



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/10.17438/978-3-402-12420-8>



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)

*Klaus Müller*

## Die Unvermeidlichkeit von Metaphysik Über Selbstverpflichtungen einer radikal rechenschaftsbereiten Theologie

### 1. Ins Thema hineinfinden

„Der weitgehende Verzicht vieler heutiger Theologen [...] auf die Frage nach der Referenz, der ‚Bedeutung‘ jenseits des ‚Sinnes‘ der Texte und damit nach deren Konvergenz, ist Indiz für eine *theologia etsi deus non daretur*. Ihr Thema sind nur Texte. Nur Texte aber, das heißt: fiction.“<sup>1</sup>

Diese Diagnose Robert Spaemanns – gestellt im Herbst 1999 – markiert eine Problemlage, die seit Jahrzehnten wie eine mühsam verdeckte Wunde am Körper der Theologie schwärt und mittlerweile immer wieder einmal offen aufbricht. Es geht schlicht um die Frage, ob und – wenn ja – warum und in welcher Form theologische Disziplinen, und zwar speziell die Exegesen und die Fächer der Systematischen Theologie, bereit und in der Lage sind, Rechenschaft darüber zu geben, inwiefern ihren Sätzen so etwas wie eine Wirklichkeitsdeckung entspricht. Anders gewendet: Jeder theologische Satz, der mehr sein will als Poesie, Moral oder Politik, bezieht sich nach eigenem Anspruch epistemisch auf etwas Wirkliches und erhebt damit einen Erkenntnisanspruch. Damit geht er ein ontological commitment (eine ontologische Verpflichtung) ein, über das er dann auch auf dem Forum der Vernunft kritisch Rechenschaft ablegen muss. Man kann das auf die bündige Formel bringen: keine Theologie ohne Ontologie. Und weil es bei Theologie im Kern um Transzendentes geht, heißt das: keine Theologie ohne Metaphysik. Aber damit ist ein riesiges Streit-Areal aufgetan.

<sup>1</sup> ROBERT SPAEMANN: „Das unsterbliche Gerücht“, in: ders., *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Stuttgart 1999, 772–783, hier 773.

## 2. Scheinbar Selbstverständliches

Die übliche Großerzählung geht dann so: Natürlich habe die christliche Theologie, als sie versuchte, sich im Raum der spätantiken Kultur Gehör zu verschaffen, auf die Instrumente der attischen Klassik und speziell der Metaphysik von den großen Vorsokratikern über Platon und Aristoteles bis zu Plotin zurückgegriffen. Ohne diese Ressourcen wären die frühchristlichen Dogmen nicht zu formulieren gewesen. In einem Amalgam mit lateinischen und partiell viel später dann auch islamischen Traditionen seien auf diese Weise im Mittelalter die großen Kathedralen christlicher Philosophie entstanden. Deren Überdrehung in der Spätscholastik in Gestalt nominalistischer Positionen habe deren Zusammenbruch vorbereitet. Auch Versuche der Erneuerung der Metaphysik durch einen Descartes oder Spinoza hätten diesen nicht aufhalten können. Vollstreckt habe ihn dann die kantische Kritik. Die nachkantischen Revisionen der Idealisten hätten zwar eine Remetaphysizierung der großen Leitfragen der Philosophie inklusive der Gottesfrage versucht, hätten aber dem Druck des im 19. Jahrhundert aufkommenden positivistischen und empiristischen Denkens nicht standhalten können. Und dann hätten die philosophischen Neueinsätze des verspätet erst in seinen 1920er Jahren mit Ludwig Wittgenstein, Georg Lukás und Martin Heidegger einsetzenden 20. Jahrhunderts die metaphysischen Restbestände philosophischen Denkens weggefegt. So sei schließlich Platz geworden, zunächst für die strukturalistischen Ersetzungen und dann poststrukturalistischen Austreibungen aller Metaphysik unter dem Label der Dekonstruktion. Und von den lange Zeit virulenten antitheologischen und antimetaphysischen Tendenzen der sich ausfächernden analytischen Philosophie konnten sich die Postmodernen zunächst nur bestätigt wissen, um dann von Vertretern der späteren Analytik auf überraschende Weise Unterstützung für die mittlerweile ihrerseits entdeckte Pragmatik aller Diskurse zu erhalten. Damit sei der Weg frei gewesen, religiös-theologischen Wortmeldungen ein genuines Eigenrecht neben wissenschaftlichen Diskursen einzuräumen.

## 3. Seltsame Verwerfungen

Nunmehr, wenige Jahrzehnte später, kann man nur noch mit barer Fassungslosigkeit konstatieren, wie viele aus der Theologenzunft auf die antimetaphysischen Züge aufgesprungen sind. Die „Modernen“ dergestalt, dass sie meinten, in

den verrätselten, oftmals schlicht unverständlichen Diskursen postmoderner Autoren auf Spuren der Transzendenz des (Lieblingwort der Szene:) „ganz anderen Gottes“ zu stoßen – ohne zu merken, dass sie dabei nicht selten in semantischen Scharlatanerien endeten und zumal das Proprium der christlichen Tradition, dass Gott sich menschlich kenntlich gemacht hat in der Fleischwerdung, verrieten. Und die „Konservativen“ fingen an, Kant wie eine Monstranz vor sich herzutragen, als sei dessen Denken, unerachtet seiner kritischen Leistung, nicht von tiefen Aporien durchherrscht. Als gäbe es nicht so etwas wie eine Metaphysik nach Kant, deren Strom sich von den Frühidealisten über die maßgeblichen Ansätze des Prozessdenkens Anfang des 20. Jahrhunderts, herausragende Metaphysiker der Gegenwart wie – sagen wir – Luigi Pareyson, Robert Spaemann, Dieter Henrich, Michael Theunissen, Emmanuele Severino, Robert B. Pippin und Robert Brandom bis in die Gefilde des Neuen Realismus zieht.

Gleichwohl ist es in der Philosophenzunft weit verbreitete Mode, sich mit sophistischen Formeln vor den Herausforderungen einer Metaphysik davonzustehlen, etwa der Tonart:

„Metaphysik war immer gleich möglich und gleich unmöglich.“<sup>2</sup>

Die Theologie kann sich eine solche Schludrigkeit nicht leisten (oder sie sollte gleich einpacken). Denn wenn es Theologie als eine ernst zu nehmende wissenschaftliche Disziplin soll geben können, dann kann sie sich nichts Geringeres abverlangen als eine Erkenntnis Gottes. Und eine solche ist ohne Metaphysik schlichtweg nicht zu haben. Das widerspricht im Übrigen in keiner Weise der kantischen Einsicht, die der Königsberger in sein berühmtes Gottespostulat gefasst hat: Sein Gottesbegriff ist gewiss ein Gedanke mit Hoffungsvermerk, aber deswegen noch lange nicht einfach ein Glaubensbekenntnis, wie manchmal in der Theologie auf der Basis wenig reflektierter nominalistischer Hintergrundannahmen unterstellt wird. Auch das kantische Gottespostulat ist ein Argument. Es entspringt einer temporalen Logik, ganz ähnlich wie Robert Spaemanns Gottesbeweis aus der Ressource des grammatischen *Futurum exactum*, und hat darum wie Letzteres unmittelbar einen ontologischen Hintergrund. In Spaemanns Argument tritt dieser nachgerade gebieterisch in den Vordergrund:

„Von einem Ereignis der Gegenwart sagen, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, heißt sagen, dass es in Wirklichkeit auch jetzt nicht ist. [...] Das jetzige Bewusstsein von dem, was jetzt ist, impliziert das Bewusstsein des künftigen Gewesenseins, oder es hebt sich selbst auf. Aber was ist der ontologische Status dieses Gewesenseins, wenn alle Spuren verweht sein werden, wenn das Universum nicht mehr sein wird? [...] Die Unvermeidlichkeit des *Futurum exactum* impliziert die Unvermeidlichkeit, einen ‚Ort‘ zu denken,

<sup>2</sup> GOTTFRIED MARTIN: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methoden*, Berlin/Boston 1965, 6.

wo alles, was geschieht, für immer aufgehoben ist. Oder wir müssen den absurden Gedanken akzeptieren, dass einmal nicht mehr gewesen sein wird, was jetzt ist, und was eben deshalb auch jetzt nicht wirklich ist. Die totale Virtualisierung der Welt macht das Dasein Gottes verzichtbar.<sup>3</sup>

Das ist ganz einfach deswegen so, weil Gegenwärtiges, ist es einmal Vergangenes geworden, für alle Zukunft Vergangenes bleibt: Es wird einmal gewesen sein. Sagte man von etwas, es werde einmal nicht mehr gewesen sein, wäre es schon gegenwärtig als nicht wirklich bestimmt.<sup>4</sup>

Weit diesseits solcher – durchaus an Heidegger gemahnenden – Chrono-Ontologie stellten sich bereits für das frühe Christentum elementare metaphysische Fragen, schlicht durch das Glaubensbekenntnis dieser jüdischen Häretiker-Sekte, deren Absicht es von Anfang an war, ihre Überzeugungen in den Raum der spätantiken Weltgesellschaft hineinzubuchstabieren. Und da waren zwei Themen, wie keine anderen dazu angetan, metaphysische Reflexionen anzustellen: die Christologie mit ihrer Zwei-Naturen-Lehre und das Trinitätsdogma. Das heiße Eisen dabei bestand darin, vor allem Letzteres mit dem Monotheismus irgendwie zusammenzuhalten. Das war nicht ganz einfach, aber auch insofern nicht wirklich schwer, als in den damals führenden philosophischen Strömungen sehr wohl Vorausbilder – und zwar sehr subtil ausgearbeitete – für diese Denkaufgabe bereitlagen. Jens Halfwassen hat diese im Detail nachgezeichnet.<sup>5</sup> Und die Pointe dabei: All diese Denkversuche tendieren darauf, so etwas wie eine letzte Einheit zu fassen, aus der alle Vielheit im Letzten zu begreifen wäre. Kurz gesagt: Die spätantike Metaphysik, deren sich das junge Christentum zu seiner Selbstverständigung bedient, folgt einer monistischen Drift: Einheit, gar All-Einheit ist ihr Telos. Und auch die trinitarischen Spekulationen stehen – entgegen dem äußerlichen Anschein – in ihrem Dienst. Zumal die Art und Weise, wie dabei die Position des Geistes gefasst wird – etwa in großer Nähe zur Idee der Weltseele oder modern in Gestalt der Feldtheorie<sup>6</sup> –, bringt das markant zur Geltung.

<sup>3</sup> SPAEMANN: „Das unsterbliche Gerücht“, 783.

<sup>4</sup> Zu diesem Theorem des *Futurum exactum* vgl. ausführlicher ders.: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996, 123–133; ders.: „Gottesbeweise nach Nietzsche“, in: M. Stamm (Hg.): *Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind*, Stuttgart 1998, 527–538.

<sup>5</sup> JENS HALFWASSEN: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015.

<sup>6</sup> Vgl. dazu KLAUS MÜLLER: „Heiliger Geist und philosophisches Denken. Über unerwartete Ab- und Anwesenheiten“, in: M. Ebner/I. Fischer/J. Frey (Hg.): *Heiliger Geist*, Neukirchen-Vluyn 2011, 245–268.

