

3. Systematische Theologie

DIE WISSENSCHAFTLICHKEIT DER THEOLOGIE. Band 3: Theologie und Metaphysik. Herausgegeben von *Benedikt Paul Göcke* und *Christian Pelz* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 13,3). Münster: Aschendorff 2019. XXXIX/442 S., ISBN 978-3-402-11920-4 (Hardback).

Die Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie ist historisch wie systematisch eng mit der Frage verknüpft, wie das Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik gefasst werden soll. Jeder theologische Entwurf greift in seiner konkreten systematischen Ausgestaltung unweigerlich auf die Wirklichkeit als Ganze aus und kann daher nur schwerlich von metaphysischen Fragestellungen absehen. Bei allen Unterschieden, die sich zwischen den einzelnen Ansätzen ausmachen lassen, führt uns der Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie auf die Frage zurück, ob bzw. inwieweit letztere dazu verpflichtet und gegebenenfalls auch in der Lage ist, ihre ontologischen und epistemologischen Implikationen mit den Mitteln der Vernunft auszuweisen (vgl. 423–425). Wie *B. P. Göcke* und *Ch. Pelz* in ihrer Einleitung (VII–XXXIX) betonen, verfolgen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes nicht bloß ein historisches, sondern ein eminent systematisches Interesse. Sie wollen die wachsende philosophische Sensibilität für Religion und Glaube sowie das neue theologische Interesse an Metaphysik konstruktiv aufgreifen und für die theologische Reflexion fruchtbar machen.

In seinen Überlegungen zu einer Kritik der religiösen Einbildungskraft knüpft *Ch. Hengstermann* (1–36) zum einen bei Spinozas „praktische[r] Theologie der religiösen Vorstellungskraft“ (2) und zum anderen bei der platonisch geprägten Vorstellung von Gott als vollkommener Güte, wie sie in der Cambriger Aufklärung vertreten wurde, an. Auf dieser Basis kann in einem zweiten Schritt das theologische Potenzial von D. Hedleys Entwurf zu einer Metaphysik der ikonischen Einbildungskraft (vgl. 22, 29, 31 f.), die für ein symbolisches Erkenntnis- und ein sakramentales Weltverständnis in einer letztlich pantheistisch geprägten Perspektive optiert, ausgelotet werden. *Ch. Schneider* (37–56) zeigt in ihrer Rekonstruktion von Leibniz' Metaphysik wie sich dessen Kritik am Naturalismus und seine Betonung eines Primats des Semantischen zu einer „Metaphysik als eigenständige[r] theoretische[r] Unternehmung“ (54) verbinden, die zur Wahrung ihrer Kohärenz auf einen Gottesbegriff und damit auf eine Theologie angewiesen bleibt (vgl. 38). Wer den Weg von einem platonischen Himmel zu Gott nachzeichnet, wird allerdings auch feststellen müssen, dass im Theorierahmen der Leibniz'schen Monadologie ein personaler Gottesbegriff ohne das hoch problematische „Prinzip des zureichenden Grundes [...] sowie ohne das Prinzip des ontologischen Rang“ (55) nicht zu retten ist.

Der metaphysische Realismus impliziert nach *R. Schneider* (57–78), „dass wir zumindest einige aus der Gottesperspektive wahre Sätze aufstellen können“ (57), die weder rein analytisch noch tautologisch sind. Anders als ihm seine Kritiker unterstellen, muss daraus aber kein pluralitätsfeindlicher Absolutismus folgen. Der metaphysische Realismus ist, wie unter Rückgriff auf Puntels Theorie der irreduziblen Pluralität von Theorierahmen gezeigt werden soll, durchaus mit einem moderaten Wahrheitspluralismus vereinbar (vgl. 74–77). *Ch. Pelz* (79–110) fragt in einem ersten Schritt nach den theologischen Implikationen von Kants Metaphysikverständnis, bevor er in einem zweiten Schritt untersucht, „inwieweit Kants theologische Ausführungen seiner Methode folgen“ (100) oder, anders gesagt, ob dessen Theologie als Wissenschaft der reinen Vernunft gelten kann – womit zugleich die Notwendigkeit der Verbindung von Metaphysik und Theologie aufgewiesen wäre (vgl. 106 f.).

