



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/10.17438/978-3-402-12406-2>



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

Benedikt Paul Göcke und Christian Pelz

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

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

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

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

¹ Aristot. metaph. 1064a–b; Übersetzung: BONOWITZ in ARISTOTELES: *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz und editiert von Eduard Wellmann, Reinbek bei Hamburg ²2007, 290f.

dieser besonderen Beziehung abbilden und einen Einblick in aktuelle Debatten liefern sollen.²

1. Die Notwendigkeit begrifflicher Präzision

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Perspektive 1)

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

Perspektive 2)

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

Perspektive 3)

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

Perspektive 4)

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

Perspektive 5)

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

Perspektive 6):

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

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

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

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

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

2. Wegmarken im Verhältnis von Metaphysik und Theologie

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Tert. praescr. 7; Übersetzung: SCHLEYER, FC 42, 245.

¹⁰ Ebd. 8; Übersetzung: 245.

¹¹ Vgl. Iust. 2 apol. 8; Übersetzung: RAUSCHEN, BKV² I 12, 147.

¹² Vgl. Iust. 1 apol. 46; Übersetzung: RAUSCHEN, BKV² I 12, 113.

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

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

¹³ Clem. Alex. *strom.* I 82,1; Übersetzung: STÄHLIN: BKV² II 17, 78.

¹⁴ Min. Fel. 39,1; Übersetzung: p. 701 SCHUBERT.

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

¹⁶ Ebd.

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

¹⁸ MÜLLER: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube*, 92.

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

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

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

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

¹⁹ THEO KOBUSCH: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006.

²⁰ ADOLF V. HARNACK: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1, Darmstadt ⁴1964, 250.

²¹ Ebd. 20.

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

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

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

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

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

²³ Vgl. KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, 235.

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

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

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

²⁴ Vgl. VOLKER LEPPIN: *Die Reformation*, Darmstadt ²2017, 25–27.

²⁵ Ebd. 28.

²⁶ Vgl. KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, 235–237.

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

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

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

²⁸ WILHELM DILTHEY: *Das Wesen der Philosophie* (Gesammelte Schriften, Bd 5: Die Geistige Welt, besorgt von Karlfried Gründer und Frithjof Rodi, Göttingen ⁸1990, 356).

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

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

³¹ Ebd. 209.

³² Vgl. KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, 240f.

³³ Vgl. KREMER: „Zur Einleitung“, 7.

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

Mit Blick auf die aktuelle Philosophie sowie Theologie ist allerdings wieder ein gewisses Annähern zu verzeichnen. Denn es gibt immer mehr dezidiert philosophische Stimmen, die aus rein philosophischem Interesse für einen „Platz zum Glauben“³⁵ plädieren, die wieder philosophische „Versuche über das Göttliche“³⁶ anstellen oder die wieder dazu aufrufen, Gott zu denken³⁷. Des Weiteren ist zusehends ein neues philosophisches Interesse an der Metaphysik zu vernehmen, dass auch trotz aller Kritik wohl nie komplett verschwunden gewesen ist. Dieses Interesse geht nicht zuletzt auf die Prozessphilosophie, die moderne Analytische Philosophie, die Analytische Theologie sowie auf eine Wiederkehr der Kant-Rezeption zurück, die den Königsberger weniger als Erkenntniskritiker denn als Metaphysiker begreift.³⁸

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

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

³⁵ PETER ROHS: *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013.

³⁶ VOLKER GERHARDT: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2017.

³⁷ Vgl. HOLM TETENS: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015.

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

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

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

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

⁴⁰ KÖRTNER: „Metaphysik und Moderne“, 241.

