

Theologie – Metaphysik – Realismus

Ein Kommentar zu einer aktuellen Debatte

VON THOMAS SCHÄRTL

In der Systematischen Theologie und theologienahen Philosophie hat sich eine ebenso spannende wie grundsätzliche Debatte entwickelt, die drei Fragekreise umspannt, die sich teilweise überlappen. Die Protagonisten dieser Debatte – Benedikt Paul Göcke, Karl-Heinz Menke, Magnus Striet, Stephan Goertz, Oliver Wintzek und Karlheinz Ruhstorfer – haben ihre Argumente, nicht immer ohne Polemik, vor allem in der Zeitschrift *Herder Korrespondenz* vorgetragen.¹ Auch andere Theologen haben sich, aus unterschiedlichen Fachperspektiven, hier eingeschaltet.²

Es geht in dieser Debatte zum einen um die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, zum anderen um die Notwendigkeit oder Unmöglichkeit von Metaphysik, drittens um den Vorwurf des (ethischen) Relativismus an die Adresse einer modernen Theologie, die den Freiheits- und Autonomiegedanken in den Mittelpunkt stellt. Diese drei Themenkreise hängen *nicht notwendig* zusammen, aber es gibt eine, interessanterweise alle drei Fragekreise berührende Stelle, an der sich die gegenwärtige Diskussion verkeilt hat: im sogenannten ‚Realismusproblem‘. Genau dieses Problem dürfte der eigentliche, philosophisch brisante Kern einer zunehmend verfahrenen Auseinandersetzung sein, die auch die Systematische Theologie zu einer intensiveren Diskussion herausfordern sollte.

1. Wie kann Theologie Wissenschaft sein?

Benedikt Paul Göcke hatte einen Teil der heftigen Auseinandersetzung durch eine These angestoßen, die die Wissenschaftlichkeit der Theologie an ihre Fähigkeit bindet, mit der analytischen Philosophie endlich in ein längst überfälliges Gespräch zu treten. Dahinter verbirgt sich auf der einen Seite die teilweise frustrierende Erfahrung, dass sich die Systematische Theologie der Gegenwart, was ihre philosophischen Ressourcen betrifft,

¹ Vgl. B. P. Göcke, Glaubensreflexion ist kein Glasperlenspiel. Wie wissenschaftlich ist die katholische Theologie?, in: HerKorr 71 (1/2017) 33–36; ders.: Keine Freiheit ohne Metaphysik. Zur Debatte um die „Theologie der Freiheit“, in: HerKorr 72 (2/2018) 30–33; M. Striet, Wunderbar, man streitet sich. Katholische Kirche – willkommen in der Moderne!, in: HerKorr 71 (2/2017) 13–16; ders., Naturrechtsfantasien und Zeitgeist. Eine Replik auf Karl-Heinz Menke, in: HerKorr 71 (4/2017) 50 f.; K.-H. Menke, Macht die Freiheit wahr? Zum Streit um „Amoris Laetitia“ und die wiederverheirateten Geschiedenen, in: HerKorr 71 (3/2017) 46–48; S. Goertz, Wider die Entweltlichung. Anmerkungen zu einer Streitschrift von Karl-Heinz Menke, in: HerKorr 71 (12/2017) 13–16; K. Ruhstorfer, Keine einfachen Wahrheiten. Zur Kritik an der „Theologie der Freiheit“, in: HerKorr 72 (3/2018) 47–50.

² Vgl. z. B. den Beitrag von B. Kranemann, Wer bildet das Zentrum? Die Wissenschaftlichkeit der Theologie und die notwendige Vielfalt der Disziplinen, in: HerKorr 71 (4/2017) 20–22.

in einen „Club der toten Dichter“ zu verwandeln scheint, weil kaum einer jener Großen, deren Anliegen und Methode der Theologie anverwandelt werden, noch lebt. Dabei stünde auf anderer Seite mit der analytischen Religionsphilosophie eine ausgesprochen vitale Gesprächspartnerin bereit, die ihre philosophischen Erkundungen bis tief hinein in materialdogmatische Themenfelder treibt.³

Die Dialoghemmnisse haben nur zum Teil mit den oft sehr unterschiedlichen Bildungsbiographien heutiger Systematikerinnen und Systematiker zu tun. Weitaus öfter ist eine tiefsitzende Abneigung gegenüber der analytischen Vorgehensweise festzustellen; deren Zugangsweise wird nicht selten als ‚propositionalistisch‘, das heißt auf Aussagen fixiert, hermeneutisch blind und im schlechten Sinne neo-scholastisch, das heißt an nicht lebensrelevanten Quisquilien und begrifflichen Distinktionen interessiert, abgetan. Zugegebenermaßen macht es einem die analytische Methodik erst einmal nicht leicht: Sowohl das logische als auch das begriffliche Instrumentarium ist inzwischen hochspezialisiert; denn durch den enormen Erfolg der analytischen Philosophie (vor allem im Kontext der Theoretischen Philosophie) hat sich eine fachliche Diversifizierung ergeben, die die Suche nach Anknüpfungspunkten unübersichtlich macht. Dabei sind die Themen, denen sich analytisches Philosophieren annimmt, inzwischen so breit gestreut wie die Philosophie selbst, so dass der alte Eindruck, Analytikerinnen und Analytiker kümmern sich nur um die dürren Fragen der Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie oder Ontologie, nachdrücklich revidiert werden muss. Insbesondere einer der größten Schauplätze analytischer Denkkunst – die Philosophie des Geistes – greift Fragen auf, die einer für die Anthropologie sensiblen Theologie nicht gleichgültig sein sollten: Ist die Erste-Person-Perspektive, die uns als biologische Lebewesen in einem physikalischen Universum so besonders und zugleich so einsam macht, eine Illusion oder nicht? Brauchen wir, um uns als rationale Wesen begreifen zu können, einen immateriellen Selbst-Kern oder nicht? Gibt es in der Materie, die uns durchherrscht und durch die wir konstituiert sind, ein strukturierendes Moment, das eine neue ontologische Ebene einträgt? Oder sind und bleiben wir vergänglicher Sternenstaub? Diesen Fragen sollte sich die deutsche Systematische Theologie auch dann widmen, wenn ihr die eine oder andere Stimme aus der französischen oder italienischen Philosophie der Gegenwart (beziehungsweise jüngeren Vergangenheit) verführerisch das Konzept einer schwachen Vernunft, das Spiel mit der Differenz im Reigen der Zeichen, die noble Berufung zur Aufdeckung von Machtdiskursen, die Unverfügbarkeit von Andersheit und vieles mehr zuraunt.

Göckes Eindruck, der die Wissenschaftlichkeit der Theologie mit der Rezeption analytischer Philosophie verknüpft, aber auch den nur mäßi-

³ Vgl. zur Übersicht *W. J. Abraham*, *Analytic Theology. A Bibliography*, Dallas (Tex.) 2012.

gen Erfolg des analytisch-theologischen Impetus konstatieren muss, wird gerade von Philosophinnen und Philosophen sowie Theologinnen und Theologen geteilt, die das analytische Unternehmen schätzen und unterstützen: Der methodistische Theologe William J. Abraham sieht die Situation jener Analytiker, die an der Tür systematischer Theologie klopfen und um Einlass bitten, vergleichbar den Kindern, die um Brot bitten und doch nur Steine bekommen.⁴ Dean Zimmerman⁵ und Michael Rea⁶ berichten von den enormen Verständigungsproblemen, die sich einstellen, wenn sie in ihrem Ringen um theologierelevante metaphysische Modellbildungen (zum Beispiel zur Frage der Auferstehung der Toten, eines Begriffs von Trinität, des Verständnisses von Inkarnation etc.) um theologische Auskünfte bitten und von dort manchmal nur hermeneutische Dekonstruktionen, eine überbordende genealogische Methodik, eine bisweilen methodologisch nicht mehr gedeckte (angeblich phänomenologische) Assoziationskaskade oder gleich unverstellte politische Programmatik erfahren.

Ist Theologie nur dann wissenschaftlich, wenn sie sich die Methoden der analytischen Philosophie aneignet? Sicherlich nicht. Theologie kann sich im Rahmen verschiedener Methodiken und philosophischer Stile als wissenschaftlich erweisen, wenn und insofern sie den Mut zur Theoriebildung aufbringt und zugleich anzugeben imstande ist, wie sich solche Theorien bewähren können. Analytische Philosophie ist daher nicht zwangsläufig ein Königsweg; gleichwohl offeriert das analytische Denken Eigenarten, die sich im argumentativ-diskursiven Setting von Wissenschaft bewähren können. Denn der Akzent liegt hier auf einer Offenlegung der argumentativen Prämissen, auf der (auch mit logischen Mitteln bewerkstelligten) Rekonstruktion von Argumenten, auf der Darlegung begrifflicher Zusammenhänge, die von der Überzeugung getragen ist, dass begriffliche Reflexionen und Explikationen selbst schon eine Quelle von Erkenntnis sein können. Hinzu kommt ein Wille zur Theoriebildung ebenso wie eine (nicht ungerechtfertigte) optimistische Grundhaltung in Hinsicht auf die Reichweite unserer Erkenntnis und die Möglichkeiten einer konstruktiven metaphysischen Theoriebildung. Damit steht die analytische Philosophie natürlich quer zu jenen, auch gelegentlich in die Theologie einwandernden philosophischen Grundhaltungen, die von einer prinzipiellen erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Skepsis beherrscht sind und jedem Versuch philosophischer Theoriebildung mit Argwohn begegnen. Nichtsdestoweniger ist die analytische Philosophie extrem debattierbereit, im besten Sinne streitlustig – und genau das macht sie für den Kontext wissenschaftlicher Diskurse auch

⁴ Vgl. *W. J. Abraham*, *Systematic Theology as Analytic Theology*, in: *O. D. Crisp/M. C. Rea* (Hgg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford/New York 2009, 54–69, hier 58.

⁵ Vgl. *D. Zimmerman*, *Three Introductory Questions*, in: *Ders./P. van Inwagen* (Hgg.), *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007, 1–32, hier 12.

⁶ Vgl. *M. C. Rea*, *Introduction*, in: *Crisp/Rea* (Hgg.), *Analytic Theology*, 1–30, hier bes. 1 f.

attraktiv. Es zählt das gute Argument, nicht jedoch die Autorität einer sich hohepriesterlich gebarenden Philosophen- (oder Theologen-)Autorität.⁷

Der Streit um die Frage einer Implementierbarkeit analytischen Denkens in die Theologie erinnert ein wenig an einen alten Richtungstreit in der mittelalterlichen Metaphysik: *Via antiqua* und *via moderna* stehen sich auch jetzt erneut gegenüber (allerdings mit *umgekehrten* inhaltlichen Vorzeichen). Wo sich in der systematischen Theologie eine gewisse Vorliebe für idealistische Denkfiguren oder aber eine enge Verbindung mit phänomenologischen und post-phänomenologischen Traditionen abzeichnet, mahnen Verfechter eines analytischen Paradigmas zu einer methodischen Neubesinnung, der es – ironisch genug – zu gelingen scheint, auch andere Epochen aus einer reichen theologischen und philosophischen Tradition zu inkorporieren. Die Philosophiegeschichte, so mahnen sie, beginnt nicht erst mit Kant und endet nicht schon wieder mit Levinas, Derrida oder Marion. Pikant ist diese Umkehrung der Verhältnisse deshalb, weil man dem analytischen Denken oft genug Geschichtsvergessenheit vorwirft⁸ und weil analytische Philosophen selbst, zumindest in der Formierungsphase dieses philosophischen Paradigmas, oft genug den Eindruck erweckten, die Philosophie beginne eigentlich erst mit Frege, Carnap, Wittgenstein und Quine.

2. Theologie der Freiheit und revisionärer Theismus?

Mit der Diskussion des modernen Autonomiegedankens hob der sachlich zweite Teil der Debatte, nämlich die Auseinandersetzung zwischen Magnus Striet und Stephan Goertz⁹ auf der einen und Karl-Heinz Menke¹⁰ auf der anderen Seite an. Sehr schnell wurde daraus – wie vor allem die Wortmeldung von Oliver Wintzek zeigte¹¹ – eine Anfrage an die Legitimität und den philosophischen Preis einer ganz bestimmten ‚Denkform‘: einer transzendentalphilosophisch fundierten Theologie der Freiheit. Einen Maßstab für die Bewertung theologischer Denkformen hat Magnus Striet selbst

⁷ Vgl. hierzu weiterführend *Th. Schärtl*, Analytisches Denken im Kontext, in: *G. Gasser/L. Jaskolla/Th. Schärtl* (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 35–72, hier 49–53.