#### 4. Retour zu den wirklichen Anfängen

Wenn man vom Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik spricht, muss man sich gleich zu Beginn zwei Dinge klar machen: (a) Es gibt heute christliche – auch katholische – Theologinnen und Theologen, die jeden Rekurs auf Metaphysik als Atheismus denunzieren (wie einst ein Jacobi im Pantheismusstreit) und zufrieden sind, sich in einer von biblischen Intuitionen befeuerten semiotischen Sonderwelt einzurichten. Und (b) das Thema des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie entstammt nicht erst der Begegnung zwischen dem jungen Christentum und der spätantiken Kultur seiner Zeit. Im Gegenteil wurden die überhaupt möglichen Verhältnisbestimmungen zwischen beiden Faktoren völlig unabhängig von religiösen Einflüssen zwischen dem sechsten vorchristlichen und dem sechsten nachchristlichen Jahrhundert rein innerphilosophisch durchgespielt, um freilich ab einem gewissen Zeitpunkt massiv auf die christlichen Theoriebildungen Einfluss zu nehmen. Die schulmäßige Sicht der Dinge unterstellt seit je eine nachgerade naturwüchsige Verbindung von Theologie und Metaphysik zumindest im Mittelalter und dann nochmals in der Phase der großen nachkantischen Systembildungen von den Früh- bis zu den Spätidealistern sowie in frappanter Ungleichzeitigkeit mit der Philosophie der Zeit in der spezifisch katholischen Neuscholastik ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Aber eben damit verdeckt diese Sicht jenen Vorlauf von 1200 Jahren, von den Vorsokratikern bis zum späten paganen Neoplatonismus, dessen Pointe gerade darin besteht, ohne jeglichen Einfluss der großen religiösen Traditionen des Judentums und Christentums geschehen zu sein, wobei sich allerdings im Judentum spätestens seit der Entstehung der sapientialen Traditionen des Tenach (christlich Altes Testament genannt) und dann im aufkommenden Christentum sehr früh Konvergenzen – eine Art Entgegenreifen – zu Überlegungen der philosophischen Theologie griechischer Provenienz beobachten lässt (der Islam kommt historisch bedingt erst später, aber dann nicht weniger wirkmächtig, ins Spiel). Gerade dem frühen Christentum war sehr bewusst, dass es da neben ihm und außerhalb seiner eine äußerst herausfordernde konkurrierende Rede von Gott gab – weshalb in christlichen Kreisen speziell vom Neuplatonismus, der nicht so sehr als philosophisches System, sondern weit mehr als eine intellektuelle Eliten-Religion empfunden wurde, als von einer *deutere theologia*, einer zweiten Theologie neben der christlichen, die Rede war. Und auf der Hand liegt, dass es darum auch bald Versuche gab, im Horizont des christlichen Anspruchs nicht einfach politische Theologie (zur Stabilisierung des *Imperium Romanum*), Sozialethik oder Poesie, sondern Erkenntnis zu repräsentieren, sodass es zu Prozessen

der Rezeption und Adaption der philosophischen Gottesgedanken, inklusive ihrer metaphysischen Fundierung, kam.

Ich folge Jens Halfwassen in der Überzeugung, dass sich philosophisch der Gottesgedanke unabtrennbar von der seitens der großen Vorsokratiker aufgeworfenen Frage nach dem Ursprung und Grund alles Wirklichen in seiner Ganzheit entwickelt hat.<sup>7</sup> Diese Idee der Ganzheit kann also so etwas wie der Quellort metaphysischen Denkens überhaupt gelten, weil er Philosophie zu einer Prinzipientheorie macht, anders gesagt: zu einer Theorie über den Ursprung des Ganzen. Und zugleich wurde dieser Ursprung von Anfang an – nämlich durch einen der ältesten Vorsokratiker – als göttlich (*to theion*) bestimmt: Anaximander, der ebendies in Gestalt eines Neologismus tat, hat diesen Ursprung in radikaler Verschiedenheit von allem, was aus ihm hervorgeht, als *apeiron* qualifiziert – also als ohne (a-) Grenze (*peiron*), als unendlich und unbestimmt

„[...] und damit als Verneinung der aus ihm entspringenden Weltstruktur. Mit diesem Gedanken eines vorweltlichen Ursprungs hat Anaximander zum ersten Mal in der Geistesgeschichte einen Begriff des Göttlichen formuliert, der gänzlich unmythologisch ist, weil er sich von aller bildlichen Vorstellbarkeit befreit und ins reine Denken erhoben hat.“<sup>8</sup>

Und damit war, weil ein solcher Ursprung des Ganzen nur ein einziger sein kann, auch schon der Weg zum philosophischen Monotheismus beschriftet, den ein anderer Vorsokratiker, Xenophanes aus Kolophon, den man später gern „Sturmvogel der Aufklärung“<sup>9</sup> nannte, mit seinem Anthropomorphismus-Argument begrifflich gefasst hat, das dann über Nikolaus von Kues, Spinoza und Fichte weitergehend in Feuerbachs Projektionstheorie seine (freilich seitenverkehrte) Nobilitierung finden sollte.

Auf der Folie dieser Grundlegung kommt es dann zur Entfaltung von drei Grundformen des Verhältnisses von Wirklichkeitsganzem und Ursprung:

(a) Entweder wird dieser Ursprung als Element dieses Ganzen selbst, als sein Höchstes und Vollkommenstes gedacht – das findet sich ausgearbeitet bei Aristoteles, der Gott als höchstes Seiendes in die Gestalt einer *noesis noeseos*, also ein Denken des Denkens im Sinn eines völligen Beisichseins fasst, das alles andere Seiende *kinei de hos eromenon*<sup>10</sup>, wie ein Geliebtes bewegt, weil alles, was es gibt, die Vollkommenheit der absoluten Selbstbeziehung, die keinem äußeren Einfluss mehr ausgesetzt ist, nachzuzahlen trachtet. An dieser Denkfigur machen sich

<sup>7</sup> HALFWASSEN: *Auf den Spuren des Einen*, 1–7.

<sup>8</sup> Ebd., 52.

<sup>9</sup> WILHELM CAPELLE: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, mit einem Geleitwort und Nachbemerkenungen von Christof Rapp, Stuttgart 92008, 87.

<sup>10</sup> Aristot. metaph. 1072b.



später – trotz aller Rezeptionsschwierigkeiten wegen der Fremdheit dieses Gottesbegriffs gegenüber der Gottesrede der biblischen Traditionen – die klassischen Gottesbeweise eines Thomas von Aquin fest. Und diese Denkfigur stützt natürlich den klassischen philosophischen Theismus, der letztendlich in der *causa sui* (Grund seiner selbst) aufzupfeln sollte,<sup>11</sup> dem (von Heidegger heftig kritisierten<sup>12</sup>) Gottesbegriff des Baruch de Spinoza, den Jacques Derrida einmal den letzten antiken Philosophen genannt haben soll (und damit recht gehabt hätte).

Oder (b) der Ursprung wird selbst als das Ganze gedacht. Dann wird alles Wirkliche sozusagen als Selbstexplikation des Absoluten verstanden. Dem Paradigma schrieben sich alle Konzepte ein, die sich an der Denkfigur der All-Einheit orientieren. Sie reichen von Heraklit und (anders als Hegel das insinuierte) auch von Parmenides über Plotin, Nikolaus von Kues und Hegel bis in die Gegenwart zu Dieter Henrich und Vertretern des *Panentheistic Turn* der zeitgenössischen Theologie. Besonderer Erwähnung bedarf, dass gerade im Horizont dieser Denkform, die die Dimension des Personalen am klassisch-theistischen Gottesbegriff einer scharfen Kritik unterzieht, die Idee der Trinität zu besonderer Dignität gelangt – oder anders gewendet: Weit jenseits christlicher Trinitätstheologie und völlig unabhängig von ihr, findet sich zumal im Neuplatonismus eine elaborierte Trinitätsspekulation in Gestalt einer Analyse des als Geist gedachten Ganzen

„– aber nicht als Geist im Sinne eines denkenden Einzelwesens, sondern als absoluter Geist, der nichts mehr außer sich hat und sich darum in allem zugleich auf sich selbst bezieht.“<sup>13</sup>

Und dann gibt es (c) noch die Möglichkeit, den Ursprung von allem als dessen radikale Negation aller Bestimmungen zu fassen und so auf den Begriff der absoluten Transzendenz zu bringen. Daraus entspringt dann eine radikale *theologia negativa* in Gestalt einer Henologie (Einheits-Lehre). Eine solche hat Platon als Erster ausformuliert. Der Einheitsgrund ist übergegensätzlicher, nur negierend können wir über das alles begründende Eine sprechen. Und theologisch bedeutet das:

„das Eine selbst ist ‚mehr als Gott‘, es ist als Grund und ‚Quelle aller Gottheit‘ selbst übergöttlich oder die ‚Über-Gottheit‘ selbst.“<sup>14</sup>

So kommt Halfwassen zu einer dreiteiligen Typologie von Metaphysik, der eine vierte Form zugrunde liegt. Auf der Basis der von Anaximander begründeten Ur-

<sup>11</sup> Vgl. BARUCH DE SPINOZA: *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, dargestellt, übersetzt, Anmerkungen und Register von Otto Baensch, Einleitung von Rudolf Schottlaender, Hamburg 1967, hier *Ethik* I, Def. 1.

<sup>12</sup> Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, 64–65.

<sup>13</sup> HALFWASSEN: *Auf den Spuren des Einen*, 56.

<sup>14</sup> Ebd., 57.

sprungs metaphysik entwickelt Platon eine Henologie, Aristoteles eine Seinsmetaphysik und kommt es bei Plotin zu einer Geistmetaphysik. Für Halfwassen stehen diese Paradigmata nicht einfach unverbunden nebeneinander, vielmehr kommt es bei Plotin zu einer Integration dieser verschiedenen Formen metaphysischen Denkens unter dem Label der „Einheit“.

„Die Vollendungsgestalt der Metaphysik ist so eine Geistmetaphysik, die in einer Metaphysik des Einen fundiert ist. [...]

Sie ist zugleich die erste Metaphysik in der Geschichte des Denkens, die sich selbst nicht einfach als eine weitere und bessere, höher entwickelte neben ihre metaphysischen Vorgängertheorien stellt, sondern die aus einem expliziten geschichtlichen Selbstverständnis heraus eine Theorieform entwickelt, welche die Gesamtheit aller metaphysischen Theorien aus der Entfaltungsdynamik des Geistes als eine unzeitliche, intellektuelle Evolution von Einsichten versteht, die sich einerseits in der Selbsterkenntnis des Geistes als dem ‚Einsehen des Einsehens‘ (noesis noesoes) zu einer alle einzelnen Einsichten in ihrer systematischen Einheit begreifenden Gesamt-Einsicht vollendet, sich andererseits aber nicht in sich selbst abschließt, sondern sich in der Ekstase des Geistes zur Transzendenz des Absoluten öffnet, das nur im Nichtwissen gewusst wird, in einem Nichtwissen, das alles Wissen übersteigt.“<sup>15</sup>

Die großen Würfe philosophischer Theologie von Scotus Eriugena über Cusanus bis Hegel und Schelling tun nichts anderes, als an Denkfiguren der erwähnten vier Metaphysikformen zu laborieren, die an Dichte und Konsistenz die schon von Plotin geleistete Integration noch überbieten. Das ist der Maßstab, an dem sich alle heute von Theologie in Anspruch genommene Metaphysik messen und alle Abweisung metaphysischer Ambitionen in der Theologie, die es ja auch gibt, abzarbeiten hat.