In seinem Plädoyer für einen moralischen Theismus, der sich im Gefolge von Kant gegenüber neueren spekulativen Entwürfen abgrenzt und einen natürlichen Weg

zum Absoluten erschließen will (vgl. 127, 135 f.), beruft sich *Th. Kobusch* (111–140) auf das platonische Tugendverständnis (vgl. 114 f.) und auf die Überlegungen zu einem praktischen Weg der Gotteserkenntnis (vgl. 117, 119, 122), deren Potenzial insbesondere von den kappadokischen Vätern in kritischer Auseinandersetzung mit der negativen Theologie herausgearbeitet wird. In seinem Entwurf zu einer Theologie ohne Übersinnliches kritisiert *P. Robs* (141–162) Kants Auffassung von Raum und Zeit, die als Basis für seinen transzendentalen Idealismus dienen (vgl. 141, 148 f.). Auch wenn den beiden Anschauungsformen eine spezifische Bedeutung für die konkrete Wirklichkeit zukommt, so wäre doch die „konstitutive Bedeutung des Werdens für mentale Prozesse“ (160; vgl. 144) deutlicher herauszuarbeiten und damit die Zeit ontologisch aufzuwerten.

Anhand einer Serie von kritischen Anfragen an den „therapeutischen Entwurf“ (163) des protestantischen Theologen K. W. Hector, der mit großer Gelehrsamkeit und auf höchst originelle Weise für eine Theologie ohne Metaphysik eintritt, versucht *Th. Marschler* (163–192) zu verdeutlichen, warum die Theologie nicht auf Metaphysik verzichten kann. Im Sinne der *praeambula fidei* ermöglicht sie nicht nur den Dialog mit anderen Weltanschauungen, sie stützt auch den unaufgebhbaren Anspruch der Theologie, „das Ganze der Wirklichkeit [...] aus der durch Gottes geschichtliche Selbstmitteilung ermöglichten Perspektive“ (188) auf eigenständige und vernünftige Weise zu erfassen. Angesichts der Krise der Transzendenz in der säkularen Gesellschaft, die nach Ansicht der New Traditionalists – deren Kreis hier weiter als bei J. Stout (vgl. 195 f.) gefasst wird – unweigerlich auch zu einer Krise der Theologie (vgl. 193 f.; 207) führen muss, entwirft *M. Borowski* (193–210) eine erste Skizze zu einer Agenda wissenschaftlicher Theologie (vgl. 196, 201–207). Die seiner Ansicht nach allenthalben auszumachende Rückkehr der Transzendenz erfordert einen Paradigmenwechsel und eine neue Sensibilität für die epistemologische Dimension des Narrativen, die uns ermöglichen würde, „die Religiosität des Säkularen und das Säkulare der Religion auch in der Praxis plausibel“ (207) zu machen. *M. Knapp* (211–234) fragt in seinem Beitrag nach den „ontologischen Voraussetzungen der Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen“ (211; vgl. 214–218). Das Ringen um einen angemessenen ontologischen Rahmen (vgl. 220 f.), der die Herausforderung der anthropologischen Wende (vgl. 214 f.) ebenso wie das damit einhergehende intrinseztisch-hermeneutische Wirklichkeitsverständnis (vgl. 217 f.) theologisch ernst nehmen könnte, führt Knapp zu einem entschiedenen Plädoyer für eine relationale Ontologie (vgl. 221–226), die jedem theologischen Wirklichkeitsverständnis wenigstens implizit (vgl. 223) zugrunde liegt. Die Affinität zur philosophischen Anerkennungstheorie (vgl. 227–231) könnte helfen, ein differenziertes Verständnis der Kategorie der Relation (vgl. 223 f.) zu entwickeln und das Spezifikum des „Gott-Welt-Verhältnis[ses] als [...] Verhältnis wechselseitiger Anerkennung“ (227) herauszuarbeiten.

Während *H. Tetens* (235–248) in gewohnt prägnanter Weise für den metaphysischen Gott der Philosophen argumentiert, ohne den der religiös-christliche Glaube an Gott ein hölzernes Eisen und religiöse Rede von Gott sinnlos wäre (vgl. 246), fragt *G. Gasser* (249–278) in seinem Beitrag nach der „Metaphysik und ihr[em] Sitz im Leben theologischer Reflexion“ (249; vgl. 250). Ohne die Spannungen zwischen analytischer Metaphysik und systematischer Theologie ausblenden zu wollen, ließe sich doch für eine „vorsichtig hypothetische Metaphysik“ (265; vgl. 274 f.) argumentieren, die dem biblischen Bilderverbot und damit Gott als Geheimnis (vgl. 265–267) ebenso gerecht werden könnte wie den Anforderungen eines modernen Freiheitsdenkens (vgl. 268–272). Eine Theologie, die neuere Ansätze zu einer analytischen Metaphysik bewusst aufgreift, könnte nicht nur ihren ontologischen Verpflichtungen gerecht werden, sie würde auch an argumentativer Klarheit und damit an Glaubwürdigkeit (vgl. 272 f.) gewinnen – nicht zuletzt deshalb, weil Metaphysik in der Tradition des *fides quaerens intellectum* neben den theoretischen auch „praktisch-positive Implikationen“ (274) mitführt. Auf Basis

einer präzisen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Für-wahr-Halten ließe sich nach *U. Meixner* (279–302) Klarheit über den Status religiösen Für-wahr-Haltens und dessen grundlegende Anfechtungen gewinnen, ohne dabei den berechtigten Wahrheitsanspruch der Schrift aufgeben zu müssen. *Th. Schärfl* (303–342) umreißt „[f]ünf Orte bzw. Aufgaben der Metaphysik in der Theologie“ (305), bevor er in einem zweiten Schritt auf die seit Kant drängende Frage nach der Existenz als Prädikat Gottes im Kontext aktueller Diskussionen eingeht.