⁸ Vgl. hierzu die grundlegende Diskussion bei *Ch. Amor*, Ist die analytische Religionsphilosophie geschichtsvergessen und hermeneutisch blind?, in: *Gasser/Jaskolla/Schärtl* (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, 73–102.

⁹ Vgl. *S. Goertz/M. Striet* (Hgg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg i. Br. 2014. Siehe dort auch die eigenen Beiträge der Herausgeber: *S. Goertz*, Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung (151–197); *M. Striet*, *Ius divinum* – Freiheitsrechte. Nominalistische Dekonstruktionen in konstruktivistischer Absicht (91–128).

¹⁰ Vgl. *K.-H. Menke*, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017, 12–62.

¹¹ Vgl. *O. Wintzek*, Gott als vernünftige Hoffnung. Theologie der Freiheit, in: *HerKorr* 71 (11/2017) 34–37.

angelegt, wenn er (gegen das wissenschaftstheoretische Memento Göckes gewendet) schreibt:

Wenn vor kurzem ein Kollege meinte, die katholische Theologie auffordern zu müssen, „aus ihrem kantischen Schlummer zu erwachen“ und erkenntnistheoretischen, ontologischen und metaphysischen Begründungsansprüchen zu genügen, so kann ich nur guten Erfolg wünschen [...]. Man kann vollmundig fordern, Kants Vorsicht gegenüber hybriden Vernunftansprüchen zu überwinden – was doch zu Ende gedacht wohl nur heißen kann: einen neuen Realismus zu pflegen, der die Welt aus der Sicht Gottes betrachtet. Oder aber die neuen Wissenskonzepte sind auch nur Konzepte, und da bleibe ich dann doch lieber Kantianer. Denn ihm verpflichtet weiß man, worum man streitet: Um das Recht auf Freiheit und eine Autonomie, die keineswegs notwendig auf ein *anything goes* hinausläuft. Wenn der Preis dafür, die Möglichkeit von Freiheit denken zu können, darin bestehen sollte, auf eine Ontologie und Metaphysik verzichten zu müssen, weil beides zusammen nicht zu haben ist, so ist dieser nicht zu hoch.¹²

Die von Striet vorgenommene Disjunktion „Freiheit versus God’s-eye-point-of-view-Realismus“ und die Gleichsetzung von Metaphysik mit Letzterem ist ausgesprochen irritierend. Sie sorgt auch für gewisse Spannungen innerhalb der freiheitstheologischen Schule selbst, wenn man sie mit Wintzeks durchaus kühnem Verweis auf eine „metaphysische Letztbegründung von Freiheit“¹³ vergleicht, der sich seinerseits auf eine nicht ungelenke, weil subtil themenverschiebende Lesart von Holm Tetens’ philosophischem Durchbruch zu einer positiven philosophischen Theologie beruft. Wintzek bezieht sich auf das Rätsel der Existenz von Bewusstsein in einem Universum aus Steinen und Staub¹⁴ und zieht die Linien in Striets Grundanliegen weiter aus, indem er Tetens’ selbstbewusstseinstheoretische Thesen, die nichts anderes als eine metaphysische Theorie darstellen und ohne die Möglichkeit rational betriebener Metaphysik gar nicht verstanden werden können, freiheitstheoretisch aufgreift.¹⁵

2.1 Überdimensionierte Freiheit

Neben dieser „glücklichen“ schulinternen Inkonsistenz sind es aber zwei Punkte, die theologisch wie philosophisch zur Rückfrage, wenn nicht gar zu Widerrede einladen: Analytische Theologinnen und Theologen sind aufgrund eines (begründet) optimistischen Erkenntnisideals davon überzeugt, dass es uns in einer ‚rationalen Theologie‘ gelingen kann, einige der Gedanken zu denken, die auch Gott von sich denkt.¹⁶ Das erscheint auf den ersten Blick vermessen, ist es aber nicht, wenn man sich die leitenden

¹² Striet, Wunderbar, man streitet sich, 14.

¹³ Wintzek, Gott als vernünftige Hoffnung, 37.

¹⁴ Vgl. H. Tetens, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015, bes. 21–28.

¹⁵ Zu Tetens eigenem, mit Wintzeks und Striets Konzept durchaus harmonisierenden freiheitstheoretischen Ansatz vgl. Tetens, Gott denken, bes. 44–51.

¹⁶ Vgl. Rea, Introduction, 9.

Prämissen vor Augen führt: Wenn eine radikale erkenntnistheoretische, aber auch eine theistische Skepsis, die die grundsätzliche Erkennbarkeit Gottes in Zweifel zieht, falsch sind, dürfen wir davon ausgehen, dass unsere menschliche Vernunft ein Abbild ihres Schöpfers ist und damit zumindest in einer gewissen Analogie zu seiner Vernunft und seinem Geist steht. Wenigstens einigen unserer Konzepte sollten wir daher optimistisch eine Wirklichkeitsberührung unterstellen. Und wenn gelten sollte, dass Gott das ultimative Ziel, der eigentliche Letztgegenstand unseres Denkens ist, dann ist die Annahme, dass einige unserer Gedanken über Gott auch seinen eigenen entsprechen, nicht aus der Luft gegriffen. Striet scheint Kant nun allerdings so einsetzen zu wollen, als wäre der Anspruch einer rationalen Theologie schlussendlich nicht haltbar. Die in seiner Wortmeldung sich artikulierende Skepsis gegenüber (allen?) Wissens- und Gewissheitsansprüchen bedürfte aber zunächst einmal einer eigenen Begründung.¹⁷

Die eindringlich zu stellende zweite Frage ist aber vielleicht die wichtigere: Welche Plausibilität und welche Überzeugungskraft hat das Freiheitsdenken seinerseits? Vorsicht: Es geht bei dieser Anfrage nicht darum, die menschliche Freiheit zu leugnen, sondern nüchtern zu bilanzieren, dass es ausgefeilte, aus einer anderen (weder von Striet noch von Wintzek konsultierten oder gewürdigten) Tradition stammende Freiheitsdebatten gibt, die einerseits daran festhalten, dass ein ausgefeilter Freiheitsbegriff unter anderem die Komponente der Fähigkeit, alternative Weltverläufe zu initiieren, enthalten muss, dass es jedoch kein Knock-Down-Argument gibt, welches uns in einer über jeden Zweifel erhabenen Weise zeigen könnte, dass wir wirklich frei sind. Es gibt Freiheitsskeptikerinnen und -skeptiker der moderaten¹⁸ und der radikalen¹⁹ Art, die immer wieder darauf hinweisen, dass ein empirischer Nachweis unserer Freiheit einfach nicht gelingen will. Und damit sind Freiheitsverteidiger gegenüber einem naturalistisch argumentierenden Determinismus, der für sich verbuchen kann, dass wir kaum daran zweifeln können, dass wir durch und durch biologische Gebilde sind, deren Existenz den Naturgesetzen gehorcht,²⁰ erst einmal im argumentationstrategischen Rückstand. Angesichts dieses theoretischen Rückstands kann man nur mit Bedauern feststellen, dass Striet das Aufweisproblem bagatellisiert, wenn nicht sogar überspringt:

Die vermutlich auch in Zukunft immer wieder zu führende Debatte mit den naturalisierenden Verächtern der Freiheit klammere ich weitgehend aus. Ich nehme sie nur insofern auf, als an dieser Debatte ein notwendig zu denkendes Moment am Phänomen Freiheit leicht zu eruieren ist. [...] Freiheit ist, und sie vergewissert sich ihrer eigenen Realität, indem sie sich dabei sich selbst beobachtend vollzieht. Naturalisti-

¹⁷ Vgl. hierzu auch *Göcke*, Keine Freiheit ohne Metaphysik, 32f.

¹⁸ Vgl. *M. Vargas*, Revisionism, in: *J. M. Fischer [u. a.]*, Four Views on Free Will, Oxford 2007, 126–165, bes. 131–145.

¹⁹ Vgl. *D. Pereboom*, Living Without Free Will, Cambridge 2001, Kap. 1, 2 und 3.

²⁰ Vgl. ebd. 79–87.

sche Theorienprogramme stellen ein intellektuell übersichtliches Problem dar, auch wenn sie auf dem von einem billigen, freiheitsregressiven Szientismus beherrschten akademischen Feld eine beträchtliche Rolle spielen und dies wohl auch in Zukunft tun werden. Sie sind auch schon deshalb intellektuell nicht besonders aufregend, weil bisher noch nicht einmal der naturalistische Versuch unternommen wurde, die Instanz zu beschreiben, in der sich naturalistische Theoriekonzepte begründen. Irgendwer muss ja darum wissen, dass Freiheit nur eine Illusion ist, wenn das Wissen um das Illusionäre von Freiheit ein Wissen von jemandem sein soll. Die Wirklichkeit von Freiheit setze ich deshalb voraus.²¹

Der oben beschriebene Rückstand wird nun leider auch dann nicht aufgeholt, wenn man sich auf eine rein begriffliche, postulatorische Ebene oder – wie Striet in der Spur von Hermann Krings²² – auf eine transzendentalphilosophische Rekonfiguration des Freiheitsbegriffes zurückzieht, sich um eine Art Retorsionsargument bemüht, das von der eigens zu verteidigenden Prämisse lebt, dass Urteilsfähigkeit und die Zuschreibung epistemischer Einstellungen Freiheit voraussetzen, oder dass man den möglichen, naturalistischen Gegner mit großer Geste für nicht satisfaktionsfähig erklärt oder Freiheit schlicht dekretiert. Wer den Erweis der Freiheit in den Bereich der notwendig zu denkenden Gedanken verlagert oder unter Verweis auf unsere Moralität postuliert, dass wir uns frei denken müssen, wer schließlich Freiheit nur noch als Vermögen versteht, sich mit sich und der Welt in ein Verhältnis zu setzen,²³ der hat nun leider nicht gezeigt, dass wir wirklich frei in dem oben beschriebenen Sinne sind: Sind wir wirklich Wesen, die – gewissermaßen aus einem unableitbaren Ursprungspunkt heraus – alternative Weltverläufe erzeugen können? Semi-Kompatibilisten, die einerseits eine Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus zu denken versuchen, sich aber doch ein hochkarätiges Freiheitskonzept wünschen, und andererseits in intellektueller Bescheidenheit gleichzeitig einräumen,

²¹ M. Striet, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2018, 44 f.; vgl. auch 54 f. (Hervorhebung im Original).

²² Vgl. exemplarisch H. Krings, Art. Freiheit, in: Ders./H. M. Baumgartner/Cb. Wild (Hgg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe; Band 1, München 1973, 493–510. Zum Problem der begrifflichen Andockfähigkeiten dieser verschiedenen Freiheitsverständnisse vgl. die exzellente Übersicht bei M. Breul/A. Langenfeld, Was ist Freiheit? Ein Versuch zur Klärung begrifflicher Missverständnisse, in: ThPh 92 (2017) 346–370.

