

Georg Gasser

Zum Verhältnis von analytischer Metaphysik und systematischer Theologie

1. Metaphysik und ihr Sitz im Leben theologischer Reflexion

Wenn Theologie als systematische und kritische Reflexion des Glaubens bestimmt wird, dann zeigt die lange Tradition der christlichen Theologie, dass sich der christliche Glaube seit seinen Ursprüngen dauerhaft auf eine Auseinandersetzung mit der Philosophie eingelassen hat. Bereits der Apostel Paulus suchte den Areopag auf, um dort im Dialog mit Vertretern verschiedener philosophischer Schulen das Evangelium zu verkünden und auszulegen. Justin der Märtyrer verstand sich nach seiner Bekehrung zum Christentum weiterhin als Philosoph und auch Tertullian weigerte sich gemäß der Überlieferung, nach seiner Taufe den Philosophenmantel abzulegen. Inwiefern diese Darstellungen der Wirklichkeit entsprechen, sei dahingestellt; entscheidend ist die Sinnspitze dieser und anderer Berichte aus den Anfängen des Christentums: Christlicher Glaube ist von seinem Wesen her als denkender Glaube zu verstehen. Von Beginn an forderte er die kritische Auseinandersetzung mit alternativen Weltdeutungen wie den antiken philosophischen Schulen ein. Diese Auseinandersetzung ist keinesfalls nur zufälligen historischen und kulturellen Faktoren oder biographischen Merkmalen führender Persönlichkeiten des frühen Christentums geschuldet. Sie ergibt sich vielmehr aus dem universalen Geltungsanspruch des christlichen Glaubens, der ein Zugehen auf die „heidnische“ Welt einforderte. So betont Gerhard Ebeling:

„So sehr der christliche Glaube dem Alten Testament verbunden ist, will er doch nicht etwa als eine Form israelitisch-jüdischer Religion verstanden sein. In der Bejahung des Gesandtheits in die Welt, in der Einsicht, dass die Heiden zum Glauben berufen sind, ohne Juden werden zu müssen, hat sich in den frühesten Anfängen des Urchristentums die entscheidende Klärung der Sache des christlichen Glaubens selbst vollzogen.“¹

Dieses Zugehen auf die Welt zeigt seine deutliche und nachhaltige Wirkung in den frühen theologischen Richtungsstreitigkeiten, wo ein bewusster Rückgriff auf die „heidnische“ Philosophie erfolgt ist. Das Repertoire der damaligen Metaphysik wird herangezogen, um zentrale Inhalte des christlichen Glaubens begrifflich

¹ GERHARD EBELING: *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981, 83.

präzise formulieren zu können. Wenn etwa die Formulierungen des trinitarischen Dogmas in Nicaea und Konstantinopel als Versuche zu verstehen sind, das biblische Zeugnis vom Handeln Gottes in Jesus Christus ernst zu nehmen, ohne die Zentralität des jüdischen Monotheismus aufzugeben, so zeigt sich, dass hierfür die Inanspruchnahme (insbesondere neuplatonischer) ontologischer Kategorien als unerlässlich betrachtet wurde. Theologen bedienten sich der entwickelten Begrifflichkeiten wie Wesenseinheit (*homoousios*) im Unterschied zu Wesensähnlichkeit (*homoiousios*), Verwirklichung (*hypostasis*), Wirkkraft (*energeia*), zugrunde liegendes Wesen (*ousia*) oder Gestalt (*morphe*), um den einen Gott als dreifaltig denken zu können. Inwieweit eine solche „Metaphysizierung“ theologischer Diskurse christliches Denken dauerhaft in eine von der griechischen Philosophie herkommende Gestalt goss oder es gar zu einer „Paganisierung“ des Christentums gekommen ist, sind Fragen, die sich vermutlich nicht klar beantworten lassen, noch sollen sie im Folgenden eine Rolle spielen. Entscheidend ist vielmehr die Einsicht, dass der Rückgriff auf diese metaphysischen Begrifflichkeiten nicht willkürlich, sondern infolge theologischer Deutungsschwierigkeiten erfolgt ist, welche eine Klärung bisher nicht näher problematisierter Begriffe unabdingbar machten. Situationen, die Anlass geben, begründete Zweifel zu erheben und von der Art „Ich-kenne-mich-nicht-aus!“ und „Was-heißt-das-überhaupt-genau?“ sind, erfordern eine eingehende Analyse von bisher vage verwendeten und nicht näher bestimmten Konzepten und Thesen. Hier befindet sich der „Sitz im Leben“ metaphysischer Reflexion.

Dieser „Sitz im Leben“ ist jedoch nicht auf einen spezifischen Kontext systematischer theoretischer Reflexion wie die Dogmenentwicklung oder Gotteslehre beschränkt, sondern von allgemeinerer Art. Jede Person verfügt nämlich über ein Bündel lebenstragender Überzeugungen, welches den gesamten Bereich der Lebenserfahrung umfasst und als „Weltanschauung“ bezeichnet werden kann. Sie umfasst allgemeine Überzeugungen darüber, was es in der Welt gibt, von welcher Art diese Dinge sind und wie sie sich aufeinander beziehen, sowie auf welche Weise wir mit ihnen umgehen sollen. Eine Weltanschauung erfüllt die integrative Funktion, all das, was einer Person in ihrem Leben begegnet, zu deuten, zu bewerten und in eine Gesamtsicht der Welt einzuordnen.² Sie stellt somit den Verstehenshorizont unseres Weltbezugs und die Grundlage für unsere theoretische und praktische Orientierung darin dar.³ Im Normalfall wird eine solche Weltanschauung implizit gelebt; sie deckt sich weitgehend mit dem, was Karl Rahner in *Hörer des Wortes Metaphysik* nennt:

² Paraphrasiert nach WINERIED LÖFFLER: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2012, 152.

³ Siehe PATRICK RIORDAN: „Religion als Weltanschauung“, in: *Aquinas* 37 (1992), 519–534.

„Der Mensch kann nie bloß bei diesem oder jenem allein denkend oder handelnd sich aufhalten. Er will wissen, was zumal in seiner Einheit, in der ihm alles schon immer begegnet, sei; er fragt nach den letzten Hintergründen, nach dem einen Grund aller Dinge, und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, nach dem Sein alles Seienden; er treibt Metaphysik. [...] Wir müssen also Metaphysik treiben, weil wir es immer schon tun.“⁴

Rahner geht also davon aus, dass es der Natur des Menschen eigentümlich ist, danach zu fragen, was es denn mit der Wirklichkeit auf sich habe, d. h., wie die Dinge, die uns begegnen, aufeinander bezogen seien, was die Wirklichkeit letzten Endes im Dasein erhalte oder was der Telos unserer Existenz sei. Insofern ist der Mensch von Natur aus auf metaphysische Fragen hin ausgerichtet⁵, wenngleich er diese meist nicht systematisch und explizit weiterverfolgt. Eine explizite Reflexion weltanschaulicher Annahmen erfolgt hingegen, wie angedeutet, vornehmlich in Situationen, die Anlass zum begründeten Zweifel im Hinblick auf die Tragfähigkeit dieser Annahmen geben und entsprechende Modifikationen bzw. Präzisierungen derselben einfordern. Sobald die Überzeugungen, welche der Verstehbarkeit, Bewältigbarkeit und Bewertbarkeit der Wirklichkeit zugrunde liegen, ihre bisher nicht weiter thematisierte Selbstverständlichkeit verlieren, wird die existentielle Relevanz metaphysischer Fragestellungen offensichtlich.⁶

Im Hinblick auf die Theologie bedeutet dies, dass Metaphysik für sie in einem doppelten Sinn von besonderer Bedeutung ist: Zum einen geht jede systematische theologische Aussage mit gewissen metaphysischen Annahmen einher, nach deren Klärung und Berechtigung gefragt werden kann und – wenn Theologie sich auch als Wissenschaft verstehen will – soll. Zum anderen ist der Mensch von Natur aus auf metaphysische Fragen hin angelegt und somit kann die Theologie, wenn sie diesen Grundzug menschlicher Existenz nicht ausklammern möchte, nicht umhin, sich mit diesen genuin menschlichen Fragen ebenfalls zu beschäftigen. Metaphysik, so meine These, ist nicht einfach ein zu vernachlässigender Fremdkörper griechischer Philosophie, der einst in die Theologie hineingeraten ist und von dieser auch wieder entfernt werden kann. Vielmehr kann sich eine

⁴ KARL RAHNER: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941, 44f.

⁵ Erinnert sei an dieser Stelle an Kants bekannten Auftakt in seiner Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft*: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ (KrV, AA 04: 07.02-06; A VII). Die Zitationsangabe von Kants Werken orientiert sich in diesem Beitrag an den Richtlinien der Kant-Studien. Nach Angabe des Siglums folgt die der Akademie-Ausgabe (AA) mit Band-, Seiten- und bei direkten Zitaten die Zeilenangabe sowie zusätzlich die Seitenzahl der Originalausgaben A und/oder B.

⁶ Vgl. HEINRICH SCHMIDINGER: *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2000, 24.

Theologie, die in einem genuinen Sinn systematisch arbeiten und für ihre Aussagen Wahrheitsfähigkeit beansprucht, ebenso wenig der Metaphysik entledigen wie eine Theologie, die den Menschen in seiner ganz eigentümlichen Existenzweise ernst nehmen will. Damit ist natürlich noch überhaupt nichts über metaphysische Inhalte und Zugangsweisen sowie ihre explanatorischen Stärken und Grenzen ausgesagt, sondern hingewiesen sei nur auf die Bedeutung der systematischen und anthropologischen Dimension der Metaphysik für die Theologie.

2. Zur zeitgenössischen analytischen Metaphysik

Im folgenden Abschnitt wende ich mich der Frage zu, was unter analytischer Metaphysik eigentlich zu verstehen sei. Auf eine Klärung des Begriffs „analytisch“ möchte ich dabei verzichten – aus dem einfachen Grund, dass es eine klare Abgrenzung zwischen „analytisch“ und „nicht-analytisch“ wohl nicht gibt. Weder unter geographischer, sprachlicher, historiographischer, inhaltlicher, methodischer oder ethisch-politischer Rücksicht lässt sich kein sinnvolles Abgrenzungskriterium ausmachen.⁷ Am ehesten ist es die vornehmliche Orientierung an gewissen Philosophen wie Frege, Russell, Carnap oder Quine und ihren Schülern sowie deren primär logisch-semantischen und epistemisch-wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die jemanden der analytischen Philosophie zugeeignet machen.

Weil mit dem Begriff „Metaphysik“ Unterschiedliches assoziiert wird, aber innerhalb der analytisch geprägten Tradition durchaus eine gewisse Einigkeit herrscht, was darunter zu verstehen sein soll, führe ich die gebräuchliche Verwendungsweise der Klarheit wegen kurz aus. In der klassischen Schulmetaphysik der Neuzeit wurde zwischen Ontologie als allgemeiner Metaphysik („*metaphysica generalis*“) und den speziellen metaphysischen Disziplinen („*metaphysica specialis*“) der Kosmologie als Lehre von der materiellen Wirklichkeit, der Psychologie als Lehre von der (immateriellen) menschlichen Seele und dem menschlichen Geist und der natürlichen Theologie als philosophische Gotteslehre unterschieden. Die Ontologie untersucht folglich das Seiende als Seiendes, d. h., sie beschäftigt sich mit der Frage, was es überhaupt bedeutet zu existieren und ob es eine allen Dingen gemeinsame Existenzweise gibt oder nicht. Die Metaphysik hingegen fragt nach der Art und Weise der Seienden in den unterschiedlichen

⁷ Siehe dazu die umfassende Studie von HANS-JOHANN GLOCK: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge 2008.

