

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

WOZU METAPHYSIK? Historisch-systematische Perspektiven. Thomas Buchheim zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von *Christopher Erhard, David Meißner* und *Jörg Noller*. Freiburg i. Br. / München: Alber 2017. 504 S., ISBN 978-3-495-48958-1 (Hardback); 978-3-495-81384-3 (PDF).

Die Beiträge der vorliegenden Festschrift für Thomas Buchheim widmen sich, wenn sie die Frage „Wozu Metaphysik?“ behandeln, einem Thema, das nicht selten als obsolet und überholt beschrieben wird, aber dennoch, wie im Vorwort festgestellt wird, nach wie vor „provokativ und zeitlos“ (13) ist. Die Festschrift umfasst zwei Teile: Im ersten Teil wird in 10 Beiträgen die „Frage nach dem Sinn und Zweck der Metaphysik“ (ebd.) aus systematischer Perspektive behandelt; im zweiten Teil wird dieser Frage in 13 Beiträgen aus einer historischen Perspektive nachgegangen.

Der Sammelband beginnt mit einem Beitrag von *Rolf Schönberger* über „das Zielgebiet der Metaphysik“ (17). Schönberger merkt hierzu an: Das, was im Begriff des ersten Grundes zu denken ist, wird immer „erst im Fortgang, in weiteren Gängen im Zielgebiet erreicht“ (34). Die Alternative besteht also nicht nur darin, dass man entweder am Ziel ankommt oder unterwegs steckenbleibt. Das mag nach Schönberger bei räumlichen Bewegungen oder bei Reifungsprozessen der Fall sein, aber es gilt nicht für alle Prozesse und „schon gar nicht für Verstehensprozesse“ (ebd.): „Die Grade des Sich-Kennens und Vertrautseins sind ebenso vielfältig wie die Tiefen der Durchdringung vielstufig“ (ebd.). So ist es nach Schönberger im Falle der Metaphysik nicht damit getan, den Grund von allem als Gott zu identifizieren. Wenn dies zweifelhaft ist, dann kann das entweder bedeuten, dass es noch andere Identifikationsmöglichkeiten gibt oder aber „dass die Bestimmung, Grund des Seins insgesamt zu sein, noch so karg ist, dass eine Identifikation noch gar nicht unternommen werden kann“ (34 f.). Thomas von Aquin hält Letzteres für „offenkundig ausgeschlossen“, geht vielmehr „immer von diesem ersten Grund aller Bewegung, aller Notwendigkeit, ja überhaupt allen Seins aus“, um auf diese Weise zu „weiteren Bestimmungen“ und somit „zu einem reicheren Begriff in der Philosophie (und dann in der Theologie) zu kommen“ (35).

Pirmin Stekeler-Weithofer unterscheidet bei seinen Überlegungen zur Frage „Was ist [...] wirklich?“ im Ausgang von den spekulativen Totalitätsbegriffen ‚Natur‘ und ‚Welt‘ zwischen dem „Sein der Vollzugswelt“ und der „Natur der Objektwelt“ (59). Zur Erläuterung dieser „fundamentale[n] Unterscheidung“ (ebd.) stellt er klar: „Wir selbst sind Teil der Welt im Ganzen, also der *physis* des Seins im Vollzug“ (ebd.). Wir sind aber „nicht einfach Teil der Natur, der *natura* als bloßem Gesamtgegenstand empirischer Konstatierungen und theoretischer Erklärungen“ (ebd.). Den „Grundfehler aller Naturalisierungsprojekte des Menschlichen, sowohl im theoretischen Bereich der Natur- und Verhaltenswissenschaften [...] als auch im praktischen Bereich der Lebensformung“ sieht er darin, dass man die eben genannte Unterscheidung „nicht in ihrer tiefen Bedeutsamkeit begreift“ (59), was zu einem „verkürzte[n] Verständnis von Welt, Natur, Wissen und unserer selbst“ (ebd.) führen müsse.