²³ Freiheitstheoretische Retorsionsargumente leiden – wie alle Retorsionsargumente – darunter, dass sie die performative Selbstwiderlegung des Adversarius *nur dann* zeigen, wenn der Adversarius eine entsprechend *starke These* vertritt. Wenn der Adversarius behaupten wollte, dass es keine Freiheit gibt oder geben kann, wäre ein retorsiver Rekurs auf eine, die Freiheit voraussetzende Urteilsfähigkeit durchaus sinnvoll, wenn und solange gezeigt wird, dass Urteilsfähigkeit auch *tatsächlich* Freiheit voraussetzt. Sollte der Adversarius nur eine schwächere These vertreten (etwa dass wir nicht hinreichend positive Evidenzen für das Gegebenensein von Freiheit haben), verfängt ein Retorsionsargument kaum mehr. Zudem erreicht ein retorsiver Spielzug auch bei einer starken These des Adversarius nur jene (für die Urteilsfähigkeit vorauszusetzende) Form der Freiheit eines Sich-mit-sich-ins-Verhältnis-Setzens, aus der die Implikationen eines starken Freiheitsbegriffes (nämlich das Erzeugen alternativer Weltverläufe) nicht abgeleitet werden können. Zum Problem retorsiver Argumente in der Erkenntnistheorie (Skeptiswiderlegung) vgl. M. Williams, Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology, Oxford/New York 2001, 66 f.

dass das Vorhandensein solcherart hochkarätiger Freiheit nicht erwiesen, vielleicht gar nicht erweisbar ist, deuten an, dass moralische Verantwortung auch dann schon gegeben wäre, wenn wir sie ‚nur‘ in rationaler Überlegung, in der Fähigkeit des Abwägens und Sich-von-sich-selbst-Distanzierens, nicht aber in der genannten hochkarätigen Fähigkeit gründen könnten.²⁴ Andere, dem Kompatibilismus nahestehende Philosophen deuten darüber hinaus an, dass dem angedeuteten hochkarätigen Freiheitsbegriff etwas geradezu Megalomanisches anhaftet, wenn und sobald er sich mit dem Aspekt der Unbedingtheit des Wollens paart. So hebt Peter Bieri hervor:

Nehmen wir an, Sie hätten einen unbedingt freien Willen. Es wäre ein Wille, der von nichts abhinge: ein vollständig losgelöster, von allen ursächlichen Zusammenhängen freier Wille. Ein solcher Wille wäre ein aberwitziger, abstruser Wille. Seine Losgelöstheit nämlich würde bedeuten, daß er unabhängig wäre von Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien oder Erinnerungen. Es wäre, mit anderen Worten, ein Wille ohne Zusammenhang mit all dem, was Sie zu einer bestimmten Person macht. In einem substantiellen Sinne des Worts wäre er deshalb gar nicht *Ihr* Wille. Statt zum Ausdruck zu bringen, was *Sie* – dieses bestimmte Individuum – aus der Logik ihrer Lebensgeschichte heraus wollen, brähe ein solcher Wille, aus einem kausalen Vakuum kommend, einfach über Sie herein, und Sie müßten ihn als einen vollständig entfremdeten Willen erleben, der meilenweit von der Erfahrung der Urheberschaft entfernt wäre, zu deren Rettung er doch eingeführt wurde.²⁵

Natürlich würden die theologischen Freiheitstheoretiker in der Spur der Freiheitsphilosophie von Hermann Krings solch einen megalomanen Anspruch am Ende doch wieder zurückweisen – menschliche Freiheit sei ja nur ‚formal‘ unbedingt, aber ‚material‘ durchaus bedingt.²⁶ Nur – solange die Vermittlungsweise von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit im konkreten Willensakt nicht ausgewiesen wird, klingt diese bekannte Formel wie ein (und das ist das Überraschende) ‚kompatibilistischer Blankoscheck‘; denn für manche Kompatibilisten wäre eine moralisch hinreichend relevante Freiheit schon dann gegeben, wenn wir zwar einsehen müssten, dass wir durch und durch bedingt, also determiniert sind, aber immerhin noch einen winzigen Raum für eine (kognitive) ‚Selbstdistanzierung‘ besäßen, eine kleine ‚formale‘ Membran sozusagen; und genau so lässt sich die freiheitstheologische Grundformel eben auch interpretieren: als Eingeständnis einer umfassenden materialen Bedingtheit mit dem Zusatz einer formalen Unbedingtheit, die sich in der Fähigkeit der Selbstdistanzierung ausdrückt. Aus dieser kompatibilistischen Gefahrenzone kann sich eine theologische Freiheitstheorie wohl nur noch dann befreien, wenn sie ein ‚spekulatives Tutti‘ einregistriert und einen – metaphysisch extrem aufgeladenen – Wurf riskiert, wie wir ihn bei Schelling bestaunen können: Bedingtheit und Unbedingtheit

²⁴ Vgl. D. K. Nelkin, *Making Sense of Freedom and Responsibility*, Oxford 2011, bes. Kap. 4, 6 und 7.

²⁵ P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt am Main 2003, 230 (Hervorhebungen im Original).

²⁶ Vgl. z. B. Striet, *Ernstfall Freiheit*, 59.

gehen nach Schelling freiheitstheoretisch nur dann zusammen, wenn wir die Notwendigkeit, der das menschliche Leben unterliegt, als eine *innere* Notwendigkeit begreifen können; „das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne Tat*“.²⁷ Dieses spekulative Tutti wird aber auch deshalb nötig, um auch nur im Ansatz die ontologischen Verpflichtungen zu ermessen beziehungsweise zu verstehen, die aus Striets folgender Bemerkung folgen:

Ich sehe auch weiterhin nicht, wie die zwar vielfach bedingte, sich selbst nie vollständig durchsichtig werden könnende Freiheit gedacht werden können soll, wenn man transzendentallogisch nicht ein Moment von Selbstursprünglichkeit, d. h. einen ursprünglichen Entschluss der Freiheit zu sich selbst unterstellt, der sich freilich ins Dunkel der Biographie verloren hat, d. h. nicht als Punkt rekonstruierbar ist.²⁸

Striet deutet hier einen ‚transzendentalen Entschluss‘ an, eine Entschlossenheit vor, über, vielleicht bar jedes zeitlichen und anschaulichen Vollzugs. Solch einen Entschluss in das Dunkel der Biographie zu stecken, ist mehr als gewagt (und stellt auch einen Bruch mit der kristallinen transzendentalphilosophischen Freiheitsanalyse bei Hermann Krings und Thomas Pröpper dar) – denn dann müsste er sich ja doch (zumindest in seltenen Fällen) bei akribischster Rekonstruktion ausfindig machen lassen. Ist dieser Entschluss jedoch transzendental, dann ist damit angedeutet, dass er sich prinzipiell nicht als Punkt in Zeit und Raum aufspüren lässt. Nur wie kann dann sinnvoller- und berechtigterweise, mit allem ontologischen Ernst gesagt werden, dass es solch einen Entschluss gibt? Wodurch könnte solch eine Existenzaussage validiert werden? Wie sollen wir also die mit dem Wesen des Menschen (mit-)gegebene Bedingtheit überhaupt als Resultat seines eigenen Entschlusses, als dessen eigene Tat verstehen können, wo doch offensichtlich ist, dass sich unser Leben unter vielerlei Bedingtheiten in der Zeit vollzieht? Es ist der schon erwähnte Schelling, der uns hier zu einem spekulativen Überstieg, der am Ende auch Striet nicht erspart bleibt, nötigt, wenn Letzterer wenigstens die minimalsten ontologischen Verpflichtungen seiner Freiheitstheorie einlösen will, die da sagen, dass es ebendiese endliche Freiheit und ihren Entschluss gibt:

Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung [...] ein unentschiedenes Wesen – (welches mythisch als ein diesem Leben vorausgegangener Zustand der Unschuld und anfänglichen Seligkeit dargestellt werden mag) –; nur er selbst kann sich entscheiden. Aber diese Entscheidung kann nicht in die Zeit fallen; sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung (wenn gleich als eine von ihr verschiedene Tat) zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit [...] hindurch als eine der Natur nach ewige Tat. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger

²⁷ F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, herausgegeben von Th. Buchheim, Hamburg 2011, 57 (Hervorhebung im Original).

²⁸ Striet, Ernstfall Freiheit, 59f.

Anfang ist. So unfasslich diese Idee der gemeinen Denkweise vorkommen mag, so ist doch in jedem Menschen ein mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden.²⁹

Nun versucht Schelling den überaus aufwendigen Gedanken abzuwehren, wir Menschen wären präexistente Wesen, die sich gewissermaßen vor der Zeit schon für etwas entschieden beziehungsweise *entschlossen* hätten, das sich dann mit der Unerbittlichkeit der Bedingtheit in der Zeit vollzieht. Die Zweiteilung, die Schelling uns anempfiehlt, ist nur zu verstehen, wenn wir einen konsequenten Äternalismus ins Spiel bringen,³⁰ demgemäß Gottes Schöpfungshandeln genauso wie unsere (als radikale Selbstwahl vollzogene) Ursprungsentscheidung im eigentlichen Sinne nie vergeht und dauerlos präsent bleibt. Sollten wir diese Ewigkeit als eine eigene, zusätzliche Dimension verstehen dürfen, wäre die uns formal unbedingt auszeichnende Freiheitstat eine, die sich in ebendieser Ewigkeitsdimension als ein einziger, aufgrund der Dauerlosigkeit auch nicht wiederholbarer, damit auch nicht revidierbarer Akt der Selbstwahl des eigenen Wesens abspiele.³¹

2.2 Gott vor dem Richterstuhl der Freiheit

Es gibt berechtigte Zweifel daran, ob Striet und Wintzek diesen Schritt Schellings wirklich mitvollziehen würden – dieser Schritt ist *nota bene* der einzig gangbare, wenn es darum geht, formale Unbedingtheit mit materialer Bedingtheit so zu versöhnen, dass nicht sofort ein schlussendlich kompatibilistisches Konzept resultiert.³² Es gibt vielmehr – und damit wären wir

²⁹ Schelling, Philosophische Untersuchungen, 57f.

³⁰ Vgl. ebd. 58f.

³¹ Zu den metaphysischen Folgekosten der ontologischen Einlösung dieses Konzepts vgl. analog *M. Rea*, The Metaphysics of Original Sin, in: *Van Inwagen/Zimmerman* (Hgg.), *Persons*, 319–356, bes. 335–345.

³² Eine alternative, aber durchaus kostspielige metaphysische Deutung der Schelling'schen Vorgaben könnte in einer Adaption der Theorie der *Hyperzeit* bestehen: Im Rahmen dieser Theorie wäre unsere Raumzeit ein wachsender, aber sich womöglich auch an einigen Stellen massiv verändernder, mit Zäsuren ausgestatteter Block. In so einer Vorstellung könnte es eine Zustandsfolge geben, in der sich eine quasi-Schelling'sche Freiheitsentscheidung abspielt. Und es könnte nach einer Zäsur eine Zustandsfolge geben, in der sich unser biographisches Leben mehr oder weniger fatalistisch entlang der in der vorgeordneten Freiheitsentscheidung erfolgten Selbstwahl abspielt. Beide Zustandsfolgenkomplexe sind nicht direkt miteinander verbunden, sondern nur in der Hyperzeit aufeinander bezogen, so dass es in der Tat in unserem jetzigen, biographischen Leben unmöglich wäre, jenen Punkt der reinen Freiheitsentscheidung ausfindig zu machen, obwohl ein allwissender Beobachter im Referenzrahmen der Hyperzeit durchaus darauf referieren könnte. Vgl. *H. Hudson*, *The Fall and Hypertime*, Oxford 2014, bes. 82–107. Ich halte diesen Ansatz für eine hochspekulative Möglichkeit, um libertarische Freiheit und reine Selbstwahl mit der alles andere als nicht-bedingten Gestalt unseres konkreten, biographischen Lebens zu versöhnen, ohne dafür einen äternalistischen Ansatz bemühen zu müssen. Ich gebe aber sofort zu, dass diese Theorie in einer eher kontraintuitiven Weise voraussetzt, dass wir Menschen als konkrete Personen sozusagen in zwei Zeitreferenzrahmen, die durch den Rahmen der Hyperzeit miteinander verbunden sind, existieren und dass womöglich nur unser jetziger, biographischer Zustandsfolgenkomplex von determinierenden (auf Selbstwahl, aber auch auf psychologischen und biologischen Konstituenten beruhenden) Faktoren durchzogen wird. Aber dieser hohe Kaufpreis bringt auch einen Vorteil mit sich, weil

bei einem weiteren Preis des Freiheitsdenkens – Indizien besonders im Ansatz von Wintzek, die offenlegen, dass eine, die Zeit überwölbende, sie auch transzendierende Ewigkeitsdimension nicht einmal mehr für Gott angenommen wird (und wenn nicht mehr für Gott, dann sicherlich auch nicht für den Menschen). In der Frage nach der Reichweite eines göttlichen Vorherwissens positioniert sich Wintzek eindeutig so, dass er glasklar den Rahmen des klassischen Theismus aufgibt; er streicht Gottes Ewigkeit, Einfachheit und Vorherwissen³³ zum Schutz, wie er meint, der Kontingenz des Kontingenten:

Dem theologisch angemessenen *capiam* ist entsprochen, so die Rede von Gottes ewiger Unveränderlichkeit die unveränderbar treue Vollkommenheit seiner ewigen Entschiedenheit meint, bei welcher die Rede von Gottes allwissender Vorsehung darauf abzielt, die Möglichkeit seiner ordinativen Präsenz so zu begreifen, dass er jenseits einer theoretisch fraglichen und praktisch desaströsen ewigen Festgelegtheit auch dessen, was als offene Zukunft per definitionem nicht festgelegt sein kann, vorsehend um seine frei motivieren könnenden Gewinnungsmöglichkeiten weiß. Von der immunisierenden Rede eines *mysterium aeternalitatis divinum* ist entschieden Abschied zu nehmen – im Wissen um das stattdessen zu begrüßende offene Risiko, dass es allein bei einer theologischen Würdigung radikaler Kontingenz *quoad Deum ac homines* gelingen kann, den Glauben an einen *Deus potens diligere homines* zu plausibilisieren.³⁴

Das Resultat eines so stark gemachten Freiheitsdenkens ist ein *revisionärer Theismus*.³⁵ Und es ist geradezu ironisch, wenn Wintzek (und andeutungsweise auch Striet³⁶) sich de facto als Vertreter eines bereits hinlänglich bekannten, im angloamerikanischen Sprachraum seit zwei Jahrzehnten auch und gerade mit den Mitteln der Metaphysik und Logik diskutierten *Open-View-Theismus*³⁷ zu erkennen geben, ohne ebendieses Diskursuni-

wir, erstens, im Referenzrahmen unserer Biographien die, einem radikalen Freiheitskonzept gegenüber eingeworfenen, Bedenken von (Semi-)Kompatibilisten regelrecht teilen können, weil uns, zweitens, die Tatsache, dass wir im Verweis auf unsere biographischen Erfahrungen keinen Knock-Down-Freiheitsaufweis vorlegen können, gar nicht mehr stören wird (ja nicht einmal mehr stören kann) und weil wir, drittens, spekulativ und ohne mit hinter dem Rücken gekreuzten Fingern Libertarier reinsten Wassers bleiben dürften: bezogen auf einen uns jetzt entzogenen vorbiographischen Zustand, der uns nur als hyperzeitliche Vergangenheit, aber nicht als hier anzeigbare Vergangenheit prägt.