Teilbereichen der Wirklichkeit. Diese Dreiteilung findet sich deutlich bei Descartes vorgebildet, wenn er den vollen Titel der *Meditationes* mit „*Meditationes de Prima Philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio*“ umschreibt. Hier werden die Gegenstandsbereiche der späteren *Metaphysica specialis* unter dem Begriff der ersten Philosophie zusammengefasst, wobei Gott und die menschliche Seele in enger Verbindung mit der materiellen Wirklichkeit verhandelt werden. Eine dezidiert christliche Weltdeutung hat sicherlich Anteil an dieser spezifischen Ausdifferenzierung metaphysischen Denkens, wie Martin Heidegger vermutet:

„Das eine Motiv – (der Ausbildung des Schulbegriffes der Metaphysik) – betrifft die inhaltliche Gliederung der Metaphysik und entstammt der gläubigen Weltdeutung des Christentums. Danach ist alles nichtgöttliche Seiende ein Geschaffenes: das Universum. Unter den Geschöpfen wiederum hat der Mensch insofern eine ausgezeichnete Stellung, als auf sein Seelenheil und seine ewige Existenz alles ankommt. So gliedert sich gemäß diesem christlichen Welt- und Daseinsbewußtsein das Ganze des Seienden in Gott, Natur und Mensch, welchen Bezirken dann alsbald die Theologie, deren Gegenstand das *summum ens* ist, die Kosmologie und die Psychologie zugeordnet werden. Sie machen die Disziplin der *Metaphysica specialis* aus. Im Unterschied von dieser hat die *Metaphysica generalis* (Ontologie) das Seiende ‚im allgemeinen‘ (*ens commune*) zum Gegenstand.“⁸

Heideggers Deutung entspricht dem universalen Deutungsanspruch christlichen Glaubens, der letztlich die gesamte Wirklichkeit gedanklich durchdrungen und in eine christliche Weltanschauung integriert wissen will. Die klassische Ausdifferenzierung der Schulmetaphysik der Neuzeit verdeutlicht, wie Metaphysik ihre klärende und integrative Wirkung entfalten kann, indem (vor dem Hintergrund der damals vorherrschenden weltanschaulichen Überzeugungen) die Gesamtwirklichkeit zuerst anhand gewisser Kriterien in relevante Einzelbereiche unterschieden und diese dann systematisch aufeinander bezogen wurden.

In der aktuellen analytischen Debatte spielt diese Ausdifferenzierung keine wesentliche Rolle mehr. Metaphysik und Ontologie werden weitgehend als Synonyme verwendet,⁹ aber die in beiden Bereichen der Schulmetaphysik behandelten Themen treiben Metaphysiker weiterhin um. So stehen etwa Fragen zur Existenz von Universalien, zur Eigenart von Substanzen, zum Leib-Seele-Prob-

⁸ MARTIN HEIDEGGER: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 21951, 18.

⁹ So betitelt etwa einer der einflussreichsten Metaphysiker der letzten Jahrzehnte, E. J. Lowe, seine umfangreiche Einführung in die Metaphysik mit *A Survey of Metaphysics* (E. J. LOWE: *A Survey of Metaphysics*, Oxford 2002), während er seinen eigenen metaphysischen Entwurf als ders.: *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006, bezeichnet.

lem oder zur Einheit der menschlichen Person derzeit ebenso im Zentrum metaphysischer Debatten wie in früheren Epochen.¹⁰ Die Frage nach den Existenzbedingungen Gottes spielt in der gegenwärtigen Metaphysik aufgrund veränderter weltanschaulicher Grundannahmen zwar eine geringere Rolle,¹¹ aber dafür werden diese in religionsphilosophischen Kreisen sehr intensiv diskutiert.¹²

Eine Renaissance metaphysischer Fragen innerhalb der analytischen Philosophie ist somit unumstritten,¹³ wobei Metaphysik im klassisch-aristotelischen Sinn als jene Disziplin aufgefasst wird, welche die grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit als Ganzes zu ihrem Gegenstandsbereich macht und somit das Seiende als Seiendes ebenso untersucht wie die verschiedenen ontologischen Kategorien und ihre Bezüge zueinander.¹⁴

¹⁰ Siehe z. B. CHRISTOF RAPP: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016.

¹¹ So zeigt eine aktuelle Umfrage unter (weitgehend englischsprachigen bzw. in englischer Sprache publizierenden) Philosophen, dass etwa 70% von ihnen den Atheismus für wahr bzw. wahrscheinlich wahr halten, während nur knapp 15% die Existenz Gottes bejahen. Siehe DAVID BOURGET/DAVID CHALMERS: „What do Philosophers believe?“, in: *Philosophical Studies* 170/3 (2014), 465–500. Insofern ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass Versuche, auf rationale Weise die Existenzbedingungen Gottes auszuloten, vornehmlich innerhalb theistisch gesinnter bzw. interessierter Kreise diskutiert werden, während die Mehrheit der Philosophen diese Debatten für ihre metaphysischen Gesamtprojekte als nicht weiter relevant erachtet.

¹² Wie sehr die Debatte an Fahrt aufgenommen hat, zeigen exemplarische Monographien der letzten 10 Jahre zum Thema. Ich nenne stellvertretend nur ERIK J. WIELENBERG: *God and the Reach of Reason*, Cambridge 2007; PAUL K. MOSER: *The Elusive God*, Cambridge 2008; STEPHEN C. EVANS: *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, Oxford 2010; YUJIN NAGASAWA: *The Existence of God. A Philosophical Introduction*, New York 2011; ders.: *Maximal God. A New Defense of Perfect Being Theism*, Oxford 2017; MICHAEL GRIFFIN: *Leibniz, God and Necessity*, Cambridge 2012; ROB LOVERING: *God and Evidence. Problems for Theistic Philosophers*, New York 2013; RICHARD SWINBURNE: *The Coherence of Theism*, Oxford 2016; EDWARD FESER: *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco 2017.

¹³ Den Anfang machte wohl P. F. STRAWSON: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959. Es handelt sich um eine Analyse des Personseins, die ausdrücklich als metaphysische verstanden werden will. Wie es nach der dezidiert metaphysik-feindlichen Anfangsphase zur Rückkehr der Metaphysik kommen konnte, erörtere ich unter 3.1.

¹⁴ Aus Platzgründen ist es nicht möglich, wesentliche Unterschiede zum Metaphysikbegriff bei Habermas und Heidegger herauszuarbeiten. Es soll genügen, darauf hinzuweisen, dass die Deutung der Metaphysik als Einheitsdenken bei Habermas, das auf eine Einsicht in die ideale Verfassung des Seins hinausläuft, sowie Heideggers Kritik, Metaphysik interessiere sich nur für das Seiende, aber nicht für das „Sein“ als seinem verborgenden Grund, mit dem Selbstverständnis analytischer Metaphysik nur bedingt etwas zu tun haben. Eine ausführliche Darstellung der Metaphysikkonzeptionen von Habermas und Heidegger findet sich in MATTHIAS LUTZ-BACHMANN: „Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 414–425.

2.1 E. J. Lowes vierkategoriale Ontologie als Anschauungsbeispiel

Ein prägnantes Anschauungsbeispiel analytischer Metaphysikentwürfe bietet E. J. Lowes vierkategoriale Ontologie.¹⁵ Lowe geht davon aus, dass Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden deswegen relevant und von einzelwissenschaftlichen Untersuchungen nicht ersetzt werden kann, weil es eine einzige zusammenhängende Wirklichkeit gibt. Somit stellt sich immer die Frage, wie verschiedene Wirklichkeitsbereiche, die von Einzelwissenschaften untersucht werden, zusammenhängen. Aufgabe der Metaphysik ist demzufolge, sich um ein möglichst kohärentes Gesamtbild der Wirklichkeit zu kümmern. Lowe betont:

“No special science can arrogate to itself the task of rendering mutually consistent the various partial portraits: that task can alone belong to an overarching science of being, that is, to ontology.”¹⁶

Anders ausgedrückt lässt sich sagen, dass die von den Einzelwissenschaften erhobenen Daten und Beobachtungen in ihren Interpretationsmöglichkeiten und gerade im Hinblick auf ihre Einordnung in einen größeren Kontext deutungs-offen bleiben. Somit sind verschiedene, miteinander konkurrierende und auch zueinander in Spannung stehende Modelle der Wirklichkeit möglich. Wie soll Metaphysik angesichts einer solchen Situation vorgehen? Lowe schlägt vor, zwischen einem Zugang *a priori* und *a posteriori* zu wählen. *A priori* ist zuerst einmal zu klären, welche metaphysischen Möglichkeiten es grundsätzlich gibt. Es gilt, den Raum metaphysischer Möglichkeiten auszuleuchten, um eine Orientierung darüber zu erlangen, welche Kategorien von Entitäten existieren und in der einen Gesamtwirklichkeit ko-existieren können. *A posteriori* gilt es dann, auf der Grundlage unserer aktuell besten empirischen Theorien festzustellen, welche dieser zuvor als ontologische Möglichkeiten ausgewiesenen Entitäten unsere aktual existierende Wirklichkeit vermutlich bevölkern und somit in das metaphysische Gesamtmodell der Wirklichkeit Eingang finden sollen. Metaphysik ist, so verstanden, stets höherstufig angesiedelt; sie weist keinen direkten Objektbezug wie die Einzelwissenschaften auf, sondern bewegt sich dank der strukturierenden Kraft des Geistes im Raum der Möglichkeiten, wo sie im Licht einzelwissenschaftlicher Befunde und menschlicher Erfahrungen bestimmte Möglichkeiten gegenüber anderen als eher aktual existierend ausweist. Metaphysik greift somit nicht in einem direkten Sinn auf all das, was ist, zu, sondern erweist sich vielmehr

¹⁵ Vgl. E. L. LOWE: *The Four-Category Ontology*.

¹⁶ Ebd., 4.

in ihrer Reflexionsgestalt als „sekundäre Vergewisserung oder als reflexiv vollzogene Kritik primärer Weltdeutungen und wissenschaftlicher Weltauslegungen“.¹⁷

Dabei ist es natürlich offensichtlich, dass jede metaphysische Theoriebildung, sowohl unter der Rücksicht *a priori* wie *a posteriori*, vorläufig ist und fallibel sein kann. Wir können uns schlichtweg darüber irren, was metaphysisch möglich sein kann, und unsere besten empirischen Theorien bzw. *common-sense*-Annahmen über die Wirklichkeit sind nicht in Stein gemeißelt. Darin unterscheiden sich metaphysische nicht von anderen wissenschaftlichen Theorien.

