus als ein Gründungsdokument der analytischen Philosophie gelten kann, heißt es unverblümt, dass die wissenschaftliche Weltauffassung nur Oberfläche und keine dunklen Tiefen kenne. Daher gilt:

„Die Klärung der traditionellen philosophischen Probleme führt dazu, daß sie teils als Scheinprobleme entlarvt, teils in empirische Probleme umgewandelt und damit dem Urteil der Erfahrungswissenschaft unterstellt werden.“<sup>27</sup>

Die Stoßrichtung des Manifests ist klar. Philosophische Probleme sind entweder Scheinprobleme, die dank logischer Analyse der verwendeten Begriffe gelöst bzw. aufgezeigt werden können, oder es handelt sich um verdeckte empirische Fragestellungen, um deren qualifizierte Beantwortung sich die zuständigen Einzelwissenschaften, aber nicht die Philosophie zu bemühen brauchen. Dementsprechend fallen auch metaphysische Annahmen in eine dieser beiden Kategorien:

„Wenn jemand behauptet: ‚es gibt einen Gott‘, ‚der Urgrund der Welt ist das Unbewußte‘, ‚es gibt eine Entelechie als leitendes Prinzip im Lebewesen‘, so sagen wir ihm nicht: ‚was du sagst, ist falsch‘; sondern wir fragen ihn: ‚was meinst du mit deinen Aussagen?‘ Und dann zeigt es sich, daß [...] [d]er Metaphysiker und der Theologe glauben, sich selbst mißverstehend, mit ihren Sätzen etwas auszusagen, einen Sachverhalt darzustellen. Die Analyse zeigt jedoch, daß diese Sätze nichts besagen, sondern nur Ausdruck etwa eines Lebensgefühls sind.“<sup>28</sup>

Metaphysische (und theologische) Aussagen haben folglich den Anschein, als würden sie sich auf die Wirklichkeit beziehen, aber eine nähere Analyse zeigt, dass es sich dabei um unzulässige Begriffsverwendungen und Verknüpfungen von Begriffen handelt, die eine Überprüfung solcher Aussagen grundsätzlich unmöglichen. Metaphysische Thesen sind daher nicht wahr oder falsch, sondern

<sup>27</sup> *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach. Wien 1929, 15.

<sup>28</sup> Ebd., 16.

schlichtweg sinnlos. So zieht etwa Rudolf Carnap am Ende seiner Analyse des Begriffs „Gott“ folgende Schlussfolgerung:

„Die metaphysisch angeblichen Sätze, die solche Wörter enthalten, haben keinen Sinn, besagen nichts, sind bloße Scheinsätze.“<sup>29</sup>

Dieses Urteil ereilte Jahre später das von Vertretern des Wiener Kreises in Anschlag gebrachte Verifikationsprinzip als Analysewerkzeug zur Unterscheidung von sinnvollen und sinnlosen Aussagen jedoch selbst. So zeigte sich, dass es begrifflich unscharf blieb, es sich selbst einer Verifikation entzog und in wissenschaftlichen Debatten ein dermaßen strenges Prinzip mehr hinderlich als förderlich war. Zudem machte sich nach dem Zweiten Weltkrieg zunehmend der Einfluss der späten Sprachphilosophie Wittgensteins bemerkbar, der die Sprache gerade nicht auf wahrheitsfähige Aussagen reduziert wissen wollte, sondern die vielfältigen Verwendungsweisen sprachlicher Ausdrücke hervorhob.

Mit der Befreiung vom engen Korsett des Verifikationsprinzips und durch die eingehende Beschäftigung mit sprachphilosophischen Fragestellungen gelangten auch metaphysische Fragestellungen wieder zunehmend in den Fokus des philosophischen Interesses. So betont etwa Nicholas Wolterstorff, dass die Wegorientierung vom Verifikationsprinzip eine Zäsur darstellt, die für die weitere Entwicklung der analytischen Philosophie – und darin auch der analytischen Metaphysik – von großer Bedeutung ist. Wolterstorff sieht ein großes Anliegen neuzeitlicher philosophischer Bemühungen darin, den Bereich sicheren Erkennens und Wissens abzustecken. Descartes' Suche nach einem sicheren Fundament der Erkenntnis, Humes radikaler Skeptizismus oder Kants Untersuchung der Strukturen unseres Erkenntnisapparats samt der damit verbundenen Unterscheidung zwischen *Phaenomenon* und *Noumenon* sind verschiedene Ansätze, die letztlich dieses Anliegen verfolgen. Die Anwendung des Verifikationsprinzips kann als ein weiterer derartiger Versuch interpretiert werden. Sein Scheitern hatte zur Folge, dass analytische Philosophen der Suche nach klaren Demarkationslinien sicherer Erkenntnis mit zunehmender Skepsis begegneten. Wolterstorff schreibt:

“A consequence of the demise of logical positivism has proved to be that the theme of limits on the thinkable and the assertible has lost virtually all interest for philosophers in the analytic tradition. [...] deep skepticism reigns among analytic philosophers concerning all grand proposals for demarcating the thinkable from the unthinkable, the assertible from the non-assertible.”<sup>30</sup>

<sup>29</sup> RUDOLF CARNAP: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis* 2 (1932), 219–241, hier 227.

<sup>30</sup> NICHOLAS WOLTERSTORFF: „How Philosophical Theology became possible within the Analytic Tradition of Philosophy“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009, 155–168, hier 157.

Mit der Wegorientierung von der Frage, was den Bereich des (sinnvoll) Sagbaren und Nicht-Sagbaren betrifft, geht noch eine zweite Entwicklung einher, nämlich die Einsicht, dass sich ein *fundamentum a priori inconcussum*, von welchem ausgehend sich ein sicheres Gebäude unserer Erkenntnis errichten lässt, wohl nicht etablieren lässt. Fällt die Suche nach einer sogenannten foundationalistischen Basis für unsere (höherstufigen) Überzeugungen aus, dann bricht ein weiteres Korsett philosophischer Theoriebildung weg, da eine Annahme – sofern nicht starke Gründe gegen sie sprechen – als vorläufig gerechtfertigt angesehen werden kann. So verweist etwa Lowe darauf, dass gerade der Anspruch der Schulmetaphysik, sich auf die Suche nach sicherem Wissen zu begeben und dieses durch entsprechende Analysen *a priori* auch zu finden, zu Kants Einschätzung<sup>31</sup> beigetragen haben dürfte, dass diese Disziplin sich letztlich mit leeren Begriffen herumschlägt, da sich diese dem Zugriff unserer Sinne entziehen und somit sprichwörtlich sinnlos sind. Lowe schreibt:

„Indeed, it is arguable that it was the mistaken pursuit of certainty in metaphysics that led Kant and other philosophers in his tradition to abandon the conception of ontology as the science of being for a misconception of it as the science of our thought about being [...].“<sup>32</sup>

Ähnlich äußert sich auch Wolterstorff, wenn er betont:

„[...] the situation is not that we have failed to consider the Kantian alternative, and are consequently still wandering about in unenlightened naiveté; the situation is rather that we have considered the Kantian arguments and found them wanting. Kant is not some fact of nature with whom one has no choice but to cope!“<sup>33</sup>

Diese Ausführungen, und insbesondere das letzte Zitat von Wolterstorffs, verdeutlichen: Zum einen ist Metaphysik in der analytischen Tradition deswegen erneut salonfähig geworden, weil sich ihre einstigen Verhinderungsgründe, die über die Metaphysik das Urteil der prinzipiellen Unmöglichkeit und Sinnlosigkeit gefällt haben, sich nach eingehender Prüfung als nicht gerechtfertigt erwiesen haben.<sup>34</sup> Zum anderen konnte sich Metaphysik so von überzogenen Ansprüchen befreien. Metaphysik erhebt den Anspruch, Modelle zu entwickeln, welche

<sup>31</sup> Eigentlich müsste man sagen, dass es sich hierbei um eine Lesart Kants handelt, die vielleicht einflussreich, aber von der Textbasis her durchaus problematisch ist. Siehe dazu ANDREW CHIGNELL: „As Kant has shown ...“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009, 117–135, bes. 124–128.

<sup>32</sup> Siehe E. J. Lowe, *The Four-Category Ontology*, 4.

<sup>33</sup> NICHOLAS WOLTERSTORFF: „Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect“, in: T. Cuneo (Hg.): *Inquiring about God. Selected Essays*, Bd. I, Cambridge 2009, 17–34, hier 25.

<sup>34</sup> Vorwürfe, die analytische Philosophie sei geschichtsvergessen, habe sich der philosophischen Tradition weitgehend entledigt und schmore nur im eigenen Saft, sind daher in dieser Form nicht gerechtfertigt. So haben sich etwa Carnap und Ryle eingehend mit Heidegger beschäftigt und fanden viele seiner Ausführungen obskur, unbegründet und letztlich

die Wirklichkeit zumindest in Teilen berühren und nachzeichnen können; dieser Anspruch wird aber nicht absolut gesetzt, sondern ist sich, wie bereits betont, seines hypothetischen und vorläufigen Charakters sehr wohl bewusst.

### 3.2 *Onto-Theologie?*

Eine vorsichtig hypothetisch formulierte Metaphysik ist nicht wirklich das, was Kritiker der sogenannten Onto-Theologie im Blick haben. So besagt der von Heidegger formulierte Vorwurf der Onto-Theologie im Kern:

„[...] Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. [...] Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa Sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“<sup>35</sup>

Onto-Theologie besagt also, dass die Philosophie Gott begrifflich auf eine *Causa Sui* eingrenzt und somit den Glauben an Gott auf unzulässige Weise durch philosophische Vorgaben und Begriffsbestimmungen beschränkt. Gott wird instrumentalisiert, um ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit erlangen zu können, in dem alles Seiende auf Gott als letzten Grund bezogen wird. Die Metaphysik stellt eine Gefahr für unseren gläubigen Zugang zu Gott dar, weil Gott der Vernunft unterworfen und somit nur das als „Gott“ zugelassen wird, was gemäß den Maßstäben des onto-theologischen Projekts als zulässig und vernünftig erscheint. Merol Westphal unterstreicht diesen Punkt, wenn er schreibt:

nur schwer nachvollziehbar. Oder Searle und Derrida lieferten sich eine längere Auseinandersetzung zu Austins Sprechakttheorie, die aber ergebnislos blieb und mit verhärteten Fronten endete. Zu den meist unglücklich verlaufenen Berührungsmomenten zwischen „analytischen“ und „kontinentalen“ Philosophen siehe HANS JOHANN GLOCK: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge 2008, Kap. 9.

Zudem ist zu sagen, dass die oft kritisierte Geschichtsvergessenheit der analytischen Tradition relativ überschaubar ist; sie bezieht sich vornehmlich auf den deutschen Idealismus nach Kant, bestimmte Interpretationsstränge der Phänomenologie und die von der rezenten französischen Philosophie dominierten poststrukturalistischen und postmodernen Strömungen, während die restliche (abendländische) Philosophie sehr wohl rezipiert wird. Dass der Entwicklung der analytischen Philosophie durchaus etwas Scholastisches im Sinne einer zunehmenden Ausdifferenzierung von Argumenten und Beschäftigung mit immer noch feinkörnigeren Fragestellungen anhaftet, soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden. Inwieweit dies allerdings ein Proprium analytischen Philosophierens ist und nicht aufgrund des immer früher einsetzenden Spezialisierungsdrucks im universitären Kontext zunehmend ein allgemeines Phänomen darstellt, sei hier dahingestellt.

<sup>35</sup> MARTIN HEIDEGGER: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, in: ders.: *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. <sup>13</sup>2008, 31–68, hier 46f.

„Formally speaking, it [die Gefahr, Anm. G. G.] consists in the arrogant claim of philosophical speculation to be the highest tribunal by which all questions of right (*quid juris*) regarding our God talk are to be settled, without whose *Nihil obstat* and *Imprimatur* our religious beliefs are to be considered mere opinion if not outright superstition.“<sup>36</sup>

Anders ausgedrückt: Das biblische Gebot, sich kein Bild von Gott machen zu sollen, erhält hier besonderes Gewicht. Eine Repräsentation der Wirklichkeit mithilfe der Metaphysik, so der Vorwurf, führt zu einer Demystifizierung der Wirklichkeit; das Geheimnis Gottes wird durch abstrakte und möglichst präzise Begriffe wie *causa sui* oder *ens realissimum* ersetzt und auf unsere begrenzten denkerischen Möglichkeiten reduziert. Dies resultiert in nichts anderem als einem Götzenbild, mit dem keine persönliche Beziehung aufgenommen werden kann. Westphal selbst plädiert daher dafür, eine solche sterile und abstrakte Metaphysik mit einer zu ersetzen, die der Theologie und dem lebendigen Glauben von Nutzen ist. Eine solche Metaphysik weist darauf hin, dass theologische Aussagen stets mit metaphysischen Annahmen einhergehen; sie ist bescheiden und sich bewusst, dass sie nicht das Sprachrohr einer reinen Vernunft selbst sein kann, und sie versteht sich nicht als eine ausschließlich theoretische und in sich abgeschlossene Disziplin, sondern weiß um ihr Eingebettet-Sein in praktische Lebensvollzüge.<sup>37</sup>

Es stellt sich nun allerdings die Frage, an wen dieser Forderungskatalog an eine zukünftige, dem Gegenstandsbereich der Theologie angemessene Metaphysik eigentlich gerichtet sein soll. Die zeitgenössische analytische Metaphysik mag – wie jede philosophische und wissenschaftliche Diskussion – für Außenstehende abstrakt, theoretisch und kompliziert wirken, aber sie passt, wie aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich sein sollte, nicht wirklich in das Schema ontotheologischer Vorwürfe. Niemand der Szene beansprucht, einen letztgültigen ontologischen Entwurf dargelegt zu haben; niemand der Szene ist davon überzeugt, die Wirklichkeit als ganze adäquat erfassen zu können; im Normalfall wird tunlichst darauf geachtet, ein Modell der Wirklichkeit von der Wirklichkeit selbst als Bezugsgröße zu unterscheiden; platte Abbildtheorien der Wirklichkeit sind längst kritisch-realistischen Ansätzen gewichen, die berücksichtigen, dass auch metaphysische Theorieentwicklung von unseren kontingenten Erkenntniszugängen und persönlichen Erkenntnisinteressen mitgeprägt wird. Kurzum, die Vorläufigkeit und Grenzen metaphysischer Modellentwürfe sind den meisten Akteuren deutlich bewusst und finden in ihren Beiträgen auch einen entsprechenden Niederschlag. Aber auch unter historischer Rücksicht ist der ontotheologische Vorwurf alles andere als klar anwendbar. So macht etwa Marilyn

<sup>36</sup> MEROL WESTPHAL: „The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith“, in: *Modern Theology* 23/2 (2007), 253–278, hier 259.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 272.

McCord Adams darauf aufmerksam, dass Thomas von Aquin und Duns Scotus dahingehend als Onto-Theologen zu kategorisieren seien, dass beide mithilfe metaphysischer Prinzipien das höchste Sein als grundlegende Erklärung der Wirklichkeit auszubuchstabieren bemüht sind. Zugleich betonen sie aber ausdrücklich, dass diese und ähnliche Untersuchungen von vorläufiger Art sind, da das höchste Sein nicht adäquat mit unserer limitierten Erkenntnis erfasst werden kann. Diese Einsicht in unsere beschränkte Erkenntniskraft dient Thomas von Aquin und Duns Scotus dazu, offen für diese letzte Wirklichkeit zu sein, die wir nicht begreifen können, sondern die uns ergreifen und sich uns offenbaren muss.<sup>38</sup> Ähnlich lässt sich auch Anselms Theologie – obwohl hier der Verdacht einer onto-theologischen Vorgangsweise besonderes nahe liegt – deuten. Anselms Prosligion etwa ist als Gebet konzipiert, dessen Struktur darin besteht, einerseits reflektierend zu fragen und andererseits auf die entscheidenden Antworten im Sinne einer Offenbarung zu warten. McCord Adams These lautet daher, dass es Anselm weniger um das Mitteilen bestimmter Propositionen hinsichtlich Gott gehe als um eine Neuausrichtung der Perspektive des Lesers, die durch die Reflexion der vorgebrachten Argumente kognitiv und affektiv verankert werden soll.<sup>39</sup> Der Text sei eher als Anleitung zu einer spirituellen Praxis zu lesen denn als rein theoretisch-spekulativer Traktat. Die onto-theologischen Passagen sind gewissermaßen Prolegomena, die den Weg hin zur Kontemplation freimachen sollen.<sup>40</sup> Dies entspricht dem von Westphal angesprochenen letzten Punkt: Ziel der intellektuellen Spekulation ist nicht ein Verhaftet-Bleiben in der Theorie, sondern ein Fortschreiten in der kontemplativen Praxis, die in einem „aktiven Warten“ auf Einsicht und Verstehen besteht.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> MARILYN MCCORD ADAMS: „What’s Wrong with the Ontotheological Error?“, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 1–12, hier 9. Siehe dazu auch KURT HÜBNER: „Metaphysik und Offenbarung“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin/New York 2001, 20–37. In der skizzierten Gegenüberstellung von Logos der Metaphysik und Logos der Offenbarung betont Hübner, dass letzteres nur Erfahrung und Erkenntnis von Gottes Wort im Sinne reiner Empfängnis sein kann.

<sup>39</sup> Siehe dazu z. B. MARILYN MCCORD ADAMS: „Elegant Necessity, Prayerful Disputation: Method in Cur Deus Homo“, in: P. Gilbert/H. Kohlenberger/E. Salaman (Hg.): *Studia Anselmiana. Cur Deus Homo*, Rom 1999, 367–396.

<sup>40</sup> Erhellend ist in diesem Zusammenhang PIERRE HADOT: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995. Hadot argumentiert anhand zahlreicher Texte der antiken Philosophie dafür, dass diese primär keine theoretische Aussagefunktion haben, sondern als Einübungen für ein dem Menschen angemessenes Leben und Sterben zu verstehen sind.

<sup>41</sup> Siehe dazu WILLIAM WOOD: „Analytic Theology as a Way of Life“, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 43–60, hier 57f.

### 3.3 *Metaphysischer Realismus als Gefahr für die Freiheit?*

Die Auseinandersetzung mit der Onto-Theologie hat gezeigt, dass der Kern der Kritik darin besteht, Gott aufgrund vorhergegangener metaphysischer Analysen in ein von uns zurechtgezimmertes metaphysisches Konstrukt zu sperren. Eine strukturell ähnliche Kritik, so scheint mir, spielt in der derzeitigen wissenschaftstheoretischen Debatte um die systematische Theologie eine wesentliche Rolle.<sup>42</sup> Die (zugegebenermaßen etwas spitz formulierte) Aufforderung, aus dem dogmatischen Schlummer der kantischen Philosophie zu erwachen und sich erneut epistemischen und vor allem metaphysischen Begründungsansprüchen zuzuwenden, die mit theologischen Topoi einhergehen,<sup>43</sup> wird von manchen der entsprechenden Adressaten als Anspruch interpretiert, „hybride Vernunftansprüche zu stellen, die mit einem Realismus einhergehen, der die Welt aus der Sicht Gottes verstanden wissen will.“<sup>44</sup> Magnus Striet etwa begründet die Zurückweisung eines solchen Ansinnens mit dem Verweis, Freiheit und Autonomie in einem Kant'schen Sinn verteidigen zu wollen. Freiheit als das, was aus sich selbst heraus wirksam ist und somit unbedingte Akte zu setzen vermag,<sup>45</sup> verträgt sich nicht mit einem metaphysischen Realismus, der offensichtlich bemüht ist, Freiheit – ähnlich wie die Onto-Theologie in Bezug auf Gott – auf ein durchgängig bestimmbares Vollzugsmoment zurückzuführen. Die Devise lautet also entweder unbedingte Freiheit oder freiheitsgefährdender metaphysischer Realismus. Eine solche Gegenüberstellung ist aber nicht nur falsch, sondern sie zeugt von einem – mit Verlaub – mangelnden Problembewusstsein, wie ich argumentieren werde. Dass diese Gegenüberstellung falsch ist, möchte ich nur kurz anreißen, da ich die Frage nach den explanatorischen Ansprüchen und Grenzen metaphysischer Unternehmungen bereits ausführlich behandelt habe. In der aktuellen Freiheitsdebatte kenne ich keinen namhaften Vertreter, der einen metaphysischen Realismus als solchen als freiheitsgefährdend einstufen würde. Ein metaphysischer

<sup>42</sup> Siehe dazu die Reihe von Beiträgen, die insbesondere in verschiedenen Ausgaben der *Herder Korrespondenz* 71 (2017) und 72 (2018) erschienen sind. Auch einschlägige Publikationen widmen sich ausdrücklich dieser neu entflammten Diskussion wie MARTIN DÜRNBERGER/AARON LANGENFELD/MAGNUS LERCH/MELANIE WURST (Hg.): *Stile der Theologie: Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017 oder MARTIN BLAY/THOMAS SCHÄRTL/CHRISTIAN STÖER/CHRISTIAN TAPP (Hg.): *Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*, Münster 2019.

<sup>43</sup> BENEDIKT P. GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *Herder Korrespondenz* 71/1 (2017), 33–36.

<sup>44</sup> So paraphrasiert aus MAGNUS STRIET: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne!“, in: *Herder Korrespondenz* 71/2 (2017), 13–16, hier 14.

<sup>45</sup> Vgl. MAGNUS STRIET: *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018, 54.

Realismus besagt zuerst einmal ja nur, dass es eine Wirklichkeit unabhängig von unserer Wahrnehmung gibt und wir uns in unserer Wirklichkeitserkenntnis daran orientieren müssen. Eine davon unabhängige These, die Striet offenbar im Blick hat, besagt, dass alles Wirkliche auf letzte Bestandteile reduzierbar sei, deren Existenz und Verhalten sich vollständig objektiv beschreiben lassen. Eine solche These ist in der Tat freiheitsgefährdend, wenn Freiheit als Vermögen gedeutet wird, sich selbst von sich aus und unabhängig von inneren oder äußeren Bedingungen zu vollziehen. Aber sowohl für die These, dass die Wirklichkeit tatsächlich so beschaffen ist, als auch für die These, dass Freiheit in einem solchen Vermögen besteht, ist gesondert zu argumentieren. So viel zur falschen Gegenüberstellung.

Ich wende mich nun der Frage des mangelnden Problembewusstseins zu. Ich bin durchaus bereit Striet zu folgen und die Frage, ob unsere Wirklichkeit in ihrem Verlauf gänzlich determiniert und somit freiheitsgefährdend ist oder nicht, zuerst einmal durch den Verweis auf ein retrorsionslogisches Argument zurückzustellen. Demzufolge muss selbst ein Leugner der Freiheit voraussetzen, dass er seine These, Freiheit gebe es nicht, einsehen und als gerechtfertigt akzeptieren muss. Dies sind aber wiederum Akte der Freiheit, was das Argument der Leugnung von Freiheit in sich widersprüchlich macht.<sup>46</sup> Das Problem ist aber, dass die Bemühung eines solchen Arguments uns nicht davon befreit, seinen möglichen metaphysischen Implikationen ins Auge zu sehen. Betrachten wir nur einige davon:

Erstens, ein solches Argument zeigt vorerst nur, dass Freiheit für einen rationalen Diskurs vorausgesetzt werden muss; was davon völlig unberührt bleibt, ist die Frage, wie ein solcher Freiheitsbegriff zu haben ist. Nur inkompatibilistisch oder auch kompatibilistisch? Spätestens jetzt drängt sich die Frage nach der Beschaffenheit der Wirklichkeit und ihrer (Nicht-)Kompatibilität mit Freiheit erneut auf. Der Verweis, eine solche Frage sei falsch gestellt, da sie sich „nur“ auf reale, unter empirischen Bedingungen vollzogene Freiheit beziehe, während es um die Voraussetzung der Möglichkeit für Rationalität und Moralität überhaupt gehe, überzeugt nicht. Denn Freiheit als formale Voraussetzung für Rationalität und Moralität ist ausschließlich auf unser Selbstverständnis beziehungsweise unsere personale Lebensform bezogen. Sich als moralisch-praktisches Wesen nicht anders als frei denken zu können, heißt noch nicht, auch tatsächlich frei zu sein. Unser genuines Interesse dürfte sich aber nicht nur auf das Verstehen unserer personalen Lebensform als solcher beschränken, sondern die von uns unabhängige Wirklichkeit, in der wir uns wiederfinden, mit einschließen.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 45.

Zweitens können wir danach fragen, was das Vermögen unbedingter Freiheit eigentlich besagt. Wenn Kant davon spricht, dass vom intelligenten Subjekt gesagt werden kann, dass „es seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst anfangen*, ohne daß die Handlung *in ihm selbst anfängt*“,<sup>47</sup> so ist es naheliegend, diese Freiheitsauffassung im Sinne einer in der analytischen Freiheitsdebatte bezeichneten These des „*source-incompatibilism*“ zu deuten. Diese These besagt, Verantwortung setze voraus, freie Handlungen müssten ihren Ursprung in der handelnden Person selbst haben, da wirklich verantwortlich nur jemand sein kann, der die entsprechende Handlung auch unmittelbar hervorbringt.<sup>48</sup> Vielen erscheint eine solche Anforderung für Freiheit jedoch überzogen und nicht einlösbar. Ein gänzlich unbedingter Wille, so das Argument, ist von unseren Charakterzügen, Präferenzen, Gründen und psycho-physischen Einschränkungen völlig losgelöst. Als solcher wäre er eher als unpersönliche und willkürliche Kraft zu bestimmen, die uns plötzlich überkommt, denn als Vermögen einer Person im Lichte ihrer Rationalität und der für sie charakteristischen individuellen Ausprägungen.

Drittens stellt sich daher die Frage, was „unbedingt“ hier genau benennen soll. Der Freiheitsbegriff wird die Möglichkeit unbedingter Freiheit nicht ausschließen können, aber theoretisch und praktisch führt uns ein solcher Begriff nicht weiter. Die Intuition, welche hinter dieser Unbedingtheit des Freiheitsvermögens steht, besagt, dass eine von Gründen oder Wünschen beeinflusste Handlung nicht mehr frei, sondern bestimmt ist. Aber die Rede davon, dass Gründe oder Wünsche unser Handeln bestimmen, ist nicht eindeutig. Gründen folgen wir wegen ihres propositionalen Gehalts und als solche weisen Gründe eine freie Handlung als mehr oder weniger gut begründet, gerechtfertigt, der Situation angemessen oder moralisch geboten aus. Nicht von einer Verursachungsbeziehung ist in diesem Zusammenhang die Rede, sondern von einer Rationalisierungsbeziehung. Kausal lässt sich die Rede von Gründen nur bestimmen, wenn Gründe mit mentalen Ereignissen (bzw. ihren physiologischen Realisierungen) des Anstrebens eines Wunsches, des Überlegens, des Akzeptierens eines Grundes und des Fassens eines Entschlusses identifiziert werden, kurzum der Blick auf die erforderlichen psychologischen und physiologischen Vorgänge fällt, die in die zu untersuchende Handlung münden. Sobald aber eine Rationalisierungs- von einer Kausalbeziehung unterschieden wird und Argumente gegen eine Identifikation von Gründen mit Ursachen vorgebracht werden, erweist sich die Sorge, eine von Gründen bestimmte Freiheit sei bereits freiheitsgefährdet, als unbegründet.

Viertens kann auf konstruktive Weise vielleicht Folgendes über den Ursprung unbedingter Freiheit gesagt werden, ohne einen Dualismus zwischen einem uns

<sup>47</sup> KrV, AA03: 368.03f.; A541|B569.

<sup>48</sup> Siehe z. B. KEVIN TIMPE: „Source Incompatibilism and Its Alternatives“, in: *American Philosophical Quarterly* 44/2 (2007), 143–155.

entzogenen noumenalen und einem uns zugänglichen empirischen Anteil von Freiheit zu bemühen. Die Fähigkeit, eine Handlung von sich aus anfangen zu können, weist durchaus Aspekte auf, die empirisch nicht zu bestimmen sind. Der in der analytischen Handlungstheorie vorherrschende Ansatz einer Körperbewegung-plus-x-Analyse<sup>49</sup> hat letztlich nicht sonderlich befriedigende Ergebnisse mit sich gebracht. Der Zeitpunkt, der den Umschlag markiert, in welchem die Zeit des Überlegens und der Handlungsvorbereitung vorbei und der Handlungsvollzug einsetzt, lässt sich nicht gesondert als spezieller Moment angeben. Im Moment vor dem Handlungsvollzug tun wir noch nichts und wenn ein Handlungsvollzug vorliegt, ist das Tun bereits in vollem Gange. Es lässt sich kein zusätzlicher mentaler Ruck als entscheidende Ursache ausmachen. Es spricht daher einiges dafür, dass freies Handeln tatsächlich ein transzendentalphilosophisches Moment dahingehend enthält, dass Handeln immer schon ein Moment der Aktivität bzw. des Von-sich-aus-Tuns als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt und nicht durch einen grundlegenden Begriff des Noch-nicht-Tuns-plus-X als entscheidenden Faktor, der das Nicht-Tun in ein Tun überführt, analysiert werden kann. Ein Moment freier Spontaneität und Aktivität dürfte somit den gerechtfertigten Kern unbedingter Freiheit ausmachen und an dieser Stelle sollte jede Analyse vernünftigerweise Halt machen. Um zu diesem Kern vorzudringen, bedarf es zuerst einmal aber entsprechender Analyse-Arbeit und des Abgleichs mit vorgeschlagenen alternativen Kausalitäts- und Handlungsmodellen.<sup>50</sup>

Auch die Inanspruchnahme transzendental-idealistischer Elemente für den Freiheitsbegriff bewahrt uns also nicht davor, sich die Finger mit metaphysischen Fragen schmutzig zu machen. Im Gegenteil, sie fordert diese geradezu heraus. Ob unbedingte Freiheit ereignis- oder agenskausal, kompatibilistisch oder inkompatibilistisch zu deuten ist, wie wir Gründe für unsere Handlungen auffassen sollen, wie sich das Vermögen der Erstverursachung zu Kausalität im Allgemeinen verhält oder welche metaphysischen Rückschlüsse Erstverursachung auf ihren Träger zulässt, sind nur einige Fragen, denen sich auch ein Vertreter eines kantisch inspirierten unbedingten Freiheitsbegriffs stellen muss.<sup>51</sup> Der einzige Ausweg,

<sup>49</sup> Dies ist der Ansatz der sogenannten kausalen Handlungstheorie: Körperbewegungen müssen die richtigen Ursachen und Kausalbeziehungen haben, damit sie sich als freie Handlungen qualifizieren. Siehe dazu DONALD DAVIDSON: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980.

<sup>50</sup> Eine rezente einsichtsvolle Arbeit, die eine Metaphysik für die Möglichkeit freien spontanen Handelns entwickelt, ist HELEN STEWARD: *A Metaphysics for Freedom*, Oxford 2012.

<sup>51</sup> Siehe z. B. die hervorragende Studie von GEERT KEIL: *Handeln und Verursachen*, Frankfurt a. M. 2000. Keil diskutiert darin die moderne metaphysische und wissenschaftstheoretische Debatte zu Kausalität und freiem menschlichen Handeln ebenso wie Kants freiheitstheoretische Überlegungen und ihre Bedeutung für die moderne Debatte. Dabei wird ersichtlich, dass Kant sich intensiv mit Freiheitsthemen beschäftigt hat, die auch derzeit analytisch-orientierte Philosophen umtreiben.

dies nicht zu tun, besteht wohl darin, sich in Manier einer therapeutischen Anleitung schlichtweg zu zwingen, diese Fragen nicht zu stellen, um den angeblich falschen Verlockungen unserer Vernunft nicht auf den Leim zu gehen. Dies dürfte im Lichte obiger Ausführungen aber eher einem Denkverbot bzw. einem vorzeitigen und unbegründeten Abbruch philosophischen Fragens gleichkommen denn einem einsichtigen Haltmachen vor den Grenzen unserer Erkenntnis.

#### 4. Schlussbemerkungen

Ich habe für die Unausweichlichkeit metaphysischer Fragestellungen für jeden ernst zunehmenden systematischen Diskurs plädiert. Theologische Behauptungen gehen, wie ich zu zeigen versucht habe, mit ontologischen Verpflichtungen einher, die mal offensichtlicher, mal weniger offensichtlich zutage treten. Dies gilt für die Trinitätslehre ebenso wie für den Wunder- oder Freiheitsbegriff. Primäres Ziel einer ontologischen Darlegung dieser Verpflichtungen ist es, sich Klarheit über die gemachten Ansprüche zu verschaffen und diese in Beziehung zu setzen mit dem, was wir sonst über die allgemeinen Strukturen der Wirklichkeit wissen. Metaphysische Bemühungen haben integrative Funktion, d. h., sie zielen darauf ab, ein Gesamtmodell der Wirklichkeit zu entwickeln, in welchem all jene ontologischen Kategorien und deren Zusammenhänge spezifiziert werden, die für die Erklärung der uns in unseren Beobachtungen, aber auch Erfahrungen und praktischen Vollzügen begegnenden Phänomene erforderlich sind. Diese integrative Funktion habe ich anhand des Modells einer vierkategorialen Ontologie verdeutlicht: Sein Anspruch ist, eine Einordnung der verschiedenen Befunde aus den Einzelwissenschaften in ein metaphysisches Gesamtbild der Wirklichkeit zu ermöglichen. Ähnliche Beispiele metaphysischer Modelle, an welchen ihre integrative Funktion deutlich wird, sind etwa die Vier-Ursachen-Lehre als Schema zur Einordnung aller kausal bestimmbarer Phänomene oder die klassische Substanz-Eigenschaftslehre zur Erklärung von Veränderung. Solche Erklärungen zielen auf die Wirklichkeit als solche ab, nicht nur auf unsere Anschauungen von ihr. Die von Kant aufgeworfene Sorge der Unfähigkeit jeglicher Metaphysik, so wurde deutlich, kennen metaphysisch orientierte Denker zwar, aber sie weisen diese als ungerechtfertigt und nicht überzeugend zurück.

Was bedeuten diese Entwicklungen für die Theologie? Ich möchte drei Punkte benennen: Erstens hat die Renaissance metaphysischer Überlegungen einen Maßstab an Klarheit und gedanklicher Übersicht erreicht, der einen bleibenden Wert für unsere Orientierung im Denken darstellt. Natürlich gibt es auch

viel Scholastisch-Technisches im aktuellen Metaphysikbetrieb, der dann mehr an eine Art philosophisches Schachspiel erinnert, in dem eine kleine Gruppe Eingeweihter sich ihre Zeit zu vertreiben scheint. Aber wo finden sich solche scholastischen Tendenzen nicht, wenn eine gewisse Ebene der Präzision und Spezialisierung erreicht wurde, eine Fachdiskussion vorangetrieben wird und zudem der Publikationsdruck schwer auf den Schultern lastet? Solche allgemeinen (Fehl-)Entwicklungen des modernen Wissenschaftsbetriebs ausklammernd, lässt sich sagen, dass metaphysische Überlegungen uns helfen, unsere Gedanken zu ordnen, wie wir über die Wirklichkeit und unsere Existenz darin auf sinnvolle Weise nachdenken können bzw. sollen. Metaphysische Überlegungen tragen dazu bei, einen Begriff in einem Netzwerk weiterer Begriffe zu sehen, wobei die Identität und Bedeutung eines Begriffs durch seine Position innerhalb dieses Netzwerkes mitbestimmt werden. Nimmt man diesen Gedanken ernst, so geht es um ein Bemühen, eine möglichst kohärente und konsistente Landkarte unseres Wirklichkeitsverständnisses zu erstellen und dieses im Lichte unserer Erfahrungen und unseren sonstigen Wissens über die Wirklichkeit abzugleichen und anzupassen. Das Vorgehen dabei ist fallibilistisch-kritisch: Wir machen einen Vorschlag und schauen, wohin er uns führt und wie weit er uns trägt. Eine Theologie, die ein gewisses Niveau an Argumentation und begrifflicher Klarheit nicht unterschreiten möchte, sollte daher die aktuelle analytische Metaphysik nicht außen vor lassen. Dies bedeutet nicht, sie vorbehaltlos übernehmen zu müssen; es geht darum, bleibende Fortschritte anzuerkennen und für das eigene Denken fruchtbar zu machen.<sup>52</sup>

Zweitens kann die Wiederbelebung der Metaphysik Ansporn für die systematische Theologie sein, sich wieder verstärkt auf das Projekt einer natürlichen Theologie einzulassen, wenn eine rationale Theologie als solche nicht weitgehend aufgegeben und ein Rückzug auf einen rein historisch-exegetisch-hermeneutischen Standpunkt erfolgen soll. Dass es sich hierbei möglicherweise um einen blinden Fleck im Blickfeld der derzeitigen systematischen Theologie handelt, hat Klaus Müller bereits vor etlichen Jahren moniert, wenn er schreibt:

<sup>52</sup> Siehe etwa Peter Bieri, der sich ansonsten durchaus kritisch zur analytischen Philosophie äußert, aber ihre Beiträge zur Klärung von Begriffen und deren Implikationen ausdrücklich hervorhebt. So schreibt er in seinem Aufsatz PETER BIERI: „Was bleibt von der analytischen Philosophie?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 333–344, hier 343: „Wichtiger ist mir die gedankliche Übersicht als solche. Wenn man sie gewonnen hat, ist man ein anderer Mensch als vorher. Ich glaube, das ist der Grund, warum ich selbst bei der analytischen Philosophie gelandet und geblieben bin – irgendwie.“

„Was schließlich Theologie betrifft, so ist hinsichtlich der Geltungsproblematik beinahe flächendeckend Fehlanzeige zu notieren. Die Mehrheit ignoriert die Frage schlichtweg oder erklärt sie für durch die Postmoderne suspendiert.“<sup>53</sup>

Die analytische Metaphysik hat es im Grunde vorgemacht, dass die Aufforderung zu einem dauerhaften Abstand von metaphysischen Fragen nicht nur auf fragwürdigen Prämissen beruht, wie die Auseinandersetzung mit dem onto-theologischen Vorwurf gezeigt hat, sondern vermutlich auch gar nicht durchzuhalten ist, wie die Ausführungen zur Bemühung eines (in einem bestimmten Sinn) metaphysikfreien, transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriffs nahelegen. Wer das Projekt einer natürlichen Theologie ablehnen will, kann dies natürlich tun. Aber eine solche Ablehnung muss aus guten Gründen und nach eingehender Prüfung der Möglichkeiten einer natürlichen Theologie als Alternative erfolgen. Aber auch dann gilt, dass eine apophatisch angehauchte Position mit metaphysischen Implikationen einhergeht, denn es lässt sich erneut fragen, was es denn bedeutet, dass Gott unserer natürlichen Erkenntnis grundsätzlich entzogen ist und wir keine gehaltvollen Aussagen über das Wesen Gottes machen können.<sup>54</sup> Es geht, wie ich betont habe, um Orientierung im Denken. Für eine bessere Orientierung ist es sinnvoll, wenn alle Spieler ihre Karten offen auf den Tisch legen und dazu zählen eben auch metaphysische.

Drittens ist eine ernsthafte Beschäftigung mit der Metaphysik nicht nur ein theoretisches Unterfangen, sondern es hat auch praktisch-positive Implikationen. „*Sapientis est ordinare*“ lautet ein Merksatz der Scholastik, frei übersetzt mit „Der Weise vermag zu ordnen“. Wer Metaphysik betreibt, an der Landkarte seines Denkens samt entsprechender inferentieller Implikationen der darin verwendeten Kategorien arbeitet und schließlich einen besseren Überblick als vorher gewinnt, ist weiser geworden. Und wer seine Einsichten möglichst klar und transparent darzulegen versucht, ermöglicht es seinem Gegenüber auch, die präsentierte Argumentation nachvollziehen und kritisch überprüfen zu können. Dies kann als ein Ausdruck intellektueller Bescheidenheit gesehen werden und als eine Bitte an sein Gegenüber, mögliche Schwachstellen und Fehler anzuzeigen, die einem bisher verborgen geblieben sind. Metaphysik, wenn sie in der richtigen Art und Weise betrieben wird, ist ein bescheidenes Unterfangen, das gerade

<sup>53</sup> KLAUS MÜLLER: „Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin/New York 2001, 41–55, hier 45.

<sup>54</sup> Siehe z. B. JONATHAN JACOBS: „The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God. Fundamentality and Apophatic Theology“, in: *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 6 (2015), 158–176. Der Beitrag zeigt, dass auch die Verteidigung einer apophatischen Theologie mit metaphysischen Gründen einhergeht.

von Kritik und Gegenentwürfen lebt. Wenn etwa von metaphysischer Seite versucht wird darzulegen, wie ein trinitarischer Gott zu denken ist, so beanspruchen die vorgeschlagenen Ansätze nicht, Gott auf die Schliche gekommen zu sein, sondern sie arbeiten an Modellen einer kohärenten Gotteslehre, die möglicherweise wahr sein können, aber stets mit Einwänden rechnen.<sup>55</sup> Oder wie Otto Muck hinsichtlich der Gottesbeweise formuliert hat:

„Dabei geht es nicht darum, den Bezug zum Absoluten neu einzuführen – höchstens ein Sprechen davon. Es geht auch nicht darum, den absoluten Seinsgrund oder Gott durch Begriffe einzufangen, die ihn verständlich machen, ihn auf uns vertraute Zusammenhänge zurückführen. Eher kann man davon sprechen, daß der in unserem Leben schon wirksame Ausgriff auf die – wenn auch verborgene – Sinnmitte unseres Lebens zu Sprache gebracht wird und durch ebendieses prüfende Zur-Sprache-Bringen zu einer persönlichen Klärung gelangt.“<sup>56</sup>

Ein solches Bemühen steht in der Tradition des *fides quaerens intellectum*. Es geht darum, den Bereich des Glaubens mit den Mitteln der Vernunft auszuleuchten im Hinblick auf das Ziel, verfälschende Vorstellungen abzuwehren. Dazu kann Metaphysik einen bescheidenen Beitrag unter theoretischer und praktischer Rücksicht leisten. Dass dabei Einsichten in den einen Grund aller Dinge aber nicht erzwungen werden können, sondern sich, wenn überhaupt, plötzlich einstellen und eine entsprechende demütige Haltung des „offenen Wartens“ erfordern, ist gerade vor dem Hintergrund einer Offenbarungsreligion selbstredend.

## Verwendete Literatur

ADAMS, Robert Merrihew: „Miracles, Laws of Nature and Causation“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 66 (1992), 207–224.

BIERI, Peter: „Was bleibt von der analytischen Philosophie?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 333–344.

<sup>55</sup> Siehe JORDAN WESSLING: „Analytic Theology as Sapiential Theology: Reflections on a Concern Raised by Kevin J. Vanhoozer“, in: *Open Theology* (2017), 380–396, hier 394: „It often does not matter whether or not one thinks that her preferred model of the Trinity is true in all of its fine-grained detail; the theologian might hold that the model is at best an approximation to the truth, or she might be agnostic about whether or not the model approximates the truth, or she might be skeptical that it does at all. Again, what often matters is that it represents a coherent way of thinking about God that helps the theologian see how the doctrine might or could be true [...]. [...] evidence that something could be true can overcome concerns about the Trinity’s coherence, which can empower the theologian to worship God more confidently and freely.“

<sup>56</sup> OTTO MUCK: *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, 169.

- BLAY, Martin/SCHÄRTL, Thomas/STÖER, Christian/TAPP Christian (Hg.): *Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13), Münster 2018: Aschendorff.
- BOURGET, David/CHALMERS, David: „What do Philosophers believe?“, in: *Philosophical Studies* 170/3 (2014), 465–500.
- BULTMANN, Rudolf: *Neues Testament und christliche Existenz*, herausgegeben von Andreas Lindemann, Stuttgart 1993: Mohr Siebeck.
- CAMPBELL, Keith: *Abstract Particulars*, Oxford 1990: Blackwell.
- CARNAP, Rudolf: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis* 2 (1932), 219–241.
- CHIGNELL, Andrew: „As Kant has shown ...“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009: Oxford University Press, 117–135.
- DAVIDSON, Donald: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980: Oxford University Press.
- DÜRNBERGER, Martin/LANGENFELD, Aaron/LERCH, Magnus/WURST, Melanie: (Hg.): *Stile der Theologie: Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart* (ratio fidei 60), Regensburg 2017: Pustet.
- EBELING, Gerhard: *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981: Mohr Siebeck.
- EVANS, Stephen C.: *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments*, Oxford 2010: Oxford University Press.
- FESER, Edward: *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco 2017: Ignatius Press.
- GASSER, Georg/QUITTERER, Josef: „The Power of God and Miracles“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7/3 (2015), 247–266.
- GLOCK, Hans-Johann: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge 2008: Cambridge University Press.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *Herder Korrespondenz* 71/1 (2017), 33–36.
- GRIFFIN, Michael: *Leibniz, God and Necessity*, Cambridge 2012: Cambridge University Press.
- HADOT, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995: Blackwell.
- HALBIG, Christoph/SUHM, Christian (Hg.): *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusebatten in der Philosophie*, Heusenstamm 2004: Ontos.
- HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951: Klostermann.
- Ders.: *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 2008: Klostermann.
- HÜBNER, Kurt: „Metaphysik und Offenbarung“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin/New York 2001: De Gruyter, 20–37.
- JACOBS, Jonathan: „The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology“, in: *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 6 (2015), 158–176.

- KEIL, Geert: *Handeln und Verursachen*, Frankfurt a. M. 2000: Klostermann.
- LÖFFLER Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2012: WGB.
- LOWE, E. J.: „Miracles and Laws of Nature“, in: *Religious Studies* 23/2 (1987), 263–278.
- Ders.: *A Survey of Metaphysics*, Oxford 2002: Oxford University Press.
- Ders.: *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006: Oxford University Press.
- LOVERING, Rob: *God and Evidence: Problems for Theistic Philosophers*, New York 2013: Bloomsbury Academic.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias: „Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 414–425.
- MCCORD ADAMS, Marilyn: „Elegant Necessity, Prayerful Disputation. Method in Cur Deus Homo“, in: P. Gilbert/H. Kohlenberger/E. Salaman (Hg.): *Studia Anselmiana. Cur Deus Homo* (Atti del Congresso Anselmiano internazionale), Rom 1999: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 367–396.
- Dies.: „What’s Wrong with the Ontotheological Error?“, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 1–12.
- MOSER, Paul K.: *The Elusive God*, Cambridge 2008: Cambridge University Press.
- MUCK, Otto: *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983: Patmos.
- MÜLLER, Klaus: „Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin/New York 2001: De Gruyter, 41–55.
- MUMFORD, Stephen: „Miracles: Metaphysics and Modality“, in: *Religious Studies* 37/2 (2001), 191–202.
- NAGASAWA, Yujin: *The Existence of God: A Philosophical Introduction*, New York 2011: Routledge.
- Ders.: *Maximal God. A New Defense of Perfect Being Theism*, Oxford 2017: Oxford University Press.
- RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941: Kösel-Pustet.
- RAPP, Christof: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016: Beck.
- RIORDAN, Patrick: „Religion as Weltanschauung“, in: *Aquinas* 37 (1992), 519–534.
- SCHMIDINGER, Heinrich: *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2000: Kohlhammer.
- STEWART, Helen: *A Metaphysics for Freedom*, Oxford 2012: Oxford University Press.
- STRAWSON, Peter F.: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959: Methuen.
- STRIET, Magnus: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne!“, in: *Herder Korrespondenz* 71/2 (2017), 13–16.
- Ders.: *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018: Herder.

- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism* (Revised Edition), Oxford 2016: Oxford University Press.
- TIMPE, Kevin: „Source Incompatibilism and Its Alternatives“, in: *American Philosophical Quarterly* 44/2 (2007), 143–155.
- WESSLING, Jordan: „Analytic Theology as Sapiential Theology: Reflections on a Concern Raised by Kevin J. Vanhoozer“, in: *Open Theology* (2017), 380–396.
- WESTPHAL, Merol: „The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith“, in: *Modern Theology* 23/2 (2007), 253–278.
- WIELENBERG, Erik J.: *God and the Reach of Reason*, Cambridge 2007: Cambridge University Press.
- Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach, Wien 1929: Artur Wolf.
- WOLTERSTORFF, Nicholas: „How Philosophical Theology became possible within the Analytic Tradition of Philosophy“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford/New York 2009: Oxford University Press, 155–168.
- Ders.: „Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect“, in: T. Cuneo (Hg.): *Inquiring about God. Selected Essays*, Bd. I., Cambridge 2009: Cambridge University Press, 17–34.
- WOOD, William: „Analytic Theology as a Way of Life“, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 43–60.

Uwe Meixner

## „Die Wahrheit wird euch frei machen“ Über die Metaphysik in der Theologie

Wie die Leser dieses Aufsatzes bald merken werden, enthält er eine große Menge an Kritik. Aber niemand – sofern noch lebend – wird in dem Aufsatz zitiert oder persönlich genannt. Das hat den Vorteil, dass alle, die meinen, sie seien von der Kritik nicht betroffen, sich gut weiter so fühlen können. Ja, jeder Leser kann sich – ohne dass der Text ihm das Gegenteil beweist – auf den Standpunkt stellen, dass der Aufsatz nur Strohmannen und Strohfrauen „attackiere“, also gewissermaßen frei erfunden und insofern uninteressant sei. Freilich dürfte eine solche Haltung nicht ganz den Tatsachen angemessen sein. Ob es wirklich so ist, möge jeder Leser selbst entscheiden.

### 1. Wahrheit und Für-wahr-Halten

Die erste Unterscheidung, die in dieser Besinnung über die theologische Rolle der Metaphysik zu treffen ist, ist die zwischen *ontologischer* (also nichtmythologischer) *Wahrheit* und *mythologischer* (also nichtontologischer) *Wahrheit*.<sup>1</sup> Im Sinne der letzteren Wahrheit ist es wahr, dass manches Pferd geflügelt ist, denn im Sinne jener Wahrheit ist es auch wahr, dass Pegasus ein geflügeltes Pferd ist. Im Sinne der ersteren Wahrheit jedoch ist es weder wahr, dass Pegasus ein geflügeltes Pferd ist, noch dass manches Pferd geflügelt ist. Im Folgenden ist mit „Wahrheit“ und „wahr“ stets ontologische Wahrheit gemeint – also Wahrheit im primären Sinn.

„Wahrheit“ meint eine Eigenschaft von Sätzen oder von Propositionen, so dass Folgendes gilt:

<sup>1</sup> Dieser Unterscheidung entspricht die Unterscheidung zwischen mythologischem (also nichtontologischem) Wissen und ontologischem (also nichtmythologischem) Wissen. Mythologisch kann man vieles von Sherlock Holmes wissen, ontologisch hingegen nichts außer, dass Sherlock Holmes nicht existiert (und zudem alle logischen Folgerungen daraus). Mythologisch kann man wissen (und wissen viele), dass mancher Teenager ein Zauberlehrling ist, denn es ist mythologisch wahr, dass mancher Teenager ein Zauberlehrling ist; ontologisch hingegen kann man das nicht wissen, denn es ist nicht ontologisch wahr.

Der Satz „A“ ist wahr genau dann, wenn A.

Die Proposition, dass A, ist wahr genau dann, wenn A.

Korollar: Der Satz „A“ ist wahr genau dann, wenn die Proposition, dass A, wahr ist.

Für A (den für sich stehenden Großbuchstaben A) ist hier stets ein (deutscher) Aussagesatz einzusetzen (nicht dessen Name, sondern der Satz selber, wodurch der Satz bei zwei der Einsetzungen zwischen Anführungszeichen zu stehen kommt). Gewöhnlich wird es sich dabei um einen Aussagesatz handeln, der von Außersprachlichem handelt, und auf diese gewöhnlichen Einsetzungen kann und will ich mich hier beschränken.<sup>2</sup>

*Für-wahr-Halten* nun ist eine gegenüber Propositionen eingenommene Haltung von Personen und besteht in Folgendem:

(Die Person) X glaubt, dass A.

Auch hier beschränke ich mich, was die Einsetzungen für (den Schemabuchstaben) A angeht, auf (deutsche) Aussagesätze, die von Außersprachlichem handeln (dazu, warum das empfehlenswert ist, siehe Fußnote 2). Eine besonders wichtige Spezialisierung (Besonderung, nicht etwa Instanziierung) des gerade angegebenen, völlig generellen Schemas ist diese:

(Die Person) X glaubt, dass nicht-B.<sup>3</sup>

Eine Person, die glaubt, dass nicht-B, und ihren Glauben nicht verbirgt (indem sie schweigt oder lügt), wird die Frage, ob B, *verneinen*, während eine Person, die glaubt, dass B, und ihren Glauben nicht verbirgt, die Frage, ob B, *bejahen* wird.

Das Drama des menschlichen Lebens auf Erden ist zu einem nicht geringen Teil mithilfe der Begriffe Wahrheit und Für-wahr-Halten beschreibbar. Ich gebe drei, im menschlichen Leben immer wieder auftretende Situationstypen an, die ein „unglückliches“ Auseinanderfallen, eine Scheidung von Wahrheit und Für-wahr-Halten beinhalten: (1) C [oder: „C“ ist wahr; oder: Die Proposition, dass C, ist wahr], aber X glaubt nicht, dass C. (2) C, aber X glaubt, dass nicht-C. (3) X glaubt, dass D, aber nicht-D. Demgegenüber beinhalten die folgenden Situationstypen ein „glückliches“ Zusammenkommen, eine Vermählung von Wahrheit und Für-wahr-Halten: (4) C, und X glaubt, dass C. (5) nicht-C, und X glaubt, dass nicht-C.

<sup>2</sup> Aussagesätze, die von Sprachlichem handeln, gibt es natürlich auch, und die angegebenen Schemata gelten auch für viele solche Sätze. Fraglich ist aber beispielsweise sehr, ob das erstere Schema auch von einem Satz gilt, der (im Effekt) von sich selber sagt, dass er nicht wahr ist, wenn er für A in das Schema eingesetzt wird, nämlich beispielsweise dieser Satz: Der vorletzte Satz auf dieser Seite ist nicht wahr.

<sup>3</sup> Das ergibt sich aus dem vorausgehenden Schema per Einsetzung von nicht-B für A.

Warum nun sollten die Begriffe *Wahrheit* und *Für-wahr-Halten* – d. h.: *propositionale* Wahrheit, *propositionales* Für-wahr-Halten, wie gerade beschrieben – ausgerechnet im religiösen Leben keine Rolle spielen bzw. spielen dürfen (wie nicht wenige meinen, nämlich alle Nonkognitivisten in Sachen Religion, viele im Anschluss an Wittgenstein), während jene Begriffe doch sonst im Leben eine so große Rolle spielen? Religiöses Leben ist ohne jeden Zweifel mehr als ein Für-wahr-Halten, aber es ist nun eben *auch* ein Für-wahr-Halten. Fällt das Für-wahr-Halten weg, ist es, als ob man einen Körper des Skeletts beraubt. Nichts trägt ihn mehr.

Wo aber ein Für-wahr-Halten ist, da ist auch eine Wahrheit, die man im Für-wahr-Halten treffen oder verfehlen kann. Betrachten wir den Satz „Gott existiert“ und dessen Verneinung „Gott existiert nicht“. Glaubt X, dass Gott existiert, und Gott existiert nicht, so verfehlt X in seinem Für-wahr-Halten die Wahrheit; ebenso ist es, wenn X glaubt, dass Gott nicht existiert, und Gott doch existiert. In einem schwächeren (nämlich nicht im *falschglaubenden*, sondern nur im *nicht-glaubenden*) Sinn verfehlt X in seinem Für-wahr-Halten die Wahrheit, wenn Gott existiert und X nicht glaubt, dass er existiert, ohne aber zu glauben, dass er nicht existiert; oder wenn Gott nicht existiert und X nicht glaubt, dass er nicht existiert, ohne aber zu glauben, dass er existiert.

Die wahre Zentralität von Für-wahr-Halten und Wahrheit für das religiöse Leben wird sichtbar, wenn das reichlich abstrakte (und abgedroschene) Beispiel von eben durch ein viel konkreteres ersetzt wird: Glaube ich, dass Gott mich liebt, und liebt Gott mich nicht, dann verfehle ich in meinem Für-wahr-Halten die Wahrheit; ich verfehle sie auch, wenn ich glaube, dass Gott mich nicht liebt, und Gott mich doch liebt. In einem schwächeren Sinn verfehle ich in meinem Für-wahr-Halten die Wahrheit, wenn Gott mich liebt und ich nicht glaube, dass er mich liebt, ohne aber zu glauben, dass er mich nicht liebt; oder wenn Gott mich nicht liebt und ich nicht glaube, dass er mich nicht liebt, ohne aber zu glauben, dass er mich liebt.

## 2. Das Wesen der Theologie

Im Folgenden beziehe ich mich auf das Christentum. Vieles, was gesagt wird, ist aber genauso einschlägig für andere Schriftreligionen. Ausgangspunkt ist ein zunächst noch sich wandelndes, ab einem gewissen Zeitpunkt aber für die bei weitem überwiegende Anzahl von Gläubigen feststehendes Korpus von schriftlichen Dokumenten, durch welches das Christentum gewissermaßen *prädefiniert* wird.

Es entstand eine Wissenschaft, die sich mit der Auslegung dieses Korpus – also der Gesamtheit der kanonischen Schriften, im Folgenden kurz „das Korpus“ – befasst, wobei das Ziel der Auslegung kein anderes ist, als definitiv und vollständig zu klären, welche *religiös bedeutsamen* Wahrheiten (d. h.: wahren Aussagesätze, wahren Propositionen) im Korpus stecken, mit anderen Worten: von der *Prädefinition* des Christentums (seiner Wahrheit nach) zu seiner *Definition* zu gelangen.

Die besagte Wissenschaft ist die Wissenschaft der christlichen Theologie (im Folgenden kurz „die Theologie“),<sup>4</sup> die bis heute existiert. In ihr kam es früh, und kommt es bis heute, zu unversöhnlichen Meinungsverschiedenheiten; denn das Korpus ist in seiner Gesamtaussage und damit auch in seinem Wahrheitsgehalt nicht nur *nicht prima facie eindeutig* (wäre es *prima facie* eindeutig gewesen, so hätte kein rechter Anlass zur Entstehung der Theologie bestanden), sondern in solchem Ausmaße *in der Tiefe uneindeutig*, dass unter seinen verschiedenen, auf die definitive und vollständige religiös bedeutsame Wahrheit in ihm zielenden möglichen Auslegungen keine als *die mit höchster Wahrscheinlichkeit richtige* rational auszeichnenbar ist. Die Theologie zerfällt somit in Theologien. Jede von diesen beansprucht, die vom Korpus transportierte religiös bedeutsame Wahrheit in Klarschrift wiederzugeben. Welche von diesen Theologien aber *die mit höchster Wahrscheinlichkeit richtige ist* – das ist rational unentscheidbar. *De facto entschieden* wird die vorgenannte Frage freilich doch: Zu einem gewissen Für-wahr-Halten kommt man ja in der Regel, wenn man sich mit dem christlichen Korpus ernstlich befasst (und sei es ein gänzlich negatives Für-wahr-Halten). Die Faktoren, die dabei ins Spiel kommen – zu den rationalen Faktoren hinzu kommen –, sind außerrationale: charakterliche Disposition, Zufall, Autorität, Tradition, Gewohnheit, Erziehung, verinnerlichter Zwang, vielleicht auch göttliche Erleuchtung (oder teuflische Einflüsterung). Und *ein* Faktor ist noch hinzuzufügen und besonders herauszustellen, ein eher *metarationaler* als außerrationaler Faktor: *die freie Wahl* – motiviert durch das Bedürfnis, trotz rationaler Unterdeterminiertheit zu einem Abschluss zu kommen: zu einem Boden, auf dem man wenigstens provisorisch (in diesem Leben) stehen kann.

Die überragende existenzielle Bedeutung der gefühlten religiösen Wahrheit, die im christlichen Korpus steckt, veranlasst trotz der geschilderten Sachlage der radikalen rationalen Unterdeterminiertheit seiner Wahrheitsauslegung immer noch rational gesinnte Menschen – Wissenschaftler (im weitesten Sinne) –, sich

<sup>4</sup> Die Theologie ist hier die Theologie im engeren Sinn. Die Theologie im weiteren Sinn ist die Theologie im engeren Sinn plus deren Satellitenfächer, also das, was Studenten studieren, wenn sie „Theologie“ studieren, das „Gesamtpaket“. Die Theologie (im engeren Sinn) ist hier zudem (um es noch einmal hervorzuheben) die wahrheitssuchend auslegend auf den (christlichen) Kanon bezogene Theologie; sie ist nicht die mehr oder minder freispekulative sogenannte „rationale Theologie“, eine Teildisziplin der Philosophie.

mit dem Korpus *in darin Gotteswahrheit suchender Weise* zu befassen, und zwar in solchem Ausmaß, dass zur universitären Institutionalisierung der Theologie sehr wohl nach wie vor hinreichender Anlass besteht. Alle sind wir von der christlichen Botschaft – aus ihr selbst heraus – aufgefordert, zu ihrem religiösen Wahrheitsgehalt vorzudringen, darunter eben auch diejenigen von uns, die mit Begriffen, Prinzipien und Argumentationsformen besonders gut umgehen können und die einen, soweit es dem Menschen möglich ist, *freien Geist* haben.

Universitäre Theologie muss sich im Übrigen neben den anderen Fächern nicht schämen: Rationale Unterbestimmtheit begleitet einen Großteil der menschlichen Erkenntnisunternehmungen, darunter selbst die Physik, selbst die Mathematik.<sup>5</sup> Leider wissen – ausbildungsbedingt – viele Wissenschaftler von der rationalen Unterbestimmtheit ihrer je eigenen Disziplin *nichts*, weil sie sich nie mit deren Fundamenten *als Fundamente* befasst haben – noch jemals befasst werden. Stattdessen sehen sie nicht selten von der scheinbar festgegründeten Höhe ihrer Disziplin verächtlich oder gar feindlich auf Kollegen herab, welche um Erkenntnisse bemüht sind, die durchaus nicht schlechter, sondern bloß anderer Art sind als die von ihnen selbst angestrebten.

### 3. Historische Wahrheit und geistesgeschichtliche Bedingtheiten der Wahrheitsauslegung der Schrift

Um welche Wahrheiten geht es, wenn das Korpus, durch welches das Christentum prädefiniert wird, mit dem Ziel der religiös bedeutsamen Wahrheitsfindung *in ihm* ausgelegt wird? Es geht unter anderem um *historische Wahrheiten* (menschheitshistorische und/oder naturhistorische), also darum, ausgehend vom Text herauszufinden, was wirklich in Raum und Zeit damals geschehen ist. An dieser Stelle ist nun herauszustellen und zu betonen, dass die Multiplizität der Wahrheitsauslegungen eines Textes nicht nur durch die Uneindeutigkeit des Textes selbst bedingt ist, sondern auch durch die Wandlungen der geistesgeschichtlichen Lage, aus der heraus jeweils ausgelegt wird. Frühere Generationen waren eher bereit, die Wundererzählungen, die sich in den Evangelien finden, als historische Wahrheiten zu akzeptieren. Demgegenüber sehen sich heute viele Theologen (die meisten?) außer Stande, selbst die Erzählungen von der Auferstehung Jesu ihrem Aussagekern nach mehr oder minder wörtlich als historische

<sup>5</sup> Es wäre nicht irrational, statt von der Einstein'schen relativistischen Physik von der Lorentz'schen klassischen Physik auszugehen, und es wäre nicht irrational, statt auf eine Mengenlehre mit Kontinuumshypothese auf eine Mengenlehre mit deren Verneinung zu bauen.