## 5. Wirkungsgeschichtliches Kaleidoskop

Vor diesem in sich schon komplexen Hintergrund gälte es nun, die ganze Historie des Verhältnisses von Theologie und Metaphysik aufzurollen. Da entsprechende Arbeiten ganz verschiedenen Zuschnitts vorliegen,<sup>16</sup> erlaube ich mir, nachfolgend nur ausgewählte Splitter der einschlägigen Wirkungsgeschichte in Erinnerung zu bringen, von denen ich überzeugt bin, dass sie unbeschadet ihrer historischen Konditioniertheit etwas zur Frage beizutragen vermögen, wie denn

<sup>15</sup> Ebd., 4–5.

<sup>16</sup> Vgl. exemplarisch KURT HÜBNER: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, hier bes. 341–614; JAN ROHLS: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002.

heute unter den Bedingungen einer zu Ende gekommenen Postmoderne und darum einer umso komplexeren Spätmoderne ein konsistentes Verhältnis von Metaphysik und Theologie zu denken sei. Dass diese Spätmoderne zugleich das Wetterleuchten eines von der alles durchherrschenden Medialisierung formatierten und durch das Anthropozän bis zum Kollaps belasteten globalen Paradigmas sein könnte, wird dabei eigens zu bedenken sein.

Aber jetzt zunächst einmal zu den eher vertrauten Anfängen und ihren Fortschreibungen. Außer Zweifel steht, dass die junge christliche Theologie – von ihrem Missionseifer so gezwungen wie von ihrem Erkenntnisanspruch befeuert – die Ressourcen der griechischen Metaphysik von den Vorsokratikern bis zu den Platonikern und Aristoteles aufgriff, um sich der spätantiken Kultur auch intellektuell verständlich zu machen. Es lässt sich kaum übersehen, dass dabei Heraklit mit seinem logos-Begriff und dann natürlich Platon, vor allem durch seine Seelenlehre und etliche seiner anderen Erzählungen, zumal der Schöpfungsgeschichte aus dem Dialog *Timaios* (der übrigens lange für eine frühchristliche Schrift gehalten wurde), ein besonderer Rang zukam – ohne dass deswegen der Einfluss anderer griechischer Denkströmungen vernachlässigt werden dürfte. Viele geniale Ansätze christlicher Philosophie und Theologie von der Spätantike über das Mittelalter bis in die Moderne verdanken ihre leitenden Motive dem Neuplatonismus eines Plotin, der für sich in Anspruch nahm, das Gesamt der griechischen Philosophie vor ihm zu einer Synthese gefügt zu haben – ich nenne an dieser Stelle nur Augustinus, Bonaventura, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, aber genauso einen Hegel oder Schelling.

Und dann muss natürlich von der Revolution der Theologie die Rede sein, als sie sich völlig unvermittelt im 13. Jahrhundert mit dem lange verschollenen, im mittleren Osten von jüdischen und islamischen Kommentatoren bewahrten und dann wiederentdeckten Gesamtwerk des Aristoteles konfrontiert sah. Die Dominikaner Albert der Große und sein Schüler Thomas von Aquin waren die ersten, die sich dieser Herausforderung stellten. Andere, namentlich Mitglieder des (mit dem Dominikanerorden konkurrierenden) Franziskanerordens wie etwa ein Bonaventura, setzten sich je länger je mehr von Aristoteles ab. Dennoch gewannen dessen wissenschaftstheoretische Standards in kurzer Zeit auch die Oberhand in der franziskanischen Fraktion und führten bei einem Duns Scotus und dann einem William Occam zu derart ausdifferenzierten Metaphysiken, dass man speziell im Fall Occams sagen kann, seine komplexen, Semantik, Wissenschaftstheorie und Ontologie umgreifenden Reflexionen, etwa zum Problem der Universalien (der Frage, wie sich Allgemeinbegriffe auf konkrete Seiende beziehen lassen), stehen subtilen sprachanalytischen Traktaten des 20. Jahrhunderts kaum nach.

Wieder überspringe ich an dieser Stelle Jahrhunderte und setze nunmehr bei Kant ein. Dem Königsberger hat man übel Unrecht getan, als man ihm das Etikett des „Alleszermalmers“ anheftete. Denn nichts wollte Kant weniger, als die Metaphysik zu zerstören (im Gegenteil war seine Absicht, sie endlich auf eine wissenschaftlich gesicherte Basis zu stellen) oder die Gottesfrage auszubuchen (stattdessen hat ihn die beschäftigt, von seinen frühen Publikationen bis an das *Opus postumum* hinein, den Notiz-Konvoluten, die er seinem erlöschenden Geist noch abzurufen vermochte). Kant hat zu keinem Zeitpunkt den Zusammenhang von Metaphysik und Theologie aufgegeben. Er hat nur aus erkenntnistheoretischen Gründen die Erörterung der fundamentalen metaphysischen Fragen – denen nach der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit und nach Gott – von der Beobachterperspektive der dritten grammatischen Person auf die Teilnehmerperspektive der ersten grammatischen Person umgestellt und hat so sein Gottespostulat als ein mit Hoffnungsvermerk versehenes Argument dafür entfaltet, dass die durch ein Leben nach dem kategorischen Imperativ erworbene Glückswürdigkeit eines Menschen nicht auf ewig von seiner Glückseligkeit differieren dürfe, weil sonst alles sittliche Leben absurd sein und sich autonome Vernunft nicht einmal mehr in ihrem innersten Kern – dem unbedingten sittlichen Sollen, das sie in sich selbst gewahrt – trauen dürfte.

Die Nachkantianer oder Idealisten – namentlich ein Fichte, Schelling, Hegel und Hölderlin – haben eben hier angesetzt und im Grunde die kantische Position radikalisiert, indem sie seine Gedanken einer (vom alten Kant argwöhnisch beobachteten) Reontologisierung unterzogen. So kommt es zu den ersten großen Metaphysiken nach Kant. Deren Potentiale sind bis heute nicht einmal im Ansatz ausgeschöpft. Das hat viel mit der Quellenlage und den Geschicken der involvierten Autoren zu tun. Im Falle Fichtes ist ein Gutteil der späten Ansätze seiner Wissenschaftslehre, in denen er die einschlägigen Überlegungen entfaltete, im Grunde erst im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts zugänglich geworden, was natürlich bedeutet, dass seine Zeitgenossen damals nicht die geringste Ahnung haben konnten, wohin Fichte unterwegs war und welche denkerischen Stationen er bereits erreicht hatte. Bei Schelling liegen die Dinge etwas mehr zutage: Unter dem Titel Weltalterprojekt laborierte er schiere 27 Jahre an eben jener Frage, auf die vorausgehend bereits mit Jens Halfwassen hinzudeuten war: wie denn Monismus und Theismus miteinander zu verbinden seien, indem Gott als „das Einzelding, das alles ist“<sup>17</sup> oder in der Sprache des zeitgenössischen Philosophen Peter Strasser als „zugleich persönlich und alles“<sup>18</sup> gedacht werden kann. Das ist

<sup>17</sup> FRIEDRICH W. J. SCHELLING: *Philosophie der Offenbarung*, Buch I, 8, Darmstadt 1974, 174.

<sup>18</sup> PETER STRASSER: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz/Wien/Köln 2002, 191.

eine erste – und vielleicht die bedeutendste – Quelle des *Panentheistic Turn*, die seit längerem der christlichen Theologie nachgesagt wird.<sup>19</sup>

Eine zweite Quelle liegt ganz anderswo, nämlich in der Process-Philosophy, die Alfred N. Whitehead begründet hat, von Charles Hartshorne in ganz neue Dimensionen geführt wurde und anschließend auf vielfältige Weise in Prozess-Theologien ein Echo fand. Whiteheads Gottesbegriff als – wenn auch fragmentarisch gebliebener – Abschluss der einzigen vollständigen Metaphysik des 20. Jahrhunderts ist keineswegs so exotisch und zu den okzidental Traditionen querstehend, wie das auf den ersten Blick wirken mag: Weil die in Einzeldingen sich vollendenden Konkretionsprozesse notwendig auf Ziele zulaufen, ohne diese selbst setzen zu können, brauchen diese Prozesse ein Justierungsprinzip – und dieses nennt Whitehead „Gott“. Ich wähle diese den *quinque viae* des Aquinaten nahe Formulierung nicht zufällig, sondern um gleich hier zu signalisieren, dass diese Etikettierung oder Identifizierung in sich nach einer eigenen Rechtfertigung verlangt.

Die Aristoteles-Nähe des Whiteheadschen Gottesgedankens liegt auf der Hand und wird von Whitehead selbst auch ausdrücklich gemacht (und das macht auch zentral die Nähe zum Aquinaten aus, auf die ich vorausgehend schon angespielt hatte). Nicht, dass dabei eine unmittelbare Erfahrung eine Rolle spielte – die Gott-Rede bewegt sich auf der Ebene der kosmologischen Interpretation der Erfahrung. Aber ohne das, worauf dieser Gedanke zielt, ist für Whitehead weder so etwas wie Ordnung noch in Folge davon so etwas wie etwas Neues in der Welt denkbar. Kreativität als das bloße Bewegtsein des Universums, das sozusagen das Grundsubstrat bildet, muss mit der Potentialität als dem Reich der Formen des überhaupt Möglichen zusammengeschlossen werden, damit konkretes Wirkliches zustande kommt. Genau diesen Zusammenschluss bewirkt Gott als der Integrator von Kreativität und Potentialität.<sup>20</sup> Mit Blick auf das überhaupt Mögliche spricht Whitehead von einer „Urnatur“<sup>21</sup> Gottes, im Blick auf das je wirklich Gewordene von Gottes „Folgenatur“<sup>22</sup>, Letzteres in dem Sinn, dass natürlich auch dieser ganz und gar in die Konkretionsprozesse als ihr Telos eingelassene Gott erst in der Realisation dieser Prozesse er selbst wird.

<sup>19</sup> Vgl. JOHN W. COOPER: *Pantheism. The other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006, 259–281; PHILIP CLAYTON/ARTHUR R. PEACOCKE (Hg.): *In Whom We live and move and have our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004.

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch ROLAND FABER: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003, 27.

<sup>21</sup> ALFRED N. WHITEHEAD: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, aus dem Englischen und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1984, 80.

<sup>22</sup> Ebd.