³³ Vgl. O. Wintzek, Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz. Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus, Regensburg 2017, bes. Kap. 5 und 7; ähnlich explizit ist auch Striet, Ernstfall Freiheit, 46 und 48.

³⁴ Wintzek, Gott in seiner allwissenden Vorsehung, 659.

³⁵ Vgl. ebd. 660.

³⁶ Vgl. Striet, Ernstfall Freiheit, 45f.

³⁷ Zur Rezeption und Diskussion dieser Debattenlage vgl. J. Grössl, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit, Münster 2015. Zur Dokumentation der analytischen Debatten vgl. E. Stump/G. Gasser/J. Grössl (Hgg.), Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie, Stuttgart 2015. Zur Diskussion alternativer, z. B. molinistischer Ansätze vgl. J. M. Fischer (Hg.), God, Foreknowledge, and Freedom, Stanford 1989; zu einem äternalismuskompatiblen molinistischen Vorschlag vgl. auch R. Schneider, Sein, Gott, Freiheit. Eine Studie zur Kompatibilismuskontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie, Münster 2016.

versum zu würdigen oder als relevant zu erachten.³⁸ Man bleibt, so scheint es, in der deutschen Systematischen Theologie dann doch lieber unter sich.

Freilich geht es nicht allein um die Frage, welche Diskursuniversen für die deutschsprachige Gegenwartstheologie nun relevant sein sollten oder nicht; Wintzeks unter dem Vorzeichen der Freiheit formulierte, radikale *Revision des klassischen Theismus* könnte von den gerade im Namen einer Metaphysik der Zeit, im Namen modallogischer Konzepte oder in kritischer Rekonstruktion des Wissensbegriffes vorgetragenen Überlegungen der *Open Theists* profitieren und sich durch stützende Argumente von dem Verdacht freisprechen lassen, am Ende werde der klassische Theismus auf dem Altar der menschlichen Freiheit und der angeblichen Rettung ihrer Kontingenz geopfert. Wintzek ist weder der einzige noch der erste, der Gottes Ewigkeit und Vorherwissen für unverträglich mit der menschlichen Freiheit hält.³⁹ Dennoch ist der Streit darüber nicht so eindeutig entschieden, dass man vor die Wahl gestellt ist: entweder Freiheit oder Gottes Ewigkeit und Vorherwissen. Ätneralistische Ansätze würden hier ein mangelhaftes, weil allzu anschaulich geformtes Verständnis von Ewigkeit und ein immer noch zeitlich unterlegtes Verständnis von Vorherwissen kritisieren.⁴⁰

Wissenschaftstheoretisch müssen *revisionäre* Theorieentwürfe nach einem nüchternen Preis-Leistungs-Verhältnis bewertet werden. Anders gesagt: Könnte der Preis für die doch sehr radikale Reformulierung des *klassischen* Gottesbegriffs – und solche Reformulierungen mögen theologisch wie philosophisch aus guten Gründen notwendig werden, wobei eben das Gewicht der Gründe zählt – nicht zu hoch sein, wenn man bedenkt, dass hier ein Argument im Namen einer menschlichen Freiheit vorgetragen

³⁸ Vgl. Wintzek, Gott in seiner allwissenden Vorsehung, 13.

³⁹ So auch Tetens, Gott denken, 46f.; allerdings würde ich Tetens' These, dass die Konjunktion von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit logisch widersprüchlich sei, ausdrücklich zurückweisen. Vgl. Th. Schärfl, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit, in: ThPh 88 (2013) 321–339, bes. 328–338.

⁴⁰ Zur Verteidigung einer ätneralistischen Position vgl. L. Neidhart, Gott und Zeit, Münster 2017, bes. 183–210. Eine vergleichbare Kritik kann auch im Namen eines transzendentalphilosophischen, freiheitstheoretischen Ansatzes vorgetragen werden. So ist es Bernhard Nitsche, der u. a. im Namen Kants und unter Hinweis auf die Verdinglichungsproblematik dem Versuch, Gottes Sein zeitlich zu denken, mit größten Bedenken begegnet. Vgl. B. Nitsche, Zeit und Ewigkeit. Vorläufige Bemerkungen zur Unveränderlichkeit Gottes angesichts der menschlichen Freiheitsgeschichte, in: K. Rubstorfer (Hg.), Unwandelbar? Ein umstrittenes Gottesprädikat in der Diskussion, Leipzig 2017, 142–174, bes. 173: „Kann die Zeit mit Kant als transzendente Bedingung der irdischen Subjektivität, als unhintergehbare Anschauungsform des menschlichen Weltbezugs sowie des vorstellenden Denkens verstanden werden, so ist die Ewigkeit als transzendente Bedingung und Modalität des himmlischen Lebens und des menschlichen Gottesbezuges zu denken. Unter dieser Prämisse stellt die ins Unendliche verlängerte metaphysische Zeit vermutlich einen Fehlschluss menschlichen Denkens dar. Doch ist dies ein Fehlschluss, der in Bezug auf das vorstellende Denken der gläubig erhofften Vollendung in Gott unausweichlich ist. Weil der ‚einende Blick‘ auf das Ganze von Welt und Geschichte eine Forderung des menschlichen Wahrheitsbezuges ist, stellt das omnipräsente und omnirelationale ‚Heute Gottes‘ ein Postulat der gläubigen Vernunft dar. Dieses ist durch den Zeitmodus der Präsenz des göttlichen Präsens bestimmt.“

wird, für deren megalomane Implikationen jegliche empirische Basis fehlt? Wintzek weitet seine freiheitstheologische Agenda – was nicht überrascht – auf das Theodizeeproblem aus; das Argument: Nur wenn echte Freiheit und damit die Kontingenz der menschlichen Zukunft garantiert sind, verfängt eine Theodizeelösung im Rekurs auf Freiheit.⁴¹ Wenden wir hier jedoch den *Modus tollens* an – indem wir etwa auf Denkbemühungen verweisen, die zeigen, dass eine Freiheits-theodizee angesichts des Leids der nicht freiheitsbegabten Kreatur nichts austrägt oder weil dieses Verfahren der spirituellen Dimension der Leiderfahrung nicht gerecht wird⁴² –, dann verliert das Freiheitsdenken sehr schnell seine wissenschaftstheoretische Überzeugungskraft.

Dass ein revisionärer Theismus in eine ganz andere Richtung buchstabiert werden kann, ja vielleicht muss, wird ersichtlich, wenn wir uns noch einmal den Maßstab einer Revision des Gottesbegriffes vor Augen führen. Striet betont:

Selbst wenn die Existenz des freien Gottes gewiss wäre, keine Gründe mehr gegen seine mögliche Nicht-Existenz aufgezogen werden könnten, so dürfte er nur Akzeptanz finden, wenn er den moralisch-ethischen Maßstäben des Menschen entspricht, und d. h., um es nochmals scharf zu erinnern: Wenn Gott sich selbst daran bindet, den Menschen in seiner Würde zu achten und ihm das Recht zubilligt, sich selbst in seiner Freiheit nach freiheitssensiblen Gründen zu bestimmen und sich an diese zu binden.⁴³

Was den ersten Teil dieses Kriteriums betrifft, so würde beispielsweise der neuseeländische Philosoph John Bishop, der seinerseits einen vollkommen anders gelagerten revisionären Theismus entwickelt hat, zustimmen. Auch er würde mit Nachdruck unterstreichen, dass es in der Tat nicht sein kann, dass im Gottesbegriff das unterlaufen wird, was wir im Bereich menschlicher Moral als eine Ebene von Sittlichkeit betrachten, die nicht mehr unterschritten werden darf. Konkret: Wenn wir – geschult an unseren Reflexionen auf die Normativität des Sittengesetzes – sagen müssten, dass ein konsequenzialistischer Utilitarismus falsch ist oder zumindest von einer deontologischen Ethik flankiert werden muss, dann kann ein Theismus, der Gott als einen ultimativen Utilitaristen, der Schlechtes um eines höheren Gutes und Zweckes willen *zulässt*, nicht richtig sein. Aber der Gott der freiheitsvoraussetzenden Free-Will-Theodizee ist – wie Bishop herausstellt – bei Licht betrachtet ein geradezu mitleidloser Konsequenzialist. Er lässt – wie es scheint – grausamstes Leid zu, ‚nur‘ *um* die Freiheit bestimmter Akteure nicht zu beschneiden beziehungsweise nicht zu gefährden. *Warum* diese Freiheit wichtiger ist als eine, ebendiese Freiheit in Schranken wei-

⁴¹ Vgl. Wintzek, Gott in seiner allwissenden Vorsehung, 614; in einer ähnlichen Linie auch Striet, Ernstfall Freiheit, 91 f., allerdings mit einer expliziten Skepsis hinsichtlich theoretischer Lösungen.

⁴² Vgl. hierzu E. Stump, Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering, Oxford/New York 2010.

⁴³ Striet, Ernstfall Freiheit, 145; ähnlich deutlich ebd. 41.

sende göttliche Rettung der Opfer, bleibt uns – und darin sieht Bishop ein berechtigtes moralisches Aufbäumen gegen einen frei und personal gedachten Gott legitimiert – allem Anschein nach verschlossen. Die Pointe in Bishops Argument besteht darin, dass ein als frei und personal gedachter Gott einem, im Namen der menschlichen Würde und des menschlichen sittlichen Empfindens formulierten, Dignitätskriterium nicht entsprechen wird, falls es stimmt, dass es neben rein konsequenzialistischen Abwägungen auch ein sittliches Urteilen auf der Basis unumstößlicher Pflicht geben muss. Ein nur konsequenzialistisch sich gerierender Gott sei ein fürchtenswerter, aber kein verehrungswürdiger Gott.⁴⁴ Ist Bishops Analyse korrekt, dann steht auch einer anthropologisch, ja anthropozentrisch⁴⁵ eingefädelten theologischen Freiheitstheorie und ihrem Gottesbegriff am Ende ein Dilemma ins Haus: Entweder sie setzt den Weg der Theismusrevision fort und endet vielleicht da, wo John Bishops Gotteskonzept landete: bei der *Abkehr* vom personalen Gott und bei der Vorstellung einer sich selbst vollbringenden, im Universum emergierenden Idee des Guten, die allerdings als Idee schon eine eigene Wirklichkeit darstellt (nur eben keine personale).⁴⁶ Oder aber sie rüstet das anthropologisch konzentrierte Zentrum ihrer megalomanischen Freiheitstheorie ab, um vielleicht doch Elemente des klassischen Theismus zu bewahren.⁴⁷

2.3 Freiheit mit menschlichem Angesicht

Die Rede von Freiheit wurde im vorausgehenden Abschnitt aus philosophischen Gründen mit spitzen Fingern angefasst. Es gibt am (mit dem Element der Handlungskontingenz⁴⁸ verbundenen) Freiheitsbegriff einen Aspekt, der einen störenden Effekt hat: das ‚Prinzip alternativer Möglich-

⁴⁴ Vgl. J. Bishop, How a Modest Fideism May Constrain Theistic Commitments. Exploring an Alternative to Classical Theism, in: *Phil(J)* 35 (2007) 387–407; ders., Towards a Religiously Adequate Alternative to OmniGod Theism, in: *Sophia* 48 (2009) 419–433.