Wahrheit zu nehmen. Das, was dem unbefangenen („naiven“) Leser durch den Wortlaut jener Erzählungen doch sehr als etwas von diesen Erzählungen ehrlich *Behauptetes* (also mit echtem Wahrheitsanspruch Verbundenes) nahegelegt wird, lassen sie nicht als eine historische Wahrheit stehen: nämlich die Proposition, dass Jesus, nachdem er gestorben war, wieder lebte und sich wieder leiblich sichtbar (wenn auch in gewisser Weise verklärt) durch die raumzeitliche Wirklichkeit bewegte. Diese Proposition können sie schlicht nicht für wahr halten – sie können es nicht, sagen sie, *angesichts des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes*. Dass die Evangelien aber ganz einfach etwas frei Erfundenes, eine krasse Unwahrheit als Wahrheit ausgeben, also schlicht *lügen*, etwa mit dem Ziel der Irreführung von unwissenden, ungebildeten Menschen zum Zwecke der Gründung bzw. Konsolidierung einer Religionsgemeinschaft, von der dann eine Priesterschaft komfortabel durchs Leben getragen wird – das ist jenen Theologen nun auch wieder *zu einfach*. Mit einer Faser ihres Herzens hängen sie ja doch an den alten Geschichten, den „Mythen“; irgendeine signifikante Wahrheit müsse in den Auferstehungserzählungen doch stecken. Das Problem ist nur: *Welche?* Dass nach einem (jedem) Dezember auch wieder ein Mai kommt, oder eine ähnliche Trivialität (millionenfach bestätigte Weisheiten wie „Das Leben lässt sich nicht unterkriegen“, „Wer fällt, steht auch wieder auf“) – *das* kann es doch nicht sein.

Mehr noch als die Erzählungen von der Auferstehung Jesu finden die biblischen Erzählungen von Jesu Wiederkehr als Weltenrichter und von der allgemeinen Auferstehung der Toten heute weitgehend keine Auslegung mehr, die ihnen mehr oder minder die von ihnen *prima facie* behauptete historische (hier zukünftige) Wahrheit entnimmt – während ja frühere Generationen mit der Wiederkehr des Herrn fest rechneten, sie als Gegenstand eines auf die Zukunft bezogenen Für-wahr-Haltens hatten, oft „in Furcht und Zittern“. Als Begründung für diesen Wandel in der Wahrheitsauslegung des Korpus wird wiederum *das moderne naturwissenschaftliche Weltbild* herangezogen: *Dieses* lasse eine Auslegung der fraglichen biblischen Erzählungen als zukünftige historische Wahrheiten mehr oder minder wörtlich transportierende nicht zu; die zukünftige historische Wahrheit über das Schicksal von Menschheit und Welt sei schlicht eine ganz andere, nämlich kurz gesagt: der moralisch blinde (sich um Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht scherende), universelle und irreversible, kosmische Tod. Das Problem ist dann wiederum, *welche Wahrheit* es denn nun überhaupt noch sein soll, die in jenen Geschichten, den „Endzeitmythen“, steckt; denn dass sie einfach Lügenmärchen sind, die frei erfunden wurden, um eine Herde von unwissenden, ungebildeten Gläubigen – von „Schafen“ – unter die Angstknute einer von den „Schafen“ lebenden Priesterschaft zu bringen oder um in Zeiten von Verfolgung und Anfechtung die „Schäflein“ zu trösten und bei der Stange zu halten – ja, das

mag man nun auch nicht recht glauben. Aber geradezu unmöglich – im Sinne von lächerlich und peinlich – ist es, aus den Geschichten von Christi Wiederkunft anstelle einer historischen (zukünftigen) Wahrheit eine mehr oder minder schwache und/oder platte Lebensweisheit herauszulesen, oder, was immerhin ein wenig besser ist, einen moralischen („kategorischen“) Imperativ, etwa diesen: Handle so, dass du dazu beiträgst, diejenige Gerechtigkeit herbeizuführen, die ein vollkommener und allmächtiger Richter und Exekutor (wenn es ihn gäbe) bzgl. aller freien Agenten am Ende aller Zeiten herstellen würde (von der ewigen Hölle Strafe einmal abgesehen). Die gewaltige Schwierigkeit, in den für reine Mythen gehaltenen biblischen Endzeitgeschichten noch religiös bedeutsame Wahrheit „freizulegen“, sie aus ihnen „auszugraben“, führt dazu, dass die Endzeitgeschichten heute von rational Gesinnten (d. h.: sich für rational gesinnt Haltenden) als Felder der Wahrheitsfindung mehr oder weniger ignoriert werden<sup>6</sup> (wie übrigens auch alle biblischen Geschichten, in denen Engel eine Rolle spielen).

#### 4. Metaphysische Wahrheit und, abermals, geistesgeschichtliche Bedingtheiten der Wahrheitsauslegung der Schrift

Aber sind denn die folgenden drei Alternativen *sämtliche Alternativen* bei der Wahrheitsauslegung der Schriften des christlichen Kanons: (1) aus ihnen historische Wahrheiten herauszulesen (die meisten Theologen würden heute sagen, dass da keine religiös bedeutsamen historischen Wahrheiten herauszulesen sind), oder (2) Wahrheiten der Lebensklugheit (eher trivialen Charakters; oft sind es in Wirklichkeit Halbwahrheiten), oder (3) Wahrheiten der Moral (die man viel besser auch anderswoher beziehen kann)? *Gewiss nicht*. Die drei genannten Alternativen sind nicht sämtliche Alternativen bei der Wahrheitsauslegung des christlichen Kanons. Vielmehr fängt die Theologie doch eigentlich erst mit biblisch fundierten *metaphysischen Gotteswahrheiten* an – und das sind keine historischen oder lebensklugen oder moralischen Wahrheiten. Im Laufe der Theologiegeschichte sind aus dem christlichen Kanon auch und vor allem *metaphysische Wahrheiten* herausgelesen worden – so meinte man jedenfalls. Wie aber steht es denn damit *heute*?

<sup>6</sup> Diese Ignorierung wird zudem gefördert durch den modernen Unwillen gegen die „Vertröstung“ auf ein Ganzanderswo und Ganzanderswann. Auf keinen Fall will man zu den Betrogenen zählen; diese Eventualität lässt man sich nicht bieten! Allein und ausschließlich die Forderung „Reich Gottes hier und jetzt!“ bzw. sogar die wahrlich erstaunliche Feststellung „Das Reich Gottes *ist* schon hier und jetzt“ wird noch als eines selbstbewussten (gleichwohl sich für religiös haltenden) Geistes würdig erachtet.

Bevor diese Frage angegangen werden kann, ist eine andere zu beantworten: Was macht eine metaphysische Wahrheit zu einer metaphysischen? Biblische Texte, *die gotteswahrheitlich bedeutsam sind*, weisen ausnahmslos (allerdings mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung) gleichzeitig sowohl eine historische als auch eine metaphysische Dimension auf. Das gilt insbesondere für die Erzählungen von Jesu Wundern; es gilt aber z. B. auch für die Geschichte vom brennenden Dornbusch, für die Schöpfungsgeschichte und den Anfang des Johannesevangeliums. Die vom Text beanspruchte historische Wahrheit: die historische Wahrheit, die er vorgibt – die aber heute gewöhnlich keine Anerkennung mehr findet (ja, es wird sogar behauptet, der Text würde, recht verstanden, gar nicht vorgeben, eine historische Wahrheit auszusprechen; er würde, exegetisch richtig verstanden, gar nicht vorgeben, von einem Ereignis wahrheitsgemäß zu berichten) – hat ihren propositionalen Gehalt stets innerhalb der Grenzen des Empirischen: Wenn es wirklich geschehen ist, dass in der Begegnung mit Jesus der vordem Gelähmte auf einmal geht, der vordem Aussätzig geheilt ist, der vordem Blinde sieht, der vordem Tote wieder lebendig ist, dann ist das etwas Sichtbares, empirisch Feststellbares (wenn auch nichts, was in natürlicher Weise *erklärbar* wäre). Wenn es geschehen ist, dass ein Dornbusch brennt, ohne zu verbrennen, und aus dem Dornbusch heraus eine körperlose Stimme eine geheimnisvolle Selbstidentifikation vornimmt und Moses einen gewaltigen Auftrag erteilt, dann ist *das* (wenn es wirklich geschehen ist, historische Wirklichkeit in Raum und Zeit gewesen ist) etwas Sichtbares und Hörbares (gewesen). Aber die gotteswahrheitlich bedeutsamen biblischen Texte sind gerade so „gestrickt“, dass das vorgeblich wirklich Geschehene und Sichtbare und Hörbare „zeichenhaft“ auf etwas verweist, was darüber hinausgeht: auf eine transzendente Wirklichkeit, genauer gesagt: auf ein transzendentes, in die empirische Welt hinein handelndes – schaltendes und waltendes – Subjekt von überragender Macht: auf den unsichtbaren, aber doch sichtbar wirkenden Gott. Damit ist von den gotteswahrheitlich bedeutsamen biblischen Texten metaphysische Wahrheit beansprucht, und nicht nur historische.

Die Zusammengehörigkeit in gotteswahrheitlich bedeutsamen biblischen Texten von behaupteter historischer – im Empirischen verorteter – Wahrheit und von gleichermaßen behaupteter, diese historische Wahrheit erklärender (und umgekehrt von dieser angezeigter), das Empirische transzendierender metaphysischer Wahrheit ist *auch* an der Schöpfungsgeschichte augenfällig. Erst ist kein Licht, dann ist Licht; erst gibt es keine Pflanzen und Tiere, dann gibt es sie; zunächst sind keine Menschen da, dann sind auch sie da – das sind historische Wahrheiten, von denen wohl auch ein moderner Theologe noch zugeben würde, dass sie aus der Schöpfungsgeschichte herauslesbar sind (mit dem Hervorgehen Adams aus der Ackererde und dem Hervorgehen Evas aus Adams

Rippe steht es natürlich anders; frühere Generationen freilich haben sogar diese Aspekte der Schöpfungsgeschichte für historische Wahrheiten gehalten). Im Vordergrund steht aber bei der Schöpfungsgeschichte nicht das Konstatieren einer Sequenz von historischen Fakten und Ereignissen, sondern die Behauptung der großen, welttranszendierenden *metaphysischen* Wahrheit: *dass Gott die raumzeitliche Welt geschaffen hat.*<sup>7</sup>

Nicht zufällig steht an erster Stelle im Glaubensbekenntnis das Bekenntnis zur Wahrheit der metaphysischen Proposition, dass Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde ist – eine metaphysische Proposition, zu deren logischen Konsequenzen offensichtlich Propositionen historisch-empirischer Art zählen (solche der Form „Es entstand [es wurde] einmal das und das“). Jenes Bekenntnis ist sichtlich das Fundament für alle weiteren, dem Aussagegehalt nach das natürliche epistemische Maß des Menschen übersteigenden Bekenntnisse im Symbolon – Fundament freilich nicht im Sinne einer notwendigen Voraussetzung (*conditio sine qua non*) für *Wahrheit*, sondern im Sinne einer notwendigen Voraussetzung für *Für-wahr-Halten*: Wenn man es nicht für wahr halten kann, dass Gott die (raumzeitliche) Welt geschaffen hat, wie kann man denn dann vernünftigerweise irgendeine andere das natürliche epistemische Maß des Menschen übersteigende Proposition im Symbolon für wahr halten? Vernünftigerweise gewiss keine.

Zu den bedenklichsten Entwicklungen der modernen Theologie gehört es demzufolge, dass viele Theologen meinen, das Bekenntnis zur (Wahrheit der Proposition der) Weltschöpfung durch Gott nicht vorbehaltlos mitmachen zu können. Was hindert sie? Wiederum heißt es: *das moderne naturwissenschaftliche Weltbild*. Vor zweihundert Jahren und noch vor hundert Jahren haben viele damalige Intellektuelle (Theologen waren damals aber eher nicht dabei) neben der metaphysischen Proposition der Weltschöpfung durch Gott auch gewisse *historische* Propositionen, die logisch in jener Proposition stecken, nicht für wahr halten können, etwa die Proposition, dass Raum und Zeit einmal entstanden sind. Heute sieht man das anders (angesichts der Entdeckung des „Big Bang“ und der Entwicklungsgeschichte des Kosmos). Dennoch hat sich die Ablehnung der Proposition der Weltschöpfung durch Gott – welche Proposition von einem zeitlich umgrenzten *Handeln Gottes* handelt,<sup>8</sup> deren Wahrheit demnach, wenn sie

<sup>7</sup> In vielen anderen biblischen Geschichten steht eine behauptete historische (und miraculöse) Wahrheit im Vordergrund, durch welche eine ebenfalls behauptete metaphysische Wahrheit indiziert wird, die jene historische Wahrheit erklärt. In der Schöpfungsgeschichte hingegen steht eine behauptete metaphysische Wahrheit im Vordergrund, durch welche ebenfalls behauptete, sie indizierende historische (aber in diesem Fall nicht miraculöse) Wahrheiten erklärt werden.

<sup>8</sup> Im Sinne des ersten Satzes des Buches *Genesis* ist es ein punktuelles Schöpfungshandeln (wollte man ihm eine Zeit zuweisen, so wäre es eben der – seinerseits geschaffene – „Anfang“: der erste Zeitpunkt oder ein sehr kurzer Anfangsabschnitt der Zeit). Im Sinne des 1.

denn wahr ist, eine *metaphysische* ist – quantitativ sehr verstärkt,<sup>9</sup> und sie hat – das ist das Fatale – auf die Theologie übergegriffen. Was wird aber aus dem christlichen Glauben, wenn Gott entgegen der biblischen Aussage *nicht mehr* als der Schöpfer „des Himmels und der Erde“ – m. a. W.: der (raumzeitlichen) Welt – anerkannt wird? Welche metaphysische Wahrheit, welche religiöse Wahrheit kann denn die Schöpfungsgeschichte *stattdessen* transportieren?

*Gar keine.* Freilich werden mir hier nicht wenige Theologen widersprechen. Wer Ohren für Theologisches hat, der hat Ähnliches wie das Folgende schon oftmals gehört: Selbstverständlich sei es wahr, dass Gott „Himmel und Erde“ geschaffen hat (wenn man das nicht für wahr hielte, wie könnte man denn dann im Gottesdienst guten Gewissens das Glaubensbekenntnis mitsprechen?), aber es sei wahr in einem Sinn, der solcher Art ist, dass der naturwissenschaftlichen Wahrheit nicht widersprochen werde. Daran ist richtig: Die Proposition, dass Gott die Welt geschaffen hat, steht tatsächlich in keinem Widerspruch zur Gesamtheit der naturwissenschaftlichen Propositionen. Aber das liegt nicht daran, dass die erstere Proposition in einem Sinn B wahr ist, der *anderer Art* ist als der Sinn A, in dem die letzteren Propositionen wahr sind, womit man vor allem meint: die beiden Wahrheitssinne seien miteinander *unvergleichlich, inkommensurabel*. Solches zu meinen, ist vielmehr dem – kaum abzuweisenden – Vorwurf der *Selbstimmunisierung* und, was viel schlimmer ist, dem Vorwurf der *Trivialisierung des Religiösen* ausgesetzt. Die Gestalt der Trivialisierung wird sichtbar, wenn konkret gesagt werden soll, worin denn die nicht-naturwissenschaftliche Wahrheit von „Gott hat Himmel und Erde geschaffen“ bestehe. Eine besonders religionstrivialisierende Antwort geht dann etwa so: „Die mit ‚Gott hat Himmel und Erde geschaffen‘ gemeinte Wahrheit (obwohl frühere, weniger wissenschaftlich aufgeklärte Generationen anderes meinten und den Mythos wörtlich nahmen) ist, dass wir Himmel und Erde so betrachten sollen, als seien sie aus den Händen Gottes hervorgegangen; die Bewahrung der Schöpfung muss uns am Herzen liegen.“ Warum da nicht gleich Klartext reden und schlicht sagen, dass wir unsere natürliche Umwelt bewahren müssen („müssen“ im Sinne des moralischen „sollen“)?

und 2. Kapitels der *Genesis* ist Gottes weiteres Tun hingegen kein punktuell Schöpfungs-handeln mehr, sondern ein sequentielles innerhalb eines nicht ganz kurzen Zeitintervalls. Laut *Genesis* ist Gottes Schöpfungs-handeln keines von Ewigkeit her (dem man, wollte man ihm eine Zeit zuweisen, eine unendlich lange, schon abgelaufene Zeit zuweisen müsste), auch nicht ein kontinuierlich weitergehendes, noch gegenwärtig anhaltendes Schöpfungs-handeln.

<sup>9</sup> Die Proposition, dass die Welt entstanden ist, folgt logisch aus der Proposition, dass Gott die Welt (in einer zeitlich umgrenzten Handlung) geschaffen hat, aber nicht umgekehrt. Es ist also rational möglich, die erstere Proposition für wahr zu halten, die letztere Proposition hingegen für falsch (etwa in folgendem Sinn: Raum und Zeit und Materie sind von selbst entstanden, sei es zufällig oder aus einer apersonalen Notwendigkeit heraus).

Der religiös-metaphysische Touch ist bloße Zugabe, ist bloße begleitende Vorstellung, die ja manchen Gemütern eine psychologische Hilfe bei der Befolgung der moralischen Forderung sein mag.

Das ist eine Trivialisierung des Religiösen. Dem moralischen Gebot „der Bewahrung der Schöpfung“ kann man nachkommen, auch ohne Himmel und Erde so zu betrachten, als seien sie aus den Händen Gottes hervorgegangen. Malt man das moralische Gebot religiös-metaphysisch an, peppt es religiös-metaphysisch rhetorisch auf, so mag das nützlich sein, nämlich psychologisch zu seiner Erfüllung motivieren; es ist dies aber nun eben eine Trivialisierung (im Effekt: Nichtung) des Religiösen. Sie kommt dadurch zustande, dass moderne Wahrheitsinterpreten der Bibel einerseits der (sonst naheliegenden) geradlinigen, ernstlich metaphysischen Interpretation (von Teilen) der Schöpfungsgeschichte keine Chance geben – denn angeblich können die Resultate einer solchen Interpretation angesichts des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes nicht wahr sein –, andererseits aber doch irgendwie noch einen Rest religiösen Inhalts aus der Schöpfungsgeschichte retten wollen; denn es ist ja jenen Interpreten im Grunde klar, dass Religion – und die Bibel, und die Schöpfungsgeschichte in ihr, ist nun einmal eine *religiöse* Schrift – nicht restlos in Moral aufgeht.

## 5. Der inhaltliche Kern religiösen Für-wahr-Haltens und wodurch religiöses Für-wahr-Halten in Wahrheit angefochten wird

Und Religion – anders als die Nonkognitivisten meinen, seien sie inspiriert von Wittgenstein oder von Schleiermacher – geht auch nicht auf in Tun und/oder Fühlen. Religion ist mit einem spezifischen Für-wahr-Halten verbunden: einem propositionalen Glauben. *Die Kerninhalte* der christlichen Religion – *die hauptsächlich für wahr gehaltenen Propositionen* – sind dabei weder moralische noch lebenskluge Propositionen, sondern zum einen (vergangenheits- und zukunftsbezogene) *historische* (also empirische) Propositionen, zum anderen *metaphysische*. Beim Christentum sind die hauptsächlich *und glaubenspflichtigen* historischen und metaphysischen Glaubensinhalte (die *als* historische und *als* metaphysische aufs Engste miteinander verflochten sind) im Glaubensbekenntnis – im apostolischen oder, reichhaltiger, im nizäno-konstantinopolitanischen Symbolon – zusammengefasst. Sie sind *glaubenspflichtig*, denn das Glaubensbekenntnis hat den Charakter einer Verfassung: Es gibt die Propositionen wieder, die jeder, der der Gemeinschaft der Gläubigen (der Kirche) angehört, *verpflichtet* ist, für wahr zu halten. Der gesamte metaphysische und historische Gehalt, den

der christliche Kanon für wahr zu halten nahelegt, geht aber weit über den im Glaubensbekenntnis festgehaltenen Gehalt hinaus. Man muss der verstörenden Wahrheit ins Auge blicken, dass *heutzutage* die meisten Theologen auf die Frage, *was* von diesem biblisch nahegelegten Gesamtgehalt, ja selbst vom Gehalt des Glaubensbekenntnisses *tatsächlich wahr* ist, die folgenden Antworten geben: „Insistiert man auf der historischen und metaphysischen Lesart (wie Sie es offenbar tun), dann ist das meiste davon nicht wahr“, wenn nicht gar: „... , dann ist so gut wie nichts davon wahr“.

Gewiss ist *nicht alles* am biblisch nahegelegten historischen und metaphysischen Gesamtgehalt tatsächlich wahr, schon aus textimmanenten Gründen (der Konsistenz, der Implikationen der literarischen Darbietungsweisen, usf.) – da hat die Textkritik ihre Berechtigung –, oder aus Gründen historischer Plausibilität.<sup>10</sup> Aber zum Generalverdacht gegen die Wahrheit religiös relevanter historischer und metaphysischer Propositionen in den biblischen Schriften (als von deren Sinn her nahegelegte Propositionen) besteht kein Anlass. Doch wie steht es dann mit dem Generalargument, das den Generalverdacht begründen soll, nämlich, das moderne naturwissenschaftliche Weltbild lasse es nicht zu, in signifikantem Umfang aus den biblischen Schriften (ihrem Sinn gemäß) religiös bedeutsame historische bzw. metaphysische Wahrheiten herauszulesen? Dazu ist zu sagen: Dass da *etwas* ist, was bei so vielen Zeitgenossen das Herauslesen von solchen Wahrheiten verhindert, das ist ja offensichtlich – aber es ist *nicht* die moderne Naturwissenschaft, die dieses Herauslesen *aus objektiven Gründen* verhinderte. Es wird überhaupt nicht aus guten, objektiven Gründen verhindert; was dieses Herauslesen rein subjektiv verhindert, ist ein erkenntnistheoretisches Missverständnis, dem gerade auch Theologen scharenweise zum Opfer fallen und gefallen sind. Der Verhinderungsgrund *ist ein für naturwissenschaftlich gehaltenes, aber in Wahrheit metaphysisches Weltbild* – ein Weltbild, welches man (offenbar veranlasst durch rhetorisch-propagandistische Übertölpelung oder die allgemein herrschende intellektuelle Atmosphäre) unkritisch als naturwissenschaftlich erachtet, obwohl es durch die Naturwissenschaften keineswegs diktiert oder auch nur nahegelegt wird und schon gar nicht *selbst* Naturwissenschaft ist. Das gemeinte metaphysische, tatsächlich schon uralte, lange vor der modernen Naturwissenschaft entstandene Weltbild, nämlich das demokritisch-epikureisch-lukrezische, ist dieses:

<sup>10</sup> Wobei allerdings die Gründe historischer Plausibilität oft nicht mit der notwendigen Vorsicht vorgebracht werden: Ist es denn z. B., weil Jesus ein gläubiger Jude war, wirklich unmöglich, dass Jesus zum Essen seines Fleisches aufforderte? Ich denke nicht. In der Geschichte – Menschheitsgeschichte oder Naturgeschichte – geschieht immer wieder auch völlig Unerwartetes und Unerwartbares.

Die raumzeitliche Welt ist ein in sich kausal abgeschlossenes, sich voll und ganz selbst genügendes und also auch aus sich selbst heraus existierendes Ganzes. Alles, was in ihr geschieht, findet in ihr selbst seine – letztlich apersonale – gesetzmäßige (vollständige) Erklärung, oder es hat eben überhaupt keine Erklärung.

Es ist kein Wunder (sondern vielmehr nur logisch konsequent), wenn man angesichts *solcher* metaphysischen Voraussetzungen nicht an die biblischen (und auch nicht an nichtbiblische) Wunder glauben mag, nicht einmal an die religiös wichtigsten unter diesen, und nicht akzeptieren kann, dass Gott Himmel und Erde geschaffen hat.<sup>11</sup> Zu seinen *metaphysischen* Voraussetzungen hat man jedes Recht; wozu man hingegen kein Recht hat, ist, diese metaphysischen Voraussetzungen als naturwissenschaftliche oder als naturwissenschaftlich gerechtfertigte Erkenntnisse auszugeben (mag das auch durchaus in gutem Glauben geschehen) und ihnen dadurch eine größere Autorität anzudichten, als sie tatsächlich haben. Darüber, ob die raumzeitliche Welt in sich kausal abgeschlossen ist oder nicht, ob sie aus sich selbst heraus existiert oder nicht, usf., gibt Naturwissenschaft (als Naturwissenschaft) keine Auskunft. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse (d. h.: nach naturwissenschaftlichen Methoden gewonnene Erkenntnisse) reichen exakt so weit, wie sie reichen, nicht weiter; und sie reichen in ihrem Aussagegehalt nun eben niemals über die raumzeitliche Welt hinaus. Zudem: Regularitäten in der raumzeitlichen Welt bestehen in exakt dem Umfang, in dem sie bestehen, nicht weiter. Sollten sie, wenn auch über weite Strecken ausnahmslos bestehend, Ausnahmen haben, dann wäre auch dies, recht besehen, eine naturwissenschaftliche Wahrheit, und nicht etwa etwas, was aus naturwissenschaftlichen Gründen nicht sein kann. Was jedoch die *Erklärung* solcher Ausnahmen angeht, ja, ob sie überhaupt eine Erklärung haben oder keine – darüber, wiederum, gibt Naturwissenschaft keine Auskunft.

Was manche daran hindern mag, Behauptungen wie die oben hervorgehobenen demokritisch-epikureisch-lukrezischen Aussagen, die *keine* naturwissenschaftlichen und auch *keine* naturwissenschaftlich gerechtfertigten Behauptungen sind, als solche zu erkennen, ist, eventuell, ein zu enges Verständnis von Metaphysik. Vielleicht gelten ihnen als metaphysisch nur *affirmative* Behauptungen über – d. h.: *mindestens auch* über – Transphysisches, also beispielsweise, dass Gott existiert, dass er dreieinig ist, dass er die physische (oder: raumzeitliche) Welt geschaffen hat, usw. Metaphysisch sind aber auch *negative* Behauptungen über Transphysisches (wie dass Gott nicht existiert, dass Gott nicht dreieinig ist,

<sup>11</sup> Glaubt man, dass Gott Himmel und Erde geschaffen hat, also souveräner Setzer der raumzeitlichen Welt ist, dann ist es nur rational, gegen den Glauben an biblische Wunder jedenfalls keinen prinzipiellen Einwand zu haben (was nicht heißt, dass man dann *alle* diese Wunder akzeptieren muss). Hat man hingegen gegen den Glauben an biblische Wunder einen prinzipiellen Einwand, dann ist es nur rational, auch nicht zu glauben, dass Gott Himmel und Erde geschaffen hat.

dass Gott die physische Welt nicht geschaffen hat). Metaphysisch sind schlicht *alle* Behauptungen über Transphysisches,<sup>12</sup> und sei es die Behauptung, dass nichts Transphysisches existiert.

Sieht man genau hin, so steckt gerade diese letztere Behauptung (ebenso wie ihr logisches Gegenteil) *nicht* in den oben hervorgehobenen Aussagen des demokritisch-epikureisch-lukrezischen Weltbildes; man könnte also meinen, diese Aussagen seien doch rein „immanent“ und ganz nichtmetaphysisch. Und doch gehört unverkennbar auch zu diesem Weltbild (ist unverkennbar in ihm logisch implizit) eine – negative – Behauptung über Transphysisches, nämlich diese: Transphysisches ist für die raumzeitliche Welt gänzlich irrelevant; es spielt für deren Abläufe keine Rolle, ob es Transphysisches nun gibt oder nicht. Das demokritisch-epikureisch-lukrezische Weltbild ist also doch – *Metaphysik*.

Ohne Behauptung über Transphysisches scheint auf den ersten Blick auch die folgende Charakterisierung des sogenannten „naturwissenschaftlichen Weltbildes“ zu sein: „The world is as physics says it is, and there’s no more to say.“<sup>13</sup> Diese Aussage mag nun als den Naturwissenschaften (der „Physik“) unübertrefflich nahestehend erscheinen und insofern als Ausdruck erscheinen einer maximal aufgeklärten Haltung, einer völligen Orientierung an den Naturwissenschaften. „Wo ist da Metaphysik?“, mag man fragen. Doch leider ist die zitierte Aussage implizit selbstwidersprüchlich, und aus dem Widerspruch heraus springt einen ihr metaphysischer Charakter gleichsam an: Die zitierte Aussage behauptet, dass das, was die Physik über die Welt sagt (und zwar *durchweg wahrheitsgemäß* sagt, wie man ganz unbescheiden meint), alles ist, was (über die Welt) zu sagen ist – und sagt damit (*mit Wahrheitsanspruch*: so ist „sagen“ hier gemeint) gerade mehr (über die Welt) als das, was die Physik über die Welt sagt – ist doch die zitierte Aussage selbst *keine* Aussage der Physik.<sup>14</sup> Liefße man aber die zitierte Aussage *ad hoc* als eine Aussage der Physik gelten (die Physik selbst sagt

<sup>12</sup> Nota bene: Hiermit ist nur eine hinreichende Bedingung für das Metaphysischsein einer Behauptung/Aussage angegeben, keine notwendige. Denn beispielsweise die Behauptung, dass es keine Nichtindividuen gibt, ist eine ontologische, also metaphysische Behauptung, aber keine Behauptung über Transphysisches. Und die Behauptung, dass es abstrakte Objekte gibt, ist abermals eine ontologische, also metaphysische Behauptung, aber sie ist nicht ohne Weiteres eine Behauptung über Transphysisches (sondern ohne Weiteres nur eine Behauptung über Nichtphysisches).

<sup>13</sup> DAVID K. LEWIS: „New Work for a Theory of Universals“, in: ders.: *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge 1999, 8–55, hier 34.

<sup>14</sup> Nicht selbstwidersprüchlich und auch nicht metaphysisch ist die folgende Aussage: „The physical world is as physics says it is, and physics has no more to say.“ Gewiss wahr ist diese letztere Aussage aber gewiss nicht, sondern gewiss, nämlich logisch wahr ist nur die folgende Aussage: „The physical world is as a true and complete physics says it is, and a true and complete physics has no more to say.“

gleichsam: „The world is as I say it is, and there’s no more to say“), dann beinhaltet die fragliche Aussage immer noch, dass über Transphysisches nichts gesagt werden kann, weder Affirmatives noch Negatives, womit nun – abermals eine in ihr liegende Selbstwidersprüchlichkeit – über Transphysisches sehr wohl *etwas* (und zwar mit Wahrheitsanspruch) gesagt ist.

Der Metaphysik zu entgehen, ist nicht so einfach, und schon gar nicht ist es einfach, Metaphysik zu betreiben, *ohne* Metaphysik zu betreiben. Der absurde Versuch, dergleichen zu tun, unterläuft Naturwissenschaftlern, wenn sie sich als die besseren Philosophen gerieren, freilich beständig, ohne dass sie es überhaupt merken.

## 6. Drei Arten irregeleiteter Metaphysikfeindlichkeit in der Theologie

Manche Entmythisierer in der Theologie sehen *Mythen* (also etwas, was dem Begriff nach *unwahr* ist) allenthalben in den Schriften des christlichen Kanons, und mit ikonoklastischem, mit geradezu heiligem Zorn treiben sie die Mythen aus. Nicht alle Theologen sind *so*, gewiss; aber die entmythisierende Strömung innerhalb der Theologie ist doch schon lange *so stark*, dass es in den Hirnen und Herzen nicht nur zur weitgehenden religionsrelevanten Enthistorisierung (Entgeschichtlichung) der Heiligen Schrift gekommen ist, sodass die Anzahl der in ihr beschlossenen religiös bedeutsamen historischen – naturgeschichtlichen oder menschheitsgeschichtlichen – Wahrheiten weithin als gegen null gehend beurteilt wird, sondern darüber hinaus auch zu ihrer weitgehenden religionsrelevanten *Entmetaphysizierung*: Auch die Anzahl der in der Heiligen Schrift beschlossenen religiös bedeutsamen metaphysischen Wahrheiten wird weithin als gegen null gehend beurteilt. Zurückbleiben im Geistig-Geistlichen – metaphorisch gesagt – gänzlich kahle Wände und gähnende (auch gähnende Langeweile erzeugende) Leere. Um es mit biblischen Worten zu sagen: Es werden da dem Menschen Steine gegeben statt Brot. Anders gesagt: *Es wird eine Religion zerstört*. Denn eine Wahrheit, die frei macht, ist die christliche Botschaft *so* gewiss nicht mehr.

Dabei sehen diejenigen, die metaphysische Splitter insbesondere in den Augen der großen theologischen Altvorderen ausmachen<sup>15</sup> und diese Splitter entfernen wollen (wenn schon nicht in *deren* Augen, so doch in denen ihrer immer noch vorhandenen unbefangenen Leser), den metaphysischen Balken im eigenen Auge *nicht*: nämlich ihr eigenes metaphysisches Vorurteil. Sie sind unfähig, dieses Vorurteil als *metaphysisches* zu erkennen, also als etwas *grundsätzlich anderes* als die Ergebnisse des zweifellos glorreichen Erkenntnisfortschritts der Naturwissenschaft. So gründlich ist der Theologie im 17., 18. und 19. Jahrhundert von den aufklärerischen Philosophen der intellektuelle Schneid abgekauft worden, dass an dessen Stelle ein sich vor sich selbst verbergender Defätismus getreten ist, der – als das Resultat einer Art Gehirnwäsche – sich nicht einmal erlaubt einzusehen, dass man sich den metaphysischen Glauben des intellektuellen Feindes schon selbst zu eigen gemacht hat: das demokritisch-epikureisch-lukrezische Weltbild. Man ist schon besiegt, aber *nicht* von der modernen Naturwissenschaft, sondern von einer Metaphysik, die von der modernen Naturwissenschaft *objektiv* – rein der Sache nach – tatsächlich weder wahr noch wahrscheinlich gemacht wird.<sup>16</sup>

Neben der nunmehr geschilderten Metaphysikfeindlichkeit aus metaphysischen Gründen gibt es in der Theologie diejenige aus religiösen bzw. moralischen Gründen – wobei diese Gründe oft den (den Protagonisten verborgenen) Charakter von Hilfsgründen haben: zur Unterstützung des (verborgen) metaphysischen Hauptgrundes der theologischen Metaphysikfeindlichkeit, nämlich des sogenannten „modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes“, freilich nicht zu dessen Unterstützung hinsichtlich seiner objektiv-logischen Schlagkraft, sondern hinsichtlich seiner subjektiv-psychologischen. Gegen Metaphysik in der Theologie wird angeführt – das (in manchen konfessionellen Traditionen) Zweite Gebot: „Du sollst dir kein Gottesbildnis machen.“ *Sprachbilder* von Gott – seien es

<sup>15</sup> Der in Ost- und Westkirche zusammengenommen einflussreichste metaphysik-gesättigte theologische Altvordere ist der (letzte) Kirchenvater und Kirchenlehrer Johannes Damascenus, mit seiner *Genauen Darlegung des orthodoxen Glaubens* – um den allzu selten Genannten hier einmal zu nennen.

<sup>16</sup> „Aber die moderne Evolutionsbiologie spricht doch für das demokritisch-epikureisch-lukrezische Weltbild!“ – Das meinen viele, verwechseln dabei aber die moderne Evolutionsbiologie, soweit sie reine Naturwissenschaft ist, mit einer gewissen metaphysischen Erweiterung von ihr, bei der *ausschließlich der blinde ontologische Zufall* – ein metaphysisches, kein naturwissenschaftliches Konzept – die initialkausale Rolle, die Rolle der treibenden Kraft spielt und *allein die Umstände und die Naturgesetzlichkeit* – abermals ein metaphysisches Konzept – alles Übrige leistet. Diese metaphysische Erweiterung der rein naturwissenschaftlichen Evolutionsbiologie spricht (im Unterschied zur metaphysischen Neutralität der Letzteren) nun allerdings für das fragliche Weltbild (oder setzt jene Erweiterung dieses Weltbild nicht vielmehr schon voraus?); aber beindrucken lassen sollte man sich doch davon als denkender Mensch eher nicht.

dichterische, oder aber nichtdichterische: abstrakt begriffliche – haben und gebrauchen aber selbst Religionen, die in strengster Weise alle anderen Bilder von Gott vermeiden. In der Tat ist ohne irgendeine Darstellung Gottes überhaupt kein Verhältnis zu ihm möglich, zumindest kein öffentliches.<sup>17</sup> Daher: Selbst wenn die Gläubigen auch noch, was Mund und verbalisierte Gedanken angeht, von Gott schwiegen, so würde doch der Ausdruck ihres Erlebens, ihre Gesten und Handlungen, von ihm sprechen und Bilder von ihm machen. Mit dem dekalogischen Bilderverbot ist denn wohl auch eher gemeint, dass man nicht ein Gottesbildnis (welcher Art auch immer) *an die Stelle Gottes* setzen soll, als dass damit gemeint wäre, man solle sich überhaupt kein Bildnis von ihm machen.

Es ist nicht gegen Gottes Gebot, sich ein metaphysisches Bild von ihm zu machen, m. a. W.: eine Reihe von metaphysischen Propositionen, die ihn betreffen, für wahr zu halten. Es ist aber nicht nur gegen Gottes Gebot (weil es das Bild verabsolutiert und gleichsam zu Gott macht), sondern auch gegen das Gebot der Vernunft zu meinen, dass man mit seinem Für-wahr-Halten bzgl. Gott unbedingt und ohne jeden Zweifel Recht hat. Wer sich ein metaphysisches Bild von Gott macht, sieht sich aber nun oft mit dem Vorwurf konfrontiert, er würde qua Gottesmetaphysiker für seine Ansichten „absolute Wahrheit“ beanspruchen, keine Widerrede zulassen und stünde in Gefahr, gegen „die Verstockten“ Gewalt zu üben, die bis zu deren physischer Vernichtung geht (und wohlfeile Beispiele dafür aus Vergangenheit und Gegenwart werden beigebracht). Damit sind wir bei der theologischen Metaphysikfeindlichkeit aus moralischen Gründen.

Ihr ist entgegenzuhalten, dass zwar tatsächlich – als historisches Faktum – nicht wenige Metaphysiker, insbesondere der Vergangenheit, für ihre Thesen, gerade wenn sie von Gott handeln, „absolute Wahrheit“ beansprucht haben – womit wohl gemeint ist: Wahrheit, die von niemandem, der vernünftig und guten Willens ist, geleugnet werden kann; dass es aber gewiss nicht in der Metaphysik selbst liegt – und schon gar nicht in der Gottesmetaphysik selbst –, für ihre Aussagen „absolute Wahrheit“ zu beanspruchen. Spätestens seit Kants *Kritik der reinen Vernunft* sollte das allen philosophisch Gebildeten klar sein. Gäbe es ein mehr oder minder großes Recht der Wissenschaften, dogmatisch zu sein, hätte die Metaphysik gewiss das kleinste.

Freilich geht es *hier*, in diesem Aufsatz, nicht um die Metaphysik als solche, sondern um die Metaphysik in der Theologie, also um metaphysische Aussagen, die zum religiösen Gehalt, ja zum religiösen Kerngehalt geworden sind. Mit diesen metaphysischen Aussagen (die sogenannte *Dogmatik* handelt von ihnen) verbindet sich nun allerdings oft ein radikaler und erschreckender Dogmatismus. Aber dessen Wurzel ist nun eben nicht die Metaphysik in der Religion, sondern

<sup>17</sup> Ein öffentliches (also sich äußerndes) Verhältnis zu Gott zu verbieten, liegt ganz gewiss nicht in der Intention des Dekalogs.

die Religion selbst *als Lebensform unter gewissen soziohistorischen Umständen*. Die Religion als Lebensform fordert unter gewissen soziohistorischen Umständen ein Für-wahr-Halten, das vor dem Tod nicht zurückschreckt: nicht vor dem Tod des Glaubenden – dessen Getötetwerden – für den Glauben und, leider, auch nicht vor dem Tod des Nichtglaubenden – dessen Tötung – für den Glauben. Die Präsenz oder Abwesenheit von Metaphysik in einer Religion hat mit der religiösen Allgemeinerscheinung eines absolut radikalen Für-wahr-Haltens im Sinne von „Koste es, was es wolle, und sei es das eigene Leben und/oder das Leben eines anderen“ und mit der religiösen „Rechthaberei“ überhaupt (sei sie bloß nervend, oder aber erschreckend) sachlich-innerlich nichts zu tun:<sup>18</sup> Die Präsenz von Metaphysik befeuert diese Erscheinung nicht und bringt sie nicht hervor; die Abwesenheit von Metaphysik dämpft diese Erscheinung nicht und bringt sie nicht zum Verschwinden.

## 7. Metaphysik und Metaphysiken

*Die Metaphysik* ist diejenige menschliche Aktivität, die darauf abzielt, auf einer hohen Stufe der begrifflichen Allgemeinheit ein theoretisches (also logisch organisiertes) Gesamtbild von allem überhaupt und von uns Menschen darin hervorzubringen.<sup>19</sup> *Eine Metaphysik* ist dagegen ein Produkt dieser Aktivität, nun eben ein theoretisches Gesamtbild von allem überhaupt und vom Menschen darin auf einer hohen Stufe der begrifflichen Allgemeinheit. Die Geistesgeschichte zeigt, dass es von diesen Produkten sehr viele gibt, sodass es eigentlich ausgeschlossen sein sollte, *die Metaphysik* mit *einer Metaphysik* zu verwechseln. Leider findet die Verwechslung dennoch statt, insbesondere unter Theologen: Die Metaphysik in der Theologie wird abgelehnt, weil man eine bestimmte Metaphysik in der Theologie ablehnt (etwa die aristotelisch-neuplatonische christliche Synthesemetaphysik – nach scholastischer Methode – des Thomas von Aquin). Man setzt an

<sup>18</sup> Warum erscheint es nicht als bewundernswert, mit seinem Für-wahr-Halten bzgl. Gott unbeding und ohne jeden Zweifel Recht haben zu wollen, aber durchaus als bewundernswert, für seine Gottesüberzeugung bereit zu sein zu sterben? Das Letztere ist doch nur, möchte man meinen, das Extremum des Ersteren. Aber wie viele waren bereit, für ihren Glauben zu sterben, ohne zu meinen, sie hätten mit ihrem Glauben unbeding und ohne jeden Zweifel Recht? Viele! Viele *Liebende!*

<sup>19</sup> In dem Gesamtbild von allem überhaupt liegt unausweichlich eine Behauptung über Transphysisches: dass es existiert; dass es nicht existiert; dass es zwar existiert, aber völlig irrelevant für das Physische ist; dass es im Gegenteil existiert und relevant für das Physische ist; dass sich etwas über es sagen lässt, nämlich: \_\_\_\_; dass sich nichts über es sagen lässt.

deren Stelle ein anderes Gedankengebäude (das sich aus dem deutschen Idealismus oder Heidegger oder Wittgenstein oder französischem Poststrukturalismus speist) und meint, nun sei die Theologie endlich *metaphysikfrei*, wie sie sein soll – ohne zu merken, dass man an die Stelle einer Metaphysik nur eine andere gesetzt hat (von der im Übrigen gar nicht ausgemacht ist, dass sie eine bessere Metaphysik ist, vor allem nicht, dass sie eine für den christlichen Glauben bessere ist).

## 8. Eine Metaphysik als Objekt theologischer Abscheu

Besondere Abscheu (das Wort scheint mir nicht zu stark) empfinden nicht wenige Theologen für eine Metaphysik – ob sie sie nun mit *der Metaphysik* gleichsetzen oder nicht –, die Gott als personale Substanz, oder substanzielle Person, bestimmt. Ich frage mich: *Woher* die Abscheu davor, dass Gott Substanz und Person ist, Person und Substanz? *Woher* – mit anderen Worten – die Abscheu davor, dass Gott ein selbstständiges (in seinem Fall: maximal selbstständiges), persistierendes (in seinem Fall: von Ewigkeit zu Ewigkeit persistierendes) Individuum ohne zeitliche Teile ist, dabei zugleich ein rationales (in Gottes Fall: maximal rationales) Subjekt von (maximal weitreichendem) Handeln und (maximal weitreichendem) Bewusstsein ist? An einen solchen Gott kann und will man partout nicht glauben, obwohl es doch offenbar genau ein solcher Gott (der ontologischen Charakterisierung nach) ist, der im *Vaterunser* gemeint ist und den Jesus selbst meinte.

Die Begründungen für die fragliche Abscheu sind doch eher schwach: Gott würde als personale Substanz „zu einer Entität wie jede andere“, Gott sei aber keine Entität, sondern „jenseits des Seins“. Aber wie folgt denn aus der These, dass Gott eine personale Substanz ist, dass er eine Entität wie jede andere ist? Gott hat die Selbstidentität – anders als die substanzielle Personalität – nun wirklich mit jeder Entität gemeinsam; aber nicht einmal aus der Tatsache, dass Gott, wie alles andere, mit sich selbst identisch ist, folgt, dass er „eine Entität wie jede andere“ ist. Zudem: Es folgt daraus, dass Gott eine personale Substanz ist, *nicht*, dass er eine personale Substanz wie jede andere ist (so gewiss wie daraus, dass er ein Mensch ist, nicht folgt, dass er ein Mensch wie jeder andere ist); wie sollte denn dann daraus, dass er eine personale Substanz ist, folgen, dass er eine Entität wie jede andere ist?

Mit der platonisch-neuplatonischen Charakterisierung des Göttlichen als „jenseits des Seins“ wiederum muss man vorsichtig umgehen. Versteht man sie absolut, ohne jede Einschränkung, dann ist jenseits des Seins *nichts*: nicht *das*

*Nichts*, sondern *gar nichts*. Warum dann nicht gleich ehrlich und geradeheraus sagen, dass Gott nicht existiert? Versteht man „jenseits des Seins“ hingegen nicht absolut, nicht ohne jede Einschränkung, sondern etwa im Sinne von „jenseits des relativen Seins“, so ist Gott eben doch eine *Entität* – wie alles andere, aber nicht eine *Entität wie alles andere*, sondern eine Entität jenseits des relativen Seins, also eine absolute Entität, was besagt: eine absolut selbstständige und aus sich heraus wirkliche Entität – was alles andere nun gerade *nicht* ist.

Ist das Konzept der personalen Substanz irgendwie inkonsistent, inkohärent, nicht zu denken? Das hat keiner gezeigt und wird wohl auch keiner je zeigen. Passt es nicht in unsere Zeit? Mit dieser letzteren Frage ist wohl in der Tat der wahre Grund der Abscheu vor einer Metaphysik, die Gott als personale Substanz bestimmt, angesprochen. Doch *inwiefern* passt das Konzept einer personalen Substanz nicht in unsere Zeit? Gewiss doch nicht in dem Sinn, in dem Allongerücken nicht in unsere Zeit passen, während sie – zusammen mit dem Konzept der personalen Substanz – sehr wohl in Leibnizens Zeit *passten*. Mit anderen Worten: Dass das Konzept der personalen Substanz nicht in unsere Zeit passt – das kann doch keine bloße Modeerscheinung sein.

Die Gedankengänge vieler zusammenfassend ließe sich – in deren Sinn sprechend – Folgendes dazu sagen, warum jenes Konzept angeblich nicht in unsere Zeit passt: Die geschichtliche Erfahrung der Menschheit und/oder der Fortschritt der Naturwissenschaft habe schon vor einiger Zeit – spätestens jedoch im 20. Jahrhundert – gezeigt, dass der Mensch keine personale Substanz ist. Manche Theologen schließen messerscharf: „Also ist gezeigt, dass auch Gott keine ist“ – ein krasses *non sequitur*. Aber schon der Prämisse dieses fehlerhaften Schlusses ist entgegenzuhalten, dass die geschichtliche Erfahrung der Menschheit und/oder der Fortschritt der Naturwissenschaft weder je gezeigt hat noch je zeigen wird, dass der Mensch keine personale Substanz ist. Dass der Mensch ein selbstständiges, persistierendes Individuum ohne zeitliche Teile ist, das ein rationales Subjekt des Handelns und Bewusstseins ist – *nichts* davon ist durch historische Erfahrung (insbesondere der Weltkriege und des Holocaust) oder Naturwissenschaft (insbesondere Evolutionsbiologie und Neurophysiologie) widerlegt. Dass der Mensch eine personale Substanz in *endlicher, begrenzter* Weise ist und selbst *endlich und begrenzt* ist – das wiederum ist keine Neuigkeit; das wussten wir (eigentlich) schon immer. *Wie sehr* begrenzt und bedingt wir in unserer personalen Substanzialität sind – dies allerdings mag denjenigen, die noch darüber der Aufklärung bedürfen, von Geschichte und Naturwissenschaft klar und deutlich vor Augen geführt werden. Falsifizieren können Geschichte und Naturwissenschaft unser Selbstverständnis als personale Substanzen jedoch nicht, aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht, ebenso wie sie das überkommene Verständnis Gottes als personale Substanz nicht falsifizieren können. Man kann

dieses Selbstverständnis und dieses Gottesverständnis, die beide wesentlich metaphysisch sind, nur *von einer ihnen entgegengesetzten metaphysischen Warte* aus von vornherein für falsch erklären und dann nachträglich nach empirischen, untermauernden (aber niemals zwingenden) Bestätigungen für deren a priori angenommene, und nur a priori annehmbare, Falschheit suchen. Allgemein gilt: Metaphysik kann nur durch Metaphysik widersprochen werden; folglich kann (eine) Metaphysik nur durch (eine andere) Metaphysik widerlegt, nur durch sie falsifiziert werden.

## 9. Ein Beispiel für metaphysische Kontroversität in der Theologie

Manchen Theologen – aber gegen Metaphysik in der Theologie sind *diese* Theologen nun gewiss nicht – mag der folgende Einwand gegen die Personalität und folglich auch gegen die personale Substantialität Gottes am gewichtigsten erscheinen:

Angenommen, Gott wäre eine Person; also müsste er mit einer oder mehreren der Personen der Trinität numerisch identisch sein. Gott könne aber nicht mit drei Personen der Trinität numerisch identisch sein („Gott = der Vater, und Gott = der Sohn, und Gott = der Heilige Geist“), da nicht drei numerisch verschiedene Personen mit einer einzigen numerisch identisch sein können. Gott könne aber auch nicht mit zwei Personen der Trinität numerisch identisch sein („Gott = der Vater, und Gott = der Sohn“; oder aber: „Gott = der Vater, und Gott = der Heilige Geist“; oder aber: „Gott = der Sohn, und Gott = der Heilige Geist“), da nicht zwei numerisch verschiedene Personen mit einer einzigen numerisch identisch sein können. Gott könne aber auch nicht mit nur einer Person der Trinität numerisch identisch sein („Gott = der Vater“; oder aber: „Gott = der Sohn“; oder aber: „Gott = der Heilige Geist“), da dies wegen des unbedingt festzuhaltenden Monotheismus, wonach Gott der einzige Gott ist, dazu führen würde, dass den beiden übrigen Personen der Trinität die Göttlichkeit abzuspochen ist oder deren Göttlichkeit wenigstens der Göttlichkeit der *einen* Person der Trinität, die mit Gott numerisch identisch ist, subordiniert werden muss; beides aber widerspricht der Lehre vom dreieinen Gott. Gott ist also keine Person und *a fortiori* keine personale Substanz: keine Substanz, die eine Person ist.

Hierzu ist zunächst zu sagen, dass die obige Argumentation eine genuin theologisch-metaphysische ist: Sie beruht auf zwei genuin theologisch-metaphysischen Prämissen (alles Übrige an ihr ist reine Logik): dem trinitätsbeschränkten Monotheismus und dem trinitarischen Egalitarismus. Aus diesen zwei Prämissen ergibt sich logisch zwingend, dass Gott – *der eine Gott* – die ganze Gruppe der drei *egalitär gleichgöttlichen* trinitarischen Personen ist; dass Gott selbst aber als *Gruppe*

von Personen nun eben keine Person ist, da eine Gruppe von Personen kein Subjekt von Bewusstsein ist (sondern nur jedes Gruppenmitglied ein Subjekt von Bewusstsein ist).<sup>20</sup>

Jede Auffassung hat ihren Preis – und ihr Preis ist vielleicht zu hoch. Die beschriebene theologisch-metaphysische Auffassung führt nicht nur zur Entpersonalisierung Gottes, sondern auch dazu, dass Gott *etwas Viertes* neben den drei trinitarischen Personen ist, und zwar in derselben Weise wie ein Ehepaar (ebenfalls eine Nichtperson<sup>21</sup>) *etwas Drittes* neben Ehemann und Ehefrau (den zwei ehelichen Personen) ist. Die (als Erlebnis vermutlich fiktive) Trinitätsvision Dan-tes am Schluss der *Göttlichen Komödie* läuft auf eine solche Gotteslehre hinaus.<sup>22</sup> Aber jeder, der gläubig und mit Achtung vor den geschriebenen Worten das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser betet, akzeptiert doch mehr oder minder explizit eine ganz andere Gotteslehre, nämlich eine, wonach Gott – *der eine Gott* – *der Vater* und zweifelsohne Person ist und wonach die beiden übrigen trinitarischen Personen zwar *göttlich* sind (hängen sie doch aufs Engste mit dem Vater dem Sein nach zusammen: das eben ist mit *Dreieinigkeit* – Tri(u)nität – gemeint), göttlich aber doch nur in subordinierter Weise sind: Der Sohn ist *vom Vater gezeugt* (nicht geschaffen), der Heilige Geist *geht* (ungeschaffen) *aus dem Vater hervor*. Die trinitarische Subordination verhindert, dass wir es mit drei Göttern (im eigentlichen und vollen Sinn) zu tun haben, wodurch der Monotheismus verletzt würde. Die trinitarische Subordination verhindert *eventuell* auch schon (es hängt davon ab, wie viel Selbstständigkeit für Substanzsein notwendig ist), dass wir es mit drei Substanzen zu tun haben; nur der Vater – der eine Gott – wäre dann eine Substanz, die beiden übrigen trinitarischen Personen aber nicht.

Welche der beiden geschilderten trinitätsmetaphysischen Lehren ist wahr? Ist es wahr, dass Gott, der eine Gott, keine Person ist, sondern ein von Vater, Sohn

<sup>20</sup> Als Gruppe der drei trinitarischen Personen ist Gott auch keine *einfache* Substanz. Dass Gott keine *personale* Substanz ist, ist eine triviale Folge dessen, dass er – als Gruppe von Personen – keine Person ist. Nichts spricht jedoch dagegen, dass Gott als Gruppe von Personen immerhin eine *Substanz* (im definierten Sinn) ist: ein selbstständiges, persistierendes Individuum ohne zeitliche Teile – aber eben eines, das aus drei Personen zusammengesetzt ist. Der Status Gottes als Personengruppe und Substanz wiederum verhindert an und für sich nicht, dass auch die Personen, aus denen Gott besteht, Substanzen (im definierten Sinn) sind – entgegen der thomasisch-aristotelischen Auffassung, dass die Teile von Substanzen keine Substanzen seien; doch mag es ja der einen oder anderen trinitarischen Person oder zweien von ihnen oder allen dreien an der notwendigen Selbstständigkeit für das Substanzsein (im definierten Sinn) fehlen. Im Sinne des trinitarischen Egalitarismus freilich müsste man das Substanzsein entweder allen drei trinitarischen Personen zusprechen oder aber allen drei absprechen.

<sup>21</sup> Von *juristischen* Personen spreche ich hier nicht.

<sup>22</sup> *Göttliche Komödie*: Das Paradies, XXXIII. Gesang, Verse 115–120.

und Heiligem Geist gemeinsam in Gleichheit konstituiertes Gruppenindividuum? Oder ist es wahr, dass Gott, der eine Gott, eine Person ist, nämlich identisch mit dem Vater ist, dem Sohn und Heiliger Geist göttlich subordiniert sind? Jedenfalls gilt: Welche der beiden Lehren Christen *für wahr halten*, hängt davon ab, worauf sie Wert legen. Alle Christen dürften wertlegen auf den Monotheismus und die irgendwie monotheistisch zu verstehende Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist; ob sie aber auf einen trinitarischen Egalitarismus wertlegen oder im Gegenteil auf einen trinitarischen Subordinationismus – das ist bei Christen unterschiedlich; die theologischen Laien, freilich, neigen entschieden (wenn auch implizit) dem Subordinationismus zu – weil sie auf die Personalität Gottes unbedingt wertlegen (sie sprechen ihn an, sie beten zu ihm, sie beten ihn an, und sie meinen wirklich und im eigentlichen Sinn das, was sie da sagen). Es gibt in diesem Leben keine erkenntnismäßig zugängliche objektive Basis, die zwischen dem, worauf die einen Christen wertlegen, und dem, worauf die anderen Christen wertlegen, entscheiden könnte und den Zuschlag „Es ist die Wahrheit“ der einen oder der anderen Seite erteilen könnte. Nicht nur Konzilien und päpstliche Lehrentscheidungen, sondern auch die Heilige Schrift selbst ist keine derartige Basis (obwohl ja auf nichts anderem als einer metaphysischen Auslegung der Heiligen Schrift sowohl die eine als auch die andere Trinitätslehre beruht).

Müsste es mit der Botschaft, die uns frei macht, nicht ganz anders bestellt sein? Müsste ihr Inhalt nicht klar und deutlich *und eindeutig* als die Wahrheit, die uns frei macht, erkennbar sein? Wer so fragt – und dabei nicht selten das trinitarische Denken als vom Kern der christlichen Botschaft wegführenden spät-hellenistischen Humbug erachtet –, der will (oder wünscht) Unmögliches. Sieht man in Jesus nichts weiter als einen Gesandten Gottes, einen großen Propheten, oder geht man noch weiter im metaphysischen Deflationismus und sieht in ihm nichts weiter als einen der vielen herausragenden Sittlichkeitslehrer der Menschheit (neben Buddha etwa, neben Konfuzius), so entgeht man zwar dem trinitarischen Denken, aber durchaus nicht der Metaphysik, die nun eben *qua Metaphysik* bei dem, was sie liefert – was auch immer sie liefert –, schlechterdings nichts liefert, was durch uns (und hier und jetzt) eindeutig als wahr erkennbar wäre. Dann hat man eben eine deflationistische Metaphysik, am Ende vielleicht sogar eine ganz ohne Gott (oder eine, bei der Gott nur noch eine Metapher ist) – und meint dabei immer noch, ein guter Christ zu sein, ja, den wahren Kern des christlichen Glaubens nun endlich, ausgerechnet in diesen unseren Tagen, entdeckt zu haben. Aber der Anspruch einer *solchen* – zweifelsohne nicht aufgeblasenen, dafür aber leergepumpten – Metaphysik, *die Wahrheit, die uns frei macht*, zu sein,

muss doch sehr zurückstehen gegenüber demselben Anspruch einer ganz anderen Metaphysik: einer, bei der Gott, der Vater, der Allmächtige ist, der Himmel und Erde geschaffen hat, und Jesus Christus sein eingeborener<sup>23</sup> Sohn.

## Verwendete Literatur

LEWIS, David K.: „New Work for a Theory of Universals“, in: ders.: *Papers in Metaphysics and Epistemology* (Cambridge Studies in Philosophy), Cambridge 1999: Cambridge University Press, 8–55.

<sup>23</sup> Eigentlich: „einziggeborener“, „einziger“.

*Thomas Schärtl*

## Was heißt: „Gott existiert“? Metaphysische Erkundungen im Dienste der Theologie

### 1. Programmatisches vorweg: Theologie und Metaphysik

Es ist in der systematischen Theologie der Gegenwart immer wieder die These zu hören, man könne und dürfe nach Kant (und anderen) keine Metaphysik mehr betreiben.<sup>1</sup> Solche Skepsis verbindet sich manchmal mit dem Versuch, den Gott der Bibel gegen den Gott der Metaphysik – den Gott der Philosophen – in Schutz zu nehmen und die historisch unabweisbare Verbindung von Christentum und metaphysisch-spekulativer Philosophie als ein problematisches Beispiel, vielleicht sogar als eine Verirrung der Theologiegeschichte, im günstigsten Fall als eine inzwischen belastete und belastende Form der Inkulturation des Christentums zu betrachten. Ja, man könnte in der Tat versucht sein, die scheinbare Mes-salliance aus christlichem Glauben und griechischer Metaphysik grundsätzlich mit Skepsis zu betrachten: Hätten die (früh-)kirchlichen Theologen nicht von vornherein von der griechischen Metaphysik die Finger lassen sollen? Sind wir inzwischen nicht klüger, sodass wir – angespornt, herausgefordert, vielleicht sogar gesegnet durch ein sogenanntes post-metaphysisches Zeitalter – eine andere (gemeint ist damit nicht selten: eher hermeneutische und politische) Neuausrichtung der Theologie versuchen sollten?

#### *1.1 Metaphysik als Inkulturationsprogramm*

Solche Skepsis ist ein durchaus bekannter, in manchen Verzweigungen protestantischer Theologie eingefleischter Topos, der nicht selten auch mit einer Spitze gegen einen angeblich überzogenen Vernunftbegriff einhergeht und in einer dialektischen Antithetik dem Gott der Metaphysik den Gott der Bibel entgegenstellt.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die Wortmeldung von MAGNUS STRIET: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 13–16.

Es hat nicht an hinreichend deutlichen Wortmeldungen gefehlt, die diese Antithetik immer wieder infrage gestellt haben. Anstelle einer Wiederholung solcher Einsprüche möchte ich jedoch einen Eindruck wiedergeben – einen Eindruck, den nicht nur ein Philosoph unter einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Schrift gewinnen muss: *Der Gott der Bibel hat eine beachtliche Karriere durchlaufen*. Wer sich in die beeindruckende Monographie von Martin Leuenberger vertieft,<sup>2</sup> wird darüber ins Staunen kommen, wie aus dem Sturm-, Kriegs- und Wettergott der Schasu-Nomaden und Ägypten-Fremdarbeiter, wie aus einem Richter Gott, der langsam mit Sonnen- und Gnadenattributen ausgestattet wurde, wie aus dem die Dynastie legitimierenden Herrschergott des Wüsten-Warlords David, wie aus dem mit einer Fruchtbarkeitsgöttin affilierten, von seinen syrischen und jordanischen Konkurrenzgottheiten herausgeforderten Lebensspender, der für lange Zeit einen weiten Bogen um den Bereich des Todes machte, für den er sich nicht zuständig sah, der Schöpfer der Welt und der Herr des Alls geworden ist, der mit der Zeit aufhörte, nur tribalistisch zu denken und irgendwann alle Völker der Erde als sein Heilsinstrument zu identifizieren wusste.

Nicht *was* hier von Gott, dem Erhabenen, dem Gott, der als Bergerschütterer und Sturmbringer startete, gesagt wird – religionsgeschichtliche Forschungen müssen uns in Hinsicht auf die Vorstellung eines jüdisch-christlichen Exzeptionismus mehr als bescheiden machen –, ist originell; *dass* es von dieser Nomadengottheit – dem Gott der welthistorisch Marginalisierten – gesagt wurde, ist vielmehr das Erstaunliche. Es ist fast so, als hätte sich um ein Wüstenstaubkorn der frühgeschichtlichen orientalischen Welt Schicht für Schicht das Perlmutter einer ins Kosmische gehenden Gotteslehre gelegt. Aber warum soll so ein Transformationsprozess vor der antiken Welt Halt machen? Für die Kirchenväter – greifbar wird dies etwa in Augustins *De vera religione* – bestand kein Widerspruch zwischen dem Gott der Schrift und dem Gott der Metaphysik; sie waren imstande, den erhabenen *Lebens- und Segensspender* der Schrift als ewiges Eines, als Quelle und Inbegriff aller Wahrheit und als Paradigma aller Güte zu apostrophieren. Vor diesem Hintergrund können wir uns die mittel- und neuplatonische Metaphysik als einen Rahmen vorstellen, der von einer (so möchte ich es nennen) *onto-* und *epistemo-*soteriologischen Denkungsart beherrscht war, einer Suche nach Heil, die sich als Suche nach dem metaphysischen Aufstieg und nach dem Finden einer die Welt überschreitenden Wahrheit artikuliert und den die frühen Kirchenväter – wie Michael Friedrowicz herausstellte – als kongenial, ja, mit der

<sup>2</sup> Vgl. MARTIN LEUENBERGER: *Gott in Bewegung. Religions- und theologieggeschichtliche Beiträge zur Gottesvorstellung im alten Israel*, Tübingen 2011.

christlichen Botschaft höchst kompatibel empfanden.<sup>3</sup> Zweifellos ist das Auftreten solcher kulturell-historischer Denkrahmen akzidentell; die Übersetzung des Eigenen in solche Rahmen hinein ist aber eine *konditionale* Notwendigkeit.