Allerdings darf dieser Gott in keiner Weise pantheistisch verstanden werden. Wirklich können in Whiteheads Konzept nur Einzelwesen sein, folglich gilt das auch für einen Gott, der wirklich sein soll. Wie jedes andere Einzelwesen macht seine Wirklichkeit ein kreativer Übergangsprozess von Vielem zu Neuem aus. Was ihn von den anderen Einzelwesen unterscheidet, ist, dass er nicht wie diese aus anderem und in anderes vergeht, sondern dass er immer schon aus sich wird und zu sich übergeht, d. h., er hat „keine Vergangenheit“<sup>23</sup> – wie Whitehead selbst sagt –, die er nicht schon selbst wäre, und dementsprechend auch keine von sich selbst verschiedene Zukunft. Das schließt freilich ein, dass Gott nicht aus wirklichen Einzelwesen werden kann, sondern nur aus dem Gesamt der zeitlosen Gegenstände, also den Formen und ihm selbst, sofern diese zeitlosen Gegenstände nur mit Bezug auf ein wirkliches Einzelwesen sind: Die zeitlosen Gegenstände sind darum gleichursprünglich mit Gott und Gott mit ihnen. Sie hängen von ihm ab wie er von ihnen. Inhaltlich gewendet heißt das: Die Wirklichkeit Gottes ist der Inbegriff des überhaupt ontologisch Möglichen. Nicht alles, was möglich ist, geht auch gleichzeitig zusammen. Es gibt Nicht-Kompossibles. Als Inbegriff alles Möglichen umfasst Gott auch die möglichen Welten, die nicht zusammenpassen oder nicht auseinander hervorgehen können. Nur die zeitliche Realisierung des Möglichen in Prozessform, also in Gestalt von Werden und Vergehen, ermöglicht eine nicht-widersprüchliche Wirklichkeit, wobei das je Wirkliche das ihm Folgende normativ dirigiert. Mögliches gibt es nur als Mögliches von Wirklichem. Insofern kann auch Gott als Inbegriff des Möglichen nur wirkliches Einzelwesen sein, wenn er immer schon in Beziehung zu wirklichen Einzelwesen steht, und diese wiederum sind ja nichts anderes als die Realisation von Einigem, was als möglich und kompossibel in ihm beschlossen liegt. Daraus folgt, dass Gott und irgendeine Welt notwendig zusammengehören – welche Welt auch immer dies näherhin ist. Und daraus wiederum folgt, dass Gott in der je realen Welt erfasst werden kann, wie er umgekehrt von dieser realen Welt nicht unberührt, ja von ihr in seinem innersten Wesen bestimmt ist – und das Ganze natürlich prozessual gedacht, also so, dass Gott umso mehr der wird, der er ist, als Welten in Realität treten, die in ihm als kompossible beschlossen liegen.

Aus Whiteheads Ansatz folgt das in der Tat – und zwar einfach deswegen, weil im Prozess-Paradigma das Verursachende vom Verursachten nicht unberührt oder unaffiziert bleiben kann: Das Verursachte wirkt als es selbst auf das Verursachende zurück und zieht es so in eine Geschichte mit sich hinein, die ja von ihrer Ursprungslogik her eine Geschichte mit sich selbst ist. Lässt man sich für einen Augenblick nicht von dem Gegensatz beirren, in den sich dieses Resümee zu der eingespielten dogmatischen Gott-Rede setzt, dann gewinnt an eigen-

<sup>23</sup> Ebd., 174.

artiger Tiefenschärfe, was Whitehead auf den letzten Seiten von *Process and Reality* neben dem erläuterten philosophischen Grund als spezifisch religiöses Motiv für seine radikale Neubegründung der Metaphysik und der ihr zugehörigen philosophischen Theologie ins Feld führt: Er gibt sich nämlich überzeugt, mit seinem Konzept für die theistische Philosophie wieder etwas zugänglich zu machen, was die Hauptrichtungen der westlichen Gottrede verdrängt hätten, nämlich die in den jüdisch-christlichen Traditionen vertretende Rede eines sich in Liebe der Welt zuwendenden, ja sich für die Welt bis zum Letzten verausgabenden, nachgerade an sie verlierenden Gott. Den dominanten okzidentalischen theologischen Paradigmata wirft er vor, das zu treiben, was später Carl Schmitt „politische Theologie“ genannt hat, also Gott als caesarische Herrscherfigur zu denken, oder – in Orientierung an den alttestamentlichen Propheten – als personifizierte Moralinstanz oder – aristotelisch gewendet – als philosophisches Grundprinzip. Dem hält er eine im galiläischen Ursprung des Christentums verankerte Alternative entgegen: einen Gott, der in einem unablässigen Prozess der Vervollständigung seiner selbst das prinzipiell seinsmäßig Mögliche auf konsistente Weise in eine vollständige Einheit führt und darum von Whitehead als „große[r] Begleiter“<sup>24</sup> und „Mitleidende[r], der versteht“<sup>25</sup>, titulierte wird.

In kritischer Aneignung Whiteheadscher Motive hat sein zeitweiliger Mitarbeiter Charles Hartshorne mit seinem Konzept eines neoklassischen Theismus eine der metaphysikträchtigsten philosophischen Theologien des 20. Jahrhunderts entwickelt. Mit Whitehead lehnt er den klassischen Theismus wegen seines weltfernen Gottes, der aus dem Nichts schafft, ab, aber gegen Whitehead, oder zumindest prägnanter als dieser, hält er an einem theistischen Gegenüber von Gott zur Welt fest. Gott wird darum von ihm als dipolar aufgefasst, mit einem abstrakten und einem konkreten Pol: Ersterer bezieht sich auf die invariablen Elemente Gottes, namentlich seine Selbstidentität, Letzterer auf das organische Wachstum von Gottes Welterkenntnis als Erkenntnis von etwas, das sich entwickelt und verändert. Hatte Whitehead Gott als ein je neu die Einheit der Welt aufbrechendes Ereignis gefasst, so transformiert Hartshorne diesen Gedanken dergestalt, dass er Gott als die Einheit der Welt in dem Sinn begreift, dass er ihn sich als die strukturelle Notwendigkeit der Welt geltend machen sieht. Diese kritische Absetzung gegen Whitehead wird dabei vom Rückgriff auf eine Metapher Platons getragen, nämlich die, welche das Verhältnis von Welt und Gott demjenigen von Leib und Seele korrespondieren sieht. Das erlaubt einerseits, Gott zutiefst weltverstrickt zu denken, spielt aber andererseits einen verblüffenden Zug

<sup>24</sup> Ebd., 626.

<sup>25</sup> Ebd.

von Personalität ein<sup>26</sup>, also ein theistisches Moment. Sofern es sich bei Hartshornes Gottdenken um eine dezidiert rationalistische philosophische Theologie handelt, kann in keiner Weise überraschen, dass bei ihm die Denkfigur der Gottesbeweise, namentlich das ontologische Argument Anselms, eine zentrale Rolle spielt. Hartshorne hat eine Reformulierung des Arguments vorgelegt, die deshalb auch für die moderne philosophische Diskussion von Belang ist, weil sie – man muss wohl sagen – erstmals eine rationale Durchdringung der für das Argument so wichtigen Idee der Vollkommenheit leistet.<sup>27</sup>

Hartshorne geht dabei von einem gänzlich formalen Gedanken aus. Dieser muss zwei Mindestbedingungen erfüllen, wenn er als religiös adäquat gelten soll. Dem genügt der Begriff von einem Gott, der in manchen Hinsichten absolut vollkommen, in einigen nur relativ vollkommen ist. Diese Bedingungen betreffen einerseits einen empirischen Sachverhalt, andererseits eine ausgesprochen formale Klassifikation. Als adäquat gilt ein Gottesbegriff dann, wenn er (a) das, was in allem vorreflexiven religiösen Handeln und Sprechen mit Gott gemeint wird, auf den Begriff bringt. Und (b) die zweite Bedingung besteht darin, dass er dabei das hinter den empirisch-religionsphänomenologischen Phänomenen der Sache nach wirksame Grundmotiv – Hartshorne spricht von „Gottesidee“ – so erfasst, dass dessen Geltung nicht nur die faktische Welt, sondern jede mögliche Welt betrifft und darum als nicht-kontingent ausgewiesen wird.

Besonders interessant ist, worin Hartshorne die Substanz des religionspraktischen Rekurses auf „Gott“ erblickt: Der Ausdruck ist für ihn in den theistischen Religionen der Name für das Wesen, das religiöse Verehrung erfährt. In Hinsicht der von mir eben empirisch genannten Mindestbedingung für Adäquatheit lautet Hartshornes Gottesbegriff deshalb „the One Who is Worshipped“<sup>28</sup> – „Der Eine, der verehrt wird.“ Verehrung bedeutet dabei, wie Hartshorne eigens ausführt, eine bewusste einheitliche Antwort auf das Leben zu geben.<sup>29</sup> Anders gewendet: In religiösen Akten gewahren wir uns als individuelle Einheit und Ganzheit dem Ganzen der Welt gegenüber, die uns so als in ihrer Ganzheit als ihrerseits individuelles Gegenüber begegnet. Und genau dieses Weltganze identifiziert Hartshorne mit Gott, bestimmt diesen also als kosmisches Individuum. Hier zeigt sich der prozessphilosophische Grundzug seiner Konzeption, von der er sich im Übrigen ausdrücklich überzeugt gibt, dass sie sich in praktischer Hinsicht, also der religiösen Verehrung, mit den jüdischen, christlichen und islamischen Grundeinstellungen deckt. Wir haben damit in wenigen Schritten einen ausgesprochen

<sup>26</sup> Vgl. FABER: *Gott als Poet der Welt*, 31–32.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch INGOLF DALFERTH: „The One Who is Worshipped. Erwägungen zu Charles Hartshornes Versuch Gott zu denken“, in: ders.: *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992, 192–212.

<sup>28</sup> CHARLES HARTSHORNE: *A Natural Theology for Our Time*, La Salle 1967, 3.

<sup>29</sup> Ebd., 5.



steilen philosophischen Weg zu gehen gehabt: vom empirischen Datum religiöser Verehrung zu einem kosmischen Individuum.

Damit liegt auch schon auf der Hand, dass sich die philosophische Tragfähigkeit der ganzen Konzeption an ebendiesem letztgenannten Begriff entscheiden wird, sofern er die grundlegende sachhaltige Bestimmung repräsentiert. Die spezifische Differenz des kosmischen Individuums gegenüber den anderen Individuen – also uns – macht Hartshorne daran fest, dass es – im Gegensatz zu uns – keinerlei Fragmentarität prägt und darum vollkommen ist. Diese Vollkommenheit besteht darin, allem Wirklichen, wie allem Möglichen, überlegen zu sein. Die Pointe dieses Vollkommenheitsgedankens ist nun, dass es sich um keinen statischen Maximalbegriff handelt, weil Vollkommenheit begrifflich gesehen keiner Beschränkung unterliegt – was im Übrigen schon die Scholastiker wussten: Was im strengen Sinn vollkommen ist, ist entweder absolut vollkommen – aber als solches menschlichem Fassungsvermögen entzogen –, oder es ist relativ vollkommen und damit hinsichtlich seiner Vollkommenheit zu noch größerer Vollkommenheit fähig. An dieser logischen Steigerungsfähigkeit von „Vollkommenheit“ hängt, dass etwas Vollkommenes gleichzeitig einer weiteren Vervollkommnung fähig ist – also genau das, was der von Hartshorne als einzig wahr ausgezeichnete Gottesbegriff impliziert. Die Rede von „absoluter Vollkommenheit“ formuliert also lediglich einen formalen Grenzbegriff, den keine denkbare Vollkommenheit der Sache nach einzuholen vermag.