Auf Unklarheiten im Umgang mit dem Metaphysikbegriff stößt man nach *Matthias Lutz-Bachmann* bei Habermas und Heidegger. Ersterer operierte mit einem vom Neuplatonismus eines Plotin oder Proklos geprägten Bild des ‚metaphysischen Denkens‘, dessen Wirkungsgeschichte er bis zur Philosophie Hegels und Schellings verfolgt, um dann „für die Moderne die Dominanz eines ‚nachmetaphysischen‘ Paradigmas von Philosophie zu vertreten“ (80). Übersehen wird bei einer solchen Vorgehensweise, „mit welchen unterschiedlichen Lesarten von Metaphysik die Philosophie in ihrer Geschichte arbeitet“ (80 f.). Wer sich etwa auf die mittelalterliche Philosophiegeschichte einlässt, der erkennt die Spannungen der Konzepte von Metaphysik, wie sie zwischen Avicenna und Averroes, aber auch zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus „im Blick auf

die Frage nach der wissenschaftlichen Stellung der Metaphysik, ihrer inneren Einheit und ihrem Gegenstand bestehen“ (81). Genau diese Differenzen werden auch „durch die heideggerische Pauschalkritik ausgeblendet“, wenn dieser die Metaphysik schlicht und ergreifend „als ‚Onto-Theologie‘ abtut“ (ebd.).

Im Anschluss an Adornos bekannte These, dass angesichts der Erfahrung von Auschwitz die „Metaphysik in der traditionellen Form einer Lehre von der ewigen sinnvollen Ordnung des Wirklichen“ (121) nicht mehr möglich sei, versteht *Anne Sophie Meincke* Metaphysik als „Verständnismaximierung im Angesicht des Unverständlichen“ (127). Die Frage nach dem Wozu der Metaphysik beantwortet sie „mit dem Hinweis auf ihr Was, welches streng prozessual zu verstehen ist“, nicht aber „als Kanon von Lehrstücken“ (ebd.). Weiterhin betont sie, als Ausdruck des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen, das im Kern ein hermeneutisches Bedürfnis ist, sei die Metaphysik „zeitlos aktuell“ (ebd.) und eine Diskussion, ob es wohl auch ohne Metaphysik gehen könne, erübrige sich. Allerdings weist für sie die Frage nach dem Wozu der Metaphysik auch auf „die Möglichkeit der fehlgeleiteten Form des Umgangs mit dem metaphysischen Bedürfnis hin“ (ebd.). Denn Meincke stellt klar: „Das Was der Metaphysik als einer philosophischen Disziplin ist nicht ihr Wozu im instrumentalistischen Sinne der Ideologie, deren Bedürfnisbefriedigung darauf zielt, das Bedürfnis zum Schweigen zu bringen, wenn es sich schon nicht ausmerzen lässt“ (ebd.). „Das Was der sich selbst richtig verstehenden Metaphysik“, konkret „das Thematisieren des Thematisierens von Wirklichkeit“ (ebd.) ist ihrer Meinung nach „vielmehr ihr Wozu im Sinne eines unabschließbaren Bemühens um Verstehen, einschließlich einer begleitenden kritischen Reflexion auf das Bedürfnis, welches dieses Bemühen um Verstehen unvermeidlich antreibt“ (128).

Nach *Ludwig Jaskolla* gilt es festzuhalten, „dass es zwei zentrale Modi der Existenz personalen Lebens sind, die so interpretiert werden müssen, dass die Metaphysik der Person eine zentrale Rolle spielt“ (213). Denn „sowohl in unseren Bezügen auf unsere Zukunft als auch auf unsere Vergangenheit“ sei es notwendig, „dass wir uns auf uns als diejenigen beziehen, die diese Erfahrungen gemacht haben bzw. die betreffenden Projekte verfolgen“ (ebd.). „In diesem Sinne müssen wir uns [also] als identische Personen durch die Zeit hin verstehen“ (ebd.). Jaskolla geht davon aus, „dass Nicht-Reduktionismus und numerische Identität für die Philosophie der Person einen Fixpunkt darstellen, ohne den verschiedenste Fragen nach der Identität und der Zuschreibung von Verantwortung von Personen nur unzureichend gestellt werden“ (ebd.). Ihm zufolge „könnte man formelhaft sagen“, dass die Metaphysik der Person „ein Eckstein der Philosophie der Person als Ganzer“ (ebd.) ist. Insofern sind für Jaskolla die verschiedenen deflationistischen Theorien, die im 20. Jahrhundert zahlreiche Anhänger hatten, „nicht im Recht“ (ebd.).