### 1.2 Fünf Orte bzw. Aufgaben von Metaphysik in der Theologie

Über die Verteidigung der konditionalen Notwendigkeit einer historischen Verbindung von Metaphysik und Theologie hinaus gibt es (aus meiner Sicht) *fünf* Orte, in denen Metaphysik für den religiösen Glauben – hier: für den christlichen Glauben und das christliche Gotteskonzept – relevant und wichtig wird:

1. in der Frage der ontologischen Verpflichtungen der Theologie,
2. in der Frage der unausweichlichen Formulierung eines begrifflichen Gesamtsystems,
3. in der Frage nach der begrifflichen Modellierung von Glaubensaussagen,
4. in der Frage nach möglichen begrifflich-kritischen Kriterien für eine theologisch angemessene Rede von Gott,
5. in der Frage nach dem Wahrheitsgehalt religiöser Narrationen und Imaginationen.

Der *erste* Ort und der erste Kontext ist vermutlich der wichtigste. Bekanntlich wurde ausgehend von Carnap und Quine diskutiert, ob die Frage, was es gibt bzw. was als existierend angenommen wird, eine rein theorie-interne Frage ist und ob jeder Versuch, solche Fragen zu externalisieren, d. h. von der in Rede stehenden einzelwissenschaftlichen Theorie lösen zu können, fruchtbar sein kann. Quine selbst verweist uns zunächst auf ein einfaches Hilfsmittel: die Prädikatenlogik erster Stufe. Was immer wir als Wert, i. e. als Referenzgegenstand einer gebundenen Variable einsetzen können, kann als Gegenstand gewertet werden.<sup>4</sup> Doch damit ist der metaphysische Diskurs nicht beendet, sondern beginnt im Grunde

<sup>3</sup> Vgl. MICHAEL FIEDROWICZ: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Br./Basel/Wien <sup>2</sup>2010, 19–38. 419–437.

<sup>4</sup> Vgl. WILLARD VAN ORMAN QUINE: „On What There Is“, in: ders.: *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.)/London <sup>10</sup>1994, 1–19, hier 12f.: „We can very easily involve ourselves in ontological commitments by saying, for example, that *there is something* (bound variable) which red houses and sunsets have in common; or that *there is something* which is a prime number larger than a million. But this is, essentially, the *only* way we can involve ourselves in ontological commitments: by our use of bound variables. The use of alleged names is no criterion, for we can repudiate their namehood at the drop of a hat unless the assumption of a corresponding entity can be spotted in the things we affirm in terms of bound variables.“

erst: Prädikatenlogische Schemata sind geduldig, d. h. ihre Interpretationen sind offen für die verschiedensten Interpretationsmodelle und Gegenstandswelten. Ob wir über Häuser, Autos oder andere Alltagsgegenstände, über Gene oder Gesellschaften, über ultimative Atome oder mereologische Summen, über abstrakte Entitäten oder Zahlen quantifizieren sollen und dürfen, sagt uns Quines erste Anweisung allerdings nicht. Dafür braucht es einen im wahrsten Sinne des Wortes metaphysischen Diskurs, der sich um die Angabe dezidiert metaphysischer Kriterien (etwa das Vorhandensein klarer Identitätsbedingungen) bemüht, die uns anleiten können, was wir als Entität werten sollen und was (wohl lieber) nicht. Die *Externalisierung* der ontologischen Frage wird in diesem Rahmen unausweichlich, sobald wir der Tatsache gewahr geworden sind, dass verschiedene Theorien über implizite Ontologien verfügen, die nicht aufeinander abgebildet und nicht aufeinander rückgeführt werden können. Eine explizite Ontologie zu formulieren, ist Gegenstand von Metaphysik als einer eigenen Disziplin, die ihre Arbeit erst *nach* den Bemühungen der Einzelwissenschaften aufnehmen kann. Metaphysik ist die diskursive, nach dem Arbeiten der Einzelwissenschaften einsetzende Verständigung darüber, was *wirklich ist*, indem wir unsere begrifflich erfolgende Verständigung über uns und über die Welt danach befragen, was wir als wirklich erachten müssen.

Auch die Theologie geht automatisch ontologische Verpflichtungen ein, die sichtbar gemacht werden können, sobald ihre Aussagen in einer prädikatenlogischen Weise rekonstruiert werden. Dabei taucht natürlich – wie sonst auch – die Frage auf, ob sie das wirklich als existierend annimmt, wovon sie spricht: von Gott, von göttlichen und menschlichen Personen, von der Kirche, von Zeichen, die in sich eine eigene Wirklichkeit haben, etc. Gerade die Rivalität mit anderen Weltbildern, die ein alternatives ontologisches Inventar veranschlagen (denken wir an den Naturalismus), gestattet es ihr nicht, sich bloß mit einer impliziten Ontologie zu begnügen. Angesichts der tatsächlich bestehenden Anfragen an die Theologie im Namen einer möglichst einfach gehaltenen und ökonomisch ausgestatteten ontologischen Inventarliste<sup>5</sup> wäre die Verweigerung einer explizit gemachten ontologischen Auskunft so etwas wie eine *metaphysische Zechprellerei*.

Die Notwendigkeit solcher Auskunft kann in eine vergleichbare, ähnlich gelagerte Frage gegossen werden: Was sind die *Truthmaker* religiöser und theologischer Aussagen? David Armstrong hat die intuitive Plausibilität der Truthmaker-Frage wie folgt beschrieben:

<sup>5</sup> Vgl. zu entsprechenden Kriterien QUINE: „On What There Is“, 16f. Vgl. zu diesem Frageansatz PIRMIN STEKELER-WEITHOFER: „Was ist ... wirklich? Zur Notwendigkeit von Metaphysik in der Gegenwart“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017, 39–68.

„The idea of a truthmaker for a particular truth, then, is just some existent, some portion of reality, in virtue of which that truth is true. The relation, I think, is a cross-categorical one, one term being an entity or entities in the world, the other being a truth. (I hold that truths are true *propositions* [...].) To demand truthmakers for particular truths is to accept a *realist* theory of these truths. There is something that exists in reality, independent of the proposition in question, which makes the truth true. The ‚making‘ here is, of course, not the causal sense of ‚making‘. The best formulation of what this making is seems to be given by the phrase ‚in virtue of‘. It is in virtue of that independent reality that the proposition is true. What makes the proposition a truth is how it stands to this reality.“<sup>6</sup>

Armstrongs Truthmaker-Konzeption ist in einer – zugegeben – *realistischen* Sprache formuliert. Und für manche mag diese Form eines metaphysischen Realismus selbst problematisch, ja gar begründungsbedürftig sein. Aber selbst wer eine bestimmte Spielart des Anti-Realismus oder eines transzendentalen Realismus für adäquater hält,<sup>7</sup> wird nicht umhin kommen, an die Stelle der von Armstrong schablonenartig angedeuteten zweistelligen Relation, die eine Proposition mit einem ‚Gegenstand‘ im weiteren Sinne verbindet, eine ähnliche Beziehung zu setzen, die in der Lage ist, unseren sprachlich-begrifflichen Bemühungen jenes normative Korrelat zuzudenken, dem wir es schlussendlich verdanken, dass es eben diesen sprachlich-begrifflichen Bemühungen ‚um etwas‘ geht. Stephen Yablo hat an die Stelle des metaphysisch-realistischen Truthmaker-Konzepts von Armstrong ein semantisches gestellt,<sup>8</sup> das auch für den antirealistischen oder transzendental-realistischen Geschmack geeignet sein kann. Auch hier handelt es sich um eine Beziehung zwischen einem Satz  $\varphi$  und einem Truthmaker  $\tau$ ;  $\tau$  wird aber nicht einfach als ein Gegenstand oder Sachverhalt ‚in der Welt‘ vorgestellt, sondern als „ways things can be“<sup>9</sup>. Das heißt: Yablo versteht unter  $\tau$  ein strukturiertes Gebilde, das man – etwas großzügig – als Weltmodell bzw. Interpretationsmodell<sup>10</sup> für (unsere auf Wirklichkeit ausgreifenden Begriffsschemata und) Sätze  $\varphi$  verstehen kann. Wir dürften vor diesem Hintergrund nach wie vor behaupten – gegenläufig zur Hauptthese eines Realisten –, dass unsere Weltmodelle *nicht* von unserem Bewusstsein und Geist *unabhängig* sind,<sup>11</sup> dass sie –

<sup>6</sup> DAVID M. ARMSTRONG: *Truth and Truthmakers*, Cambridge 2004, 5.

<sup>7</sup> Vgl. dazu weiterführend THOMAS SCHÄRTL: „Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is still Interesting“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014) 133–160.

<sup>8</sup> Vgl. STEPHEN, YABLO: *Aboutness*, Princeton/Oxford 2014, 54–76, bes. 70–73.

<sup>9</sup> Ebd., 72.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 72f.

<sup>11</sup> Zur Geistunabhängigkeitsthese als Kern des Streitpunkts zwischen Realisten und Antirealisten vgl. SCHÄRTL: „Religious Antirealism“, 136–139. Zu einer exakten Taxonomie des entsprechenden Spektrums vgl. RUBEN SCHNEIDER: „Struktural-systematische Theologie: Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und linguistischen Wende“, in: B. G. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und Systematische Perspektiven*, Münster 2018, 34–83.

mit anderen Worten – nicht sinnvollerweise als etwas außerhalb der Sphäre des (nicht bloß subjektiv gedachten) Geistes und Bewusstseins aufgefasst werden sollen. Zugleich leisten wir aber mit der Darlegung einer Beziehung zwischen dem, was wir sagen, einerseits und dem Welt- und Interpretationsmodell, das wir heranziehen, um das Wahrwerden unserer Aussage zu rekonstruieren, (und das wir vielleicht sogar als normativ erachten, weil es sich anderen Modellen als überlegen erweist) andererseits einen Aufweis der *Inhaltlichkeit* unserer Aussagen. Auch die Theologie wird nicht umhin können, eben diesen Aufweis zu führen – gerade um gegen einen klassischen atheistischen Vorwurf gewappnet zu sein, der ihr unterstellt, dass es ihr am Ende um illusionäre Schatten des menschlichen Geistes oder um die Großartigkeit seiner schier unendlichen Möglichkeiten oder vielleicht doch nur um die philosophisch zu entlarvende Hypostasierung von Güte und Wahrheit geht.

Der *zweite* Ort der Metaphysik in der und für die Theologie ist der eines weltanschaulich-begrifflichen Rahmens, der für die Theologie um ihrer Sprachfähigkeit willen eine immer neue Herausforderung darstellt.<sup>12</sup> Sowohl die christliche Begegnung mit dem Mittel- und Neuplatonismus als auch die Rezeption des Aristotelismus können unter eben dieses Vorzeichen gestellt werden. Anders gesagt: Metaphysik kann ein weltanschauliches *Gesamtsystem* sein, das dem menschlichen Impuls einer auf ein Gesamt ausgreifenden Daseins- und Weltdeutung entspringt.<sup>13</sup> Als Gesamtsystem kann diese Art von Metaphysik eine Konkurrenz aber auch eine zur Übersetzung einladende Provokation für ein Netz religiöser Überzeugungen werden. Die christliche Theologie hat diese Herausforderung angenommen. Allerdings besitzen solche metaphysischen Gesamtentwürfe – das ist nicht zu leugnen – eine beschränkte Haltbarkeit; nicht erst seit Habermas wissen wir um die Problematik solcher Totalperspektiven. Mit Dieter Henrichs existentialistischer und an Kant angelehnter Relecture des Idealismus lassen sich solche Gesamtsysteme als ein *Gefüge notwendiger Letztgedanken*<sup>14</sup> beschreiben, deren epistemischer Status insofern prekär bleibt, als das Subjekt des ultimativen Denkens hier zum Gegenstand und Medium des Denkens wird.<sup>15</sup> Und wir dürfen hinzufügen, dass deren Relevanz sich in kulturell verändernden

<sup>12</sup> Vgl. weiterführend ROLF SCHÖNBERGER: „Das Zielgebiet der Metaphysik“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017, 17–38.

<sup>13</sup> Vgl. Volker GERHARDT: „Metaphysik als Versuch, das Ganze zu denken. Eine Reminiszenz“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017, 216–221.

<sup>14</sup> Vgl. DIETER HENRICH: „Warum Metaphysik?“, in: ders.: *Bewusstes Leben*. Stuttgart 1999, 74–84.

<sup>15</sup> Vgl. ders.: „Grund und Gang spekulativen Denkens“, in: ders.: *Bewusstes Leben*, Stuttgart 1999, 85–138, hier 102–106. 118f.

Relevanzhorizonten massiv verschieben kann, sodass wir immer damit rechnen müssen, dass solche Gesamtrahmen buchstäblich zerbrechen oder durch andere abgelöst werden.

Wird Metaphysik als Frucht menschlicher Selbst- und Weltvergewisserung begriffen, so kann ihr *drittens* – weil sie eine verschiedene Wissenschaften und ihre regionalen Ontologien vermittelnden meta-perspektivischen Status hat – auch eine *kritische* Funktion zukommen. In den verschiedenen Theorieentwürfen der mittelalterlichen Gotteslehre hat die Metaphysik eine kritische Funktion bekommen: Die, in dem von ihrem begrifflichen Rahmen her ausbuchstabierten, Attribute Gottes (als eines metaphysischen Letztgedankens) bestimmen dann auch die *Fallhöhe* eines *religiösen Gotteskonzeptes* und leiten eine kritische Relecture und eine hermeneutisch sensible Durchdringung des ererbten religiösen Vokabulars an.

Metaphysik kann *viertens* auch *im Mikrobereich theologischer Wissenschaft* eine Rolle spielen, wenn und insofern metaphysische Modelle für die Ausformulierung theologischer Konzepte in Dienst gestellt werden. Dies ist etwa dort geschehen (und geschieht auch heute noch), wo mithilfe z. B. einer Ontologie der Konstitution von Alltagsdingen oder Personen versucht wurde, die Konsistenz des Trinitätsdogmas<sup>16</sup> oder des Inkarnationsgedankens<sup>17</sup> zu erweisen. Ein markantes, traditionsreiches Beispiel ist Gregor von Nyssa, der in *Ad Ablabium* eine Ontologie und Logik von Mass-Terms benutzt, um zu zeigen, wie sozusagen ein und dasselbe Gott-Material in drei Ausprägungen vorkommen kann.<sup>18</sup> Solche Plausibilisierungsversuche orientieren sich – unter heutigen Vorzeichen – an dem Gedanken, dass es für Theologie als Wissenschaft keine Sonderrechte in Hinsicht auf die basalsten Rationalitätskriterien geben kann: Konsistenz ist die Eingangspforte zum Haus der Wissenschaften.

Eigentlich könnte die Liste hier beendet werden. Aber ergänzt sei eine *fünfte Funktion*, die bewusst den Faden der biblischen Gottesrede noch einmal aufnimmt: Wie halten wir es mit dem *Wahrheitsgehalt* der biblischen Schriften? Oben wurde schon kurz erwähnt, dass wir aus *religionsgeschichtlichen* Gründen erst einmal eine gewisse Ernüchterung durchzustehen haben, dass ein religionsgeschichtlicher Exzeptionismus nicht zu verteidigen ist. Die Vorstellung von dem für sein Volk parteiischen, in die Geschichte involvierten Gott ist selbst nur die Essenz eines narrativen Gewebes und bleibt allenfalls ein roter Faden in

<sup>16</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRTL: „Analytische Trinitätslehre“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärtl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 469–517.

<sup>17</sup> Vgl. THOMAS MARSCHLER: „Inkarnation“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärtl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 545–577.

<sup>18</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRTL: „Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes“, in: M. Tatari/ K. von Stosch (Hg.): *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Paderborn 2013, 13–68, hier 35–40.

einem sehr komplexen, geschichtlich-genealogisch komplizierten hermeneutischen Teppich. Sind biblische Erzählungen *fiction made history*, wie der Neutestamentler John D. Crossan<sup>19</sup> einmal formulierte? Oder sind sie – wenigstens zu einem gewissen Teil – auch *history made fiction*? Wenn solche Fragen nicht mehr im Kleinklein der religionsgeschichtlichen Rekonstruktionen beantwortet werden können und wenn uns die Flucht auf die synchrone Auslegung der kanonischen Textmasse nicht ganz vor einer Problem-verschiebung bewahren kann, dann muss eindringlich die Frage nach der *Normativität von Fiktionen* (bzw. Imaginationen) gestellt werden. Die Antwort auf solche Fragen wird *nicht ohne eine Metaphysik des Selbstbewusstseins* zu haben sein, die uns ein radikal kontingentes Subjekt vorstellt, das sich auf einen letzten tragenden Grund hin entwirft und in diesem Sich-Entwerfen die relevanten Bereiche seines höchst kontingenten Daseins (die Fruchtbarkeit des Bodens, den Erfolg in der Schlacht, das Überleben seiner Sippe, das Aushalten seines Scheiterns etc.) in der Grammatik dieses Bezuges zu einem letzten, absoluten Grund durchdekliniert. Nur vor dem Hintergrund eines solchen metaphysischen Ansatzes können wir sagen, dass die *Normativität* bestimmter Imaginationen aus ihrer *lebensspendenden Kraft* kommt.<sup>20</sup>

### 1.3 Nach Kant?

Vielleicht wird am Ende dieser programmatischen Vorrede der geneigte Leser/die geneigte Leserin fragen: „Und wo bleibt Kant?“ Anstelle eines abschirmenden Name-Droppings, das in der gegenwärtigen Theologie schon fast den Status einer rituellen Geisterbeschwörung einnimmt (und die Namen sind dann auch austauschbar – man hat ja Denkverbote zur Auswahl: „Kein idealistisches Systemdenken mehr!“, „Vorsicht vor der Onto-Theologie!“, „Ethik als erste Philosophie!“, „Metaphysik der Präsenz vergisst den Rang von Diachronie!“),<sup>21</sup> möchte ich nicht einfach im Gegenzug auf die ‚Autorität‘ eines Peter F. Strawson, Saul A. Kripke oder David Lewis verweisen, sondern auf den gegenwärtigen Selbstanspruch von Metaphysik: Es geht nicht um alternativlose spekulative Gesamtsysteme, sondern um *kompetitive Theorieentwürfe*, die in Sichtweite zu den

<sup>19</sup> Vgl. JOHN DOMINIC CROSSAN: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1992, 367–390 (hier mit Blick auf die Passionserzählung).

<sup>20</sup> Vgl. DIETER HENRICH: „Versuch über Wahrheit und Fiktion“, in: ders./W. Iser (Hg.): *Funktionen des Fiktiven*, München 2007, 511–520.

<sup>21</sup> Vgl. zur weiteren Auseinandersetzung THOMAS SCHÄRFL: „Analytisches Denken im Kontext“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 36–72, bes. 50–68.

Wissenschaften und in Hörweite zu unseren Alltagsintuitionen die Frage zu beantworten suchen, was wirklich ist und welche Kategorien von Wirklichem wir zur adäquaten Erfassung dessen, was wirklich ist, benötigen. Dieser Anspruch lässt sich auch mit Kants Verdikten, die daher rühren, dass er unter dem Eindruck Humes leitende Begriffe oder Prinzipien metaphysischen Denkens (wie das Prinzip vom zureichenden Grund oder das Kausalprinzip) epistemisch deuten musste, weil die Orientierung im Reich der Begriffe für ihn nicht im Vollsinne Erkenntnis konstituieren konnte, ins Benehmen setzen. Die begrifflichen Raster metaphysischer Theorien, die Entwicklung eines ontologischen Kategoriensystems, die Formulierung tragfähiger metaphysischer Prinzipien geschieht im Modus des für die Philosophie typischen *offenen Fragens*,<sup>22</sup> das sich bescheiden als Form des begründeten, i. e. rationalen Glaubens<sup>23</sup> auszuweisen hat.

Dieter Henrich hat in seiner behutsamen Lektüre Kants auf drei Eigenarten hingewiesen, denen sich ein metaphysisch-spekulatives Denken zu stellen habe. Mit Kant sei uns bewusst gemacht worden,

- a) dass das philosophische Denken sich auf eine zweite Stufe der Reflexion begeben müsse, die sich im besten transzendentalphilosophischen Sinne über die Möglichkeiten ihres Tuns vergewissert und sich um ein Gesamtverstehen der Vernunft bemüht;<sup>24</sup>
- b) dass es eine Pluralität von Weltbegriffen<sup>25</sup> (anders gesagt: Weltmodellen) gibt, die wir nicht übergehen, überspringen oder diskreditieren können und vor deren Hintergrund wir ein Denken des Absoluten als des Unbedingten nicht mehr in der bekannten Weise an den Weltbegriff koppeln können;<sup>26</sup>
- c) dass das Selbstbewusstsein in seiner Aufgabe, sich selbst aufzuhellen und nach seinem Grund zu fragen, sowohl Medium als auch Gegenstandsbereich des spekulativen Denkens ist, sodass wir den Wirklichkeitssinn unseres Denkens immer nur im Weg über diesen Einsatzpunkt erhellen können, ja dass eben dieser Wirklichkeitssinn selbst noch einmal ein Projekt der Vernunft ist.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Zur Eigenart dieser Frageform vgl. LUCIANO FLORIDI: „What is a Philosophical Question?“, in: *Metaphilosophy* 44 (2013), 195–221.

<sup>23</sup> Zur Dignität und zur Rationalität dieser epistemischen Einstellung vgl. ANDREAS KEMMERLING: *Glauben. Essay über einen Begriff*, Frankfurt a. M. 2017, Kap. 6, 14, 15 und 21.

<sup>24</sup> Vgl. HENRICH: „Grund und Gang“, 99–105.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 110–112.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 111.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 105f. und 118f.

Diese drei Imperative kann sich ein metaphysisches Denken auch unter analytischen Vorzeichen durchaus aneignen. Beginnen wir zunächst beim dritten Punkt: Es ist kein Zufall, dass das Neuerblühen metaphysischer Diskussionen parallel zu den Debatten um die *Philosophie des Geistes* verlief (und immer noch verläuft). Dieser Ursprungspunkt belegt zumindest im Sinne des Fragehorizontes die Unausweichlichkeit des angedeuteten Einsatzpunktes; nur sieht sich das Selbstbewusstsein in diesem Falle nicht als formales Prinzip, sondern zwingt sich zu einer Sicht von außen auf sich selbst, weil es sich selbst zum allergrößten Rätsel geworden ist.

Durch einen Rekurs auf den Typus des offenen Fragens und auf die Eigenart eines metaphysischen Vermutens im Stile des oben skizzierten rationalen Glaubens kann sich – und dies betrifft nun den ersten Imperativ – ein gegenwärtiges metaphysisches Denken auch die Verstehensaufgabe der Vernunft anverwandeln, wenn und insofern es begreift, dass ein Wirklichkeitsverstehen ohne ein Verstehen der inneren Dynamik von Vernunft nicht zu haben ist. An dieser Stelle müssen auch jene Stimmen gehört werden, die davor warnen, das metaphysische Geschäft in einer (letztendlich immer ein wenig aufgesetzt wirkenden) Weise wie das Geschäft naturwissenschaftlicher Theoriebildung betreiben zu wollen.<sup>28</sup>

Auf den zweiten Imperativ, der eine Vielfalt der Weltmodelle ins Bewusstsein rückt, antwortet eine *theorieoptimistische Metaphysik* heutzutage mit einer Vielfalt von rivalisierenden Theorien, aber auch mit einer kritischen Überprüfung der möglichen und *tatsächlichen* Unvereinbarkeiten von Weltmodellen. Kants Paralogismen und Antinomien müssen hier nicht das letzte Wort behalten, die in ihnen kondensierten rivalisierenden Theorien sollten vielmehr – so würden manche Metaphysiker hervorheben – als Optionen begriffen werden, die einer rationalen Entscheidung zugeführt werden können. Gleichwohl gibt es auch in diesem Rahmen gute Gründe, das Denken des Absoluten nicht über einen Kausalitäts- oder Zielbegriff an ein konkretes Weltmodell zu binden, sondern genau jenen (von Henrich selbst markierten) Punkt der *Pluralität der Weltmodelle* aufzunehmen, an dem sichtbar wird, was die metaphysische Rückseite dieser Pluralität ist: die Kontingenz endlichen Seins.<sup>29</sup> Und eben das wird das Thema der folgenden Überlegungen sein.

<sup>28</sup> Vgl. ANDREAS KORITENSKY: „Ist die analytische Religionsphilosophie zu rationalistisch?“, in G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, Münster 2017, 105–130, bes. 123f.

<sup>29</sup> Vgl. HENRICH: „Grund und Gang“, 112f.

## 2. Existieren als Gottesprädikat

### 2.1 Problemvermessungen

Sind Existenzfragen *sinnvolle* Fragen?<sup>30</sup> Wir könnten in der Tradition Carnaps zunächst einmal fragen, ob wir Existenzfragen unabhängig von einem Kontext und unabhängig von einer Theorie stellen sollten, sodass es im Grunde am Ende die Theorie ist, die uns *implizit* kundgibt, was wir als *existierend* anzusehen hätten. Genau in diese Richtung geht eine klassische Bemerkung von J. J. C. Smart:

„Do electrons exist?‘ (asked just like that) is not a proper question. In order to acquire the concept of an electron we must find out about experiment with cathode-ray tubes, the Wilson cloud chamber, about spectra and so on. We then find the concept of the electron a useful one, one which plays a part in a mass of physical theory. When we reach this stage the question ‚Do electrons exist?‘ no longer arises. Before we reached this stage the question ‚Do electrons exist?‘ had no clear meaning. Similarly, I suggest, the question ‚Does God exist?‘ has no clear meaning for the unconverted. But for the converted the question no longer arises. The word ‚God‘ gets its meaning from the part it plays in religious speech and literature, and in religious speech and literature the question of existence does not arise.“<sup>31</sup>

J. J. C. Smart deutet an, dass Existenzfragen gewissermaßen umgeschrieben werden müssten – und zwar in Hinsicht auf die Frage, wie wir mit einem Konzept methodisch umgehen, d. h. welche Methoden und Praktiken wir anführen können, um zu zeigen, dass dieses Konzept einen spezifischen Wert hat. Smarts Überlegungen könnte man – in einer ersten Taxonomie der Ansätze – als *generelle Redundanztheorie* in Hinsicht auf Existenzfragen verstehen. Dabei stellt sich natürlich die Frage, ob angesichts des gewählten Beispiels eine generelle Redundanztheorie plausibel ist. Bei näherer Betrachtung liegt in der Aussage: „Es gibt Elektronen“ ein sogenannter *generischer Existenzsatz* vor. In einer klassischen Standardanalyse ließen sich solche generischen Existenzsätze als Auskunft darüber verstehen, ob ein bestimmtes Konzept instantiiert ist oder nicht: Auch wenn die Instantiierungs-Beziehung keine letztgültig befriedigende Rekonstruktion bietet, um den an sich grundlegenden Existenzbegriff zu klären, so ist sie doch für den Moment ein hilfreiches Instrument, um *eine kritische Existenzfrage* als

<sup>30</sup> Vgl. zum Problemaufriss auch DAVID MEIBNER/MARCO HAUSMANN: „Gibt es philosophische Existenzfragen?“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017, 182–197.

<sup>31</sup> J. J. C. SMART: „The Existence of God“, in: F. Antony/A. McIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London <sup>3</sup>1961, 8–46, hier 41.

sinnvolle Frage zu rekonstruieren. Die Existenzbehauptung könnte dann zunächst die einfache Form<sup>32</sup> bekommen:  $\lceil \exists x (F(x) \wedge G(x) \wedge H(x) \dots \wedge x = a) \rceil$ . Anders gesagt: Wir wollen mit einer Existenzfrage zumindest dem ersten Hinsehen nach wissen, ob die mit einem Konzept mitgesetzte Formel erfüllbar und auch erfüllt ist (oder nicht) – wobei der Slogan „Erfüllung einer Formel/Erfüllung eines Schemas“ vielleicht nicht alles sagt, was wir mit dem Ausdruck „Existenz“ sagen wollen. Nehmen wir zunächst diese erste Hinsicht auf, dann wäre also zu prüfen, ob die mit einem Konzept aufgerufenen Eigenschaften  $F(x)$ ,  $G(x)$ ,  $H(x)$  tatsächlich von der Architektur einer bestimmten wissenschaftlichen Theorie abhängig sind oder nicht. Sind sie nicht hochgradig abhängig, etwa indem auf sie in einem eine jeweilige Einzeltheorie übersteigenden, dezidiert metaphysischen Rahmen Bezug genommen wird, dann ließe sich durchaus die These wagen, dass sich Existenzfragen aus diesen theoretischen Kontexten lösen und somit unabhängig stellen lassen. Wäre das anders, dann hätte am Ende wohl Carnap recht, wenn er andeutet, dass die Frage danach, was es gibt, sich nicht isoliert von einer bestimmten Theorie stellen lässt und dass uns im Grunde die Theorie jeweils vorgibt, was wir als existierend zu denken haben.

Neben den generischen Existenzaussagen („Es gibt Schwäne“, „Es gibt Elektronen“), die – dem ersten Anschein nach – Existenz wie ein *Prädikat zweiter Ordnung* behandeln, weil die Existenzfrage über die Frage nach der Instantiierbarkeit eines Konzeptes oder eines Schemas gestellt wird (was die Existenzfrage einerseits sinnvoll macht, aber andererseits einen markanten Unterschied zwischen Prädikaten erster und zweiter Ordnung voraussetzt), haben wir es sprachlich immer wieder mit genuinen, nämlich singulären Existenzaussagen zu tun: „Die Universität Regensburg existiert“, „Horst Seehofer existiert“. Wie sollen wir mit solchen Aussagen umgehen? Was würden wir über den Existenzbegriff lernen, wenn wir auch in solchen Fällen eine Redundanzstrategie zur Anwendung bringen könnten oder wenn wir auch hier auf eine Reformulierung ausweichen dürften, die uns Existenz als eine Eigenschaft/ein Prädikat zweiter Ordnung begreifen ließe?

### 2.1.1 Kants Verdikt

Bekanntermaßen stammt die für die Theologie höchst bedeutsame Zuspitzung des angedeuteten Problems von Kant. Er würde nicht so weit gehen wie J. J. C.

<sup>32</sup> Diese Formel ist einfach, weil sie die Existenzbehauptung noch relativ unterkomplex behandelt, „Existieren“ nicht als Eigenschaft notiert und stattdessen mit dem Identitätsbegriff operiert. Dabei kann der in Rede stehende Eigenname (*pace* Quine) nicht eliminiert werden, ohne dass die Identitätsbehauptung ihre Pointe verlöre. Zum Wert dieser Rekonstruktion vgl. auch WILLIAM VALLICELLA: *A Paradigm-Theory of Existence. Onto-Theology Vindicated*, Dordrecht/Boston/London 2002, 96f.

Smart, der die Frage nach der Existenz Gottes gewissermaßen an unsere (religiöse) Praxis delegiert und diese Praxis indirekt als Auskunft darüber versteht, ob jemand ein Glaubender ist („converted“) oder eben nicht. Kant versucht uns eher deutlich zu machen, dass Existenz durch und durch ein Prädikat/eine Eigenschaft zweiter Ordnung sein muss – und dass wir genau aus diesem Grund keine Chance haben, den Existenzbegriff so einzusetzen, dass daraus ein ontologischer Gottesbeweis erfolgen könne. Das liegt präzise am *Status* des Existenzbegriffes:

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. [...] Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten [...] zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben [...] denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diesen den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben [...]. Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe [...] synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, dieses gedachte hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden.“<sup>33</sup>

Wir können – Kant verallgemeinernd – das Problem im Hinblick auf die Frage nach der Existenz Gottes wie folgt niederschreiben:

1. Nur dann, wenn Existenz eine vollkommen machende Eigenschaft ist, kann ein (ontologischer) Gottesbeweis erfolgreich sein. [Grundthese eines anselmianischen Gottesbeweises, Bikonditional]
2. Nur Eigenschaften erster Stufe sind (Kandidaten für) vollkommen machende Eigenschaften. [Metaphysische Grundthese, Bikonditional]
3. Existenz ist keine Eigenschaft erster Stufe. [Kants These]
4. Existenz ist keine vollkommen machende Eigenschaft. [aus 3 und 2, MP]
5. Ein (ontologischer) Gottesbeweis kann nicht erfolgreich sein. [aus 1 und 4, MP]

<sup>33</sup> KrV, AA 03: 401.07–34; A599]B627. Die Zitationsangabe von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten zusätzlich mit Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B. Zum Nachhall und zur Diskussion dieses Verdikts vgl. bes. GRAHAM OPPY: *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge 1995, 29–39.

Die Bemerkung in der ersten Prämisse ist dem Verfahren Kants geschuldet: Er führt in letzter Instanz alle teleologischen Gottesbeweissfiguren auf kosmologische, alle kosmologischen schlussendlich auf das Schema des ontologischen Gottesbeweises zurück, weil und insofern wir am Ende immer an einen Begriff stoßen, aus dessen *intensionaler Vollkommenheitskontur* das Existieren des im Begriff extensional Anvisierten erschlossen werden soll. Doch scheitert dieses Schlussverfahren im Kern immer daran, dass wir Existenz als Eigenschaft zweiter Stufe nicht in die intensionale Vollkommenheitskontur des für Gott einstehenden Begriffes hineinverrechnen dürfen.

In Kants Überlegungen blitzt noch eine andere argumentative Stoßrichtung auf, die das oben genannte Argumentationsschema stützt: Wenn Prädikate bzw. Eigenschaften zur intensionalen Kontur eines Begriffenen etwas beitragen, dann müssten für jede echte Eigenschaft erster Stufe Fälle denkbar sein, für die eine Explikation einer Begriffsintension erfolgen kann, die analytisch wahr ist. Haben wir einen Begriff „Dollar“ vor uns, so ist „Dollar ist eine Währung“ analytisch wahr und die Eigenschaft, eine Währung zu sein, gehört gewissermaßen selbstredend zur intensionalen Kontur des Dollarseins. In seiner eigenen Terminologie hatte Kant dies so ausgedrückt, dass echte Eigenschaften analytisch und synthetisch zugesprochen werden können. In unserem Rahmen genügt der Hinweis, dass sich für echte Eigenschaften (Eigenschaften erster Ordnung) Fälle denken lassen, in denen sie von einem begrifflich konturierten Träger analytisch ausgesagt werden. Nun komme dies für den Existenzbegriff allerdings nicht infrage; Existenz könne – so Kant – *niemals analytisch* zugesprochen bzw. ausgesagt werden. Anders ausgedrückt: Existenzsätze – und Kant denkt hier vor allem an positive Existenzsätze, scheint aber negative mit einschließen zu wollen – können *keine* analytisch wahren Aussagen sein:

„Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding [...] existiert, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so tut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdenn das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus. [...] Gesteht ihr dagegen, was es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen [...] eigentümlich zukommt?“<sup>34</sup>

„Ihr habt also gesehen, daß, wenn ich das Prädikat eines Urteils zusammen mit dem Subjekt aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädikat mag auch

<sup>34</sup> KrV, AA 03: 400.09–27; A597|B625f.

sein, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müßt sagen: es gibt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so viel sagen, als: es gibt schlechterdingsnotwendige Subjekte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit.<sup>35</sup>

Diese Hinweise sind bei Kant als Lackmustest dafür zu nehmen, dass wir Existenz immer und durchgehend als eine Eigenschaft bzw. ein Prädikat zweiter Ordnung zu betrachten haben.

Aber stimmt es nun tatsächlich, dass Existenzaussagen keine analytischen Aussagen sein können? Ist es nicht so, dass es zumindest Fälle gibt, in denen wir *negative Existenzbehauptungen* sofort und ohne Umschweife als analytisch wahr einstufen würden wie: „Es gibt keine Primzahl zwischen 5 und 7.“ Anders gewendet: Der entsprechende positive Existenzsatz: „Es gibt eine Primzahl zwischen 5 und 7“ ist offenbar *analytisch falsch*. Ließe sich daher nicht vermuten, dass es auch Beispiele geben könnte, bei denen es sich genau andersherum verhält – Beispiele, bei denen ein *negativer Existenzsatz analytisch falsch* wäre, sodass die positive Existenzbehauptung wahr sein muss? Kant könnte seine Position nur dadurch aufrechterhalten, dass er zwei Zusatzregeln und Zusatzthesen einführt: a) die Behauptung einer *Asymmetrie zwischen analytisch wahren negativen Existenzsätzen* (deren Sinnhaftigkeit wir konzедieren und deren Nutzen wir einräumen müssen, wann immer wir auf entsprechende begriffliche Widersprüche stoßen) und (vermeintlicherweise) *analytisch wahren positiven Existenzsätzen* (die es nicht geben kann, weil die begriffliche Ebene allein uns keine Auskunft über Existenz gestattet), b) die These, dass analytisch wahre negative Existenzsätze oder – falls sie vielleicht doch ab und an statthaft sein sollten – analytisch wahre positive Existenzsätze nur für *abstrakte Entitäten* (s. das Primzahlenbeispiel) geeignet und in diesem Rahmen auch nur mehr oder weniger metaphorisch gemeint sind (was bedeutet, dass derartige „Es gibt“-Sätze sich schlussendlich auf „Es lässt sich nicht denken, dass“-Sätze zurückgeführt werden müssten), sodass wir, bei Licht betrachtet, in genau diesen Fällen einerseits die begriffliche Ebene nicht verlassen haben und andererseits den Existenzbegriff auch durchaus strapazieren werden, wenn wir abstrakte Entitäten damit bestücken. Die einfachste Lösung für das oben angeführte Beispiel liegt wohl in der *Asymmetriethese*.

### 2.1.2 Freges Alternative: Redundanz oder Prädikat zweiter Stufe

Barry Miller hat in seiner grundlegenden Studie herausgestellt, dass Freges sprachphilosophische Überlegungen zum Existenzbegriff (mit strukturanalogen,

<sup>35</sup> KrV, AA 03: 399.13–24; A595|B623f.

wenn auch anders akzentuierten Parallelen bei Bertrand Russell und Willard V. O. Quine) eine ähnliche Stoßrichtung haben wie die kantische – sodass uns das, was wir für die eleganteste Version eines Gottesbeweises bräuchten, gar nicht erst zur Verfügung steht:<sup>36</sup> die Rede von Existenz als einer Eigenschaft/einem Prädikat erster Stufe. Das Argument lässt sich als Dilemma niederschreiben:

1. Entweder ist die Rede von Existenz redundant. Oder die Rede von Existenz ist eine Angabe über die Instantiierbarkeit eines Konzepts.
2. Ist die Rede von Existenz redundant, dann ist Existieren nicht einmal im Ansatz eine Eigenschaft, mithin auch keine Eigenschaft erster Stufe.
3. Ist die Rede von Existenz die Angabe über die Instantiierbarkeit eines Konzepts, dann handelt es sich um eine Eigenschaft zweiter Stufe, sodass Existieren ebenfalls keine Eigenschaft erster Stufe ist.
4. In keinem Fall ist Existenz eine Eigenschaft erster Stufe.

Die Zielrichtung des Arguments und die Relevanz für unser Problem werden sofort ersichtlich: Wie wir es auch drehen und wenden, aus „Existieren“ wird keine Eigenschaft/kein Prädikat erster Stufe werden. Allerdings ist das skizzierte Argument in der vorliegenden Form noch lückenhaft. Es fehlt die glaubwürdige Begründung dafür, dass die Rede von Existenz entweder redundant ist oder aber die – auf einer Ebene zweiter Stufe – angesiedelte Angabe über die Instantiierbarkeit und Instantiiertheit eines Konzepts bzw. begrifflichen Schemas. Frege gelingt die Begründung für das Erstere durch den Hinweis darauf, dass wir bei spezifischen Existenzaussagen wie „Franz Beckenbauer existiert“ an Subjektstelle einen Namen verwenden, bei dem wir regelrecht davon ausgehen müssen, dass es das in Rede stehende Referenzobjekt gibt; denn sonst wäre die Verwendung des Eigennamens leer und unsere Aussage ja referenzlos. Da wir aber von einer Referenz und einem Denotieren unserer Rede selbstverständlich ausgehen, bringt die Existenzbehauptung bei spezifischen Existenzsätzen nur etwas zum Ausdruck, was in der Verwendung des Namens qua Name im Grunde schon enthalten ist. Die Existenzbehauptung ist also redundant. Bei generischen Existenzaussagen wie „Es gibt Eichhörnchen in Regensburg“ gehe es Frege zufolge dagegen überhaupt nicht in erster Linie um Objekte, sondern um ein Begriffsschema bzw. ein (durch ein Bündel von Eigenschaften umrissenes) Konzept, bei dem sich die Frage stellen lässt, ob eben dieses Konzept instantiierbar und auch tatsächlich instantiiert

<sup>36</sup> Vgl. BARRY MILLER: *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame 2002, 2–10.

ist.<sup>37</sup> Wenn wir den Begriff hier wie eine Klasse betrachten, so fragen wir bei der Existenzfrage nach seiner Extension. Und damit siedeln wir die Rede von Existenz immer schon oberhalb und außerhalb jener Ebene an, auf der sich normale Eigenschaften, deren Aufgabe es ist, zur Kontur der in Rede stehenden Klasse beizutragen, befinden. Ja, wir können sogar einen Schritt weiter gehen – und uns noch einmal der spezifischen Existenzfrage widmen: Wollen wir die Redundanzfeststellung umgehen, so müssten wir hartnäckig betonen, dass Referenzfragen durchaus prekäre Fragen sind, weil und insofern ja nicht immer ausgemacht ist, dass ein bestimmter Name auch tatsächlich auf ein Objekt verweist etc. Doch indem wir diese Frage so formulieren, ziehen wir die Angelegenheit erneut auf eine zweite Ebene hoch. Denn die Frage, ob ein bestimmter Name referiert, ist ganz analog zu der Frage, ob ein bestimmtes begriffliches Schema oder Konzept instantiiert ist oder nicht.<sup>38</sup> Am Ende des Tages geht es in beiden Fällen, wie es scheint, nur um die auf einer Metaebene angesiedelte Frage, ob ein als Klasse aufgefasster Begriff oder Individualbegriff leer ist oder nicht. Weder ist Existenz eine Eigenschaft erster Stufe noch haben es Existenzaussagen im sprachphilosophisch korrekten Licht betrachtet wirklich mit Gegenständen/Objekten zu tun – könnte man auf der Linie Freges betonen.

Barry Miller erläutert, dass diese Fregesche (und auch bei zeitgenössischen Autoren, die man als neo-fregeanisch einstufen könnte,<sup>39</sup> zu findende) Position sich vor allen Dingen einem Unbehagen verdankt: Wer Existenz als echte Eigenschaft auffasst, müsse dasselbe auch bei Nichtexistenz tun und wäre am Ende mit einem formidablen Paradox konfrontiert, das uns durch negative Existenzaussagen wie „Einhörner gibt es nicht“ aufgebürdet würde. In einer Rekonstruktion, die Existenz und Nichtexistenz in der Mannschaft von Eigenschaften erster Stufe mitspielen lässt, wäre etwa zu formulieren: „Es gibt Entitäten, für die gilt, dass sie Einhörner sind und dass sie keine Existenz haben“, was auf ein „Es gibt etwas, das es nicht gibt“ hinauslaufen würde.<sup>40</sup> Ist dieses Paradox nun wirklich so bedrohlich? Barry Miller betont, dass wir hier eine Strategie einsetzen dürfen, die wir schon kennen: den Verweis auf die Asymmetrie zwischen Existenz und Nichtexistenz. Der Eindruck der Symmetrie entsteht ja nur, weil wir – wie Miller hervorhebt – an Eigenschaftspaare wie Rot und Nicht-Rot denken, wenn wir die

<sup>37</sup> Vgl. GOTTLÖB FREGE: „Dialog mit Pünjer über Existenz“, in: ders.: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, aus dem Nachlass herausgegeben von Gottfried Gabriel, Hamburg 1974, 1–22, hier 3 und 7.

<sup>38</sup> Vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 8f.

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch die neo-fregeanische Position von C. J. F. WILLIAMS: *What is Existence?*, Oxford 1981. Zur weiteren Diskussion dieses Ansatzes vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 22–39.

<sup>40</sup> Vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 32.

Existenz einer Nichtexistenz gegenüberstellen, und dabei insgeheim den verführerischen Gedanken mitschleppen, dass etwas nicht rot ist, weil es an der Stelle des *Rotseins* eine andere Farbeigenschaft vorweisen kann. Nun mag die Symmetriethese für Rot- und Nichtrotsein lokal berechtigt sein, aber eine generelle Symmetrievermutung steht wohl doch auf tönernen Füßen.<sup>41</sup> Können wir auch bei Existenz und Nichtexistenz eine Asymmetrie behaupten, dann öffnet sich die Tür für die Möglichkeit, Existenz als (echte) Eigenschaft erster Stufe zu verstehen, Angaben über Nichtexistenz jedoch in der von Frege her stammenden Manier zu rekonstruieren und Nichtexistenz als eine Eigenschaft zweiter Stufe bzw. als eine Auskunft über ein Verhältnis auf einer Metaebene zu deuten.<sup>42</sup>

Dass der Ausdruck „Existenz“ doch mit Individuen und nicht nur mit Begriffen verklammert wird, wenn wir spezifische Existenzaussagen machen, lässt sich interessanterweise von den Mehr-Welten-Modellen der gegenwärtigen Modalmetaphysik her erhellen. Die Frage, was ein wirkliches Individuum  $a$  von einem möglichen Individuum  $a^*$  unterscheidet, ist keine triviale Frage. Die geläufige Auskunft, dass der Unterschied als Differenz in Hinsicht auf das Aktualein bzw. Aktualisiertsein darauf zurückgeführt werden kann, dass  $a$  zur aktuellen Welt  $W_\alpha$  gehört, während  $a^*$  zu einer möglichen Welt  $W_\beta$  gehört, verschleiert und verschleppt lediglich einen vitiösen Zirkel. Denn mit dieser Auskunft rutscht die Aktualitäts- und Existenzfrage nur um eine Spalte in der ontologischen Inventarliste weiter: Was heißt es denn nun, dass  $W_\alpha$  gegenüber  $W_\beta$  den Vorrang der Aktualität besitzt – wenn nicht, dass (es sei denn wir wollten auf einer mysteriösen Aktualisierungsgeschichte für Welten bestehen)  $W_\alpha$  im Gegensatz zu  $W_\beta$  aus Sachverhalten besteht, die ihrerseits von *aktualen* (= existierenden) Entitäten getragen werden. Dieser kurze modalmetaphysische Streifzug kann zumindest annäherungsweise zeigen, dass es Fälle gibt, in denen – eben um der Abgrenzung gegenüber bloßen Möglichkeiten willen – Existenzaussagen relevant und inhaltlich bedeutsam sind und dass „Existenz“ (*Aktualein*) womöglich eine Grundeigenschaft anzeigt, die wir nicht noch weiter zurückführen können, sodass wir allenfalls zeigen können, wie Existenz mit Identität, Instantiierung und Individualität zusammenhängt, aber nicht, dass Existenz auf vermeintlich noch grundlegendere Begriffe bzw. Eigenschaften zurückgeführt werden kann. Denn mit der Auskunft über die Aktualität einer Entität sagen wir allenfalls nur in zweiter Linie etwas über das Erfülltsein eines Prädikationsschemas oder die Instantiierung eines Eigenschaftsbündels; wir sagen in erster Linie etwas über das Vorkommen einer Entität in einer möglichen Welt, die gegenüber anderen möglichen Welten einen bevorzugten, ontologisch privilegierten Status besitzt.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 34f.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 38f.

## 2.2 *Onto-semantische Selbstverständlichkeiten?*

Eine gewisse Verstärkung und Verschärfung der oben skizzierten Redundanzsicht wird im Kontext der einschlägigen philosophischen Debatten am Erbe<sup>43</sup> der Positionierung Wittgensteins deutlich, wie sie sich in jüngerer Zeit bei Genia Schönbaumsfeld<sup>44</sup> und Tim Labron<sup>45</sup> erneut manifestiert hat. Auf einen Nenner gebracht, ließe sich deren Position als eine *großformatige Kategorienfehlerdiagnose in doppelter Stoßrichtung* deuten: 1) Wer nach der Existenz Gottes fragt, hat ein unzureichendes, unangemessenes Bild vom Theismus im Kopf, das den religiösen Standpunkt mit einem wissenschaftlich-metaphysischen verwechselt. 2) Wer Existenzfragen in Analogie zu wissenschaftlich-empirischen Fragen versteht, der hat die spezifische Eigenart des Existenzbegriffes nicht verstanden und hat sich keine Übersicht darüber verschafft, wie Sprachspiele, in denen von „existieren“ die Rede ist, im Gegensatz zu anderen Sprachspielen, in denen herkömmliche Eigenschaften eine Rolle spielen, funktionieren.

### 2.2.1 *Der Vorwurf der Verwechslungen*

Genia Schönbaumsfeld kritisiert eine Form von philosophischer Theologie, die sie taxonomisch als „Target View“ einstuft, weil Gott in dieser Perspektive wie ein (beliebiges) Ziel unseres erkenntnistheoretischen und metaphysischen Identifikationsbemühens behandelt wird. Schönbaumsfeld erachtet die folgenden drei Thesen als typisch für die *Target-View*:<sup>46</sup>

- 1) Der Ausdruck „Gott“ funktioniert als Eigenname für eine trans-empirische Entität.
- 2) Es gibt nur einen korrekten Weg, die Welt zu beschreiben. Diese Weltbeschreibung enthält die Entität Gott oder enthält sie nicht.
- 3) Die Aussage „Gott existiert“ ist eine Hypothese, die empirisch oder durch apriorische Argumente analysiert, bestätigt oder widerlegt werden kann.

<sup>43</sup> Eine klassische Formulierung der Redundanz- und Selbstverständlichkeitsthese findet sich bei RUSH RHEES: „Religion and Language“, in: ders.: *On Religion and Philosophy*, herausgegeben von Dewi Zephaniah Phillips, Cambridge 1997, 39–48.

<sup>44</sup> Vgl. GENIA SCHÖNBAUMSFELD: *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford/New York 2007.

<sup>45</sup> Vgl. TIM LABRON: *Wittgenstein's Religious Point of View*, London/New York 2006.

<sup>46</sup> Vgl. SCHÖNBAUMSFELD: *Confusion*, 158f.

Man könnte in diesen drei Thesen die Grundlinien einer rationalen philosophischen Theologie erkennen, die sich in eine bewusste Auseinandersetzung mit dem Atheismus begeben würde. Aber Schönbaumsfeld erblickt in diesem Konzept aus einer von Wittgenstein und Kierkegaard her erarbeiteten Sichtweise nichts anderes als eine besonders tückische, weil sich intellektuell gebende Form von Idolatrie.<sup>47</sup> Der Grund für diesen harschen Vorwurf (und Schönbaumsfeld nimmt hier vor allem Swinburnes philosophische Theologie ins Visier) bestehe darin, dass Gott von vornherein mit anderen Entitäten gleichgesetzt werde, dass die Besonderheit Gottes nicht in Rechnung gestellt wird – ja gar nicht in Rechnung gestellt werden kann, wenn man Fragen nach Gott auf dem Terrain der Erkenntnistheorie und Metaphysik verhandelt:

„For, on this sort of view, there is no *qualitative* difference between being God and being some other kind of entity – that is, something one could encounter – but merely a quantitative one [...]. But such a view leaves open the possibility that, for all we know, God could, for instance, be a Giant Pumpkin since, as Swinburne himself concedes, if we allow that God is the name of a super-empirical something, the question immediately arises *which* ‚super-empirical‘ entity – there might conceivably be more than one – the word ‚God‘ is supposed to be referring to and it consequently becomes a matter of trying to distinguish belief in God from belief in similarly powerful, entities.“<sup>48</sup>

Schönbaumsfeld bezieht sich auf einige Hinweise Wittgensteins in den *Vermischten Bemerkungen*.<sup>49</sup>

„Wie Du das Wort ‚Gott‘ verwendest, zeigt nicht, wen Du meinst – sondern, *was* Du meinst.“<sup>50</sup>

In diesem Hinweis kann man in der Tat einen Angriff auf die *Target-View* sehen; Wittgenstein nimmt den Ausdruck „Gott“, wie es scheint, nicht als einen referierenden Ausdruck, nicht als einen Eigennamen, sondern als Interpretationskategorie, die nicht eine spezifische Entität, sondern eine ganze Weltsicht aufruft. Das wird auch in einer weiteren Bemerkung Wittgensteins deutlich:

„Ein Gottesbeweis sollte eigentlich etwas sein, wodurch man sich von der Existenz Gottes überzeugen kann. Aber ich denke mir, daß die Gläubigen, die solche Beweise lieferten, ihren ‚Glauben‘ mit ihrem Verstand analysieren und begründen wollten, obgleich sie selbst durch solche Beweise nie zum Glauben gekommen wären. Einen von der ‚Existenz Gottes überzeugen‘ könnte man vielleicht durch eine Art Erziehung, dadurch, daß man sein Leben so und so gestaltet.

Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch Erfahrungen, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die ‚Existenz dieses Wesens‘ zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 159.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 160.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., 161f.

<sup>50</sup> LUDWEG WITTGENSTEIN: *Vermischte Bemerkungen*, in: WW 8, 521.

wie ein Sinneseindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn vermuten. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen.

Er ist dann etwa ähnlich dem Begriff ‚Gegenstand‘.<sup>51</sup>

Der Ausdruck „Gegenstand“ ist eine (aus unserer Sicht) unentbehrliche Interpretationskategorie in unserer Alltagsorientierung. Wir müssten die Frage, ob Gegenstände existieren, als seltsam zurückweisen, weil wir „Gegenstände existieren“ als eine Selbstverständlichkeit auffassen würden. Wir wären nicht bereit, mit jemandem, der sich nach der Existenz von Gegenständen erkundigt, zu argumentieren, wir würden nicht in ein szientifisch-empirisches Spiel des Begründens eintreten, sondern wohl eher nach dessen geistiger Gesundheit fragen. Oder – alternativ – wir würden uns wundern, ob die betreffende Person die Bedeutung des Ausdrucks „Gegenstand“ wirklich begriffen und erfasst hat.<sup>52</sup> Die Existenzfrage zu stellen, wäre in dieser Konstellation das Resultat einer Verwechslung. Analoges gilt für den Ausdruck „Gott“. Genia Schönbaumsfeld erläutert: Die Oberflächengrammatik des Ausdrucks „Gott“ erweckt den Anschein, dieser Ausdruck sei nach den Regeln von empirisch-referierenden und in ihrer Referenzeffizienz daher problematisierbaren Ausdrücken gebaut. Die Tiefengrammatik dagegen zeigt gravierende Unterschiede.<sup>53</sup> Um sie zu Gesicht zu bekommen, müsse vor allem das Leben der Gläubigen – also jene Lebensformkontexte, in die die Rede von Gott eingebettet ist – als Phänomen- und Bewährungsbereich aufgesucht werden. Weil mit dem Ausdruck „Gott“ eine Weltsicht und ein Weltbild aufgerufen seien, werde – so Schönbaumsfeld – das Ansinnen der *Target-View* buchstäblich unterspült:

„The implications of Wittgenstein’s conception are quite radical. For, if his account is correct, there is no such thing, nor could there be such a thing, as a wholesale validation of our practices: our language-games or forms of belief are not metaphysical or ontological theories that can ‚track‘ or fail to ‚track‘ what is the case in the world [...], we do not stand in an *epistemological* relation to our world-picture. But, if so, then it obviously makes no sense to demand evidence for the ‚correctness‘ of this world-picture, as this would be as absurd as demanding evidence for the rules of a game [...].“<sup>54</sup>

In eine ähnliche Richtung zielt Tim Labron. Er fordert von der philosophischen Reflexion auf Religion eine weitaus stärkere Berücksichtigung der existenziellen und pragmatischen Seite:

„Rather than explaining ‚chair‘, for example, through the concepts of gravity, geometry, density, etc., we turn to the use of a chair in our lives. Likewise, knowing God is part of life and worship, and can only be understood through religious applications. [...] In order to understand religion, it is necessary to look at the examples and practices of religion in

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 571.

<sup>52</sup> Vgl. SCHÖNBAUMSFELD: *Confusion*, 166.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 161f.

<sup>54</sup> Ebd., 168.

the world, in contrast go disembodiment religion by focusing on ideals and concepts external to their form of life.<sup>55</sup>

Labron geht sogar so weit, Wittgensteins Denken als ein eher hebräisches Denken zu kennzeichnen und damit von einem (angeblich) metaphysik-obsessiven, griechischen Denken abzugrenzen.<sup>56</sup> Anders gewendet: Labron bietet eine mit Wittgensteins Sprach- und Religionsphilosophie begründete Wiederauflage des Onto-Theologie-Vorwurfs:

„The Hebrew lives by the principle that ‚one’s relation to God is the worship of God‘. The practice of worship shows the Hebrew’s understanding of their God; thus, ‚a religious man on his knees requires no commentator‘. For the Greek, by contrast, the intellect seeks the ideal conceptual realms (e.g. Forms) outside the corporeal world and the philosopher [...] is one who must explain and commentate.<sup>57</sup>

„The Hebrews do not deduce that God must exist, like the idea that the perfect Triangle must exist behind the imperfect triangle, or that God must exist behind the Tractarian logic. Hebraic thought does not define God with conceptual categories such as the Good, logical form, omnipotence, etc.; rather, they see their God acting through history in human terms of love, anger, forgiveness, etc. Hebraic thought is organismic and, as ‚embodied‘ places life as the seat and limit of understanding God through human characterizations and practices.<sup>58</sup>

### 2.2.2 Rückfragen

Die Diskussion damit, ob gerade Labrons Kontrastierungen nicht ein Klischee transportieren, ob der vermeintliche Antagonismus nicht das griechische Denken unterschätzt und – auf der anderen Seite – aus vielfältigen biblischen und nachbiblischen Denkmustern ein hebräisches Denken konstruiert, das dann auch noch stilisiert wird, sei in diesem Kontext beiseitegelassen.

Systematisch-philosophisch stellt sich vielmehr die Frage, welches Problem bei Schönbaumsfeld und Labron eigentlich verhandelt wird. Bei genauerer Hinsicht geht es beiden um das Problem der Evidenz des ‚Bezugspunktes‘ religiöser Praxis und um die Einsicht, dass grundlegende Überzeugungen nicht noch einmal mit Rekurs auf Überzeugungen rational verhandelt werden können, dass die Rationalität eines Weltbildes also nicht im Weg über evidentialistische Begründungsstrategien erwiesen werden kann. Von diesen spezifischen Anliegen ist die eigentlich ontologische Fragestellung zunächst zu trennen. Geschenkt, dass wir die Auskunft nach der Wirklichkeit Gottes nicht unabhängig von unserer religi-

<sup>55</sup> LABRON: *Wittgenstein’s Religious Point of View*, 88.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., 101.

<sup>57</sup> Ebd., 101.

<sup>58</sup> Ebd., 115.

ösen Praxis und den prae-rationalen Grundlagen unseres Weltbildes erbitten sollen – aber dieser Hinweis schließt erst einmal nicht ein, dass die Frage nach der Wirklichkeit des in Rede stehenden Bezugsgegenstandes des Religiösen eine müßige oder gar unbotmäßige Frage sei. Diese Frage ist vielmehr deshalb wichtig, weil der anti-realistische Tenor der Wortmeldungen von Schönbaumsfeld und Labron vor dem Ableiten in einen rein theologischen Fiktionalismus oder religiösen Non-Realismus geschützt werden soll.

Ein zweiter Hinweis am Rande sei hier ebenfalls noch gestattet: Die in einem Weltbild eingewobenen Selbstverständlichkeiten können diesen Status verlieren. In der Begegnung, ja Kollision mit einem anderen Weltbild werden Selbstverständlichkeiten mitunter hoch problematisch. Selbst wenn die Grundlagen eines Weltbildes nicht mehr inferentiell von noch grundlegenderen Grundlagen her ermittelt werden können, so ließe sich doch über ‚weichere‘ Rationalitätsstandards nachdenken, die die Dignität eines Weltbildes über seine Kohärenz, seine Erfahrungen integrierende Kraft oder seine pragmatische Bewährung und seine heuristische Erschließungsfunktion zu bestimmen versuchen.<sup>59</sup>

Der entscheidende Problempunkt hinter den Auffassungen von Labron und Schönbaumsfeld steckt jedoch im Umgang mit theistischen Existenzaussagen. Auch hier ist die Blaupause eine Bemerkung Wittgensteins, die zunächst etwas rätselhaft klingt, weil sie das Wort „Gott“ mit einem in der Sprache etablierten Farbprädikat vergleicht. Die Pointe scheint aber wohl zu sein, dass sich die Frage nach der Existenz jener Gegenstände, von denen Farbprädikate handeln, buchstäblich für jemanden ‚weghebt‘, der diese Farbprädikate wie selbstverständlich in seiner Sprache gebraucht:

„Das Wesen Gottes verbürge seine Existenz – d. h. eigentlich, daß es sich hier um eine Existenz nicht handelt.

Könnte man denn nicht auch sagen, das Wesen der Farbe verbürge ihre Existenz? Im Gegensatz etwa zum weißen Elephanten. Denn es heißt ja nur: ich kann nicht erklären, was ‚Farbe‘ ist, was das Wort »Farbe« bedeutet, außer an der Hand des Farbmusters. Es gibt also hier nicht ein Erklären, ‚wie es wäre, wenn es Farben gäbe‘.

Und man könnte nun sagen: Es läßt sich beschreiben, wie es wäre, wenn es Götter auf dem Olymp gäbe – aber nicht: ‚wie es wäre, wenn es Gott gäbe‘. Und damit wird der Begriff ‚Gott‘ näher bestimmt.“<sup>60</sup>

Die Selbstverständlichkeit hat damit zu tun, dass wir angesichts der Gegebenheiten unserer Sprache nicht einmal sinnvoll fragen können, wie es sein würde, wenn es keine Farben gäbe. Stattdessen müssten wir die Frage transformieren: Wie wäre es, wenn wir unsere Farbprädikate nicht mehr verwenden könnten? Letzteres wäre die angemessene Transformationsgestalt für an sich unsinnige

<sup>59</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRTL: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster 2007, 257–266.

<sup>60</sup> WITTGENSTEIN: *Vermischte Bemerkungen*, in: WW 8, 566.

Existenzfragen bzw. Existenzaussagen: Gibt es Farben? Gibt es Gegenstände? Diese Fragen sind kategorial falsch gestellt und lassen sich nur dann sinnvoll stellen (und dann auch beantworten), wenn sie in der genannten Weise transformiert wurden.

Wittgensteins Kernargument scheint wie folgt zu lauten. Um die Pointe der Verwendung von Farbprädikaten oder des Ausdrucks „Gegenstand“ zu verstehen, sei für derartige Ausdrücke die Formulierung „Begriffsbegriff“ oder „Interpretationsbegriff“ herangezogen.