Das erinnert wie von selbst an Anselms ontologisches Argument, denn soll das hartshornesche kosmische Individuum nicht nur einfach logisches Konstrukt sein, muss seine Existenz ausgewiesen werden. Jedweder Ansatz im Empirischen scheidet aus, weil das kosmische Individuum kraft seines Bezugs auf schlechthin alle fragmentarischen Individuen an diesen selbst in keiner Weise durch Unterscheidung zur Geltung kommen kann, d. h. so, dass es dadurch fassbar würde, dass es in den Auftritt von den empirischen Individuen mittelbar oder unmittelbar impliziert wäre, in den Auftritt anderer aber nicht. Mit diesem logischen Ausschluss jedes empirischen Ansatzes zwingt sich für den Existenzausweis des kosmischen Individuums evidentermaßen ein Beweis *a priori* auf. Systematisch gesehen kann es nur darum gehen zu zeigen, dass dieses kosmische Individuum nicht nicht existieren kann. Der entscheidende Zug der diesbezüglich einschlägigen Argumentation zielt darauf, dass der Gedanke, dass überhaupt nichts ist, von dem Gedanken, dass überhaupt nichts ist, gleichsam performativ widerlegt ist: Indem der Gedanke gefasst wird, dass überhaupt nichts ist, ist ja etwas – nämlich der Gedanke, dass überhaupt nichts ist. Die Pointe des Ganzen ergibt sich aber erst aus der theologischen Konsequenz, die Hartshorne aus diesem Gedanken zieht: Zwar ist es nicht unmöglich, dass es nichts gibt, aber es ist unmöglich zu denken, dass es nichts gibt – weil es dann ja diesen (und viele anschließende)

Gedanken gibt. Gibt es aber überhaupt etwas, muss es auch Gott geben. Und geben muss es Gott deswegen, weil es etwas als etwas nur geben kann im interaktiven Gegenüber zum kosmischen Universum, wie bereits ausgeführt. Die kosmologische Pointe von Hartshornes ontologischem Argument besteht darin, dass nicht diese Welt existiert und darum nach einem Grund verlangt, sondern dass überhaupt irgendeine, egal welche, existiert und als mögliche oder wirkliche nur gegeben sein kann, weil es Gott gibt.

Sofern es sich bei diesem Gottesgedanken um das handelt, was Dieter Henrich „Abschlussgedanken“ oder „letzte Gedanken“<sup>30</sup> nennt, die ein Subjekt in seinem Bemühen um die Ganzheit eines bewussten Lebens fasst, wird ein möglicher Wirklichkeitsgehalt dieses Gedankens nicht anders als in Kontinuität mit dem Wirklichkeitsbewusstsein eben dieses Subjekts zu fassen sein. Oder anders gewendet: Weil sich das Subjekt als unhintergebar wirklich gewahrt, stellt sich die Frage nach dem, was als Wirkliches sein eigenes, kontingentes Wirklichsein gründet und trägt und in welchem Verhältnis es mit seinem eigenen Wirklichsein zu jener in den Abschlussgedanken angezielten Wirklichkeit steht. So zu fragen, heißt jedoch, nochmals gleichsam in die Mitte von Hartshornes philosophischer Theologie zurückzukehren. Denn diese hat ihr heißes Zentrum in der Weise, wie Hartshorne exakt diese Frage nach dem Verhältnis von Gott und endlichem Seienden beantwortet, nämlich explizit im Sinn des Pantheismus. Pantheismus impliziert so etwas wie eine Nicht-Folgenlosigkeit der Welt und des Endlichen für Gott an sich selbst. Die welttranszendierende Selbstidentität Gottes schließt nicht ein Bestimmtwerden Gottes durch das Universum aus. Keine geringere Instanz als die *Encyclopedia Britannica* schreibt Hartshorne das Verdienst zu, die definitive Analyse des Pantheismus geleistet zu haben.<sup>31</sup> John Cobb, seinerseits einer der prominenten Prozesstheologen, charakterisiert die Syntheseleistung des Pantheismus Hartshornes und anderer dadurch, dass sie diejenige des mittelalterlichen Thomismus, aber auch die moderne, die auf Spinoza zurückgehe, bei weitem überbiete.<sup>32</sup> Mit einem der beeindruckendsten Denkvorschläge, die diesem Kriterium genügen, beschließe ich dieses wirkungsgeschichtliche Kaleidoskop – auch deswegen, weil sie bis dato im deutschsprachigen Raum nicht einmal ignoriert worden ist (um mit Karl Valentin zu reden).

Es handelt sich um das späte Œuvre des englischen Philosophen Timothy L. S. Sprigge, der sich selbst dezidiert in die Tradition des Britischen Idealismus stellte. Dazu zählen all jene Autoren englischer Zunge, die in den letzten Jahrzehnten

<sup>30</sup> Vgl. DIETER HENRICH: „Bewußtes Leben und Metaphysik“, in: ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 194–216, hier 195.

<sup>31</sup> JOHN B. COBB: *Charles Hartshorne. The Einstein of Religious Thought*, zitiert nach <<http://www.harvardsquarelibrary.org/unitarians/hartshorne.html>> (Stand: 23. Juni 2009).

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 7. 9.

vor und den ersten Jahrzehnten nach der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ihr Denken an der klassischen deutschen Philosophie, allem voran an Hegel orientierten. Am ehesten bekannt sind noch die Namen von F. H. Bradley und J. M. E. McTaggart – aber dies meist in der Rolle der Repräsentanten desjenigen Denkens, gegen das die Stamm- und Überväter der analytischen Philosophie, Russell und Moore, ihre eigenen (radikal idealismus- und metaphysikkritischen) Positionen entwickelten.

Sprigge selbst identifiziert sich als Vertreter eines „absoluten“, oder nach seiner eigenen Option besser noch „pantheistischen“, Idealismus, den er – unter Einbezug wichtiger Elemente aus dem Denken auch all der anderen eben Genannten – im Kern als eine Synthese aus Spinoza und Bradley bestimmt.<sup>33</sup> Die systematische Grundlegung seines Denkens findet sich in *The Vindication of Absolute Idealism*.<sup>34</sup> Absoluter/pantheistischer Idealismus im Sinne Sprigges meint<sup>35</sup>: Alles, was überhaupt existiert, ist entweder eine Erfahrung oder Teil einer Erfahrung. Etwas Nicht-Erfahrenes kann man sich nicht einmal vorstellen, weil auch die Vorstellung seines Nicht-erfahren-Seins die Vorstellung seines Erfahren-Seins einschließt, die dann gleichsam positiv verneint werden muss. Also kann es nichts Unerfahrenes geben, wie umgekehrt nichts außer Erfahrungen existiert. „Erfahrung“ kennzeichnet Sprigge dabei als „what it is like to be it‘ of some phenomenal individual“<sup>36</sup>, also genau mit jener Formulierung, die durch Th. Nagel bekannt und prominent geworden ist und die für nichts anderes steht als für den klassischen subjektphilosophischen Begriff des Bewusstseins. Alles, was es gibt, hat darum Bewusstseinsstruktur – auch das, bei dem wir das, wie im Fall der physikalischen Dinge, vorderhand nicht wahrnehmen. Daraus folgt für Sprigge dreierlei: (a) Die Wirklichkeit ist panpsychistisch verfasst, d. h. alles, was es gibt, das Mentale und das Physische, impliziert eine gemeinsame (proto)psychische Dimension<sup>37</sup>; (b) alles Wirkliche besteht aus Erfahrungsströmen, die untereinander interagieren und kraft dessen, dass es für sie alle irgendwie ist, sie zu

<sup>33</sup> Vgl. TIMOTHY L. S. SPRIGGE: *The God of Metaphysics. Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, and Charles Hartshorne and Concluding with a Defence of Pantheistic Idealism*, Oxford 2006, 540. Vgl. ders.: „Pantheism“, in: *The Monist* 80 (1997), 191–217, hier 214.

<sup>34</sup> Vgl. TIMOTHY L. S. SPRIGGE: *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh 1983. Vgl. zu Sprigge insgesamt die ausdifferenzierten Diskussionen in PIERFRANCESCO BASILE/LEEMON B. MCHENRY (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge*, Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick 2007.

<sup>35</sup> Vgl. zum Folgenden: SPRIGGE: „Pantheism“, 201–204; ders.: *The God of Metaphysics*, 13. 478–490.

<sup>36</sup> SPRIGGE: „Pantheism“, 203. Vgl. auch ders.: *The Vindication of Absolute Idealism*, 1–9. 68–84.

<sup>37</sup> Vgl. ausführlich ebd., 85–140.

sein, und sie sich kraft ihrer Bewusstseinsförmigkeit wechselseitig erfahren, die komplexe Einheit des Universums bilden; (c) und da es evidentermaßen eine Welt gibt, deren Existenz nicht von ihrem Beobachtet- und Erfahrensein durch endliche Seiende (Menschen oder andere Lebewesen) abhängt, muss es eine absolute, alles umgreifende Erfahrung bzw. ein solches Bewusstsein geben, für das alles, was überhaupt ist, Erfahrenes ist (das macht ja das Wirklichsein des Wirklichen aus), und so alles, was von Menschen/Lebewesen nicht erfahren wird, genauso erfahrend umfasst wie das, was diese erfahren. Dieses ewige, unendliche Bewusstsein kann auch „das Absolute“ oder „Gott“ genannt werden, alles endliche Bewusstsein ist eine Komponente in ihm.

Die erste Frage, die sich dabei stellt, ist die nach der reflexiven Verankerung der panpsychistischen Option.<sup>38</sup> Sprigge leistet diese mit einer Überlegung, die sich in deutlicher Nähe zu Schopenhauer hält: Bewusstsein wird in seinem, die phänomenale Dimension überschreitenden, Für-sich-Sein zum Schlüssel für die Realität als Ganze.<sup>39</sup> Die zweite Frage ist die entscheidend theologische: Sie lautet natürlich, ob das, was Sprigge „Gott“ nennt, legitimerweise und jenseits aller Äquivokation diesen Namen tragen kann. Wenn nein, läge so etwas wie ein hochsubtiler Pantheismus im Sinne einer Identifikation von Gott und Universum vor; wenn ja, dann wäre wohl ein erheblicher Schritt in dem Projekt getan, Gott als persönlich und alles zugleich zu denken, wie Peter Strasser (in Anlehnung an Schelling) die gegenwärtige Herausforderung philosophischer Theologie auf den Punkt bringt, wie bereits zitiert. Noch vor dem Erscheinen seines philosophisch-theologischen Hauptwerkes hatte Sprigge eine Versuchsanordnung für so etwas wie einen Gottestest entwickelt: ein Kriterienset, an dem sich die Legitimität einer solchen Bezeichnung differenziert messen lässt. 14 Bedingungen stellt Sprigge zusammen, von denen etwa mindestens eine und zugleich eine größere Zahl von ihnen als irgendetwas anderes erfüllen muss, um zu Recht „Gott“ genannt zu werden. Acht von 14 dieser Kriterien sieht er durch seinen Gottesbegriff des „absoluten Bewusstseins“ erfüllt;<sup>40</sup> drei bleiben unerfüllt, in drei Fällen lässt Sprigge die Antwort offen. Seine Konklusion, dass kaum etwas anderes denkbar ist, das im Rahmen der angelegten Parameter eine höhere Trefferquote erzielt, liegt auf der Hand.<sup>41</sup>

Die Probe darauf, ob die Überlegungen eines solchen absoluten Idealismus, wie Sprigge sie bietet, eine christlich imprägnierte Religionsphilosophie als zu-

<sup>38</sup> Vgl. dazu umfanglich GODEHARD BRÜNTRUP/LUDWIG JASKOLLA (Hg.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, New York 2016.