Mithilfe dieses methodischen Vorgehens und anhand der Analyse verschiedener ontologischer Kategorien¹⁸ entwickelt Lowe sein Modell einer vierkategorialen Ontologie. Diese enthält die Kategorien der partikulären Substanz und der partikulären Eigenschaft sowie die Kategorien der Universalien für Dinge („kinds“) und für Eigenschaften („attributes“). Diese Unterscheidung zwischen Ding- und Eigenschafts-Universalien sowie ihre konkreten einzelnen Realisierungen spiegeln sich im Sprachgebrauch wider, wo wir ohne Schwierigkeiten zwischen substantivischen Begriffen wie „Blume“ oder „Hund“ und adjektivischen Begriffen wie „rot“ oder „heiß“ unterscheiden. Konkrete Blumen oder Hunde sind für einen Universalien-Realisten wie Lowe Instantiierungen, d. h. konkrete Realisierungen der Universalien „Blume“ bzw. „Hund“, während konkrete rote Spielbälle und Autos oder konkrete heiße Kaffeekannen und Metallplatten Instantiierungen der entsprechenden Eigenschafts-Universalien „rot“ bzw. „heiß“ sind. Diese Systematisierung mag auf den ersten Blick relativ trivial erscheinen, aber sie erlaubt es uns, zentrale Begriffe eines von den Naturwissenschaften informierten Weltbildes ontologisch zu analysieren. So seien exemplarisch die Begriffe „Naturgesetz“, „dispositionale Eigenschaft“ und „konkretes Einzelding“ herausgegriffen.

Für die Explikation von Naturgesetzen muss nicht auf eine ominöse notwendige Verbindung zwischen Ereignissen zurückgegriffen werden, wie dies im Gefolge von David Hume erfolgte. Naturgesetze bringen vielmehr zum Ausdruck, dass gewisse Arten von Substanzen mit gewissen Eigenschaften einhergehen. Die Behauptung, dass Planeten sich auf einer elliptischen Bahn um die Sonne bewegen, verdeutlicht z. B., dass gewisse Dinge – Planeten – sich auf gewisse Art zu verhalten pflegen – sie bewegen sich elliptisch um die Sonne. Alles, was es für die Beantwortung der Frage nach der Eigenart von Naturgesetzen braucht, sind Universalien für Dinge und für Eigenschaften sowie eine Relation der Charakterisierung zwischen ihnen, weil spezifische Arten von Eigenschaften spezifische Arten von Dingen auf bestimmte Weise auszeichnen. Wenn es uns hingegen darum

¹⁷ LUTZ-BACHMANN: „Postmetaphysisches Denken?“s, 425.

¹⁸ Ebd., 10.

geht, ein Naturgesetz auf einen konkreten vorliegenden Fall anzuwenden, dann kann mithilfe einer sogenannten Instantiierungsbeziehung zwischen Universalien und Partikularen ein allgemeingültiges Gesetz auf einen konkreten Fall, der unter dieses Gesetz fällt, bezogen werden.

Zweitens kann eine vierkategoriale Ontologie die Eigenart sogenannter dispositionaler Ausdrücke relativ einfach erklären. Dispositionale Ausdrücke wie „wasserlöslich“ oder „zerbrechlich“ bereiten Philosophen etliches Kopfzerbrechen, weil sie uns nicht direkt zugänglich sind, sondern in gewisser Weise ihr Vorhandensein erst retrospektiv durch ihre jeweilige Manifestation anzeigen. Ein beliebter Ansatz, um Dispositionen in den Griff zu bekommen, besteht daher darin, sie konditional zu deuten: Was wir eigentlich mit einer dispositionalen Aussage wie „x ist wasserlöslich“ zum Ausdruck bringen wollen, ist eine Aussage über ein Verhalten der Substanz x unter bestimmten Bedingungen. Dies geschieht in Form eines Konditionals wie „Wenn ich x ins Wasser gebe, dann wird sich x auflösen“. Solche konditionalen Analysen haben aber ihre Tücken, da sie mögliche Verhinderungsfaktoren für die Manifestation besagter Disposition mit einbeziehen müssen, wie etwa dass im vorliegenden Fall das Wasser nicht bereits gesättigt ist und als Folge davon x sich nicht mehr auflösen kann. Der Einbezug solcher möglicher Verhinderungsfaktoren führt zu immer komplexeren Konditionalen, da es im Grunde unzählig viele solcher Fakten gibt. Will man diese durch eine umfassende „*ceteris paribus*“-Klausel erfassen, so mündet die vorgeschlagene konditionale Analyse aber in einer relativ trivialen Aussage, weil sich eine Disposition natürlich nur dann manifestieren wird, wenn ihr nichts entgegensteht. Mithilfe der vierkategorialen Ontologie lassen sich diese Schwierigkeiten umgehen, da sie besagt, eine Substanz besitze eine dispositionale Eigenschaft dann, wenn es sich um die Instantiierung einer Ding-Universalie handle, welche durch bestimmte Eigenschafts-Universalien charakterisiert werde. x hat dann die Disposition D, wenn x eine Instantiierung der Ding-Universalie vom Typ K ist, der u. a. durch die allgemeine Eigenschaft charakterisiert wird, D zu sein. Eine dispositionale Eigenschaft können wir daher nicht unmittelbar wahrnehmen, da diese Eigenschaft nicht auf der Ebene konkreter Eigenschafts-Instantiierungen, sondern auf der Ebene der Eigenschafts-Universalien angesiedelt ist, welche die Art des vorliegenden konkreten Dings x auszeichnen.

Schließlich verdeutlicht uns dieser ontologische Zugang, wie konkrete Eigenschaften einem Ding zukommen: Sie charakterisieren es bzw. sind konkrete Aspekte desselben, aber dürfen hierbei nicht mit konkreten Bestandteilen des Dinges verwechselt werden. Partikuläre Eigenschaften sind nicht Teile eines Dinges, sondern seine konkreten Charakterisierungen. Diese Charakterisierungsbeziehung ist fundamental und kann nicht mehr durch einen zugrunde liegenden Mechanismus erklärt werden. Dies mag unbefriedigend wirken, aber zumindest

ebenso unbefriedigend dürfte die naheliegende alternative Deutung sein, konkrete Eigenschaften als eigenständige Grundbausteine der Wirklichkeit aufzufassen, die ihrerseits erst Dinge konstituieren.¹⁹ Es stellt sich dann nämlich die Frage, was diese verschiedenen Eigenschaften als konstitutive Bestandteile eines konkreten Dings eigentlich zu einer Einheit macht und zusammenhält. Entweder wird dann der für konkrete Dinge typische Einheitscharakter als ein nicht weiter explizierbares *factum brutum* hingenommen oder es muss ein (durchaus fragwürdiges) eigenschaftsloses Substrat oder ein sonstiger metaphysischer Klebstoff zwischen diesen Eigenschaften postuliert werden, dessen Aufgabe darin besteht, diesen Einheitscharakter herzustellen.²⁰

2.2 Ein Beispiel theologischer Relevanz: Anwendung auf den Wunderbegriff

Weitere Details der letzten Endes komplexen vierkategorialen Ontologie von Lowe sind an dieser Stelle nicht erforderlich; diese Ausführungen sollen ausreichen, um aufzuzeigen, dass es sich hierbei nicht um reine Gedankenakrobatik oder lebensferne Quisquilien handelt, sondern das Ziel vielmehr darin besteht, einen Beitrag zu leisten, um unsere vielfältige Wirklichkeit und die ihr prinzipiell innewohnenden Möglichkeiten zu verstehen.

Ein solches Verständnis ontologischer Möglichkeiten hat auch unmittelbare theologische Relevanz, da sich auch theologische Reflexion letztlich im Raum metaphysischer Möglichkeiten wiederfindet. Dies verdeutliche ich kurz am Wunderbegriff, da Lowes ontologische Deutung von Naturgesetzen dienlich ist, um den theologischen Begriff des Wunders als ontologische Möglichkeit ausbuchstabieren zu können.²¹

Bekannt ist die neuzeitliche Fundamentalkritik an Wundern, welche Wunder aus dem modernen Wirklichkeitsverständnis gänzlich verbannt. Klassisch ist etwa die von Bultmann vorgetragene Überlegung, dass

„[...] wir das Naturgeschehen als gesetzmäßiges Geschehen verstehen, also das Wunder als eine Durchbrechung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Naturgeschehens; und dieser Gedanke ist uns heute nicht mehr vollziehbar. Und zwar nicht deshalb, weil ein solches Geschehen aller Erfahrung widerspräche, sondern weil die Gesetzmäßigkeit, die

¹⁹ Die klassische Position findet sich bei KEITH CAMPBELL: *Abstract Particulars*, Oxford 1990.

²⁰ Mit diesem Problem hat sich bereits John Locke herumgeschlagen, indem er unter einer Substanz ein eigenschaftsloses Substrat versteht, das die ihr zukommenden Eigenschaften zusammenhält. Er spricht daher im *Essay Concerning Human Understanding* II, xxiii, § 2 von einem „something I know not what.“

²¹ Siehe E. J. LOWE: „Miracles and Laws of Nature“, in: *Religious Studies* 23/2 (1987), 263–278. Ähnlich auch STEPHEN MUMFORD: „Miracles: Metaphysics and Modality“, in: *Religious Studies* 37/2 (2001), 191–202.

für uns im Gedanken der Natur eingeschlossen ist, nicht eine konstatierte, sondern eine vorausgesetzte ist, und weil wir uns von dieser Voraussetzung nicht nach subjektivem Belieben freimachen können.“²²

Bultmann ist natürlich zuzustimmen, dass wir nicht nach Belieben Dinge glauben können, wenn sie uns als opportun bzw. religiös wünschenswert erscheinen. Aber im vorliegenden Fall können wir uns von besagter Voraussetzung aufgrund ontologischer Überlegungen und somit aus durchaus guten Gründen freimachen. Es ist schlichtweg nicht korrekt anzunehmen, dass unser Naturbegriff begrifflich mit dem Konzept eines notwendigen Naturgesetzes verbunden ist. Vielmehr ist es eine diskutabile und mit erheblichen ontologischen Kosten einhergehende Annahme, dass es so etwas wie Notwendigkeit in der Natur überhaupt gibt. Lowes alternative Deutung besagt, dass wir Naturgesetze nicht als notwendige Gesetzmäßigkeiten denken sollen, sondern als Aussagen darüber, wie sich Dinge eines bestimmten Typs unter spezifischen Bedingungen zu verhalten pflegen. Dann sind Ausnahmen von Naturgesetzen zwar selten, aber in speziellen Situationen durchaus möglich. Wenn die Modalität der Notwendigkeit durch die schwächere Modalität der Disposition ersetzt wird, dann sind Wunder nicht als Durchbrechungen von Naturgesetzen, sondern als Aktualisierungen von vorliegenden Dispositionen aufgrund spezifischer (dem Willen Gottes entsprechenden) Manifestationsbedingungen zu deuten. Vor dem Hintergrund der allgemeinen theistischen Annahme, dass die Wirklichkeit nicht das Resultat blinder Naturkräfte, sondern das Werk eines rationalen Schöpferwillens ist, lässt sich theologisch sagen, dass die Wirklichkeit in ihrem „Kern“ auf Gott hin-geordnet und diese Hin-ordnung empirischen Zugriffen enthoben sei. Worauf sich folglich Naturgesetze beziehen, sind die unserer natürlichen Erkenntnis zugänglichen Dispositionen von Dingen, aber diese Dispositionen umfassen eben nicht das gesamte „Set“ an Dispositionen, durch welches sich geschaffene Dinge auszeichnen. Denn durch die Hinzunahme der theistischen Annahme vom Geschaffen-Sein alles Wirklichen lässt sich dafür argumentieren

“that the most fundamental natural faculty of any created substance is its liability to be affected by God.”²³

In einem Wunder wird diese Ausrichtung dank entsprechenden von Gott gewollten Manifestationsbedingungen sichtbar. Ein Wunder zerstört oder unterläuft folglich nicht eine ursprünglich geschaffene Ordnung, sondern bringt vielmehr die von Gott geschaffene tiefste und eigentliche Zielrichtung zum Ausdruck, die uns im „natürlichen“ Lauf der Welt verborgen bleibt. Wunder zeigen uns den

²² RUDOLF BULTMANN: „Zur Frage des Wunders“, in ders.: *Neues Testament und christliche Existenz*, herausgegeben von Andreas Lindemann, Stuttgart 1993, 84–98, hier 84f.