- 1) Wenn die Extension von Begriffsbegriffen oder Interpretationsbegriffen nicht durch empirische Rekonstruktion von Referenz bestimmt werden kann, ist die Frage nach der Existenz des im Begriffsbegriff bzw. Interpretationsbegriff Gemeinten sinnlos, weil eine Verwechslung semantischer Kategorien vorliegt. [Wittgensteins Prämisse]
- 2) Wenn die Extension von Begriffsbegriffen oder Interpretationsbegriffen durch Übersicht über die Verwendung und Verwendbarkeit dieser Begriffe ermittelt wird, wird sie nicht durch empirische Rekonstruktion der Referenz adäquat ermittelt. [Schönbaumsfelds Interpretation]
- 3) Die Extension von Begriffsbegriffen oder Interpretationsbegriffen wird durch die Verwendung bzw. Verwendbarkeit dieser Begriffe ermittelt. [Wittgensteins These]
- 4) Die Frage nach der Existenz des im Begriffsbegriff Gemeinten ist sinnlos. [aus 3, 1, 2 HS, MP]

Nun kann man gegen dieses Argument genau zwei Einwände vorbringen: Zum einen gibt es durchaus Gründe, den Ausdruck „Gott“ für einen Eigennamen zu halten und vor diesem Hintergrund die Referenzfrage zu problematisieren. Im Rahmen einer solchen Problematisierung wird „Existenz“ oder „Nicht-Existenz“ dann von einer Art Individuum – dem Adressaten der Referenz – ausgesagt. Und es wäre in einem derartigen Kontext zu fragen, welche Gründe man für die Behauptung einer Existenz oder Nichtexistenz vorbringen kann. Die Selbstverständlichkeit einer Existenzpräsupposition verschwindet ja in dem Moment, in welchem verschiedene Weltbilder aufeinandertreffen. Schönbaumsfelds Bezug zu den grundlegenden Plausibilitäten eines Weltbildes laufen auf kulturell-semantische Zollschränken hinaus, die es faktisch nicht gibt: Weltbilder können sich überlappen und durchdringen. Und damit verliert bisweilen das vermeintlich Selbstverständliche seinen Halt. Metaphysische Reflexion behauptet nun, dass es einen Weltbildüberlappungsbereich gibt, in dem sich viele Weltbilder – verschiedene religiöse ebenso wie religiöse und nicht-religiöse – überlappen und über-

schneiden können, nämlich das Feld der Metaphysik mit ihren Fragen nach ontologischen Grundbegriffen und Grundprinzipien. Ist der kulturell-semantische Regionalismus fragwürdig, dann lassen sich Kontexte, ja Sprachspiele denken, in denen die Frage nach der Existenz Gottes eine sinnvolle und rational verhandelbare Frage ist. Im Zentrum steht dabei, wie angedeutet, der Gedanke, dass es beim Ausdruck „Gott“ eben doch auch um einen Eigennamen geht, der für ein Individuum im weitesten Sinne steht – wenn und insofern dies die plausibelste ontologische Deutung ist, mit deren Hilfe wir uns auf die *Subjekt-Prädikat*-Struktur unserer mit Wahrheitsanspruch vorgetragene Sätze einen Reim machen können.

Zum anderen stellt sich die Frage, ob in Prämisse 2) nicht eine Problemverschiebung vorliegt. Die Frage, ob es Gegenstände gibt, kann als eine ernsthafte metaphysische Frage formuliert werden, etwa wenn 3-Dimensionalisten auf 4-Dimensionalisten treffen und um die Verortung von Zuständen und Ereignissen ringen. Dass die Extension eines Begriffsbegriffs oder Interpretationsbegriffs nicht immer und nicht direkt konkrete, empirisch dingfest zu machende Individuen sind, hängt *materialiter* von der Intension des in Rede stehenden Begriffsbegriffs bzw. Interpretationsbegriffs ab. Der in Prämisse 2) enthaltene Hinweis zeigt nur die Möglichkeiten an, wie wir die Gehalts- und Extensionsfrage beantworten: etwa indem wir unsere ontologischen Überlegungen an unsere, in unseren Verhaltensweisen enthaltenen, Intuitionen zurückbinden, um sie dadurch glaubwürdig und auch alltagstauglich zu machen. Wären die Extensionen unserer Begriffsbegriffe bzw. Interpretationsbegriffe nur unsere Verhaltensmuster, so drängte sich die Frage auf, ob es solchen Begriffen ultimativ noch um etwas anderes als uns selbst gehen wird. Stellen wir einen Welt- und Wirklichkeitsbezug unseres Begreifens und Interpretierens in Rechnung, so geht das *Worum-wegen* und *Woraufhin* unserer Begriffe nicht in unserem Verhalten und unseren Einstellungen auf.

Beide Fragekomplexe werden von einem realistischen Impetus zusammengehalten: Wittgensteins Argument kann sehr leicht verstanden werden als anti-realistischer Weg zu einer letztlich non-realistischen Auffassung der Rede von Gott, als ob es dabei nur (in einem exhaustiven Sinne) um unsere Einstellungen oder die Reflexion auf unsere Grunderfahrungen ginge. Wenn der Wahrmacher unserer Rede von Gott in letzter Konsequenz mit einem Individuum oder einer Substanz Gott (beide ontologischen Kategorienzuordnungen sind immer mit einem Quäntchen Salz zu nehmen) zu tun hat, dann muss dieser Umstand auch in unserer Rede von Gott aufscheinen, selbst wenn der Bezug zu diesem Individuum bzw. dieser Substanz durch unsere Einstellungen, Begriffe, Vorstellungen, Erfahrungen (in einer an quasi-realistische Überlegungen erinnernden Weise) grundsätzlich vermittelt ist, sodass sich eine gleichsam naive empirische Analyse der in

Rede stehenden Referenzbeziehung und Existenzbehauptung von vornherein verbietet.

### 2.3 Existenz als echtes Prädikat

Barry Miller wirbt für das Verständnis von Existenz als einer Eigenschaft erster Stufe.<sup>61</sup> Er führt uns dabei zurück zu Einsichten der mittelalterlichen Metaphysik (bei Avicenna und bei Thomas von Aquin), die wir nicht einfach als *vorkritisch* abtun können, nur weil sie den Existenzbegriff anders auffassen als Kant. Diese Denker würden uns daran erinnern, dass Kants Umgang mit dem Existenzbegriff allenfalls für negative Existenzsätze von Belang ist, dass es zudem Hinweise darauf gibt, dass Existenz durchaus als Eigenschaft/Prädikat erster Stufe verstanden werden darf. Das bedeutet nun nicht – und hier greift Miller die mittelalterliche Tradition produktiv auf –, dass „Existenz“ genauso funktioniert wie jedes beliebige andere Prädikat – wie jede beliebige andere Eigenschaft.

#### 2.3.1 Barry Millers zentrales Konzept

Der erste Schritt besteht zunächst darin, in das Wirrwarr von Prädikaten eine erste grundlegende Ordnung zu bringen. Miller spricht in Anlehnung an das Cambridge-Change-Konzept von Cambridge-Prädikaten – das sind solche Prädikate, die verschiedenstellige Relationen enthalten können und nicht wirklich Eigenschaften an sich, die ein Gegenstand hat, benennen, sondern lediglich die verschiedenen relationalen Perspektiven auf einen Gegenstand. Prädikate dieser Art können wir auf vielfältigste Weise aufgrund der schier unbegrenzten Möglichkeiten unserer Sprache bilden: das „Von-meiner-Großmutter-Gesehenwerden“, das „Von-meiner-misstrauischen-Großmutter-Gesehenwerden“, das „Von-meiner-misstrauischen-Großmutter-um-fünfzehn-Uhr-dreißig-Gesehenwerden“ – solche Prädikate würden wir intuitiv als Fake-Prädikate einstufen, weil die ihnen entsprechenden Eigenschaften nichts wirklich Betreffendes über den Eigenschaftsträger selbst aussagen. Miller unterscheidet daher zunächst zwischen Cambridge-Eigenschaften und realen Eigenschaften.<sup>62</sup> Der zweite wichtige Unterschied ist der zwischen wesentlichen und nicht-wesentlichen (akzidentellen) Eigenschaften – eine Differenzierung, die durchaus einsichtig sein dürfte, weil es für mich wesentlich ist, ein Mensch zu sein, nicht aber, heute eine rote Krawatte zu tragen.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 13–17. 63f.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 64f.

<sup>63</sup> Vgl. ebd.

Barry Millers zentraler Gedanke geht davon aus, dass wir bei jeder Prädikation auf eine (die Prädikation wahr machende) Eigenschaft zurückfragen können – womit er (in einer erfrischenden, aber auch traditionell analytischen Weise) die Sprachanalyse der ontologischen Analyse vorordnet.<sup>64</sup> Ist das geklärt, so lassen sich die Eigenschaftsarten voneinander abgrenzen. Und hier beginnt sein Argument anzusetzen:<sup>65</sup>

- 1) Eigenschaften, die von Individuen ausgesagt werden, sind entweder akzidentelle oder wesentliche Eigenschaften.
- 2) Wenn sie akzidentelle Eigenschaften sind, sind sie entweder echte Eigenschaften oder Cambridge-Eigenschaften.
- 3) Wenn sie Cambridge-Eigenschaften sind, sind sie (verdeckt oder offen) relationale Eigenschaften.
- 4) Was in dem Satz: „Nelson Mandela existiert“ mit Existieren gemeint ist, ist eine akzidentelle Eigenschaft, aber keine relationale.
- 5) Daher ist die Eigenschaft, die damit gemeint ist, keine Cambridge-Eigenschaft.
- 6) Aber wenn das, was damit gemeint ist, eine akzidentelle Eigenschaft, aber keine Cambridge-Eigenschaft ist, dann handelt es sich um eine echte Eigenschaft.

Wenn wir (und das wäre eigens zu diskutieren) Eigenschaften erster Stufe als echte Eigenschaften auffassen und Eigenschaften zweiter Stufe als unechte Eigenschaften in der von Miller vorgelegten Taxonomie, dann gibt es, wie wir gesehen haben, gute Gründe, Existieren als echte Eigenschaft zu behandeln. Für alle sich daraus ergebenden theologischen Folgefragen ist aber wichtig zu klären, was solch eine Eigenschaft des Existierens mit dem Individuum tut, das diese Eigenschaft hat. Barry Miller liefert uns ein interessantes metaphysisches Bild, das traditionelle Elemente in einen Rahmen setzt.

Zunächst bittet er uns, jene Eigenschaften, die konkret von Individuen ausgesagt werden, als Eigenschaftsinstanzen oder (um eine neologistische, aber weniger verwirrende Terminologie zu versuchen) Eigenschaftsmale (vergleichbar Mustern von Eigenschaften) zu verstehen,<sup>66</sup> denn Eigenschaften per se sind ja als Universalien aufzufassen: Wir haben es bei Sokrates' Weisheit ja nicht mit Weisheit an sich zu tun, sondern immer nur mit einer *Ausprägung*, einem ganz be-

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 69.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 64f.

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 73–79. Miller vergleicht Eigenschaftsmale an dieser Stelle mit Tropen, die in einem anderen ontologischen Narrativ einen ähnlichen Status haben.

stimmten Vorkommnis von Weisheit. So wie die Prädikate, die für Eigenschaftsmale stehen, in logischer Hinsicht unvollständig sind, so sind Eigenschaftsmale in ontologischer Hinsicht unselbstständig. Eigenschaftsmale inhärieren dem Individuum, von dem sie abhängen: Damit die Eigenschaften des Weise- oder Philosoph-Seins für Sokrates aktual werden, hängen sie von der Aktualität von Sokrates (des Individuums Sokrates) ab.<sup>67</sup> Wenn wir Existieren als echte Eigenschaft verstehen, dann müssen wir aber innerhalb des angezeigten Rahmens die Existenz eines bestimmten Individuums ebenfalls als Eigenschaftsmal auffassen. Allerdings muss sich dieses Eigenschaftsmal des Existierens in einer ganz bestimmten Rücksicht doch von anderen Eigenschaftsmalen unterscheiden:

„It will emerge that, whereas all other real properties are logically posterior to an individual in respect of actuality, an instance of existence is logically prior to an individual in respect of actuality. On the face of it such a relationship would seem to be impossible, however, only so long as we remain under the spell of the paradigm according to which a property instance has necessarily to *inhere* in the individual that is.“<sup>68</sup>

Wenn sich nun Inhärenz nicht eignet, um das Verhältnis zwischen einem Individuum und dem Eigenschaftsmal der Existenz zu beschreiben, welcher Begriff eignet sich dann? Miller spricht von „Abgrenzung“ (*bound* und *bounding*) – er nimmt einen ebenfalls in seiner Anschaulichkeit leicht missverständlichen Ausdruck, den ich aus noch zu erläuternden Gründen lieber durch den Ausdruck „Grundierung“ ergänze:

„A clue to such a metaphor is offered by the homely analogy of a block of butter that has been cut into a number of parts. Each piece of butter has a different surface or bound. A peculiar thing about bounds is that, although they are real enough, they themselves are totally devoid of thickness: they are not to be mistaken for an enveloping film whether of butter or of any other material whatsoever. Despite their ontological poverty, however, they do have a genuine function, for they serve to distinguish every block from every other block. In that sense they can be said to individuate the blocks they bound.“<sup>69</sup>

Während die Weisheit des Sokrates als Weisheit in Sokrates inhäriert, wird sein Eigenschaftsmal der Existenz von Sokrates abgegrenzt. Wenn die logisch nachgeordneten echten Eigenschaftsmale Sokrates charakterisieren, was tut dann das Eigenschaftsmal der Existenz? Hier kommt die von mir gewählte, Miller fortschreibende Metapher des Grundierens ins Spiel: Das Existenzeigenschaftsmal grundiert das Individuum Sokrates, sodass das Haben von Eigenschaften wirklich, aktual sein kann.<sup>70</sup> Welche Rolle spielt das Individuum Sokrates in diesem Bild:

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 83.

<sup>68</sup> Ebd., 83; vgl. auch 95.

<sup>69</sup> Ebd., 97.

<sup>70</sup> Vgl. ebd.

„There are two elements in an existing Socrates. One is an instance of existence. The other is what is actualized by that instance of existence, namely, the Socrates element, including, of course, all his properties.“<sup>71</sup>

Beim existierenden Sokrates umgrenzt das Sokratessein die Existenz und ‚sokratesiert‘ es kraft jener Eigenschaften, die das Sokratessein ausmachen; das ist auch der Grund dafür, dass Existieren immer in einer analogen Weise ausgesagt werden muss. Wie sollen wir uns dies vorstellen? Barry Miller offeriert eine weitere Analogie:

„A very rough analogy might be offered by a light beam set behind a glass screen bearing the hues and patterns of a Monet painting. When the light shines through it, the screen might be said to ‚Monetize‘ the light, to put its stamp on it, a stamp that would be in comparably more complex, than say that produced by a glass screen that was merely half red and half blue. The Monet screen is analogous to the Socrates element as marking the limits of his instance of existence, the light beam is analogous to Socrates’ instance of existence, and the red and blue screen is analogous to, say, a grain of sand as bound of its existence.“<sup>72</sup>

Miller schärft uns daher eine spezifische Rolle des Individuums als des ein Existieren abgrenzenden Prinzips ein.<sup>73</sup>

- A) Es hat keine Aktualität jenseits seines Existenzeigenschaftsmals.
- B) Seine Rolle ist die einer Struktur oder ‚Blaupause‘, um das Eigenschaftsmal der Existenz gewissermaßen an sich zu ziehen; aber es hat in dieser Hinsicht keine aktive Rolle. Es erfüllt diese Aufgabe durch seine Struktur- oder sein Blaupausensein.
- C) Das Sokratessein als Struktur oder Blaupause hat eine Individuation aus eigenem Recht und in eigener Funktion.

Natürlich ist der Entwurf, den Barry Miller vorlegt, in der Hinsicht spekulativ, dass wir uns – belehrt von den verschiedenen scholastischen Traditionen – eine durchaus *andere* Rollenaufteilung vorstellen könnten. Wir könnten z. B. fragen, ob das Sokratessein die Rolle des Ausgrenzens und Abgrenzens nicht durch seine spezifischen echten Eigenschaften vollbringt, sodass es – abgesehen davon – zu einem abstrakten Trägerpunkt wird. Gleichzeitig wäre zu fragen, ob Miller nicht eine stärker *aktive* Rolle für das Existieren hätte formulieren können, die uns besser dabei unterstützt, die Eigenart des Aktualeins mit dem Existieren in Verbindung zu bringen – in einer Weise, die Miller eher dabei helfen könnte, die oben genannten Klarstellungen besser mit der Eigenart des Existenzeigenschaftsmals begründen zu können. Dieses Problem ist durchaus intrikat, weil Barry

<sup>71</sup> Ebd., 98.

<sup>72</sup> Ebd., 101.

<sup>73</sup> Ebd.

Miller sich gegen die Frage verwahrt, ob und in welcher Weise das Existenzeigenschaftsmal zum Sosein eines Individuums etwas hinzufügt. Denn die Eigenart des Hinzufügens sei spezifisch für jene Eigenschaften, die in einem Individuum inhärieren und es qua Eigenschaftlichkeit charakterisieren. Die Rolle des Eigenschaftsmals des Existierens dagegen könne keine derartige Rolle sein, sondern im Letzten immer nur im Abgegrenztwerden oder im Aktualisieren bestehen.<sup>74</sup> Weil mir diese Rollenbeschreibung aber zu unterbestimmt bleibt, habe ich oben dem Existenzeigenschaftsmal eines Individuums die Aufgabe des Grundierens zuge-dacht. Auch ich möchte hierfür eine Analogie aus dem Kunsthandwerk bemühen – diesmal nicht die eines Glasfensters, sondern die eines Ölgemäldes: Das Existenzeigenschaftsmal spielt die Rolle einer Grundierung, auf die die Farben – unsere normalen Eigenschaften – sozusagen aufgetragen werden, um real, in unserer Analogie: *ansichtig* zu sein, um in Erscheinung treten zu können. Ohne eine solche Grundierung gäbe es kein Erscheinen von charakterisierenden Eigenschaften, die der Grundierung im Existenzeigenschaftsmal ihre Aktualität verdanken. Das individuelle Sosein freilich ist jenes Prinzip, welches die Existenzgrundierung konkret ausgestaltet und somit ‚in Form bringt‘. Diese sicherlich ein wenig zu plastische Fortbestimmung von Barry Millers Analogie und Existenzkonzept hat auch mit der weiteren Perspektive unserer Überlegungen zu tun. Im Hintergrund steht ja nicht nur die Frage, ob Existieren eine echte, sondern ob Existieren auch eine vollkommen machende Eigenschaft sein kann. Modifizieren wir Kants Verdikt nur ein wenig, so zeigt sich sehr schnell, dass Millers bisherige Überlegungen uns eher nur ein recht kleines Stück weitergebracht haben:

1. Nur dann wenn Existenz eine vollkommen machende Eigenschaft ist, dann kann ein (ontologischer) Gottesbeweis erfolgreich sein. [Grundthese eines anselmianischen Gottesbeweises, Bikonditional]
2. Nur inhaltlich bestimmende und aktivische Eigenschaften erster Stufe sind (Kandidaten für) vollkommen machende Eigenschaften. [Modifizierte metaphysische Grundthese, Bikonditional]
3. Existenz ist keine inhaltlich bestimmende und aktivische Eigenschaft. [Modifizierte These Kants]
4. Existenz ist keine vollkommen machende Eigenschaft. [aus 3 und 2, MP]

Dieses modifizierte Argument zeigt, dass wir Eigenschaften erster Stufe – echte Eigenschaften – ihrerseits untergliedern können, etwa in inhärierende und grundierende Eigenschaften (worunter dann Existenz, vielleicht aber auch Identität etc. zu zählen wären), und dass wir aus intuitiv plausiblen Gründen nur den inhärierenden Eigenschaften einen Beitrag zur Vollkommenheitscharakterisierung

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 105f.

eines Individuums zusprechen, weil und insofern mit den inhärierenden Eigenschaften ja inhaltliche Bestimmungen im Sosein eines Individuums aufgerufen werden, anhand derer wir über das Vollkommensein eben dieses Individuums – seinen Vollkommenheitsgrad sozusagen – entscheiden.

### 2.3.2 Einen Grenzfall denken: Maximale Existenz

Dass wir zumindest den Versuch unternehmen sollten, dem Existenzeigenschaftsmal eine konstitutive Rolle bei der Vollkommenheitsfrage zuzusprechen, liegt durchaus auf der von Miller eingeschlagenen Linie – aber diese Linie ist, wie schon bemerkt, noch unterentwickelt:

„[A]n individual endowed with superior *kinds* of properties like intelligence, wisdom and benevolence will have a bound that marks less restrictions than does one with less exalted *kinds* properties. In the case of two individuals having the same kinds of properties the richer will be the one with a bound marking the lesser *degree* of restriction on those properties.“<sup>75</sup>

Immer noch ist die aktivische, aktualisierende Rolle des Existenzmals in diesem Hinweis unterbestimmt. Anders wäre der Fall, wenn sich Miller durchringen hätte können (wie es Denker taten, die sich um eine existenzialistisch-personale Fortbestimmung scholastischen Denkens bemühten), den Gedanken einer Intensität oder Fülle des Existierens einzuführen, die als Bedingung der Möglichkeit von eigenschaftscharakteristischen Vollkommenheiten zu verstehen wäre. Miller kennt hier nur einen indirekten Weg:

„Although it is true that his [sc. Socrates, TS] instance of existence is no more to be described as ‚intelligent and wise‘ than is the current to be described as ‚hot and glowing,‘ it is also true that the instance of existence can be described as ‚that by virtue of which Socrates is intelligent and wise.‘ Indeed, although the current has something to energize (namely, the filament), Socrates’ instance of existence has nothing at all to energize, since Socrates is not something waiting in the wings to be propelled by an instance of existence on to the stage of actuality, as the filament is something ‚waiting‘ to be heated by a current flowing through it. On the contrary, Socrates is merely the bound of his existence and, although the various instances of wisdom can all be attributed to him as a bound, they can be *attributed* to him only by virtue of the instance of existence that he bounds.“<sup>76</sup>

Tatsächlich weist der parallel angelegte, aber letztlich anders akzentuierte Ansatz von William Vallicella in eine etwas überzeugendere Richtung. „Existieren“ ist für ihn auch keine Eigenschaft erster Ordnung, sondern (wenn man das überhaupt so sagen kann) eine Eigenschaft, die noch eine Ebene darunter liegt und sich durch ganz bestimmte ‚Wirkungen‘ zu erkennen gibt: Existieren schafft ge-

<sup>75</sup> Ebd., 116.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 123.

wissermaßen die *Identität* eines etwas und fügt die (Mehrzahl seiner) Eigenschaften zu einer Einheit zusammen.<sup>77</sup> In diesem Ansatz wird nicht nur der enge Zusammenhang von Identität und Existenz deutlich, sondern eben auch die aktivische Rolle des Existierens, die nicht nur durch seine logische Priorität, sondern auch durch seine ontologische Vorordnung begreifbar wird.

Zu Millers Gesamtbild gehört nun auch ein Grenzgedanke: Können wir uns ein Wesen denken, für dessen Existenzeigenschaftsmal es sozusagen charakteristisch ist, dass sein Sosein keine limitierende Abgrenzung in Hinsicht auf seine Existenz darstellt? Miller betont, dass wir dieses Wesen als ein maximal intensiv existierendes, unendliches, weil durch sein Sosein niemals begrenztes Wesen zu denken hätten – ein Wesen, das nur dann nicht zur ontologisch vollkommen ortlosen Größe wird, wenn wir sein Sosein nicht mehr als von seinem Existieren verschieden erachten.<sup>78</sup> Gott wäre als ein subsistierend Existierendes zu denken, dessen Sosein das nicht mehr abgegrenzte Sein wäre – eine Ineinsfallens-Behauptung, die konsequent nur durch die Lehre von der Einfachheit Gottes begrifflich gestützt werden kann.<sup>79</sup> Sie sagt nämlich auch, dass in Gott die logischen Vor- und Nachordnungsbeziehungen, die wir bei endlichen Gegenständen in Hinsicht auf Sosein, charakteristische Eigenschaften und Existenz zu benennen versuchen, nicht mehr am Platz sind:

„Since there would be no such relations at all if there were no distinctions between bound and bounded, our understanding of Subsistent Existence will be better served if we consider it not simply as an entity which lacks any distinction between bound and bounded, but as an entity which lacks each of the two incompletenesses that are correlative to the bound/bounded distinction.“<sup>80</sup>

Dass es sich um einen Grenzgedanken handelt, wenn wir Gott als subsistierende Existenz zu denken versuchen, wird für Miller daran ersichtlich, dass wir hierbei sozusagen eine Nulllinie des Abgrenzens in Hinsicht auf das Existenzeigenschaftsmal zu denken hätten.<sup>81</sup>

Sind wir damit schon wieder auf einem Weg zu einem Gottesbeweis – gar zu einem ontologischen Gottesbeweis? Die Aussichten hängen an drei höchst strittigen Voraussetzungen: Es ist zum einen – um hier an Kants Bemerkungen zum kosmologischen Gottesbeweis, der das *ens necessarium* mit dem *ens realissimum* zu identifizieren habe, anzuspielden – keineswegs klar, dass wir jeden Grenzgedanken, jene eigenschaftsmalartige Nulllinie wirklich denken können, ohne dass

<sup>77</sup> Vgl. VALLICELLA: *A Paradigm-Theory of Existence*, 2f.

<sup>78</sup> Vgl. MILLER: *Fullness of Being*, 132f.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., 133f.

<sup>80</sup> Ebd., 142.

<sup>81</sup> Vgl. ebd.

uns gewissermaßen schwindelig wird. An der Grenze drängt er sich in der Verlängerung ontologischer Prinzipienanalysen auf, auf dieser Grenze verflüchtigt sich er aber auch schon wieder. Kant würde uns wohl mahnen, dass wir hier in eine Situation gebracht sind, wo wir die Sinnhaftigkeit eines Gedankens nicht mehr anhand seiner Gehaltlichkeit klar zu überprüfen vermögen. Und eben das sorgt für das Schwindelgefühl. Zum anderen bräuchten wir eine Art axiologische Taxonomie der Intensitätsgrade des Existierens, die es uns gestattet, „Existieren“ in der Tat als *vollkommen machende* Eigenschaft darzulegen. Wenn wir nur Gutheitsgrade akzeptieren würden, aber Intensitätsgrade des Existierens (auf einer – sagen wir – eher skotistischen Linie) ablehnten, wäre eine derartige axiologische Taxonomie von vornherein aussichtslos – und das Konzept eines aus sich selbst unlimitiert existierenden Wesens würde sich in eine Implikation der Aseitität und Einfachheit Gottes verwandeln. Drittens – und hier könnte gerade William Vallicella ein Kronzeuge sein<sup>82</sup> – könnten wir nach wie vor *bestreiten*, dass Existieren eine Eigenschaft erster Ordnung ist, ohne auf die wohl tatsächlich unplausible Behauptung ausweichen zu müssen, dass Existieren eine Eigenschaft zweiter Ordnung sei. Existieren könnte sozusagen eine Eigenschaft (und diese Formulierung ist bewusst paradoxal) *nullter* Ordnung sein: radikal vorgeordnet und damit die Basis von allem Weiteren. Auch Miller ist dieser Gedanke ja nicht fremd, wenn er mit Blick auf das Existieren von einer logischen Vorordnung spricht. Aber genau an dieser Stelle ließe sich erneut betonen, dass Eigenschaften nullter Ordnung zwar echte Eigenschaften sind, dass sie aber für die Evaluation von gehaltlichen Vollkommenheiten nicht infrage kommen können.

Der Weg zu einem Gottesbeweis ist – wie Vallicella hervorhob – durch diesen Negativbescheid aber nicht versperrt: Wenn Existieren sich darin zeigt, dass es einem  $x$  Identität und den dieses  $x$  konstituierenden Eigenschaften Einheit verleiht, dann kann die Frage *nach dem zureichenden Grund von Identität* und Einheit in den endlichen existierenden Dingen gestellt werden, wenn und insofern endliche-kontingente Dinge diesen Grund nicht aus sich hervorbringen oder eben nicht selbst der Grund dafür sein können.<sup>83</sup> Dabei wäre jener ultimative Grund freilich so zu denken, dass er keinen Grund außer sich mehr benötigt, ja dass seine Identität und Einheit mit seinem Sosein koinzidiert.

#### 2.4 Existieren und der ‚Neue Realismus‘ der Sinnfelder

Die Diskussion der Eigenart von Existenzaussagen (auch und gerade im Zusammenhang mit der Rede von Gott) gewinnt gegenwärtig angesichts des Vorstoßes

<sup>82</sup> Vgl. VALLICELLA: *A Paradigm-Theory of Existence*, 37–66.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., 249–272.

von Markus Gabriel an Brisanz. Seine *Sinnfeldontologie* wartet mit einem alternativen Verständnis von Existenz auf, das Gabriel sehr markant wie folgt beschreibt:

„Ich definiere »Existenz« nun [...] als »Erscheinen-in-einem-Sinnfeld«: was existiert, ist da, wobei die Ortsangabe des Daseins auf das Sinnfeld verweist, in dem etwas vorkommt. Was in einem Sinnfeld erscheint, erscheint freilich nicht notwendig jemandem im Sinne einer Person oder gar eines anonymen kosmischen oder transzendentalen Bewusstseins. Das Existierende ist deswegen nicht dadurch individuiert, dass es eine Raumzeitstelle einnimmt (was auch gar nicht für alles Existierende gilt), sondern vielmehr dadurch, dass es auf bestimmte Arten gegeben werden kann.“<sup>84</sup>

Diese Reinterpretation von Existenz über ein Konzept der *Gegebenheit* ist, so kann man sagen, ein ontologischer Neologismus. Und man könnte versucht sein, hier eine Vermischung des Epistemischen mit dem Ontologischen zu vermuten, auch wenn sich Gabriel immer wieder um eine realistische Interpretation von Sinnfeldern und Gegebenheit bemüht<sup>85</sup> und jedem Antirealismus eine Absage erteilt.<sup>86</sup> Eine erste interessante Konsequenz seines Ansatzes besteht darin, dass eine Bereichsontologie sichtbar wird, bei der Bereiche nur dann *als Bereiche* in Erscheinung treten können, wenn sie ihrerseits *in einem Bereich* zur Gegebenheit kommen:

„Wenn zu existieren bedeutet, in einem Bereich zu erscheinen, impliziert dies freilich, dass auch nur dann Bereiche existieren können, wenn sie in einem weiteren Bereich erscheinen. Folglich können Gegenstände nicht von Bereichen isoliert existieren. Sie sind keine Absoluta, sondern Relata. Gegenstände existieren relativ zu ihrem Bereich, und Bereiche sind umgekehrt auch nur relativ zu ihren Gegenständen individuiert, sofern die Sinne, die einen Bereich individuierten, bestimmte Gegenstände erscheinen lassen.“<sup>87</sup>

Die wechselseitige Relativität von Bereichen und Gegenständen legt die ontologische Konstitutionsfunktion schlussendlich in die Hand des Sinnkonzeptes, weil es ja offensichtlich der Fall ist, dass Bereiche über Gegebenheit und Erscheinen bestimmt werden.<sup>88</sup> Was wiederum der eigentliche Grund dieses Erscheinens – also des Auftretens von Sinnen bzw. Sinnfeldern – ist, darüber wird bei Gabriel keine genaue Angabe gemacht<sup>89</sup> (außer die, dass wir und unsere Diskurse allein der Grund nicht sein können<sup>90</sup>). Der Pluralität und Nicht-Reduzierbarkeit bzw.

<sup>84</sup> MARKUS GABRIEL: „Existenz, realistisch gedacht“, in: ders. (Hg.): *Der Neue Realismus*, Berlin <sup>3</sup>2015, 171–199, hier 196.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 192f.

<sup>86</sup> Vgl. MARKUS GABRIEL: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016, 174–182.

<sup>87</sup> Ebd., 164.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 195f.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 193.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 179f.

Nicht-Monopolisierbarkeit von Sinnfeldern steht bei Gabriel (zumindest theoretisch) eine Unendlichkeit von Bereichen und Ebenen gegenüber, ohne dass diese durch eine Hierarchie geordnet oder korreliert werden können.<sup>91</sup>

Eine durchaus drastisch zu nennende Konsequenz dieses Konzepts besteht darin, dass nach Gabriel von der Welt (als einer Totalität, i. e. eines maximal umgreifenden Bereichs) Existenz nicht mehr ausgesagt werden kann:

„Die Keine-Welt-Anschauung behauptet [...], dass die Welt prinzipiell nicht existieren kann. Das Problem liegt also weder ausschließlich im Begriff einer Totalität, noch ergibt es sich dadurch, dass man den Begriff der Totalität mit dem Begriff der Selbstbezüglichkeit verbindet [...]. Das Problem ergibt sich vielmehr daraus, dass es kein Sinnfeld aller Sinnfelder geben kann. Da sich bei genauerem Hinsehen zeigt, dass die Annahme, es müsse ein solches Sinnfeld geben, ohnehin unmotiviert ist und keine genuine Erklärungskraft hat, kann man die Existenz der Welt schmerzfrei aufgeben.“<sup>92</sup>

Warum die Welt nicht existieren kann – diese steile These Gabriels hängt bei genauerem Hinsehen nun aber doch im Wesentlichen vom Totalitätsproblem ab: Wäre die Welt ein allumfassendes Sinnfeld, müsste sie sich als erscheinende Welt selbst erscheinen. Gabriel wittert hier einen Regress<sup>93</sup>, ist aber in Wirklichkeit erst einmal nur auf das Problem der möglichen Selbstbezüglichkeit gestoßen, die er allem Anschein nach allerdings als regelwidrig einstufen möchte. Ernster ist das Problem der Allumfassendheit zu nehmen; denn im Begriff der Allumfassendheit liegt, dass die Welt nicht noch neben und über sich ein weiteres Sinnfeld, einen weiteren Bereich haben kann, *in dem* sie erscheint.<sup>94</sup> Ausgeschlossen ist damit aber nicht zwingend, dass die Welt in einem Anderen oder durch ein Anderes erscheint bzw. in Erscheinung tritt, sodass wir vielleicht doch in einer mittelbaren Art und Weise von der Existenz der Welt reden dürften (eine Möglichkeit, der Gabriel selbst nicht weiter nachgeht).

Was aus Gabriels Überlegungen *per se* für die Frage der Existenz Gottes folgt, ist nicht sofort klar. Im Gegenteil: Verboten wird offensichtlich ein verdinglicht gedachter, in einem bestimmten Bereich als Gegenstand erscheinender Gott. Und solch eine Konsequenz ließe sich auf eine Linie stellen mit Überlegungen zur Verdinglichungskritik, wie wir sie von Kant bis Wittgenstein und Levinas finden können.<sup>95</sup> Gabriels eigene Überlegungen zur Gottesfrage sind einerseits

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 185f.; vgl. bes. 187: „Nun gibt es natürlich im Einzelnen sehr viele verschiedenen Gründe dafür, im Rahmen einer bestimmten Erklärung ein Feld oder einige Felder zu privilegieren.“

<sup>92</sup> Ebd., 229.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 230.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 233f.

<sup>95</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRTL: Art. „Verdinglichung“, in: A. Franz/W. Baum/C. Kreuzer (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2007, 425–427.

von dieser Verdinglichungsproblematik, andererseits aber auch von Elementen der klassischen, psychoanalytischen Religionskritik geprägt, sodass seine Aussagen zur Existenz Gottes in einem nur lockeren Zusammenhang mit seiner Sinnfeldontologie stehen. Seine Dekonstruktion des Gottesbegriffs als Chiffre für die unendliche Fülle und die unendlichen Möglichkeiten des menschlichen Geistes ergibt sich nicht zwangsläufig aus dem von ihm neu justierten Existenzbegriff.<sup>96</sup> Fündig werden wir in dieser Fragekonstellation (vor einem ähnlichen ontologischen Hintergrund) bei Alain Badiou, den Gabriel in anderen Zusammenhängen anführt<sup>97</sup>, und dessen Reflexionen auf das Problem der Eins (eine Problem-gemengelage, die Badiou selbst auf Platons Dialog *Parmenides* zurückverfolgt):

„Was man sagen muss, ist Folgendes: Das Eins, das nicht ist, existiert nur als Operation (als Rechenverfahren). Oder anders gesagt: Es gibt nicht »das Eine« [...], es gibt nur die Zählung-als-eins. Das Eins ist, weil es eine Operation ist, niemals eine Präsentation. Es gilt, die Tatsache ganz ernst zu nehmen, dass »Eins« eine Zahl ist. Und es gibt [...] keinen Grund anzunehmen, dass das Sein – als Sein – Zahl sei. Heißt dies, dass das Sein auch keine Vielheit ist? Streng genommen ja, denn es ist nur insofern Vielheit, als es zur Präsentation kommt.“<sup>98</sup>

Aus Badiou's Überlegungen lassen sich ähnliche Schlussfolgerungen ableiten wie aus Gabriels Sinnfeldontologie. Gleichzeitig werden aber noch deutlichere Implikationen für die Rede von einer Existenz Gottes sichtbar, wenn wir Gott und das Eine gleichsetzen: Sein wird über das *Präsentieren* bestimmt, damit aber sowohl von der Eins als auch von der Vielheit (als einer das Präsentieren bestimmenden Weise) abgegrenzt (was in einer durchaus kreativen Weise die Dialektiken aus dem Dialog *Parmenides* aufgreift).<sup>99</sup>

<sup>96</sup> So etwa MARKUS GABRIEL: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013, 177–213, bes. 194f.: „Die Idee, für die ‚Gott‘ steht, ist die Idee einer unbegreiflichen Unendlichkeit, in der wir dennoch nicht verloren sind. GOTT ist die Idee, dass das Ganze sinnvoll ist, obwohl es unsere Fassungskraft übersteigt. Wenn Menschen an ‚Gott‘ glauben, dann geben sie ihrer Zuversicht Ausdruck, dass es einen Sinn gibt, der sich uns zwar entzieht, uns aber gleichzeitig auch einbezieht. Religion im nichtfetischistischen Sinne ist der Eindruck, dass wir an einem Sinn teilhaben, obwohl er weit über alles hinausgeht, was wir erfassen.“ Vgl. auch a.a.O. 198: „Der Mensch weiß nicht, wer er ist. Er beginnt mit der Suche. Menschsein bedeutet, sich auf der Suche danach zu befinden, was der Mensch ist. [...] Damit wir uns suchen können, müssen wir uns verloren haben. Es muss eine Distanz in unser Wesen eingebaut sein, eine Distanz, die wir letztlich selbst sind. Die erste Erfahrung dieser Distanz wird als ‚Gott‘ oder ‚das Göttliche‘ erlebt. Der menschliche Geist beginnt deswegen damit, sich selbst in der Gestalt des Göttlichen zu untersuchen, ohne zu erkennen, dass das Göttliche, das er außer sich sucht, der menschliche Geist selbst ist.“

<sup>97</sup> Vgl. GABRIEL: *Sinn und Existenz*, 142 und 154.

<sup>98</sup> ALAIN BADIOU: *Das Sein und das Ereignis*, aus dem Frz. übersetzt von Gernot Kamecke, Zürich/Berlin 2005, 38.

<sup>99</sup> Vgl. ebd.

Ohne hier auf eine Reihe weiterer, durchaus vertrackter Probleme dieser Präsentationsontologie einzugehen, die sich ergeben, wenn man die Eins in einer derart starken Weise vom Sein unterscheidet,<sup>100</sup> so lässt sich immerhin konstatieren, dass wir bei Badiou eine Blaupause für einen (Gabriel sekundierenden) Umgang mit der Gottesproblematik entdecken können – und zwar dort, wo er auf die negative Theologie zu sprechen kommt und diese Figur für die Behandlung der Eins- und Seins-Problematik aufgreift:

„Ich werde diesen Weg oft kreuzen. Man weiß, dass er *begrifflich* in den negativen Theologien gegeben ist, in denen das Sein jenseits der Situation dadurch bewahrheitet wird, dass es zu jeder Präsentation und zu jeder Prädikation heterogen ist, das heißt radikal fremd in Bezug auf die vielfältige Form der Situationen ebenso wie auf das Gesetz der Zählung-als-Eins. Diese Fremdheit instituiert hier das Eins des Seins, das der Vielheit entrissen wird und sich nur als das absolut Andere benennen lässt. Vom Standpunkt der *Erfahrung* aus gesehen, ist dieser Weg der mystischen Nichtung zuzuordnen, in der durch die Unterbrechung jeder präsentierenden Situation im Ausgang einer negativen spirituellen Übung eine Präsenz gewonnen wird, die exakt diejenige des Seins des Eins als Nicht-Sein ist, also die Auflösung aller Zählfunktion des Eins.“<sup>101</sup>

Badiou deutet hier aber auch schon den metaphysisch-theologischen Ausweg an – einen Weg, den er (*nota bene*) selbst wohl nicht beschreiten würde<sup>102</sup> – und dessen Konturen nur noch etwas deutlicher herausgearbeitet werden müssen: Zwar mag gelten, dass das Eine als Eines eben nicht im Modus des Präsentierens erfahren oder erfasst werden kann. Und diese Konzession erlaubt die negativ-theologischen Konsequenzen, die Badiou im Blick auf das Eine (und die Gabriel in Hinsicht auf die Welt) anzudeuten versucht. Das Eins präsentiert sich nicht als Eins *im Modus der Präsentation*, wohl aber im Modus seiner Wirkungen, wenn und insofern wir in ihm den Grund dafür erblicken können, dass ein Etwas, das im Modus des Erscheinens zur Gegebenheit kommt, eine Identität hat (um hier noch einmal an die oben skizzierten Überlegungen von William Vallicella anzuknüpfen).

Das Eine als *Bedingung der Möglichkeit der Identität* (auch der Identität von etwas *in* einer Vielheit) ist, insofern es nicht noch einmal präsentiert werden kann, *jenseits des Seins* (wenn und sofern man Existieren und Präsentieren gleichsetzt). Aber man kann von daher auch nicht sagen, es sei nicht-existent, wenn gilt, dass das, was Identität verleiht, selbst über eine *Aktualität* verfügen muss. Hier unterschätzt Badiou die Rolle der Eins als Bedingung der Möglichkeit der Identifikation und der Identität genauso, wie Gabriel die Rolle der Welt als Bedingung der Möglichkeit des In-Erscheinung-Tretens unterschlägt (und über diese Rolle wäre die Aktualität, also in gewisser Weise die ‚Existenz‘ der Welt nun

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 43f.

doch wieder auf die Agenda ontologischer Diskussionen gesetzt). Anders gesagt: Wenn wir auf der Linie von Badiou und Gabriel sagen müssten, dass Gott (vergleichbar dem Einen) *nicht ist*, weil er *nicht* als er selbst *präsentiert* werden kann, so schlosse dieser Gedanke nicht aus, dass Gott *ist*, *insofern* er die Bedingung der Möglichkeit von etwas als etwas, mithin der (ultimative) *zureichende Grund* für Identifikation und Identität ist.

Ja, dieser Gedanke schlosse in einer nicht unerfreulichen Referenz vor den Traditionen negativer Theologie mit ein, dass Gott nicht mit dem, was präsentiert wird und dem Identität verliehen wurde, verwechselt werden darf und dass auch aus diesem Grund alle mit Blick auf Gott vorgenommenen Attribuierungen jede Verwechslungsgefahr begrifflich ausmerzen müssen. Ein Bestandteil dieser Überlegungen müsste aber auch eine gewisse Aufspreizung des Existenzprädikats sein: Von Existieren als Erscheinen oder Präsentieren (und Präsentiertwerden) wäre ein Existieren als Aktualein oder Identität-Haben zu unterscheiden.<sup>103</sup> Dass wir Existieren nur im Sinne der ersten Deutung zu interpretieren hätten, dürfte (bei Gabriel wie Badiou) doch ein eher eigenwilliges philosophisches Dogma darstellen, das eine Reihe von experientiellen Intuitionen für sich, eine ganze ontologische Tradition aber wohl gegen sich hat.

## Verwendete Literatur

- ARMSTRONG, David M.: *Truth and Truthmakers*, Cambridge 2004: Cambridge University Press.
- BADIOU, Alain: *Das Sein und das Ereignis*, aus dem Frz. übersetzt von Gernot Kamecke. Zürich/Berlin 2005 (Neudruck 2016): Diaphanes.
- CROSSAN, John Dominic: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1992: Harper.
- FIEDROWICZ, Michael: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg/Basel/Wien 2010: Herder.
- FLORIDI, Luciano: „What is a Philosophical Question?“, in: *Metaphilosophy* 44 (2013), 195–221.
- FREGE, Gottlob: „Dialog mit Pünjer über Existenz“, in: ders.: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie* (Philosophische Bibliothek 277), aus dem Nachlass herausgegeben von Gottfried Gabriel. Hamburg 2001: Meiner, 1–22.

<sup>103</sup> Ein exzellentes philosophisches Exempel für solche Aufspreizungen finden sich bei Johannes Scottus Eriugena, der in *De Divisione Naturae* fünf verschiedene Existenz- bzw. Nicht-Existenzbegriffe unterscheidet und die Übertragbarkeit bestimmter Existenzbegriffe auf Gott als den Einen entsprechend problematisiert. Vgl. JOHANNES SCOTTUS ERIUGENA: *Periphyseon I* (= CChCM CLXI, 5,48–8,153).

- GABRIEL, Markus: „Existenz, realistisch gedacht“, in: ders. (Hg.): *Der Neue Realismus* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2099), Berlin <sup>3</sup>2015: Suhrkamp, 171–199.
- Ders.: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin: Ullstein 2015.
- Ders.: *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2116), Berlin 2016: Suhrkamp.
- GERHARDT, Volker: „Metaphysik als Versuch, das Ganze zu denken. Eine Reminiszenz“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017: Karl Alber, 216–221.
- HENRICH, Dieter: *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik* (Reclams Universal-Bibliothek 18010), Stuttgart 1999: Reclam.
- Ders.: „Versuch über Wahrheit und Fiktion“, in: ders./W. Iser (Hg.): *Funktionen des Fiktiven* (Poetik und Hermeneutik X), München (Neudruck) 2007: Fink, 511–520.
- KEMMERLING, Andreas: *Glauben. Essay über einen Begriff*, Frankfurt a. M. 2017: Klostermann.
- KORITENSKY, Andreas: „Ist die analytische Religionsphilosophie zu rationalistisch?“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff, 105–130.
- LABRON, Tim: *Wittgenstein's Religious Point of View*, London/New York 2006: Continuum.
- LEUENBERGER, Martin: *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zur Gottesvorstellung im alten Israel* (Forschungen zum Alten Testament 76), Tübingen 2011: Mohr Siebeck.
- MARSCHLER, Thomas: „Inkarnation“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff, 545–577.
- MEISNER, David/HAUSMANN, Marco: „Gibt es philosophische Existenzfragen?“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017: Karl Alber, 182–197.
- MILLER, Barry: *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*. Notre Dame 2002 (Neudruck 2012): Notre Dame University Press.
- OPPY, Graham: *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge 1995: Cambridge University Press.
- QUINE, Willard Van Orman: *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.)/London <sup>10</sup>1994: Harvard University Press.
- RHEES, Rush: „Religion and Language“, in: ders.: *On Religion and Philosophy*, herausgegeben von Dewi Zephaniah Phillips, Cambridge 1997: Cambridge University Press, 39–48.
- SCHÄRTL, Thomas: *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*. Münster 2007: Aschendorff.
- Ders.: Art. „Verdinglichung“, in: A. Franz/W. Baum/C. Kreuzer (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i. Br./Basel/Wien <sup>2</sup>2007: Herder, 425–427.
- Ders.: „Trinität, Einheit und Eigenschaften Gottes“, in: M. Tatari/K. von Stosch (Hg.): *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*. Paderborn 2013: Ferdinand Schöningh, 13–68.

- Ders.: „Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is still Interesting“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014) 133–160.
- Ders.: „Analytische Trinitätslehre“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff, 469–517.
- Ders.: „Analytisches Denken im Kontext“, in: G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff, 36–72.
- SCHNEIDER, Ruben: „Struktural-systematische Theologie. Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und linguistischen Wende“, in: B. G. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und Systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/1), Münster 2018: Aschendorff, 34–83.
- SCHÖNBAUMSFELD, Genia: *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford/New York 2007: Oxford University Press.
- SCHÖNBERGER, Rolf: „Das Zielgebiet der Metaphysik“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017: Karl Alber, 17–38.
- SMART, J. J. C.: „The Existence of God“, in: A. Flew/A. McIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London 1961: SCM Press, 28–46.
- STEKELER-WEITHOFER, Pirmin: „Was ist ... wirklich? Zur Notwendigkeit von Metaphysik in der Gegenwart“, in: C. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hg.): *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*, Freiburg i. Br./München 2017: Karl Alber, 39–68.
- STRIET, Magnus: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne“, in: *Herder Korrespondenz* 71 (2017), 13–16.
- VALLICELLA, William: *A Paradigm-Theory of Existence. Onto-Theology Vindicated*, Dordrecht/Boston/London 2002: Kluwer Academic.
- WILLIAMS, C. J. F.: *What is Existence?* Oxford 1981: Oxford University Press.
- YABLO, Stephen: *Aboutness*, Princeton/Oxford 2014: Princeton University Press.

*Klaus Müller*

## Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik Über Selbstverpflichtungen einer radikal rechenschaftsbereiten Theologie

### 1. Ins Thema hineinfinden

„Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen [...] auf die Frage nach der Referenz, der ‚Bedeutung‘ jenseits des ‚Sinnes‘ der Texte und damit nach deren Konvergenz, ist Indiz für eine *theologia etsi deus non daretur*. Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: fiction.“<sup>1</sup>

Diese Diagnose Robert Spaemanns – gestellt im Herbst 1999 – markiert eine Problemlage, die seit Jahrzehnten wie eine mühsam verdeckte Wunde am Körper der Theologie schwärt und mittlerweile immer wieder einmal offen aufbricht. Es geht schlicht um die Frage, ob und – wenn ja – warum und in welcher Form theologische Disziplinen, und zwar speziell die Exegesen und die Fächer der Systematischen Theologie, bereit und in der Lage sind, Rechenschaft darüber zu geben, inwiefern ihren Sätzen so etwas wie eine Wirklichkeitsdeckung entspricht. Anders gewendet: Jeder theologische Satz, der mehr sein will als Poesie, Moral oder Politik, bezieht sich nach eigenem Anspruch epistemisch auf etwas Wirkliches und erhebt damit einen Erkenntnisanspruch. Damit geht er ein ontological commitment (eine ontologische Verpflichtung) ein, über das er dann auch auf dem Forum der Vernunft kritisch Rechenschaft ablegen muss. Man kann das auf die bündige Formel bringen: keine Theologie ohne Ontologie. Und weil es bei Theologie im Kern um Transzendentes geht, heißt das: keine Theologie ohne Metaphysik. Aber damit ist ein riesiges Streit-Areal aufgetan.

<sup>1</sup> ROBERT SPAEMANN: „Das unsterbliche Gerücht“, in: ders., *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Stuttgart 1999, 772–783, hier 773.

## 2. Scheinbar Selbstverständliches

Die übliche Großerzählung geht dann so: Natürlich habe die christliche Theologie, als sie versuchte, sich im Raum der spätantiken Kultur Gehör zu verschaffen, auf die Instrumente der attischen Klassik und speziell der Metaphysik von den großen Vorsokratikern über Platon und Aristoteles bis zu Plotin zurückgegriffen. Ohne diese Ressourcen wären die frühchristlichen Dogmen nicht zu formulieren gewesen. In einem Amalgam mit lateinischen und partiell viel später dann auch islamischen Traditionen seien auf diese Weise im Mittelalter die großen Kathedralen christlicher Philosophie entstanden. Deren Überdrehung in der Spätscholastik in Gestalt nominalistischer Positionen habe deren Zusammenbruch vorbereitet. Auch Versuche der Erneuerung der Metaphysik durch einen Descartes oder Spinoza hätten diesen nicht aufhalten können. Vollstreckt habe ihn dann die kantische Kritik. Die nachkantischen Revisionen der Idealisten hätten zwar eine Remetaphysizierung der großen Leitfragen der Philosophie inklusive der Gottesfrage versucht, hätten aber dem Druck des im 19. Jahrhundert aufkommenden positivistischen und empiristischen Denkens nicht standhalten können. Und dann hätten die philosophischen Neueinsätze des verspätet erst in seinen 1920er Jahren mit Ludwig Wittgenstein, Georg Lukás und Martin Heidegger einsetzenden 20. Jahrhunderts die metaphysischen Restbestände philosophischen Denkens weggefegt. So sei schließlich Platz geworden, zunächst für die strukturalistischen Ersetzungen und dann poststrukturalistischen Austreibungen aller Metaphysik unter dem Label der Dekonstruktion. Und von den lange Zeit virulenten antitheologischen und antimetaphysischen Tendenzen der sich ausfächernden analytischen Philosophie konnten sich die Postmodernen zunächst nur bestätigt wissen, um dann von Vertretern der späteren Analytik auf überraschende Weise Unterstützung für die mittlerweile ihrerseits entdeckte Pragmatik aller Diskurse zu erhalten. Damit sei der Weg frei gewesen, religiös-theologischen Wortmeldungen ein genuines Eigenrecht neben wissenschaftlichen Diskursen einzuräumen.

## 3. Seltsame Verwerfungen

Nunmehr, wenige Jahrzehnte später, kann man nur noch mit barer Fassungslosigkeit konstatieren, wie viele aus der Theologenzunft auf die antimetaphysischen Züge aufgesprungen sind. Die „Modernen“ dergestalt, dass sie meinten, in

den verrästelten, oftmals schlicht unverständlichen Diskursen postmoderner Autoren auf Spuren der Transzendenz des (Lieblingwort der Szene:) „ganz anderen Gottes“ zu stoßen – ohne zu merken, dass sie dabei nicht selten in semantischen Scharlatanerien endeten und zumal das Proprium der christlichen Tradition, dass Gott sich menschlich kenntlich gemacht hat in der Fleischwerdung, verrieten. Und die „Konservativen“ fingen an, Kant wie eine Monstranz vor sich herzutragen, als sei dessen Denken, unerachtet seiner kritischen Leistung, nicht von tiefen Aporien durchherrscht. Als gäbe es nicht so etwas wie eine Metaphysik nach Kant, deren Strom sich von den Frühidealisten über die maßgeblichen Ansätze des Prozessdenkens Anfang des 20. Jahrhunderts, herausragende Metaphysiker der Gegenwart wie – sagen wir – Luigi Pareyson, Robert Spaemann, Dieter Henrich, Michael Theunissen, Emmanuele Severino, Robert B. Pippin und Robert Brandom bis in die Gefilde des Neuen Realismus zieht.

Gleichwohl ist es in der Philosophenzunft weit verbreitete Mode, sich mit sophistischen Formeln vor den Herausforderungen einer Metaphysik davonzustehlen, etwa der Tonart:

„Metaphysik war immer gleich möglich und gleich unmöglich.“<sup>2</sup>

Die Theologie kann sich eine solche Schludrigkeit nicht leisten (oder sie sollte gleich einpacken). Denn wenn es Theologie als eine ernst zu nehmende wissenschaftliche Disziplin soll geben können, dann kann sie sich nichts Geringeres abverlangen als eine Erkenntnis Gottes. Und eine solche ist ohne Metaphysik schlichtweg nicht zu haben. Das widerspricht im Übrigen in keiner Weise der kantischen Einsicht, die der Königsberger in sein berühmtes Gottespostulat gefasst hat: Sein Gottesbegriff ist gewiss ein Gedanke mit Hoffungsvermerk, aber deswegen noch lange nicht einfach ein Glaubensbekenntnis, wie manchmal in der Theologie auf der Basis wenig reflektierter nominalistischer Hintergrundannahmen unterstellt wird. Auch das kantische Gottespostulat ist ein Argument. Es entspringt einer temporalen Logik, ganz ähnlich wie Robert Spaemanns Gottesbeweis aus der Ressource des grammatischen *Futurum exactum*, und hat darum wie Letzteres unmittelbar einen ontologischen Hintergrund. In Spaemanns Argument tritt dieser nachgerade gebieterisch in den Vordergrund:

„Von einem Ereignis der Gegenwart sagen, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, heißt sagen, dass es in Wirklichkeit auch jetzt nicht ist. [...] Das jetzige Bewusstsein von dem, was jetzt ist, impliziert das Bewusstsein des künftigen Gewesenseins, oder es hebt sich selbst auf. Aber was ist der ontologische Status dieses Gewesenseins, wenn alle Spuren verweht sein werden, wenn das Universum nicht mehr sein wird? [...] Die Unvermeidlichkeit des *Futurum exactum* impliziert die Unvermeidlichkeit, einen ‚Ort‘ zu denken,

<sup>2</sup> GOTTFRIED MARTIN: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methoden*, Berlin/Boston 1965, 6.

wo alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist. Oder wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, dass einmal nicht mehr gewesen sein wird, was jetzt ist, und was eben deshalb auch jetzt nicht wirklich ist. Die totale Virtualisierung der Welt macht das Dasein Gottes verzichtbar.<sup>3</sup>

Das ist ganz einfach deswegen so, weil Gegenwärtiges, ist es einmal Vergangenes geworden, für alle Zukunft Vergangenes bleibt: Es wird einmal gewesen sein. Sagte man von etwas, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, wäre es schon gegenwärtig als nicht wirklich bestimmt.<sup>4</sup>

Weit diesseits solcher – durchaus an Heidegger gemahnenden – Chrono-Ontologie stellten sich bereits für das frühe Christentum elementare metaphysische Fragen, schlicht durch das Glaubensbekenntnis dieser jüdischen Häretiker-Sekte, deren Absicht es von Anfang an war, ihre Überzeugungen in den Raum der spätantiken Weltgesellschaft hineinzubuchstabieren. Und da waren zwei Themen, wie keine anderen dazu angetan, metaphysische Reflexionen anzustellen: die Christologie mit ihrer Zwei-Naturen-Lehre und das Trinitätsdogma. Das heiße Eisen dabei bestand darin, vor allem Letzteres mit dem Monotheismus irgendwie zusammenzuhalten. Das war nicht ganz einfach, aber auch insofern nicht wirklich schwer, als in den damals führenden philosophischen Strömungen sehr wohl Vorausbilder – und zwar sehr subtil ausgearbeitete – für diese Denkaufgabe bereitlagen. Jens Halfwassen hat diese im Detail nachgezeichnet.<sup>5</sup> Und die Pointe dabei: All diese Denkversuche tendieren darauf, so etwas wie eine letzte Einheit zu fassen, aus der alle Vielheit im Letzten zu begreifen wäre. Kurz gesagt: Die spätantike Metaphysik, deren sich das junge Christentum zu seiner Selbstverständigung bedient, folgt einer monistischen Drift: Einheit, gar All-Einheit ist ihr Telos. Und auch die trinitarischen Spekulationen stehen – entgegen dem äußerlichen Anschein – in ihrem Dienst. Zumal die Art und Weise, wie dabei die Position des Geistes gefasst wird – etwa in großer Nähe zur Idee der Weltseele oder modern in Gestalt der Feldtheorie<sup>6</sup> –, bringt das markant zur Geltung.

<sup>3</sup> SPAEMANN: „Das unsterbliche Gerücht“, 783.

<sup>4</sup> Zu diesem Theorem des *Futurum exactum* vgl. ausführlicher ders.: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996, 123–133; ders.: „Gottesbeweise nach Nietzsche“, in: M. Stamm (Hg.): *Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind*, Stuttgart 1998, 527–538.

<sup>5</sup> JENS HALFWASSEN: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015.

<sup>6</sup> Vgl. dazu KLAUS MÜLLER: „Heiliger Geist und philosophisches Denken. Über unerwartete Ab- und Anwesenheiten“, in: M. Ebner/I. Fischer/J. Frey (Hg.): *Heiliger Geist*, Neukirchen-Vluyn 2011, 245–268.

#### 4. Retour zu den wirklichen Anfängen

Wenn man vom Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik spricht, muss man sich gleich zu Beginn zwei Dinge klar machen: (a) Es gibt heute christliche – auch katholische – Theologinnen und Theologen, die jeden Rekurs auf Metaphysik als Atheismus denunzieren (wie einst ein Jacobi im Pantheismusstreit) und zufrieden sind, sich in einer von biblischen Intuitionen befeuerten semiotischen Sonderwelt einzurichten. Und (b) das Thema des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie entstammt nicht erst der Begegnung zwischen dem jungen Christentum und der spätantiken Kultur seiner Zeit. Im Gegenteil wurden die überhaupt möglichen Verhältnisbestimmungen zwischen beiden Faktoren völlig unabhängig von religiösen Einflüssen zwischen dem sechsten vorchristlichen und dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert rein innerphilosophisch durchgespielt, um freilich ab einem gewissen Zeitpunkt massiv auf die christlichen Theoriebildungen Einfluss zu nehmen. Die schulmäßige Sicht der Dinge unterstellt seit je eine nachgerade naturwüchsige Verbindung von Theologie und Metaphysik zumindest im Mittelalter und dann nochmals in der Phase der großen nachkantischen Systembildungen von den Früh- bis zu den Spätidealisten sowie in frappanter Ungleichzeitigkeit mit der Philosophie der Zeit in der spezifisch katholischen Neuscholastik ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aber eben damit verdeckt diese Sicht jenen Vorlauf von 1200 Jahren, von den Vorsokratikern bis zum späten paganen Neoplatonismus, dessen Pointe gerade darin besteht, ohne jeglichen Einfluss der großen religiösen Traditionen des Judentums und Christentums geschehen zu sein, wobei sich allerdings im Judentum spätestens seit der Entstehung der sapientialen Traditionen des Tenach (christlich Altes Testament genannt) und dann im aufkommenden Christentum sehr früh Konvergenzen – eine Art Entgegenreifen – zu Überlegungen der philosophischen Theologie griechischer Provenienz beobachten lässt (der Islam kommt historisch bedingt erst später, aber dann nicht weniger wirkmächtig, ins Spiel). Gerade dem frühen Christentum war sehr bewusst, dass es da neben ihm und außerhalb seiner eine äußerst herausfordernde konkurrierende Rede von Gott gab – weshalb in christlichen Kreisen speziell vom Neuplatonismus, der nicht so sehr als philosophisches System, sondern weit mehr als eine intellektuelle Eliten-Religion empfunden wurde, als von einer *deutere theologia*, einer zweiten Theologie neben der christlichen, die Rede war. Und auf der Hand liegt, dass es darum auch bald Versuche gab, im Horizont des christlichen Anspruchs nicht einfach politische Theologie (zur Stabilisierung des *Imperium Romanum*), Sozialethik oder Poesie, sondern Erkenntnis zu repräsentieren, sodass es zu Prozessen

der Rezeption und Adaption der philosophischen Gottesgedanken, inklusive ihrer metaphysischen Fundierung, kam.

Ich folge Jens Halfwassen in der Überzeugung, dass sich philosophisch der Gottesgedanke unabtrennbar von der seitens der großen Vorsokratiker aufgeworfenen Frage nach dem Ursprung und Grund alles Wirklichen in seiner Ganzheit entwickelt hat.<sup>7</sup> Diese Idee der Ganzheit kann also so etwas wie der Quellort metaphysischen Denkens überhaupt gelten, weil er Philosophie zu einer Prinzipientheorie macht, anders gesagt: zu einer Theorie über den Ursprung des Ganzen. Und zugleich wurde dieser Ursprung von Anfang an – nämlich durch einen der ältesten Vorsokratiker – als göttlich (*to theion*) bestimmt: Anaximander, der ebendies in Gestalt eines Neologismus tat, hat diesen Ursprung in radikaler Verschiedenheit von allem, was aus ihm hervorgeht, als *apeiron* qualifiziert – also als ohne (a-) Grenze (*peiron*), als unendlich und unbestimmt

„[...] und damit als Verneinung der aus ihm entspringenden Weltstruktur. Mit diesem Gedanken eines vorweltlichen Ursprungs hat Anaximander zum ersten Mal in der Geistesgeschichte einen Begriff des Göttlichen formuliert, der gänzlich unmythologisch ist, weil er sich von aller bildlichen Vorstellbarkeit befreit und ins reine Denken erhoben hat.“<sup>8</sup>

Und damit war, weil ein solcher Ursprung des Ganzen nur ein einziger sein kann, auch schon der Weg zum philosophischen Monotheismus beschritten, den ein anderer Vorsokratiker, Xenophanes aus Kolophon, den man später gern „Sturmvogel der Aufklärung“<sup>9</sup> nannte, mit seinem Anthropomorphismus-Argument begrifflich gefasst hat, das dann über Nikolaus von Kues, Spinoza und Fichte weitergehend in Feuerbachs Projektionstheorie seine (freilich seitenverkehrte) Nobilitierung finden sollte.