<sup>39</sup> Vgl. SPRIGGE: *The Vindication of Absolute Idealism*, 109.

<sup>40</sup> Vgl. zum Folgenden SPRIGGE: „Pantheism“, 192–196.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 210.

stimmungsfähig erachten kann, ist natürlich das Problem des Bösen. Sprigge bezieht dabei eine sehr zurückhaltende Position, indem er einerseits überzeugt ist, dass eine Welt ohne all die Qualen und Übel, die es in ihr gibt, zweifelsfrei besser wäre als eine, die das alles kennt. Aber unter der Annahme, dass das Wirklichsein der Welt besser ist als ihr Nichtsein und sie deshalb vom absoluten Bewusstsein dem Nichtsein gegenüber den Vorzug erhält, wagt Sprigge auch angesichts der unbezweifelbaren Präsenz des Bösen dennoch den Gedanken einer positiven Gesamtbilanz.<sup>42</sup> Das erinnert in gewissem Sinn – gerade auch angesichts von Sprigges Sensibilität für das Leiden der Tiere<sup>43</sup> – an Reinhold Schneider, den der Gedanke bedrängte, dass, wenn schon die alten Götter ein Doppelantlitz aus Licht und Finsternis trügen, dies umso mehr vom Gott des christlichen Glaubens gelte.<sup>44</sup>

Ausdrücklich vermerkt Sprigge, dass seine Gedanken den Preis des Verzichts auf das seiner Ansicht nach problematische Prädikat „vollkommen“ implizieren.<sup>45</sup> In gewisser Weise ähneln diese Überlegungen auch dem schöpfungstheologischen Gedanken Karl Barths, dass dadurch, dass Gott etwas zum Sein erwähle, anderes Kraft der Bestimmtheit des Erwählten nicht erwählt und also verworfen sei.<sup>46</sup> Und Leslie Armour vermerkt in seiner Auseinandersetzung mit Sprigge, dass Liebe als ein Zusammenkommen und Vereint-Werden notwendig einen Moment der Trennung impliziere, um das werden zu können, was sie ist.<sup>47</sup> Wenigstens andeuten wollte ich mit meinem Verweis auf Schneider soeben meine Vermutung, dass sich Sprigges Intuitionen an dieser Stelle weiter vertiefen ließen, wenn sie philosophisch-theologisch explizit in eine Perspektive philosophischer Christologie gezogen würden.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Vgl. SPRIGGE: *The God of Metaphysics*, 518–521. Vgl. dazu auch BRÜNTRUP/JASKOLLA: *Panpsychism*; MARCUS P. FORD: „God and Evil. A Process Perspective“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge*, Paris 2007, 229–243.

<sup>43</sup> Vgl. SPRIGGE: *The God of Metaphysics*, 509f.

<sup>44</sup> Vgl. REINHOLD SCHNEIDER: „Verhüllter Tag“, in: ders., *Die Zeit in uns. Zwei autobiographische Werke*, Redaktion und Nachwort von Josef Rast, Frankfurt a. M. 1978, 7–173, hier 169.

<sup>45</sup> Vgl. SPRIGGE: *The God of Metaphysics*, 520.

<sup>46</sup> Vgl. dazu KARL BARTH: *Die Kirchliche Dogmatik, Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung*, Teil 3, Zollikon-Zürich <sup>2</sup>1961, 405–425.

<sup>47</sup> Vgl. LESLIE ARMOUR: „Idealism and God“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge*, Paris 2007, 153–180, hier 175. Vgl. dazu auch (aus ganz anderen Quellen kommend) MICHAEL HELLER: *Der Sinn des Lebens und der Sinn des Universums. Moderne theologische Studien*, Frankfurt a. M. 2006, hier bes. 161–166.

<sup>48</sup> Erste Überlegungen in diese Richtung vgl. bei KLAUS MÜLLER: „Gedanken zum Gedanken vom Grund“, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hg.): *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie*, Wien 2010, 211–227.

Umso unproblematischer scheint mir die Frage der Bewahrung einer Dimension des Personalen in Sprigges Denken zu sein: So wenig er das Absolute als eine Person im geläufigen Sinn des Wortes charakterisieren kann, so entschieden ist dieses kraft seiner Verfasstheit als Bewusstsein durch das bestimmt, ohne das so etwas wie Personalität überhaupt nicht gedacht werden kann. Dass dabei jede ins Spiel kommende Ähnlichkeit zu menschlichem Personsein von einer umso größeren Unähnlichkeit durchherrscht wird und damit einem auf das IV. Laterankonzil zurückgehenden christlich-theologischen Grundprinzip Genüge getan ist, bedarf an dieser Stelle keiner weiteren Erläuterung.

Unerachtet der Grenzen und offenen Fragen, die die Konzeption Sprigges zeichnen, namentlich auch ihre begrenzte Rezeption gegenwärtiger Idealismusforschung, bleibt anzuerkennen, dass sie gleichwohl als markanter Motivations-schub zu wirken vermag, das Projekt einer Panentheo-Logie in Angriff zu nehmen, die nach den Standards heutiger Moderne-Forschung die Gottesfrage aus einer Neubesinnung auf das Verhältnis von Idealismus und Christentum reformuliert und zu beantworten wagt. Wer sich dabei auch weit genug in derzeit so marginalisierte Areale wie den angelsächsischen Idealismus vorwagt, würde bald entdecken, dass es sich bei einem solchen Unternehmen nicht primär um eine spekulative Systembildung handelt, sondern um eine im Subjektgedanken verwurzelte Existenz-Philosophie höchster sozialer und politisch-theologischer Sensibilität.<sup>49</sup>

## 6. Doppelter Problemüberhang mit Provokationspotential

Ich habe mich im Geviert des Prozessdenkens soeben deshalb etwas länger aufgehalten, weil es (a) auf gelungene Weise Motive von Platon über Scotus Erigena und Cusanus bis hin zu Hegel und Schelling integriert, sich also systematisch im Kraftfeld jener Vollendungsgestalt von Metaphysik bewegt, die etwa ein Jens Halfwassen im Sinn einer *metaphysica perennis* für unentbehrlich erachtet, solange dem Denken um einen adäquaten Begriff von sich selbst und damit untrennbar verbunden um einen stimmigen Begriff des Absoluten zu tun ist (und anders ist eine selbstkritische Philosophie meiner Ansicht nach nicht zu haben). Und (b) habe ich dem Prozessdenken mit seiner theologischen Konsequenz eines

<sup>49</sup> Vgl. dazu WILLIAM SWEET: „God, Sprigge, and Idealist Philosophy of Religion“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge*. Paris 2007, 181–210, hier bes. 198–199.

Pantheismus und dem philosophischen Folgegedanken einer panpsychistischen Metaphysik (also dass Mentales irgendwie als Grundelement des Universums zu betrachten ist und in keiner Weise auf materielle Prozesse zurückgeführt werden kann) deswegen großen Raum geben, weil ich dieses metaphysisch-theologische Paradigma im Blick auf die laufenden Diskussionen über Religion und Theologie für das zukunftsfähigste halte.

Das heißt aber nicht, dass es nicht auch andere Paradigmata gäbe und dass die keiner Beachtung wert wären – im Gegenteil: Zwei davon gibt es, und beiden ist größter Einfluss zu attestieren. Auf beide möchte ich nachfolgend in gebotener Kürze eingehen, freilich ohne darauf zu verzichten, das auch wertend im Blick auf ihre theologische Relevanz zu tun. Es handelt sich zum einen um das äußerst wirkmächtige Denken Martin Heideggers, zum anderen um die in ihrer Ausdifferenzierung kaum mehr überschaubare Metaphysik im Denkraum der Analytischen Philosophie. Beide metaphysischen Paradigmata haben der Theologie viel zu sagen. Das eine – das Heideggersche – hat das zumindest phasenweise zu viel getan, das andere, analytisch-philosophische hat bis heute im kontinentalen Raum noch immer nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die ihm von der Sache her gebührte.

Wenn wir zunächst auf das Heideggersche Paradigma blicken, so ist ihm – vorsichtig gesagt – für die Jahrzehnte seines Aufkommens mit *Sein und Zeit* 1927 und danach eine höchst stürmische Rezeption beschieden gewesen. Hatte die evangelische Theologie Heidegger primär hinsichtlich seiner hermeneutischen Einsichten und (gegen Heideggers Willen) so etwas wie einen neuen Existenzialismus rezipiert, so die katholische Seite das Versprechen einer neuen Ontologie (auch gegen seinen Willen). Dadurch kam es zu einer Art katholischer Heideggerschule mit prominenten Vertretern wie einem Karl Rahner, Johannes B. Lotz und Max Müller. Passagen aus *Sein und Zeit* übten damals – nicht zuletzt sprachlich – bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts einen Einfluss aus, der sich kaum überschätzen lässt. Ganz überraschend war das nicht, denn auch der späte Heidegger war immer noch auf der Spur des katholischen Denkens – das Bändchen *Identität und Differenz*<sup>50</sup> von 1957(58) kann man kaum anders als einen Beitrag zur erzkatholischen Thematik der *Analogia entis* lesen. Später erschienene Texte weisen freilich in eine andere Richtung. Die Beiträge zur Philosophie,<sup>51</sup> die längst als das zweite (heimliche) Hauptwerk Heideggers gelten, deuten schon an, wie Heidegger sich von seinen ursprünglich christlich-katholischen Wurzeln trennt und unterwegs ist zu einer nach- und antichristlichen Theologie. Zur Gänze offenbar geworden ist das erst durch die Publikation der

<sup>50</sup> HEIDEGGER: *Identität und Differenz*.

<sup>51</sup> Ders.: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1989.

*Schwarze[n] Hefte*<sup>52</sup>, die Heidegger bewusst ans Ende der von ihm selbst noch initiierten Ausgabe der *Gesammelten Werke* letzter Hand gestellt hatte. Da wird nämlich klar, dass sich die neue Metaphysik, die er als Folgegestalt der seiner Meinung nach mit Nietzsche zu Ende gekommenen Platonischen Metaphysik zu entwickeln versuchte, substantiell mit antisemitischen Motiven verschränkt war. Viel zu retten gibt es da eigentlich nicht mehr. Das konnten die damals von seinem Denken Begeisterten nicht wissen, die das alles (entgegen der Intention Heideggers) als eine aufregend neue Form der Anthropologie (miss-)verstanden. Aber manchmal führen auch Missverständnisse zu ganz neuen Einsichten. Aus heutiger Sicht ist Holger Zaborowski<sup>53</sup> zuerst einmal völlig Recht zu geben, dass gerade der frühe Heidegger die Fragen der Geschichtlichkeit und der Hermeneutik in vorher nicht dagewesener Radikalität auch für die christliche Tradition zur Debatte stellte. Ein Zweites kommt hinzu: Heideggers Moderne-Kritik, die – das sei sofort eingeräumt – eher hausbacken daherkommt, sozusagen in die Bundhosen des Todtnauberg-Wanderers gekleidet, ist dennoch alles andere als überholt. Gerade wer das Projekt „Moderne“ retten möchte und dafür auch eine Sensibilität für religiöse Traditionen für erforderlich hält, wird an Heidegger nicht vorbeikommen (am späten Habermas übrigens auch nicht, so sehr der früh auf Schieflagen in Heideggers Denken aufmerksam machte). Ein Drittes kommt hinzu: Zaborowski hält die theologische Auseinandersetzung mit Heidegger nicht zuletzt deswegen für geboten, weil dieser einer der großen Gottsucher der Spätmoderne gewesen sei. Seiner Kritik am Gott der Philosophen würden neue Wege zum Gott der christlichen Offenbarung entwachsen. Das sehe ich so nicht. Eher umgekehrt: Wenn man in Sachen „Gottesfrage“ etwas von Heidegger lernen kann, dann die Einsicht, dass es mit dem schulmäßigen Theismus nicht getan sein kann – weder mit dem philosophischen noch mit dem theologischen. Aber könnte das nicht erneut ein Wink in Richtung Panentheismus sein?