Volker Gerhardt beruft sich bezüglich der Frage nach dem Proprium der Metaphysik auf die Antwort, die ein sehr junger analytisch geschulter Kollege unlängst in seiner Antrittsvorlesung gab. Metaphysik, so ließ er sein Publikum wissen, gebe schlicht und ergreifend die Antwort auf die Frage: „Was ist?“ Gerhardt gibt in seinem Beitrag hierzu Folgendes zu bedenken: „Man sollte die tatsächlich direkt in die Metaphysik führenden ‚Was-ist‘-Fragen durch einen Zusatz qualifizieren, damit nicht jeder, der nach der Bedeutung einer Vokabel, der Erklärung eines neuen Küchengeräts oder eines Rituals in einer fremden Religion [fragt], zum angehenden Metaphysiker deklariert werden muss“ (221). Man sollte formulieren, die Metaphysik frage nach dem, was ist und zwar „im Bewusstsein eines Ganzen, zu dem es gehört“ (ebd.). Denn zu diesem Bewusstsein gehöre auch, „dass der Fragende selbst zu diesem Ganzen gehört und sich darin selbst als Einheit versteht“ (ebd.). Damit, so meint er, sei man „nicht nur Kant, Hegel und Nietzsche nahe, sondern auch den Denkern in den Anfängen der Philosophie, die gar nichts anderes sein kann als Metaphysik“ (ebd.).

Isabelle Mandrella betont, dass es Thomas von Aquin nicht bei einem naiv unkritischen Metaphysizieren über Gott und andere immaterielle Gegenstände belässt. Für die Beantwortung der Frage „Wozu Metaphysik?“ gelte es vielmehr zu berücksichtigen, „dass es viele Felder geben mag, auf denen sich diese Wissenschaft bewegt“ (282): „Einem transempirisch Intelligiblen sind nämlich zunächst keine Grenzen gesetzt“ (ebd.). Zugleich aber sei zu bedenken, dass alle „diese Felder [...] in der als Erstes

zu klärenden Grundfrage zusammenlaufen, wie die Rede über solche Gegenstände überhaupt geklärt und begründet werden kann“ (ebd.). Mandrellas Fazit: „Über die Wirklichkeit zu philosophieren – also Metaphysik zu betreiben – setzt auch für Thomas von Aquin voraus, dass wir uns über die Fundamente und Prinzipien verständigen, die unserem Erkennen zugrunde liegen“ (ebd.).

Christopher Alexander Franke befasst sich mit den Perspektiven der Metaphysik in Thomas von Aquins Frühschrift *De ente et essentia* und kommt dabei zu folgendem Ergebnis. Thomas, so Franke, führe hier vor, „wie Metaphysik [...] geht“ (297). Sie ist ihm zufolge „die auf den Begriff gebrachte Zusammenschau aller möglichen Perspektiven auf ein Einzelding, die zu dessen vollständiger Erkenntnis führt“ (ebd.). Im phänomenologischen Sinn kommen wir seiner Meinung nach „auf diese Art und Weise Metaphysik betreibend ‚zu den Sachen selbst‘“ (297).

Nach *Chun-Fa Liu* entspricht Leibniz' Einstellung, sicheres Wissen zu erreichen „der offenen, kritischen Einstellung, welche die modernen Gelehrten wie beispielsweise Karl Popper in den wissenschaftlichen Forschungen verlangen. Das Wissen aus jedem Bereich schließt einander nicht aus. Es widerstreitet einander nicht. Es gründet sich auch nicht auf einer gemeinsamen Basiswissenschaft, sei sie die Logik oder Metaphysik“ (307). Denn die Pluralität ohne Grenze ist ihm zufolge „der Grundcharakter Leibniz'scher Philosophie“ (307). Die von Leibniz vorgestellte Methode biete daher einen Fortschritt gegenüber der cartesianischen Einseitigkeit, die auf einem „geschlossenen, absoluten Betrachtungswinkel“ (ebd.) basiert.