Auf der Folie dieser Grundlegung kommt es dann zur Entfaltung von drei Grundformen des Verhältnisses von Wirklichkeitsganzem und Ursprung:

(a) Entweder wird dieser Ursprung als Element dieses Ganzen selbst, als sein Höchstes und Vollkommenstes gedacht – das findet sich ausgearbeitet bei Aristoteles, der Gott als höchstes Seiendes in die Gestalt einer *noesis noeseos*, also ein Denken des Denkens im Sinn eines völligen Beisichseins fasst, das alles andere Seiende *kinei de hos eromenon*<sup>10</sup>, wie ein Geliebtes bewegt, weil alles, was es gibt, die Vollkommenheit der absoluten Selbstbeziehung, die keinem äußeren Einfluss mehr ausgesetzt ist, nachzuzahlen trachtet. An dieser Denkfigur machen sich

<sup>7</sup> HALFWASSEN: *Auf den Spuren des Einen*, 1–7.

<sup>8</sup> Ebd., 52.

<sup>9</sup> WILHELM CAPELLE: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, mit einem Geleitwort und Nachbemerkenungen von Christof Rapp, Stuttgart 92008, 87.

<sup>10</sup> Aristot. metaph. 1072b.

später – trotz aller Rezeptionsschwierigkeiten wegen der Fremdheit dieses Gottesbegriffs gegenüber der Gottesrede der biblischen Traditionen – die klassischen Gottesbeweise eines Thomas von Aquin fest. Und diese Denkfigur stützt natürlich den klassischen philosophischen Theismus, der letztendlich in der *causa sui* (Grund seiner selbst) aufzupfeln sollte,<sup>11</sup> dem (von Heidegger heftig kritisierten<sup>12</sup>) Gottesbegriff des Baruch de Spinoza, den Jacques Derrida einmal den letzten antiken Philosophen genannt haben soll (und damit recht gehabt hätte).

Oder (b) der Ursprung wird selbst als das Ganze gedacht. Dann wird alles Wirkliche sozusagen als Selbstexplikation des Absoluten verstanden. Dem Paradigma schrieben sich alle Konzepte ein, die sich an der Denkfigur der All-Einheit orientieren. Sie reichen von Heraklit und (anders als Hegel das insinuierte) auch von Parmenides über Plotin, Nikolaus von Kues und Hegel bis in die Gegenwart zu Dieter Henrich und Vertretern des *Panentheistic Turn* der zeitgenössischen Theologie. Besonderer Erwähnung bedarf, dass gerade im Horizont dieser Denkform, die die Dimension des Personalen am klassisch-theistischen Gottesbegriff einer scharfen Kritik unterzieht, die Idee der Trinität zu besonderer Dignität gelangt – oder anders gewendet: Weit jenseits christlicher Trinitätstheologie und völlig unabhängig von ihr, findet sich zumal im Neuplatonismus eine elaborierte Trinitätsspekulation in Gestalt einer Analyse des als Geist gedachten Ganzen

„– aber nicht als Geist im Sinne eines denkenden Einzelwesens, sondern als absoluter Geist, der nichts mehr außer sich hat und sich darum in allem zugleich auf sich selbst bezieht.“<sup>13</sup>

Und dann gibt es (c) noch die Möglichkeit, den Ursprung von allem als dessen radikale Negation aller Bestimmungen zu fassen und so auf den Begriff der absoluten Transzendenz zu bringen. Daraus entspringt dann eine radikale *theologia negativa* in Gestalt einer Henologie (Einheits-Lehre). Eine solche hat Platon als Erster ausformuliert. Der Einheitsgrund ist übergegensätzlicher, nur negierend können wir über das alles begründende Eine sprechen. Und theologisch bedeutet das:

„das Eine selbst ist ‚mehr als Gott‘, es ist als Grund und ‚Quelle aller Gottheit‘ selbst übergöttlich oder die ‚Über-Gottheit‘ selbst.“<sup>14</sup>

So kommt Halfwassen zu einer dreiteiligen Typologie von Metaphysik, der eine vierte Form zugrunde liegt. Auf der Basis der von Anaximander begründeten Ur-

<sup>11</sup> Vgl. BARUCH DE SPINOZA: *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, dargestellt, übersetzt, Anmerkungen und Register von Otto Baensch, Einleitung von Rudolf Schottlaender, Hamburg 1967, hier *Ethik* I, Def. 1.

<sup>12</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, 64–65.

<sup>13</sup> HALFWASSEN: *Auf den Spuren des Einen*, 56.

<sup>14</sup> Ebd., 57.

sprungs metaphysik entwickelt Platon eine Henologie, Aristoteles eine Seinsmetaphysik und kommt es bei Plotin zu einer Geistmetaphysik. Für Halfwassen stehen diese Paradigmata nicht einfach unverbunden nebeneinander, vielmehr kommt es bei Plotin zu einer Integration dieser verschiedenen Formen metaphysischen Denkens unter dem Label der „Einheit“.

„Die Vollendungsgestalt der Metaphysik ist so eine Geistmetaphysik, die in einer Metaphysik des Einen fundiert ist. [...]

Sie ist zugleich die erste Metaphysik in der Geschichte des Denkens, die sich selbst nicht einfach als eine weitere und bessere, höher entwickelte neben ihre metaphysischen Vorgängertheorien stellt, sondern die aus einem expliziten geschichtlichen Selbstverständnis heraus eine Theorieform entwickelt, welche die Gesamtheit aller metaphysischen Theorien aus der Entfaltungsdynamik des Geistes als eine unzeitliche, intellektuelle Evolution von Einsichten versteht, die sich einerseits in der Selbsterkenntnis des Geistes als dem ‚Einsehen des Einsehens‘ (noesis noesoes) zu einer alle einzelnen Einsichten in ihrer systematischen Einheit begreifenden Gesamt-Einsicht vollendet, sich andererseits aber nicht in sich selbst abschließt, sondern sich in der Ekstase des Geistes zur Transzendenz des Absoluten öffnet, das nur im Nichtwissen gewusst wird, in einem Nichtwissen, das alles Wissen übersteigt.“<sup>15</sup>

Die großen Würfe philosophischer Theologie von Scotus Eriugena über Cusanus bis Hegel und Schelling tun nichts anderes, als an Denkfiguren der erwähnten vier Metaphysikformen zu laborieren, die an Dichte und Konsistenz die schon von Plotin geleistete Integration noch überbieten. Das ist der Maßstab, an dem sich alle heute von Theologie in Anspruch genommene Metaphysik messen und alle Abweisung metaphysischer Ambitionen in der Theologie, die es ja auch gibt, abzarbeiten hat.

## 5. Wirkungsgeschichtliches Kaleidoskop

Vor diesem in sich schon komplexen Hintergrund gälte es nun, die ganze Historie des Verhältnisses von Theologie und Metaphysik aufzurollen. Da entsprechende Arbeiten ganz verschiedenen Zuschnitts vorliegen,<sup>16</sup> erlaube ich mir, nachfolgend nur ausgewählte Splitter der einschlägigen Wirkungsgeschichte in Erinnerung zu bringen, von denen ich überzeugt bin, dass sie unbeschadet ihrer historischen Konditioniertheit etwas zur Frage beizutragen vermögen, wie denn

<sup>15</sup> Ebd., 4–5.

<sup>16</sup> Vgl. exemplarisch KURT HÜBNER: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, hier bes. 341–614; JAN ROHLS: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002.

heute unter den Bedingungen einer zu Ende gekommenen Postmoderne und darum einer umso komplexeren Spätmoderne ein konsistentes Verhältnis von Metaphysik und Theologie zu denken sei. Dass diese Spätmoderne zugleich das Wetterleuchten eines von der alles durchherrschenden Medialisierung formatierten und durch das Anthropozän bis zum Kollaps belasteten globalen Paradigmas sein könnte, wird dabei eigens zu bedenken sein.

Aber jetzt zunächst einmal zu den eher vertrauten Anfängen und ihren Fortschreibungen. Außer Zweifel steht, dass die junge christliche Theologie – von ihrem Missionseifer so gezwungen wie von ihrem Erkenntnisanspruch befeuert – die Ressourcen der griechischen Metaphysik von den Vorsokratikern bis zu den Platonikern und Aristoteles aufgriff, um sich der spätantiken Kultur auch intellektuell verständlich zu machen. Es lässt sich kaum übersehen, dass dabei Heraklit mit seinem logos-Begriff und dann natürlich Platon, vor allem durch seine Seelenlehre und etliche seiner anderen Erzählungen, zumal der Schöpfungsgeschichte aus dem Dialog *Timaios* (der übrigens lange für eine frühchristliche Schrift gehalten wurde), ein besonderer Rang zukam – ohne dass deswegen der Einfluss anderer griechischer Denkströmungen vernachlässigt werden dürfte. Viele geniale Ansätze christlicher Philosophie und Theologie von der Spätantike über das Mittelalter bis in die Moderne verdanken ihre leitenden Motive dem Neuplatonismus eines Plotin, der für sich in Anspruch nahm, das Gesamt der griechischen Philosophie vor ihm zu einer Synthese gefügt zu haben – ich nenne an dieser Stelle nur Augustinus, Bonaventura, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, aber genauso einen Hegel oder Schelling.

Und dann muss natürlich von der Revolution der Theologie die Rede sein, als sie sich völlig unvermittelt im 13. Jahrhundert mit dem lange verschollenen, im mittleren Osten von jüdischen und islamischen Kommentatoren bewahrten und dann wiederentdeckten Gesamtwerk des Aristoteles konfrontiert sah. Die Dominikaner Albert der Große und sein Schüler Thomas von Aquin waren die ersten, die sich dieser Herausforderung stellten. Andere, namentlich Mitglieder des (mit dem Dominikanerorden konkurrierenden) Franziskanerordens wie etwa ein Bonaventura, setzten sich je länger je mehr von Aristoteles ab. Dennoch gewannen dessen wissenschaftstheoretische Standards in kurzer Zeit auch die Oberhand in der franziskanischen Fraktion und führten bei einem Duns Scotus und dann einem William Occam zu derart ausdifferenzierten Metaphysiken, dass man speziell im Fall Occams sagen kann, seine komplexen, Semantik, Wissenschaftstheorie und Ontologie umgreifenden Reflexionen, etwa zum Problem der Universalien (der Frage, wie sich Allgemeinbegriffe auf konkrete Seiende beziehen lassen), stehen subtilen sprachanalytischen Traktaten des 20. Jahrhunderts kaum nach.

Wieder überspringe ich an dieser Stelle Jahrhunderte und setze nunmehr bei Kant ein. Dem Königsberger hat man übel Unrecht getan, als man ihm das Etikett des „Alleszermalmers“ anheftete. Denn nichts wollte Kant weniger, als die Metaphysik zu zerstören (im Gegenteil war seine Absicht, sie endlich auf eine wissenschaftlich gesicherte Basis zu stellen) oder die Gottesfrage auszubuchen (stattdessen hat ihn die beschäftigt, von seinen frühen Publikationen bis an das *Opus postumum* hinein, den Notiz-Konvoluten, die er seinem erlöschenden Geist noch abzurufen vermochte). Kant hat zu keinem Zeitpunkt den Zusammenhang von Metaphysik und Theologie aufgegeben. Er hat nur aus erkenntnistheoretischen Gründen die Erörterung der fundamentalen metaphysischen Fragen – denen nach der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit und nach Gott – von der Beobachterperspektive der dritten grammatischen Person auf die Teilnehmerperspektive der ersten grammatischen Person umgestellt und hat so sein Gottespostulat als ein mit Hoffungsvermerk versehenes Argument dafür entfaltet, dass die durch ein Leben nach dem kategorischen Imperativ erworbene Glückswürdigkeit eines Menschen nicht auf ewig von seiner Glückseligkeit differieren dürfe, weil sonst alles sittliche Leben absurd sein und sich autonome Vernunft nicht einmal mehr in ihrem innersten Kern – dem unbedingten sittlichen Sollen, das sie in sich selbst gewahrt – trauen dürfte.

Die Nachkantianer oder Idealisten – namentlich ein Fichte, Schelling, Hegel und Hölderlin – haben eben hier angesetzt und im Grunde die kantische Position radikalisiert, indem sie seine Gedanken einer (vom alten Kant argwöhnisch beobachteten) Reontologisierung unterzogen. So kommt es zu den ersten großen Metaphysiken nach Kant. Deren Potentiale sind bis heute nicht einmal im Ansatz ausgeschöpft. Das hat viel mit der Quellenlage und den Geschicken der involvierten Autoren zu tun. Im Falle Fichtes ist ein Gutteil der späten Ansätze seiner Wissenschaftslehre, in denen er die einschlägigen Überlegungen entfaltete, im Grunde erst im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts zugänglich geworden, was natürlich bedeutet, dass seine Zeitgenossen damals nicht die geringste Ahnung haben konnten, wohin Fichte unterwegs war und welche denkerischen Stationen er bereits erreicht hatte. Bei Schelling liegen die Dinge etwas mehr zutage: Unter dem Titel Weltalterprojekt laborierte er schiere 27 Jahre an eben jener Frage, auf die vorausgehend bereits mit Jens Halfwassen hinzudeuten war: wie denn Monismus und Theismus miteinander zu verbinden seien, indem Gott als „das Einzelding, das alles ist“<sup>17</sup> oder in der Sprache des zeitgenössischen Philosophen Peter Strasser als „zugleich persönlich und alles“<sup>18</sup> gedacht werden kann. Das ist

<sup>17</sup> FRIEDRICH W. J. SCHELLING: *Philosophie der Offenbarung*, Buch I, 8, Darmstadt 1974, 174.

<sup>18</sup> PETER STRASSER: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz/Wien/Köln 2002, 191.

eine erste – und vielleicht die bedeutendste – Quelle des *Panentheistic Turn*, die seit längerem der christlichen Theologie nachgesagt wird.<sup>19</sup>

Eine zweite Quelle liegt ganz anderswo, nämlich in der Process-Philosophy, die Alfred N. Whitehead begründet hat, von Charles Hartshorne in ganz neue Dimensionen geführt wurde und anschließend auf vielfältige Weise in Prozess-Theologien ein Echo fand. Whiteheads Gottesbegriff als – wenn auch fragmentarisch gebliebener – Abschluss der einzigen vollständigen Metaphysik des 20. Jahrhunderts ist keineswegs so exotisch und zu den okzidental Traditionen querstehend, wie das auf den ersten Blick wirken mag: Weil die in Einzeldingen sich vollendenden Konkretionsprozesse notwendig auf Ziele zulaufen, ohne diese selbst setzen zu können, brauchen diese Prozesse ein Justierungsprinzip – und dieses nennt Whitehead „Gott“. Ich wähle diese den *quinque viae* des Aquinaten nahe Formulierung nicht zufällig, sondern um gleich hier zu signalisieren, dass diese Etikettierung oder Identifizierung in sich nach einer eigenen Rechtfertigung verlangt.

Die Aristoteles-Nähe des Whiteheadschen Gottesgedankens liegt auf der Hand und wird von Whitehead selbst auch ausdrücklich gemacht (und das macht auch zentral die Nähe zum Aquinaten aus, auf die ich vorausgehend schon angespielt hatte). Nicht, dass dabei eine unmittelbare Erfahrung eine Rolle spielte – die Gott-Rede bewegt sich auf der Ebene der kosmologischen Interpretation der Erfahrung. Aber ohne das, worauf dieser Gedanke zielt, ist für Whitehead weder so etwas wie Ordnung noch in Folge davon so etwas wie etwas Neues in der Welt denkbar. Kreativität als das bloße Bewegtsein des Universums, das sozusagen das Grundsubstrat bildet, muss mit der Potentialität als dem Reich der Formen des überhaupt Möglichen zusammengeschlossen werden, damit konkretes Wirkliches zustande kommt. Genau diesen Zusammenschluss bewirkt Gott als der Integrator von Kreativität und Potentialität.<sup>20</sup> Mit Blick auf das überhaupt Mögliche spricht Whitehead von einer „Urnatur“<sup>21</sup> Gottes, im Blick auf das je wirklich Gewordene von Gottes „Folgenatur“<sup>22</sup>, Letzteres in dem Sinn, dass natürlich auch dieser ganz und gar in die Konkretionsprozesse als ihr Telos eingelassene Gott erst in der Realisation dieser Prozesse er selbst wird.

<sup>19</sup> Vgl. JOHN W. COOPER: *Pantheism. The other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006, 259–281; PHILIP CLAYTON/ARTHUR R. PEACOCKE (Hg.): *In Whom We live and move and have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004.

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch ROLAND FABER: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003, 27.

<sup>21</sup> ALFRED N. WHITEHEAD: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, aus dem Englischen und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl, Frankfurt a. M. 1984, 80.

<sup>22</sup> Ebd.

Allerdings darf dieser Gott in keiner Weise pantheistisch verstanden werden. Wirklich können in Whiteheads Konzept nur Einzelwesen sein, folglich gilt das auch für einen Gott, der wirklich sein soll. Wie jedes andere Einzelwesen macht seine Wirklichkeit ein kreativer Übergangsprozess von Vielem zu Neuem aus. Was ihn von den anderen Einzelwesen unterscheidet, ist, dass er nicht wie diese aus anderem und in anderes vergeht, sondern dass er immer schon aus sich wird und zu sich übergeht, d. h., er hat „keine Vergangenheit“<sup>23</sup> – wie Whitehead selbst sagt –, die er nicht schon selbst wäre, und dementsprechend auch keine von sich selbst verschiedene Zukunft. Das schließt freilich ein, dass Gott nicht aus wirklichen Einzelwesen werden kann, sondern nur aus dem Gesamt der zeitlosen Gegenstände, also den Formen und ihm selbst, sofern diese zeitlosen Gegenstände nur mit Bezug auf ein wirkliches Einzelwesen sind: Die zeitlosen Gegenstände sind darum gleichursprünglich mit Gott und Gott mit ihnen. Sie hängen von ihm ab wie er von ihnen. Inhaltlich gewendet heißt das: Die Wirklichkeit Gottes ist der Inbegriff des überhaupt ontologisch Möglichen. Nicht alles, was möglich ist, geht auch gleichzeitig zusammen. Es gibt Nicht-Kompossibles. Als Inbegriff alles Möglichen umfasst Gott auch die möglichen Welten, die nicht zusammenpassen oder nicht auseinander hervorgehen können. Nur die zeitliche Realisierung des Möglichen in Prozessform, also in Gestalt von Werden und Vergehen, ermöglicht eine nicht-widersprüchliche Wirklichkeit, wobei das je Wirkliche das ihm Folgende normativ dirigiert. Mögliches gibt es nur als Mögliches von Wirklichem. Insofern kann auch Gott als Inbegriff des Möglichen nur wirkliches Einzelwesen sein, wenn er immer schon in Beziehung zu wirklichen Einzelwesen steht, und diese wiederum sind ja nichts anderes als die Realisation von Einigem, was als möglich und kompossibel in ihm beschlossen liegt. Daraus folgt, dass Gott und irgendeine Welt notwendig zusammengehören – welche Welt auch immer dies näherhin ist. Und daraus wiederum folgt, dass Gott in der je realen Welt erfasst werden kann, wie er umgekehrt von dieser realen Welt nicht unberührt, ja von ihr in seinem innersten Wesen bestimmt ist – und das Ganze natürlich prozessual gedacht, also so, dass Gott umso mehr der wird, der er ist, als Welten in Realität treten, die in ihm als kompossible beschlossen liegen.

Aus Whiteheads Ansatz folgt das in der Tat – und zwar einfach deswegen, weil im Prozess-Paradigma das Verursachende vom Verursachten nicht unberührt oder unaffiziert bleiben kann: Das Verursachte wirkt als es selbst auf das Verursachende zurück und zieht es so in eine Geschichte mit sich hinein, die ja von ihrer Ursprungslogik her eine Geschichte mit sich selbst ist. Lässt man sich für einen Augenblick nicht von dem Gegensatz beirren, in den sich dieses Resümee zu der eingespielten dogmatischen Gott-Rede setzt, dann gewinnt an eigen-

<sup>23</sup> Ebd., 174.

artiger Tiefenschärfe, was Whitehead auf den letzten Seiten von *Process and Reality* neben dem erläuterten philosophischen Grund als spezifisch religiöses Motiv für seine radikale Neubegründung der Metaphysik und der ihr zugehörigen philosophischen Theologie ins Feld führt: Er gibt sich nämlich überzeugt, mit seinem Konzept für die theistische Philosophie wieder etwas zugänglich zu machen, was die Hauptrichtungen der westlichen Gottrede verdrängt hätten, nämlich die in den jüdisch-christlichen Traditionen vertretende Rede eines sich in Liebe der Welt zuwendenden, ja sich für die Welt bis zum Letzten verausgabenden, nachgerade an sie verlierenden Gott. Den dominanten okzidentalischen theologischen Paradigmata wirft er vor, das zu treiben, was später Carl Schmitt „politische Theologie“ genannt hat, also Gott als caesarische Herrscherfigur zu denken, oder – in Orientierung an den alttestamentlichen Propheten – als personifizierte Moralinstanz oder – aristotelisch gewendet – als philosophisches Grundprinzip. Dem hält er eine im galiläischen Ursprung des Christentums verankerte Alternative entgegen: einen Gott, der in einem unablässigen Prozess der Vervollständigung seiner selbst das prinzipiell seinsmäßig Mögliche auf konsistente Weise in eine vollständige Einheit führt und darum von Whitehead als „große[r] Begleiter“<sup>24</sup> und „Mitleidende[r], der versteht“<sup>25</sup>, titulierte wird.

In kritischer Aneignung Whiteheadscher Motive hat sein zeitweiliger Mitarbeiter Charles Hartshorne mit seinem Konzept eines neoklassischen Theismus eine der metaphysikträchtigsten philosophischen Theologien des 20. Jahrhunderts entwickelt. Mit Whitehead lehnt er den klassischen Theismus wegen seines weltfernen Gottes, der aus dem Nichts schafft, ab, aber gegen Whitehead, oder zumindest prägnanter als dieser, hält er an einem theistischen Gegenüber von Gott zur Welt fest. Gott wird darum von ihm als dipolar aufgefasst, mit einem abstrakten und einem konkreten Pol: Ersterer bezieht sich auf die invariablen Elemente Gottes, namentlich seine Selbstidentität, Letzterer auf das organische Wachstum von Gottes Welterkenntnis als Erkenntnis von etwas, das sich entwickelt und verändert. Hatte Whitehead Gott als ein je neu die Einheit der Welt aufbrechendes Ereignis gefasst, so transformiert Hartshorne diesen Gedanken dergestalt, dass er Gott als die Einheit der Welt in dem Sinn begreift, dass er ihn sich als die strukturelle Notwendigkeit der Welt geltend machen sieht. Diese kritische Absetzung gegen Whitehead wird dabei vom Rückgriff auf eine Metapher Platons getragen, nämlich die, welche das Verhältnis von Welt und Gott demjenigen von Leib und Seele korrespondieren sieht. Das erlaubt einerseits, Gott zutiefst weltverstrickt zu denken, spielt aber andererseits einen verblüffenden Zug

<sup>24</sup> Ebd., 626.

<sup>25</sup> Ebd.

von Personalität ein<sup>26</sup>, also ein theistisches Moment. Sofern es sich bei Hartshornes Gottdenken um eine dezidiert rationalistische philosophische Theologie handelt, kann in keiner Weise überraschen, dass bei ihm die Denkfigur der Gottesbeweise, namentlich das ontologische Argument Anselms, eine zentrale Rolle spielt. Hartshorne hat eine Reformulierung des Arguments vorgelegt, die deshalb auch für die moderne philosophische Diskussion von Belang ist, weil sie – man muss wohl sagen – erstmals eine rationale Durchdringung der für das Argument so wichtigen Idee der Vollkommenheit leistet.<sup>27</sup>

Hartshorne geht dabei von einem gänzlich formalen Gedanken aus. Dieser muss zwei Mindestbedingungen erfüllen, wenn er als religiös adäquat gelten soll. Dem genügt der Begriff von einem Gott, der in manchen Hinsichten absolut vollkommen, in einigen nur relativ vollkommen ist. Diese Bedingungen betreffen einerseits einen empirischen Sachverhalt, andererseits eine ausgesprochen formale Klassifikation. Als adäquat gilt ein Gottesbegriff dann, wenn er (a) das, was in allem vorreflexiven religiösen Handeln und Sprechen mit Gott gemeint wird, auf den Begriff bringt. Und (b) die zweite Bedingung besteht darin, dass er dabei das hinter den empirisch-religionsphänomenologischen Phänomenen der Sache nach wirksame Grundmotiv – Hartshorne spricht von „Gottesidee“ – so erfasst, dass dessen Geltung nicht nur die faktische Welt, sondern jede mögliche Welt betrifft und darum als nicht-kontingent ausgewiesen wird.

Besonders interessant ist, worin Hartshorne die Substanz des religionspraktischen Rekurses auf „Gott“ erblickt: Der Ausdruck ist für ihn in den theistischen Religionen der Name für das Wesen, das religiöse Verehrung erfährt. In Hinsicht der von mir eben empirisch genannten Mindestbedingung für Adäquatheit lautet Hartshornes Gottesbegriff deshalb „the One Who is Worshipped“<sup>28</sup> – „Der Eine, der verehrt wird.“ Verehrung bedeutet dabei, wie Hartshorne eigens ausführt, eine bewusste einheitliche Antwort auf das Leben zu geben.<sup>29</sup> Anders gewendet: In religiösen Akten gewahren wir uns als individuelle Einheit und Ganzheit dem Ganzen der Welt gegenüber, die uns so als in ihrer Ganzheit als ihrerseits individuelles Gegenüber begegnet. Und genau dieses Weltganze identifiziert Hartshorne mit Gott, bestimmt diesen also als kosmisches Individuum. Hier zeigt sich der prozessphilosophische Grundzug seiner Konzeption, von der er sich im Übrigen ausdrücklich überzeugt gibt, dass sie sich in praktischer Hinsicht, also der religiösen Verehrung, mit den jüdischen, christlichen und islamischen Grundeinstellungen deckt. Wir haben damit in wenigen Schritten einen ausgesprochen

<sup>26</sup> Vgl. FABER: *Gott als Poet der Welt*, 31–32.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch INGOLF DALFERTH: „The One Who is Worshipped. Erwägungen zu Charles Hartshornes Versuch Gott zu denken“, in: ders.: *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 192–212.

<sup>28</sup> CHARLES HARTSHORNE: *A Natural Theology for Our Time*, La Salle 1967, 3.

<sup>29</sup> Ebd., 5.

steilen philosophischen Weg zu gehen gehabt: vom empirischen Datum religiöser Verehrung zu einem kosmischen Individuum.

Damit liegt auch schon auf der Hand, dass sich die philosophische Tragfähigkeit der ganzen Konzeption an ebendiesem letztgenannten Begriff entscheiden wird, sofern er die grundlegende sachhaltige Bestimmung repräsentiert. Die spezifische Differenz des kosmischen Individuums gegenüber den anderen Individuen – also uns – macht Hartshorne daran fest, dass es – im Gegensatz zu uns – keinerlei Fragmentarität prägt und darum vollkommen ist. Diese Vollkommenheit besteht darin, allem Wirklichen, wie allem Möglichen, überlegen zu sein. Die Pointe dieses Vollkommenheitsgedankens ist nun, dass es sich um keinen statischen Maximalbegriff handelt, weil Vollkommenheit begrifflich gesehen keiner Beschränkung unterliegt – was im Übrigen schon die Scholastiker wussten: Was im strengen Sinn vollkommen ist, ist entweder absolut vollkommen – aber als solches menschlichem Fassungsvermögen entzogen –, oder es ist relativ vollkommen und damit hinsichtlich seiner Vollkommenheit zu noch größerer Vollkommenheit fähig. An dieser logischen Steigerungsfähigkeit von „Vollkommenheit“ hängt, dass etwas Vollkommenes gleichzeitig einer weiteren Vervollkommnung fähig ist – also genau das, was der von Hartshorne als einzig wahr ausgezeichnete Gottesbegriff impliziert. Die Rede von „absoluter Vollkommenheit“ formuliert also lediglich einen formalen Grenzbegriff, den keine denkbare Vollkommenheit der Sache nach einzuholen vermag.

Das erinnert wie von selbst an Anselms ontologisches Argument, denn soll das hartshornesche kosmische Individuum nicht nur einfach logisches Konstrukt sein, muss seine Existenz ausgewiesen werden. Jedweder Ansatz im Empirischen scheidet aus, weil das kosmische Individuum kraft seines Bezugs auf schlechthin alle fragmentarischen Individuen an diesen selbst in keiner Weise durch Unterscheidung zur Geltung kommen kann, d. h. so, dass es dadurch fassbar würde, dass es in den Auftritt von den empirischen Individuen mittelbar oder unmittelbar impliziert wäre, in den Auftritt anderer aber nicht. Mit diesem logischen Ausschluss jedes empirischen Ansatzes zwingt sich für den Existenzausweis des kosmischen Individuums evidentermaßen ein Beweis *a priori* auf. Systematisch gesehen kann es nur darum gehen zu zeigen, dass dieses kosmische Individuum nicht nicht existieren kann. Der entscheidende Zug der diesbezüglich einschlägigen Argumentation zielt darauf, dass der Gedanke, dass überhaupt nichts ist, von dem Gedanken, dass überhaupt nichts ist, gleichsam performativ widerlegt ist: Indem der Gedanke gefasst wird, dass überhaupt nichts ist, ist ja etwas – nämlich der Gedanke, dass überhaupt nichts ist. Die Pointe des Ganzen ergibt sich aber erst aus der theologischen Konsequenz, die Hartshorne aus diesem Gedanken zieht: Zwar ist es nicht unmöglich, dass es nichts gibt, aber es ist unmöglich zu denken, dass es nichts gibt – weil es dann ja diesen (und viele anschließende)

Gedanken gibt. Gibt es aber überhaupt etwas, muss es auch Gott geben. Und geben muss es Gott deswegen, weil es etwas als etwas nur geben kann im interaktiven Gegenüber zum kosmischen Universum, wie bereits ausgeführt. Die kosmologische Pointe von Hartshornes ontologischem Argument besteht darin, dass nicht diese Welt existiert und darum nach einem Grund verlangt, sondern dass überhaupt irgendeine, egal welche, existiert und als mögliche oder wirkliche nur gegeben sein kann, weil es Gott gibt.

Sofern es sich bei diesem Gottesgedanken um das handelt, was Dieter Henrich „Abschlussgedanken“ oder „letzte Gedanken“<sup>30</sup> nennt, die ein Subjekt in seinem Bemühen um die Ganzheit eines bewussten Lebens fasst, wird ein möglicher Wirklichkeitsgehalt dieses Gedankens nicht anders als in Kontinuität mit dem Wirklichkeitsbewusstsein eben dieses Subjekts zu fassen sein. Oder anders gewendet: Weil sich das Subjekt als unhintergebar wirklich gewahrt, stellt sich die Frage nach dem, was als Wirkliches sein eigenes, kontingentes Wirklichsein gründet und trägt und in welchem Verhältnis es mit seinem eigenen Wirklichsein zu jener in den Abschlussgedanken angezielten Wirklichkeit steht. So zu fragen, heißt jedoch, nochmals gleichsam in die Mitte von Hartshornes philosophischer Theologie zurückzukehren. Denn diese hat ihr heißes Zentrum in der Weise, wie Hartshorne exakt diese Frage nach dem Verhältnis von Gott und endlichem Seienden beantwortet, nämlich explizit im Sinn des Pantheismus. Pantheismus impliziert so etwas wie eine Nicht-Folgenlosigkeit der Welt und des Endlichen für Gott an sich selbst. Die welttranszendierende Selbstidentität Gottes schließt nicht ein Bestimmtwerden Gottes durch das Universum aus. Keine geringere Instanz als die *Encyclopedia Britannica* schreibt Hartshorne das Verdienst zu, die definitive Analyse des Pantheismus geleistet zu haben.<sup>31</sup> John Cobb, seinerseits einer der prominenten Prozesstheologen, charakterisiert die Syntheseleistung des Pantheismus Hartshornes und anderer dadurch, dass sie diejenige des mittelalterlichen Thomismus, aber auch die moderne, die auf Spinoza zurückgehe, bei weitem überbiete.<sup>32</sup> Mit einem der beeindruckendsten Denkvorschläge, die diesem Kriterium genügen, beschließe ich dieses wirkungsgeschichtliche Kaleidoskop – auch deswegen, weil sie bis dato im deutschsprachigen Raum nicht einmal ignoriert worden ist (um mit Karl Valentin zu reden).

Es handelt sich um das späte Œuvre des englischen Philosophen Timothy L. S. Sprigge, der sich selbst dezidiert in die Tradition des Britischen Idealismus stellte. Dazu zählen all jene Autoren englischer Zunge, die in den letzten Jahrzehnten

<sup>30</sup> Vgl. DIETER HENRICH: „Bewußtes Leben und Metaphysik“, in: ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 194–216, hier 195.

<sup>31</sup> JOHN B. COBB: *Charles Hartshorne. The Einstein of Religious Thought*, zitiert nach <<http://www.harvardsquarelibrary.org/unitarians/hartshorne.html>> (Stand: 23. Juni 2009).

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 7. 9.

vor und den ersten Jahrzehnten nach der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ihr Denken an der klassischen deutschen Philosophie, allem voran an Hegel orientierten. Am ehesten bekannt sind noch die Namen von F. H. Bradley und J. M. E. McTaggart – aber dies meist in der Rolle der Repräsentanten desjenigen Denkens, gegen das die Stamm- und Überväter der analytischen Philosophie, Russell und Moore, ihre eigenen (radikal idealismus- und metaphysikkritischen) Positionen entwickelten.

Sprigge selbst identifiziert sich als Vertreter eines „absoluten“, oder nach seiner eigenen Option besser noch „pantheistischen“, Idealismus, den er – unter Einbezug wichtiger Elemente aus dem Denken auch aller anderen eben Genannten – im Kern als eine Synthese aus Spinoza und Bradley bestimmt.<sup>33</sup> Die systematische Grundlegung seines Denkens findet sich in *The Vindication of Absolute Idealism*.<sup>34</sup> Absoluter/pantheistischer Idealismus im Sinne Sprigges meint<sup>35</sup>: Alles, was überhaupt existiert, ist entweder eine Erfahrung oder Teil einer Erfahrung. Etwas Nicht-Erfahrenes kann man sich nicht einmal vorstellen, weil auch die Vorstellung seines Nicht-erfahren-Seins die Vorstellung seines Erfahren-Seins einschließt, die dann gleichsam positiv verneint werden muss. Also kann es nichts Unerfahrenes geben, wie umgekehrt nichts außer Erfahrungen existiert. „Erfahrung“ kennzeichnet Sprigge dabei als „what it is like to be it“ of some phenomenal individual<sup>36</sup>, also genau mit jener Formulierung, die durch Th. Nagel bekannt und prominent geworden ist und die für nichts anderes steht als für den klassischen subjektphilosophischen Begriff des Bewusstseins. Alles, was es gibt, hat darum Bewusstseinsstruktur – auch das, bei dem wir das, wie im Fall der physikalischen Dinge, vorderhand nicht wahrnehmen. Daraus folgt für Sprigge dreierlei: (a) Die Wirklichkeit ist panpsychistisch verfasst, d. h. alles, was es gibt, das Mentale und das Physische, impliziert eine gemeinsame (proto)psychische Dimension<sup>37</sup>; (b) alles Wirkliche besteht aus Erfahrungsströmen, die untereinander interagieren und kraft dessen, dass es für sie alle irgendwie ist, sie zu

<sup>33</sup> Vgl. TIMOTHY L. S. SPRIGGE: *The God of Metaphysics. Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, and Charles Hartshorne and Concluding with a Defence of Pantheistic Idealism*, Oxford 2006, 540. Vgl. ders.: „Pantheism“, in: *The Monist* 80 (1997), 191–217, hier 214.

<sup>34</sup> Vgl. TIMOTHY L. S. SPRIGGE: *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh 1983. Vgl. zu Sprigge insgesamt die ausdifferenzierten Diskussionen in PIERFRANCESCO BASILE/LEEMON B. MCHENRY (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge*, Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick 2007.

<sup>35</sup> Vgl. zum Folgenden: SPRIGGE: „Pantheism“, 201–204; ders.: *The God of Metaphysics*, 13. 478–490.

<sup>36</sup> SPRIGGE: „Pantheism“, 203. Vgl. auch ders.: *The Vindication of Absolute Idealism*, 1–9. 68–84.

<sup>37</sup> Vgl. ausführlich ebd., 85–140.

sein, und sie sich kraft ihrer Bewusstseinsförmigkeit wechselseitig erfahren, die komplexe Einheit des Universums bilden; (c) und da es evidentermaßen eine Welt gibt, deren Existenz nicht von ihrem Beobachtet- und Erfahrensein durch endliche Seiende (Menschen oder andere Lebewesen) abhängt, muss es eine absolute, alles umgreifende Erfahrung bzw. ein solches Bewusstsein geben, für das alles, was überhaupt ist, Erfahrenes ist (das macht ja das Wirklichsein des Wirklichen aus), und so alles, was von Menschen/Lebewesen nicht erfahren wird, genauso erfahrend umfasst wie das, was diese erfahren. Dieses ewige, unendliche Bewusstsein kann auch „das Absolute“ oder „Gott“ genannt werden, alles endliche Bewusstsein ist eine Komponente in ihm.

Die erste Frage, die sich dabei stellt, ist die nach der reflexiven Verankerung der panpsychistischen Option.<sup>38</sup> Sprigge leistet diese mit einer Überlegung, die sich in deutlicher Nähe zu Schopenhauer hält: Bewusstsein wird in seinem, die phänomenale Dimension überschreitenden, Für-sich-Sein zum Schlüssel für die Realität als Ganze.<sup>39</sup> Die zweite Frage ist die entscheidend theologische: Sie lautet natürlich, ob das, was Sprigge „Gott“ nennt, legitimerweise und jenseits aller Äquivokation diesen Namen tragen kann. Wenn nein, läge so etwas wie ein hochsubtiler Pantheismus im Sinne einer Identifikation von Gott und Universum vor; wenn ja, dann wäre wohl ein erheblicher Schritt in dem Projekt getan, Gott als persönlich und alles zugleich zu denken, wie Peter Strasser (in Anlehnung an Schelling) die gegenwärtige Herausforderung philosophischer Theologie auf den Punkt bringt, wie bereits zitiert. Noch vor dem Erscheinen seines philosophisch-theologischen Hauptwerkes hatte Sprigge eine Versuchsanordnung für so etwas wie einen Gottestest entwickelt: ein Kriterienset, an dem sich die Legitimität einer solchen Bezeichnung differenziert messen lässt. 14 Bedingungen stellt Sprigge zusammen, von denen etwa mindestens eine und zugleich eine größere Zahl von ihnen als irgendetwas anderes erfüllen muss, um zu Recht „Gott“ genannt zu werden. Acht von 14 dieser Kriterien sieht er durch seinen Gottesbegriff des „absoluten Bewusstseins“ erfüllt;<sup>40</sup> drei bleiben unerfüllt, in drei Fällen lässt Sprigge die Antwort offen. Seine Konklusion, dass kaum etwas anderes denkbar ist, das im Rahmen der angelegten Parameter eine höhere Trefferquote erzielt, liegt auf der Hand.<sup>41</sup>

Die Probe darauf, ob die Überlegungen eines solchen absoluten Idealismus, wie Sprigge sie bietet, eine christlich imprägnierte Religionsphilosophie als zu-

<sup>38</sup> Vgl. dazu umfanglich GODEHARD BRÜNTRUP/LUDWIG JASKOLLA (Hg.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, New York 2016.

<sup>39</sup> Vgl. SPRIGGE: *The Vindication of Absolute Idealism*, 109.

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden SPRIGGE: „Pantheism“, 192–196.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 210.

stimmungsfähig erachten kann, ist natürlich das Problem des Bösen. Sprigge bezieht dabei eine sehr zurückhaltende Position, indem er einerseits überzeugt ist, dass eine Welt ohne all die Qualen und Übel, die es in ihr gibt, zweifelsfrei besser wäre als eine, die das alles kennt. Aber unter der Annahme, dass das Wirklichsein der Welt besser ist als ihr Nichtsein und sie deshalb vom absoluten Bewusstsein dem Nichtsein gegenüber den Vorzug erhält, wagt Sprigge auch angesichts der unbezweifelbaren Präsenz des Bösen dennoch den Gedanken einer positiven Gesamtbilanz.<sup>42</sup> Das erinnert in gewissem Sinn – gerade auch angesichts von Sprigges Sensibilität für das Leiden der Tiere<sup>43</sup> – an Reinhold Schneider, den der Gedanke bedrängte, dass, wenn schon die alten Götter ein Doppelantlitz aus Licht und Finsternis trügen, dies umso mehr vom Gott des christlichen Glaubens gelte.<sup>44</sup>

Ausdrücklich vermerkt Sprigge, dass seine Gedanken den Preis des Verzichts auf das seiner Ansicht nach problematische Prädikat „vollkommen“ implizieren.<sup>45</sup> In gewisser Weise ähneln diese Überlegungen auch dem schöpfungstheologischen Gedanken Karl Barths, dass dadurch, dass Gott etwas zum Sein erwähle, anderes Kraft der Bestimmtheit des Erwählten nicht erwählt und also verworfen sei.<sup>46</sup> Und Leslie Armour vermerkt in seiner Auseinandersetzung mit Sprigge, dass Liebe als ein Zusammenkommen und Vereint-Werden notwendig einen Moment der Trennung impliziere, um das werden zu können, was sie ist.<sup>47</sup> Wenigstens andeuten wollte ich mit meinem Verweis auf Schneider soeben meine Vermutung, dass sich Sprigges Intuitionen an dieser Stelle weiter vertiefen ließen, wenn sie philosophisch-theologisch explizit in eine Perspektive philosophischer Christologie gezogen würden.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Vgl. SPRIGGE: *The God of Metaphysics*, 518–521. Vgl. dazu auch BRÜNTRUP/JASKOLLA: *Panpsychism*; MARCUS P. FORD: „God and Evil. A Process Perspective“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge*, Paris 2007, 229–243.

<sup>43</sup> Vgl. SPRIGGE: *The God of Metaphysics*, 509f.

<sup>44</sup> Vgl. REINHOLD SCHNEIDER: „Verhüllter Tag“, in: ders., *Die Zeit in uns. Zwei autobiographische Werke*, Redaktion und Nachwort von Josef Rast, Frankfurt a. M. 1978, 7–173, hier 169.

<sup>45</sup> Vgl. SPRIGGE: *The God of Metaphysics*, 520.

<sup>46</sup> Vgl. dazu KARL BARTH: *Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung*, Teil 3, Zollikon-Zürich <sup>2</sup>1961, 405–425.

<sup>47</sup> Vgl. LESLIE ARMOUR: „Idealism and God“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge*, Paris 2007, 153–180, hier 175. Vgl. dazu auch (aus ganz anderen Quellen kommend) MICHAEL HELLER: *Der Sinn des Lebens und der Sinn des Universums. Moderne theologische Studien*, Frankfurt a. M. 2006, hier bes. 161–166.

<sup>48</sup> Erste Überlegungen in diese Richtung vgl. bei KLAUS MÜLLER: „Gedanken zum Gedanken vom Grund“, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hg.): *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie*, Wien 2010, 211–227.

Umso unproblematischer scheint mir die Frage der Bewahrung einer Dimension des Personalen in Sprigges Denken zu sein: So wenig er das Absolute als eine Person im geläufigen Sinn des Wortes charakterisieren kann, so entschieden ist dieses kraft seiner Verfasstheit als Bewusstsein durch das bestimmt, ohne das so etwas wie Personalität überhaupt nicht gedacht werden kann. Dass dabei jede ins Spiel kommende Ähnlichkeit zu menschlichem Personsein von einer umso größeren Unähnlichkeit durchherrscht wird und damit einem auf das IV. Laterankonzil zurückgehenden christlich-theologischen Grundprinzip Genüge getan ist, bedarf an dieser Stelle keiner weiteren Erläuterung.

Unerachtet der Grenzen und offenen Fragen, die die Konzeption Sprigges zeichnen, namentlich auch ihre begrenzte Rezeption gegenwärtiger Idealismusforschung, bleibt anzuerkennen, dass sie gleichwohl als markanter Motivations-schub zu wirken vermag, das Projekt einer Panentheo-Logie in Angriff zu nehmen, die nach den Standards heutiger Moderne-Forschung die Gottesfrage aus einer Neubesinnung auf das Verhältnis von Idealismus und Christentum reformuliert und zu beantworten wagt. Wer sich dabei auch weit genug in derzeit so marginalisierte Areale wie den angelsächsischen Idealismus vorwagte, würde bald entdecken, dass es sich bei einem solchen Unternehmen nicht primär um eine spekulative Systembildung handelt, sondern um eine im Subjektgedanken verwurzelte Existenz-Philosophie höchster sozialer und politisch-theologischer Sensibilität.<sup>49</sup>

## 6. Doppelter Problemüberhang mit Provokationspotential

Ich habe mich im Geviert des Prozessdenkens soeben deshalb etwas länger aufgehalten, weil es (a) auf gelungene Weise Motive von Platon über Scotus Erigena und Cusanus bis hin zu Hegel und Schelling integriert, sich also systematisch im Kraftfeld jener Vollendungsgestalt von Metaphysik bewegt, die etwa ein Jens Halfwassen im Sinn einer *metaphysica perennis* für unentbehrlich erachtet, solange dem Denken um einen adäquaten Begriff von sich selbst und damit untrennbar verbunden um einen stimmigen Begriff des Absoluten zu tun ist (und anders ist eine selbstkritische Philosophie meiner Ansicht nach nicht zu haben). Und (b) habe ich dem Prozessdenken mit seiner theologischen Konsequenz eines

<sup>49</sup> Vgl. dazu WILLIAM SWEET: „God, Sprigge, and Idealist Philosophy of Religion“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge*. Paris 2007, 181–210, hier bes. 198–199.

Pantheismus und dem philosophischen Folgedanken einer panpsychistischen Metaphysik (also dass Mentales irgendwie als Grundelement des Universums zu betrachten ist und in keiner Weise auf materielle Prozesse zurückgeführt werden kann) deswegen großen Raum geben, weil ich dieses metaphysisch-theologische Paradigma im Blick auf die laufenden Diskussionen über Religion und Theologie für das zukunftsfähigste halte.

Das heißt aber nicht, dass es nicht auch andere Paradigmata gäbe und dass die keiner Beachtung wert wären – im Gegenteil: Zwei davon gibt es, und beiden ist größter Einfluss zu attestieren. Auf beide möchte ich nachfolgend in gebotener Kürze eingehen, freilich ohne darauf zu verzichten, das auch wertend im Blick auf ihre theologische Relevanz zu tun. Es handelt sich zum einen um das äußerst wirkmächtige Denken Martin Heideggers, zum anderen um die in ihrer Ausdifferenzierung kaum mehr überschaubare Metaphysik im Denkraum der Analytischen Philosophie. Beide metaphysischen Paradigmata haben der Theologie viel zu sagen. Das eine – das Heideggersche – hat das zumindest phasenweise zu viel getan, das andere, analytisch-philosophische hat bis heute im kontinentalen Raum noch immer nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die ihm von der Sache her gebührte.

Wenn wir zunächst auf das Heideggersche Paradigma blicken, so ist ihm – vorsichtig gesagt – für die Jahrzehnte seines Aufkommens mit *Sein und Zeit* 1927 und danach eine höchst stürmische Rezeption beschieden gewesen. Hatte die evangelische Theologie Heidegger primär hinsichtlich seiner hermeneutischen Einsichten und (gegen Heideggers Willen) so etwas wie einen neuen Existenzialismus rezipiert, so die katholische Seite das Versprechen einer neuen Ontologie (auch gegen seinen Willen). Dadurch kam es zu einer Art katholischer Heideggerschule mit prominenten Vertretern wie einem Karl Rahner, Johannes B. Lotz und Max Müller. Passagen aus *Sein und Zeit* übten damals – nicht zuletzt sprachlich – bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts einen Einfluss aus, der sich kaum überschätzen lässt. Ganz überraschend war das nicht, denn auch der späte Heidegger war immer noch auf der Spur des katholischen Denkens – das Bändchen *Identität und Differenz*<sup>50</sup> von 1957(58) kann man kaum anders als einen Beitrag zur erzkatholischen Thematik der *Analogia entis* lesen. Später erschienene Texte weisen freilich in eine andere Richtung. Die Beiträge zur Philosophie,<sup>51</sup> die längst als das zweite (heimliche) Hauptwerk Heideggers gelten, deuten schon an, wie Heidegger sich von seinen ursprünglich christlich-katholischen Wurzeln trennt und unterwegs ist zu einer nach- und antichristlichen Theologie. Zur Gänze offenbar geworden ist das erst durch die Publikation der

<sup>50</sup> HEIDEGGER: *Identität und Differenz*.

<sup>51</sup> Ders.: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1989.

*Schwarze[n] Hefte*<sup>52</sup>, die Heidegger bewusst ans Ende der von ihm selbst noch initiierten Ausgabe der *Gesammelten Werke* letzter Hand gestellt hatte. Da wird nämlich klar, dass sich die neue Metaphysik, die er als Folgegestalt der seiner Meinung nach mit Nietzsche zu Ende gekommenen Platonischen Metaphysik zu entwickeln versuchte, substantiell mit antisemitischen Motiven verschränkt war. Viel zu retten gibt es da eigentlich nicht mehr. Das konnten die damals von seinem Denken Begeisterten nicht wissen, die das alles (entgegen der Intention Heideggers) als eine aufregend neue Form der Anthropologie (miss-)verstanden. Aber manchmal führen auch Missverständnisse zu ganz neuen Einsichten. Aus heutiger Sicht ist Holger Zaborowski<sup>53</sup> zuerst einmal völlig Recht zu geben, dass gerade der frühe Heidegger die Fragen der Geschichtlichkeit und der Hermeneutik in vorher nicht dagewesener Radikalität auch für die christliche Tradition zur Debatte stellte. Ein Zweites kommt hinzu: Heideggers Moderne-Kritik, die – das sei sofort eingeräumt – eher hausbacken daherkommt, sozusagen in die Bundhosen des Todtnauberg-Wanderers gekleidet, ist dennoch alles andere als überholt. Gerade wer das Projekt „Moderne“ retten möchte und dafür auch eine Sensibilität für religiöse Traditionen für erforderlich hält, wird an Heidegger nicht vorbeikommen (am späten Habermas übrigens auch nicht, so sehr der früh auf Schieflagen in Heideggers Denken aufmerksam machte). Ein Drittes kommt hinzu: Zaborowski hält die theologische Auseinandersetzung mit Heidegger nicht zuletzt deswegen für geboten, weil dieser einer der großen Gottsucher der Spätmoderne gewesen sei. Seiner Kritik am Gott der Philosophen würden neue Wege zum Gott der christlichen Offenbarung entwachsen. Das sehe ich so nicht. Eher umgekehrt: Wenn man in Sachen „Gottesfrage“ etwas von Heidegger lernen kann, dann die Einsicht, dass es mit dem schulmäßigen Theismus nicht getan sein kann – weder mit dem philosophischen noch mit dem theologischen. Aber könnte das nicht erneut ein Wink in Richtung Panentheismus sein?

Jetzt zum zweiten Alternativ-Paradigma im Vergleich zum Panentheismus. An den Anfang stelle ich eine vielleicht etwas gewöhnungsbedürftige Parallele zu den vorausgehenden Erwägungen über Heidegger: *Sein und Zeit* sollte das Großprojekt einer Destruktion der gesamten okzidentalen Metaphysik einleiten – und führte (durch dessen Scheitern) seinen Autor in die Gefilde eines noch viel voraussetzungsreicheren, bis in Graubereiche des Seherisch-Prophetischen sich erstreckenden, metaphysischen Rasonierens. In gewissem Sinn lässt sich ein solches Umkippen des ursprünglichen Motivs in sein Gegenteil auch in der Phase

<sup>52</sup> Ders.: *Überlegungen II–VI; VII–XI; XII–XV; Anmerkungen I–V* („Schwarze Hefte“ 1931–1948), Hinweise und Aufzeichnungen, herausgegeben von Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014/2015.

<sup>53</sup> Vgl. HOLGER ZABOROWSKI: „Selber denken“, in: *Herder Korrespondenz* 71/4 (2017), 39–43.

der Genese und dann Paradigmenbildung der zweiten großen hier zu bedenkenden Alternative beobachten: der analytischen Philosophie. Denn es gibt gut begründete Motive, eine von deren Initiationsschriften, Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, nicht nur als radikale Transzendentalphilosophie zu lesen, sondern sogar als eine Ultra-Metaphysik. Diese Lesart findet ihren wesentlichen Anhalt in der Weise, wie Wittgenstein im *Tractatus* den Subjektgedanken in Anspruch nimmt. Der zweite Kipfeffekt, deutlich später verortet und entsprechend subtilerer Lektüre bedürftig, findet sich im *Opus Magnum* des jahrzehntelangen Übervaters der Analytik, in Willard V. O. Quines *Word and Object*. Denn dieser epochale Traktat einer radikalen Naturalisierung, der letztendlich Philosophie zu einem Teilbereich empirischer Psychologie transformieren möchte, lässt sich als so etwas wie eine spiegelverkehrt reformulierte Phänomenologie des Geistes Hegels auffassen, weil alle profilierten Naturalisierungsprogramme deswegen, weil sie ihren zentralen Geltungsanspruch (dass es nichts Anderes als Materielles gibt) allein mit materiellen Mitteln nicht auszuweisen vermögen – und also metaphysische Statements implizieren. Man darf von diesen exzeptionellen Befunden her nicht vorschnell die sich immer weiter ausdifferenzierenden Naturalismen kleintreden. Aber genauso bleibt zu konstatieren, dass über die Jahrzehnte nach Wittgenstein und Quine ein ganzes Cluster von analytischen Metaphysikern entstanden ist (manche davon nicht weniger extravagant als der späte Heidegger). Einen wesentlichen Quellort für diese analytische Rehabilitation metaphysischen Denkens orte ich in der Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts einsetzenden Wiederentdeckung des Themas der Subjekttheorie, die sich mittlerweile – etwa durch Thomas Nagels Essay *Mind and Cosmos*<sup>54</sup> – zu notablen metaphysischen Programmen ausgewachsen haben, sofern Nagel als erklärter Atheist sehr wohl dem Paradigma des Panpsychismus zuarbeitet. In der eng mit der analytischen Metaphysik verschränkten analytischen Religionsphilosophie sind längst deren sämtliche Themen – in zahllosen Varianten und einschließlich der Spitzendisziplin der Gottesbeweise – wiedergekehrt. Das von u. a. Thomas Schärfl verantwortete *Handbuch für analytische Theologie*<sup>55</sup> gibt darüber in vielfacher Weise Auskunft. Die von Schärfl verfasste zweite Grundlegung des Bandes führt mit Sensibilität für die Stärken wie Schwächen analytischer Ansätze trittsicher durch das verminten Gelände der einschlägigen Konzepte und Debatten.<sup>56</sup> Da fallen

<sup>54</sup> THOMAS NAGEL: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost certainly false*, New York/Oxford 2012.

<sup>55</sup> Vgl. GEORG GASSER/THOMAS SCHÄRFL/LUDWIG JASKOLLA (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit von Alena Tkatschenko und Monika Datterl, Münster 2017.

<sup>56</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRFL: „Analytisches Denken im Kontext“, in: G. Gasser/T. Schärfl/L. Jaskolla (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit von Alena Tkatschenko und Monika Datterl, Münster 2017, 37–72.

nicht nur viele der einschlägigen Namen, sondern es werden auch die Leitlinien einer analytischen Metaphysik kenntlich gemacht, etwa so:

„Transzendente Realisten, Idealisten, und Realisten könnten letztlich darin übereinkommen, dass es bei der Rede von ‚Gott‘ um Gott geht, auch wenn allzu realistisch operierende Referenztheorien sich theologisch wie philosophisch als problematisch erweisen sollten.“<sup>57</sup>

Schärfl hat recht, wenn er dem Mainstream der gegenwärtigen kontinentalen Systematischen Theologie attestiert, durchgehend (und bisweilen mit erstaunlicher Naivität) hermeneutischen, poststrukturalistischen und spätphänomenologischen Denkfiguren zu folgen.<sup>58</sup> Das fordert allein schon deshalb Kritik heraus, weil sich (a) die dabei in Anspruch genommene Hermeneutik in der Regel auf Heidegger/Gadamer und Ricœur beschränkt, ohne auch nur ein Wort über die mindestens genauso anspruchsvollen Hermeneutiken eines Wilhelm Schapp, Emilio Betti und Luigi Pareyson, samt dessen Schule,<sup>59</sup> zu verlieren. (b) Außer Sichtweite bleibt für einen Gutteil dieser theologischen Beiträge, dass der Poststrukturalismus bereits Historie geworden ist, weil ihn – bei allen Verdiensten für die Aufdeckung verdrängter und verschatteter Potentiale des Denkens – seine offenkundige Verantwortung für die dominant gewordene kulturelle Hegemonie von Fakes und alternativen Fakten obsolet gemacht hat (dafür muss man sich nicht einmal auf den Neuen Realismus berufen). Und schließlich (c) zeigen sich in der neueren Phänomenologie Züge, die geradewegs in ein autoritätsgesteuertes Philosophieren aus der Vernunftform des Vernehmens (um nicht zu sagen: des Gehorsams gegenüber nicht weiter ausgewiesenen Geltungsansprüchen) führen. Für solche Infektionen lässt gerade aus dem analytisch orientierten Denken das nötige Antidot gewinnen, denn

„[...] die aus der Erkenntnistheorie und Argumentationstheorie stammenden Diskussionen um Rationalitäts-Standards lassen sich als Anhaltspunkte für Überlegungen zur Wissenschaftlichkeit der Theologie verstehen, sobald sich Theologie unter Bezugnahme auf analytische Diskussionen über Wissensansprüche, Gewissheitsbegriffe, Theorieleistung und Erklärungswert verständigt.“<sup>60</sup>

In diesem Zusammenhang wird auch klar, dass das in manchen Theologiekreisen so beliebte Bashing von Begriffen wie Substanz, Einheit und Identität historisch wie systematisch jeglichen Anhalts entbehrt.

<sup>57</sup> Ebd., 43.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 44.

<sup>59</sup> Zu dieser Schule gehören nicht nur ein Umberto Eco oder Gianni Vattimo, sondern mit Ugo Perone, Sergio Givone, Mario Perniola und Claudio Ciancio auch Autoren, die anders als postmoderne Hermeneutiker den internen Nexus zwischen Hermeneutik und Ontologie nie aus dem Auge verloren haben.

<sup>60</sup> Ebd., hier 46.

Das genannte *Handbuch für analytischen Theologie* stellt sich damit in eine postkantianische und damit (früh-)idealistische Perspektive. Für die Autoren\*innen liegt auf der Hand, dass die Philosophie mit Kant (damit auch mit Hume) und selbst mit Nietzsche nicht zu Ende war. Das scheint in der Theologie momentan nicht allen klar. Auch wenn man (wie ich) dem transzendentalen Ansatz große Verständigungskraft attestiert, hindert das nicht, weiterzufragen, ob und inwiefern denn das damit Ausgedachte auch noch mit einer Wirklichkeitsdeckung rechnen kann. Dem muss nicht allein mit dem Instrumentar analytischen Philosophierens nachgegangen werden, aber es legt sich nahe, dies nicht ohne Rückgriff auf dessen Ressourcen zu tun, weil diese ideal geeignet sind, große (idealistische) Systemphilosophien von eben jenen überzogenen Ansprüchen zu befreien, die ihre Statik gefährden, und so ihre Potentiale für eine Vergegenwärtigung freisetzen. Dass eine solche Verschränkung von Analytik und Idealismus alles andere denn ein willkürliches und exotisches Amalgam scheinbar kontradiktorischer Paradigmen repräsentiert, deutet nicht nur Schärfl in seiner Übersicht mit dem Verweis auf den Britischen Idealismus (und den oben bereits ausführlich ins Spiel gebrachten Timothy Sprigge) an.<sup>61</sup> Vielmehr findet dieses Junktum mittlerweile großflächig Interesse in Gestalt des 2012 in Leipzig gestarteten Forschungskollegs Analytic German Idealism (FAGI), dessen Initiatoren davon überzeugt sind,

„dass die Philosophie des Deutschen Idealismus keinen Gegensatz zur analytischen Philosophie darstellt, sondern umgekehrt ihr Maßstab und Fluchtpunkt ist.“<sup>62</sup>

Das in einer eigenen Buchreihe dokumentierte Projekt stellt sich der

„[...] grundlegenden Frage, wie wir es verstehen können, dass wir geistbegabte Tiere sind, die einerseits das, was sie tun, aus Freiheit tun, deren Leben aber andererseits durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist, die sie nicht selbst hervorgebracht haben. Es ist offenkundig, dass man diese Frage nicht beantworten kann, indem man ihre eine Seite – die Freiheit des Menschen – leugnet. Eine Naturalisierung des Geistes, die leugnet, dass all das, was menschliches Leben ausmacht – Denken, Sprechen, Handeln, soziale Institutionen, religiöser Glaube, politische Ordnungen, Kunstwerke etc. –, Gegenstände sind, die, um mit Kant zu sprechen, dem Reich der Freiheit angehören, löst das Problem nicht, sondern kapituliert vor ihm.“<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Ebd., 66.

<sup>62</sup> JAMES CONANT/ANDREA KERN: „Analytischer Deutscher Idealismus, Vorwort zu Buchreihe“, in: ROBERT B. BRANDOM: *Wiedererinnertes Idealismus*, aus dem Amerikanischen von Falk Hamann und Aaron Shoichet, Berlin 2015, hier 9.

<sup>63</sup> Ebd.

Nicht nur die im Rahmen von FAGI bislang publizierten Texte von Robert B. Brandom,<sup>64</sup> Robert B. Pippin,<sup>65</sup> John McDowell<sup>66</sup> und ein Sammelband zum Thema Selbstbewusstes Leben<sup>67</sup> stützen diese Sicht der Dinge, sondern nicht weniger jüngere und jüngste Publikationen von Dieter Henrich,<sup>68</sup> Robert Spaemann,<sup>69</sup> Michael Theunissen,<sup>70</sup> Holm Tetens,<sup>71</sup> Henning Tegtmeier,<sup>72</sup> Volker Gerhardt<sup>73</sup> und Anton F. Koch.<sup>74</sup> Selbst dort, wo in diesen Publikationen die Perspektive der Gottesfrage nicht explizit zur Geltung kommt, täte Theologie in eigenem Interesse gut daran, mit diesen denkerischen Ausgriffen in Auseinandersetzung zu treten, weil sie sie nötigen oder einladen (je nachdem), Rechenschaft über die selbst eingegangenen ontologischen Verpflichtungen abzulegen. Wo diese Auskunftspflichtigkeit nicht gesehen oder gar geleugnet wird, verunklart sich die Grenze zum Nominalismus und damit philosophisch zum Fideismus.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> ROBERT B. PIPPIN: *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, Berlin 2016.

<sup>66</sup> JOHN MCDOWELL: *Die Welt im Blick. Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*, aus dem Englischen von Sebastian Rödl, Carolin Böse-Sprenger und Jonas Zahn, Berlin 2015.

<sup>67</sup> ANDREA KERN/CHRISTIAN KIETZMANN (Hg.): *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin 2017.

<sup>68</sup> DIETER HENRICH: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Darmstadt 2007, sowie ders.: *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, München 2016.

<sup>69</sup> ROBERT SPAEMANN: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Bde. I und II, Stuttgart 2010/2011.

<sup>70</sup> Vgl. KLAUS MÜLLER: „Habermas und die neue Metaphysik. Konvergenzen und Divergenzen mit Dieter Henrich und Michael Theunissen“, in: F. Gruber/K. Viertbauer (Hg.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt 2017, 104–124.

<sup>71</sup> Vgl. HOLM TETENS: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

<sup>72</sup> Vgl. HENNING TEGTMEYER: *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie*, Tübingen 2013.

<sup>73</sup> Vgl. VOLKER GERHARDT: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014, sowie KLAUS MÜLLER: „Der ‚Panentheistic Turn‘ nimmt Fahrt auf. Überlegungen zur Transformation des Theismus in Volker Gerhardts philosophischer Theologie ‚Der Sinn des Sinns‘“, in: M. Kühnlein (Hg.): *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 79–89.

<sup>74</sup> Vgl. ANTON F. KOCH: *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen 2014.