Jetzt zum zweiten Alternativ-Paradigma im Vergleich zum Panentheismus. An den Anfang stelle ich eine vielleicht etwas gewöhnungsbedürftige Parallele zu den vorausgehenden Erwägungen über Heidegger: *Sein und Zeit* sollte das Großprojekt einer Destruktion der gesamten okzidentalen Metaphysik einleiten – und führte (durch dessen Scheitern) seinen Autor in die Gefilde eines noch viel voraussetzungsreicheren, bis in Graubereiche des Seherisch-Prophetischen sich erstreckenden, metaphysischen Rasonierens. In gewissem Sinn lässt sich ein solches Umkippen des ursprünglichen Motivs in sein Gegenteil auch in der Phase

<sup>52</sup> Ders.: *Überlegungen II–VI; VII–XI; XII–XV; Anmerkungen I–V* („Schwarze Hefte“ 1931–1948), Hinweise und Aufzeichnungen, herausgegeben von Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014/2015.

<sup>53</sup> Vgl. HOLGER ZABOROWSKI: „Selber denken“, in: *Herder Korrespondenz* 71/4 (2017), 39–43.



der Genese und dann Paradigmenbildung der zweiten großen hier zu bedenkenden Alternative beobachten: der analytischen Philosophie. Denn es gibt gut begründete Motive, eine von deren Initiationsschriften, Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, nicht nur als radikale Transzendentalphilosophie zu lesen, sondern sogar als eine Ultra-Metaphysik. Diese Lesart findet ihren wesentlichen Anhalt in der Weise, wie Wittgenstein im *Tractatus* den Subjektgedanken in Anspruch nimmt. Der zweite Kipfeffekt, deutlich später verortet und entsprechend subtilerer Lektüre bedürftig, findet sich im *Opus Magnum* des jahrzehntelangen Übervaters der Analytik, in Willard V. O. Quines *Word and Object*. Denn dieser epochale Traktat einer radikalen Naturalisierung, der letztendlich Philosophie zu einem Teilbereich empirischer Psychologie transformieren möchte, lässt sich als so etwas wie eine spiegelverkehrt reformulierte Phänomenologie des Geistes Hegels auffassen, weil alle profilierten Naturalisierungsprogramme deswegen, weil sie ihren zentralen Geltungsanspruch (dass es nichts Anderes als Materielles gibt) allein mit materiellen Mitteln nicht auszuweisen vermögen – und also metaphysische Statements implizieren. Man darf von diesen exzeptionellen Befunden her nicht vorschnell die sich immer weiter ausdifferenzierenden Naturalismen kleintreden. Aber genauso bleibt zu konstatieren, dass über die Jahrzehnte nach Wittgenstein und Quine ein ganzes Cluster von analytischen Metaphysikern entstanden ist (manche davon nicht weniger extravagant als der späte Heidegger). Einen wesentlichen Quellort für diese analytische Rehabilitation metaphysischen Denkens orte ich in der Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts einsetzenden Wiederentdeckung des Themas der Subjekttheorie, die sich mittlerweile – etwa durch Thomas Nagels Essay *Mind and Cosmos*<sup>54</sup> – zu notablen metaphysischen Programmen ausgewachsen haben, sofern Nagel als erklärter Atheist sehr wohl dem Paradigma des Panpsychismus zuarbeitet. In der eng mit der analytischen Metaphysik verschränkten analytischen Religionsphilosophie sind längst deren sämtliche Themen – in zahllosen Varianten und einschließlich der Spitzendisziplin der Gottesbeweise – wiedergekehrt. Das von u. a. Thomas Schärfl verantwortete *Handbuch für analytische Theologie*<sup>55</sup> gibt darüber in vielfacher Weise Auskunft. Die von Schärfl verfasste zweite Grundlegung des Bandes führt mit Sensibilität für die Stärken wie Schwächen analytischer Ansätze trittsicher durch das verminten Gelände der einschlägigen Konzepte und Debatten.<sup>56</sup> Da fallen

<sup>54</sup> THOMAS NAGEL: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost certainly false*, New York/Oxford 2012.

<sup>55</sup> Vgl. GEORG GASSER/THOMAS SCHÄRFL/LUDWIG JASKOLLA (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit von Alena Tkatschenko und Monika Datterl, Münster 2017.

<sup>56</sup> Vgl. THOMAS SCHÄRFL: „Analytisches Denken im Kontext“, in: G. Gasser/T. Schärfl/L. Jaskolla (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie*, unter konzeptioneller und redaktioneller Mitarbeit von Alena Tkatschenko und Monika Datterl, Münster 2017, 37–72.

nicht nur viele der einschlägigen Namen, sondern es werden auch die Leitlinien einer analytischen Metaphysik kenntlich gemacht, etwa so:

„Transzendente Realisten, Idealisten, und Realisten könnten letztlich darin übereinkommen, dass es bei der Rede von ‚Gott‘ um Gott geht, auch wenn allzu realistisch operierende Referenztheorien sich theologisch wie philosophisch als problematisch erweisen sollten.“<sup>57</sup>

Schärfl hat recht, wenn er dem Mainstream der gegenwärtigen kontinentalen Systematischen Theologie attestiert, durchgehend (und bisweilen mit erstaunlicher Naivität) hermeneutischen, poststrukturalistischen und spätphänomenologischen Denkfiguren zu folgen.<sup>58</sup> Das fordert allein schon deshalb Kritik heraus, weil sich (a) die dabei in Anspruch genommene Hermeneutik in der Regel auf Heidegger/Gadamer und Ricœur beschränkt, ohne auch nur ein Wort über die mindestens genauso anspruchsvollen Hermeneutiken eines Wilhelm Schapp, Emilio Betti und Luigi Pareyson, samt dessen Schule,<sup>59</sup> zu verlieren. (b) Außer Sichtweite bleibt für einen Gutteil dieser theologischen Beiträge, dass der Poststrukturalismus bereits Historie geworden ist, weil ihn – bei allen Verdiensten für die Aufdeckung verdrängter und verschatteter Potentiale des Denkens – seine offenkundige Verantwortung für die dominant gewordene kulturelle Hegemonie von Fakes und alternativen Fakten obsolet gemacht hat (dafür muss man sich nicht einmal auf den Neuen Realismus berufen). Und schließlich (c) zeigen sich in der neueren Phänomenologie Züge, die geradewegs in ein autoritätsgesteuertes Philosophieren aus der Vernunftform des Vernehmens (um nicht zu sagen: des Gehorsams gegenüber nicht weiter ausgewiesenen Geltungsansprüchen) führen. Für solche Infektionen lässt gerade aus dem analytisch orientierten Denken das nötige Antidot gewinnen, denn

„[...] die aus der Erkenntnistheorie und Argumentationstheorie stammenden Diskussionen um Rationalitäts-Standards lassen sich als Anhaltspunkte für Überlegungen zur Wissenschaftlichkeit der Theologie verstehen, sobald sich Theologie unter Bezugnahme auf analytische Diskussionen über Wissensansprüche, Gewissheitsbegriffe, Theorieleistung und Erklärungswert verständigt.“<sup>60</sup>

In diesem Zusammenhang wird auch klar, dass das in manchen Theologiekreisen so beliebte Bashing von Begriffen wie Substanz, Einheit und Identität historisch wie systematisch jeglichen Anhalts entbehrt.

<sup>57</sup> Ebd., 43.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 44.

<sup>59</sup> Zu dieser Schule gehören nicht nur ein Umberto Eco oder Gianni Vattimo, sondern mit Ugo Perone, Sergio Givone, Mario Perniola und Claudio Ciancio auch Autoren, die anders als postmoderne Hermeneutiker den internen Nexus zwischen Hermeneutik und Ontologie nie aus dem Auge verloren haben.

<sup>60</sup> Ebd., hier 46.

Das genannte *Handbuch für analytischen Theologie* stellt sich damit in eine postkantianische und damit (früh-)idealistische Perspektive. Für die Autoren\*innen liegt auf der Hand, dass die Philosophie mit Kant (damit auch mit Hume) und selbst mit Nietzsche nicht zu Ende war. Das scheint in der Theologie momentan nicht allen klar. Auch wenn man (wie ich) dem transzendentalen Ansatz große Verständigungskraft attestiert, hindert das nicht, weiterzufragen, ob und inwiefern denn das damit Ausgedachte auch noch mit einer Wirklichkeitsdeckung rechnen kann. Dem muss nicht allein mit dem Instrumentar analytischen Philosophierens nachgegangen werden, aber es legt sich nahe, dies nicht ohne Rückgriff auf dessen Ressourcen zu tun, weil diese ideal geeignet sind, große (idealistische) Systemphilosophien von eben jenen überzogenen Ansprüchen zu befreien, die ihre Statik gefährden, und so ihre Potentiale für eine Vergegenwärtigung freisetzen. Dass eine solche Verschränkung von Analytik und Idealismus alles andere denn ein willkürliches und exotisches Amalgam scheinbar kontradiktorischer Paradigmen repräsentiert, deutet nicht nur Schärfl in seiner Übersicht mit dem Verweis auf den Britischen Idealismus (und den oben bereits ausführlich ins Spiel gebrachten Timothy Sprigge) an.<sup>61</sup> Vielmehr findet dieses Junktum mittlerweile großflächig Interesse in Gestalt des 2012 in Leipzig gestarteten Forschungskollegs Analytic German Idealism (FAGI), dessen Initiatoren davon überzeugt sind,

„dass die Philosophie des Deutschen Idealismus keinen Gegensatz zur analytischen Philosophie darstellt, sondern umgekehrt ihr Maßstab und Fluchtpunkt ist.“<sup>62</sup>

Das in einer eigenen Buchreihe dokumentierte Projekt stellt sich der

„[...] grundlegenden Frage, wie wir es verstehen können, dass wir geistbegabte Tiere sind, die einerseits das, was sie tun, aus Freiheit tun, deren Leben aber andererseits durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist, die sie nicht selbst hervorgebracht haben. Es ist offenkundig, dass man diese Frage nicht beantworten kann, indem man ihre eine Seite – die Freiheit des Menschen – leugnet. Eine Naturalisierung des Geistes, die leugnet, dass all das, was menschliches Leben ausmacht – Denken, Sprechen, Handeln, soziale Institutionen, religiöser Glaube, politische Ordnungen, Kunstwerke etc. –, Gegenstände sind, die, um mit Kant zu sprechen, dem Reich der Freiheit angehören, löst das Problem nicht, sondern kapituliert vor ihm.“<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Ebd., 66.