3. Struktur und Inhalt der vorliegenden Beiträge

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ KREMER: „Zur Einleitung“, 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Verwendete Literatur

- ARISTOTELES: *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz und editiert von Eduard Wellmann (Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft 55544), Reinbek bei Hamburg⁵2007: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- BUCHER, Alexius J. (Hg.): *Welche Philosophie braucht die Theologie?* (Eichstätter Studien 47), Regensburg 2002: Pustet.
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN: *Teppiche*, übersetzt von Otto Stählin (BKV² II 17), München 1936: Kösel.
- DALFERTH, Ingolf U./HUNZIKER, Andreas (Hg.): *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie* (Religion in Philosophy and Theology 75), Tübingen 2014: Mohr Siebeck.
- DILTHEY, Wilhelm: *Das Wesen der Philosophie* (Gesammelte Schriften, Bd 5: Die Geistige Welt, besorgt von Karlfried Gründer und Frithjof Rodi, Göttingen⁸1990, 339-416).
- DÜRNBERGER, Martin/LANGENFELD, Aaron/LERCH, Magnus/WURST, Melanie (Hg.): *Stile der Theologie: Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart* (ratio fidei 60), Regensburg 2017: Pustet.
- FISCHER, Norbert: „Einleitung des Herausgebers. Die Fragen nach Metaphysik und Religion als Zentrum der kritischen Philosophie“, in: ders. (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (Kant-Forschungen 15), Hamburg 2004: Meiner, XV–XXXV.
- GERHARDT, Volker: *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München⁴2017: Beck.
- GÖCKE, Benedikt P. (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 1: Historische und Systematische Perspektiven* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/1), Münster 2018: Aschendorff.
- Ders./OHLER, Lukas V. (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/2), Münster 2019: Aschendorff.

- HARNACK, Adolf v.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde., Darmstadt ⁴1964: WBG.
- HENGSTERMANN, Christian: *Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik* (Adamantina 8), Münster 2016: Aschendorff.
- JUSTIN DER MÄRTYRER, *Erste Apologie*, übersetzt und eingeleitet von Gerhard Rauschen (BKV² I 12), München 1913: Kösel.
- KNAPP, Markus/KOBUSCH, Theo (Hg.): *Religion–Metaphysik(kritik)–Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin 2001: De Gruyter.
- KOBUSCH, THEO: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006: WGB.
- KOLMER, Petra/WILDFEUER, Armin G. (Hg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Darmstadt 2013: WBG.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: „Metaphysik und Moderne“, in: *NZSTh* 41 (1999), 225–244.
- KREMER, Klaus (Hg.): *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980: Brill.
- KRINGS, Hermann (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973: Kösel.
- LEPPIN, Volker: *Die Reformation* (Geschichte kompakt), Darmstadt ²2017: WBG.
- MINUCIUS FELIX: *Octavius*, übersetzt und kommentiert von Christoph Schubert (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 12), Freiburg i. Br. 2014: Herder.
- MITTELSTRAß, Jürgen: Art. „Metaphysik“, in: ders./G. Gabriel/M. Carrier (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 5, Stuttgart ²2016: Metzler, 371–375.
- MÖHLE, Hannes: Art. „Metaphysik (Mittelalter und Neuzeit)“, in: *LThK*³ 7 (2006), Sp. 194–196.
- MÜLLER, Klaus: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube. Einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)* (Pontes 50), Berlin/Münster 2012: Lit.
- OLLIG, Hans-Ludwig: „Einführung in den Themenkreis V: Theologie und Metaphysik“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne* (Theologische Bibliothek Töpelmann 112), Berlin 2001: De Gruyter, 355–362.
- ORIGENES: *Vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp (Texte zur Forschung 24), Darmstadt ³1992: WBG.
- ROHS, Peter: *Der Platz zum Glauben* (Ethica 25), Münster 2013: Mentis.
- SPARN, Walter: *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts* (Calwer theologische Monographien: Reihe B, Systematische Theologie und Kirchengeschichte 4), Stuttgart 1976: Calwer.
- TERTULLIAN, *De praescriptione haereticorum. Vom Prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker*, übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer (FC 42), Turnhout 2002: Herder.
- TETENS, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie* (Was bedeutet das alles? 19295), Stuttgart ³2015: Reclam.