## Verwendete Literatur

- ARMOUR, Leslie: „Idealism and God“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge* (Process Thought 13), Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick 2007: Ontos, 153–180.
- BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung*, Teil, Zollikon-Zürich <sup>2</sup>1961: Evangelischer Verlag Zollikon.
- BASILE, Pierfrancesco/MCHENRY, Leemon B. (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge* (Process Thought 13), Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick 2007: Ontos.
- BRANDOM, Robert B.: *Wiedererinnerter Idealismus*, aus dem Amerikanischen von Falk Hamann und Aaron Shoichet (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2104), Berlin 2015: Suhrkamp.
- BRÜNTRUP, Godehard/JASKOLLA, Ludwig (Hg.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives* (Philosophy of Mind), New York 2016: Oxford University Press.
- CAPELLE, Wilhelm: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, mit einem Geleitwort und Nachbemerkungen von Christof Rapp (Kröners Taschenausgabe 119), Stuttgart <sup>9</sup>2008: Kröner.
- CLAYTON, Philip/PEACOCKE, Arthur R. (Hg.): *In Whom We live and move and have our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004: William B. Eerdmans Pub.
- COBB, John B.: *Charles Hartshorne. The Einstein of Religious Thought*, zitiert nach <<http://www.harvardsquarelibrary.org/unitarians/hartshorne.html>> (zuletzt eingesehen am 23. Juni 2009).
- COOPER, John W.: *Pantheism. The other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006: Baker Academic.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992: Mohr Siebeck.
- FABER, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003: WBG.
- FORD, Marcus P.: „God and Evil: A Process Perspective.“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge* (Process Thought 13). Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick: Ontos, 229–243.
- GASSER, Georg/SCHÄRTL, Thomas/JASKOLLA, Ludwig (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014: Beck.
- HALFWASSEN, Jens: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte* (Collegium Metaphysicum 14), Tübingen 2015: Mohr Siebeck.

- HARTSHORNE, Charles: *A Natural Theology for Our Time* (The Open Court Library of Philosophy), La Salle 1967: Open Court.
- HEIDEGGER, Martin: *Identität und Differenz*, Pfullingen <sup>5</sup>1976: Neske.
- Ders.: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. *Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe Bd. 65 Abt. 3), Frankfurt a. M. 1989: Klostermann.
- Ders.: *Überlegungen II–VI; VII–XI; XII–XV; Anmerkungen I–V*. („Schwarze Hefte“ 1931–1948). Hinweise und Aufzeichnungen, herausgegeben von Peter Trawny (Gesamtausgabe Bd. 94–97. Abt. 4), Frankfurt a. M. 2014/2015: Klostermann.
- HELLER, Michał: *Der Sinn des Lebens und der Sinn des Universums. Moderne theologische Studien* (Denken und Wissen), Frankfurt a. M. 2006: Suhrkamp.
- HENRICH, Dieter: *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik* (Reclams Universal-Bibliothek 18010), Stuttgart 1999: Reclam.
- Ders.: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Darmstadt 2007: WBG.
- Ders.: *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, München 2016: Beck.
- HÜBNER, Kurt: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001: Mohr Siebeck.
- KERN, Andrea/KIETZMANN, Christian (Hg.): *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität* (Analytischer deutscher Idealismus 2197), Berlin 2017: Suhrkamp.
- KOCH, Anton F.: *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik* (Philosophische Untersuchungen 34), Tübingen 2014: Mohr Siebeck.
- MARTIN, Gottfried: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methoden*, Berlin/Boston 1965: De Gruyter.
- MCDOWELL, John: *Die Welt im Blick. Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*, aus dem Englischen von Sebastian Rödl, Carolin Böse-Sprenger und Jonas Zahn, Berlin 2015: Suhrkamp.
- MÜLLER, Klaus: „Gedanken zum Gedanken vom Grund“, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hg.): *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie* (Wiener Jahrbuch für Philosophie 40/2008), Wien 2010: Braumüller, 211–227.
- Ders.: „Heiliger Geist und philosophisches Denken. Über unerwartete Ab- und Anwesenheiten“, in: M. Ebner/I. Fischer/J. Frey (Hg.): *Heiliger Geist* (Jahrbuch für biblische Theologie 24), Neukirchen-Vluyn 2011: Neukirchener Theologie, 245–268.
- Ders.: „Der ‚Pantheistic Turn‘ nimmt Fahrt auf. Überlegungen zur Transformation des Theismus in Volker Gerhards philosophischer Theologie ‚Der Sinn des Sinns‘“, in: M. Kühnlein (Hg.): *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt* (Texte & Kontexte der Philosophie 1), Baden-Baden 2016: Nomos, 79–89.
- Ders.: „Habermas und die neue Metaphysik. Konvergenzen und Divergenzen mit Dieter Henrich und Michael Theunissen“, in: F. Gruber/K. Viertbauer (Hg.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt 2017: WBG, 104–124.

- NAGEL, Thomas: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost certainly false*, New York/Oxford 2012: Oxford University Press.
- PIPPIN, Robert B.: *Die Aktualität des Deutschen Idealismus* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2184), Berlin 2016: Suhrkamp.
- ROHLS, Jan: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002: Mohr Siebeck.
- SCHÄRTL, Thomas: „Analytisches Denken im Kontext“, in: G. Gasser/T. Schärtl/L. Jaskolla (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11). Münster 2017: Aschendorff, 37–72.
- SCHELLING, Friedrich W. J.: *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt 1974: WBG.
- SCHNEIDER, Reinhold: *Die Zeit in uns. Zwei autobiographische Werke*, Redaktion und Nachwort von Josef Rast, Frankfurt a. M. 1978: Insel.
- SPAEMANN, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996: Klett-Cotta.
- Ders.: „Gottesbeweise nach Nietzsche“, in: M. Stamm (Hg.): *Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind*. Stuttgart 1998: Klett-Cotta, 527–538.
- Ders.: „Das unsterbliche Gerücht“, in: ders., *Nach Gott fragen. Über das Religiöse* (Merkur 53, Heft 9/10). Stuttgart 1999: Klett-Cotta, 772–783.
- Ders.: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Bde. I und II, Stuttgart 2010/2011: Klett-Cotta.
- SPINOZA, Baruch de: *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, dargestellt, übersetzt, Anmerkungen und Register von Otto Baensch, Einleitung von Rudolf Schottlaender (Philosophische Bibliothek 92), Hamburg 1967: Meiner.
- SPRIGGE, Timothy L. S.: „Pantheism“, in: *The Monist* 80 (1997), 191–217.
- Ders.: *The God of Metaphysics. Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, and Charles Hartshorne and Concluding with a Defence of Pantheistic Idealism* (Oxford Scholarship Online), Oxford 2006: Oxford University Press
- Ders.: *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh 1983: Edinburgh University Press
- STRASSER, Peter: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung* (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens 1), Graz/Wien/Köln 2002: Styria.
- SWEET, William: „God, Sprigge, and Idealist Philosophy of Religion“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge* (Process Thought 13), Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick 2007: Ontos, 181–210.
- TEGTMAYER, Henning: *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie* (Collegium Metaphysicum 8), Tübingen 2013: Mohr Siebeck.
- TETENS, Holm: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie* (Reclams Universal-Bibliothek 19295), Stuttgart 2015: Reclam.

WHITEHEAD, Alfred N.: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, aus dem Englischen und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl (Suhrkamp-Wissenschaft: Weisses Programm), Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1984: Suhrkamp.

ZABOROWSKI, Holger: „Selber denken“, in: *Herder Korrespondenz* 71/4 (2017), 39–43.

Volker Gerhardt

## Theologie zwischen Metaphysik und Lebenswissenschaft

### 1. Die essenzielle Kondition der Freiheit

Niemand sollte sich genötigt sehen, Philosophie zu betreiben. Die Liebe zur Weisheit, die darin auch unter modernen Bedingungen zum Ausdruck kommen kann, verlangt eine freie Entscheidung. Die muss bei Enttäuschung, Ermüdung oder Zeitverlust jederzeit revidierbar sein. Und das Gleiche hat auch für die Theologie zu gelten, ja, man muss hinzufügen, dass hier besondere Anforderungen an die Freiheit zu stellen sind.

Dass Entscheidungen für einen Beruf oder für ein Studium nicht selten mit dem Gefühl der Nötigung einhergehen, ist bekannt. Es gibt vielfältige, meist gut gemeinte Abhängigkeiten, denen insbesondere Studienanfänger ausgesetzt sein können. Und es gibt unterschiedliche Motive, sich ihnen, mehr oder weniger gern, zu fügen. Das erweist sich in manchen Fällen nachträglich als Glück, kann aber auch schmerzlich und sogar tragisch sein, wenn sich jemand später einzugestehen hat, die falsche Wahl getroffen zu haben.

Ein nicht nur persönliches Unglück erwächst daraus dann, wenn die spätere Tätigkeit mit einem Bekenntnis verbunden ist, aus dem eine innere Überzeugung sprechen soll. Hier hat die Theologie gewiss ein besonderes Problem, weil sie nicht nur der wissenschaftlichen Erkenntnis verpflichtet ist, sondern in der Regel auch eine Lehre zu vertreten hat, in der ein Glaube zum Ausdruck kommt, der zwar dem Wissen nicht entgegenstehen darf, aber doch mehr enthält, als unter den Kriterien wissenschaftlicher Allgemeingültigkeit erwiesen werden kann. Glauben und Wissen, die beide ohnehin auf das Engste zusammengehören,<sup>1</sup> sind auch darin miteinander verknüpft, dass beide auf Gründe angewiesen sind, die sie stützen. Aber es ist erheblich, nicht nur ihre Differenz zu kennen, sondern sie auch gegen die Ansprüche, die sie nicht selten wechselseitig gegeneinander erheben, zu verteidigen.

Auf jede Wissenschaft, die unter gesellschaftlichen Ansprüchen steht, kann Zwang ausgeübt werden. In Natur-, Technik- und Sozialwissenschaften kann der

<sup>1</sup> Das ist die These des Verf. in: VOLKER GERHARDT: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2016.

Druck – und dies nicht nur in totalitären Staaten – ganz erheblich sein. Man kann die Forscher nötigen, Ergebnisse zurückzuhalten, sich bestimmter Erkenntnisse zu rühmen oder Erfolge vorzutäuschen. Damit ist klar, dass die Theologie in grundsätzlicher Perspektive keinen Sonderfall darstellt. Wohl aber steht sie durch ihre in der Regel bestehende Nähe zu einer Religionsgemeinschaft unter besonderem Erwartungsdruck. Der ist durchaus begründet; denn wissenschaftlich gebildete Theologen wirken, zumindest in der christlich dominierten Kultur, an der Erziehung des Leitungspersonals der Kirchen mit und haben somit beachtlichen Einfluss auf das, was von den Kanzeln verkündet wird.

Das aber heißt zunächst und vor allem, dass in der Theologie der Prämisse die Freiheit besondere Beachtung verdient. Jeder Theologe, der die Lehre, die von ihm erwartet wird, nicht mit seinem Gewissen vereinbaren kann, muss die Möglichkeit haben, von der mit seiner Wissenschaft verbundenen theologischen Aufgabe entbunden zu werden; und es muss dann zuerst seinem Urteil und seiner Entscheidung überlassen sein, ob er weiterhin in seinem Fach tätig sein will. Einem Privatgelehrten bleibt das ohnehin selbst überlassen. Ist die betroffene Person jedoch an einer wissenschaftlichen Einrichtung tätig, muss von deren Leitung über die weitere Verwendung entschieden werden.

Hier also gibt es einen Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Ein Philosoph, der, wie das etwa bei Immanuel Kant der Fall war, auf eine Professur für Metaphysik und Logik berufen war, sich dann aber im Gang seiner Entwicklung „aus dem dogmatischen Schlummer“ geweckt sieht und zu einer „kritischen Metaphysik“ übergeht, die seinen Zeitgenossen wie eine „Zertrümmerung“ seines Fachs erscheint, muss keine institutionellen Konsequenzen ziehen, solange er es selbst nicht für nötig hält.

Anders könnte es in jenen Fällen sein, in denen eine auf eine Position für Ethik berufene Person zu der Ansicht kommt, Ethik sei ein überflüssiges, nicht erforderliches oder gar ein unmögliches Unterfangen. Hier kann man erwarten, dass ein Philosoph selbst so konsequent ist, nicht länger in diesem Fach tätig zu sein. Problematisch wäre es auch, wenn er die Erwartung zurückweist, er müsse sich selbst auch an die Ethik halten, die er lehrt. Aus meiner Sicht hat sich jemand als Moralphilosoph disqualifiziert, der es ablehnt, die von ihm vertretenen Grundsätze auch selbst zu befolgen.

Doch damit ist ein weites Feld eröffnet, auf dem sich sehr schnell zeigt, dass Philosophie und Theologie sich näher stehen als vielfach angenommen. In beiden Disziplinen kommt es auf die Wahrung der individuellen Freiheit an; in beiden Bereichen ist nicht alles durch strenge Kriterien des Wissens zu entscheiden; vielmehr kommt es auf die – auch für den Glauben essenzielle – Fähigkeit an, Gründe für ihn zu nennen; und dabei spielt das eigene Urteil eine nicht unerhebliche Rolle.

## 2. Die wiedergewonnene Möglichkeit, von Metaphysik zu sprechen

Zum Glück nötigt einem der Zeitgeist derzeit nicht mehr ab, für die Unverzichtbarkeit der Metaphysik zu argumentieren. Irgendwann gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts war der Zeitpunkt erreicht, dass man sich auch auf Nietzsche-Konferenzen nicht mehr dafür zu rechtfertigen hatte, überhaupt von Metaphysik zu sprechen.

Im Stimmungswandel überlagerten sich mindestens zwei Entwicklungen: Im Vordringen der sprachanalytischen Philosophie gewöhnte man sich offenbar wieder daran, Fragen nach der Beschaffenheit bestimmter Sachverhalte zu stellen: Befand sich ein Sachverhalt im Status bloßer *Möglichkeit* oder konnte er als *wirklich* gelten, oder handelte es sich um einen *notwendigen* Tatbestand?

In der angelsächsischen Literatur wurden solche Fragen als „ontologisch“ bezeichnet, die in bester philosophischer Tradition auch als „metaphysisch“ gelten können. So war es in der englischen Sprache selbstverständlich. Und so wurde es auch deutschen Theoretikern schwer, weiterhin darauf zu bestehen, „Ontologie“ und „Metaphysik“ als historisch überholt anzusehen.

Damit verloren sich auch die bereits beim späten Carnap schwächer gewordenen Vorbehalte, die vom puristischen Positivismus des Wiener Kreises gegen die Metaphysik mobilisiert worden waren. Man sah ein, dass nicht alles, was in der Philosophie zum unverzichtbaren Thema werden kann, am Sinnkriterium bloßer Gegenständlichkeit gemessen werden muss. Schließlich konnte nicht mehr übersehen werden, dass sich auch Wittgenstein mit alltagstheoretischen und pragmatischen Voraussetzungen gültiger Aussagen beschäftigt hatte; sie konnten somit auch in seiner Nachfolge nicht länger aus dem Horizont philosophischen Fragens ausgeschlossen werden. Dabei spielte alsbald auch eine Rolle, wie weit Wittgenstein selbst im zurückhaltenden Umgang mit Auskünften über seine religiösen und metaphysischen Neigungen gegangen war.<sup>2</sup> Jedenfalls war das Schweigegebot, dass er im Schlusssatz des *Tractatus* ausgesprochen hatte, allenfalls unter den rigorosen Konditionen der von ihm vertretenen Logik zu halten, nicht aber im Rahmen der Philosophie, wie er sie selbst so eindrucksvoll in den *Philosophischen Untersuchungen* vorgeführt hatte.

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts kam die nachlassende Attraktivität der Verheißungen der sogenannten „Postmoderne“ hinzu. Die hatte sich auf Nietzsches Verdikt gegen „Was ist“-Fragen berufen, war der in sich widersprüchlichen These „Alles sei Interpretation“ gefolgt und glaubte von daher, bereits die ontologischen Fragen hinter sich lassen zu können. Die wörtlich genommene These

<sup>2</sup> Dazu: MATHIAS IVEN: „Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich“. *Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins*, Berlin/Milow 2002.

vom „Tod Gottes“ hatte zudem die Überzeugung verstärkt, damit sei ein zentrales Thema der Metaphysik (und der Ontologie) definitiv erledigt. Und da man glaubte, mit dem Verlust des Glaubens an einen Gott sei es auch nicht mehr möglich, sich auf die „Wahrheit“, auf die „Wirklichkeit“ oder gar auf einem „Grund“ der Welt zu beziehen, erschien es sinnlos, von Metaphysik zu sprechen.

Ein solches Konglomerat von Ansichten vertreten gewiss manche Leser Nietzsches noch heute. Gleichwohl hat die Abwehr des Begriffes der Metaphysik nachgelassen. Die Debatte hat sich von der terminologischen Ebene auf die der Sachverhalte verlagert und hat damit gewonnen. Nun kann man zur Gottesfrage stehen wie man will: Es wird nicht mehr bestritten, dass sie seit ältesten Zeiten zur Metaphysik gehört und dass, wer darin einen Sinn zu finden glaubt, auch weiterhin von ihr sprechen kann.

### 3. Die ursprüngliche Einheit von Philosophie und Theologie aus der Natur

Seit in der Nachfolge des Aristoteles der Begriff der *Metaphysik* gebräuchlich wurde, hat die *Theologie* zu ihren großen Themen gehört.<sup>3</sup> Wer über das Ganze der Natur oder des Seienden nachdenkt, stößt durch die Logik seiner Fragen auf die des *Ursprungs*, des *Grundes* oder des *Zwecks des Ganzen*; der dafür seit jeher bereitstehende Begriff ist der eines *Gottes*. Und von *theologia* war im Griechischen bereits in mythologischen Kontexten die Rede.

So kann man, ohne sich einer unzulässigen Generalisierung schuldig zu machen, für die gesamte Zeit, in der Philosophie betrieben wurde, darauf berufen, dass Metaphysik und Theologie zusammengehören. Und wenn man die Aufgabenstellung der Metaphysik in aufsteigender Entwicklung von den sinnlichen Einzelercheinungen der Natur bis zu den allgemeinen Kategorien in ihren begrifflichen Einheiten zu erfassen sucht, bietet der Begriff Gottes jeweils die fassliche Einheit für das Ganze, das mit ihm einen ersten (oder letzten) alles bewegendem *Grund* oder alles vereinenden *Zweck* zu bieten und darzustellen sucht.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Zur Begriffsgeschichte verweise ich auf die einschlägigen Wörterbücher: Genannt sei hier nur die Übersicht, die Oswald Bayer und Albrecht Peters im ersten Teil des Artikel *Theologie* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (Antike bis Gegenwart), Bd. 10, Spalten 1080–1095, bieten.

<sup>4</sup> Dazu v. Verf.: VOLKER GERHARDT: „Gott und Grund“, in: H. Deuser/D. Korsch (Hg.): *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin*, Gütersloh 2004, 85–101.

Das gilt sowohl mit Blick auf die *natürliche* wie auch für die *rationale* Theologie, deren Überzeugungskraft darin liegt, dass sie nur in *Korrespondenz zum Selbstverständnis des Menschen* zu verstehen ist: Gesetzt, der Mensch ist sich seiner Bindung an die *Natur* bewusst und findet darin auch einen *vernünftigen Begriff* seiner selbst, fällt es ihm leichter, die Einheit, als die er sich selbst versteht, auch im Ganzen aller Dinge und Verbindungen als hinreichend begründet anzunehmen.<sup>5</sup> Diese Korrespondenz zwischen Selbst- und Weltbegriff dürfte zu den Elementarbedingungen des Philosophierens gehören. Sie trägt die Erwartungen, die in allem Begreifen und Verstehen zum Ausdruck kommen, und kann als die Voraussetzung auch von Metaphysik und Theologie angesehen werden. Sie wird bereits im *homo-mensura*-Satz des Protagoras benannt und wird, nach anfänglicher Kritik am mythologischen Begriffsgebrauch, im Denken Platons positiv gewendet.<sup>6</sup>

Unter *natürlicher Theologie* verstehe ich eine Lehre vom Göttlichen, deren Ursprung sich in der Natur offenbart. Wo sonst und wie sonst sollte sie für ein Naturwesen, wie der Mensch eines ist (und das er in seinem Leben unter allen Umständen auch bleibt!), anders sichtbar, hörbar oder einfach gegenwärtig sein?

Diese Voraussetzung wird, soweit ich sehe, nicht nur von allen Metaphysikern gemacht; sie gilt stillschweigend auch in allen Offenbarungsreligionen. Worin sonst sollten sie den Anker ihrer Glaubensgewissheit haben? Auch das Wunderbare, Wundersame oder ganz und gar Befremdliche muss vor den Augen und Ohren eines Menschen geschehen, um überhaupt einen Anhaltspunkt für den tieferen Sinn zu bieten, der dann theologisch erörtert werden kann. Was immer sich offenbart, muss tatsächlich im Leben der Menschen, die über ihre Sinne und ihren Verstand verfügen, vorgekommen sein: Ein Engel muss, wenigstens für den Augenblick der Verkündigung, so erscheinen, als sei er körperlich anwesend; oder es muss eine von Menschen wirklich vernommene himmlische Stimme so zu hören sein, dass sie sich in menschliche Sprache übertragen lässt.

So war es den Propheten möglich, zu anderen zu sprechen oder, wie Mohammed, gleichsam nach Diktat zu schreiben. Und erst die sinnliche und verständige

<sup>5</sup> Das zu zeigen, ist eine vorrangige Zielsetzung in meinem Versuch über den *Sinn des Sinns*. Vgl. ders.: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014. Sie findet ihre Bestätigung in der Begriffsgeschichte.

<sup>6</sup> Die Kritik an der mythologischen Verwendung findet sich in Platons *Politeia*; die positive Aufnahme aber erfolgt bereits im *Alkibiades maior* 134 c–d. Platon unterläuft damit die schon von Xenophanes verbreitete Kritik am Anthropomorphismus – eine Kritik, die auch in der Moderne nicht wirklich überzeugen kann, selbst wenn sie, wie etwa von Feuerbach, geistvoll vertreten wird. Auch gegen Feuerbach kann man einwenden, dass er aus dem, was bei Hegel, Kant, Rousseau und vielen anderen die ausdrückliche Bedingung des Gottesbegriffs ist, einen alles Theologische erledigenden Einwand zu machen sucht.

Weitergabe des Erlebten und Erfahrenen macht daraus eine Botschaft, die anderen, mit den üblichen gleichermaßen natürlichen wie kulturellen Mitteln, weitergegeben werden kann. Nur so entsteht daraus eine religiöse Lehre, die voraussetzt, dass es Menschen gibt oder gegeben hat, die behaupten, sie hätten das göttliche Zeichen mit eigenen Augen gesehen und die himmlische Botschaft mit eigenen Ohren gehört.

Bei einem sinnlich erfahrenen Ereignis besteht augenblicklich das Problem, wie und wodurch es als Indiz von göttlicher Herkunft angesehen werden kann und worin die Botschaft Gottes besteht. Dazu reichen die fünf (natürlichen) Sinne des Menschen nicht aus. Um hier etwas (in seiner Bedeutung) zu verstehen, sucht man nach einer Beglaubigung, die in einem zusätzlichen Zeichen oder in einer ergänzenden Erklärung liegen kann. Und worin auch immer die Naturbedingungen des zu Verstehenden, was da als Offenbarung geglaubt werden soll, liegen: es bedarf eines ordnenden *Verstandes* und einer auf eine umfassende Bedeutung schließenden *Vernunft*.

Doch so sehr Verstand und Vernunft auch die Form einer metaphysischen Aussage konstituieren und vor allem dafür zuständig sind, dass sie in sich *nicht widersprüchlich* sind, *schlüssig* mit anderen Aussagen verbunden werden können und sich möglichst *kohärent* in den Gesamtzusammenhang eines Wissens einfügen, so unerlässlich ist es, dass sie sowohl in ihren sachlichen Ausgangspunkten und wie auch durch die Befriedigung, die sie im Autor wie in seinen Adressaten zu erzielen suchen, auf *natürliche* Bedingungen bezogen sind.

#### 4. Die rationale Verbindung von Metaphysik und Theologie

Von *allgemein verständlichen Begriffen* auszugehen und im Ganzen der *Vernunft zu folgen* ist *rational*.<sup>7</sup> So wie ich erst gar nicht nachgewiesen habe, dass die metaphysischen Denker der philosophischen Tradition ihren, wie immer auch bestimmten Ausgangspunkt in *natürlichen Gegebenheiten* haben und insofern dem *natürlichen Ursprung* ihres Fragens verpflichtet sind, so erspare ich mir den Nachweis auf die Selbstverständlichkeit, dass metaphysische Lehren, unabhängig davon, ob sie uns überzeugen oder nicht, auf *Rationalität* gegründet sind. Ob in

<sup>7</sup> Ich verzichte auf Erläuterungen zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund von „natürlich“ und „rational“ und belasse es bei dem Hinweis auf die Möglichkeit eines umfassenden Verständnisses von „Natur“, das auch die „Kultur“, die „Vernunft“ und den „Geist“ einschließt, ohne deren funktionale Differenzierung preiszugeben. Dazu: VOLKER GERHARDT: *Humanität. Der Selbstbegriff des Menschen*, München 2019.

der Antike, in der mittelalterlichen Scholastik, dem neuzeitlichem Nominalismus oder in den modernen Systemkonstruktionen, wie wir sie von Spinoza, Leibniz oder Hegel kennen: Stets sind es *begriffliche Mittel* und *logische Schlussfolgerungen*, die in Inhalt und Form die Konstruktion des Ganzen ermöglichen.<sup>8</sup>

Die Differenzen, die zwischen den philosophischen Systementwürfen auszumachen sind, stehen zu der sie kennzeichnenden Rationalität nicht im Widerspruch. Wenn es darum ginge, zu illustrieren, wie wenig festgelegt rationale Verfahren in ihren jeweiligen Inhalten sind, würde es sich empfehlen, genauer auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Systementwürfen einzugehen. Doch meine Absicht ist hier darauf beschränkt, die einheitsstiftende *Rationalität gerade auch in den bestehenden und allemal benötigten Unterschieden* zu betonen! Also kann ich mich auf die These konzentrieren, dass die in den klassischen Konzeptionen der Metaphysik enthaltene Theologie niemals bloß *natürlich veranlasst*, sondern immer auch *rational begründet* ist.

Zugleich lässt sich erkennen, dass es Teil dieser *Rationalität* ist, den im natürlichen Zusammenhang erlebten Vorgang einer Offenbarung eines göttlichen Sinns – als bloßen Vorgang – in der *Natur* zu belassen. Noch nie habe ich von dem Zweifel gehört, dass es ein stabiles Kreuz gewesen sein muss, an dem Jesus starb.

Man kann zwar im Nachhinein sagen, dass man beim Eindringen in den tieferen Sinn der göttlichen Mitteilung der historischen Belege für das reale Ereignis gar nicht mehr bedarf. So war es bei Schleiermacher, als er sich in seiner Beschäftigung mit den historischen Zeugnissen für die Wiederauferstehung Jesu zu dem Urteil genötigt sah, dass hier, nach Lage der Quellen, nichts wirklich beweisbar ist.<sup>9</sup> Nur musste er darüber seinen Glauben nicht verlieren! Denn die Frohe Botschaft ist längst auf andere Weise sowohl im Verständnis der Menschen wie auch in der Geschichte ihrer Überlieferung wirksam und somit als überzeugend erwiesen. Hier sind Natur und deutende Vernunft bereits in der Wirksamkeit einer Tradition verbunden.

*Natürlicher* Anlass und *rationales* Verständnis gehören bereits zusammen, ehe eine theologische Botschaft daraus gewonnen werden kann. Eminentes Beispiel dafür ist das Gespräch, das Mose mit der Stimme aus dem Dornbusch führt (Ex 3, 2–20). Mose will wissen, warum ausgerechnet er derjenige sein soll, dem der Auftrag gegeben wird, die Kinder Israels aus Ägypten herauszuführen. Und

<sup>8</sup> Diese vermutlich plakativ erscheinende Aussage bestätigt sich z. B. im Ineinander der Entstehung von *theologia physika* und *theologia epistemē* bereits bei Aristoteles.

<sup>9</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER: *Vorlesungen über das Leben Jesu. Vorlesung über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte*, Kritische Gesamtausgabe Bd. 15, herausgegeben von Walter Jaeschke, Berlin 2018. Zur Deutung kann ich vorerst nur auf den Eröffnungsvortrag von Walter Jaeschke auf dem von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durchgeführten Schleiermacher-Kongress im November 2018 verweisen.

nachdem er die ihm von Gott gegebene autoritative Auskunft für sich nicht hinreichend überzeugend findet, will er noch wissen, wie und auf wen er sich denn gegenüber seinen Leidensgenossen in der ägyptischen Verbannung berufen soll. Obgleich er eine Antwort erhält, die jüdische und christliche Gelehrte bis heute immer wieder von Neuem rätseln lässt, wie denn dieses: „Ich bin, der ich bin“ zu deuten ist, ist das Verständnis für das *Naturwunder* der Stimme aus dem brennenden (und doch nicht verbrennenden) Dornbusch exemplarisch für die unerlässliche *Rationalität*, die bereits für die Auffassung des Hergangs und seine mögliche Bedeutung aufzubringen ist.

Natur, Verstand und Vernunft tragen in jedem Fall durch ihr kooperatives In- und Miteinander das, was der Mensch zu erkennen und zu verstehen glaubt. Davon kann auch das, was eine Theologie ausmacht, wovon sie ausgeht und worauf sie in ihren Aussagen abzielt, nicht ausgenommen sein. Wenn sie gleichwohl Vorbehalte gegen ihre Auszeichnung als *natürlich* und *rational* geltend macht, dann liegt das an der *auf das Göttliche gerichteten Einsicht* und an dem *Medium*, von dem sie annimmt, dass es sowohl die Natur wie auch die Vernunft überschreitet. Um das aber tun zu können, muss sie in den Bedingungen ihrer Vermittlung *natürlich* und *vernünftig* (zumindest: nicht widersinnig) sein.

Beides ist verständlich: Wenn die Theologie unterstellt, sie beziehe sich auf Gott als eine über alle Natur hinausgehende Instanz, die jenseits aller Vernunft zu suchen ist, wird sie es als Zumutung empfinden, als Disziplin *bloß* auf das Natürliche und Rationale festgelegt zu werden. Doch um eine Festlegung *nur* als Natur und *nur* auf Vernunft geht es nicht, wenn die Theologie als *natürlich* und *rational* bezeichnet wird! Es reicht, ihren unerlässlichen *Ausgangspunkt* und ihr in jedem Fall benötigtes disziplinäres *Mittel* kenntlich zu machen.

Wenn die Theologie unter Einsatz dieser disziplinären Elemente zu dem Ergebnis kommt, dass der letzte Schritt im *Glauben* vollzogen wird, der bereits von der Einsicht bestimmt ist, dass Gott sich keiner rationalen Erkenntnis erschließt, sodass man ihn nur in seinem *Wirken in der Welt* sowie nur *an uns als Person* erfahren kann, ist es durchaus verständlich, wenn sie eine andere Charakterisierung bevorzugt. Sie kann sich wesentlich durch das Gefühl des *Glaubens*, der *Hoffnung* oder der *Liebe* gekennzeichnet sehen; sie kann auch ihr Merkmal darin finden, dass Gott sich stets erst im Vertrauen auf ihn zu erkennen gibt: in der *Barmherzigkeit* oder in der *Gnade*.

Das ist, wie wir wissen, möglich und durchaus verständlich. Ich sehe keinen Anlass, dem zu widersprechen. Doch das muss ein Philosoph nicht bewerten.<sup>10</sup> Ihm kann es genügen, die Theologie in ihrem disziplinären Charakter anzusprechen, und für den ist entscheidend, dass sie als *Wissenschaft* in ihrer Bemühung,

<sup>10</sup> Deshalb habe ich mich dazu im *Sinn des Sinns* auch nicht des Näheren geäußert.

sich ihrem Thema zu nähern, auf ihren *Ausgangspunkt in der Natur* ebenso angewiesen bleibt wie darauf, dass ihre Adressaten als *Naturwesen* anzusprechen sind. Und in ihrer Arbeitsweise bleibt sie auf die *rationale Technik* der *begrifflichen Vergewisserung* sowie des *vernunftgeleiteten Schließens* angewiesen – bis zu dem Punkt, an dem sie sich genötigt sieht, im verzweifelten Sprung, im kindlichen Vertrauen, in spekulativer Gewissheit oder in der innerlich erfahrenen Einheit zu versuchen, dem göttlichen Ursprung nahe zu sein. Doch da die Theologie diesen sich von der Rationalität lösenden Akt ohnehin nicht selbst vollziehen kann (weil er dem Individuum vorbehalten ist), bleibt sie *als Disziplin* der Vernunft und der Natur verpflichtet – so sehr sie auch die Freiheit hat, sich Theologie der Offenbarung, der Gnade oder des Gefühls zu nennen.

## 5. Theologie bleibt Teil der kritischen Metaphysik

Bei Zeitgenossen, wie Moses Mendelssohn, oder bei nachfolgenden Kritikern, wie Heinrich Heine oder Nietzsche, war es eine weitverbreitete Meinung, dass nach der kritischen Destruktion der überlieferten Gottesbeweise in einer kritischen Metaphysik<sup>11</sup> von Gott keine Rede mehr zu sein brauche. Dass es bei Kant anders war, wurde ihm als Inkonsequenz zur Last gelegt.

Doch das Gegenteil ist richtig: Auch der Gott, der sich nicht in seiner gegenständlichen Existenz beweisen lässt, bleibt ein vorrangiges Thema der Metaphysik. Man könnte hinzufügen: Gerade weil er nicht zu den natürlich gegebenen Formen des Seins gehört, bedarf es einer besonderen Aufmerksamkeit, seine Stellung im Rahmen der Metaphysik zu beschreiben und damit auch zu erfassen, welche Bedeutung ihm in dieser Stellung zukommen kann.

Gewiss wäre es denkbar, den in seiner Existenz nicht zu beweisenden Gott als bedeutungslos zu bezeichnen. Das aber würde heißen, dass ihm durch den fehlenden Existenzbeweis auch als Begriff jegliche Funktion genommen wäre. Doch es bleibt mindestens die Frage, wie wir mit der Tatsache umgehen, dass wir mit diesem Begriff einen uns etwas bedeutenden Abschluss des gedachten Ganzen der Welt benennen können.

<sup>11</sup> Kant zeigt, dass die klassischen „Gottesbeweise“ versagen und somit dem Menschen nicht die wissenschaftlich beglaubigte Sicherheit geben, dass es Gott als real existierenden Teil der Welt gibt (KrV, AA 03:314–321; A452|B480–A461|B489.) Die Zitationsangaben von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten die Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

Dass mit Blick auf das umfassend gedachte Dasein von allem nicht einfach nur ein *Ende* konstatiert wird, das uns nichts weiter angeht, ist eine evidente Tatsache. Zwar kann man dies psycho-historisch als eine Folge bloßer Gewohnheit erklären: Die Menschen sind seit Jahrtausenden daran gewöhnt, dass dieses *Ende* in Wahrheit ein *Anfang* ist; und von einer derart tiefsitzenden Illusion könne man sich nicht von heute auf morgen lösen. Wohl aber habe die Metaphysik die Verpflichtung, einer solchen Ablösung vorzuarbeiten. Damit könne sie beginnen, indem sie an die Funktionsstelle Gottes wenigstens ein anderes Wort setzt und damit die Hoffnung verbindet, dass der alte Name „Gott“ allmählich verloren geht. Diese Erwartung könnte mit dem Ausdruck „Transzendenz“ verknüpft werden.

So verfahren tatsächlich nicht wenige Autoren, und dass sie dabei dann verschiedentlich in die alte Terminologie zurückfallen und von „Gott“ oder vom „Göttlichen“ sprechen, kann als eine entgegenkommende Hilfestellung für jene angesehen werden, die vorerst noch in der alten Vorstellungswelt verhaftet sind.

Doch man kommt nicht umhin, das Defizitäre in der terminologischen Ersatzvornahme zu monieren: „Transzendenz“ suggeriert einen Seinsbereich „jenseits“ der Grenze allen Seins und nimmt damit die Einsicht in die definitiv abschließende Funktion des Gottesbegriffs nicht ernst. Denn der Begriff der „Transzendenz“ versagt in der Bedeutung gebenden Funktion der Rede von Gott, der in allem gleichsam nach „innen“, in die Welt des Menschen hineinwirkt und darin eine *Einheit* stiftet, die der Mensch in seinem metaphysischen Denken sucht.

„Transzendenz“ bedeutet wesentlich „Übergang“ in ein radikal Anderes, das sich schon als „Jenseits“ der Welt gar nicht denken lässt; man müsste schon vom „Nichts“ sprechen, das dem „Etwas“ der Welt gegenübersteht. Mit dem „Nichts“ aber ist jede Möglichkeit vertan, dem Sein der Welt Bedeutung zu verleihen und dem Menschen in seiner Welt jene *Einheit* zu bieten, auf die alle Metaphysik in ihrer Suche nach einem konsequenten Abschluss ausgerichtet ist. Das wird besonders sinnfällig, wenn man „Transzendenz“ als Übergang ins Nichts versteht. Begreift man, wie es häufig auch geschieht, „Transzendenz“ nach Art eines „Bezirks“ im Jenseits, verliert der Ausdruck jeden Sinn, einen Sinn, den er nur *als Teil der Welt* haben kann, zu der die Transzendenz ja gerade nicht mehr gehören soll.<sup>12</sup> Also kann gerade eine kritische Metaphysik, die auf eine Prüfung ihres Begriffsgebrauchs angelegt ist, nicht auf den ihr ganzes Vorhaben allererst begründenden Begriff Gottes verzichten.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Dazu GERHARDT: *Der Sinn des Sinns*.

<sup>13</sup> Ganz analog hat man im Umgang mit der „negativen Theologie“ zu argumentieren, die ihr Recht in der Erkenntnis hat, dass Gott kein positiver Tatbestand in der von Menschen erkannten Welt sein kann. Insofern sind ontologische Aussagen über ihn nur in der Negation

Und, nebenbei gesagt: Was wäre von einer kritischen Wissenschaft zu halten, die sich wesentlich dem Umgang mit begrifflichen Konstruktionen verdankt, die mit Begriffen wie „Einheit“, „Ganzheit“ oder „Schluss“ operiert, von denen sich auch nicht sagen lässt, ob es sie unabhängig von ihren logischen Funktionen in gegenständlicher Widerständigkeit gibt, nun ausgerechnet beim Begriff Gottes eine Ausnahme zu machen?

Erst in der Umkehrung der irrigen Erwartung ist die Pointe einer kritischen Metaphysik zu finden: Durch den ausbleibenden Existenzbeweis rückt der Begriff Gottes allererst in die Region der wahrhaft metaphysischen Begriffe auf. Er kann im Kontext einer kritischen Wissenschaft gar nicht mehr als ein Abschlussgedanke sein,<sup>14</sup> der uns erst in seiner Funktion als metaphysischer Begriff den Zugang zu seiner möglichen Bedeutung eröffnet. Folglich bleibt auch nach dieser Einsicht die Theologie ein Teil der Metaphysik.

## 6. Der Gottesbegriff im Rahmen einer Metaphysik der Sitten

Dass mit der Wende zur *kritischen Metaphysik* von Immanuel Kant die Rede ist, wurde schon erwähnt. Ohne eine ausführliche Würdigung seines Denkens vornehmen zu können, muss in zwei weiteren Schritten wenigstens gesagt werden, was er aus dem Ertrag seiner negativen Prüfung der Gottesbeweise macht. Den ersten Schritt vollzieht er in der Gesamtkonzeption seiner *Metaphysik der Sitten*,<sup>15</sup> den zweiten in seiner *Religionsphilosophie* von 1793.

Vor allem anderen muss daran erinnert werden, dass Kants kritische Philosophie nicht von einem isolationistischen Vorbegriff des menschlichen Denkens ausgeht. Bei aller szientifischen Modernität geht er mit Sokrates und Platon von einer dialogisch-dialektischen Konzeption des menschlichen Denkens aus. Den-

möglich. Aber so wenig wie man das, was in der „Transzendenz“ aus der Welt hinauskomplimentiert worden ist, durch eine Hintertür wieder in die Welt hineinholen kann, so unmöglich ist es, der Negation in sich selbst nachträglich wieder einen positiven Gehalt anzuheften – außer eben dem, von dem Negierten befreit worden zu sein. Und wenn das Negierte – nach der Annahme der „negativen Theologie“ – *Gott* sein soll, dann kann man schwerlich noch an ihn glauben.

<sup>14</sup> Mit dem Ausdruck „Abschlussgedanke“ übernehme ich gern und dankbar eine Formulierung von DIETER HENRICH: *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M. 1982.

<sup>15</sup> Gemeint ist hier nicht primär das 1796 veröffentlichte Buch unter diesem Titel, denn es ist auf die Rechts- und Tugendlehre konzentriert, sondern das, was er mit seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 einleitet und dann in der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 ausführt.

ken ist ein Sprechen, das nicht nur an Hörer adressiert ist, sondern auch das eigene Interesse an dem, was andere denken und sprechen, voraussetzt. Dieses Verständnis hat seine äußerste Konsequenz in der platonischen Auffassung Gottes, dessen (von Menschen begriffener) Sinn darin liegt, dass er in seiner göttlichen Fülle und als Einheit des Ganzen alles vernehmen, verstehen und auch beantworten kann. Das Medium, in dem alles Lebendige mit dem Göttlichen aktiv in Verbindung tritt, ist, wie es im *Symposion* anschaulich erläutert ist, der *Eros*, also die alles Kreatürliche und Vernünftige einbindende *Liebe*.<sup>16</sup>

Bei Kant, der die tragende Rolle der Liebe zwar nicht exponiert, aber auch nie in Vergessenheit geraten lässt, begegnet das transzendente Gegenseitigkeitsmoment in zweierlei Form: *erstens* auf der Ebene des alles gegenständliche Erkennen ermöglichenden *Verstandes*. Für den ist alles rationale Begreifen eine Form der *communicatio*: als ein *Sich-anderen-verständlich-Machen* – nicht zuletzt durch den Bezug auf einen Sachverhalt. Im Etwas-Begreifen liegt der Anspruch einer *Mitteilung* an seinesgleichen, der das begriffene Andere in der gleichen Begrifflichkeit versteht und damit zu derselben Erfahrungswelt gehört.<sup>17</sup>

Das *zweite* Kennzeichen der alles Erkennen und Verstehen tragenden ursprünglichen Gegenseitigkeit liegt in der Kants ganzes kritisches Denken dominierenden *Bedürftigkeit der Vernunft*. Die Vernunft hat ein ursprünglich zu ihr gehörendes *Verlangen*, das sie in ihrer Tätigkeit zu *befriedigen* sucht! Das „Bedürfnis der Vernunft“ ist ein elementarer Antrieb, ohne den die Leistungen der Vernunft nicht zu verstehen wären. Das wird von Kant so beharrlich hervorgehoben, dass man sich nur wundern kann, dass es jemals einem Leser seiner Texte entgehen konnte – von denen, die Kant, trotz gegenteiliger Belehrung, für „monologisch“ halten, gar nicht zu reden.

Vor diesem Hintergrund verstehen wir, so denke ich, sofort, dass Kant die von der Vernunft geforderte absolute Einheit des Ganzen des Daseins nicht in eine ausdruckslose Grenze zum Nichts auslaufen lassen kann. Das, was in der Tradition der Metaphysik „Gott“ genannt wird, muss auch in einer kritischen Philosophie die Bedeutung behalten können, die man als ein „befriedigendes“ Angebot an das Vernunftbedürfnis des Menschen verstehen kann. Und hat man dies erst einmal erkannt, kann es auch nicht wundern, dass Kant die weitere Erörterung der metaphysischen Bedeutung auf das Feld der praktischen Philosophie verlegt.

Unter dem Anspruch der praktischen Vernunft wird Gott in der Form eines „Postulats der praktischen Vernunft“ zum Thema und kann als höchste Instanz

<sup>16</sup> Plat. *symp.* 204c–208b.

<sup>17</sup> Dazu Kants Brief an J. S. Beck vom 1.7.1794; Br, AA 11: 515.27: Hier wird die „Gültigkeit für jedermann“ von Kant selbst durch den Klammerzusatz *communicabel* erläutert.

der Sinnggebung des menschlichen Lebens begriffen werden. Das postulierte *Dasein Gottes* steht hier in direkter Entsprechung zu den anderen beiden Postulaten: der *Unsterblichkeit der menschlichen Seele* und der *Freiheit des Menschen*. Alle drei sind als Instanzen der Ausrichtung des menschlichen Handelns untrennbar miteinander verbunden: Im *Bewusstsein der Freiheit* kann sich der Mensch in seinem *Selbstverständnis personaler Würde und Geltung* sowie in der Erwartung einer unbegrenzten Geltung dessen, was er als *Person* bedeutet, und schließlich in dem der Person *korrespondierenden Begriff Gottes* als verantwortlich für sein Leben in Gemeinschaft mit seinesgleichen verstehen. Und dieser Zusammenhang hat seine praktische Bedeutung, weil sich nur unter diesen Bedingungen die Vernunft des Menschen als ein verlässliches Element der Welt begreifen lässt. Dies ist für Kant die Bedingung dafür, dass der den Willen bestimmende *Zweck*, so wie er vom kategorischen Imperativ gefordert wird, als „das *höchste Gut*“ bezeichnet werden kann.<sup>18</sup>

Man muss diese äußerste Bestimmung der praktischen Vernunft unter dem leitenden Postulat vom *Dasein Gottes* im Vergleich mit jenen Urteilen sehen, in denen Kant den Menschen als unvollkommenes Naturwesen begreift, das „aus krummem Holz“ gemacht ist<sup>19</sup> und als einziges Lebewesen als „an sich böse“ bezeichnet werden muss,<sup>20</sup> um zu erkennen, welche unerhörte Aufwertung er dem Menschen im Glauben an Gott zutraut. Größer kann die Wirkung Gottes im Prozess der Selbsterziehung des Menschen gar nicht sein.

## 7. Der Gott der Religion

In seiner ingenüösen Theorie des Lebens<sup>21</sup> entwickelt Kant ein Bild vom menschlichen Gattungszusammenhang, das – historisch wie systematisch – als wahrhaft neu gelten kann. Zwar gibt es schon vorher erste Spuren hin zu dem, was Kant in der *Kritik der Urteilskraft* entwirft. Aber die wichtigste Spur führt über Johann Gottfried Herder zurück auf den vorkritischen Kant, in die Zeit, in der Herder in Königsberg ein aufmerksamer Zuhörer von dessen Vorlesungen war, in denen es

<sup>18</sup> KpV, AA 05: 134; A241. Siehe dazu: MARCUS WILLASCHEK: *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2018.

<sup>19</sup> IaG, AA 08: 23.22f.; A397.

<sup>20</sup> Vgl. RGV, AA 06: 19–53; B3–64.

<sup>21</sup> *Kritik der Urteilskraft*, 2. Buch: Zur Kritik der teleologischen Urteilskraft, 1790; KU, AA 05: 357–415; B265–363.

bereits um historische Übergänge von der Natur zum spezifisch menschlichen Leben ging.<sup>22</sup>

1790 revidiert Kant den erstmals von Leibniz verwendeten Begriff der *Evolution*<sup>23</sup> und öffnet das Verständnis durchgängig-kontinuierlicher Entwicklung für den realen Vollzug des Lebens, sodass er nicht nur die kausalen Entwicklungsbedingungen des Lebens, sondern auch die von menschlichen Entscheidungen abhängige Geschichte berücksichtigen kann. In dieser Form wird die „Reform“ zum Gegenbegriff der „Revolution“, und „Evolution“ geht in die innovative Naturbeschreibung durch Charles Darwin ein.

Zu Kants Leistungen gehört, dass er den damals erst seit kurzem im Umlauf gekommenen Begriff der *Kultur* aufnimmt, um die Eigenart des menschlichen Gattungslbens zu charakterisieren. Danach geht es beim Menschen nicht mehr allein um Fortpflanzung, Erziehung und eine – sich auch in Gegensätzen steigernde – Erhaltung der Individuen. Kant macht einen entscheidenden Schritt über die biologische Selbstorganisation der Individuen hinaus und betrachtet sie im wechselseitigen Konnex ihrer rechtlichen, sprachlichen, künstlerischen und technischen Kooperation.

So wird der das individuelle Dasein übergreifende Handlungszusammenhang der Menschen nach Art einer *Institution* begriffen. In ihr erhalten die Lebensformen der Menschen eine sich unter ihrer aktiven Mitwirkung entfaltende soziale Verbindlichkeit, die es überhaupt erst erlaubt, eine Geschichte von Völkern und Staaten, ihren Künsten, Mythen und Glaubenslehren zu erzählen.

Ein schon äußerlich erkennbares Anzeichen für die ethische und theologische Aufwertung der Kultur ist Kants Versuch, den Rahmen des menschlichen Handelns durch den Begriff einer *Ethikotheologie* auszuzeichnen. Den Begriff gewinnt er aus der Unmöglichkeit, von der durchgängigen Zweckbestimmung alle Naturerscheinung, also von der *Physikoteleologie* auf eine *Physikotheologie* zu schließen! Diesen Schluss hat er sich durch seine Kritik an einem teleologischen Gottesbeweis selbst verstellt. Aber eine *Ethikotheologie* hält er für möglich.

Die Gründe dafür sind in der *Postulatenlehre* gelegt, die zeigt, dass man (unter der Prämisse der praktischen Vernunft) Gott sehr wohl als höchsten moralischen

<sup>22</sup> Durch den Hinweis auf Herders Lehrjahre als Amanuensis Kants soll seine theoretische Eigenständigkeit nicht geschmälert werden. Er hat durch die Entfaltung des Kulturbegriffs sowohl mit Blick auf die *Humanität* wie auch in Anbetracht seiner *theologischen Interessen* sowohl im näheren wie auch im weiteren zeitlichen Umfeld große Verdienste. Für Herder wie für Kant war überdies Rousseaus Interesse am Begriff der Kultur von Bedeutung. Weitestgehend vergessen ist heute, dass bereits Samuel Pufendorf den Versuch gemacht hat, den Kulturbegriff in einer weiten Bedeutung einzuführen. Dazu: EMANUEL HIRSCH: „Der Kulturbegriff. Eine Lese Frucht“, in: *DVJLG* 3 (1925), 398–400, hier 398.

<sup>23</sup> KU, AA 05: 421–424; B374–379.

Gesetzgeber denken kann. Und dass Kant nun im Zusammenhang der *Physiko-teleologie* diese *Ethiktheologie* in Vorschlag bringt, zeigt an, wie sehr sich der Mensch, als Naturwesen, das er immer ist und bleibt, etwas zur Aufgabe machen kann, was zwar in den Kontext der Naturentwicklung gehört, aber nur ihm selbst in seinem eigenständigen Handeln als Pflicht auferlegt ist. Dieser von der Natur unter Mitwirkung des Menschen hervorgebrachte Lebensraum ist die *Kultur*.

Natur und Vernunft kommen sich unter dem Titel der Kultur am nächsten. Im Hintergrund dieser Annäherung steht Kants Überzeugung von der prinzipiellen Differenz zwischen Glauben und Wissen, die er gleichwohl mit Blick auf deren jeweilige Grenzen und ihren unverzichtbaren Zusammenhang im Handeln der Menschen zu verknüpfen hat.<sup>24</sup>

Mit alledem gibt Kant dem Begriff der Kultur einen systematischen Ort in der Evolution des Lebens und legt ihn so an, dass er auch unter den Konditionen einer sich selbst bestimmenden und sich selbst verwaltenden Gesellschaft gültig bleibt. Damit ist die Kultur auch die Sphäre, in der sich die unterschiedlichen Formen des menschlichen Glaubens entwickeln können und als Religionen und Kirchen ihr sachlich und rechtlich gesichertes Wirkungsfeld unter den politischen Ordnungen ihrer Zeit finden können.

Gewiss: Das war ein Thema, das die politische Theorie bereits seit ihren Anfängen beschäftigte. Es stand im Hintergrund des mittelalterlichen Streits zwischen Kaiser und Papst und sollte in den Bemühungen, die Religionskriege der Neuzeit einzudämmen, im Rahmen konstitutioneller Regelungen gesichert werden. Diese juridische Abgrenzung zwischen Staat und Kirche nimmt Kant zum Ausgangspunkt seiner drei Jahre nach dem Entwurf seiner Kulturtheorie veröffentlichten *Religionsphilosophie*.<sup>25</sup> Die enthält den Prospekt einer zivilisatorischen Ordnung, die der Religion neben den Einrichtungen der Wissenschaft die Möglichkeit eröffnen soll, ihren Beitrag zum Heil der Seelen und zur gedeihlichen Entfaltung der menschlichen Kräfte zu leisten.

So viel muss hier in aller Kürze Erwähnung finden,<sup>26</sup> um erkennen zu lassen, dass Kant die theologischen Fragen nicht degradiert, wenn er sie in der letzten Phase seines Denkens nicht länger unter dem Titel der *Metaphysik*, sondern fast ausschließlich im Problemzusammenhang der *Religion* und ihrer *Kirchen* erörtert. Der enge Zusammenhang zwischen Theologie und Metaphysik ist in der *Postulatenlehre* der zweiten Kritik entwickelt. Nun geht es Kant darum, dem

<sup>24</sup> Dazu GERHARDT: *Glauben und Wissen*.

<sup>25</sup> *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793; Akad. Ausg. Bd. 6.

<sup>26</sup> Zur hier nur angedeuteten Entwicklung siehe VOLKER GERHARDT: „Religion unter dem Anspruch politischer Vernunft: Immanuel Kant“, in: O. Hidalgo/C. Polke (Hg.): *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens*, Wiesbaden 2017, 237–262.

Glauben an Gott einen politisch garantierten Ort im institutionellen Aufbau eines Staates zu bestimmen und die Aufgabe der Theologie in der Wahrung der religiösen Überlieferung, in der Vergewisserung ihrer Lehren sowie in der Schulung und Prüfung des geistlichen Personals zu sichern.

Damit erhält die *Theologie* (als Theologie!) tatsächlich eine theoretisch gefestigte Position im wachsenden Problembestand der Kultur. Es wäre Kant wohl niemals möglich gewesen, der Theologie eine derart bedeutende Aufgabe im Feld gesellschaftlicher Leistungen zuzuerkennen, wenn er sie nicht zuvor in ihrer singulären Bedeutung für die praktische Selbststeigerung des Menschen hätte ausweisen können – und sich ihrer metaphysischen Grundierung sicher gewesen wäre.

Allerdings muss man einschränkend hinzufügen, dass diese Aussage strenggenommen nur für das Verhältnis von *Metaphysik*, *Theologie* und *moralischer Lebensführung des einzelnen* Menschen gilt. In seiner persönlichen Einstellung legt Kant Wert auf seine idiosynkratische Distanz zu den rituellen Formen eines institutionalisierten kirchlichen Glaubens. Gleichwohl hat er nie vergessen, was er in seiner eigenen Entwicklung der Erziehung durch eine fest im pietistischen Glauben stehende Mutter verdankt. Das gilt, bei aller Kritik im Einzelnen, auch mit Blick auf die Förderung, die er als mittelloser Schüler und Student von kirchlichen Einrichtungen erhalten hat. Auch deshalb hatte er gute Gründe, den Kirchen eine kulturelle Verantwortung zu übertragen.

Hinzu aber kommt, dass Kant die in seiner Staatstheorie klaffende Lücke zwischen den ordnungspolitischen Aufgaben der Obrigkeit und den privaten Pflichten der Bürger sehr wohl erkennt. Ihm ist bewusst, dass die vielfältigen sozialen Aufgaben einer besonderen Fürsorge bedürfen. In seiner liberalen Grundeinstellung argumentiert Kant grundsätzlich dagegen, sie dem Staat zu übertragen. Da er aber auch erkennt, dass die Hilfeleistungen für Bedürftige zu wichtig und vermutlich auch zu aufwändig sind, um sie der Wohltätigkeit der einzelnen Bürger zu überlassen, sieht er die christlichen Kirchen als die Institutionen an, die diese zwischen Staat und privater Sphäre unerledigt bleibenden, gleichwohl vordringlichen mitmenschlichen Aufgaben übernehmen.

Darin erkennt er (mit Recht, wie ich glaube) eine besondere Pflicht aus dem Geist des christlichen Glaubens. Also rechnet er die Einrichtung von Stiftungen für die Waisen, Invaliden und Kranken sowie die Unterstützung der Mittellosen zu den genuinen Aufgaben der Kirchen, die so dazu beitragen können, der notwendig von Antagonismen geprägten bürgerlichen Gesellschaft<sup>27</sup> zu einer *Sphäre*

<sup>27</sup> Zu diesem Urteil verweise ich auf Kants *Ideen zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1783; IaG, AA 08:23; A397.

sozial verantwortlichen Handelns zu verhelfen.<sup>28</sup> Man kann auch sagen, dass Kant – unter Einbeziehung der kirchlichen Leitungen – eine frühe Form des Sozialstaats konzipiert.

## 8. Theologie in ihrer systematischen Verpflichtung gegenüber der Kultur

In der hier nur skizzenhaft umrissenen kulturellen Bestimmung der Religion kommt die von Kant selbst ausführlich vorgetragene Leistung der *Theologie* zu kurz. Auch seine kenntnisreichen Reflexionen zur geschichtlichen und sachlichen Differenzierung zwischen jüdischer, christlicher und muslimischer Tradition müssen auf sich beruhen, obgleich sie deutlich machen, dass hier tatsächlich eine sozialpolitische Wende in der Aufmerksamkeit der Theologie vollzogen wird. Ohne die überlieferte Verbindung zwischen Theologie und Metaphysik infrage zu stellen, wird der Theologie – und dies unverändert aus dem Geist der Philosophie! – ein neues Aufgabenfeld eröffnet. Kant nimmt eine *systematische Erweiterung* vor, indem er das Spektrum der Erscheinungsformen des *Lebens* durch den Begriff der *Kultur* ergänzt und dabei auch dem Glauben eine neue Funktion zugesteht.<sup>29</sup>

Der Akzent liegt hier auf der *systematischen Erweiterung*! Die sich im gesellschaftlichen Zusammenhang stellenden mitmenschlichen Aufgaben haben die Religionen und ihre Institutionen immer schon wahrgenommen. Zwar gibt es unterschiedlichen Formen der Aufmerksamkeit und der Zuwendung. Aber die

<sup>28</sup> Wenn ich recht sehe, liegt in der hier nur angedeuteten sozialpolitischen Funktion der Kirchen noch ein Interpretationsdesiderat der Kant-Forschung. Die jahrzehntelang bestehende Lücke durch das Fehlen einer umfassenden Interpretation der Religionsschrift ist zum Glück durch Rudolf Langthalers große Studie RUDOLF LANGTHALER: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*, Berlin/Boston 2014, behoben. Zu wenig behandelt ist hingegen die kompensatorische Leistung der Gemeinden und Kirchen in ihrem Beitrag zum sozialen Ausgleich.

<sup>29</sup> Auf diesen Aspekt bin ich hier nicht näher eingegangen. Er kann nur durch den Hinweis auf die *Ethiktheologie* angedeutet werden, über die Kant eine systematische Verbindung zwischen der Teleologie des Lebendigen und der moralischen Zielsetzung im Rahmen der durch das Leben getragenen Kultur herzustellen sucht. Im Hintergrund steht Kants Überzeugung von der prinzipiellen Differenz zwischen Glauben und Wissen, die er gleichwohl mit Blick auf deren jeweilige Grenzen und ihren unverzichtbaren Zusammenhang im Handeln der Menschen zu verknüpfen hat.

Tatsache, dass die großen Religionen soziale Aufgaben wahrgenommen und darin immer auch eine theologische Verbindlichkeit gesehen haben, kann nicht in Zweifel stehen. Und die christliche Botschaft ist darauf durch das Gebot der Nächstenliebe in besonderem Maß verpflichtet.

Das Neue bei Kant liegt, um es erneut zu betonen, in der *systematischen Begründung* für die gesellschaftliche Wahrnehmung praktischer Aufgaben! Erst mit ihr kommt die *elementare Verbindung von Leben und Kultur* in den Blick, die ihrerseits einer umfassenden Zielsetzung im menschlichen Handeln bedarf. Gewiss ist die Erhaltung des menschlichen Lebens eine moralische Pflicht. Folglich wird man auch in der Wahrung und Sicherung der Kultur eine ethische Aufgabe erkennen. Aber die Verpflichtung zu einer im geschichtlich weit ausgreifenden, stets auch ein *künftiges Gelingen* mindestens für möglich haltendes und damit den *Handlungszusammenhang der Zivilisation* ernst nehmenden *humanen Praxis* kann nicht durch bloßes *Wissen* abgedeckt werden! Hinzu kommen muss ein *moralischer Glaube*, der das für alles selbstbestimmte Handeln benötigte Vertrauen in die eigenen Kräfte überschreitet – und somit *theologisch* wird. Hier liegt der Grund dafür, dass Kant in der erwähnten Wortneuschöpfung von *Ethikotheologie* spricht.

Diese Ethikotheologie kann als Beleg dafür gelten, dass in der kulturellen Bewältigung des (im Zusammenhang *allen Lebens* begriffenen!) menschlichen Lebens ein *neues Feld des Glaubens* eröffnet ist. Ihm hat sich die Theologie im Vertrauen auf das Göttliche und der darin liegenden Ermutigung, aus religiöser Überzeugung zu handeln, zu stellen. Es ist allemal ein *Glaube*, der uns, trotz allem, hoffen lässt, die Zukunft könne mehr bieten als die bloße Hoffnung darauf, dass es besser wird. Aber Hoffnung haben zu können, ist ja nicht nichts. Und für sie sollte es mindestens Gründe geben, für die uns die Kultur Anlass gibt.

Von dieser durch den Glauben eröffneten kulturellen Lebensleistung hat, in unmittelbarer Nachfolge Kants, ein großer Theologe gewusst. Friedrich Schleiermacher hat bereits in seinen frühen Entwürfen zum *System der Sittenlehre* aus den Jahren 1805/06 die „in den neueren Zeiten“ aufgekommene „Idee einer vollkommenen Kultur“ zum Ausgangspunkt seiner theologischen Ethik genommen. Er hatte bereits 1792/93, also noch vor Kants *Religionsschrift*, und in engem Anschluss an Herder über den „Werth des Lebens“ nachgedacht. Zehn Jahre später, in seiner Hallenser Zeit, hat Schleiermacher der Ethik die Aufgabe gestellt, „das organische Wesen des Menschen, welche sie vom Gebiete der Physiologie erhält, zum Organ der Vernunft zu machen“ – und als Ziel zu verstehen. In jenen Jahren

ist er nicht müde, das „Resultat“ der „Ausbildung der Organe der Vernunft“ als „Kultur“ auszuzeichnen.<sup>30</sup>

Später hat Schleiermacher die Theologie als die „Wissenschaft von Gott“ von der „Praktischen Theologie“ als der Wissenschaft vom Christentum in seiner Entwicklung und Verkündigung unterschieden. Es war ihm auch möglich, an der kurz zuvor gegründeten Berliner Universität eine „Philosophische Theologie“ als eigenes Lehrgebiet einzurichten und darin selbst Lehrveranstaltungen anzubieten. Das müssen wir hier nicht des Näheren verfolgen. Es mag genügen, mit der Verselbstständigung der Themengebiete des *Lebens* und der *Kultur* auf eine zusätzliche Differenzierung im akademischen Aufgabenfeld der Theologie aufmerksam zu machen. Dadurch ändert sich nichts an der Zugehörigkeit der Theologie zur Metaphysik, aber den Theologen werden eigenständige Aufgaben im Bereich des Lebens und der Kultur zugewiesen.

Theologie wird damit zur Kultur- und Lebenswissenschaft. In Zeiten, in denen selbst „harte“ Naturwissenschaften wie die Geophysik sich normative Ziele setzen<sup>31</sup> und damit die früher für verbindlich gehaltenen Grenzen gegenüber den Sozial- und Kulturwissenschaften überschreiten, sollte die Theologie sich trotz ihres metaphysischen Ausgangspunktes entschließen können, sich als *Lebenswissenschaft* zu verstehen.