Christopher Erhard und *Jörg Noller* kommen bei ihrem Vergleich von Schelers und Sartres Freiheitsverständnis zu dem Ergebnis, „dass bei beiden Autoren positive und negative Vollzugs-Freiheit jeweils notwendig und hinreichend für einander sind“ (488). Denn der Geist, so ihre These, „kann die ‚gegebenen‘ Triebe nur im Lichte gewisser Ideen und Wertvorstellungen leiten und lenken“ (ebd.). Gleichzeitig kann aber das Fürsich „nur mit Blick auf ein projektiertes Ziel seine Faktizität erhellen“ (ebd.). Deutlich ist für die Autoren zudem, „dass die negative *Freiheit-von* metaphysisch grundlegender ist als die positive *Freiheit-zu*“ (ebd.). Denn „[w]ir müssen in jedem Fall ‚Nein-Sager‘ bzw. ‚Nichtungen‘ sein, um offen für Werte, Ziele und Zwecke sein zu können“ (ebd.).

Thomas Frisch, *Thimo Heisenberg* und *Nora Wachsmann* bestimmen den Kontrast von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift wie folgt: „Wo in der *Phänomenologie* jeder immanente Widerspruch den Gang der Untersuchung weiter motiviert und determiniert, geben in der *Freiheitsschrift* die Dimensionen der Freiheit selbst der Untersuchung vor, was sie (noch) zu leisten hat“ (360). Mag auch die eigentümliche methodische Verfasstheit der ‚Freiheitsschrift‘ die Untersuchungen Schellings auf den ersten Blick unklar erscheinen lassen, so erschließt sich doch nach der Meinung von Frisch, Heisenberg und Wachsmann „dem hartnäckigeren Leser ihr besonderes Vermögen“ (361). „Die Gegenüberstellung mit Hegels *Phänomenologie*“, so die Autoren, zeige nämlich, „worin die Schelling'schen Kniffe ihre Motivation haben und vor allem, worin ihre besondere Leistung liegt“ (ebd.).

Friedrich Hermanni vertritt in seinem Beitrag über Hegels Philosophie der vollständigen Religion die These, dass „dem religiösen Bewusstsein allererst durch die Geschichte Christi die trinitarische Natur Gottes“ (419) erschlossen wird. „Wie nämlich Christus seine ursprüngliche Herrlichkeit preisgibt“, so Hermanni, „um Mensch zu werden und zu sterben“, so gebe „Gott seine ‚Verschlossenheit‘ auf, um im ewigen Sohn ein Anderer zu sein“ (419). „Und wie Christus durch seinen Tod das gottwidrige Fürsichsein des Menschen“ überwinde, so hebe Gott „den innertrinitarischen Unterschied auf“ und kehre „im Heiligen Geist ewig zu sich selbst zurück“ (ebd.). Hermanni hält fest: „Die ewige, innertrinitarische Geschichte wird in der Geschichte Christi zum Gegenstand der sinnlichen Anschauung und Vorstellung und verläuft daher an einem Individuum, dem die anderen Individuen gegenüberstehen“ (ebd.).

Walter Schweidler formuliert eine These, die ihm zufolge einen gemeinsamen Nenner für alle Unterstellungen bilden kann, auf die Wittgenstein bei seiner Lösungssuche für Probleme gleich welcher Art zurückgreift. Dieser Nenner hat, wie es Schweidler unvermeidlich erscheint, „wesentlich mit Wittgensteins Verständnis von Religion oder eigentlich vom Christentum zu tun“ (450). „Lösungen suchen kann [nämlich]

nur, wer nicht schon erlöst ist“ (ebd.). Es sei allerdings nicht so, dass Wittgenstein mit diesen Problemen gerungen hätte, weil es seine Probleme gewesen wären. Von ihm lasse sich daher auch „nichts über die Lösung dieser Probleme lernen, sondern nur über die Lösung *von ihnen*“, sodass deren Grund auch nicht in einer ihr vorausgehenden Lösung liegen könne, „sondern nur in einer *Erlösung* von ihnen“ (ebd.). Das ist für Schweidler „die eigentliche Einsicht oder vielmehr der *Urglaube*, die bzw. den Wittgenstein dem Zweifel Descartes' wie der Skepsis Humes entgegenzusetzen hat“ (450). In diesem Zusammenhang verweist er aber auch auf Goethe und betont: „Die Idee, dass alle Erklärungen des Erforschlichen mit aller Kraft und Exaktheit geleistet werden müssen, damit man zuletzt an dem Punkt ankommt, an dem man das letzte Problem liegenlassen, sich eben dadurch von ihm erlöst – *von* im exakt doppeldeutigen Sinne – sehen und das Unerforschliche ruhig verehren kann, scheint mir Goethes innerste Botschaft an Wittgenstein gewesen zu sein“ (451).