Nicht zuletzt angesichts der Herausforderungen durch die moderne Naturwissenschaft sieht *K. Müller* (343–372) im „Prozessdenken mit seiner theologischen Konsequenz eines Pantheismus und dem Folgegedanken einer panpsychistischen Metaphysik“ (362f.; vgl. 354f.) das zukunftsträchtigste Paradigma für eine Theologie, die bereit ist, Rechenschaft über ihr Gottes- und Weltverständnis abzulegen. *V. Gerhardt* (373–392) erinnert an die grundlegende Verbindung von Metaphysik und Theologie, die selbst in Kants kritischer Metaphysik nicht aufgegeben wird (vgl. 381–383). Das Neue wäre – v. a. im Blick auf die „Metaphysik der Sitten“ und die Religionsschrift – vielmehr in einer systematischen Reflexion auf die gesellschaftlich praktischen Aufgaben von Religion zu suchen, die ihrer Bedeutung für „die elementare Verbindung von Leben und Kultur“ (390) gerecht werden müsste – womit Theologie letztlich zwischen Metaphysik und Lebenswissenschaft zu stehen käme. Im Anschluss an eine geraffte Darstellung möglicher Konzeptionen des Gott-Welt-Verhältnisses – Nebeneinander, Identifikation oder Verschränkung – setzt sich *J. Stoffers* (393–422) in einem zweiten Teil ausführlicher mit drei Modellen eines differenzierten Monismus – prozessphilosophisch orientierter Pantheismus, euteleologischer Pantheismus und thomistischer Theismus – auseinander und versucht kritisch auszuloten, inwieweit in ihrem jeweiligen „Rahmen die einschlägigen Aussagen der christlichen Theologie formuliert“ (393) und verständlich gemacht werden können.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes bieten einen breit angelegten Überblick über metaphysische Fragestellungen, die sich im Kontext einer wissenschaftlichen Theologie unweigerlich stellen. Historische Rückblenden sind nicht einfach Selbstzweck. Sie sollen helfen, aktuelle Debatten in einem breiteren Kontext zu verankern, und verfolgen damit ein eminent systematisches Interesse. Die unterschiedlichen Zielsetzungen der einzelnen Autorinnen und Autoren können gerade in ihren jeweiligen Akzentuierungen zeigen, dass Metaphysik keineswegs als eine alles beherrschende Metatheorie verstanden werden muss und darf. Sie wäre eher im Sinne einer variablen Rahmentheorie zu fassen, die der Theologie nicht nur einen Spielraum lässt, sondern eine zuverlässige Hilfe an die Hand gibt, ihr eigenes Wirklichkeitsverständnis kohärent und nachvollziehbar zu artikulieren. Allerdings wäre dabei gerade im Blick auf die lateinische Tradition darauf zu verweisen, dass – wie einzelne Beiträge explizit betonen – die christliche Theologie selbst nicht ohne Einfluss auf das philosophische Denken geblieben ist. Damit ist aber ein Desiderat dieses Bandes und zugleich wohl auch ein Problem der aktuellen theologischen Forschungslandschaft angesprochen: Die meisten Beiträge stammen von Autorinnen und Autoren, die einen dezidiert philosophischen Standpunkt vertreten; die Frage, warum Theologie von sich aus an Metaphysik interessiert sein könnte – nicht nur sein sollte – und wie sich ein solches Interesse gegebenenfalls in ihrer eigenen Arbeit niederschlägt, bleibt damit weiter offen.

P. SCHROFFNER SJ

MÜLLER, GERHARD KARDINAL: *Der Glaube an Gott im säkularen Zeitalter*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2020. 496 S., ISBN 978-3-451-38649-7 (Hardback); 978-3-451-83649-7 (EPUB); 978-3-451-83304-5 (PDF).

Gerhard Ludwig Müller hat im Laufe seines bisherigen Lebens anspruchsvolle Aufgaben wahrgenommen: Er war Professor für Dogmatik an der Universität München, er war (Erz-)Bischof, später Kardinal in Regensburg, bevor ihm in Rom u. a. die Rol-