⁴⁵ Zu dieser Einschätzung sehe ich mich durch die folgende markige Feststellung Striets veranlasst; vgl. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 88: „Gibt es in Gott nicht die Möglichkeit von Entscheidungspotenzial und Handlungskontingenz, so sind seine Freiheitsmöglichkeiten geringer als die des Menschen. Das Konzept mag falsch sein, aber es ist konservativ. Der biblische Gott tritt in sehr anthropomorpher Gestalt auf, und das ist auch gut so. Ein Gott, der nicht menschliche Züge trägt, nicht personal zu bestimmen und damit: frei ist, sollte für freiheitsfürchtige Menschen uninteressant sein.“

⁴⁶ Es ist sonnenklar, dass Striet diese Option für nicht gangbar hält; er sieht den freiheitstheoretischen Gottesbegriff biblisch begründet. Vgl. *Striet*, Ernstfall Freiheit, 32–43, 51, 88 f.

⁴⁷ Diese Alternative beherzigt Ruhstorfer, der durch Aufnahme analytischer Debatten und Analysen sowohl an der Freiheit des Menschen als auch an der Ewigkeit und der Vorsehung Gottes festhält. Vgl. K. Ruhstorfer, Unwandelbarkeit oder Freiheit. Zum Verhältnis von göttlichem Wissen und menschlichem Willen, in: *Ders.* (Hg.), *Unwandelbar?*, 84–130.

⁴⁸ Vgl. erneut *Striet*, Ernstfall Freiheit, 88: „Gibt es in Gott nicht die Möglichkeit von Entscheidungspotenzial und Handlungskontingenz, so sind seine Freiheitsmöglichkeiten geringer als die des Menschen.“ Striets These hat einige interessante Konsequenzen, wenn man sie in analytischer Manier niederschreibt:

keiten'. William L. Rowe konfrontiert uns in Hinsicht auf die Anwendbarkeit dieses Prinzips auf Gott mit einer durchaus komplizierten Problemlage:

- A) Wenn Gott frei, aber auch in vollkommener Weise (moralisch) gut ist, muss er dann nicht die beste aller möglichen Welten erschaffen? Wenn er aber die beste aller möglichen Welten erschaffen muss, wie kann er dann frei sein, wenn gelten sollte, dass Freiheit mit einer Auswahl aus alternativen Optionen zu tun hat?⁴⁹
- B) Wie kann Gott initial überhaupt alternative Optionen besitzen, wenn gelten sollte, dass Alternativen das Vorhandensein von Möglichkeiten voraussetzen, wobei ebendiese Möglichkeiten ihrerseits eine Grundlage (einen Truthmaker) vorweisen müssten? Wenn nun gedacht werden soll, dass Gott sich auch diese Möglichkeiten frei erschafft, wie kann man dann noch – ohne in eine Endlosschleife zu geraten – sagen, dass Gott das Erschaffen der Möglichkeiten frei vollbringt, wenn auch für diese Freiheit zu gelten hat, dass sie im Angesicht alternativer Möglichkeiten erfolgen müsste?⁵⁰

Der (aus meiner Sicht) beste gangbare Weg an dieser Stelle wäre, die Relevanz des ‚Prinzips alternativer Möglichkeiten‘ für die Freiheitsfrage auf eine nachgeordnete Stufe zu verweisen und stattdessen (wie Source-Libertarier betonen würden), die Freiheit einer Aktion *b*, die einer Person *a* zugeschrieben wird, daran zu bemessen, ob und inwiefern *a* die Ursache (die ontologische Quelle) von *b* gewesen ist.

Eine zweite Frage, die sich im Zusammenhang mit der Freiheitsthematik stellt, ist – wie bereits angedeutet – das *Unbedingtheits*attribut. Wie sollen wir dieses Attribut verstehen? Wird die Unbedingtheit überdehnt, dann darf (wie wir oben mit Bieri schon gesehen haben) ein konkreter Willensakt, soll er als frei gelten, im entscheidenden Moment von nichts beeinflusst sein – mithin auch nicht von Motiven, Überzeugungen, Intentionen; es müsste

-
- 1) Gott hat Entscheidungspotenzial und Handlungskontingenz. [Striets These]
 - 2) Es gibt mögliche Welten, in denen Gott nicht handelt. [Konsequenz aus der These der Handlungskontingenz, Übersetzung in das Modell möglicher Welten]
 - 3) In den möglichen Welten, in denen Gott nicht handelt, ist Gott für die Menschen nicht belangvoll. [radikal deistische, aber auch triviale These]
 - 4) Nur ein Gott mit Entscheidungspotenzial und Handlungskontingenz ist belangvoll. [Striets Subthese]
 - 5) Wenn Gott in allen möglichen Welten ein Entscheidungspotenzial hat, ist er in allen möglichen Welten belangvoll. [Übersetzung von 4) in das Modell möglicher Welten]
 - 6) Gott hat in allen möglichen Welten Entscheidungspotenzial. [Klärung von 1) im Sinne einer Notwendigkeit]
 - 7) In allen möglichen Welten ist Gott belangvoll.
 - 8) Es gibt mögliche Welten, in denen Gott sowohl belangvoll als auch belanglos ist. [aus 3) und 7), Konj.]

Dieses Argument ist eine klassische *reductio*. Um die Kontradiktion in 8) zu vermeiden, wäre (kontraintuitiv) 3) oder aber – u. a. in der Spur des klassischen Theismus, der für die Frage nach der Freiheit Gottes das Element der *Disanalogie* in Hinsicht auf den Freiheitsbegriff unterstreichen würde – Prämisse 1) anzuzweifeln.

⁴⁹ Vgl. W. L. Rowe, *Can God Be Free?*, Oxford 2004, 74–150.

⁵⁰ Vgl. ebd. 151–166.

einen leeren oder mindestens probabilistisch indeterminierten Vorraum dieser Willensentscheidung geben (ermöglicht, wie einige meinen, vielleicht durch probabilistisch zu deutende Quantenzustände im Gehirn). Aber dann wäre das Resultat dieses vermeintlich freien Willensaktes am Ende eine reine Sache des Zufalls.⁵¹ Kann das sein? Zufällige Effekte können keine Handlungen und auch keine die Handlung zur *Handlung* machenden Konstituenten von Aktionen sein. Gerade jener Effekt, der die Nicht-Bedingtheit des Geschehens in sich tragen soll, untergräbt den Handlungscharakter des Ganzen. Die Antwort auf dieses Dilemma kann schlussendlich nur darin bestehen, die Unbedingtheitsforderung abzurüsten.

Für eine solche ‚Freiheit mit menschlichem Angesicht‘ liefert Katherin Rogers in ihrem dezidiert libertarischen Entwurf ein vielversprechendes Anschauungsmaterial: Entlang einer produktiven Auseinandersetzung mit Anselm von Canterbury hält sie daran fest, dass Freiheit im Wesentlichen darin besteht, ‚aus sich‘ heraus eine Entscheidung zu treffen.⁵² Der Unbedingtheitsaspekt wird einerseits behalten, weil die menschliche Freiheit hier (wenn auch im deutlich verkleinerten Maßstab) in Hinsicht auf die Frage nach dem Ursprung der freien Tat die Aseität Gottes imitiert.⁵³ Andererseits bleibt der konkrete Vollzug menschlicher Freiheit, das Entscheiden und Wählen, immer eingebettet in die Formung unseres Charakters, so dass eine megalomane Unbedingtheit abgewehrt ist: Eine Willensentscheidung wird durch die Form unseres Charakters präfiguriert, weil es gerade dieser Charakter ist, der aus dem Spielraum des Möglichen das für uns Relevante überhaupt wählbar und anzielbar macht. Und die aus dem Willensentschluss resultierende Tat gilt es im Blick auf ihren Beitrag zu einer Formung meines Charakters in letzter Instanz ethisch zu bewerten, das heißt danach, ob und inwieweit sie zur Formung eines guten Charakters beiträgt.⁵⁴ Mein Charakter, darin ‚meine‘ Überzeugungen, Motive und Wünsche, meine Präferenzen, Leidenschaften und Intentionen bilden somit eine Struktur, innerhalb derer eine konkrete Entscheidung als konkrete erst getroffen werden kann; mein Charakter ‚bedingt‘ meine Freiheit also in einer Weise, die man nicht mehr unter die Überschrift der ‚materialen Bedingtheit formal unbedingter Freiheit‘ setzen kann, wenn man einräumt, dass der Charakter eine ‚formalursächliche‘ Rolle spielt.⁵⁵

Für Katherin Rogers – und dies sei an die Adresse von Wintzek (und auch Striet) formuliert – ist das Vorherwissensproblem unter Beibehaltung der göttlichen Ewigkeit und Providenz und ohne Aufgabe einer libertarischen menschlichen Freiheit lösbar: Weil sie mit Anselm und in einer anselmia-

⁵¹ Vgl. K. A. Rogers, *Freedom and Self-Creation. Anselmian Libertarianism*, Oxford 2015, 93–95.

⁵² Vgl. ebd. 96–100.

⁵³ Vgl. ebd. 96f.

⁵⁴ Vgl. ebd. 87f.

⁵⁵ Vgl. ebd. 117–126.

nischen Vorwegnahme von Wittgenstein davon ausgeht, dass die Willensentscheidung und der Willensentschluss kein eigenes Ereignis mit eigenen kausalen Kräften ist⁵⁶, sondern eine Art Vermögen, das einer Substanz (nämlich dem Akteur) attribuiert wird, kann dieser Entschluss als solcher gar nicht im Einflussbereich irgendeiner externen Kausalität liegen (also auch nicht der göttlichen)⁵⁷. Und wie sie zu Recht hervorhebt, ist Wissen nicht ohne weiteres kausal wirksam, so dass man ohne Widerspruch sagen kann, dass ein göttliches Wissen um meine Entscheidung ebendiese Entscheidung ‚nicht verursacht‘.⁵⁸ Vielmehr ist es umgekehrt: Meine Entscheidung ist die Ursache für das, was Gott weiß. Weil Gott im anselmianischen Sinne ewig ist, ist er kopräsent mit meiner aktuellen Entscheidung. Und da Gott in der Dimension der Ewigkeit existiert, die ihm eine Kopräsenz mit allen Zeitpunkten erlaubt, hat Gott ewig-gleichzeitige Wissenszustände, die *wir* in einer sehr unklaren Beschreibungsweise als *Vorherwissen* betiteln.⁵⁹

3. Metaphysikverbot?

Was *ist* und was *will* Metaphysik? Das im vorausgehenden Abschnitt erwähnte Eingangszitat von Magnus Striet erweckt den Eindruck, dass es *nach* Kant unmöglich, ja verboten sei, Metaphysik zu betreiben, gerade weil man sich hier eine Totalperspektive auf die Wirklichkeit anmaße, die erkenntnismäßig nicht mehr gedeckt sei. Benedikt Göcke hält die Folgen dieser Berufung auf Kant gerade in Hinsicht auf das Selbstverständnis der Theologie für fragwürdig:

In vielen theologischen Publikationen liest man, dass der metaphysische Realismus und damit das Projekt einer natürlichen Theologie in der heutigen Zeit nicht länger durchführbar seien, da *Immanuel Kant* oder der Neukantianismus die Unmöglichkeit derselben erwiesen hätten und es konstitutiv für „die Moderne“ wäre, dass in ihr nur eine anti-realistische Metaphysik betrieben werden könne.⁶⁰

Wird also mit dem Verzicht auf ein den Theismus metaphysisch durchklärendes und realistisch interpretierendes Projekt der Gottesglaube zu einer Art Konstrukt, zu einer bloßen Fiktion? Karlheinz Ruhstorfer hat in der Debatte zu Recht herausgestellt, dass man Kant verzeichnet, wenn man ihn als Agnostiker oder Irrealisten brandmarkt.⁶¹ In der Tat: Hätten wir nur Kants Auskünfte zum Gottesbegriff aus der *Kritik der reinen Vernunft*, gemäß der wir Gott als eine oberste Idee der Vernunft, als ein (alle Ideale noch einmal synthetisierendes) transzendentes Ideal zu verstehen hätten, bliebe ein nicht ganz auszuräumender Fiktionsverdacht bestehen. Aber

⁵⁶ Vgl. ebd. 97f. und 102–109.