²³ ROBERT MERRIHEW ADAMS: „Miracles, Laws of Nature and Causation“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 66 (1992), 224.

von Gott gewollten grundlegenden Telos auf; übernatürlich sind Wunder nur insofern, als die unserer Erkenntnis zugänglichen „natürlichen“ Dispositionen nicht in der Lage sind, das zu bewerkstelligen, was in einem Wunder manifest wird – die Aktivierung jener Disposition, die uns als ein vom Schöpfer zum Heil berufenes Geschöpf auszeichnet.²⁴

Nota bene: Ein solcher Vorschlag beansprucht keineswegs, Wunder präzise ausweisen zu können. Ob es Wunder tatsächlich gibt und wie wir diese erkennen können, sind Fragen *a posteriori*, die von den vorliegenden Überlegungen unberührt bleiben. Es handelt sich hier um ein Modell, das – vor dem Hintergrund bestimmter theistischer weltanschaulicher Überzeugungen – als metaphysische Möglichkeit entwickelt und als Vorschlag in die Diskussion eingebracht wird. Die Verweise, Wunder seien vor dem Hintergrund einer modernen Weltsicht unmöglich geworden oder würden die unattraktiv hohen Kosten des Brechens notwendiger Naturgesetze mit sich bringen, erweisen sich somit bei näherem Hinsehen als metaphysisch nicht überzeugend. Zudem ermöglicht eine dispositionale Deutung von Wundern einen relativ nahtlosen Anschluss an die theologische Deutung des Wunderbegriffs als Manifestation der in der Schöpfung innewohnenden, aber meist nicht sichtbaren Geschichtsmächtigkeit, Gegenwart und Heilsabsicht Gottes.

Es kann natürlich der Fall sein, dass sich letztlich aus theologischen Gründen die Annahme von Wundern im Hinblick auf den Gottesbegriff, den Schöpfungsbegriff, der Gott-Welt-Beziehung oder hinsichtlich soteriologischer Überlegungen als problematisch erweist und Wunder daher in der Theologie nicht mehr bemüht werden sollten. Diese Gründe sind dann aber nicht empirischer oder metaphysischer, sondern theologischer Natur.

Diese Ausführungen sollen für einen hinreichenden Einblick in die gegenwärtige metaphysische Diskussion und ihre Relevanz für theologische Fragestellungen genügen. Festzuhalten sind dabei folgende Punkte:

Erstens leitet metaphysische Reflexion ein genuines Erkenntnisinteresse, das vorerst den Bereich des Denkmöglichen auszuleuchten bemüht ist. Es gibt kein Interesse, ein bestimmtes vorgezimmertes Weltbild abzusichern und dem rationalen Diskurs zu entziehen, sondern metaphysische Fragen entspringen der Natur vernunftbegabter Wesen, ein prinzipielles Interesse an der Wirklichkeit und der eigenen Existenz darin zu haben.

Zweitens schließt sich daran die Einsicht an, dass metaphysische Erkenntnis fallibel bleibt. Diese Tatsache liegt bereits in unserer Existenzform begründet. In-

²⁴ Eine ausführliche Diskussion einer solchen dispositionalen Deutung von Wundern findet sich in GEORG GASSER/JOSEF QUITTERER: „The Power of God and Miracles“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7/3 (2015), 247–266.

dem Metaphysik als eine prinzipiell mögliche und berechtigte Weise der Auseinandersetzung mit den grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit verstanden wird, beziehen sich metaphysische Annahmen zwar auf die Wirklichkeit als Ganze, aber es ist in der aktuellen Diskussion eigentlich unbestritten, dass diese von kontingenten Wesen in einer kontingenten Wirklichkeit hervorgebrachten Annahmen nur eine kontingente Form aufweisen können. Das Bemühen, die Welt als Ganze deuten zu wollen, wird keinesfalls mit dem Anspruch eines letztgültigen Systementwurfs aus der Perspektive eines *God's-eyes-point-of-view* verbunden. Jemand, der sich nicht von vornherein von ideologischen Interessen leiten lässt, ist sich dieser aufweisbaren Kontingenz metaphysischer Annahmen somit bewusst und auch bemüht, ihr in der Ausbildung der entsprechenden Überzeugungen Rechnung zu tragen.²⁵

Drittens ist metaphysische Erkenntnis auf die Wirklichkeit selbst und nicht nur auf unsere Erkenntnisstrukturen derselben ausgerichtet. Viele zeitgenössische Metaphysiker stehen dem ontologischen, epistemischen und semantischen Realismus positiv gegenüber, d. h., sie sind davon überzeugt, dass es eine denkunabhängige Wirklichkeit gibt und dass wir auch in der Lage sind, diese Wirklichkeit zumindest ansatzweise zu erkennen, sowie diese Erkenntnisse durch Aussagen auszudrücken, die wahr oder falsch sind.²⁶

Ein solcher Befund der Grundzüge zeitgenössischer analytischer Metaphysik mag durchaus verwundern, wurde das Ende dieser Disziplin doch vielfach prognostiziert mit dem Hinweis, dass wir uns in einer nachmetaphysischen Zeit zu rechtfinden müssten. Die Lebendigkeit aktueller metaphysischer Debatten mag umso mehr überraschen, da sie insbesondere innerhalb der sogenannten analytischen Tradition aufblühen, obwohl sich gerade die analytische Philosophie in ihren Anfängen durch eine besonders harsche und umfassende Metaphysik-Kritik hervorgetan hat. Daher gehe ich im nächsten Abschnitt der Entwicklung nach, wie sich aus einer dezidiert ablehnenden Haltung gegenüber der Metaphysik eine

²⁵ So weist etwa E. J. Lowe, *The Four-Category Ontology*, 5, auf diesen Charakter metaphysischer Annahmen ausdrücklich hin: „[...] it is arguable that it was the mistaken pursuit of certainty in metaphysics that led Kant and other philosophers in his tradition to abandon the conception of ontology as the science of being for a misconception of it as the science of our thought about being [...].“

²⁶ Es sei nur angemerkt, dass ontologische, epistemische und semantische Spielarten des Realismus nicht Hand in Hand gehen müssen. Jemand kann die Existenz einer von Denkleistungen unabhängigen Wirklichkeit anerkennen und behaupten, dass wir Aussagen mit einem eindeutigen Wahrheitswert darüber formulieren können, aber zugleich die epistemische These vertreten, dass wir nicht in der Lage sind, diese Wirklichkeit als solche zu erkennen bzw. die formulierten Aussagen auf ihren Wahrheitswert hin zu überprüfen. Einen guten Überblick über die neuere Realismusdebatte bietet z. B. CHRISTOPH HALBIG/CHRISTIAN SUHM (Hg.): *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Heusenstamm 2004.

so metaphysikfreundliche Stimmung wie in der derzeitigen analytischen Philosophie überhaupt etablieren konnte.

3. Die Rückkehr der Metaphysik und Metaphysik-Kritik

3.1 Fragliche Grenzziehungen

Im Manifest des Wiener Kreises mit dem Titel „Wissenschaftliche Weltauffassung“, das durchaus als ein Gründungsdokument der analytischen Philosophie gelten kann, heißt es unverblümt, dass die wissenschaftliche Weltauffassung nur Oberfläche und keine dunklen Tiefen kenne. Daher gilt:

„Die Klärung der traditionellen philosophischen Probleme führt dazu, daß sie teils als Scheinprobleme entlarvt, teils in empirische Probleme umgewandelt und damit dem Urteil der Erfahrungswissenschaft unterstellt werden.“²⁷

Die Stoßrichtung des Manifests ist klar. Philosophische Probleme sind entweder Scheinprobleme, die dank logischer Analyse der verwendeten Begriffe gelöst bzw. aufgezeigt werden können, oder es handelt sich um verdeckte empirische Fragestellungen, um deren qualifizierte Beantwortung sich die zuständigen Einzelwissenschaften, aber nicht die Philosophie zu bemühen brauchen. Dementsprechend fallen auch metaphysische Annahmen in eine dieser beiden Kategorien:

„Wenn jemand behauptet: ‚es gibt einen Gott‘, ‚der Urgrund der Welt ist das Unbewußte‘, ‚es gibt eine Entelechie als leitendes Prinzip im Lebewesen‘, so sagen wir ihm nicht: ‚was du sagst, ist falsch‘; sondern wir fragen ihn: ‚was meinst du mit deinen Aussagen?‘ Und dann zeigt es sich, daß [...] [d]er Metaphysiker und der Theologe glauben, sich selbst mißverstehend, mit ihren Sätzen etwas auszusagen, einen Sachverhalt darzustellen. Die Analyse zeigt jedoch, daß diese Sätze nichts besagen, sondern nur Ausdruck etwa eines Lebensgefühls sind.“²⁸

Metaphysische (und theologische) Aussagen haben folglich den Anschein, als würden sie sich auf die Wirklichkeit beziehen, aber eine nähere Analyse zeigt, dass es sich dabei um unzulässige Begriffsverwendungen und Verknüpfungen von Begriffen handelt, die eine Überprüfung solcher Aussagen grundsätzlich verunmöglichen. Metaphysische Thesen sind daher nicht wahr oder falsch, sondern

²⁷ *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach. Wien 1929, 15.

²⁸ Ebd., 16.

schlichtweg sinnlos. So zieht etwa Rudolf Carnap am Ende seiner Analyse des Begriffs „Gott“ folgende Schlussfolgerung:

„Die metaphysisch angeblichen Sätze, die solche Wörter enthalten, haben keinen Sinn, besagen nichts, sind bloße Scheinsätze.“²⁹

Dieses Urteil erzielte Jahre später das von Vertretern des Wiener Kreises in Anschlag gebrachte Verifikationsprinzip als Analysewerkzeug zur Unterscheidung von sinnvollen und sinnlosen Aussagen jedoch selbst. So zeigte sich, dass es begrifflich unscharf blieb, es sich selbst einer Verifikation entzog und in wissenschaftlichen Debatten ein dermaßen strenges Prinzip mehr hinderlich als förderlich war. Zudem machte sich nach dem Zweiten Weltkrieg zunehmend der Einfluss der späten Sprachphilosophie Wittgensteins bemerkbar, der die Sprache gerade nicht auf wahrheitsfähige Aussagen reduziert wissen wollte, sondern die vielfältigen Verwendungsweisen sprachlicher Ausdrücke hervorhob.

