



STEP 13/3

Benedikt Paul Göcke / Christian Pelz (Hg.)

# Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 3  
Theologie und Metaphysik

*Cover image*

Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.  
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

*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/10.17438/978-3-402-12413-0>



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.

© 2001/2019 Ernst Laubach. 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)

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 Idolatrie 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 mitbestimmen, 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.