⁵⁷ Vgl. ebd. 110f.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Vgl. ebd. 111–116.

⁶⁰ Göcke, Keine Freiheit ohne Metaphysik, 31 (Hervorhebung im Original).

⁶¹ Vgl. Ruhstorfer, Keine einfachen Wahrheiten, 47f.

in der *Kritik der praktischen Vernunft* ebenso wie in der *Religionsschrift* finden wir ein um personale Attribute angereichertes, im Umweg über das Ethische auch mit einem Wirklichkeitssinn aufgeladenes Gottesverständnis, so dass der Antirealismus-Fiktionalismus-Vorwurf an die Adresse Kants pauschal sicher nicht berechtigt ist. Umgekehrt darf man sich aber auch darüber wundern, warum ausgerechnet Kant (und nicht etwa Wittgenstein, Quine oder Strawson und andere) heute noch das Eintrittsbillet in den Salon intellektuell angesehener Theologie bilden soll. Und reicht die Beschwörung Kants schon aus, um zu begründen, dass man keinerlei Metaphysik mehr betreiben dürfe?

Wer sich mit den – meistens aus der analytischen Philosophie stammenden – metaphysischen Theorieentwürfen beschäftigt, wird angesichts solcher Verdikte doch einigermaßen irritiert sein. Denn diese Entwürfe erheben zwar den Anspruch, begriffliche Weltmodelle zu offerieren, die ein hohes Maß an argumentativ errungener Plausibilität besitzen und ebendarum einen Anspruch auf Wirklichkeitsberührung anmelden; dabei sind sie sich aber ‚des hypothetischen Charakters‘ und ihrer Modellhaftigkeit bewusst und gerade wegen dieses Theoriecharakters immer plural:⁶² Es findet ein Ringen um die bessere Theorie statt, das einschließt, dass Alternativentwürfe immer in Sichtweite bleiben und das jede versuchsweise eingenommene Totalperspektive auf ‚alles, was es gibt‘, vom genannten hypothetischen Charakter durchzogen bleibt. Von einer exklusiven, übergeordneten und einen Gottesstandpunkt einnehmenden *epistemischen* Totalperspektive kann daher sicherlich nicht gesprochen werden. Metaphysik – so die grundlegende Überzeugung vieler, die sich in diesem Metier bewegen – sucht in einer sehr ursprünglichen, auf Aristoteles zurückgehenden Weise die Frage zu beantworten, ‚was es (wirklich) gibt‘.⁶³ Diese Frage kann allein durch den Rekurs auf empirische Daten nicht beantwortet werden; die Datenmasse bleibt in ihrer Auswertung deutungs offen, die konkurrierenden und konfligierenden Weltbilder der Wissenschaften können uns dabei ebenso wenig zu einer Eindeutigkeit verhelfen. Daher bleibt als Orientierungshilfe nur der Raum der Begriffe übrig, bei der wir in einer Suche nach den adäquaten metaphysischen Grundkategorien und Prinzipien eingespannt sind zwischen der strukturierenden Kraft unseres Geistes einerseits und der Hoffnung, dass uns die Wirklichkeit selbst wenigstens Gelenkstellen offenlegt, die

⁶² Ein schönes Beispiel hierfür ist Hud Hudson, der in seinen Schriften für eine vierdimensionalistische Ontologie wirbt, aber um die Denkbarkeit anderer Ontologien weiß und zur Bewertung seiner Positionen und der Alternativen die Kriterien der Leistungsfähigkeit und Sparsamkeit einführt – Kriterien, die von sich aus eine Pluralitätssensibilität enthalten. Vgl. Hudson, *The Fall and Hypertime*, 61 f.

⁶³ Vgl. Tetens, *Gott denken*, 16 f.; ähnlich auch der von Göcke eingeführte Begriff von Metaphysik, vgl. Göcke, *Keine Freiheit ohne Metaphysik*, 30. Vgl. weiterführend auch P. Stecker-Weithofer, *Was ist ... wirklich? Zur Notwendigkeit von Metaphysik in der Gegenwart*, in: Ch. Erhard/D. Meißner/J. Noller (Hgg.), *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven*. Freiburg i. Br./München 2017, 39–68.

uns helfen, bestimmte Konzepte anderen vorzuziehen, andererseits. Ob wir uns dabei stärker an der modellierenden und strukturierenden Kraft unseres Denkens⁶⁴ orientieren sollten oder doch an den Resultaten der Naturwissenschaften⁶⁵, ist eine in der Metaphysik heutiger Tage immer und immer wieder offen diskutierte Frage. Die unausweichliche, intrinsisch angelegte Pluralität und der (in kritischer Selbstreflexion oft genug herausgestrichene) hypothetische Charakter von ‚Ontologie-Entwürfen‘ kann zumindest formal eine Anforderung erfüllen, die Karlheinz Ruhstorfer in der Debatte erhoben hat: dass eine ‚dem Christentum gemäße Metaphysik‘ geschichtssensibel und pluralitätsoffen sein müsse.⁶⁶

3.1 Das ‚wirkliche‘ Erbe Kants

Was ist nun das Erbe Kants? Unzweifelhaft hat Kant die epistemologischen Ansprüche der Metaphysik abgerüstet. Und Kant selbst benutzt, mehr oder weniger ausgeprägt, fünf verschiedene (teilweise nicht harmonisierbare) Strategien, um die vermeintliche Sicherheit metaphysischer Aussagen oder Weltmodelle zu diskreditieren:⁶⁷ Bestimmte metaphysische Aussagen oder Konzepte bleiben für Kant hochproblematisch, weil uns erstens die für die Anwendbarkeit der Begriffe nötige Anschauung fehlt oder weil wir zweitens die mit den entsprechenden Ideen beziehungsweise Konzepten verbundenen Aussagen nicht ausreichend begründen können, aber auch weil uns drittens die Widerlegung der die Begründung dieser Ideen (beziehungsweise der damit verbundenen Aussagen) torpedierenden Gründe niemals zu einer positiven Begründung führen kann. Sie können zudem problematisch sein, weil sich viertens zeigt, dass die Explikation der genannten Ideen und ihre Integration in ein einziges, als kohärent auszuweisendes Aussagensystem zu Widersprüchen führt oder weil die Explikation der genannten Ideen fünftens in Scheinbehauptungen mündet, die faktisch inhaltsleer sind, weil wir nicht sagen können, was wir aus diesen Behauptungen jeweils ableiten oder nicht ableiten können. Interessant ist nun, dass Kant die genannten Strategien nicht bei allen relevanten Großthemen der Metaphysik (Ich, Freiheit, Gott) in gleicher Weise einsetzt: In Hinsicht auf das Selbst und seine Substantialität und Unsterblichkeit verwendet er die erste und zweite Strategie, in Hinsicht auf die Welt, ihre Geschlossenheit, die Frage nach ihrem Substrat und nach dem Ort von Freiheit die dritte und vierte Strategie. In

⁶⁴ Vgl. exemplarisch *U. Meixner*, Einführung in die Ontologie, Darmstadt 2011; *ders.*, Modalität. Möglichkeit, Notwendigkeit, Essenzialismus. Frankfurt am Main 2008, bes. Kap. 3 und 4.

⁶⁵ Vgl. zu solch einem tendenziell realistischen und naturalistischen Programm *J. Heil*, *The Universe As We Find It*, Oxford 2012.

⁶⁶ Vgl. *Ruhstorfer*, Keine einfachen Wahrheiten, 49 f.

⁶⁷ Vgl. hierzu weiterführend und kritisch *M. Lutz-Bachmann*, Metaphysik. Überlegungen zu einem Konzept von Metaphysik im Anschluss an Kant, in: *Erhard/Meißner/Noller* (Hgg.), *Wozu Metaphysik?*, 79–94, hier 79 und 83–87.

Hinsicht auf die Frage nach Gott und seiner Existenz spielt vor allem die fünfte Strategie (mit gewissen Anleihen bei den anderen Strategien) eine Rolle. Was diese Strategien im Kern zusammenhält, ist die Überzeugung – und dies ist die Hinterlassenschaft Humes –, dass die anschauungs- und empirie-lose Orientierung im Raum der Begriffe niemals zu den eigentlich erforderlichen, eindeutigen Ergebnissen führt.⁶⁸ Aber was würde aus diesen Strategien samt ihren Verdikten, wenn wir sowohl unser Handeln als auch unsere in Sprache eingefleischte Kommunikationspraxis als Weisen von Anschauung anführen dürften?⁶⁹ Und was würde aus ihnen, wenn wir den Optionscharakter metaphysischer Begriffs- und Theorieentwürfe unterstreichen könnten? Ja, warum dürfen wir vermeintliche Widersprüche und einen angeblichen inhaltlichen Leerlauf nicht als Ansporn für verfeinerte, revidierte, kompetitive Theoriealternativen verstehen?

Ein Dreh- und Angelpunkt in Kants Metaphysikkritik ist der Hinweis darauf, dass jene Grundregeln, Axiome und Maximen, die die Vernunft für unausweichlich hält, am Ende womöglich gar keine ‚Resonanz‘ in der Wirklichkeit haben, weil uns ebendiese Wirklichkeit ‚an sich‘ jenseits unserer Anschauung entzogen bleibt, so dass wir am Ende nur ausfindig machen können, was die Vernunft selbst konzeptionell für unausweichlich *hält*, ohne dass wir wissen könnten, ob es *wirklich* unausweichlich *ist*.⁷⁰

3.2 Metaphysik als Projekt der Vernunft

Der Münchner Philosoph Dieter Henrich setzt aber genau an diesem, zunächst einmal beschwerlich, weil skeptisch wirkenden Gedanken an – und formuliert Hinweise, wie wir *mit* und *trotz* und *nach* Kant weiterhin Metaphysik treiben können. Henrich betont, dass uns mit Kant drei Probleme bewusstgemacht wurden, die wir philosophisch (wie theologisch) nicht länger ignorieren können: Erstens gehöre es zu Kants bleibenden Vermächtnissen, dass das philosophische Denken sich auf eine zweite Stufe der Reflexion begeben müsse, die sich über die Möglichkeiten dieses Tuns vergewissert und sich um ein Gesamtverstehen von Vernunft bemüht. Zweitens habe Kant gezeigt, dass es eine Pluralität von Weltbegriffen (anders gesagt: *Weltmodellen*) gebe, die wir nicht übergehen, überspringen oder diskreditieren können. Vor diesem Hintergrund dürfen wir ein Denken des Absoluten als des Unbedingten – also die Frage nach Gott – nicht mehr in der

⁶⁸ Zu den problematischen, d. h. philosophisch bestreitbaren und begründungsbedürftigen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen Kants vgl. R. Schneider, Struktural-systematische Theologie: Theologie als Wissenschaft vor dem Hintergrund der transzendentalen und linguistischen Wende, in: B. P. Göcke (Hg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie; Band 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 34–83, hier 56f.

⁶⁹ Vgl. weiterführend Lutz-Bachmann, Metaphysik, 92–94.

⁷⁰ Vgl. hierzu Kants Hinweise zum sog. „transzendentalen Schein“ in: I. Kant, KrV, AA IV, 237.

bekannten Weise an den Weltbegriff koppeln. Drittens stehe die Vernunft *qua* ihrer Eingebettetheit in das Selbstbewusstsein immer vor der Aufgabe, sich selbst aufzuhellen und nach ihrem Grund zu fragen. Sie wird dabei sowohl zum Medium als auch zum Gegenstandsbereich des Denkens, so dass wir am Ende den Wirklichkeitssinn dieses Denkens immer nur im Weg über diesen Einsatzpunkt im Selbstbewusstsein erhellen werden.⁷¹

Auch unter solchen Vorzeichen bleibt Metaphysik möglich – eben als ein *Projekt der Vernunft*, das dem Ziel der Selbstaufklärung des die Vernunft einbettenden Selbstbewusstseins, durch das der Mensch sich selbst als Mensch ergreifen kann, dient.⁷² Wenn Karlheinz Ruhstorfer eine pluralitätssensible, aber auch „schwache“ Metaphysik einfordert, die sich bewusst bleibt, dass die späte Moderne schlussendlich einen Schnitt zwischen Gott und Welt gesetzt hat⁷³ – was zur Folge hat, dass auch ein rein atheistisches Weltmodell angesichts verfügbarer Indizien und Argumente eben nicht aufgrund mangelnder Evidenz von vornherein abgewiesen werden kann –, dann entspricht dies der Sache nach den von Henrich *mit* Kant identifizierten Kriterien für ein spekulatives und metaphysisches Denken *nach* Kant. Selbst die technisch hochspezialisierten ontologischen Theorien analytischer Provenienz können – mit entsprechenden Vorzeichen und angesichts einer unleugbaren kompetitiven Theorienpluralität – diese Auflagen erfüllen.

