



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/10.17438/978-3-402-12415-4>



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

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.“¹ 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

¹ 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.² 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.“³

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.“⁴ 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.“⁵ 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.⁶ Einen markanten

² JENS HALFWASSEN: „Metaphysik und Transzendenz“, in: M. Enders (Hg.): *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2002, 13–27, hier 16.

³ MARTIN HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990, 63.

⁴ BLAISE PASCAL: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, herausgegeben von Jean Robert Armogathe, Stuttgart 1997, Fragment 201 (Zählung nach Louis Lafuma).

⁵ Ebd., Fragment 427.

⁶ 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 [...]“.⁷ 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.“⁸ 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.“⁹ 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.

⁷ 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.

⁸ TILMAN BORSCHKE: *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990, 291.

⁹ 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.¹⁰ 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.“¹¹ 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

¹⁰ 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.

¹¹ 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.¹² 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.“¹³ Pascal hat damit den fundamentaltheologischen Extrinsezismus bereits entschlossen verabschiedet, der in der katholischen Theologie noch bis ins 20. Jahrhundert hinein dominant geblieben ist.¹⁴ 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

¹² Vgl. zum Folgenden MARKUS KNAPP: *Herz und Vernunft. Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne*, Paderborn 2014, 83–95.

¹³ PASCAL: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Fragment 418 (Zählung Lafuma).

¹⁴ 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.¹⁵ 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.“¹⁶ 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.“¹⁷

Auch in der Theologie hat sich diese anthropologische Wende dann auf unterschiedlichen methodischen Wegen vollzogen. Wenn das auch nicht ohne Widerspruch geblieben ist,¹⁸ 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“.¹⁹ 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*.“²⁰ 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.“²¹ 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.

¹⁵ FRIEDO RICKEN: *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003, 279.

¹⁶ PASCAL: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, Fragment 148 (Zählung Lafuma).

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. etwa HANS URS V. BALTHASAR: *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln ³1966, 19–32.

¹⁹ KARL RAHNER: „Theologie und Anthropologie“, in: ders. (Hg.): *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln/Köln/Zürich 1964, 43–65, hier 43.

²⁰ RUDOLF BULTMANN: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, in: ders. (Hg.): *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen ⁹1993, 26–37, hier 28.

²¹ Ebd., 36.

Für eine anthropologisch gewendete Theologie bleibt es methodisch unerlässlich, in die Verantwortung des Glaubens dessen Innenperspektive miteinzubeziehen.²² 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“²³, 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.“²⁴ Als solche arbeitet sie hermeneutisch, indem sie den Glauben und seinen Logos dem Verstehen erschließt.²⁵ 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

²² Vgl. dazu auch MARKUS KNAPP: *Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 2009, 121–130.

²³ 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.

²⁴ Ebd., 400.

²⁵ 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. Jahrhundert²⁶ 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.“²⁷

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.“²⁸ In einer durchaus analogen Weise wird die ontologische Fragestellung auch auf dem Boden der analytischen

²⁶ Vgl. etwa SCHMIDINGER: *Metaphysik*, 17.

²⁷ 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.

²⁸ 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.“²⁹

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.³⁰ „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.“³¹

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

²⁹ 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.

³⁰ 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.).

³¹ 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.“³²

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.“³³ 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.“³⁴ 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

³² DALFERTH: *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, 70.

³³ Ebd., 31 (i. O. kursiv).

³⁴ Ebd., 67.

wahre Ontologie geführt wird.³⁵ 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.“³⁶ 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.“³⁷ 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

³⁵ Ebd., 76.

³⁶ Ebd., 77.

³⁷ 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.“³⁸ 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.“³⁹ 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,⁴⁰ 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.“⁴¹

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.“⁴² Es macht gerade ihre Geschöpflichkeit aus, dass sie restlos auf Gott bezogen ist, von dem sie zugleich restlos verschieden bleibt.⁴³ Als solche ist sie identisch mit ihrem Bezogensein auf Gott.

³⁸ THOMAS VON AQUIN: *Summa contra Gentiles* IV, 14.

³⁹ JAN BECKMANN: Art. „Relation. I. Philosophisch“, in: *LThK*³ 8, 1028f., hier 1029.

⁴⁰ 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.

⁴¹ CHRISTOPH SCHWÖBEL: „Christologie und trinitarische Theologie“, in: ders.: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 257-291, hier 277.

⁴² HANS-JOACHIM HÖHN: *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 124.

⁴³ 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.⁴⁴ 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.“⁴⁵ 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.“⁴⁶ 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

⁴⁴ Vgl. DALFERTH: *Existenz Gottes und christlicher Glaube*, 156.

⁴⁵ Ebd., 239. Vgl. dazu auch 244f.

⁴⁶ 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.“⁴⁷

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.“⁴⁸ 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

⁴⁷ Ebd., 273.

⁴⁸ Ebd., 247.

wahr erweist, wenn sie von Gott selbst eschatologisch so erwiesen wird.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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.“⁵¹ 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“⁵² begründet.

Da diese Erfahrung nur in einer performativen Einstellung, d. h. in einer Teilnehmerperspektive gemacht werden kann, ist auch die durch sie begründete spezifische Gewissheit⁵³ 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.“⁵⁴ Die Einlösung dieses Wahrheitsanspruchs ist vielmehr Gegenstand der eschatologischen Hoffnung des Glaubens. Erst wenn Gott selbst das im Glauben Erfahrene uneingeschränkt und

⁴⁹ Ebd., 333.

⁵⁰ Vgl. ebd., 239, wo Dalferth auch vom „Bekennnischarakter“ der Behauptung der Existenz Gottes spricht.

⁵¹ Ebd., 272. Vgl. auch 333.

⁵² Ebd., 272.

⁵³ Vgl. dazu und zum Folgenden auch KNAPP: *Die Vernunft des Glaubens*, 132–151.

⁵⁴ 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.⁵⁵ 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.

⁵⁵ 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.⁵⁶ 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.⁵⁷ Daher bleibt ihr Verhältnis zur Ontologie prekär; ja, sie schließt eine

⁵⁶ 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.

⁵⁷ 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“⁵⁸, 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.⁵⁹ 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

⁵⁸ MICHAEL THEUNISSEN: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, 27.

⁵⁹ 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.⁶⁰ 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

⁶⁰ 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.⁶¹ 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

⁶¹ 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 ³1966: Johannes.
- BECKMANN, Jan: Art. „Relation. I. Philosophisch“, in: *LThK*³ 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 ⁹1993: 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 ⁹1990: 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.