Mit der Befreiung vom engen Korsett des Verifikationsprinzips und durch die eingehende Beschäftigung mit sprachphilosophischen Fragestellungen gelangten auch metaphysische Fragestellungen wieder zunehmend in den Fokus des philosophischen Interesses. So betont etwa Nicholas Wolterstorff, dass die Wegorientierung vom Verifikationsprinzip eine Zäsur darstellt, die für die weitere Entwicklung der analytischen Philosophie – und darin auch der analytischen Metaphysik – von großer Bedeutung ist. Wolterstorff sieht ein großes Anliegen neuzeitlicher philosophischer Bemühungen darin, den Bereich sicheren Erkennens und Wissens abzustecken. Descartes' Suche nach einem sicheren Fundament der Erkenntnis, Humes radikaler Skeptizismus oder Kants Untersuchung der Strukturen unseres Erkenntnisapparats samt der damit verbundenen Unterscheidung zwischen *Phaenomenon* und *Noumenon* sind verschiedene Ansätze, die letztlich dieses Anliegen verfolgen. Die Anwendung des Verifikationsprinzips kann als ein weiterer derartiger Versuch interpretiert werden. Sein Scheitern hatte zur Folge, dass analytische Philosophen der Suche nach klaren Demarkationslinien sicherer Erkenntnis mit zunehmender Skepsis begegneten. Wolterstorff schreibt:

“A consequence of the demise of logical positivism has proved to be that the theme of limits on the thinkable and the assertible has lost virtually all interest for philosophers in the analytic tradition. [...] deep skepticism reigns among analytic philosophers concerning all grand proposals for demarcating the thinkable from the unthinkable, the assertible from the non-assertible.”³⁰

²⁹ RUDOLF CARNAP: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis* 2 (1932), 219–241, hier 227.

³⁰ NICHOLAS WOLTERSTORFF: „How Philosophical Theology became possible within the Analytic Tradition of Philosophy“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009, 155–168, hier 157.

Mit der Wegorientierung von der Frage, was den Bereich des (sinnvoll) Sagbaren und Nicht-Sagbaren betrifft, geht noch eine zweite Entwicklung einher, nämlich die Einsicht, dass sich ein *fundamentum a priori inconcussum*, von welchem ausgehend sich ein sicheres Gebäude unserer Erkenntnis errichten lässt, wohl nicht etablieren lässt. Fällt die Suche nach einer sogenannten foundationalistischen Basis für unsere (höherstufigen) Überzeugungen aus, dann bricht ein weiteres Korsett philosophischer Theoriebildung weg, da eine Annahme – sofern nicht starke Gründe gegen sie sprechen – als vorläufig gerechtfertigt angesehen werden kann. So verweist etwa Lowe darauf, dass gerade der Anspruch der Schulmetaphysik, sich auf die Suche nach sicherem Wissen zu begeben und dieses durch entsprechende Analysen *a priori* auch zu finden, zu Kants Einschätzung³¹ beigetragen haben dürfte, dass diese Disziplin sich letztlich mit leeren Begriffen herumschlägt, da sich diese dem Zugriff unserer Sinne entziehen und somit sprichwörtlich sinnlos sind. Lowe schreibt:

„Indeed, it is arguable that it was the mistaken pursuit of certainty in metaphysics that led Kant and other philosophers in his tradition to abandon the conception of ontology as the science of being for a misconception of it as the science of our thought about being [...].“³²

Ähnlich äußert sich auch Wolterstorff, wenn er betont:

„[...] the situation is not that we have failed to consider the Kantian alternative, and are consequently still wandering about in unenlightened naiveté; the situation is rather that we have considered the Kantian arguments and found them wanting. Kant is not some fact of nature with whom one has no choice but to cope!“³³

Diese Ausführungen, und insbesondere das letzte Zitat von Wolterstorffs, verdeutlichen: Zum einen ist Metaphysik in der analytischen Tradition deswegen erneut salonfähig geworden, weil sich ihre einstigen Verhinderungsgründe, die über die Metaphysik das Urteil der prinzipiellen Unmöglichkeit und Sinnlosigkeit gefällt haben, sich nach eingehender Prüfung als nicht gerechtfertigt erwiesen haben.³⁴ Zum anderen konnte sich Metaphysik so von überzogenen Ansprüchen befreien. Metaphysik erhebt den Anspruch, Modelle zu entwickeln, welche

³¹ Eigentlich müsste man sagen, dass es sich hierbei um eine Lesart Kants handelt, die vielleicht einflussreich, aber von der Textbasis her durchaus problematisch ist. Siehe dazu ANDREW CHIGNELL: „As Kant has shown ...“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009, 117–135, bes. 124–128.

³² Siehe E. J. Lowe, *The Four-Category Ontology*, 4.

³³ NICHOLAS WOLTERSTORFF: „Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect“, in: T. Cuneo (Hg.): *Inquiring about God. Selected Essays*, Bd. I, Cambridge 2009, 17–34, hier 25.

³⁴ Vorwürfe, die analytische Philosophie sei geschichtsvergessen, habe sich der philosophischen Tradition weitgehend entledigt und schmore nur im eigenen Saft, sind daher in dieser Form nicht gerechtfertigt. So haben sich etwa Carnap und Ryle eingehend mit Heidegger beschäftigt und fanden viele seiner Ausführungen obskur, unbegründet und letztlich

die Wirklichkeit zumindest in Teilen berühren und nachzeichnen können; dieser Anspruch wird aber nicht absolut gesetzt, sondern ist sich, wie bereits betont, seines hypothetischen und vorläufigen Charakters sehr wohl bewusst.

3.2 *Onto-Theologie?*

Eine vorsichtig hypothetisch formulierte Metaphysik ist nicht wirklich das, was Kritiker der sogenannten Onto-Theologie im Blick haben. So besagt der von Heidegger formulierte Vorwurf der Onto-Theologie im Kern:

„[...] *Causa sui*. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. [...] Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als *Causa Sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“³⁵

Onto-Theologie besagt also, dass die Philosophie Gott begrifflich auf eine *Causa Sui* eingrenzt und somit den Glauben an Gott auf unzulässige Weise durch philosophische Vorgaben und Begriffsbestimmungen beschränkt. Gott wird instrumentalisiert, um ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit erlangen zu können, in dem alles Seiende auf Gott als letzten Grund bezogen wird. Die Metaphysik stellt eine Gefahr für unseren gläubigen Zugang zu Gott dar, weil Gott der Vernunft unterworfen und somit nur das als „Gott“ zugelassen wird, was gemäß den Maßstäben des onto-theologischen Projekts als zulässig und vernünftig erscheint. Merol Westphal unterstreicht diesen Punkt, wenn er schreibt:

nur schwer nachvollziehbar. Oder Searle und Derrida lieferten sich eine längere Auseinandersetzung zu Austins Sprechakttheorie, die aber ergebnislos blieb und mit verhärteten Fronten endete. Zu den meist unglücklich verlaufenen Berührungsmomenten zwischen „analytischen“ und „kontinentalen“ Philosophen siehe HANS JOHANN GLOCK: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge 2008, Kap. 9.

Zudem ist zu sagen, dass die oft kritisierte Geschichtsvergessenheit der analytischen Tradition relativ überschaubar ist; sie bezieht sich vornehmlich auf den deutschen Idealismus nach Kant, bestimmte Interpretationsstränge der Phänomenologie und die von der rezenten französischen Philosophie dominierten poststrukturalistischen und postmodernen Strömungen, während die restliche (abendländische) Philosophie sehr wohl rezipiert wird. Dass der Entwicklung der analytischen Philosophie durchaus etwas Scholastisches im Sinne einer zunehmenden Ausdifferenzierung von Argumenten und Beschäftigung mit immer noch feinkörnigeren Fragestellungen anhaftet, soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden. Inwieweit dies allerdings ein Proprium analytischen Philosophierens ist und nicht aufgrund des immer früher einsetzenden Spezialisierungsdrucks im universitären Kontext zunehmend ein allgemeines Phänomen darstellt, sei hier dahingestellt.

³⁵ MARTIN HEIDEGGER: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, in: ders.: *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. ¹³2008, 31–68, hier 46f.

„Formally speaking, it [die Gefahr, Anm. G. G.] consists in the arrogant claim of philosophical speculation to be the highest tribunal by which all questions of right (*quid juris*) regarding our God talk are to be settled, without whose *Nihil obstat* and *Imprimatur* our religious beliefs are to be considered mere opinion if not outright superstition.“³⁶

Anders ausgedrückt: Das biblische Gebot, sich kein Bild von Gott machen zu sollen, erhält hier besonderes Gewicht. Eine Repräsentation der Wirklichkeit mithilfe der Metaphysik, so der Vorwurf, führt zu einer Demystifizierung der Wirklichkeit; das Geheimnis Gottes wird durch abstrakte und möglichst präzise Begriffe wie *causa sui* oder *ens realissimum* ersetzt und auf unsere begrenzten denkerischen Möglichkeiten reduziert. Dies resultiert in nichts anderem als einem Götzenbild, mit dem keine persönliche Beziehung aufgenommen werden kann. Westphal selbst plädiert daher dafür, eine solche sterile und abstrakte Metaphysik mit einer zu ersetzen, die der Theologie und dem lebendigen Glauben von Nutzen ist. Eine solche Metaphysik weist darauf hin, dass theologische Aussagen stets mit metaphysischen Annahmen einhergehen; sie ist bescheiden und sich bewusst, dass sie nicht das Sprachrohr einer reinen Vernunft selbst sein kann, und sie versteht sich nicht als eine ausschließlich theoretische und in sich abgeschlossene Disziplin, sondern weiß um ihr Eingebettet-Sein in praktische Lebensvollzüge.³⁷

Es stellt sich nun allerdings die Frage, an wen dieser Forderungskatalog an eine zukünftige, dem Gegenstandsbereich der Theologie angemessene Metaphysik eigentlich gerichtet sein soll. Die zeitgenössische analytische Metaphysik mag – wie jede philosophische und wissenschaftliche Diskussion – für Außenstehende abstrakt, theoretisch und kompliziert wirken, aber sie passt, wie aus den bisherigen Ausführungen ersichtlich sein sollte, nicht wirklich in das Schema ontotheologischer Vorwürfe. Niemand der Szene beansprucht, einen letztgültigen ontologischen Entwurf dargelegt zu haben; niemand der Szene ist davon überzeugt, die Wirklichkeit als ganze adäquat erfassen zu können; im Normalfall wird tunlichst darauf geachtet, ein Modell der Wirklichkeit von der Wirklichkeit selbst als Bezugsgröße zu unterscheiden; platte Abbildtheorien der Wirklichkeit sind längst kritisch-realistischen Ansätzen gewichen, die berücksichtigen, dass auch metaphysische Theorieentwicklung von unseren kontingenten Erkenntniszugängen und persönlichen Erkenntnisinteressen mitgeprägt wird. Kurzum, die Vorläufigkeit und Grenzen metaphysischer Modellentwürfe sind den meisten Akteuren deutlich bewusst und finden in ihren Beiträgen auch einen entsprechenden Niederschlag. Aber auch unter historischer Rücksicht ist der ontotheologische Vorwurf alles andere als klar anwendbar. So macht etwa Marilyn

³⁶ MEROL WESTPHAL: „The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith“, in: *Modern Theology* 23/2 (2007), 253–278, hier 259.

³⁷ Vgl. ebd., 272.