Was leistet nun die Metaphysik für die Theologie? Sie zwingt uns beispielsweise die ‚Wahrmacherfrage‘ auf: Wenn wir davon ausgehen dürfen, dass einige unserer religiösen Überzeugungen oder unserer theologischen Sätze einen Wahrheitsanspruch haben und erheben, müssen wir (er-)klären können, *was* sie wahr macht. Dieser Frageansatz muss nicht zwingend korrespondenztheoretisch und realistisch gedeutet werden – als ob die Wahrmacherfrage uns auf die Jagd nach bestimmten Entitäten schicken würde, die als die entscheidenden Kandidaten in der Wirklichkeit fungieren, damit unsere Sätze wahr sein können. Es reicht aus – und damit kann die Realismusfrage noch offenbleiben –, dass wir uns ernsthaft die Frage stellen, durch welches Welt- und Wirklichkeitsmodell unsere Sätze wahr gemacht würden und welche Gründe es gibt, ebensolch ein Wirklichkeitsmodell (und kein

⁷¹ Vgl. hierzu D. Henrich, Grund und Gang spekulativen Denkens, in: *Ders., Bewusstes Leben*, Stuttgart 1999, 85–138, hier bes. 99–120.

⁷² Striet räumt die Notwendigkeit des auf einen Weltbegriff ausgreifenden Ansinnens der Vernunft umstandslos ein. Vgl. Striet, Ernstfall Freiheit, 58f. Daher ist seine Ablehnung von Metaphysik eigentlich gar nicht mehr nachvollziehbar. Offensichtlich lehnt Striet die Anwendbarkeit des ‚Prinzips vom zureichenden Grund‘ ab, weil er es – anders als Menke – als nicht mehr statthaft ansieht, von der Kontingenz endlicher Freiheit auf die Existenz eines sie begründenden absoluten Grundes zurückzuschließen. Vgl. zu Letzterem Striet, Ernstfall Freiheit, 73f., 76–78 mit Anm. 54. Zur bleibenden Aktualität und Dignität des Prinzips vom zureichenden Grund vgl. A. R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*, Cambridge 2006, bes. 75–185.

⁷³ Vgl. Ruhstorfer, Keine einfachen Wahrheiten, 48f.

anderes) zu vertreten.⁷⁴ Für die Theologie selbst ist die Wahrmacherfrage eine Art Offenbarungseid: Worauf bezieht sie sich ihrem Anspruch nach, wenn von „Gott“ gesprochen wird – auf eine transzendente Instanz, die der Innen- und Außengrund von Selbst und Welt ist, auf ein Diskursphänomen, eine Chiffre für ethische Einstellungen oder gar nur auf das Produkt einer rein menschlichen „theo-poietischen“ Kraft? Genau diese Wahrmacherfrage treibt im Kern Göckes neuerliche Widerrede gegen Striet um; er sieht in einer im Namen der menschlichen Freiheit überpointierten Autonomie – wenn sie auch als eine radikale Autonomie des Konzipierens und Imaginierens verstanden wird – die Gefahr einer „*homo mensura*-Theologie“, „an der Ludwig Feuerbach seine Freude hätte“.⁷⁵

4. Konzepte ohne Wirklichkeitsbezug?

In seiner jüngsten Replik in der Frage, ob ein übersteigerter Autonomiegedanke den Gottesgedanken nicht zu einer Art ‚Konstruktion‘ degradiert, hat Benedikt Göcke das Realismusproblem angesprochen; und dieses Problem ist wohl wirklich des Pudels Kern. Das neuzeitlich-moderne Denken, wie es mit Kant assoziiert wird, bindet den Wirklichkeitssinn unseres Denkens und Begreifens an die vernunftinternen Denkstrukturen selbst, so dass ein Eindruck entsteht, der einem realistischen Konzept von Erkennen auf den ersten Blick zuwiderläuft: Worauf immer diese Vernunft auch ausgreift, am Ende ist sie mit ihren eigenen Begriffen, Konstruktionen, ja gar Phantasmagorien beschäftigt. Ein Realist würde dem entgegenstellen, dass der ‚Sinn unseres Erkennens‘ gerade darin besteht, am Ende nicht mit unseren Begriffskonstrukten, sondern mit der Wirklichkeit ‚selbst‘ beschäftigt zu sein. Genau in diesem Sinne hat Göcke Striets kantischen Lackmустest für alles Denken angegriffen:

Wenn nun, wie in der Freiheitstheologie, vorausgesetzt wird, dass der metaphysische Realismus unhaltbar ist, wenn also angenommen wird, dass nicht mehr philosophisch begründet über Existenz und Wesen Gottes als von allem unabhängigen Grund des Seins der Welt gesprochen werden kann, dann ist es aus philosophischer Perspektive fraglich, was überhaupt den zentralen Gegenstand der Theologie und damit ihre Identität als wissenschaftliche Disziplin *sui generis* ausmachen soll: Man muss sich dann in der Theologie die Frage gefallen lassen: Worüber redet die Theologie denn eigentlich, wenn sie nicht mehr im Modus des metaphysischen Realismus von Gott und seiner Offenbarung in und durch Jesus Christus spricht?⁷⁶

⁷⁴ Eine realistische Interpretation der Wahrmachertematik findet sich bei *D. M. Armstrong*, *Truth and Truthmakers*, Cambridge 2004, 5f. Eine vorwiegend semantisch ansetzende und daher nicht explizit realistisch zu deutende Ansicht findet sich bei *S. Yablo*, *Aboutness*, Princeton/Oxford 2014, 70–73.

⁷⁵ Göcke, *Keine Freiheit ohne Metaphysik*, 33.

⁷⁶ Ebd. 32. Vgl. hierzu auch *B. P. Göcke*, *Alter Wein in neuen Schläuchen. Analytische Philosophie als ancilla theologiae*, in: *M. Blay/Th. Schärtl/Cb. Tapp* (Hgg.), *„Stets zu Diensten?“ Welche Philosophie „braucht“ die Theologie heute?*, Münster 2018, 227–258, hier 247–250.

Nun wird man an dieser Stelle aber erst einmal genauer sondieren und differenzieren müssen. Göcke sieht zwar zu Recht, dass der *Antirealismus* ‚die Verneinung‘ einer realistischen Position ist, die besagt, dass alle (oder auch nur bestimmte) Gegenstandsbereiche unabhängig von Geist und Bewusstsein ‚existieren‘ und dass Aussagen über solche Gegenstände nicht unabhängig von Begriffsschemata oder Konzepten getroffen werden können. Göcke befürchtet, dass eine anti-realistische Position im Kontext der Theologie in einen mehr oder weniger verschleierte Atheismus münde, weil ein nicht unabhängig von Geist und Bewusstsein konzeptualisierter Gott am Ende nur ein Konstrukt, eine Fiktion sei.⁷⁷ Dieses Slippery-Slope-Argument ist aber zunächst einmal ein *Non sequitur*, wenn man sich nüchtern vor Augen führt, dass es eine Vielzahl von realistischen und antirealistischen Positionen gibt, die sich darin unterscheiden, wie sie das Unabhängigkeits- beziehungsweise Abhängigkeitskriterium auslegen oder regionalisieren und wie sehr es ihnen gelingt, am Ende Bewusstseinsabhängigkeit mit Objektivität zusammenzudenken.

Eine ausgesprochen nützliche Differenzierung der Problemgemengelage findet sich bei Alvin Plantinga. Er unterscheidet in einem klassischen Aufsatz zwischen einem *existenzrelevanten* (das heißt auf Existenzaussagen bezogen) und einem *kreativen Antirealismus*:

[O]f course there is an important use of the term „realism“ going back much further to the medieval dispute about universals. As this example suggests, one speaks of realism or anti-realism with respect to a given area or subject matter: universals, say, or the past, or other minds, or sets, or micro-entities in physics. And in one use of these terms, the realist is just a person who argues that there really are such things as universals, or other minds, or propositions. In this way of using the term, a realist with respect to inferred entities in science thinks there really are such things as the elementary particles-atoms, electrons, quarks and the like – endorsed by contemporary physics; he adds that they have pretty much the properties contemporary science says they have. And of course an anti-realist with respect to inferred entities denies these things. Call this sort of anti-realist an „existential anti-realist“. [...]

The Kantian anti-realist doesn't deny the existence of an alleged range of objects; he holds instead that objects of the sort in question are not ontologically independent of persons and their ways of thinking and behaving. Kant didn't deny, of course, that there are such things as horses, houses, planets and stars; nor did he deny that these things are material objects. Instead his characteristic claim is that their existence and fundamental structure have been conferred upon them by the conceptual activity of persons. According to Kant, the whole phenomenal world receives its fundamental structure from the constituting activities of mind. Such structures as those of space and time, object and property, truth and falsehood – these are not to be found in the world as such, but are constituted by our own noetic activity. [...]

Now we might call this Kantian kind of anti-realism „subjective anti-realism“; but perhaps that could be considered unduly pejorative. Instead, let's call it „creative anti-realism“. So there are at least two kinds of anti-realism: creative and existential.⁷⁸

⁷⁷ Vgl. angedeutet bei Göcke, Keine Freiheit ohne Metaphysik, 30–32.

⁷⁸ A. Plantinga, How to be an Anti-Realist, in: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 56 (1982) 47–70, hier 48 f.

Plantinga hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass wir den Existenzantirealismus und den kreativen Antirealismus sowohl global als auch regional verstehen können (wobei ein globaler Existenzantirealismus vermutlich eine radikale Existenzskepsis wäre): Jemand kann *Existenzantirealist* im Bezug auf artifizielle Gegenstände, Ganzheiten oder Institutionen sein (um nur ein paar Beispiele zu nennen) und trotzdem Realist in Hinsicht auf lebendige Wesen als Substanzen oder Simples als die Grundlagen der Materie bleiben. Einen *kreativen Antirealismus* kann man ebenfalls in globaler oder regionaler Version vertreten (wobei ein globaler kreativer Antirealismus an Ende des Tages wohl nur als ontologischer Idealismus in einem Konzept von absolutem Geist konsistent formulierbar sein dürfte): So ist es durchaus denkbar, realistisch die Existenz von Einzelgegenständen und Substanzen anzunehmen, aber Universalien oder andere abstrakte Gegenstände kreativ-antirealistisch deuten. Es ist wohl nicht möglich, wie Plantinga ausführt, in Hinsicht auf ein- und denselben Bereich sowohl Existenz- als auch kreativer Antirealist zu sein (weil ein kreativer Antirealist die Existenz der in Rede stehenden Gegenstände nicht leugnet, sondern die Absicherung, Begründung, Interpretation oder Sinnhaftigkeit der entsprechenden Existenzbehauptung mit unseren noetischen Kapazitäten verknüpft); aber es sind Fälle denkbar, in denen ein kreativer Antirealismus in einen Existenzantirealismus mündet (wie man im theologischen Kontext exemplarisch an Feuerbach studieren kann).

Im Kontext der Theologie, speziell bezogen auf die Gottesfrage, führt – wie Plantinga hervorhebt – nur der Existenzantirealismus in den Atheismus.⁷⁹ Ein kreativer Antirealismus dagegen bindet zunächst einmal nur die Rede von Gott und das Verständnis des Gottesbegriffes an unsere noetischen, begrifflichen und sprachlichen Kapazitäten. Allerdings ist eine breite religionsphilosophische Verwendung eines kreativ-antirealistischen Zugangs wiederum eine Position, die sich den folgenden Vorwurf gefallen lassen muss: Wird Gott dadurch nicht von uns abhängig gemacht, so dass er seine Charakteristika (in einer eigenartigen „Vertauschung der Rollen“, wie Plantinga sagen würde) *uns* verdankt?⁸⁰ Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie weit wir bei der Abhängigkeitsthese gehen und – ja auch – was wir genau unter Abhängigkeit verstehen.

⁷⁹ Vgl. ebd. 49.

⁸⁰ Vgl. ebd. 49 und 53; Plantinga erwähnt hier als Beispiele die religionsphilosophischen bzw. theologischen Ansätze von John Hick und Gordon Kaufman.