## Verwendete Literatur

GERHARDT, Volker: „Gott und Grund“, in: H. Deuser/D. Korsch (Hg.): *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 23), Gütersloh 2004: Gütersloher Verlagshaus, 85–101.

Ders.: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014: Beck.

Ders.: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang* (Was bedeutet das alles? Nr. 19405), Stuttgart 2016: Reclam.

Ders.: „Religion unter dem Anspruch politischer Vernunft: Immanuel Kant“, in: O. Hidalgo/C. Polke (Hg.): *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens* (Staat–Souveränität–Nation), Wiesbaden 2017: Springer VS, 237–262.

Ders.: *Humanität. Der Selbstbegriff des Menschen*, München 2019: C. H. Beck.

<sup>30</sup> Zum Ganzen die eindrucksvolle Schilderung dieser Entwicklungsphase Schleiermachers durch WILHELM GRÄB: *Vom Menschsein und der Religion. Eine praktische Kulturtheologie*, Tübingen 2019, 61–65.

<sup>31</sup> Ich denke an Paul Crutzen und sein geophysikalisches Projekt des Anthropozäns.

- GRÄB, Wilhelm: *Vom Menschsein und der Religion. Eine praktische Kulturtheologie* (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 30), Tübingen 2019: Mohr Siebeck.
- HENRICH, Dieter: *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M. 1982: Suhrkamp.
- HIRSCH, Emanuel: „Der Kulturbegriff. Eine Lese Frucht“, in: *DVjLG* 3 (1925), 398–400.
- IVEN, Mathias: „Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich“. *Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins*, Berlin/Milow 2002: Schibri.
- LANGTHALER, Rudolf: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbände 19), Berlin/Boston 2014: De Gruyter.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich: *Vorlesungen über das Leben Jesu. Vorlesung über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte* (Friedrich Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe, Vorlesungen Abteilung II, Bd. 15), herausgegeben von Walter Jaeschke, Berlin 2018: De Gruyter.
- WILLASCHEK, Marcus: *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge 2018: Cambridge University Press.

## Metaphysik und das Gott-Welt-Verhältnis

Eine christlich orientierte Theologie behandelt Themen wie Gottes Wirken und damit seine Offenbarung in der Geschichte, spezieller dann Gottes Begegnung mit dem Menschen („Gnade“) und die Hinwendung des Menschen zu Gott, etwa in Liturgie und Gebet. Das Genannte beschäftigt nicht nur den Akademiker, sondern jeden, der in der Verkündigung und in der Seelsorge tätig ist, und im Grunde jeden gläubigen Menschen. Dasselbe gilt für die Frage, ob wir aus der uns umgebenden Wirklichkeit auf Gott schließen können – eine Frage, die beispielsweise der Apostel Paulus klar positiv beantwortet.<sup>1</sup> Eher den Fachmann interessieren dann weitere Überlegungen zu Schöpfung und Vorsehung, Ewigkeit und Zeit oder die vertiefte Reflexion über Gottes Wissen, Macht und Gegenwart im Geschaffenen.

All diesen und vielen weiteren Fragen liegt jeweils ein bestimmtes Verständnis davon zugrunde, wie Gott und Welt miteinander im Verhältnis stehen. Zuweilen wird das Verhältnis selbst ausdrücklich thematisiert, womit man unweigerlich das Feld metaphysischer Reflexion betritt. Unter metaphysischer Reflexion verstehe ich, dass sich ein Philosoph darum bemüht, das Ganze der Wirklichkeit in seinen universalen Strukturen zu bestimmen und so eine Grundlage dafür zu finden, die Welt zu verstehen und in ihr sinnvoll zu handeln.<sup>2</sup> Dazu gehört auch die Frage nach Gott und nach dem Bezug, in dem er und die Welt zueinander stehen.

Ich will nicht behaupten, dass eine Besinnung auf dieses Verhältnis bei jeder Gelegenheit geboten ist. Mit diesem Beitrag will ich jedoch von konkreten theologischen Einzelfragen einen Schritt zurücktreten und danach fragen, wie das Verhältnis von Gott und Welt so konzipiert werden kann, dass in seinem Rahmen die einschlägigen Aussagen der christlichen Theologie formuliert und verstanden werden können. Dabei geht es selbstverständlich um einen Aspekt des Gottesbegriffs, denn wenn wir versuchen, „Gott“ zu denken, tun wir es von der

<sup>1</sup> Vgl. Römerbrief 1,19f.: „διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης [...]. – Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.“

<sup>2</sup> Eine ausführlichere und meines Erachtens sehr brauchbare Charakterisierung von Metaphysik findet sich bei BÉLA WEISSMAHR: *Ontologie*, Stuttgart/Berlin/Köln <sup>2</sup>1991, 13f.

Welt aus, zu der wir gehören, und können gar nicht anders, als Gott (auch) in seiner Bezüglichkeit auf die Welt zu betrachten.

## 1. Eine vorläufige Klärung der Begriffe

Wer nach dem Verhältnis von Gott und Welt fragt, sollte zunächst erklären, was er unter ‚Gott‘ und ‚Welt‘ versteht. Keiner der beiden Begriffe ist selbstverständlich oder wird eindeutig verwendet. Um sich davon zu überzeugen, reicht ein rascher Blick in die Literatur. Die Behauptung, dass es Gott nicht gibt, ist nicht neu. Nun behauptet ein Autor der Gegenwart, dass es auch ‚die Welt‘ nicht gebe, sondern lediglich viele Sinnfelder, in denen Dinge existieren.<sup>3</sup> Ohne die Vielzahl von Sinnfeldern zu leugnen, in denen wir uns bewegen, werde ich dennoch von der Welt sprechen und verstehe darunter, in einem zugegebenermaßen unspezifischen Sinn, alles, worauf wir alltagssprachlich Bezug nehmen und das unserer Erfahrung prinzipiell offensteht. Um der größeren Dimension willen mag ‚Universum‘ ein angemessenerer Begriff sein, und philosophische Traditionen kennen die Rede vom ‚Kontingenten‘. Beides kann eingesetzt werden, wo im folgenden ‚Welt‘ steht. Sicher trifft es zu, dass mit ‚Welt‘ auch ein Zusammenhang der zu ihr gehörenden Entitäten behauptet ist.<sup>4</sup> Den werde ich jedoch nicht weiter zum Thema machen, sondern voraussetzen.

Um den Begriff ‚Gott‘ zu erläutern, wäre es angemessen, ein eigenes Buch zu verfassen. Für die Zwecke dieses Beitrags schließe ich mich einer eher technisch klingenden Definition an, die Lorenz B. Puntel vorschlägt, und verstehe unter Gott das absolut notwendige Sein, das allen Seienden Grund ist und das als geistig, relational und frei gedacht werden soll.<sup>5</sup> Mit dieser Umschreibung will ich aussagen, dass Gott nicht bloß ein Seiendes neben anderen Seienden ist, auch dann nicht, wenn er als Super-Person charakterisiert wird.<sup>6</sup> Vielmehr kann jene alles durchziehende Dimension der Wirklichkeit, die traditionell ‚das Sein‘ genannt wird, sofern sie notwendig und von anderem völlig unabhängig ist, mit

<sup>3</sup> Vgl. MARKUS GABRIEL: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013.

<sup>4</sup> Vgl. LORENZ B. PUNTEL: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006, 562–574.

<sup>5</sup> Vgl. die sich an den Gottesbegriff herantastenden Ausführungen von Puntel, ebd., 600–611.

<sup>6</sup> Vgl. beispielsweise RICHARD SWINBURNE: *The Coherence of Theism*, Oxford/New York 1977, 1: “By a ‚God‘ [a theist, J. S.] understand[s] something like a ‚person without a body (i.e. a spirit) who is eternal, free, able to do anything, knows everything, is perfectly good, the proper object of human worship and obedience, the creator and sustainer of the universe.“

‚Gott‘ identifiziert werden. Umgekehrt ist damit nicht ausgeschlossen, dass von Gott Züge eines Seienden sinnvoll ausgesagt werden dürfen; vor allem die genannte Relationalität spricht dafür, ihn wenigstens im analogen Sinne als ‚Person‘ zu verstehen.<sup>7</sup> Dies trägt vor allem der Tatsache Rechnung, dass Menschen im religiösen Vollzug Gott auch und vor allem als Gegenüber erfahren: Gott ist derjenige, der zu ihnen spricht, der sich offenbart, der beruft, und auch derjenige, den Menschen verehren, zu dem sie beten. Dafür stehen die Adjektive ‚geistig‘, ‚relational‘ und ‚frei‘. In seiner Bezogenheit kann oder muss unter Umständen – eine religionsphilosophische Streitfrage – auch eine partielle Abhängigkeit Gottes von seinem jeweiligen Relatum gedacht werden, um zu verstehen, wie Gott auf Weltverläufe ‚reagiert‘ oder auch nur von ihnen ‚weiß‘, und sei es aus seiner Ewigkeit heraus.

Wird unter der Rücksicht, Gott als einer Person ähnlich zu beschreiben, der religiöse Zugang zu ihm gewürdigt, entspricht die Qualifikation als absolut notwendiges Sein mehr der philosophischen Überlegung und unterstreicht den allumfassenden Charakter Gottes. Somit verweist sie ebenfalls unmittelbar auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und dem, was ‚Welt‘ genannt worden ist. Ein solches Verständnis Gottes ist nicht einfach die Addition einer religiösen und einer philosophischen Überzeugung. Auch ein religiöses Bewusstsein kann dazu gelangen, Gott als absolut notwendig und als das (umfassende) Sein zu bekennen. Ebenso steht es der philosophischen Reflexion offen, die Qualifikation Gottes als geistig, relational und frei mit vernünftigen Überlegungen für plausibel zu halten.<sup>8</sup>

Nach einer vorläufigen, zwangsläufig auf metaphysische Termini zurückgreifenden Klärung der Begriffe von ‚Welt‘ und ‚Gott‘ soll sich der Blick darauf richten, wie ihr Verhältnis sinnvoll gedacht werden kann. Diese für die Theologie wichtige Frage stand für das christlich geprägte religiöse Bewusstsein selten im Zentrum; eher waren die Überlegung und die Verehrung Gottes *hier* darauf fokussiert, ein Wirken Gottes in der Geschichte auszumachen.<sup>9</sup> Es leuchtet jedoch ein, dass die Auseinandersetzung – in welcher Art auch immer – mit den Naturwissenschaften für den Theologen (und Philosophen) eine stärkere Aufmerksamkeit auf die Natur nahelegt, um mit Blick auf das Universum eine Lehre von Gott zu formulieren, die von Kritikern ernst genommen werden kann und als Grundlage für das Gespräch mit Vertretern anderer Disziplinen tauglich ist.

<sup>7</sup> Vgl. ders.: *The Christian God*, New York 1994, 156.

<sup>8</sup> Vgl. PUNTEL: *Struktur und Sein*, 603, sowie VOLKER GERHARDT: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München <sup>3</sup>2015, 27.

<sup>9</sup> Vgl. LANGDON GILKEY: „The God of Nature“, in: R. J. Russell/N. C. Murphy/A. R. Peacocke (Hg.): *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican City State/Berkeley <sup>2</sup>2000, 211–220, hier 212.

## 2. Kriterien für eine angemessene Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses

Wer sich Gedanken über eine angemessene Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses macht, sollte seinen Maßstab offenlegen. Unter welchen Bedingungen ist eine Denkkonzeption welcher Sache ‚angemessen‘? Die Sache, um die es hier geht, sind, wie oben genannt, die einschlägigen Aussagen der christlichen Theologie. Darunter verstehe ich in etwa das, was in den Glaubensbekenntnissen, die den verschiedenen christlichen Traditionen gemeinsam sind, zum Ausdruck kommt: Der dreifaltige Gott ist der Schöpfer der Welt; durch die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes erlöst Gott die Menschen vom Bösen, heiligt die Schöpfung und wirkt auf besondere Weise in der Gemeinschaft derer, die an ihn glauben. Um diese ‚Sache‘ also geht es, wobei schon von vornherein gesagt sei, dass ich in dieser Darstellung nicht auf alle genannten Gehalte werde eingehen können.

Unter den Kriterien, nach denen nun eine Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses beurteilt werden kann, wäre als erstes die Voraussetzung zu nennen, dass es sowohl Gott als auch die Welt gibt. Dass es schwierig ist zu sagen, Gott und Welt ‚gebe‘ es oder sie ‚existierten‘ (wie wir es sonst von raumzeitlichen Gegenständen präzisieren), ist mir durchaus bewusst.<sup>10</sup> Da die Rede davon, dass Gott existiert bzw. nicht existiert, philosophisch etabliert ist, nehme ich aber die damit verbundene Problematik für die Zwecke der Darstellung in Kauf.

Diese scheinbar banale – für das theologische Nachdenken basale – Voraussetzung, dass es Gott und die Welt gibt, kann zu echten Kriterien entfaltet werden: Ein angemessenes Modell eines Gott-Welt-Verhältnisses muss so beschaffen sein, dass in ihm weder Gott auf Weltliches noch die Welt auf Göttliches reduziert wird. Positiv ausgedrückt hieße dies, Gott zum einen als angemessen absolut, daher auch als allumfassende Wirklichkeit, und zum anderen als ein solches ‚Wesen‘ zu denken, das seinem ‚Anderen‘ auch gegenübersteht, also auf dieses Andere einwirkt, erkennend und wollend bezogen ist. Gott sowohl als das Sein wie auch als ein besonderes Seiendes (wenngleich nicht eines unter vielen) zu verstehen, entspricht der Auffassung beispielsweise eines Thomas von Aquin. In Bezug auf Gott spricht er von *esse* ebenso wie von *id quod est*, da im ganz und gar

<sup>10</sup> Pointierte Aussagen beispielsweise bei PAUL TILlich: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1979, 239: „Gott existiert nicht. Er ist das Sein-Selbst jenseits von Essenz und Existenz. Deshalb: Beweisen wollen, dass Gott existiert, heißt – ihn leugnen.“ Siehe auch WOLFGANG CRAMER: *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, herausgegeben von Konrad Cramer, Frankfurt a. M. 2012, 301.

einfachen Gott das Allgemeine (*esse*) und die Individuierung (*id quod est*) zusammenfallen.<sup>11</sup> Die Welt muss hingegen so gedacht werden, dass sie zwar innerhalb der allumfassenden Wirklichkeit Gottes steht, aber zugleich in ihrer bleibenden Selbstständigkeit und auch im Gegenüber zu Gott gewürdigt wird.

Die beiden genannten Kriterien beziehen sich auf die involvierten Relata, eben Gott und Welt, für sich betrachtet. Für die Relation zwischen beiden wäre als Kriterium hinzuzufügen, dass es sich um eine wirkliche, nicht um eine scheinbare oder gar um eine Nicht-Beziehung handeln soll. Unter einer wirklichen Beziehung verstehe ich zunächst nicht mehr, als dass eine Wirkung von der einen zur anderen Seite ausgesagt werden kann. Dem würde bereits Genüge tun, wenn die (relativ selbstständige) Welt in einer radikalen Abhängigkeit von Gott und dieser als ihr tragender Grund gedacht wird.<sup>12</sup> Darüber hinaus verlangen die Aussagen der christlichen Theologie, auf die ich recurriere, dass eine zu wählende Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses zu denken erlaubt, dass Gott innerhalb der Welt wirkt und in seinem Wirken von geistigen Geschöpfen erkannt wird, dass sich Geschöpfe aus der Welt an ihn wenden können und dass Gott dies aufnimmt. Zudem sollen Gottes Wirken und geschöpfliches (freies) Wirken miteinander bestehen können.

Selbstverständlich handelt es sich beim Gesagten um Kriterien, die sich aus der Perspektive des christlichen Theologen nahelegen. Ein Nichtchrist braucht sie nicht zu teilen, kann aber philosophisch gute Gründe haben, sie dennoch zu übernehmen – oder eben anderen Kriterien zu folgen. Benennen will ich im Folgenden die hauptsächlichen Modelle, nach denen Gott und die Welt miteinander in Beziehung gesetzt werden.

<sup>11</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa contra gentiles* [= Scg] I 38 (*Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium: Textus Leoninus diligenter recognitus* / Ceslas Pera (Hg.). Torino: Marietti, 1961/67 [= Marietti], Bd. 2, 48, n. 314). Siehe dazu ELEONORE STUMP: „Die Einfachheit Gottes und Thomas von Aquins Quanten-Metaphysik“, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 231–250, bes. 238–243.

<sup>12</sup> Diesen Gedanken drückt Peter Knauer in seiner Definition von Geschöpflichkeit als „restloses Bezogensein auf .../in restloser Verschiedenheit von ...“ aus; vgl. PETER KNAUER: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978, 21.

### 3. Mögliche Konzeptionen im Überblick

#### 3.1 ‚Nebeneinander‘ – dualistische Positionen

Die Beziehung zwischen Gott und Welt könnte, im Sinne einer ersten Möglichkeit, als rein äußerlich, als ein Nebeneinander von Gott und Welt beschrieben werden. Göttliches und Nicht-Göttliches existieren voneinander völlig unabhängig. Die zwischen beiden postulierte ‚äußerliche‘ Beziehung sollte man vielleicht angemessener eine Nicht-Beziehung nennen. Offensichtlich führt diese Position zu Problemen: Wenn es ‚neben‘ Gott ein Seiendes gibt, das ebenso wie er aus sich heraus besteht und keiner weiteren Begründung bedarf, dann muss diesem Seienden ein gleichfalls absoluter Stellenwert zukommen; es wäre eigentlich ein zweiter Gott. Und für (den ersten) Gott bedeutete diese Konstellation, nicht im eigentlichen Sinne Gott zu sein, da er nicht die alles bestimmende letzte Wirklichkeit wäre, denn das (angebliche) Endliche wäre von ihm unabhängig.

Dass nicht zwei Absolute oder das Unendliche und das Endliche nebeneinander bestehen können, ohne dass sie ihren Stellenwert als absolut bzw. unendlich verlieren, haben, um zwei Namen zu nennen, Spinoza und Hegel gleichermaßen betont. Letzterer erklärt, Unendliches und Endliches könnten einander nicht, wie zwei Besondere, begrenzen; das Unendliche wäre dann nämlich ein Endliches.<sup>13</sup> Gegen die ähnlich lautende Position Spinozas<sup>14</sup> wendet hingegen John Leslie ein, er sehe nicht, inwiefern eine Begrenzung des Unendlichen stattfinde, wenn neben ihm Endliches bestehe. Ausgenommen sei lediglich, dass es unendlich im Sinne von ‚alles umfassend‘ (*in the sense of including everything*) sein könne, doch brauche ‚allumfassend‘ ja nicht zwingend besser zu sein, als ‚neben anderen Dingen‘ (*side by side with other beings*) zu bestehen.<sup>15</sup> Darauf lässt sich erwidern, dass es nicht um die Bewertung von besser und schlechter geht, sondern darum, ob sich Unendliches denken lässt, wenn es ‚daneben‘ Endliches gibt, also etwas, das selbst *nicht* das Unendliche ist. Mit Hegel und anderen würde ich hier argumentieren, dass eine solche Vorstellung dem Begriff des Unendlichen widerspricht, dass also

<sup>13</sup> Vgl. GEORG W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion*, herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg 1993, 197 (Fassung 1824).

<sup>14</sup> Vgl. BARUCH DE SPINOZA: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1994, besonders Teil I, Lehrsatz 14: „Außer Gott kann keine Substanz sein und keine begriffen werden.“

<sup>15</sup> Vgl. JOHN LESLIE: „A Way of Picturing God“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 50–63, hier 58.

das erste Endliche auch das Unendliche begrenzen und damit zu einem Endlichen machen würde.

Dass ein letztbegründender Dualismus metaphysisch sehr grundsätzlichen Schwierigkeiten ausgesetzt ist, ganz unabhängig von der Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt, hat Wolfgang Cramer anhand des Substanzbegriffs erläutert. Wer die Substanz als ‚selbstständig‘ definiere, grenze sie negativ ab: „das Selbstständige ist *nicht* in etwas anderem“. Die Negation, nicht ein anderes zu sein, ist demnach konstitutiv für die als selbstständig charakterisierte Substanz; sie gehört ihm notwendig als Moment zu. Hier ergibt sich ein Widerspruch zur Begriffsbestimmung der Substanz als einer selbstständigen Entität, wenn sie zugleich nicht ohne andere Substanzen sein kann, die ihre Momente werden.<sup>16</sup> Was durch Cramer von zwei oder mehr Substanzen im Allgemeinen dargelegt worden ist, gilt in derselben Weise für den Fall jenes Dualismus, der das Göttliche und das Nicht-Göttliche als voneinander völlig unabhängig bestimmt. Deren vermeintliche Selbstständigkeit ist nur als gegenseitige Abhängigkeit zu denken; beide sind – wenigstens aufgrund der gegenseitigen Negation – füreinander konstitutiv.

Ein solcher Dualismus von Gott und Welt ist allein um den Preis eines erheblichen Verzichts auf Rationalität zu vertreten, tritt daher auch „idealtypisch“ kaum jemals auf; dualistische Tendenzen in Religionen und philosophischen Systemen sind aber leicht zu benennen.<sup>17</sup> Ein Deismus der Aufklärungszeit, also die Überzeugung, Gott habe das Nicht-Göttliche ins Dasein gerufen, kümmere sich davon abgesehen aber nicht darum, zeigt solche Züge. Zudem werfen manche Autoren den von ihnen sogenannten klassischen Theisten vor, diese seien nicht in der Lage, eine echte Beziehung zwischen Gott und Welt zu behaupten. Um Gottes Unabhängigkeit, damit auch seine Notwendigkeit und Unveränderlichkeit, zu wahren, werde die Beziehungsfähigkeit Gottes so herabgesetzt, dass nur noch eine bloß äußerliche Beziehung Gottes zur Welt übrigbleibe, die ihn selbst aber ganz unberührt lasse.<sup>18</sup> Für eine zufriedenstellende Theologie genüge das nicht, und dagegen entsteht die sogenannte panentheistische Konzeption, auf die ich später eingehen werde.

<sup>16</sup> Vgl. WOLFGANG CRAMER: *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff*, Frankfurt a. M. 1959, 9f.

<sup>17</sup> Vgl. JOSEF SCHMIDT: *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003, 242.

<sup>18</sup> Vgl. CHARLES HARTSHORNE: *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden 1964, 235; auch ders./WILLIAM L. REESE (Hg.): *Philosophers speak of God*, Amherst 2000, 500.

### 3.2 ‚Identifikation‘ – ein nicht differenzierter Monismus

Als zweite Möglichkeit bliebe die Identifikation von Gott und Welt; Gott ist alles bzw. alles ist Gott. Eine solche Identifikation fällt letztlich unter den Titel des Monismus (auch wenn der ‚Monismus‘ andere Spielarten kennt); ich spreche von einem nicht differenzierten Monismus.<sup>19</sup> Je nach Ausgangspunkt werden die Begriffe ‚Pantheismus‘ oder, wenngleich seltener, ‚Pankosmismus‘ verwendet. Wie meistens, so sind auch in diesem Fall die Begriffe für sehr verschiedene philosophische Konzeptionen benutzt worden,<sup>20</sup> oft als diskreditierende Titulierung von außen.

Pantheismus wird als die Überzeugung definiert, dass das Göttliche, erstens, keine Person und, zweitens, nicht gegenüber dem Nicht-Göttlichen transzendent ist.<sup>21</sup> Positiv behauptet ein Pantheist eine Einheit von Göttlichem und Welt, ohne deren Unterschiedenheit festzuhalten; dieselbe eine Wirklichkeit ist sowohl unendlich/absolut als auch endlich/kontingent. Als ‚Gott‘ bzw. das ‚Göttliche‘ lässt sich eine postulierte allumfassende Einheit von allem, was es gibt, bezeichnen.<sup>22</sup> Als nicht-theistische (aber nicht atheistische) Position kann der Pantheismus zu traditionell ‚theistischen‘ Konzeptionen am besten durch den vorausgesetzten Gottesbegriff abgegrenzt werden, weniger durch den Hinweis auf das Immanenzkriterium.<sup>23</sup>

Wenn man sich die verschiedenen Spielarten von ‚Pantheismus‘ auf einer Skala vorstellt, kann man zumindest die jeweiligen Extreme eindeutig beschreiben: Entweder geht die Wirklichkeit des Endlichen völlig im Göttlichen auf. Damit verlieren die einzelnen endlichen Seienden ihre Selbstständigkeit, was beispielsweise Hegel klar ins Wort gefasst und wofür er in seiner religionsphilosophischen Vorlesung den Begriff ‚Akosmismus‘ geprägt hat.<sup>24</sup> Hegel bezieht sich auf die antiken Eleaten im Besonderen und den Spinozismus im Allgemeinen, während Brian Leftow in der Vedanta einen Pantheismus vorliegen sieht, der das Universum, d. h. das Kontingente, eliminiere.<sup>25</sup> Alternativ wird das Göttliche auf

<sup>19</sup> In JEANINE DILLER/ASA KÄSER (Hg.): *Models of God and alternative ultimate Realities*, Dordrecht 2013, 601–653, sind die Beiträge zu Monismus und Pantheismus unter ‚Ultimate Unity‘ in Teil VIII versammelt.

<sup>20</sup> Vier verschiedene Weisen, die Identität zwischen Gott und Universum zu behaupten, führt BRIAN LEFTOW: „Naturalistic Pantheism“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 64–87, hier 64f., auf.

<sup>21</sup> Vgl. MICHAEL P. LEVINE: *Pantheism. A Non-Theistic Concept of Deity*, London 1994, 2.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 25f.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 94.

<sup>24</sup> Vgl. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 274.

<sup>25</sup> Vgl. LEFTOW: „Naturalistic Pantheism“, 66.

das Endliche reduziert; dies wäre die entgegengesetzte Extremposition, die man als ‚naturalistischen Pantheismus‘ oder eben ‚Pankosmismus‘ bezeichnen kann.

Beide umrissenen Extrempositionen zeigen ein Dilemma an, das mit der Pantheismusidee verbunden ist: Durch die Reduktion der einen auf die andere Instanz, des Göttlichen auf das Weltliche oder umgekehrt, wird es schwierig, überhaupt noch von ‚Gott‘ und ‚Welt‘ zu sprechen. Um diesem Dilemma zu entgehen, suchen manche Vertreter des Pantheismus nach einem Ausweg, indem sie beispielsweise der mit Gott identifizierten Welt eine quasi-personale Note verleihen,<sup>26</sup> sodass sie unter einer bestimmten Rücksicht die Stellung Gottes einnehmen und etwa Gegenstand religiöser Verehrung sein kann. Wenn andere ihm Atheismus oder Materialismus unterstellen, verteidigt sich manch ‚praktizierender‘ Pantheist, indem er auf seinen (quasi-religiösen) Umgang mit der Wirklichkeit verweist.<sup>27</sup> Und je nachdem, wem genau eine solche pantheistische Religiosität gilt, ließe sich noch einmal darüber nachdenken, inwiefern der Pantheismus tatsächlich Gott und Welt miteinander identifiziert und inwiefern deren Unterschiedenheit festgehalten wird.<sup>28</sup>

Andere plädieren dafür, den Pantheismus in Richtung eines Panpsychismus auszulegen, also jener Position, der zufolge Mentales in der natürlichen Wirklichkeit sowohl grundlegend als auch allgegenwärtig ist.<sup>29</sup> Eine vorsichtige, von Karl Pfeifer vorgetragene Spielart dieses Versuchs bemüht sich darum, die einzelnen geistigen Entitäten der Welt als subpersonale *homunculi* oder integrierte Personalitäten (*embedded personalities*) der einen personal-göttlichen Wirklichkeit zu interpretieren.<sup>30</sup> Hier wird deutlich, dass Pfeifer, der Identifikation zwi-

<sup>26</sup> Vgl. PETER FORREST: „The Personal Pantheist Conception of God“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 21–40.

<sup>27</sup> Siehe dazu LEVINE: *Pantheism*, 341–365.

<sup>28</sup> Vgl. JOHN MACQUARRIE: *In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism*, New York 1985, 52: „Pantheism, therefore, is not the simple identification of God and the universe. [...] In pantheism, the world is not mere world which may also be called God; it is world inseparably conjoined with an indwelling spirit, and it is the presence of spirit that divinizes the world.“ Mit Macquarries These wäre LEVINE: *Pantheism*, 2 nicht einverstanden, qualifiziert aber die Identifikationsthese ebenfalls: „Pantheists may maintain the divine Unity’s immanence without denying (1) that the divine Unity and finite entities are ontologically distinct or (2) that there are transcendent aspects to the pantheistic Unity.“

<sup>29</sup> Vgl. KARL PFEIFER: „Pantheism as Panpsychism“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 41–49. Über den Panpsychismus informieren grundlegend PHILIP GOFF/WILLIAM SEAGER/SEAN ALLEN-HERMANSON: Art. „Panpsychism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/panpsychism/>> (zuletzt eingesehen am 3. Oktober 2019).

<sup>30</sup> Vgl. PFEIFER: „Pantheism as Panpsychism“, 48.

schen ‚Gott‘ und anderen geistigen Entitäten zum Trotz, dennoch an einer gewissen Unterschiedenheit festhalten will – freilich um den Preis, dass die Selbstständigkeit des (vermeintlichen) Nicht-Göttlichen geopfert wird. Dagegen verwendet John Leslie mit seinem Entwurf der *infinite minds* den Begriff ‚Gott‘ nur noch als Bezeichnung für die Sammlung der unendlich vielen *infinite minds* oder gar für die Tatsache, dass diese sein sollen (ihre *requiredness*).<sup>31</sup> Was nach einer Reduktion Gottes auf das Weltliche klingt, erläutert der Autor gegenteilig in seiner Monographie *Infinite Minds*. Unter Pantheismus verstehe er, dass der göttliche Geist „die gesamte, unermesslich komplexe Struktur unseres Universums“ umfasse, und damit „die Theorie, dass ‚in diesem Geist wirklich sein‘ (*being real inside that mind*) die einzige Wirklichkeit ist, die unser Universum hat.“<sup>32</sup>

Dafür, dass zumindest eine extreme, Gott auf das Universum reduzierende Position des Pantheismus keine haltbare theologische Position ist, argumentiert jüngst Brian Leftow; das behauptete Göttliche sei schlicht nicht dazu geeignet, die Gottesrolle auszufüllen.<sup>33</sup> Aber auch für die milderen Formen der Identifikation zwischen Gott und Welt lässt sich vielleicht weniger ein schlagender Einwand formulieren, als vielmehr eine Konsequenz aufzeigen. Dazu hilft wiederum die Unterscheidung Cramers zwischen ‚Moment‘ und ‚Anderem‘: Ein ‚Moment‘ ist eine Entität, die einer anderen notwendig zugehört, auch und gerade wenn sie nicht selbstständig bestehen, sondern nur der anderen inhärieren kann. ‚Moment‘ einer Entität zu sein, trifft für gewöhnliche Accidentien in der Regel nicht zu; sie gehören der Substanz ja nicht notwendig an, sondern können wechseln. Ein Beispiel dafür, dass eine Entität Moment einer anderen ist, wäre vielmehr das Verhältnis von ‚Pferd‘ und ‚Schimmel‘: Die Bestimmung, ein Pferd zu sein, ist konstitutiv für die Bestimmung eines Schimmels.

Die Rede vom ‚Moment‘ bedeutet für die Beziehung zwischen Gott und Welt Folgendes: Um wieder auf die Substanz-Terminologie zurückzugreifen, läuft der Pantheismus darauf hinaus, dass es nur *eine* Substanz gibt, nämlich Gott, der alles andere, das vermeintlich Nicht-Göttliche, als Moment notwendig innewohnt. Dieses hat keinen Stand in sich selbst, und echtes ‚Anderes‘ ist unter dieser Voraussetzung nicht denkbar.<sup>34</sup> Die formulierten Kriterien für eine angemessene Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses können unter dem Paradigma ‚Identifikation‘ also nicht erfüllt werden.

<sup>31</sup> Vgl. LESLIE: „A Way of Picturing God“, 61.

<sup>32</sup> Ders.: *Infinite Minds. A Philosophical Cosmology*, Oxford 2001, 18.

<sup>33</sup> Vgl. LEFTOW: „Naturalistic Pantheism“.

<sup>34</sup> Vgl. CRAMER: *Das Absolute und das Kontingente*, 10f.

3.3 ‚Verschränkung‘ – ein differenzierter Monismus

Damit gehen wir zu einer dritten Möglichkeit über, nämlich Gott und Welt in einem differenzierten Ineinander, in einer Verschränkung, zu verstehen. Hier wird ausgesagt, dass Gott und das Kontingente in gewisser, näher zu beschreibender Weise eins sind, ohne aber ihre Unterschiedenheit aufzugeben. Der so verstandene Monismus versucht, „das Absolute als Grund von allem und als Grund von selbständig Anderem und Vielem zu denken.“<sup>35</sup> Die Überlegungen Cramers aufgreifend geht es darum, Gott so zu denken, dass das Kontingente nicht sein Moment, sondern wirklich Anderes ist. Dieses Andere ist nicht notwendig für das Sein Gottes, sondern möglich. Es ist von ihm in seiner Eigenständigkeit ganz bestimmt und erlangt keinen konkurrierenden Status wie im Fall des oben behandelten Dualismus. Das hat Konsequenzen sowohl für das Göttliche selbst wie für die zwischen beiden Instanzen anzunehmende Verschränkung. Das Göttliche darf das Andere nicht als sein Moment haben, wodurch es dann notwendigerweise bestimmt wäre, sondern muss seinerseits durch ein ihm innewohnendes Moment – Cramer spricht von einer ‚Ordnung‘, also zum Beispiel von einer inneren Struktur – das Andere bestimmen.<sup>36</sup>

Traditionell dienen die Begriffe ‚Transzendenz‘ und ‚Immanenz‘ dazu, diese differenziert betrachtete Stellung Gottes gegenüber der Welt zu kennzeichnen. Auch diese Begriffe werden unterschiedlich verwendet; ich schließe mich folgender Erläuterung an:

„Während Gottes Transzendenz vor allem seine absolute Weltüberlegenheit und seine Wesensverschiedenheit von der Welt beinhaltet, besagt seine I[mmanenz], dass er infolge seiner Allgegenwart die Welt durchdringt, infolge seiner schöpferischen Tätigkeit die Welt erhält und in ihr in allem mitwirkt und als Grund und als ‚Innerstes‘ der Welt allem innewohnt.“<sup>37</sup>

Das Begriffspaar ‚Transzendenz/Immanenz‘ zeigt die Bezogenheit zwischen Gott und Welt an, die mit der These eines differenzierten Monismus gemeint ist. Wie man diese Begriffe profiliert verwenden kann, zeigt Lorenz B. Puntel in *Sein und Gott*, wo er der ‚Problematik der Transzendenz‘ einen eigenen Abschnitt widmet. Er distanziert sich von einem rein oder vor allem negativen Umgang mit der

<sup>35</sup> RAIMUND LITZ: „Elemente einer Philosophie des Absoluten. Überlegungen im Anschluss an Wolfgang Cramer“, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010, 242–257, hier 256.

<sup>36</sup> Vgl. CRAMER: *Das Absolute und das Kontingente*, 18f.

<sup>37</sup> JOHANNES HERZGSELL: Art. „Immanenz“, in: W. Brugger/H. Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br./München 2010, 218f., hier 219.

Transzendenz Gottes und lenkt die Aufmerksamkeit auf die klassische Analogielehre und das Beispiel der von Gott prädierten Vollkommenheiten.<sup>38</sup> Mit Thomas von Aquin wirbt er dafür, auch „ein positives Verhältnis zwischen Gott als dem *esse per se subsistens* und den Dingen der Welt, den kontingenten Seienden“ zu denken; dafür stehe das Denkmodell einer Partizipation der endlichen und kontingenten Seienden am göttlichen Sein ein. Dass die Transzendenz Gottes keine absolute Trennung zwischen ihm und den kontingenten Seienden bedeutet, solle Puntel zufolge so verstanden werden, dass im Sinne der Immanenz Gottes in der Welt Gott und das Endliche nicht mehr „gegeneinander Andere“ sind. Damit widerspricht er in der Formulierung, nicht aber in der Sache dem von Cramer geäußerten Anliegen. Um „das ‚Verhältnis‘ von absolutnotwendigem freiem Sein als Schöpfer und geschaffener kontingenter Welt adäquat zu artikulieren“,<sup>39</sup> trägt er die These einer relativen, nicht absoluten Transzendenz vor. Darunter versteht er nicht die reine Negation nach dem Muster: „Gott als der ganz Andere“. Vielmehr bedeute es, dass die Transzendenz „sich nur in Bezug auf einen oder innerhalb eines den transzendenten Gott und die kontingenten Seienden umfassenden Gesamttraum(s), *der aber Gott selbst ist*, ereignet.“<sup>40</sup> Puntel schwebt vor, die ursprüngliche Seinsdimension – so nennt er das Sein als solches und im Ganzen – als zweidimensional zu explizieren; Gott und das kontingente Seiende sind gemeinsam ‚das Sein‘.

Unter Vorbehalt zeigt sich Puntel dazu bereit, das skizzierte Verhältnis als eine Autoimmanenz zu bezeichnen, in der aber von einem „Äußeren“ bzw. „Anderen“ nicht mehr sinnvoll die Rede sein könne.<sup>41</sup> Mit Cramer sollte man freilich weiter das Endliche und Gott als zueinander ‚relativ Andere‘ oder ‚Andere innerhalb der umfassenden Bezogenheit‘ bezeichnen können, auch wenn die Terminologie künstlich anmutet. Sinngemäß gibt Puntel das zu, indem er die in Gott selbst verortete Transzendenz mit den Worten beschreibt:

„Indem Gott kontingente Seiende schöpferisch ins-Sein setzt, schafft er in sich selbst jenen Unter-Schied zu sich, den wir Transzendenz nennen.“<sup>42</sup>

Diesen Unterschied in der umfassenden Einheit festzuhalten, ist auch deswegen bedeutsam, weil nur so der Pantheismus-Verdacht abgewehrt werden kann, dem

<sup>38</sup> Vgl. LORENZ B. PUNTEL: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010, 263–267. Für das Folgende vgl. ebd., 267.

<sup>39</sup> Ebd., 268.

<sup>40</sup> Ebd., 269.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 269f.

<sup>42</sup> Ebd., 270.

Puntel mit knappen Worten entgegentritt, um anschließend das Wort des Apostels Paulus vom Areopag<sup>43</sup> zu zitieren und seine Zustimmung zum Terminus ‚Pantheismus‘ zu äußern. Von „seiner etymologischen Zusammensetzung her“ eigne er sich vorzüglich, um auszudrücken, „dass Gottes Transzendenz hinsichtlich der kontingenten Seinsdimension nur eine *relative* im oben erläuterten Sinne ist.“<sup>44</sup> Und dann gelte, wie der Autor abschließend bemerkt, dass sich Transzendenz und Immanenz Gottes „zueinander *direkt proportional, nicht: umgekehrt proportional*“ verhalten: „Je größer oder radikaler die Transzendenz Gottes ist, desto größer oder radikaler ist seine Immanenz.“<sup>45</sup>

#### 4. Der nähere Blick auf das Modell ‚Verschränkung‘

Gemeinsam mit vielen anderen vertrete ich die These, dass sich das Modell unter dem Titel ‚Verschränkung‘ in der besten Lage befindet, wenn man die für eine angemessene Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses benannten Kriterien (Abschnitt 2) auf den Überblick jener Positionen anwendet, die in dieser Frage grundsätzlich vertreten worden sind (Abschnitt 3). Es kann meines Erachtens als Rahmen dienen, fundamentale Aussagen der christlichen Theologie in einem philosophisch explizierten Denkraum verständlich zu machen.

Diesem Modell zufolge ‚gibt‘ es sowohl Gott als auch die Welt, ohne dass Gott auf Weltliches oder die Welt auf Göttliches reduziert wird. Es denkt Gott als transzendent und angemessen absolut, daher auch als allumfassende Wirklichkeit, zugleich aber als dem Kontingenten immanent, was erlaubt, sein Wirken in der Welt zu explizieren, ohne es als einen Eingriff von außen interpretieren zu müssen.<sup>46</sup> Gott als solches ‚Wesen‘ zu verstehen, das dem Kontingenten gegenübersteht, ist durch den Begriff ‚Transzendenz‘ angezeigt. Ein (quasi-)personales Der-Welt-Gegenüberstehen verlangt aber zusätzliche Überlegungen. Die Welt dagegen wird so gedacht, dass sie zwar innerhalb der allumfassenden Wirklichkeit Gottes steht, aber zugleich in ihrer bleibenden Selbstständigkeit gegenüber Gott gewahrt wird.

Es gibt verschiedene Spielarten dieses Verschränkungsmodells. Ich werde im Folgenden drei vorstellen und ihre metaphysischen Hintergründe erläutern.

<sup>43</sup> Laut *Apostelgeschichte* 17,28 sagt der Apostel in Athen: „ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν [...] – Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir [...].“

<sup>44</sup> PUNTEL: *Sein und Gott*, 271.

<sup>45</sup> Ebd., 272.

<sup>46</sup> Vgl. beispielsweise DENIS EDWARDS: *How God acts. Creation, Redemption, and special Divine Action*, Lanham 2010, 57–75.

#### 4.1 Prozessphilosophisch orientierter Panentheismus

Der Begriff ‚Panentheismus‘ ist bereits gefallen, von Lorenz B. Puntel als Beschreibung der relativen Transzendenz Gottes gegenüber dem Kontingenten positiv gewürdigt. In der Literatur der letzten Jahrzehnte taucht er häufiger auf, so dass gern von einem *panentheistic turn* gesprochen wird,<sup>47</sup> aber damit wächst auch das Risiko, den Terminus inflationär zu verwenden. Vertreter des Panentheismus verstehen ihn als Gegenposition oder zumindest als Korrektur des von ihnen als klassisch bezeichneten Theismus.<sup>48</sup> Abgrenzend werfen sie den klassischen Theisten vor, in übertriebener Weise die Transzendenz Gottes herauszustellen und ungenügend seine Immanenz in der Welt zu bedenken; das defizitäre Verständnis von Immanenz verleite sie zum Beispiel zu einer supranaturalistischen Auffassung von einem göttlichen Handeln in der Welt.<sup>49</sup> Für viele Panentheisten spielt der Begriff von Immanenz eine große Rolle, und dies zunächst in der Anwendung auf Gottes Sein in der Welt. Er wird jedoch auch verwendet mit Blick auf das Nicht-Göttliche in seinem Verhältnis zum Göttlichen. Zudem halten Autoren, die sich als Panentheisten verstehen, am Begriff der Transzendenz fest, angewandt vornehmlich auf Gott, aber auch auf nicht-göttliche Entitäten, um Gott und Welt in ein Verhältnis eines differenzierten Ineinanders zu setzen.

<sup>47</sup> Vgl. PHILIP CLAYTON: „The Panentheistic Turn in Christian Theology“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 38 (1999), 289–293, MICHAEL W. BRIERLEY: „Naming a quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology“, in: P. Clayton/A. R. Peacocke (Hg.): *In Whom We live and move and have our Being. Panentheistic Reflections on God’s Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004, 1–15, KLAUS MÜLLER: „Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds“, in: *Herder-Korrespondenz* 65/2 (2011), 33–38, ders.: „Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie“, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016, 81–104, besonders 89–94, BENEDIKT P. GÖCKE: „Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 38–59.

<sup>48</sup> So JOHN MACQUARRIE: „God and the World: One Reality or Two?“, in: *Theology* 75 (1972), 394–403, hier 395f.

<sup>49</sup> JOHN CULP: Art. „Panentheism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism/>> (zuletzt eingesehen am 3. Oktober 2019): „Panentheists assert that traditional theism limits its affirmation of God’s immanence by understanding immanence as the transcendent presence of the supernatural Being within the natural realm. When this divine presence is understood as distinctively transcendent, God’s presence and activity within the world as natural occurs as an intervention of the supernatural within the natural. God, then, is unaffected by the world and absent from the natural except in specific cases of intervention.“

Panentheisten beschreiben ihre Position als dritten Weg zwischen einem Dualismus auf der einen Seite, dem beziehungslosen Nebeneinander von Gott und Welt, und einem Pantheismus oder Pankosmismus, der Identifikation beider Instanzen, auf der anderen Seite. Als geistiger Vater dieser Tradition gilt Charles Hartshorne (1897–2000), auch wenn der Begriff selbst auf Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832) zurückgeht.<sup>50</sup> Der Pantheismus wird alternativ als neo-klassischer Theismus oder als bipolarer Theismus bezeichnet. Letzteres zeigt an, dass sich Hartshorne in seiner philosophischen Konzeption der Gottheit den Thesen Alfred North Whiteheads verbunden weiß. Darin folgen ihm viele Panentheisten der prozesstheologischen Richtung.<sup>51</sup> Die Frage, ob Hartshorne im echten Sinne als Whitehead-Schüler zu gelten hat, ist umstritten,<sup>52</sup> aber für das Verständnis vor allem seiner Unterscheidung zwischen einer ursprünglichen und einer nachfolgenden Natur Gottes ist ein Bezug auf Whitehead hilfreich.<sup>53</sup>

Die genannte Unterscheidung erläutert Whitehead in groben Umrissen in *Process and Reality*.<sup>54</sup> Dort gründet er seine Kosmologie einer durchgehenden Prozessualität nicht auf Gott als letzte Wirklichkeit, sondern das Elementare (*Ultimate*) nennt er ‚Kreativität‘ (*Creativity*). Die Kreativität ist ein metaphysisches Prinzip, das die Entwicklung des Kosmos voranbringt. Sie hat keinen Eigenstand, ist also keine ‚aktuelle Entität‘, sondern eine Art universaler Kraft oder Bewegung; sie „kann nur durch ihre akzidentellen Verkörperungen charakterisiert werden“. Gott ist Whitehead zufolge in Bezug auf dieses Elementare, die Kreativität, „sein uranfängliches, nichtzeitliches Akzidens“. <sup>55</sup> Die Meinungen darüber, in welchem Verhältnis Gott und die Kreativität zueinander stehen, gehen unter Whiteheads Interpreten freilich auseinander.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> Vgl. BENEDIKT P. GÖCKE: *Alles in Gott? Zur Aktualität des Pantheismus Karl Christian Friedrich Krauses*, Regensburg 2012.

<sup>51</sup> Vgl. einführend JOHN B. COBB/DAVID R. GRIFFIN: *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976, ROLAND FABER: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003.

<sup>52</sup> Verneinend etwa WILLIAM L. SESSIONS: „Hartshorne’s Early Philosophy“, in: L. S. Ford (Hg.): *Two Process Philosophers. Hartshorne’s Encounter with Whitehead*, Tallahassee 1973, 10–34.

<sup>53</sup> Vgl. dazu CHARLES HARTSHORNE: „The Compound Individual“, in: *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, New York <sup>2</sup>1967, 193–220, hier 211.

<sup>54</sup> Vgl. ALFRED N. WHITEHEAD: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, corrected Edition by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978.

<sup>55</sup> Ebd., 7: „[...] an ultimate which is actual in virtue of its accidents. It is only then capable of characterization through its accidental embodiments, and apart from these accidents is devoid of actuality. In the philosophy of organism this ultimate is termed ‚creativity‘ [...]. God is its primordial, non-temporal accident.“ Zur Rolle Gottes innerhalb der Kosmologie Whiteheads vgl. TOBIAS MÜLLER: *Gott, Welt, Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads*, Paderborn 2009, 117–208, besonders 156–160.

<sup>56</sup> Laut MACQUARRIE: *In Search of Deity*, 151, ist die Kreativität innerhalb von Whiteheads System der beste Kandidat für den Titel des Göttlichen. DAVID R. GRIFFIN: „A Naturalistic

Gott zeichnet sich durch eine Bipolarität aus, wie das bei allen ‚aktualen Entitäten‘ – den basalen Elementen der prozessual gedachten Wirklichkeit – der Fall ist. Whitehead weist ihnen immer einen mentalen und einen physischen Pol zu. Er spricht, bezogen auf Gott, von zwei ‚Naturen‘ und versteht darunter Hinsichten, unter denen wir von Gott bzw. seinem Wesen sprechen. Als das uranfängliche Elementare umfasst Gott die vollständige Wertung aller Einzelgegenstände durch zeitunabhängige, ewige Begriffe; dies ist seine ‚Urnatur‘ (*primordial nature*). In gleicher Weise gehört ihm jedoch eine ‚Folgenatur‘ (*consequent nature*) zu, die aus den physisch erfassten Informationen von den abgeleiteten wirklichen Einzeldingen resultiert.<sup>57</sup> Wie alle anderen Entitäten unterliegt Gott in gleicher Weise der grundsätzlichen Prozessualität, und entsprechend ergibt sich seine Identität. Prozessualität bedeutet: Was immer es gibt, wird als eine Folge von Ereignissen verstanden.

Diese aktualen Entitäten, so erklärt Hartshorne, stehen untereinander kausal in Verbindung. Die kausale Verbundenheit mit früheren Ereignissen als allgemeines Prinzip erlaubt, von Identität zu sprechen, die aber nur dessen spezieller Fall ist. Für die Herstellung einer kausalen Verbindung steht bei Whitehead der Ausdruck ‚Erfassen‘ (*prehension*): Vergangene Ereignisse werden rezipiert, und diese sind die notwendigen Bedingungen für Erfahrung.<sup>58</sup> Eine solche Rückbindung an frühere aktuale Entitäten ist für ein gegenwärtiges Ereignis konstitutiv; das gegenwärtige Ereignis ist „eine bestimmte Art, die Vergangenheit zu erfassen“ (*a certain way of prehending its past*).<sup>59</sup> Das gilt nach Überzeugung Whiteheads auch für Gott. Er ist, indem er wird (*God is as, and what, he becomes*) und frühere Ereignisse erfasst,<sup>60</sup> beispielsweise Zustände des Universums zu früheren Zeitpunkten. Seine herausragende Rezeptivität verdankt er der Tatsache, das einzige Individuum zu sein, das in der Kraft seiner Folgenatur *alles* erfasst und demnach eine Wirkung aller Ursachen ist.

Der Kontinuität zu Whiteheads Auffassungen zum Trotz sieht sich Hartshorne ihm gegenüber zu Korrekturen in den metaphysischen Annahmen veranlasst. Er versteht Gott, wie jedes Individuum, als eine ‚Gesellschaft‘ von Ereignissen (*society of occasions*): Als ein solches zusammengesetztes Individuum umfasst

Trinity“, in: J. A. Bracken/M. H. Suchocki (Hg.): *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, New York 2005, 23–40, hier 35, und andere unterscheiden hingegen klar zwischen Gott und Kreativität.

<sup>57</sup> Vgl. WHITEHEAD: *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 31, siehe auch 344f. Den Gedanken der Folgenatur entfaltet Whitehead in groben Umrissen ebd., 349–351.

<sup>58</sup> Vgl. CHARLES HARTSHORNE: „Whitehead’s Revolutionary Concept of Prehension“, in: *International Philosophical Quarterly* 19 (1979), 253–263, bes. 254; 256.

<sup>59</sup> Ders.: „Whitehead’s Theory of Prehension“, in: *Actas. Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofia*, 22–26 Julio 1961, San José 1963, 167f., hier 167.

<sup>60</sup> Vgl. ders.: „Whitehead’s Conception of God“, in: *Actas. Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofia*, 22–26 Julioa 1961, San José 1963, 168–170, hier 169.

er alle Zeiten und die Fülle aller übrigen Individuen (*the fullness of all other individuals as existing at those times*).<sup>61</sup> Insofern ist er von den Weltindividuen abhängig, was Hartshorne mit den Metaphern von der Welt als dem Leib Gottes und Gott als dem Gehirn der Welt illustriert.<sup>62</sup> Diese Metaphern sind für ihn und für viele Panentheisten von großem Wert; Hartshorne spricht andernorts auch von Analogien und nennt zwei, die ihm hilfreich erscheinen. Die erste – ‚soziale‘ – Analogie vergleicht Gottes Verhältnis zu den Geschöpfen mit der Beziehung unter Menschen, beispielsweise zwischen einem Vater und seinen Kindern; diese Analogie drücke Gottes Fürsorge und Partnerschaft gegenüber den Menschen aus. Allerdings erlaube sie weniger, Gottes radikale, dauerhafte Überlegenheit zum Nicht-Göttlichen sowie seine Immanenz bzw. Allgegenwart im Geschaffenen zu denken. An zweiter Stelle nennt Hartshorne die ‚organische‘ Analogie: Gott verhalte sich zu den Geschöpfen wie ein Mensch zu seinem Leib. Gleichwohl entstehe bei der organischen Analogie das Problem, die wirkliche Selbstständigkeit der Individuen gegenüber Gott denken zu können. Hartshorne will beide Analogien so miteinander verbinden, dass sich ihre Stärken potenzieren und ihre Schwächen gegenseitig ausgleichen.<sup>63</sup> Vorrang hat für ihn die organische Analogie, welche die Welt als den Leib Gottes zu denken versucht und besonders auf die göttlichen Attribute der Allwissenheit und der Allmacht angewandt wird. ‚Allwissenheit‘ kann sinnvoll bedeuten, dass Gott über ein klares Bewusstsein des gesamten Kosmos (*clear intuition of the entire cosmos*) verfügt.<sup>64</sup> Gott weiß, was überall in der Welt der Fall ist, und verfügt natürlich auch über eine vollständige Erinnerung an das Vergangene. Was die ‚Allmacht‘ Gottes betrifft, führt ihn die Überlegung, was wirklich in *unserer* direkten Macht steht, zu einer Definition der göttlichen Allmacht als einer direkten Kontrolle über jeden Teil des Universums. Diejenigen Dinge oder Sachverhalte, die Gott nur mithilfe von Instrumenten welcher Art auch immer erreicht, fallen dagegen nicht in den Bereich seiner Allmacht. Und wie ein Mensch seinen Leib durch sein Wollen zu steuern vermag und wie ein Uhrmacher direkt nur auf seine Finger, nicht auf die Bestandteile der herzustellenden Uhr einwirkt, so übe Gott eine direkte Kontrolle über das Universum allein mithilfe seines Willens, seines Fühlens und seiner Kenntnis aus.<sup>65</sup>

Eine Konsequenz der organischen bzw. der Geist-Leib-Analogie ist, dass Hartshorne für Gott von einem einzigen und nicht zerstörbaren ‚Leib‘ ausgeht, also ein unvergängliches Universum postuliert. Gott ist demnach notwendiger-

<sup>61</sup> Vgl. ders.: „The Compound Individual“, 218.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 213. 219.

<sup>63</sup> Vgl. HARTSHORNE: *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 175f.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 178.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 178f. Zur weiteren Explikation der Metapher vgl. SALLIE MCFAGUE: *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987, 59–87.

weise verleibt. Für die Beschreibung des Gott-Welt-Verhältnisses lassen solche Aussagen aufhorchen. Gott ohne eine Schöpfung zu denken, erscheint jetzt ausgeschlossen. Gottes Freiheit kann also nicht darin bestehen, eine Welt zu schaffen oder keine Welt zu schaffen. Schaffe Gott nämlich nichts, sei er, dem grundlegenden Prinzip der Kreativität widersprechend, kein schöpferisches Wesen.<sup>66</sup>

Legt man die prozessphilosophische Ontologie zugrunde, gibt es keine Weise, über Gott zu reden, die nicht auch eine Weise wäre, über die von ihm umfasste und in ihm stets rezipierte Welt zu sprechen; er ist deren Form, ihre Bedeutung oder ihr Sein.<sup>67</sup> Umgekehrt sagt dann jedes Statement über die Welt auch etwas über Gott aus, wobei man möglicherweise festhalten kann, dass nicht jedes Weltgeschehen in gleicher Weise Gott offenbart. Die Motivation für das nach der Analogie von Geist und Leib gedachte Verhältnis von Gott und Welt liegt aber darin, Gottes unmittelbares Gewahrsein des Geschaffenen zu betonen. Gott weiß von der Welt und fühlt mit seinen Geschöpfen, so wie eine innere Erfahrung den Menschen mit seinem Leib verbindet. Die am Paradigma des Prozesses orientierte Metaphysik legt besonderen Wert auf diese Rezeptivität Gottes. Dessen Wirken hingegen wird über das Whiteheadsche Theorem der *initial aims* plausibilisiert: Gott schlägt unter Rücksicht seiner ursprünglichen Natur den aktualen Entitäten konkrete Entwicklungsziele vor. Das bedeute, dass Gott nur durch ‚Überzeugung‘, nicht durch ‚Zwang‘ in der Welt wirkt.<sup>68</sup> Die Antworten der aktualen Entitäten sind auf vermittelte Weise dann ‚Wirkungen‘ Gottes, gedacht als zielursächlich hervorgerufen. Selbst natürliche Regelmäßigkeiten der Welt lassen sich als göttliches Handeln interpretieren, so Philip Clayton, wie auch spontane Reaktionen des Leibes dem Individuum zugerechnet werden, das diesen Leib hat.<sup>69</sup> Anzunehmen sei freilich, dass sich Gott auch dieser Abläufe, anders als ein menschliches Individuum, voll bewusst ist.

Vertreter des prozessphilosophisch orientierten Pantheismus sind somit in der Lage, eine beiderseitige Bezogenheit zwischen Gott und Welt zu explizieren, die den Anliegen einer christlichen Theologie gerecht wird. Fragen ergeben sich zum Beispiel mit Blick auf die Notwendigkeit des Universums für Gott (nicht alle Pantheisten vertreten diese) und in Bezug auf den Begriff Gottes: Ist ein vor allem rezeptiv gedachter Gott ‚stark‘ genug, um der letzte Grund der gesamten Wirklichkeit zu sein?

<sup>66</sup> Vgl. CHARLES HARTSHORNE: *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London 1970, 264: „For a creative being not to create at all is for it not to exist as creator.“

<sup>67</sup> Vgl. MACQUARRIE: „God and the World: One Reality or Two?“, 399–401.

<sup>68</sup> So über den naturalistisch-bipolaren Theismus DAVID R. GRIFFIN: *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion*, Ithaca/London 2001, 129–168.

<sup>69</sup> Vgl. PHILIP CLAYTON: *God and Contemporary Science*, Edinburgh 1997, 101f.

4.2 Euteleologischer Pantheismus

In den letzten Jahren ist ein neuer religionsphilosophischer Vorschlag unterbreitet und (anfänglich) diskutiert worden, der von seinen Autoren als pantheistisch bezeichnet wird. Es handelt sich um die euteleologische Konzeption des Göttlichen, die auf die in Neuseeland wirkenden Philosophen John Bishop und Ken Perszyk zurückgeht. Ihr Ausgangspunkt ist das Unbehagen, das sie angesichts einer unter analytischen Denkern verbreiteten Vorstellung Gottes als allmächtiger, allwissender und vollkommen guter Person empfinden.<sup>70</sup> Sie sind der Überzeugung, dass eine solche Vorstellung mit dem Auftreten des Übels in der Welt in besonders radikaler Weise nicht vereinbar ist. Denn der ihr anhängende Theist könne sich nicht mit der Überlegung helfen, dass Gott gute Gründe haben könnte, Übel zuzulassen, etwa die Absicht, Wesen mit freiem Willen zu erschaffen. Setze der Theist nämlich voraus, dass es Gott auf eine personale Beziehung zu seinen Geschöpfen ankomme, die auch die Erlösung vom Übel beinhaltet, dann müsse er annehmen, dass Gott – als Grund der Wirklichkeit im Ganzen – die Existenz von Übel sowohl ermögliche als auch von ihr befreie. Mit dem Ideal einer aufrichtigen Beziehung zwischen dem vollkommen guten Gott und seinen Geschöpfen sei das nicht vereinbar.<sup>71</sup>

Bishop und Perszyk plädieren auf diesem Hintergrund dafür, die Vorstellung eines ‚personal OmniGod‘ aufzugeben.<sup>72</sup> Gegen den Anschein, dass eine personale Konzeption Gottes erforderlich sei, um dessen Handeln (in der Welt) denken zu können, legen sie dar, dass sich menschliches und göttliches Handeln doch sehr unterscheiden.<sup>73</sup> Umso mehr halten sie die These des ‚personal OmniGod‘ für verzichtbar. Als bessere Alternative schlagen sie, unabhängig von religionspsychologischen Erwägungen, für die philosophische Arbeit eine nicht-personale Konzeption Gottes vor. Unter Gott verstehen sie so das Ziel und den Ursprung des Universums (*the Universe’s End or Goal, and its Source*), „jedoch

<sup>70</sup> Vgl. JOHN BISHOP/KEN PERSZYK: „Divine Action beyond the Personal OmniGod“, in: J. L. Kvanvig (Hg.): *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Volume 5, Oxford 2014, 1–21, hier 1, mit Hinweisen auf entsprechende Gottesdefinitionen bei Swinburne, Alston und Plantinga.

<sup>71</sup> Vgl. dies.: „The normatively relativised logical Argument from Evil“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 70 (2011), 109–126.

<sup>72</sup> Vgl. dies.: „Concepts of God and Problems of Evil“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016, 106–127, hier 110: „Our NRLAFE [normatively relativized logical argument from evil, J. S. ], then, does not claim merely that evil’s existence is inconsistent with that of the personal omni-God, but that evil’s existence *and its being dealt with in a best attempt to defeat it by the omnipotent personal creator* is inconsistent with that agent’s being perfect qua personal agent.“

<sup>73</sup> Vgl. dies.: „Divine Action beyond the Personal OmniGod“, 6f.

nicht in dem Sinne, als wäre Gott dessen elementarer Hersteller (*its ultimate producer*), sondern so verstanden, dass die wirkliche Existenz des Universums nur im Licht seines Zieles erklärbar ist.<sup>74</sup> Einen Hersteller, der, mit Aristoteles gesprochen, die Rolle der Wirkursache für das Universum übernimmt, lehnen Bishop und Perszyk ab. Sie begründen dies unter anderem damit, dass selbst die Erklärung von etwas durch die etablierte *agent causation* unvollständig bleibe, wenn sie nicht eine Absicht des Handelnden berücksichtige. Daher sehen sie sich berechtigt, den Fokus auf das Ziel zu setzen, auf welches hin das Universum entsteht bzw. sich entwickelt. Das umfassende Ziel (*telos*) des Universums ist ihrer Überzeugung nach die Liebe.<sup>75</sup> Auf einen Handelnden, der dieses Ziel verfolge, glauben sie verzichten zu können, indem sie den Gedanken der *creatio ex nihilo* radikaler als üblich erfassen. Demnach liege dem Universum überhaupt nichts voraus, auch nicht eine übernatürliche höchste Person als dessen wirkende Ursache.<sup>76</sup> Es verdanke sich vielmehr allein einer ihm inhärenten letzten, zuhöchst guten Absicht – und die so ausgerichtet verstandene Realität ist das Göttliche (*as inherently directed upon the supreme good*).<sup>77</sup> Wie dann im Sinne der euteleologischen Position das Universum entsteht, bleibt offen, so geben die Autoren zu, doch gilt ihnen das nicht als schlagender Einwand gegen ihre These.<sup>78</sup>

Ich verzichte an dieser Stelle darauf zu erläutern, wie Bishop und Perszyk im Rahmen ihrer Konzeption das göttliche Handeln rekonstruieren oder wie sie die dysteleologischen Facetten des Universums interpretieren, durch die das Theodizeeproblem in veränderter Weise zurückkehrt.<sup>79</sup> Des Weiteren übergehe ich, dass der Entwurf in vielen Punkten nicht den Phänomenen von Religiosität – die Verehrung eines (personal vorgestellten) Gottes, Gebet, Berufung, Offenbarung und anderes mehr – gerecht werden kann, auch wenn sich die Autoren stellenweise an massiven Umdeutungen versuchen, um beispielsweise die religiöse Orientierung an einem irgendwie personalen Gott zu relativieren.<sup>80</sup> Mehr interessiert

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 8.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 9.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 10.