McCord Adams darauf aufmerksam, dass Thomas von Aquin und Duns Scotus dahingehend als Onto-Theologen zu kategorisieren seien, dass beide mithilfe metaphysischer Prinzipien das höchste Sein als grundlegende Erklärung der Wirklichkeit auszubuchstabieren bemüht sind. Zugleich betonen sie aber ausdrücklich, dass diese und ähnliche Untersuchungen von vorläufiger Art sind, da das höchste Sein nicht adäquat mit unserer limitierten Erkenntnis erfasst werden kann. Diese Einsicht in unsere beschränkte Erkenntniskraft dient Thomas von Aquin und Duns Scotus dazu, offen für diese letzte Wirklichkeit zu sein, die wir nicht begreifen können, sondern die uns ergreifen und sich uns offenbaren muss.³⁸ Ähnlich lässt sich auch Anselms Theologie – obwohl hier der Verdacht einer onto-theologischen Vorgangsweise besonderes nahe liegt – deuten. Anselms Proslogion etwa ist als Gebet konzipiert, dessen Struktur darin besteht, einerseits reflektierend zu fragen und andererseits auf die entscheidenden Antworten im Sinne einer Offenbarung zu warten. McCord Adams These lautet daher, dass es Anselm weniger um das Mitteilen bestimmter Propositionen hinsichtlich Gott gehe als um eine Neuausrichtung der Perspektive des Lesers, die durch die Reflexion der vorgebrachten Argumente kognitiv und affektiv verankert werden soll.³⁹ Der Text sei eher als Anleitung zu einer spirituellen Praxis zu lesen denn als rein theoretisch-spekulativer Traktat. Die onto-theologischen Passagen sind gewissermaßen Prolegomena, die den Weg hin zur Kontemplation freimachen sollen.⁴⁰ Dies entspricht dem von Westphal angesprochenen letzten Punkt: Ziel der intellektuellen Spekulation ist nicht ein Verhaftet-Bleiben in der Theorie, sondern ein Fortschreiten in der kontemplativen Praxis, die in einem „aktiven Warten“ auf Einsicht und Verstehen besteht.⁴¹

³⁸ MARILYN MCCORD ADAMS: „What’s Wrong with the Ontotheological Error?“, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 1–12, hier 9. Siehe dazu auch KURT HÜBNER: „Metaphysik und Offenbarung“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin/New York 2001, 20–37. In der skizzierten Gegenüberstellung von Logos der Metaphysik und Logos der Offenbarung betont Hübner, dass letzteres nur Erfahrung und Erkenntnis von Gottes Wort im Sinne reiner Empfängnis sein kann.

³⁹ Siehe dazu z. B. MARILYN MCCORD ADAMS: „Elegant Necessity, Prayerful Disputation: Method in *Cur Deus Homo*“, in P. Gilbert/H. Kohlenberger/E. Salaman (Hg.): *Studia Anselmiana. Cur Deus Homo*, Rom 1999, 367–396.

⁴⁰ Erhellend ist in diesem Zusammenhang PIERRE HADOT: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995. Hadot argumentiert anhand zahlreicher Texte der antiken Philosophie dafür, dass diese primär keine theoretische Aussagefunktion haben, sondern als Einübungen für ein dem Menschen angemessenes Leben und Sterben zu verstehen sind.

⁴¹ Siehe dazu WILLIAM WOOD: „Analytic Theology as a Way of Life“, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 43–60, hier 57f.

3.3 *Metaphysischer Realismus als Gefahr für die Freiheit?*

Die Auseinandersetzung mit der Onto-Theologie hat gezeigt, dass der Kern der Kritik darin besteht, Gott aufgrund vorhergegangener metaphysischer Analysen in ein von uns zurechtgezimmertes metaphysisches Konstrukt zu sperren. Eine strukturell ähnliche Kritik, so scheint mir, spielt in der derzeitigen wissenschaftstheoretischen Debatte um die systematische Theologie eine wesentliche Rolle.⁴² Die (zugegebenermaßen etwas spitz formulierte) Aufforderung, aus dem dogmatischen Schlummer der kantischen Philosophie zu erwachen und sich erneut epistemischen und vor allem metaphysischen Begründungsansprüchen zuzuwenden, die mit theologischen Topoi einhergehen,⁴³ wird von manchen der entsprechenden Adressaten als Anspruch interpretiert, „hybride Vernunftansprüche zu stellen, die mit einem Realismus einhergehen, der die Welt aus der Sicht Gottes verstanden wissen will.“⁴⁴ Magnus Striet etwa begründet die Zurückweisung eines solchen Ansinnens mit dem Verweis, Freiheit und Autonomie in einem Kant'schen Sinn verteidigen zu wollen. Freiheit als das, was aus sich selbst heraus wirksam ist und somit unbedingte Akte zu setzen vermag,⁴⁵ verträgt sich nicht mit einem metaphysischen Realismus, der offensichtlich bemüht ist, Freiheit – ähnlich wie die Onto-Theologie in Bezug auf Gott – auf ein durchgängig bestimmbares Vollzugsmoment zurückzuführen. Die Devise lautet also entweder unbedingte Freiheit oder freiheitsgefährdender metaphysischer Realismus. Eine solche Gegenüberstellung ist aber nicht nur falsch, sondern sie zeugt von einem – mit Verlaub – mangelnden Problembewusstsein, wie ich argumentieren werde. Dass diese Gegenüberstellung falsch ist, möchte ich nur kurz anreißen, da ich die Frage nach den explanatorischen Ansprüchen und Grenzen metaphysischer Unternehmungen bereits ausführlich behandelt habe. In der aktuellen Freiheitsdebatte kenne ich keinen namhaften Vertreter, der einen metaphysischen Realismus als solchen als freiheitsgefährdend einstufen würde. Ein metaphysischer

⁴² Siehe dazu die Reihe von Beiträgen, die insbesondere in verschiedenen Ausgaben der *Herder Korrespondenz* 71 (2017) und 72 (2018) erschienen sind. Auch einschlägige Publikationen widmen sich ausdrücklich dieser neu entflammten Diskussion wie MARTIN DÜRNBERGER/AARON LANGENFELD/MAGNUS LERCH/MELANIE WURST (Hg.): *Stile der Theologie: Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017 oder MARTIN BLAY/THOMAS SCHÄRTL/CHRISTIAN STÖER/CHRISTIAN TAPP (Hg.): *Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*, Münster 2019.

⁴³ BENEDIKT P. GÖCKE: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *Herder Korrespondenz* 71/1 (2017), 33–36.

⁴⁴ So paraphrasiert aus MAGNUS STRIET: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne!“, in: *Herder Korrespondenz* 71/2 (2017), 13–16, hier 14.

⁴⁵ Vgl. MAGNUS STRIET: *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018, 54.

Realismus besagt zuerst einmal ja nur, dass es eine Wirklichkeit unabhängig von unserer Wahrnehmung gibt und wir uns in unserer Wirklichkeitserkenntnis daran orientieren müssen. Eine davon unabhängige These, die Striet offenbar im Blick hat, besagt, dass alles Wirkliche auf letzte Bestandteile reduzierbar sei, deren Existenz und Verhalten sich vollständig objektiv beschreiben lassen. Eine solche These ist in der Tat freiheitsgefährdend, wenn Freiheit als Vermögen gedeutet wird, sich selbst von sich aus und unabhängig von inneren oder äußeren Bedingungen zu vollziehen. Aber sowohl für die These, dass die Wirklichkeit tatsächlich so beschaffen ist, als auch für die These, dass Freiheit in einem solchen Vermögen besteht, ist gesondert zu argumentieren. So viel zur falschen Gegenüberstellung.

Ich wende mich nun der Frage des mangelnden Problembewusstseins zu. Ich bin durchaus bereit Striet zu folgen und die Frage, ob unsere Wirklichkeit in ihrem Verlauf gänzlich determiniert und somit freiheitsgefährdend ist oder nicht, zuerst einmal durch den Verweis auf ein retorsionslogisches Argument zurückzustellen. Demzufolge muss selbst ein Leugner der Freiheit voraussetzen, dass er seine These, Freiheit gebe es nicht, einsehen und als gerechtfertigt akzeptieren muss. Dies sind aber wiederum Akte der Freiheit, was das Argument der Leugnung von Freiheit in sich widersprüchlich macht.⁴⁶ Das Problem ist aber, dass die Bemühung eines solchen Arguments uns nicht davon befreit, seinen möglichen metaphysischen Implikationen ins Auge zu sehen. Betrachten wir nur einige davon:

Erstens, ein solches Argument zeigt vorerst nur, dass Freiheit für einen rationalen Diskurs vorausgesetzt werden muss; was davon völlig unberührt bleibt, ist die Frage, wie ein solcher Freiheitsbegriff zu haben ist. Nur inkompatibilistisch oder auch kompatibilistisch? Spätestens jetzt drängt sich die Frage nach der Beschaffenheit der Wirklichkeit und ihrer (Nicht-)Kompatibilität mit Freiheit erneut auf. Der Verweis, eine solche Frage sei falsch gestellt, da sie sich „nur“ auf reale, unter empirischen Bedingungen vollzogene Freiheit beziehe, während es um die Voraussetzung der Möglichkeit für Rationalität und Moralität überhaupt gehe, überzeugt nicht. Denn Freiheit als formale Voraussetzung für Rationalität und Moralität ist ausschließlich auf unser Selbstverständnis beziehungsweise unsere personale Lebensform bezogen. Sich als moralisch-praktisches Wesen nicht anders als frei denken zu können, heißt noch nicht, auch tatsächlich frei zu sein. Unser genuines Interesse dürfte sich aber nicht nur auf das Verstehen unserer personalen Lebensform als solcher beschränken, sondern die von uns unabhängige Wirklichkeit, in der wir uns wiederfinden, mit einschließen.

⁴⁶ Vgl. ebd., 45.

Zweitens können wir danach fragen, was das Vermögen unbedingter Freiheit eigentlich besagt. Wenn Kant davon spricht, dass vom intelligenten Subjekt gesagt werden kann, dass „es seine Wirkungen in der Sinnenwelt *von selbst anfangen*, ohne daß die Handlung *in ihm selbst anfängt*“,⁴⁷ so ist es naheliegend, diese Freiheitsauffassung im Sinne einer in der analytischen Freiheitsdebatte bezeichneten These des „*source-incompatibilism*“ zu deuten. Diese These besagt, Verantwortung setze voraus, freie Handlungen müssten ihren Ursprung in der handelnden Person selbst haben, da wirklich verantwortlich nur jemand sein kann, der die entsprechende Handlung auch unmittelbar hervorbringt.⁴⁸ Vielen erscheint eine solche Anforderung für Freiheit jedoch überzogen und nicht einlösbar. Ein gänzlich unbedingter Wille, so das Argument, ist von unseren Charakterzügen, Präferenzen, Gründen und psycho-physischen Einschränkungen völlig losgelöst. Als solcher wäre er eher als unpersönliche und willkürliche Kraft zu bestimmen, die uns plötzlich überkommt, denn als Vermögen einer Person im Lichte ihrer Rationalität und der für sie charakteristischen individuellen Ausprägungen.

Drittens stellt sich daher die Frage, was „unbedingt“ hier genau benennen soll. Der Freiheitsbegriff wird die Möglichkeit unbedingter Freiheit nicht ausschließen können, aber theoretisch und praktisch führt uns ein solcher Begriff nicht weiter. Die Intuition, welche hinter dieser Unbedingtheit des Freiheitsvermögens steht, besagt, dass eine von Gründen oder Wünschen beeinflusste Handlung nicht mehr frei, sondern bestimmt ist. Aber die Rede davon, dass Gründe oder Wünsche unser Handeln bestimmen, ist nicht eindeutig. Gründen folgen wir wegen ihres propositionalen Gehalts und als solche weisen Gründe eine freie Handlung als mehr oder weniger gut begründet, gerechtfertigt, der Situation angemessen oder moralisch geboten aus. Nicht von einer Verursachungsbeziehung ist in diesem Zusammenhang die Rede, sondern von einer Rationalisierungsbeziehung. Kausal lässt sich die Rede von Gründen nur bestimmen, wenn Gründe mit mentalen Ereignissen (bzw. ihren physiologischen Realisierungen) des Anstrebens eines Wunsches, des Überlegens, des Akzeptierens eines Grundes und des Fassens eines Entschlusses identifiziert werden, kurzum der Blick auf die erforderlichen psychologischen und physiologischen Vorgänge fällt, die in die zu untersuchende Handlung münden. Sobald aber eine Rationalisierungs- von einer Kausalbeziehung unterschieden wird und Argumente gegen eine Identifikation von Gründen mit Ursachen vorgebracht werden, erweist sich die Sorge, eine von Gründen bestimmte Freiheit sei bereits freiheitsgefährdet, als unbegründet.