Nachdem in den letzten Jahren im deutschsprachigen Philosophiediskurs ein Plädoyer für das nachmetaphysische Denken im Vordergrund stand, mehrten sich neuerdings wieder Stimmen, die eine konsequente Verabschiedung der Metaphysik nicht für sinnvoll halten. Zu erwähnen ist hier vor allem das an der analytischen Philosophie orientierte „Handbuch Metaphysik“, das 2017 von Markus Schrenk herausgegeben wurde. Das Handbuch entwickelt ein Gesamtkonzept von Metaphysik im Ausgang von 62 Themen. Die Buchheim-Festschrift stimmt mit dem „Handbuch Metaphysik“ insofern überein, als sie der ihres Erachtens zu Unrecht unterschätzten Metaphysik wieder Geltung zu verschaffen sucht. Sie weist allerdings keine einheitliche schulphilosophische Orientierung wie Schrenks Handbuch auf, sondern zeichnet sich in ihren 23 Beiträgen durch eine gewisse Bandbreite aus. Sie wendet sich zudem gegen die im heutigen akademischen Kontext vorherrschende weitgehende Ablenkung unseres existentiellen Interesses an metaphysischen Fragen. Im Vorwort werden schließlich auch Fragen genannt, denen sich heute diejenigen stellen müssen, die um einen sachgerechten Einstieg in die Sache der Metaphysik bemüht sind. Es sind vor allem die folgenden Fragen, die sich in diesem Kontext stellen: „Inwiefern ist Metaphysik heutzutage noch relevant? Gibt es einen Sinn, in dem Metaphysik für die Philosophie unverzichtbar ist? Wenn ja, worin besteht dieser? Wenn nein, warum braucht Philosophie keine Metaphysik (mehr)? Was ist überhaupt ‚gute‘ Metaphysik, und worin unterscheidet sie sich von ‚schlechter‘ Metaphysik? Was sind Chancen und Probleme genuin metaphysischen Denkens? Wie wird Metaphysik in der Geschichte der Philosophie konzipiert und durchgeführt?“ (13). H.-L. OLLIG SJ

HANDBUCH FÜR ANALYTISCHE THEOLOGIE. Herausgegeben von Georg Gasser, Ludwig Jaskolla und Thomas Schärfl (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 11). Münster: Aschendorff 2017. IX/964 S., ISBN 978-3-402-13279-1 (Hardback).

In einer beachtlichen Breite widmet sich dieses Handbuch dem Paradigma einer analytisch ausgerichteten Theologie und Religionsphilosophie. Auf eine dreiteilige Grundlegung (Teil I), die sich einer näheren Bestimmung des analytischen Propriums in geschichtlicher und systematischer Hinsicht zuwendet, folgen Beiträge vom analytischen Horizont zu zentralen Inhalten theistischer Weltanschauungen (Teil II) sowie zu spezifisch christlichen Glaubenslehren (Teil III). Im Anschluss daran werden weiterführende Perspektiven erläutert (Teil IV). Zugleich leisten die Herausgeber der kritischen Infragestellung der Analytischen Theologie Auftrieb, indem sie zu jedem Beitrag eine kritische Response vorgesehen haben, was bisweilen ein polemisches Potential freilegt, aber gerade dadurch die Konturen des Analytischen deutlich werden und manche Frontlinien in intellektueller Schärfe hervortreten lässt.

Unter der Rubrik „Glaube und Vernunft“ geht *Andreas Koritensky* der Frage nach, inwiefern die analytische Religionsphilosophie „zu rationalistisch“ sei. Über eine fast genealogische Aufarbeitung des analytischen Erbes kommt er zu der differenzierten Antwort, dass eine zu große Betonung kognitiv-propositionaler Aspekte des Glaubensvollzugs – provoziert durch die zweigestufte Verhältnisbestimmung von propositionaler Überzeugung und willentlicher Glaubenzustimmung im analytischen Diskurs – das