<sup>77</sup> Vgl. BISHOP/PERSZYK: „Concepts of God and Problems of Evil“, 121.

<sup>78</sup> Vgl. dies.: „A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency“, in: T. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God*, Münster 2016, 211–225, hier 220f.

<sup>79</sup> Vgl. dies.: „Divine Action beyond the Personal OmniGod“, 18; dies.: „Concepts of God and Problems of Evil“, 122–124; dies.: „The Divine Attributes and non-personal Conceptions of God“, in: *Topoi* 36 (2017), 609–621, hier 618f.

<sup>80</sup> Vgl. JOHN BISHOP/KEN PERSZYK: „God as Person: Religious Psychology and Metaphysical Understanding“, in: T. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God*, Münster 2016, 227–241, besonders 237–241. Kritisch dazu WINFRIED LÖFFLER: „Panentheismus ohne Subjekt. Zur ‚euteleologischen‘ Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk“,

mich zunächst die Bewertung der Position als pantheistisch. Das Göttliche identifizieren Bishop und Perszyk, wie gesehen, mit der Wirklichkeit in tiefster oder letzter Hinsicht; so ist es allumfassend und geht über seine partikulären Verkörperungen hinaus.<sup>81</sup> Gegen die Deutung, das Göttliche und das Universum seien für sie dasselbe, wehren sich die Autoren und zeigen sich überzeugt, dass ihre euteleologische Konzeption dem theistischen Desiderat einer Transzendenz Gottes gerecht werde,

„indem sie Gottes konkrete Wirklichkeit damit identifiziert, dass das Universum eine Einheit ist, die das höchste Gut als ihr Ziel verwirklicht. Dieser Aufbau der euteleologischen Konzeption interpretiert daher den Theismus als ‚ernsthaften‘ Pantheismus – obwohl viele den Begriff ‚Pantheismus‘ bevorzugen mögen, der besagt, dass alles, was existiert, ‚in‘ der göttlichen Wirklichkeit ist, die trotzdem jeden einzelnen Aspekt der Wirklichkeit, eingeschlossen deren Miteinander (*each and every item and aspect of reality including their aggregate*), übersteigt.“<sup>82</sup>

Nicht einfach alles ‚ist‘ also das Göttliche, sondern die gesamte Wirklichkeit unter der bestimmten Rücksicht, dass sie das Gute als ihr Ziel erstrebt. Jüngst sprechen die Autoren von einem ‚Pantheismus-plus‘, um ihre Intuition zum Ausdruck zu bringen, und halten den Begriff ‚Pantheismus‘ aufgrund seiner wörtlichen Bedeutung, dass alles in Gott sei, für eher ungeeignet. Vielmehr bevorzugen sie die künstliche Prägung *The-en-panism*, wonach Gott (oder: Göttliches) in allem als die beschriebene Tendenz zur Realisierung des Guten ist.<sup>83</sup> Auch wenn damit die Identifikation von Gott und Universum verneint werden kann, ist nur schwer zu erkennen, dass Gott bzw. das Göttliche einen irgendwie beschreibbaren Eigenstand gegenüber dem Universum hätten. Den kategorischen Verzicht auf das Personale, ohne dass ein halbwegs starkes Äquivalent an die Stelle tritt, bezahlen Bishop und Perszyk damit, dass der Begriff ‚Gott‘ seine „ontologische Robustheit“ einbüßt.<sup>84</sup> Das ist eine Konsequenz, die in der Metaphysik zu tragen ist, noch gänzlich unabhängig von möglichen religiösen Bedürfnissen. In ihrem Beitrag, der die Vereinbarkeit der göttlichen Attribute mit der Euteleologie aufzeigt,

in: T. Schärtl/S. Wendel (Hg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 203–223, hier 220f.

<sup>81</sup> Vgl. BISHOP/PERSZYK: „Concepts of God and Problems of Evil“, 121.

<sup>82</sup> Dies.: „A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency“, 222.

<sup>83</sup> Mündliche Äußerungen von Bishop und Perszyk während der philosophischen Sommerakademie „Advancing and Challenging Classical Theism“ in Weltenburg, 27.7. bis 6.8.2017. Die gräzistisch wohl korrektere Fassung ‚theos-em-pantistisch‘ bringt LÖFFLER: „Pantheismus ohne Subjekt“, 218.

<sup>84</sup> So zu Recht THOMAS SCHÄRTL: „Abschied vom (allzu) personalen Gott? Begriffliche Koordinaten für den philosophischen Vorstoß von John Bishop und Ken Perszyk“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016, 291–326, hier 324.

ist zu spüren, dass Bishop und Perszyk klassisch-theistische Entwürfe zunehmend als Bundesgenossen in gemeinsamer Frontstellung gegen die These des ‚personal omniGod‘ begreifen.<sup>85</sup> Auch diese setzen ja nicht bei einer göttlichen Person an, sondern beispielsweise beim *ipsum esse subsistens*, dem dann nachträglich quasi-personale Züge (Erkennen, Wollen etc.) verliehen werden.

Was das Verständnis der Welt betrifft, ist der Vorwurf erhoben worden, die Euteleologie lasse keinen Raum dafür, die Kontingenz der Wirklichkeit zu denken.<sup>86</sup> Was ist, wird durch das Streben von allem nach dem höchsten Gut des Kosmos verursacht. Wenngleich Bishop und Perszyk die Kontingenz der Wirklichkeit im Ganzen verteidigen und versuchen, von einer göttlichen Freiheit in Bezug auf die Schöpfung zu sprechen,<sup>87</sup> fällt es auch mir schwer zu verstehen, dass die Entstehung und Entwicklung des Universums nach euteleologischer Maßgabe *nicht* notwendigerweise ablaufen. Metaphysisch verpflichten sich die Autoren auf eine starke Konzeption von Zielursächlichkeit, aber das gilt auch für den prozessphilosophisch orientierten Panentheismus und den (noch vorzustellenden) thomistischen Theismus. Die ernsthaft zu behandelnden Fragen betreffen dagegen die philosophische *und* religiöse Angemessenheit des skizzierten Gottesbegriffs.

#### 4.3 Thomistischer Theismus

Unter den Titel ‚Verschränkung – ein differenzierter Monismus‘ lässt sich bei näherer Betrachtung auch die Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses bringen, wie sie beispielsweise bei Thomas von Aquin vorliegt. Dieser legt den dafür relevanten Überlegungen eine Theorie des Göttlichen zugrunde, die ich als schrittweise Entfaltung der erwiesenen These verstehe, dass die von uns erfahrene Wirklichkeit einen ersten unbewegten Bewegter als ihren Grund voraussetzt.<sup>88</sup> Ohne einen solchen bleibe unverständlich, wie sie bestehen kann. Diesen unbewegten Bewegter charakterisiert Thomas vorrangig auf negative Weise: Er ist unter vielerlei Hinsicht von den Seienden unserer Erfahrungswelt verschieden.<sup>89</sup> Dafür stehen Prädikate wie ‚unwandelbar‘, ‚ewig‘ und ‚einfach‘, um nur die wichtigsten zu nennen: Jener Gott, der die Rolle des unbewegten Bewegters ausfüllen

<sup>85</sup> Vgl. BISHOP/PERSZYK: „The Divine Attributes and non-personal Conceptions of God“, 620.

<sup>86</sup> Vgl. LÖFFLER: „Panentheismus ohne Subjekt“, 221f.

<sup>87</sup> Vgl. BISHOP/PERSZYK: „The Divine Attributes and non-personal Conceptions of God“, 616.

<sup>88</sup> Für die Darstellung der Gotteslehre folge ich der *Summa contra gentiles*; siehe hier I 13 (Marietti 2, 16–21).

<sup>89</sup> Zu diesem *remotio*-Verfahren siehe die Begründung in *Scg* I 14 (Marietti 2, 22f.).

soll, muss so gedacht werden, dass er nicht wie ein endliches Seiendes der Veränderung und der Zeit unterliegt oder dass er irgendwie zusammengesetzt und damit von seinen Bestandteilen abhängig ist.

Des Weiteren kann von Gott auch nicht – wie sonst bei Seienden – gesagt werden, es ließen sich in ihm Wesenheit („was er ist“) und Sein („dass er ist“) unterscheiden. Gottes Wesen ist sein Sein, formuliert Thomas.<sup>90</sup> Bei den Gegenständen unserer Erfahrung legt sich hingegen die Unterscheidung aus verschiedenen Gründen nahe. In seiner frühen Schrift *De ente et essentia* argumentiert Thomas vor allem damit, dass sich die Wesenheit einer Sache völlig unabhängig davon erkennen lässt, ob ich etwas von ihrer Existenz weiß oder nicht.<sup>91</sup> Ein konkretes Seiendes muss also aus Wesenheit und Sein ‚zusammengesetzt‘ sein.<sup>92</sup> Grob gesagt schaut dies so aus, dass sich die Wesenheit eines Seienden als Potentialität zu dem ihm von außen zukommenden Sein verhält, wodurch es dann wirklich besteht. Ein Gegenstand, mit dem wir es in der gewöhnlichen Erfahrung zu tun haben, besteht zwar im Regelfall selbstständig, weshalb Thomas ihn auch ‚Substanz‘ nennt, aber seinen Bestand hat er von einem anderen her (*natura sua habeat esse ab alio*). Diese Intuition liegt dem erwähnten Gottesbeweis zugrunde und bestimmt umgekehrt, wie Gott zu beschreiben ist. Dass auch er das Sein empfängt, lässt sich nicht denken, wenn er die Rolle des ersten Bewegers ausfüllen und für alle Seienden die *causa essendi* sein soll.<sup>93</sup> Also muss in ihm der einmalige Fall vorliegen, dass sein Sein und seine Wesenheit miteinander identisch sind.<sup>94</sup>

Die daraus folgende, philosophisch motivierte Bezeichnung Gottes als *ipsum esse subsistens* verbindet Thomas gern mit dem biblischen, aus *Exodus* 3,14 erschlossenen Namen Gottes ‚*qui est*‘.<sup>95</sup> Auch wenn sich der Autor darum bemüht, das Verhältnis Gottes zur Welt mit Begriffen wie ‚Erkenntnis‘, ‚Wollen‘ und ‚Liebe‘ zu beschreiben, muss die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden so unterschiedlichen Instanzen beim Begriff ‚Sein‘ ansetzen. Was nämlich im erwähnten Gottesbeweis als Ursächlichkeit des ersten unbewegten Bewegers gegenüber allen bewegten Dingen charakterisiert wird und wofür in *De ente et*

<sup>90</sup> Vgl. *Scg* I 22 (Marietti 2, 32f., nn. 206 & 209): „[...] Deus est suum esse. [...] Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.“

<sup>91</sup> Vgl. *De ente et essentia*, c. 4 (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum. Roma, 1882ff. [= Opera]. Bd. 43, 376): „Omnis autem essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo [...]; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate.“

<sup>92</sup> Vgl. näher JOHN F. WIPPEL: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D. C. 1984, 107–161, PETER WEIGEL: *Aquinas on Simplicity. An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*, Oxford 2008, 57–90.

<sup>93</sup> Vgl. *De ente et essentia*, c. 4 (Opera 43, 377).

<sup>94</sup> Vgl. *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, lectio 2 (Opera 50, 273).

<sup>95</sup> Vgl. *Summa theologiae* I q. 13, a. 11 (Opera 4, 162); siehe auch ebd., 139.

*essentia* der Begriff *causa essendi* steht, legt Thomas andernorts als Teilhabe der Seienden am Sein selbst (*ipsum esse*) aus.<sup>96</sup> Sofern das Teilhabeverhältnis thematisiert wird, fügt Thomas dem Sein die Qualifikation ‚allgemein‘ (*commune*) hinzu.<sup>97</sup> Für den durch Gott bezeichneten Sonderfall, dass Sein und Wesenheit zusammenfallen, steht dagegen der Begriff *ipsum esse subsistens*, das für sich bestehende Sein,<sup>98</sup> doch manchmal heißt es auch, Seiende hätten an Gott selbst als *ipsum esse subsistens* teil.<sup>99</sup>

Die Unterscheidung von *esse commune* und *ipsum esse subsistens* ist Gegenstand der philosophischen Diskussion gewesen. Gegen den Vorschlag, beide miteinander zu identifizieren,<sup>100</sup> spricht vor allem, dass Thomas unter *esse commune* das versteht, was allen Seienden gemeinsam ist und nur dem Begriff nach außerhalb von ihnen (*aliquid praeter multa nisi sola ratione*) existiert; daher lehnt er es ab, Gott mit *esse commune* gleichzusetzen.<sup>101</sup> Insofern das Sein, das allen Seienden gemeinsam ist, natürlich von Gott geschaffen ist und insofern dieser als letzte Ursache des Seins zu gelten hat, lässt sich auch verstehen, wenn ein („kausales“) Teilhabeverhältnis zwischen Gott und den Seienden (im Gegensatz zur ‚formalen‘ Teilhabe am *esse commune*) formuliert wird.<sup>102</sup>

Hier liegt der Ansatzpunkt, um das Verhältnis von Gott und Welt in der Seinsmetaphysik zu verwurzeln, ohne zu einer pantheistischen Identifikation zu gelangen, sondern es panentheistisch als ‚Verschränkung‘ qualifizieren zu können. Kritiker wenden ein, die von Thomas und anderen vertretene Metaphysik der Substanzen sei dazu nicht in der Lage.<sup>103</sup> Dazu ist zu sagen: Natürlich besteht für Thomas die geschaffene Wirklichkeit aus Substanzen, und in der Tat sind Re-

<sup>96</sup> Vgl. *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, lectio 2 (Opera 50, 271): „[...] ita possumus dicere quod ens siue id quod essit in quantum participat actum essendi.“ Vgl. JOHN F. WIPPEL: „Metaphysics“, in: N. Kretzmann/E. Stump (Hg.): *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993, 85–127, besonders 93–99.

<sup>97</sup> Vgl. *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, lectio 2 (Opera 50, 273); dazu auch JOHN F. WIPPEL: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From finite Being to uncreated Being*, Washington D. C. 2000, 102.

<sup>98</sup> Vgl. zum Beispiel *Summa theologiae* I q. 4, a. 2, corpus (Opera 4, 52).

<sup>99</sup> Vgl. WIPPEL: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 109.

<sup>100</sup> So argumentiert tendenziell KLAUS KREMER: *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971, 356–372.

<sup>101</sup> Vgl. Scg I 26 (Marietti 2, 37, n. 241); dazu WIPPEL: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 111–121.

<sup>102</sup> Vgl. JAMES E. DOLEZAL: *God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene 2011, 115.

<sup>103</sup> Vgl. PHILIP CLAYTON: „The Case for Christian Panentheism“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 37 (1998), 201–208, hier 203–205.

lationen demgegenüber zweitrangig. Doch ist das nur die halbe Wahrheit. Erstens ist Gott selbst keine Substanz, wie Thomas eindeutig festhält.<sup>104</sup> Zweitens bedarf eine jede geschaffene Substanz des ‚von außen‘ hinzukommenden Seins, durch das sie erst wirklich besteht. Dass Gott das Sein verleiht, legt Thomas als dessen Allgegenwart aus. Die versteht er nach Art der Wirkursache, während er die Thesen, Gott sei die ursprüngliche Materie oder die Form alles Seienden, zurückweist<sup>105</sup> und qualifiziert sie als innerlichstes Anwesendsein (*intime*) in den Seienden.<sup>106</sup>

Die kausal interpretierte Allgegenwart erlaubt eine Interpretation in Richtung eines göttlichen Wirkens, doch wie stehen die Chancen für Gottes Rezeptivität? Gegenüber dem Gedanken einer Passivität auf Gottes Seite äußert Thomas klar seine Ablehnung.<sup>107</sup> Dass Gott aber andere Seiende bis in ihre Kontingenz hinein erkennt, erklärt er ausdrücklich.<sup>108</sup> Hier zeigt sich eine Möglichkeit, eine Rezeptivität über Gottes intentionales Sein einzuspeisen.<sup>109</sup> In der Konzeption Gottes als *ipsum esse subsistens* mit gleichzeitigen Zügen eines Seienden (Erkennen, Wollen, usw.) bietet auch der thomistische Theismus einen Rahmen, in dem die Aussagen christlicher Theologie expliziert werden können. Erforderlich ist allerdings die Zustimmung zu der von ihm vorausgesetzten Seinsmetaphysik.

## 5. Abschluss

Die hier dargestellten Positionen, die darauf Anspruch erheben, eine angemessene Konzeption des Gott-Welt-Verhältnisses zu sein, bedürfen selbstverständlich der vertieften Prüfung, auf deren Grundlage dann auch die Entscheidung für

<sup>104</sup> Vgl. *Scg* I 25 (Marietti 2, 36, n. 236).

<sup>105</sup> Vgl. *Scg* III 68 (Marietti 3, 93, n. 2430): „Deus [...] immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco: cum sit universalis causa essendi [...]. Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus: ostensum est enim in Primo quod neque materia neque forma est alicuius. Sed est in omnibus per modum causae agentis.“ Dass Gott weder Materie noch Form der Dinge ist, zeigt der Autor in *Scg* I 17 bzw. 26f. (Marietti 2, 24f.; 36–39). Vgl. auch HUD HUDSON: „Omnipresence“, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 199–216, hier 201.

<sup>106</sup> Vgl. *Summa theologiae* I q. 8, a. 1, corpus (Opera 4, 82). Vgl. MICHAEL J. DODDS: *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in view of certain contemporary Criticism of this Doctrine*, Fribourg/CH 1986, 189. 240.

<sup>107</sup> Vgl. *Scg* I 16 (Marietti 2, 24).

<sup>108</sup> Vgl. *Scg* I 49; 65–67 (Marietti 2, 61f.; 74–79).

<sup>109</sup> Vgl. W. NORRIS CLARKE: „What is most and least relevant in the Metaphysics of St. Thomas today?“, in: *International Philosophical Quarterly* 14 (1974), 411–434, hier 433f.

die eine und gegen andere Konzeptionen getroffen werden kann. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass die theologische Rede beispielsweise von einer Zuwendung Gottes zur Welt metaphysisch nicht unschuldig ist. Wer aus christlich-theologischer Perspektive das Verhältnis zwischen Gott und Welt bestimmt, um in diesem Rahmen die Aussagen der Glaubenstradition verständlich zu machen, sollte daher neben den theologisch begründeten Kriterien auch solche heranziehen, welche die jeweils implizierte Metaphysik beleuchten. Insbesondere sind die dort getroffenen Annahmen darauf zu untersuchen, welche Konsequenzen sie für die Vorstellung Gottes und für das Verständnis der Welt, insbesondere der zu ihr gehörenden, sich als frei verstehenden Wesen haben.

## Verwendete Literatur

- BISHOP, John/PERSZYK, Ken: „The normatively relativised logical Argument from Evil“, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 70 (2011), 109–126.
- Dies.: „Divine Action beyond the Personal OmniGod“, in: J. L. Kvanvig (Hg.): *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Volume 5 (Oxford Studies in Philosophy of Religion), Oxford 2014: Oxford University Press, 1–21.
- Dies.: „A Euteleological Conception of Divinity and Divine Agency“, in: T. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God* (Studien zur Systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 7), Münster 2016: Aschendorff, 211–225.
- Dies.: „Concepts of God and Problems of Evil“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 106–127.
- Dies.: „God as Person: Religious Psychology and Metaphysical Understanding“, in: T. Schärtl/C. Tapp/V. Wegener (Hg.): *Rethinking the Concept of a personal God. Classical Theism, Personal Theism, and alternative Concepts of God* (Studien zur Systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 7), Münster 2016: Aschendorff, 227–241.
- Dies.: „The Divine Attributes and non-personal Conceptions of God“, in: *Topoi* 36 (2017), 609–621.
- BRIERLEY, Michael W.: „Naming a quiet Revolution: The Pantheistic Turn in Modern Theology“, in: P. Clayton/A. R. Peacocke (Hg.): *In Whom We live and move and have our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004: William B. Eerdmans Pub., 1–15.
- CLARKE, W. Norris: „What is most and least relevant in the Metaphysics of St. Thomas today?“, in: *International Philosophical Quarterly* 14 (1974), 411–434.

- CLAYTON, Philip: *God and Contemporary Science* (Edinburgh Studies in Constructive Theology), Edinburgh 1997: Edinburgh University Press.
- Ders.: „The Case for Christian Pantheism“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 37 (1998), 201–208.
- Ders.: „The Panentheistic Turn in Christian Theology“, in: *Dialog. A Journal of Theology* 38 (1999), 289–293.
- COBB, John B./GRIFFIN, David R.: *Process Theology. An Introductory Exposition*, Philadelphia 1976: Westminster Press.
- CRAMER, Wolfgang: *Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff* (Philosophische Abhandlungen 17), Frankfurt a. M. 1959: Klostermann.
- Ders.: *Die absolute Reflexion. Schriften aus dem Nachlass*, herausgegeben von Konrad Cramer, Frankfurt a. M. 2012: Klostermann.
- CULP, John: Art. „Pantheism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/pantheism/>> (zuletzt eingesehen am 3. Oktober 2019).
- DILLER, Jeanine/KÁŠER, Asa (Hg.): *Models of God and alternative ultimate Realities*, Dordrecht 2013: Springer.
- DODDS, Michael J.: *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in view of certain contemporary Criticism of this Doctrine* (Studia Friburgensia 66), Fribourg/CH 1986: Editions Universitaires.
- DOLEZAL, James E.: *God without Parts. Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness*, Eugene 2011: Pickwick Publications.
- EDWARDS, Denis: *How God Acts. Creation, Redemption, and special Divine Action*, Lanham 2010: Fortress Press.
- FABER, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003: WBG.
- FORREST, Peter: „The Personal Pantheist Conception of God“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 21–40.
- GABRIEL, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2013: Ullstein.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2015: Beck.
- GILKEY, Langdon: „The God of Nature“, in: R. J. Russell/N. C. Murphy/A. R. Peacocke (Hg.): *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action* (Scientific Perspectives on Divine Action 2), Vatican City State/Berkeley 2000: Vatican Observatory Press, 211–220.
- GÖCKE, Benedikt P.: *Alles in Gott? Zur Aktualität des Pantheismus Karl Christian Friedrich Krauses* (ratio fidei 45), Regensburg 2012: Pustet.
- Ders.: „Pantheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme“, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 38–59.
- GOFF, Philip/SEAGER, William/ALLEN-HERMANSON, Sean: Art. „Panpsychism“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition)*. URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/panpsychism/>> (zuletzt eingesehen am 3. Oktober 2019).

GRIFFIN, David R.: *Reenchantment without Supernaturalism. A Process Philosophy of Religion* (Cornell Studies in the Philosophy of Religion), Ithaca/London 2001: Cornell University Press.

Ders.: „A Naturalistic Trinity“, in: J. A. Bracken/M. H. Suchocki (Hg.): *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, New York 2005: Continuum, 23–40.

HARTSHORNE, Charles: „The Compound Individual“, in: *Philosophical Essays for Alfred North Whitehead*, New York 1936: Russell & Russell.

Ders.: „Whitehead’s Conception of God“, in: *Actas. Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía*, 22–26 Julio, 1961, San José 1963: Imprenta Nacional, 168–170.

Ders.: „Whitehead’s Theory of Prehension“, in: *Actas. Segundo Congreso Extraordinario Interamericano de Filosofía*, 22–26 Julio, 1961, San José 1963: Imprenta Nacional, 167–168.

Ders.: *Man’s Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden 1964: Archon Books.

Ders.: *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London 1970: SCM Press.

Ders.: „Whitehead’s Revolutionary Concept of Prehension“, in: *International Philosophical Quarterly* 19 (1979), 253–263.

Ders./REESE, William L. (Hg.): *Philosophers speak of God*, Amherst 2000: Humanity Books.

HEGEL, Georg W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion* (Philosophische Bibliothek 459), herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg 1993: Meiner.

HERZGSELL, Johannes: Art. „Immanenz“, in: W. Brugger/H. Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br./München 2010: Alber, 218f.

HUDSON, Hud: „Omnipresence“, in: T. P. Flint/M. C. Rea (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), Oxford 2009: Oxford University Press, 199–216.

KNAUER, Peter: *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978: Styria.

KREMER, Klaus: *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1), Leiden 1971: Brill.

LEFTOW, Brian: „Naturalistic Pantheism“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 64–87.

LESLIE, John: *Infinite Minds. A Philosophical Cosmology*, Oxford 2001: Oxford University Press.

Ders.: „A Way of Picturing God“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 50–63.

- LEVINE, Michael P.: *Pantheism. A Non-Theistic Concept of Deity*, London 1994: Routledge.
- LITZ, Raimund: „Elemente einer Philosophie des Absoluten. Überlegungen im Anschluss an Wolfgang Cramer“, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.): *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede* (ratio fidei 40), Regensburg 2010: Pustet, 242–257.
- LÖFFLER, Winfried: „Pantheismus ohne Subjekt. Zur ‚euteleologischen‘ Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk“, in: T. Schärtl/S. Wendel (Hg.): *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015: Pustet, 203–223.
- MACQUARRIE, John: „God and the World: One Reality or Two?“, in: *Theology* 75 (1972), 394–403.
- Ders.: *In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism* (The Gifford Lectures 1983), New York 1985: Crossroad.
- MCFAGUE, Sallie: *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987: Fortress.
- MÜLLER, Klaus: „Paradigmenwechsel zum Pantheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds“, in: *Herder-Korrespondenz* 65/2 (2011), 33–38.
- Ders.: „Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie“, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hg.): *Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2016: WBG, 81–104.
- MÜLLER, Tobias: *Gott, Welt, Kreativität. Eine Analyse der Philosophie A. N. Whiteheads*, Paderborn 2009: Schöningh.
- PFEIFER, Karl: „Pantheism as Panpsychism“, in: A. A. Buckareff/Y. Nagasawa (Hg.): *Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine*, Oxford 2016: Oxford University Press, 41–49.
- PUNTEL, Lorenz B.: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*, Tübingen 2006: Mohr Siebeck.
- Ders.: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion* (Philosophische Untersuchungen 26), Tübingen 2010: Mohr Siebeck.
- SCHÄRTL, Thomas: „Abschied vom (allzu) personalen Gott? Begriffliche Koordinaten für den philosophischen Vorstoß von John Bishop und Ken Perszyk“, in: F. Resch (Hg.): *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, FS für Josef Schmidt SJ, Dresden 2016: Text & Dialog, 291–326.
- SCHMIDT, Josef: *Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie*, Bd. 5 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 349), Stuttgart 2003: Kohlhammer.
- SESSIONS, William L.: „Hartshorne’s Early Philosophy“, in: L. S. Ford (Hg.): *Two Process Philosophers. Hartshorne’s Encounter with Whitehead* (AAR Studies in Religion 5), Tallahassee 1973: American Academy of Religion, 10–34.

- SPINOZA, Baruch de: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* (Philosophische Bibliothek 92), neu übersetzt, herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1994: Meiner.
- STUMP, Eleonore: „Die Einfachheit Gottes und Thomas von Aquins Quanten-Metaphysik“, in: T. Marschler/T. Schärfl (Hg.): *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie* (Studien zur Systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 6), Münster 2016: Aschendorff, 231–250.
- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism* (Clarendon Library of Logic and Philosophy), Oxford/New York 1977: Clarendon Press.
- Ders.: *The Christian God*, New York 1994: Oxford University Press.
- TILLICH, Paul: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1979: Evangelisches Verlagswerk.
- WEIGEL, Peter: *Aquinas on Simplicity. An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*, Oxford 2008: Lang.
- WEISSMAHR, Béla: *Ontologie. Grundkurs Philosophie*, Bd. 3 (Kohlhammer-Urban-Taschenbücher 347), Stuttgart/Berlin/Köln 1991: Kohlhammer.
- WHITEHEAD, Alfred N.: *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28), corrected Edition by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York 1978: Free Press.
- WIPPEL, John F.: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy), Washington D. C. 1984: Catholic University of America Press.
- Ders.: „Metaphysics“, in: N. Kretzmann/E. Stump (Hg.): *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge Companion to Philosophy), Cambridge 1993: Cambridge University Press, 85–127.
- Ders.: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From finite Being to uncreated Being* (Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1), Washington D. C. 2000: Catholic University of America Press.

*Benedikt Paul Göcke*

## Notiz zur Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie ohne Metaphysik

Es wird argumentiert, dass christliche Theologie, die einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, Metaphysik betreiben muss.

### 1. Das Argument

Das Argument für die These, dass christliche Theologie, die sich als Wissenschaft verstehen will, Metaphysik betreiben muss, lässt sich wie folgt formulieren:

- (1) Wenn die Wahrheit einiger Sätze der christlichen Theologie die Existenz metaphysischer Entitäten impliziert, dann muss eine mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftretende christliche Theologie metaphysische Theorien über die Existenz und das Wesen dieser Entitäten entwickeln.
- (2) Wenn eine mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftretende christliche Theologie metaphysische Theorien über die Existenz und das Wesen der von ihr implizierten metaphysischen Entitäten entwickeln muss, dann muss eine mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftretende Theologie Metaphysik betreiben.
- (3) Die Wahrheit einiger Sätze der christlichen Theologie impliziert die Existenz metaphysischer Entitäten.

Daher:

- (4) Eine mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftretende christliche Theologie muss metaphysische Theorien über die Existenz und das Wesen der von ihr implizierten metaphysischen Entitäten entwickeln.

Daher:

- (5) Eine mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftretende Theologie muss Metaphysik betreiben.

Das Argument ist deduktiv gültig: Wenn die Prämissen wahr sind, dann ist es nicht möglich, dass die Schlussfolgerung falsch ist. Die entscheidende Frage ist, ob das Argument auch schlüssig ist: Ein Argument ist deduktiv schlüssig genau dann, wenn es deduktiv gültig ist und die Prämissen wahr sind.

## 2. Die Rechtfertigung

Die erste Prämisse des Argumentes ist wahr: Grammatikalisch wohlgeformte Behauptungssätze (=Sätze) der christlichen Theologie sind wahrheitsfähig und jedem Satz der Theologie kommt entweder der Wahrheitswert „wahr“ oder der Wahrheitswert „falsch“ zu.<sup>1</sup> Wenn es also mindestens einen wahren Satz der christlichen Theologie gibt, dessen Wahrheit die Existenz metaphysischer Entitäten impliziert, dann folgt, dass die christliche Theologie aus ontologischer Perspektive darauf verpflichtet ist, die Existenz eben dieser metaphysischen Entitäten anzunehmen und sie in ihr ontologisches Inventar aufzunehmen. Da mit der Annahme, dass eine bestimmte Entität existiert, nicht nur die Frage nach dem Wesen dieser Entität verbunden ist, sondern auch die Fragen, warum sie überhaupt existiert und so existiert, wie sie existiert, und da diese Fragen innerhalb einer wissenschaftlichen Theologie anhand der bewährten Kriterien eines wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit mittels rational überprüfbarer Theorien beantwortet werden, folgt, dass eine mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auftretende christliche Theologie rational überprüfbare Theorien über die Existenz und das Wesen der von ihr implizierten metaphysischen Entitäten entwickeln muss.<sup>2</sup> Da rational überprüfbare Theorien über die Existenz und das Wesen metaphysischer Entitäten metaphysische Theorien sind, folgt, dass eine wissenschaftliche und christliche Theologie, deren ontologisches Inventar metaphysische Entitäten beinhaltet, eben darauf verpflichtet ist, metaphysische Theorien zu entwickeln.

Die zweite Prämisse ist wahr: Sie formuliert nur eine begriffliche Wahrheit *a priori*: Genauso wie derjenige, der physikalische Theorien entwickelt, Physik

<sup>1</sup> Für eine ausgezeichnete Analyse des Wahrheitsbegriffs vgl. WOLFGANG KÜNNE: *Conceptions of Truth*, Oxford 2005.

<sup>2</sup> Vgl. für eine weitergehende Analyse des wissenschaftlichen Zugangs zur Wirklichkeit BENEDIKT P. GÖCKE: „Theologie als Wissenschaft. Allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlagen der Diskussion der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven*, Münster 2018, VII–XLIV.

betreibt, genauso betreibt derjenige, der metaphysische Theorien entwickelt, *per definitionem* Metaphysik.

Die dritte Prämisse ist wahr: Der Begriff einer metaphysischen Entität lässt sich für gegenwärtige Zwecke hinreichend klar *ex negativo* bestimmen: Während die Existenz physikalischer Entitäten die Existenz des Universums impliziert, ist dies bei metaphysischen Entitäten nicht der Fall. Eine metaphysische Entität ist daher eine Entität, die existieren kann, auch wenn das Universum nicht existiert. Basierend auf dieser Definition einer metaphysischen Entität, folgt, dass die Wahrheit einiger Sätze der Theologie die Existenz metaphysischer Entitäten impliziert: Der Satz „Gott existiert“ impliziert, dass es mindestens eine Entität gibt, die unabhängig vom Universum existieren kann. Der Satz „Es gibt ein Leben nach dem Tod“ impliziert, dass es etwas im Menschen gibt, das unabhängig vom Universum existieren kann. Der Satz „Es gibt objektive moralische Werte“ impliziert, dass es etwas gibt, das unabhängig vom Universum existieren kann.<sup>3</sup>

Basierend auf der Wahrheit der Prämissen folgt aussagenlogisch korrekt die Schlussfolgerung, dass die christliche Theologie, wenn sie einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben möchte, rational überprüfbare metaphysische Theorien entwickeln und daher notwendigerweise Metaphysik betreiben muss. Das Argument für die Schlussfolgerung, dass wissenschaftliche Theologie aus christlicher Perspektive ohne Metaphysik unmöglich ist, ist daher ein schlüssiges Argument: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich.

## Verwendete Literatur

GÖCKE, Benedikt P.: „Theologie als Wissenschaft. Allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlagen der Diskussion der Wissenschaftlichkeit christlicher Theologie“, in: B. P. Göcke (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/1), Münster 2018: Aschendorff, VII–XLIV.

Ders.: „Alter Wein in neuen Schläuchen. Analytische Philosophie als Ancilla Theologiae“, in: M. Blay/T. Schärtl/Chr. Tapp (Hg.): „*Stets zu Diensten?*“ *Welche Philosophie braucht die Theologie heute?* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 14), Münster 2019: Aschendorff, 227-258.

KÜNNE, Wolfgang: *Conceptions of Truth*, Oxford 2005 (Nachdruck): Oxford University Press.

<sup>3</sup> Für eine ausführlichere Analyse vgl. ders.: „Alter Wein in neuen Schläuchen. Analytische Philosophie als Ancilla Theologiae“, in: M. Blay/T. Schärtl/Chr. Tapp (Hg.): „*Stets zu Diensten?*“ *Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*, Münster 2019, 227-258.



## **Anhang**



## Über die Autorin und die Autoren

**Benedikt Paul Göcke**, Dr. phil., Dr. theol., ist Professor für Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und assoziiertes Mitglied der Faculty of Theology and Religion an der Universität Oxford. Göcke publiziert unter anderem zu Fragen der Ethik, der Metaphysik, der Wissenschaftstheorie und zum Deutschen Idealismus.

**Christian Pelz**, M. A., M. Ed., geb. 1985 in Koblenz, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Emmy Noether-Nachwuchsgruppe „Theologie als Wissenschaft?!“ am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Wissenschaftstheorie der Ruhr-Universität-Bochum und assoziiertes Mitglied der Forschungsstelle Origenes der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Er studierte katholische Theologie, Philosophie und Mathematik in Münster sowie an der Universität Uppsala/Schweden. Vor seiner Tätigkeit in Bochum war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Während seiner Promotion forschte er als Visiting Research Student Collaborator an der Princeton University in den USA. In seiner Dissertation untersucht er das Theologieverständnis des Origenes und Immanuel Kants.

**Christian Hengstermann**, geb. 1979 in Bottrop, Studium der kath. Theologie, Philosophie, Englisch & Klass. Philologie. Promotion an der Universität Münster: *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik*, 2016-2019 Research Associate an der Universität Cambridge, ab 2017 Senior Editor im Projekt „Cambridge Platonism at the Origins of the Enlightenment“ (Bristol/Cambridge). Aufsätze zu Origenes, zur antiken und der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere den Cambridger Platonikern.

**Christina Schneider**, lehrt Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und im Rahmen eines Lehrauftrags an der Universität Augsburg. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Metaphysik, vor allem unter metaphysischen Fragestellungen, Religionsphilosophie, sowie Wissenschaftstheorie und mathematische Modellbildung in der Philosophie. Publikationen (Auswahl): *Leibniz' Metaphysik. Ein formaler Zugang*, München 2001; *Untersuchungen zur Ontologie* (hg. Zusammen mit G. Imaguire), München 2006; *Metaphysische Freiheit, Kohärenz und Theorie*, München 2009.

**Ruben Schneider**, Dr. phil., geb. in München, Studium der Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, Promotion bei Prof. Dr. Godehard Brüntrup SJ. Arbeitsschwerpunkte in der Philosophiegeschichte, der formalen Logik, der analytischen Sprachphilosophie und Metaphysik und der analytischen Religionsphilosophie. Seit 2018 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hochschule für Philosophie München (vorher: Freie Universität Berlin, Ruhr-Universität Bochum, Julius-Maximilians-Universität Würzburg). Jüngste Publikationen: „Struktural-systematische Theologie: Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und der linguistischen Wende“, in: GÖCKE, Benedikt P. (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Historische und systematische Perspektiven*, Münster: Aschendorff (STEP 13/1), 33-83; „Der semantische Realismus und die Allklasse aller Entitäten“, in: Lehner, U. / Tacelli, R. (Hg.), *Probleme der philosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart: Kohlhammer, 212-130.

**Theo Kobuch**, Prom. 1972 an der Justus-Liebig-Universität Gießen, 1975-1982 wiss. Ass. an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 1982 Habilitation im Fach Philosophie, 1983-1988 Prof. an der Theol. Fakultät der Uni Bochum, 1990 Ruf auf den dortigen Lehrstuhl für Philosophisch-Theologische Grenzfragen, 2003 bis zur Emeritierung 2016 Prof. für Philosophie am Philosophischen Institut der Universität Bonn. Wichtigste Publikationen: *Die Entdeckung der Person*, Darmstadt 1997; *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006; *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters*, München 2011; *Selbstwerdung und Personalität. Spätantike Philosophie und ihr Einfluß auf die Moderne*, Tübingen 2018; „*Wer Großes will, muß sich beschränken können*“. *Vom Wesen des Moralischen*, Basel 2018.

**Peter Rohs**, geb. 1936, Promotion in Kiel 1963, Habilitation in Frankfurt 1975, Professor in Münster 1986, im Ruhestand seit 2001. Wichtigste Veröffentlichungen: *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991; *Feld - Zeit - Ich*, Frankfurt 1996; *Der Platz zum Glauben*, Münster 1993; *Geist und Gegenwart*, Münster 2016; zahlreiche Aufsätze.

**Thomas Marschler**, geb. 1969 in Düsseldorf, Studium der kath. Theologie, Philosophie und Geschichte in Bonn und München. 2003 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Bonn mit einer Arbeit über Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der Früh- und Hochscholastik. 2005 Promotion zum Dr. phil. an der Universität Flensburg mit einer Monographie über den Kanonisten Hans Barion. 2007 Habilitation an der Ruhr-Universität Bochum mit einer Studie zur Trinitätslehre des Francisco Suárez SJ. Seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik

an der Universität Augsburg. Forschungsinteressen: Theologiegeschichte; Dialog Theologie-Philosophie; trinitarische Gotteslehre, Christologie und Eschatologie.

**Michael Borowski** studierte öffentliche Verwaltung sowie Religionswissenschaften und Theologie in Bielefeld, Bonn, Columbia (USA) und Leuven (Belgien). Er promovierte an der Freien Universität Amsterdam im Bereich Theologie und Wissenschaft und ist Lehrbeauftragter für Verwaltungsethik und polizeiliche Berufsethik an der FHöV NRW sowie Gastdozent an verschiedenen theologischen Ausbildungsstätten. Verschiedene Veröffentlichungen zu den Schwerpunkten polizeilicher Berufsethik und theologischer Methodik (gegenwärtig u. a. Herausgabe eines Heftes zur Polizeietik und Koordination eines internationalen Panels zu „Scripture and Theology“ an der European Academy of Religion).

**Markus Knapp**, geb. 1954 ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Jüngere Veröffentlichungen: *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009; *Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne*, Paderborn 2014; *Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – anerkennungstheoretisch erschlossen*, Freiburg i. Br. 2020.

**Holm Tetens**, geboren 1948, Studium der Philosophie, Mathematik und Soziologie, zuletzt von 1994 bis 2015 ordentlicher Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte in Wissenschaftstheorie, Argumentationstheorie, Metaphysik, Existenzphilosophie und Religionsphilosophie; einschlägige Publikation zum Thema Theologie und Metaphysik unter anderen: *Gotten denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

**Georg Gasser**, Dr. phil. habil, studierte katholische Theologie sowie Philosophie in Innsbruck, London und Notre Dame (USA). Er ist derzeit Universitätsassistent am Institut für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Seine Forschungsinteressen liegen vornehmlich in den Bereichen der (analytischen) Metaphysik, Handlungstheorie, Philosophie der Person und Religionsphilosophie.

**Uwe Meixner** (Promotion 1987, Habilitation 1990) ist ständiger wissenschaftlicher Mitarbeiter im Professorenrang am Institut für Philosophie der Universität Augsburg. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Analytische Philosophie und Analytische Theologie, Metaphysik und Logik, Philosophie des Geistes und Phänomenologie. Er ist Autor von 14 Monographien, darunter *Ereignis und Substanz*

(1997), *The Two Sides of Being* (2004), *Defending Husserl* (2014). Zuletzt ist von ihm erschienen *Liebe und Negativität* (2017).

**Thomas Schärftl-Trendel**, geb. 1969, Studium der Theologie und Philosophie in Regensburg und München. 2001 Promotion zum Dr. theol. in Tübingen, 2007 Habilitation zum Dr. phil. habil. an der Hochschule für Philosophie in München. Von 2006 bis 2009 Assistant Professor of Systematic Theology an der Catholic University in Washington DC, 2009 bis 2015 Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg, seit 2015 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Regensburg. Schwerpunkte der Forschung: Philosophische Theologie, Religionsphilosophie, Gotteslehre, Metaphysik, Erkenntnistheorie

**Klaus Müller**, Prof. Dr. Dr. habil., geb. 1955 in Regensburg. Studium der katholischen Theologie und der Philosophie in Regensburg, Rom, München und Freiburg. 1982 Dr. phil., 1984 Priesterweihe, 1994 Dr. theol. habil. Zwölf Jahre Seelsorge in Gemeinde und Justizvollzug. Seit 1996 Professor und Direktor des Seminars für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Forschung und Bibliographie siehe <http://www.uni-muenster.de/FB2/philosophie/>

**Volker Gerhardt** ist Seniorprofessor für Praktische Philosophie an der Humboldt-Universität, wo er sich, nach Professuren in Münster, Köln und Halle, von 1992 an um den Wiederaufbau der Philosophie bemühte. Er lehrt und forscht zu Fragen der Ethik, der Politik und der Theologie, und ist Mitglied verschiedener Akademien. Er leitet die Akademie-Ausgaben der Werke Kants und Nietzsches. Seine jüngeren Monographien sind: *Partizipation. Das Prinzip der Politik* (2007), *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins* (2012), *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* (2014), *Licht und Schatten der Öffentlichkeit. Voraussetzungen und Folgen der digitalen Innovation* (2014), *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang* (2016). 2018 erschien in zweiter Auflage: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Anfang 2019 erschien: *Humanität. Über den Geist der Menschheit*. Er ist Ehrendoktor für *Philosophie* der Universität Debrecen und für *Theologie* der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

**Johannes Stoffers SJ**, Jahrgang 1982, ist Mitglied des Jesuitenordens und seit 2018 Dozent für Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Studien in Philosophie und Theologie hat er in Paderborn, München und Rom absolviert, ist 2008 in Rom zum Priester geweiht und 2011 in Tübingen zum Dr. phil. promoviert worden. Nach dem Noviziat und einer Zeit als Seelsorger in

*Autoren*

München, St. Michael, war er von 2015 bis 2018 an der Münchner Hochschule für Philosophie tätig und dort Stipendiat eines PostDoc-Fellowships der John-Templeton-Foundation.



## Register

## A

- Adams, Marilyn McCord 266f.  
 Adorno, Theodor W. 213  
 Aischylos 26  
 Albert der Große 351  
 Alkibiades 123  
 Alston, William 170  
 Altes Testament 2, 5f., 13, 19, 26,  
 249, 347, 355  
 – Abraham 121f., 129  
 – Exodus 379, 415  
 – Ezechiel 13  
 – Genesis 14  
 – Isaak 121f., 129  
 – Jakob 121f., 129  
 – Jesaja 13  
 – Mose 14, 29  
 – Salomon 10  
 Anerkennung 226–231  
 Anselm von Canterbury 267, 357  
 Anthropologie 200, 215f., 226,  
 238f.  
 – anthropologische Dimension der  
 Metaphysik 251f.  
 – anthropologische Wende  
 214–218, 226  
 Aristoteles 39f., 74, 117–119, 121f.,  
 129, 138, 221f., 236, 308, 344, 348,  
 351, 353, 376  
 Armstrong, David 306f.  
 Athanasius der Große 122  
 Atheismus 62, 79, 308, 347, 365, 400f.  
 – methodischer 237, 239f.  
 Augustinus 129f., 133, 145, 153, 304,  
 351  
 Avicenna 328  
 Axt-Piscalar, Christine 95

## B

- Badiou, Alain 340  
 Bagger, Matthew 194  
 Barth, Karl 23, 167, 170, 180, 183, 361  
 Basilius der Große 117, 121–123  
 Bennet, John Godolphin 154  
 Berkley, George 25  
 Betti, Emilio 366  
 Beutler, Rudolf 113  
 Bilderverbot 294f.  
 Bishop, John 411–414  
 Boltanski, Luc 230  
 Bonaventura 351  
 Bourdieu, Pierre 200  
 Bourguet, Louis 38  
 Bradley, Francis Herbert 359  
 Brandon, Robert 345, 368  
 Brink, Gijsbert van den 194  
 Buber, Martin 23  
 Buchheim, Thomas 127f.  
 Bultmann, Rudolf 216, 258f.

## C

- Calvinismus 4  
 Cambridge Platonismus  
*siehe:* Platon  
 Camus, Albert 68  
 Caputo, John David 165  
 Carnap, Rudolf 236, 251, 263, 305,  
 313f., 375, *siehe auch:* Wiener Kreis  
 Clayton, Philip 410  
 Clemens von Alexandrien 123  
 Cobb, John 358  
 Coleridge, Samuel Taylor 27, 29  
 Cramer, Wolfgang 116, 399, 402–404  
 Crossan, John D. 310  
 Cudworth, Ralph 28  
 Cusanus  
*siehe:* Nikolaus von Kues

**D**

- Dalferth, Ingo 211  
 Darwin, Charles 386  
 De Caro, Mario 194  
 Derrida, Jacques 349  
 Descartes, René 18, 28, 111, 127,  
 135, 151, 236, 253, 263, 344  
 Determinismus 144f., 149f.  
*siehe auch:* Kausalität  
 Deuser, Hermann 187  
 Dialog 23  
 Draper, Paul 194f.  
 Dualismus 398f.

**E**

- Einstein, Albert 148, 154  
 Empirismus 2  
 Entitäten  
 – metaphysische 395f.  
 – physikalische 396  
 Epistemologie 141–143, 148,  
 170–176, 180–188, 203–207, 217–  
 220, 224f.  
 Ethik  
 – deontologische 19  
 – Tugendethik 19  
 Existenzialismus 363

**F**

- Farrer, Austin 29  
 Feuerbach, Ludwig 236  
 – Projektionstheorie 24, 348  
 Fichte, Johann Gottlieb 93, 111,  
 348, 352  
 Fiedrowicz, Michael 304  
 Fischer, Norbert 101, 107  
 Frege, Gottlob 251, 317–319  
 Freiheit  
 – metaphysischer Realismus und

Freiheit 268–272

- und göttliche Intervention 20f.  
 – und Notwendigkeit 9f., 31  
*siehe auch:* Kant, Immanuel – Frei-  
 heitsbegriff nach  
 Friedrich Wilhelm II. 103

**G**

- Gabriel, Markus 336–340, 394  
 Gadamer, Hans-Georg 366  
 Gerhardt, Volker 81, 87, 130–134,  
 368  
 Geschichte  
 – Heilsgeschichte 18, 32,  
 206  
*siehe auch:* Wahrheit – historische  
 Giordano Bruno 351  
 Glaube  
 – Glaubensbekenntnis 287, 288–  
 290, 300, 345f.  
 – Glaubensrelationen 223–225,  
 227  
 Glisson, Francis 12  
 Gödel, Kurt  
 – Gödelsche Unvollständigkeitsthe-  
 orem 60  
 Goethe, Johann Wolfgang von  
 149, 153  
 Gott  
 – als transzendentes Ideal 89–96  
 – der Philosophen 303, 364  
 – Immanenz Gottes 153f.  
 – Tod Gottes 376  
 – Transzendenz Gottes 112–114,  
 117f., 135, 183  
*siehe auch:* Kant, Immanuel – Got-  
 tesbegriff nach – Gottespostulat;  
 Person – Personalität Gottes; Trini-  
 tät

Register

- Gottesbeweis 155f., 275, 365,  
381–383  
– kosmologischer 316, 334  
– ontologischer 11, 315f., 332, 334,  
357f.  
– teleologischer 386  
– zur (Un-)möglichkeit von Gottes-  
beweisen 62, 87, 89f.
- Greene, Brian 148
- Gregor von Nazianz 117, 122f.
- Gregor von Nyssa 117–120, 123f.,  
309
- H**
- Habermas, Jürgen 197, 204, 213, 254,  
308, 364
- Halfwassen, Jens 116, 346, 348,  
349f., 352, 362
- Hartshorne, Charles 353, 355–  
359, 407–409
- Hartz, Glenn 37
- Hauerwas, Stanley 195, 198, 201
- Hector, Kevin W. 163–171, 173–188
- Hedley, Douglas 3, 22–31
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
93, 111, 199, 236, 349–352,  
359, 362, 365, 398
- Heidegger, Martin 130, 165, 170, 212,  
218, 228, 253f., 265, 297, 344, 346,  
349, 363–366  
– Antisemitismus 364
- Heine, Heinrich 381
- Helffferich, Adolf 133
- Henologie 349
- Henrich, Dieter 116, 151, 308,  
311f., 345, 349, 368
- Heraklit 349, 351
- Herder, Johann Gottfried 149, 385,  
390
- Hermeneutik 364, 366
- Herz, Marcus 85
- Hierokles von Alexandrien 116
- Hobbes, Thomas 23, 25
- Höffe, Otfried 136
- Höhn, Hans-Joachim 134
- Hölderlin, Friedrich 352
- Honneth, Axel 226, 228, 230
- Hugo von St. Viktor 132f.
- Hume, David 5, 236, 256, 263,  
311
- Hüttemann, Andreas 161
- I**
- Iamblichos von Chalkis 115
- Idealismus 142f., 145, 147f., 152, 271,  
347  
– Britischer 358–362, 367  
– Deutscher 22, 28, 93, 352,  
367f.  
– transzendentaler 82
- Interaktionismus  
– kartesischer 144f., 150–152,  
154, 161  
– platonischer 144f., 147, 150,  
152, 154f., 161
- Interventionalismus  
– supranaturaler 21
- J**
- Jacobi, Friedrich Heinrich 101, 103,  
124, 132f., 143, 145, 151
- Jaspers, Karl 116
- Jean Paul 213
- Johannes Duns Scotus 171, 267,  
351
- Johannes Scottus Eriugena 350, 362
- Jung, Carl Gustav 27
- Justin der Märtyrer 249

**K**

- Kant, Immanuel 26, 28, 30, 77, 79–108, 111, 123–127, 129, 131, 133f., 136–138, 141–152, 155–158, 161, 218, 231, 235f., 241, 263f., 270, 295, 303, 308, 310–312, 314–317, 328, 332, 334f., 337, 344f., 352, 367, 374, 381, 383–389
- Freiheitsbegriff nach 143–145, 149f., 161
  - Gottesbegriff nach 98–100, 145–147, 151–153, 384
  - kategorischer Imperativ 125
  - Metaphysik der Sitten 124–126
  - Metaphysikverständnis 80–89
  - Praktische Vernunft 124–126, 129, 136–138, 147
  - spekulativer und praktischer Gebrauch der Vernunft 86, 97, 102f.
  - Unsterblichkeit der Seele 147, 157f., 160
  - Vernunftideen 141–143, 148f.
- siehe auch:* Philosophie – Transzendentalphilosophie
- Kausalität 143–155, 156, 158, 161, 183
- kausale Geschlossenheit der Welt 291
  - mentale 144, 150–152, 154, 157f., 161
  - psychologische 144, 150
- Kierkegaard, Søren 132f., 322
- Koch, Anton F. 368
- König, Peter 91f.
- Korrespondenztheorie 59, 61, 164f., 178f.
- Krause, Karl Christian Friedrich 407
- Kripke, Saul 310

**Kritizismus**

- kritizistischer Zirkel 66–70

Kuhn, Thomas Samuel 202

Kühnlein, Michael 196f., 204

Kultur 386–391

Kutschera, Franz von 116

**L**

Labron, Tim 323–325

Laplace, Pierre-Simon 62, 237

Leftow, Brian 400, 402

Leibniz, Gottfried Wilhelm 37–55, 38,

126, 130, 141f., 144, 236, 379, 386

- Gottesbegriff nach 45f., 51–53

- Schöpfung nach 46–48

- Wahrheitsbegriff nach 41–43

Leib-Seele-Problem 253

Lem, Stanisław 159

Leslie, John 398, 402

Lessing, Gotthold Ephraim 101, 149

Leuenberger, Martin 304

Levinas, Emmanuel 116, 337

Lewis, David 236, 310

Locke, John 119, 131

Lotz, Johannes B. 363

Lowe, Edward J. 255–258, 264

Lukács, Georg 344

Lydos, Johannes 114

**M**

MacArthur, David 194

MacIntyre, Alisdair 195, 198f., 201, 205f.

Maimonides, Moses 4

Maistre, Joseph de 30

Marion, Jean-Luc 165, 170

Martin, Gottfried 345

Materialismus 194, 203

McDowell, John 368

- McTaggart, John/McTaggart Ellis 359
- Mellor, David Hugh 148
- Mendelssohn, Moses 79f., 101, 103, 107, 145, 147, 157, 381
- Merleau-Ponty, Maurice 200
- Metaphysik
- analytische 252–258, 274
  - Geschichte 211–214, 235f.
  - Grundprobleme der 84
  - integrative Funktion der 272f.
  - Metaphysikkritik 111, 118–122, 127, 163–170, 212–215, 218f., 228, 235, 241f., 244f., 262–272
  - metaphysisches Weltbild 290–293
  - post-metaphysisches Zeitalter 303  
*siehe auch:* Kant, Immanuel – Metaphysikverständnis
- Milbank, John 195, 198–201, 205f.
- Miller, Barry 317–319, 328–335, 333,
- Moderne
- Modernekritik 364  
*siehe auch:* Postmoderne
- Monismus 3, 11, 23, 352, 400–405, 414
- Monotheismus 8, 176, 181, 250, 299–301, 346, 348
- Moore, George 359
- More, Henry 2, 12–22, 32
- Muck, Otto 275
- Müller, Klaus 273f.
- Müller, Max 363
- N**
- Næss, Arne 154
- Nagel, Thomas 236, 365
- Narveson, Jan 194
- Naturalismus 23f., 53f., 144, 147, 194f., 237–239, 245, 284, 287, 290–294, 401
- Kritik des 128f., 239–245
- Naturgesetze 256–262
- Neues Testament 1, 6, 10, 19, 26, 145, 175
- Brief an die Römer 393
  - Erster Brief an die Korinther 105
  - Johannes von Patmos 26, 30
  - Johannesevangelium 286
  - Paulus 160, 243, 249, 405
- Neuplatonismus  
*siehe:* Platon
- New Traditionalism 195f., 198, 200f., 204–207
- Newton, Isaac 141
- Nida-Rümelin, Martine 159
- Nietzsche, Friedrich 111, 127, 131, 213, 236, 364, 367, 375f., 381
- Nikolaus von Kues 236, 348–351, 362
- Nominalismus 212
- Non-Kognitivismus 165–169
- O**
- Offenbarung 167, 171–183, 187f., 377, 379, 393
- Rationalität und 180–183, 187
  - Selbstoffenbarung Gottes 22–31
  - und Vernunftreligion 104  
*siehe auch:* Spinoza, Baruch de – Offenbarungskritik
- Onto-Theologie 265–267
- Origenes 13, 28, 30, 115, 123
- Otto, Rudolf 30
- P**
- Panentheismus 3, 22f., 30, 32, 358–362, 363f., 399, 405–414, 416

- panentheistic turn 349, 353, 406
  - Panpsychismus 154, 359f., 363, 365
  - Pantheismus 15, 151–153, 354, 360, 400–402, 404, 416
    - Pantheismus-plus 413
    - Pantheismusstreit 101–103, 347
  - Parallelismus
    - Psychisch-Physischer 11
  - Pareyson, Luigi 345, 366
  - Parmenides 349
  - Pascal, Blaise 127, 129, 212, 215f., 235
  - Person 125f., 130–132, 135, 137, 147, 150, 152, 153, 157, 159
    - diachrone Identität 157–160
    - intersubjektive Anerkennung 166–169, 176, 184–187, *siehe auch*: Anerkennung
    - Personalität Gottes 51–55, 130–132, 134–136, 151–153, 155f., 161, 177f., 297–300, 356
  - Perszyk, Ken 411–414
  - Pfeifer, Karl 401
  - Phänomenologie 366
  - Philosophie
    - analytische 251, 254, 262–264, 359, 363, 375
    - des Geistes 312
    - Transzendentalphilosophie 81–86, 123, 311
    - Verhältnis zu Glaube und Theologie 8f.
    - vorsokratische 347f., 351*siehe auch*: Prozessphilosophie
  - Physikalismus
    - siehe*: Naturalismus
  - Pippin, Robert B. 345, 368
  - Platon 2, 22, 30, 32, 50, 91, 93, 112, 120, 122f., 142, 157, 236, 344, 349f., 362, 383
    - Cambridger Platonismus 12–31, 134
    - Neuplatonismus 145, 153, 161, 308, 347, 349, *siehe auch*: Plotin; Proklos
  - Plotin 13, 16, 24, 27, 28, 113–115, 117, 121, 153, 236, 344, 349, 350f.
  - Popper, Karl 236
  - Porphyrios 113, 115
  - Postmoderne 344f., 351, 375
  - Poststrukturalismus 344, 366
  - Proklos 16, 114–116, 130, 161
  - Prozessphilosophie 353–358, 362, 406–410, 414
  - Prozesstheologie 153, 358
  - Puntel, Lorenz B. 52, 394, 403–405
- Q**
- Quine, Willard van Orman 219, 228, 251, 305f., 318, 365
- R**
- Radical Orthodoxy 198–200, 204f.
  - Rahner, Karl 216, 363
  - Rationalismus 2, 14, 18f., 22, 28, 39, 46, 71f.
  - Raum und Zeit 141–143, 145f., 148f., 152f.
  - Rea, Michael 173, 185
  - Realismus
    - Antirealismus 63–65, 327
    - epistemischer 261
    - metaphysischer 63–65, 307
    - ontologischer 261

- semantischer 261
- transzendentaler 307
- Relationale Ontologie 134–136, 221–224, 227–229
- Religionskritik 236–239
  - psychoanalytische 338
  - siehe auch:* Feuerbach, Ludwig
- Religionsphilosophie
  - analytische 136
- Rentsch, Thomas 116
- Ricken, Friedo 215
- Ricoeur, Paul 226, 230, 366
- Ritschl, Otto 128
- Russell, Bertrand 37, 251, 236, 318, 359
- S**
- Schapp, Wilhelm 366
- Schärfl, Thomas 365–367
- Scheffczyk, Leo 183
- Scheler, Max 236
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
  - 22, 111, 236, 350–352, 360, 362
- Schleiermacher, Friedrich 168, 186, 289, 379, 390f.
- Schmitt, Carl 355
- Schneider, Reinhold 361
- Schneider, Ruben 95f.
- Scholastik 95, 273f., 296, 331, 357, 379
  - Neuscholastik 214, 347
  - Spätscholastik 344
- Schönbaumsfeld, Genia 321–326
- Schopenhauer, Arthur 360
- Schöpfung 259f., 286–289
  - siehe auch:* Leibniz – Schöpfung nach
- Semantic turn 219f.
- Severino, Emanuele 345
- Shakespeare, William 26
- Smart, John J. C. 313–315
- Smith, James K. A. 195f., 199–201, 206f.
- Sokrates 383
- Sophokles 26
- Spaemann, Robert 131, 135, 343, 345f., 368
- Spinoza, Baruch de 29–33, 101, 143–145, 149, 151–156, 344, 348f., 358, 379, 398
  - Kritik des Wunders 5f., 19
  - Offenbarungskritik 1, 4–11, 13f.
  - „Spinozismus der Freiheit“ 22f.
- Sprachpragmatik 173–177, 184–187
- Sprechakte 67–69, 242f.
- Sprigge, Timothy 358–362
- Stoa 115f., 123, 126f.
- Stout, Jeffrey 195f., 198, 200f.
- Strasser, Peter 130
- Strawson, Peter F. 310
- Striet, Magnus 268f.
- Swinburne, Richard 136, 146, 152, 156f.
- T**
- Taliaferro, Charles 194f.
- Taylor, Charles 195–198, 200–206
- Taylor, Samuel 22
- Tegtmeyer, Henning 368
- Tennemann, Wilhelm Gottlieb 133
- Tertullian 249
- Tetens, Holm 128f., 368
- Theiler, Willy 113
- Theismus 24, 129f., 136–138, 157, 195, 197
- Theodizee 20, 32, 411
- Theodoros von Asine 116

- Theologie
- als Kultur- und Lebenswissenschaft 391
  - analytische 365–367
  - Ethiktheologie 390
  - natürliche 273, 377f.
  - negative 95, 116–119, 165, 339
  - systematische 268, 273
  - Wissenschaftlichkeit der 193–197, 201f., 206f., 395–397
- Theunissen, Michael 345, 368
- Thomas von Aquin 68, 129, 161, 170f., 222, 236, 267, 296, 328, 349, 351, 353, 358, 404
- Analogielehre 134
  - thomistischer Theismus 414–417
- Trinität 299–301, 309, 346, 349, 396
- Truthmaker 306f.
- Tugend 112–116, 120–123
- Tugendhat, Ernst 219
- U**
- Univozität 127, 130, 135
- V**
- Vaihinger, Hans 127f.
- Valentin, Karl 358
- Vallicella, William F. 333, 335, 339
- Verdinglichung 111, 337f.
- Vergöttlichung 112–115, 120
- Vernunftglaube 131–134, 137f.
- Verweyen, Hansjürgen 65–68
- Vico, Giambattista 28
- W**
- Wahrheit
- absolute 70–73
  - ewige 6, 9
  - historische 283–289
  - metaphysische 1, 285–289
  - objektive 27, 32
  - philosophische 9, 31
  - spekulative 22
  - theologische 395–397
  - Wahrheitspluralismus 74–77
- Weber, Max 197
- Weischedel, Wilhelm 116
- Weltanschauung 250
- Wendel, Saskia 134
- Westphal, Merol 265–267,
- Whitehead, Alfred North 2, 236, 353–358, 407f.
- Wiener Kreis 262f., 375
- Wilhelm von Ockham 351
- Wissenschaftstheorie 194f., 198f., 202–207
- Wittgenstein, Ludwig 165, 263, 281, 289, 297, 321–327, 337, 344, 365, 375
- Wolff, Christian 218, 236
- Wolterstorff, Nicholas 263f.
- Wunder 258–262, 283, 286
- siehe auch:* Spinoza, Baruch
- de – Kritik des Wunders
- X**
- Xenophanes 348
- Y**
- Yablo, Stephen 307
- Z**
- Zaborowski, Holger 364
- Zeit *siehe:* Raum und Zeit