Viertens kann auf konstruktive Weise vielleicht Folgendes über den Ursprung unbedingter Freiheit gesagt werden, ohne einen Dualismus zwischen einem uns

⁴⁷ KrV, AA03: 368.03f.; A541|B569.

⁴⁸ Siehe z. B. KEVIN TIMPE: „Source Incompatibilism and Its Alternatives“, in: *American Philosophical Quarterly* 44/2 (2007), 143–155.

entzogenen noumenalen und einem uns zugänglichen empirischen Anteil von Freiheit zu bemühen. Die Fähigkeit, eine Handlung von sich aus anfangen zu können, weist durchaus Aspekte auf, die empirisch nicht zu bestimmen sind. Der in der analytischen Handlungstheorie vorherrschende Ansatz einer Körperbewegung-plus-x-Analyse⁴⁹ hat letztlich nicht sonderlich befriedigende Ergebnisse mit sich gebracht. Der Zeitpunkt, der den Umschlag markiert, in welchem die Zeit des Überlegens und der Handlungsvorbereitung vorbei und der Handlungsvollzug einsetzt, lässt sich nicht gesondert als spezieller Moment angeben. Im Moment vor dem Handlungsvollzug tun wir noch nichts und wenn ein Handlungsvollzug vorliegt, ist das Tun bereits in vollem Gange. Es lässt sich kein zusätzlicher mentaler Ruck als entscheidende Ursache ausmachen. Es spricht daher einiges dafür, dass freies Handeln tatsächlich ein transzendentalphilosophisches Moment dahingehend enthält, dass Handeln immer schon ein Moment der Aktivität bzw. des Von-sich-aus-Tuns als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt und nicht durch einen grundlegenden Begriff des Noch-nicht-Tuns-plus-X als entscheidenden Faktor, der das Nicht-Tun in ein Tun überführt, analysiert werden kann. Ein Moment freier Spontaneität und Aktivität dürfte somit den gerechtfertigten Kern unbedingter Freiheit ausmachen und an dieser Stelle sollte jede Analyse vernünftigerweise Halt machen. Um zu diesem Kern vorzudringen, bedarf es zuerst einmal aber entsprechender Analyse-Arbeit und des Abgleichs mit vorgeschlagenen alternativen Kausalitäts- und Handlungsmodellen.⁵⁰

Auch die Inanspruchnahme transzendental-idealistischer Elemente für den Freiheitsbegriff bewahrt uns also nicht davor, sich die Finger mit metaphysischen Fragen schmutzig zu machen. Im Gegenteil, sie fordert diese geradezu heraus. Ob unbedingte Freiheit ereignis- oder agenskausal, kompatibilistisch oder inkompatibilistisch zu deuten ist, wie wir Gründe für unsere Handlungen auffassen sollen, wie sich das Vermögen der Erstverursachung zu Kausalität im Allgemeinen verhält oder welche metaphysischen Rückschlüsse Erstverursachung auf ihren Träger zulässt, sind nur einige Fragen, denen sich auch ein Vertreter eines kantisch inspirierten unbedingten Freiheitsbegriffs stellen muss.⁵¹ Der einzige Ausweg,

⁴⁹ Dies ist der Ansatz der sogenannten kausalen Handlungstheorie: Körperbewegungen müssen die richtigen Ursachen und Kausalbeziehungen haben, damit sie sich als freie Handlungen qualifizieren. Siehe dazu DONALD DAVIDSON: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980.

⁵⁰ Eine rezente einsichtsvolle Arbeit, die eine Metaphysik für die Möglichkeit freien spontanen Handelns entwickelt, ist HELEN STEWARD: *A Metaphysics for Freedom*, Oxford 2012.

⁵¹ Siehe z. B. die hervorragende Studie von GEERT KEIL: *Handeln und Verursachen*, Frankfurt a. M. 2000. Keil diskutiert darin die moderne metaphysische und wissenschaftstheoretische Debatte zu Kausalität und freiem menschlichen Handeln ebenso wie Kants freiheitstheoretische Überlegungen und ihre Bedeutung für die moderne Debatte. Dabei wird ersichtlich, dass Kant sich intensiv mit Freiheitsthemen beschäftigt hat, die auch derzeit analytisch-orientierte Philosophen umtreiben.

dies nicht zu tun, besteht wohl darin, sich in Manier einer therapeutischen Anleitung schlichtweg zu zwingen, diese Fragen nicht zu stellen, um den angeblich falschen Verlockungen unserer Vernunft nicht auf den Leim zu gehen. Dies dürfte im Lichte obiger Ausführungen aber eher einem Denkverbot bzw. einem vorzeitigen und unbegründeten Abbruch philosophischen Fragens gleichkommen denn einem einsichtigen Haltmachen vor den Grenzen unserer Erkenntnis.

4. Schlussbemerkungen

Ich habe für die Unausweichlichkeit metaphysischer Fragestellungen für jeden ernst zunehmenden systematischen Diskurs plädiert. Theologische Behauptungen gehen, wie ich zu zeigen versucht habe, mit ontologischen Verpflichtungen einher, die mal offensichtlicher, mal weniger offensichtlich zutage treten. Dies gilt für die Trinitätslehre ebenso wie für den Wunder- oder Freiheitsbegriff. Primäres Ziel einer ontologischen Darlegung dieser Verpflichtungen ist es, sich Klarheit über die gemachten Ansprüche zu verschaffen und diese in Beziehung zu setzen mit dem, was wir sonst über die allgemeinen Strukturen der Wirklichkeit wissen. Metaphysische Bemühungen haben integrative Funktion, d. h., sie zielen darauf ab, ein Gesamtmodell der Wirklichkeit zu entwickeln, in welchem all jene ontologischen Kategorien und deren Zusammenhänge spezifiziert werden, die für die Erklärung der uns in unseren Beobachtungen, aber auch Erfahrungen und praktischen Vollzügen begegnenden Phänomene erforderlich sind. Diese integrative Funktion habe ich anhand des Modells einer vierkategorialen Ontologie verdeutlicht: Sein Anspruch ist, eine Einordnung der verschiedenen Befunde aus den Einzelwissenschaften in ein metaphysisches Gesamtbild der Wirklichkeit zu ermöglichen. Ähnliche Beispiele metaphysischer Modelle, an welchen ihre integrative Funktion deutlich wird, sind etwa die Vier-Ursachen-Lehre als Schema zur Einordnung aller kausal bestimmbaren Phänomene oder die klassische Substanz-Eigenschaftslehre zur Erklärung von Veränderung. Solche Erklärungen zielen auf die Wirklichkeit als solche ab, nicht nur auf unsere Anschauungen von ihr. Die von Kant aufgeworfene Sorge der Unfähigkeit jeglicher Metaphysik, so wurde deutlich, kennen metaphysisch orientierte Denker zwar, aber sie weisen diese als ungerechtfertigt und nicht überzeugend zurück.

Was bedeuten diese Entwicklungen für die Theologie? Ich möchte drei Punkte benennen: Erstens hat die Renaissance metaphysischer Überlegungen einen Maßstab an Klarheit und gedanklicher Übersicht erreicht, der einen bleibenden Wert für unsere Orientierung im Denken darstellt. Natürlich gibt es auch

viel Scholastisch-Technisches im aktuellen Metaphysikbetrieb, der dann mehr an eine Art philosophisches Schachspiel erinnert, in dem eine kleine Gruppe Eingeweihter sich ihre Zeit zu vertreiben scheint. Aber wo finden sich solche scholastischen Tendenzen nicht, wenn eine gewisse Ebene der Präzision und Spezialisierung erreicht wurde, eine Fachdiskussion vorangetrieben wird und zudem der Publikationsdruck schwer auf den Schultern lastet? Solche allgemeinen (Fehl-)Entwicklungen des modernen Wissenschaftsbetriebs ausklammernd, lässt sich sagen, dass metaphysische Überlegungen uns helfen, unsere Gedanken zu ordnen, wie wir über die Wirklichkeit und unsere Existenz darin auf sinnvolle Weise nachdenken können bzw. sollen. Metaphysische Überlegungen tragen dazu bei, einen Begriff in einem Netzwerk weiterer Begriffe zu sehen, wobei die Identität und Bedeutung eines Begriffs durch seine Position innerhalb dieses Netzwerkes mitbestimmt werden. Nimmt man diesen Gedanken ernst, so geht es um ein Bemühen, eine möglichst kohärente und konsistente Landkarte unseres Wirklichkeitsverständnisses zu erstellen und dieses im Lichte unserer Erfahrungen und unseren sonstigen Wissens über die Wirklichkeit abzugleichen und anzupassen. Das Vorgehen dabei ist fallibilistisch-kritisch: Wir machen einen Vorschlag und schauen, wohin er uns führt und wie weit er uns trägt. Eine Theologie, die ein gewisses Niveau an Argumentation und begrifflicher Klarheit nicht unterschreiten möchte, sollte daher die aktuelle analytische Metaphysik nicht außen vor lassen. Dies bedeutet nicht, sie vorbehaltlos übernehmen zu müssen; es geht darum, bleibende Fortschritte anzuerkennen und für das eigene Denken fruchtbar zu machen.⁵²

Zweitens kann die Wiederbelebung der Metaphysik Ansporn für die systematische Theologie sein, sich wieder verstärkt auf das Projekt einer natürlichen Theologie einzulassen, wenn eine rationale Theologie als solche nicht weitgehend aufgegeben und ein Rückzug auf einen rein historisch-exegetisch-hermeneutischen Standpunkt erfolgen soll. Dass es sich hierbei möglicherweise um einen blinden Fleck im Blickfeld der derzeitigen systematischen Theologie handelt, hat Klaus Müller bereits vor etlichen Jahren moniert, wenn er schreibt:

⁵² Siehe etwa Peter Bieri, der sich ansonsten durchaus kritisch zur analytischen Philosophie äußert, aber ihre Beiträge zur Klärung von Begriffen und deren Implikationen ausdrücklich hervorhebt. So schreibt er in seinem Aufsatz PETER BIERI: „Was bleibt von der analytischen Philosophie?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 333–344, hier 343: „Wichtiger ist mir die gedankliche Übersicht als solche. Wenn man sie gewonnen hat, ist man ein anderer Mensch als vorher. Ich glaube, das ist der Grund, warum ich selbst bei der analytischen Philosophie gelandet und geblieben bin – irgendwie.“

„Was schließlich Theologie betrifft, so ist hinsichtlich der Geltungsproblematik beinahe flächendeckend Fehlanzeige zu notieren. Die Mehrheit ignoriert die Frage schlichtweg oder erklärt sie für durch die Postmoderne suspendiert.“⁵³

Die analytische Metaphysik hat es im Grunde vorgemacht, dass die Aufforderung zu einem dauerhaften Abstand von metaphysischen Fragen nicht nur auf fragwürdigen Prämissen beruht, wie die Auseinandersetzung mit dem onto-theologischen Vorwurf gezeigt hat, sondern vermutlich auch gar nicht durchzuhalten ist, wie die Ausführungen zur Bemühung eines (in einem bestimmten Sinn) metaphysikfreien, transzendentalphilosophischen Freiheitsbegriffs nahelegen. Wer das Projekt einer natürlichen Theologie ablehnen will, kann dies natürlich tun. Aber eine solche Ablehnung muss aus guten Gründen und nach eingehender Prüfung der Möglichkeiten einer natürlichen Theologie als Alternative erfolgen. Aber auch dann gilt, dass eine apophatisch angehauchte Position mit metaphysischen Implikationen einhergeht, denn es lässt sich erneut fragen, was es denn bedeutet, dass Gott unserer natürlichen Erkenntnis grundsätzlich entzogen ist und wir keine gehaltvollen Aussagen über das Wesen Gottes machen können.⁵⁴ Es geht, wie ich betont habe, um Orientierung im Denken. Für eine bessere Orientierung ist es sinnvoll, wenn alle Spieler ihre Karten offen auf den Tisch legen und dazu zählen eben auch metaphysische.