<sup>62</sup> JAMES CONANT/ANDREA KERN: „Analytischer Deutscher Idealismus, Vorwort zu Buchreihe“, in: ROBERT B. BRANDOM: *Wiedererinnertes Idealismus*, aus dem Amerikanischen von Falk Hamann und Aaron Shoichet, Berlin 2015, hier 9.

<sup>63</sup> Ebd.

Nicht nur die im Rahmen von FAGI bislang publizierten Texte von Robert B. Brandom,<sup>64</sup> Robert B. Pippin,<sup>65</sup> John McDowell<sup>66</sup> und ein Sammelband zum Thema Selbstbewusstes Leben<sup>67</sup> stützen diese Sicht der Dinge, sondern nicht weniger jüngere und jüngste Publikationen von Dieter Henrich,<sup>68</sup> Robert Spaemann,<sup>69</sup> Michael Theunissen,<sup>70</sup> Holm Tetens,<sup>71</sup> Henning Tegtmeier,<sup>72</sup> Volker Gerhardt<sup>73</sup> und Anton F. Koch.<sup>74</sup> Selbst dort, wo in diesen Publikationen die Perspektive der Gottesfrage nicht explizit zur Geltung kommt, täte Theologie in eigenem Interesse gut daran, mit diesen denkerischen Ausgriffen in Auseinandersetzung zu treten, weil sie sie nötigen oder einladen (je nachdem), Rechenschaft über die selbst eingegangenen ontologischen Verpflichtungen abzulegen. Wo diese Auskunftspflichtigkeit nicht gesehen oder gar geleugnet wird, verunklart sich die Grenze zum Nominalismus und damit philosophisch zum Fideismus.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> ROBERT B. PIPPIN: *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, Berlin 2016.

<sup>66</sup> JOHN MCDOWELL: *Die Welt im Blick. Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*, aus dem Englischen von Sebastian Rödl, Carolin Böse-Sprenger und Jonas Zahn, Berlin 2015.

<sup>67</sup> ANDREA KERN/CHRISTIAN KIETZMANN (Hg.): *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Berlin 2017.

<sup>68</sup> DIETER HENRICH: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Darmstadt 2007, sowie ders.: *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, München 2016.

<sup>69</sup> ROBERT SPAEMANN: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Bde. I und II, Stuttgart 2010/2011.

<sup>70</sup> Vgl. KLAUS MÜLLER: „Habermas und die neue Metaphysik. Konvergenzen und Divergenzen mit Dieter Henrich und Michael Theunissen“, in: F. Gruber/K. Viertbauer (Hg.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt 2017, 104–124.

<sup>71</sup> Vgl. HOLM TETENS: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

<sup>72</sup> Vgl. HENNING TEGTMEYER: *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie*, Tübingen 2013.

<sup>73</sup> Vgl. VOLKER GERHARDT: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014, sowie KLAUS MÜLLER: „Der ‚Panentheistic Turn‘ nimmt Fahrt auf. Überlegungen zur Transformation des Theismus in Volker Gerhardts philosophischer Theologie ‚Der Sinn des Sinns‘“, in: M. Kühnlein (Hg.): *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 79–89.

<sup>74</sup> Vgl. ANTON F. KOCH: *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen 2014.

## Verwendete Literatur

- ARMOUR, Leslie: „Idealism and God“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge* (Process Thought 13), Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick 2007: Ontos, 153–180.
- BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung*, Teil, Zollikon-Zürich <sup>2</sup>1961: Evangelischer Verlag Zollikon.
- BASILE, Pierfrancesco/MCHENRY, Leemon B. (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge* (Process Thought 13), Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick 2007: Ontos.
- BRANDOM, Robert B.: *Wiedererinnerter Idealismus*, aus dem Amerikanischen von Falk Hamann und Aaron Shoichet (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2104), Berlin 2015: Suhrkamp.
- BRÜNTRUP, Godehard/JASKOLLA, Ludwig (Hg.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives* (Philosophy of Mind), New York 2016: Oxford University Press.
- CAPELLE, Wilhelm: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, mit einem Geleitwort und Nachbemerkungen von Christof Rapp (Kröners Taschenausgabe 119), Stuttgart <sup>9</sup>2008: Kröner.
- CLAYTON, Philip/PEACOCKE, Arthur R. (Hg.): *In Whom We live and move and have our Being. Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Grand Rapids 2004: William B. Eerdmans Pub.
- COBB, John B.: *Charles Hartshorne. The Einstein of Religious Thought*, zitiert nach <<http://www.harvardsquarelibrary.org/unitarians/hartshorne.html>> (zuletzt eingesehen am 23. Juni 2009).
- COOPER, John W.: *Pantheism. The other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, Grand Rapids 2006: Baker Academic.
- DALFERTH, Ingolf U.: *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992: Mohr Siebeck.
- FABER, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2003: WBG.
- FORD, Marcus P.: „God and Evil: A Process Perspective.“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge* (Process Thought 13). Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick: Ontos, 229–243.
- GASSER, Georg/SCHÄRTL, Thomas/JASKOLLA, Ludwig (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017: Aschendorff.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014: Beck.
- HALFWASSEN, Jens: *Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte* (Collegium Metaphysicum 14), Tübingen 2015: Mohr Siebeck.

- HARTSHORNE, Charles: *A Natural Theology for Our Time* (The Open Court Library of Philosophy), La Salle 1967: Open Court.
- HEIDEGGER, Martin: *Identität und Differenz*, Pfullingen <sup>5</sup>1976: Neske.
- Ders.: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. *Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe Bd. 65 Abt. 3), Frankfurt a. M. 1989: Klostermann.
- Ders.: *Überlegungen II–VI; VII–XI; XII–XV; Anmerkungen I–V*. („Schwarze Hefte“ 1931–1948). Hinweise und Aufzeichnungen, herausgegeben von Peter Trawny (Gesamtausgabe Bd. 94–97. Abt. 4), Frankfurt a. M. 2014/2015: Klostermann.
- HELLER, Michał: *Der Sinn des Lebens und der Sinn des Universums. Moderne theologische Studien* (Denken und Wissen), Frankfurt a. M. 2006: Suhrkamp.
- HENRICH, Dieter: *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik* (Reclams Universal-Bibliothek 18010), Stuttgart 1999: Reclam.
- Ders.: *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Darmstadt 2007: WBG.
- Ders.: *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin*, München 2016: Beck.
- HÜBNER, Kurt: *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001: Mohr Siebeck.
- KERN, Andrea/KIETZMANN, Christian (Hg.): *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität* (Analytischer deutscher Idealismus 2197), Berlin 2017: Suhrkamp.
- KOCH, Anton F.: *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik* (Philosophische Untersuchungen 34), Tübingen 2014: Mohr Siebeck.
- MARTIN, Gottfried: *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methoden*, Berlin/Boston 1965: De Gruyter.
- MCDOWELL, John: *Die Welt im Blick. Aufsätze zu Kant, Hegel und Sellars*, aus dem Englischen von Sebastian Rödl, Carolin Böse-Sprenger und Jonas Zahn, Berlin 2015: Suhrkamp.
- MÜLLER, Klaus: „Gedanken zum Gedanken vom Grund“, in: R. Langthaler/M. Hofer (Hg.): *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie* (Wiener Jahrbuch für Philosophie 40/2008), Wien 2010: Braumüller, 211–227.
- Ders.: „Heiliger Geist und philosophisches Denken. Über unerwartete Ab- und Anwesenheiten“, in: M. Ebner/I. Fischer/J. Frey (Hg.): *Heiliger Geist* (Jahrbuch für biblische Theologie 24), Neukirchen-Vluyn 2011: Neukirchener Theologie, 245–268.
- Ders.: „Der ‚Pantheistic Turn‘ nimmt Fahrt auf. Überlegungen zur Transformation des Theismus in Volker Gerhards philosophischer Theologie ‚Der Sinn des Sinns‘“, in: M. Kühnlein (Hg.): *Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt* (Texte & Kontexte der Philosophie 1), Baden-Baden 2016: Nomos, 79–89.
- Ders.: „Habermas und die neue Metaphysik. Konvergenzen und Divergenzen mit Dieter Henrich und Michael Theunissen“, in: F. Gruber/K. Viertbauer (Hg.): *Habermas und die Religion*. Darmstadt 2017: WBG, 104–124.

- NAGEL, Thomas: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost certainly false*, New York/Oxford 2012: Oxford University Press.
- PIPPIN, Robert B.: *Die Aktualität des Deutschen Idealismus* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2184), Berlin 2016: Suhrkamp.
- ROHLS, Jan: *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002: Mohr Siebeck.
- SCHÄRTL, Thomas: „Analytisches Denken im Kontext“, in: G. Gasser/T. Schärtl/L. Jaskolla (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11). Münster 2017: Aschendorff, 37–72.
- SCHELLING, Friedrich W. J.: *Philosophie der Offenbarung*, Darmstadt 1974: WBG.
- SCHNEIDER, Reinhold: *Die Zeit in uns. Zwei autobiographische Werke*, Redaktion und Nachwort von Josef Rast, Frankfurt a. M. 1978: Insel.
- SPAEMANN, Robert: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1996: Klett-Cotta.
- Ders.: „Gottesbeweise nach Nietzsche“, in: M. Stamm (Hg.): *Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in Mind*. Stuttgart 1998: Klett-Cotta, 527–538.
- Ders.: „Das unsterbliche Gerücht“, in: ders., *Nach Gott fragen. Über das Religiöse* (Merkur 53, Heft 9/10). Stuttgart 1999: Klett-Cotta, 772–783.
- Ders.: *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Bde. I und II, Stuttgart 2010/2011: Klett-Cotta.
- SPINOZA, Baruch de: *Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, dargestellt, übersetzt, Anmerkungen und Register von Otto Baensch, Einleitung von Rudolf Schottlaender (Philosophische Bibliothek 92), Hamburg 1967: Meiner.
- SPRIGGE, Timothy L. S.: „Pantheism“, in: *The Monist* 80 (1997), 191–217.
- Ders.: *The God of Metaphysics. Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T. H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A. N. Whitehead, and Charles Hartshorne and Concluding with a Defence of Pantheistic Idealism* (Oxford Scholarship Online), Oxford 2006: Oxford University Press
- Ders.: *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh 1983: Edinburgh University Press
- STRASSER, Peter: *Der Gott aller Menschen. Eine philosophische Grenzüberschreitung* (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens 1), Graz/Wien/Köln 2002: Styria.
- SWEET, William: „God, Sprigge, and Idealist Philosophy of Religion“, in: P. Basile/L. B. McHenry (Hg.): *Consciousness, Reality and Value. Essays in Honour of T. L. S. Sprigge* (Process Thought 13), Paris/Ebikon/Lancaster/New Brunswick 2007: Ontos, 181–210.
- TEGTMAYER, Henning: *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie* (Collegium Metaphysicum 8), Tübingen 2013: Mohr Siebeck.
- TETENS, Holm: *Gott denken. Versuch über rationale Theologie* (Reclams Universal-Bibliothek 19295), Stuttgart 2015: Reclam.

WHITEHEAD, Alfred N.: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, aus dem Englischen und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl (Suhrkamp-Wissenschaft: Weisses Programm), Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1984: Suhrkamp.

ZABOROWSKI, Holger: „Selber denken“, in: *Herder Korrespondenz* 71/4 (2017), 39–43.