Drittens ist eine ernsthafte Beschäftigung mit der Metaphysik nicht nur ein theoretisches Unterfangen, sondern es hat auch praktisch-positive Implikationen. „*Sapientis est ordinare*“ lautet ein Merksatz der Scholastik, frei übersetzt mit „Der Weise vermag zu ordnen“. Wer Metaphysik betreibt, an der Landkarte seines Denkens samt entsprechender inferentieller Implikationen der darin verwendeten Kategorien arbeitet und schließlich einen besseren Überblick als vorher gewinnt, ist weiser geworden. Und wer seine Einsichten möglichst klar und transparent darzulegen versucht, ermöglicht es seinem Gegenüber auch, die präsentierte Argumentation nachvollziehen und kritisch überprüfen zu können. Dies kann als ein Ausdruck intellektueller Bescheidenheit gesehen werden und als eine Bitte an sein Gegenüber, mögliche Schwachstellen und Fehler anzuzeigen, die einem bisher verborgen geblieben sind. Metaphysik, wenn sie in der richtigen Art und Weise betrieben wird, ist ein bescheidenes Unterfangen, das gerade

⁵³ KLAUS MÜLLER: „Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin/New York 2001, 41–55, hier 45.

⁵⁴ Siehe z. B. JONATHAN JACOBS: „The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God. Fundamentality and Apophatic Theology“, in: *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 6 (2015), 158–176. Der Beitrag zeigt, dass auch die Verteidigung einer apophatischen Theologie mit metaphysischen Gründen einhergeht.

von Kritik und Gegenentwürfen lebt. Wenn etwa von metaphysischer Seite versucht wird darzulegen, wie ein trinitarischer Gott zu denken ist, so beanspruchen die vorgeschlagenen Ansätze nicht, Gott auf die Schliche gekommen zu sein, sondern sie arbeiten an Modellen einer kohärenten Gotteslehre, die möglicherweise wahr sein können, aber stets mit Einwänden rechnen.⁵⁵ Oder wie Otto Muck hinsichtlich der Gottesbeweise formuliert hat:

„Dabei geht es nicht darum, den Bezug zum Absoluten neu einzuführen – höchstens ein Sprechen davon. Es geht auch nicht darum, den absoluten Seinsgrund oder Gott durch Begriffe einzufangen, die ihn verständlich machen, ihn auf uns vertraute Zusammenhänge zurückführen. Eher kann man davon sprechen, daß der in unserem Leben schon wirksame Ausgriff auf die – wenn auch verborgene – Sinnmitte unseres Lebens zu Sprache gebracht wird und durch ebendieses prüfende Zur-Sprache-Bringen zu einer persönlichen Klärung gelangt.“⁵⁶

Ein solches Bemühen steht in der Tradition des *fides quaerens intellectum*. Es geht darum, den Bereich des Glaubens mit den Mitteln der Vernunft auszuleuchten im Hinblick auf das Ziel, verfälschende Vorstellungen abzuwehren. Dazu kann Metaphysik einen bescheidenen Beitrag unter theoretischer und praktischer Rücksicht leisten. Dass dabei Einsichten in den einen Grund aller Dinge aber nicht erzwungen werden können, sondern sich, wenn überhaupt, plötzlich einstellen und eine entsprechende demütige Haltung des „offenen Wartens“ erfordern, ist gerade vor dem Hintergrund einer Offenbarungsreligion selbstredend.

Verwendete Literatur

ADAMS, Robert Merrihew: „Miracles, Laws of Nature and Causation“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes 66 (1992), 207–224.

BIERI, Peter: „Was bleibt von der analytischen Philosophie?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 333–344.

⁵⁵ Siehe JORDAN WESSLING: „Analytic Theology as Sapiential Theology: Reflections on a Concern Raised by Kevin J. Vanhoozer“, in: *Open Theology* (2017), 380–396, hier 394: „It often does not matter whether or not one thinks that her preferred model of the Trinity is true in all of its fine-grained detail; the theologian might hold that the model is at best an approximation to the truth, or she might be agnostic about whether or not the model approximates the truth, or she might be skeptical that it does at all. Again, what often matters is that it represents a coherent way of thinking about God that helps the theologian see how the doctrine might or could be true [...]. [...] evidence that something could be true can overcome concerns about the Trinity’s coherence, which can empower the theologian to worship God more confidently and freely.“

⁵⁶ OTTO MUCK: *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, 169.

- BLAY, Martin/SCHÄRTL, Thomas/STÖER, Christian/TAPP Christian (Hg.): *Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13), Münster 2018: Aschendorff.
- BOURGET, David/CHALMERS, David: „What do Philosophers believe?“, in: *Philosophical Studies* 170/3 (2014), 465–500.
- BULTMANN, Rudolf: *Neues Testament und christliche Existenz*, herausgegeben von Andreas Lindemann, Stuttgart 1993: Mohr Siebeck.
- CAMPBELL, Keith: *Abstract Particulars*, Oxford 1990: Blackwell.
- CARNAP, Rudolf: „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache“, in: *Erkenntnis* 2 (1932), 219–241.
- CHIGNELL, Andrew: „As Kant has shown ...“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009: Oxford University Press, 117–135.
- DAVIDSON, Donald: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980: Oxford University Press.
- DÜRNBERGER, Martin/LANGENFELD, Aaron/LERCH, Magnus/WURST, Melanie: (Hg.): *Stile der Theologie: Einheit und Vielheit katholischer Systematik in der Gegenwart* (ratio fidei 60), Regensburg 2017: Pustet.
- EBELING, Gerhard: *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1981: Mohr Siebeck.
- EVANS, Stephen C.: *Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments*, Oxford 2010: Oxford University Press.
- FESER, Edward: *Five Proofs of the Existence of God*, San Francisco 2017: Ignatius Press.
- GASSER, Georg/QUITTERER, Josef: „The Power of God and Miracles“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7/3 (2015), 247–266.
- GLOCK, Hans-Johann: *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge 2008: Cambridge University Press.
- GÖCKE, Benedikt P.: „Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel“, in: *Herder Korrespondenz* 71/1 (2017), 33–36.
- GRIFFIN, Michael: *Leibniz, God and Necessity*, Cambridge 2012: Cambridge University Press.
- HADOT, Pierre: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford 1995: Blackwell.
- HALBIG, Christoph/SUHM, Christian (Hg.): *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Heusenstamm 2004: Ontos.
- HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1951: Klostermann.
- Ders.: *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 2008: Klostermann.
- HÜBNER, Kurt: „Metaphysik und Offenbarung“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin/New York 2001: De Gruyter, 20–37.
- JACOBS, Jonathan: „The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology“, in: *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 6 (2015), 158–176.

Zum Verhältnis von analytischer Metaphysik und systematischer Theologie

- KEIL, Geert: *Handeln und Verursachen*, Frankfurt a. M. 2000: Klostermann.
- LÖFFLER Winfried: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2012: WGB.
- LOWE, E. J.: „Miracles and Laws of Nature“, in: *Religious Studies* 23/2 (1987), 263–278.
- Ders.: *A Survey of Metaphysics*, Oxford 2002: Oxford University Press.
- Ders.: *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*, Oxford 2006: Oxford University Press.
- LOVERING, Rob: *God and Evidence: Problems for Theistic Philosophers*, New York 2013: Bloomsbury Academic.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias: „Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56 (2002), 414–425.
- MCCORD ADAMS, Marilyn: „Elegant Necessity, Prayerful Disputation. Method in Cur Deus Homo“, in: P. Gilbert/H. Kohlenberger/E. Salaman (Hg.): *Studia Anselmiana. Cur Deus Homo* (Atti del Congresso Anselmiano internazionale), Rom 1999: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 367–396.
- Dies.: „What’s Wrong with the Ontotheological Error?“, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 1–12.
- MOSER, Paul K.: *The Elusive God*, Cambridge 2008: Cambridge University Press.
- MUCK, Otto: *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983: Patmos.
- MÜLLER, Klaus: „Mehr als Kitt oder Stolperstein. Erwägungen zum philosophischen Profil von Religion in der Moderne“, in: M. Knapp/T. Kobusch (Hg.): *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin/New York 2001: De Gruyter, 41–55.
- MUMFORD, Stephen: „Miracles: Metaphysics and Modality“, in: *Religious Studies* 37/2 (2001), 191–202.
- NAGASAWA, Yujin: *The Existence of God: A Philosophical Introduction*, New York 2011: Routledge.
- Ders.: *Maximal God. A New Defense of Perfect Being Theism*, Oxford 2017: Oxford University Press.
- RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941: Kösel-Pustet.
- RAPP, Christof: *Metaphysik. Eine Einführung*, München 2016: Beck.
- RIORDAN, Patrick: „Religion as Weltanschauung“, in: *Aquinas* 37 (1992), 519–534.
- SCHMIDINGER, Heinrich: *Metaphysik. Ein Grundkurs*, Stuttgart 2000: Kohlhammer.
- STEWART, Helen: *A Metaphysics for Freedom*, Oxford 2012: Oxford University Press.
- STRAWSON, Peter F.: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959: Methuen.
- STRIET, Magnus: „Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne!“, in: *Herder Korrespondenz* 71/2 (2017), 13–16.
- Ders.: *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018: Herder.

- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism* (Revised Edition), Oxford 2016: Oxford University Press.
- TIMPE, Kevin: „Source Incompatibilism and Its Alternatives“, in: *American Philosophical Quarterly* 44/2 (2007), 143–155.
- WESSLING, Jordan: „Analytic Theology as Sapiential Theology: Reflections on a Concern Raised by Kevin J. Vanhoozer“, in: *Open Theology* (2017), 380–396.
- WESTPHAL, Merol: „The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith“, in: *Modern Theology* 23/2 (2007), 253–278.
- WIELENBERG, Erik J.: *God and the Reach of Reason*, Cambridge 2007: Cambridge University Press.
- Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. Veröffentlichungen des Vereins Ernst Mach, Wien 1929: Artur Wolf.
- WOLTERSTORFF, Nicholas: „How Philosophical Theology became possible within the Analytic Tradition of Philosophy“, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford/New York 2009: Oxford University Press, 155–168.
- Ders.: „Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect“, in: T. Cuneo (Hg.): *Inquiring about God. Selected Essays*, Bd. I., Cambridge 2009: Cambridge University Press, 17–34.
- WOOD, William: „Analytic Theology as a Way of Life“, in: *The Journal of Analytic Theology* 2 (2014), 43–60.