4.1 Kreativer Antirealismus

Godehard Brüntrup⁸¹ und in jüngster Zeit Ruben Schneider⁸² haben anhand einer ausgefeilten und überaus punktgenauen Taxonomie gezeigt, dass es ein breites Spektrum von realistischen und antirealistischen Positionen gibt, an deren einem Ende ein harter (jeden kreativen Antirealismus ausschließender) Realismus und an deren anderem Ende ein (das kreative Element überdehnender und damit auch in einen Existenzantirealismus kippender) Fiktionalismus stehen. Zwischentöne und Zwischenpositionen ergeben sich in diesem Rahmen, wie Schneider mit Brüntrup sehr klar herausgearbeitet hat, nun entlang der Frage, ob man eine ‚absolute Theorie‘ (eine Theorie, in der – kurz gesagt – alle Sätze wahr sind), für sinnvoll oder sinnlos, möglich oder unmöglich, anzielbar oder nicht anzielbar hält (wobei für diese Taxonomie die Frage offenbleiben darf, ob wir solch eine Theorie auch tatsächlich formulieren könnten).⁸³ Ein Beispiel für eine Mittelposition innerhalb dieses Spektrums wäre der sogenannte „interne Realismus“ eines Hilary Putnam (in seiner mittleren Phase); und entlang der skizzierten Vorgaben finden wir durchaus ähnliche Ansätze, die zum Beispiel an Objektivität, Wirklichkeitserfassung und Wahrheitsbezug festhalten würden, aber gleichzeitig betonten, dass sich in diesen großen Worten ein Ideal ausdrückt und dass wir das, was wir unter Wirklichkeit verstehen, eben ‚niemals unabhängig‘ von unserem Geist und unseren begrifflichen Schemata ermessen können. Es ist die schon gestreifte Bestreitung der Unabhängigkeitsthese, die zum Kern der anti-realistischen Intuition gehört und die im Kontext der Theologie eben nicht, wie Göcke andeutet, sofort und automatisch in einen Atheismus führt. Das ist lediglich an extremen Rändern kreativ-antirealistischer Positionen der Fall, die in einen Fiktionalismus kippen und in Hinsicht auf einen bestimmten Gegenstandsbereich schlussendlich existenzantirealistisch sind – zu bestaunen etwa bei Don Cupitt, für den die Rede von Gott nichts anderes ist als eine Art Chiffre, hinter der sich bestimmte Ideale von Humanität verbergen.⁸⁴

Ein kleines, bewusst global gehaltenes Gedankenexperiment kann die ‚kreativ-antirealistische Intuition‘ verständlich machen, weil es zeigt, dass diese Intuition durchaus eine erste Plausibilität hat, auch wenn die realistische Option uns alltagsvertrauter und eingängiger sein mag: Wenn wir versuchen wollten, allen Geist und alles Bewusstsein aus unserem Universum wegzudenken (auch dies ein megalomanischer Versuch), gäbe es dann in solch einem Universum überhaupt noch etwas Gutes oder Schönes? Auch so manchem moralischen und ästhetischen Realisten dürfte es schwer fallen, sich

⁸¹ Vgl. G. Brüntrup, Mentale Verursachung. Eine Theorie aus der Perspektive des semantischen Anti-Realismus, Stuttgart [u. a.] 1994, 100–188.

⁸² Vgl. Schneider, Struktural-systematische Theologie, 41–52.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. D. Cupitt, Taking Leave of God. London 1980.

die Existenz von Schönheit und Gutheit in einem bewusst- und geistlosen Universum vorzustellen. Manche kreativen Antirealisten würden aber noch einen Schritt weiter gehen: Könnte es in einem Universum ohne Geist und Bewusstsein überhaupt Sachverhalte geben, die ja im Kern die Wahrmacher unserer Aussagesätze sind?⁸⁵ Dieser letzte Schritt scheint – zugegeben – etwas seltsam zu sein, wird aber von kreativen Antirealisten (oder denen, die mit einer solchen Position sympathisieren) ansatzweise dadurch verdeutlicht, dass Sachverhalte keine Entitäten sind, mit denen wir auf der elementaren Ebene der Sinneswahrnehmung direkt vertraut sind. Wir werden auf der primären Ebene von Wahrnehmungserkenntnis (sollte der Sinnesdatenempirismus falsch sein, zwar nicht mit nur mit reinen Sinnesdaten, aber zunächst doch nur) mit Dingen (und Personen) und ihren Eigenschaften konfrontiert. Wir begegnen *Sachverhalten* sozusagen erst dann, wenn wir in die Wahrheits- und Faktizitätsfrage involviert werden, wenn wir sie in der Urteilsabsicht aufwerfen und dabei Dinge beziehungsweise Personen und ihre Eigenschaften in einem gewissen Abstraktionsschritt trennen und in dem angedeuteten urteilenden Akt so aufeinander beziehen, dass ein Sachverhalt resultiert. Es liegt in so einer Sichtweise nahe, nicht nur bei Gutheit und Schönheit, sondern (etwa in Anlehnung an Lorenz B. Puntel⁸⁶) auch bei den Gegenständen unserer Wahrheitsurteile – bei den Sachverhalten – eine radikale realistische Unabhängigkeitsthese in Zweifel zu ziehen.

Es heißt, wer kreativer Antirealist ist, der muss die Rede von Wahrheit epistemisch auffassen – als Ideal unserer rationalen Prozeduren und als Leitstrahl unseres Konzeptionalisierens. Daraus folgt aber nun nicht, dass das, was ein Sachverhalt ist oder als Sachverhalt gilt, in unser Belieben gestellt sei, dass es sich hier um das Produkt rein subjektiver Einschätzung und subjektiver Willkür handelt. Kreative Antirealisten versuchen trotz der Überzeugung, dass die realistische Unabhängigkeitsthese mit Vorsicht zu genießen ist, zumindest an einem Begriff und Ideal von Objektivität festzuhalten. Die gewissermaßen unverderbliche Einsicht des Realismus zeigt sich gerade an dieser Begrenzung von Beliebigkeit durch Normativität in dem, was wir durch ein Wahrheitsurteil ausdrücken wollen. Der Antirealist würde aber hinzufügen, dass sich diese Objektivität im Raum des

⁸⁵ Zur pointierten Grundcharakterisierung des kreativen Antirealisten vgl. *Plantinga*, How to be an Anti-Realist, 50: „The core of creative anti-realism is the idea that objects in the world owe their fundamental structure – and, if they couldn’t exist without displaying that structure, their existence – to our creative activity. The world as it is in itself, apart from this structuring activity, doesn’t display any of these features. The idea is that if there were no persons (or if there were some and they didn’t structure the world in the way in which we do in fact structure it) then there would be no objects in space or time, none displaying object property structure, no number of things of any sort, and the like. So the Kantian claim is essentially a modal or counterfactual claim: there is a sort of intellectual or conceptual or noetic activity we engage in, such that if we didn’t engage in that activity (and no other creatures leapt into the breach) then things would not display the sorts of structure in question.“

⁸⁶ Vgl. hierzu *L. B. Puntel*, Grundlagen einer Theorie der Wahrheit, Berlin/New York 1990, 185–191.

Bewusstseins und des Geistes zeigt. Ein erster Beweis für die Triftigkeit dieser Intuition ist erbracht, wenn wir eingestehen müssen, dass das, was als Sachverhalt zu gelten hat, sich zwar erst in ‚diskursiv zu ermittelnden‘, auf Geltungsfragen hin ausgerichteten ‚Anerkennungsprozessen‘ auftut – und nicht beispielsweise durch bloßes Hinschauen (was immer ein bloßes Hinschauen sein mag) eruiert werden kann,⁸⁷ aber eben als etwas einstellt, das einen Geltungsanspruch erheben muss. Für kreative Antirealisten geht der Geist, geht das Bewusstsein zwar bisweilen sozusagen in ‚Vorleistung‘, damit jene Größen entstehen, auf die sich Geist und Bewusstsein im Sinne eines Wirklichkeitssinnes und im Sinne der Wahrheitssuche beziehen können. Aber eine Beliebigkeit wird dadurch gebannt, dass jene Größen, die sich im Raum des Geistes für das Bewusstsein sozusagen eröffnen, einen im weiteren Sinne normativen Anspruch erheben, das heißt, dass sich darin etwas zeigt, was wir anerkennen müssen beziehungsweise nicht anders denken können. Um eine Analogie zu bemühen: Jene Größen, die der Geist für den Geist hervorbringt, ähneln aus der Sicht eines kreativen Antirealisten artifiziellen oder institutionelle Gegenständen, deren Existenz und Gegebensein niemand einfach nur deshalb leugnen würde, weil sich ihr Entstehen, ihr Verstreuen und ihr Sein und Sosein unseren (kollektiven) produktiven Fähigkeiten und unseren Intentionen verdanken. Eine Universität, einen Orden, ein Finanzamt, einen Staat gäbe es nicht ohne geistbegabte Wesen, die auf die blanke Ebene der nur physischen Natur Folie um Folie mit Wert, Interpretation und Bedeutung dazulegen können. Gleichwohl sagt diese Abhängigkeit dieser artifiziellen und institutionellen Gegenstände von unseren, in unserer Geistigkeit begründeten Intuitionen nicht, dass es sich hierbei nicht eben doch auch um etwas Objektives handelt. Allerdings gibt es in der hier aufgegriffenen Analogie eine Unähnlichkeit mit zu bedenken: Was wir gerade von artifiziellen und institutionellen Gegenständen gesagt haben, deren Geistabhängigkeit auch ein Realist nicht leugnen würde, würde

⁸⁷ Richard Schantz, der zu den Verfechtern einer starken realistischen Intuition gehört, würde hier mit großem Nachdruck widersprechen. Schantz hält daran fest, dass es eine nicht-doxastische, d. h. weder von unseren Überzeugungen und unseren Interpretationen noch durch unsere Einstellungen geprägte Wahrnehmung gibt, die man als etwas rein Gegebenes zu verstehen hätte. Fragt man Schantz, von welcher Art diese Wahrnehmung ist und worin sie besteht, verweist er auf basale Sinnesqualitäten. Vgl. *R. Schantz, Wahrnehmung und Welt*, in: *E. Heinrich/D. Schönacker* (Hgg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusedebatte*, Paderborn 2011, 17–37, bes. 35f. Mit Bezug auf *R. Schantz, Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung*, München 1990; *ders., Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik*, Berlin/New York 1996. Ist mit diesem Hinweis die antirealistische Intuition nun unwiderruflich als nicht triftig ausgewiesen? Ein Antirealist hätte bei Schantz' Beispiel m. E. immer noch zwei Spielzüge zur Verfügung: 1) Er könnte zum einen darauf verweisen, dass sozusagen reine primäre Sinnesqualitäten für das, was wir ‚Erfahren-als‘ oder ‚Wahrnehmen-als‘ – und gerade darum geht es ja bei Erfahrung und Wahrnehmung – nennen, allein noch nicht relevant sein können. 2) Er könnte zum anderen unterstreichen, dass es reine, basale Sinnesqualitäten entweder nur als Abstraktionsprodukte oder als Bewusstseins-Qualia gibt. Letztere sind aber gerade im Raum des Bewusstseins anzusetzen und widerlegen auf ihre Weise den Unabhängigkeitsansatz des Realisten.

ein kreativer Antirealist der skizzierten Provenienz auf *alle* Gegenstände ausdehnen. Das ist in der Tat eine steile These, die – unabhängig von der Frage, ob sie stimmt – überhaupt nur sinnvoll vorgetragen werden kann, wenn sie sich wenigstens darum bemüht, auch die Essenz der ‚realistischen Intuition‘ zu bewahren: nämlich dass unser Erkennen und Urteilen unter dem normativen Anspruch steht, das als wahr auszusagen, was der Fall ist. Der entscheidende Punkt, der gefunden werden muss, um einen kreativen Antirealismus mit den normativen Ansprüchen wahren Urteilens zu versöhnen, muss so geartet sein, dass – wie Plantinga zu Recht unterstrichen hat – eine initiale oder ultimative Selbstreferenzialität des Denkens und Urteilens vermieden werden können.⁸⁸

4.2 Der „neue Realismus“ und das Spiel mit der antirealistischen Intuition

Die Verbindung der kreativ-antirealistischen Intuition mit einer Suche nach Objektivität prägt auch – um hier ein sehr aktuelles Beispiel zu nennen –, den sogenannten „neuen Realismus“ eines Markus Gabriel. Anders als Ruhstorfer in einem kurzen Seitenblick auf Gabriel vermutet,⁸⁹ ist dieser neue Realismus kein Produkt einer mehr oder weniger verzweifelten, in ihrer Verzweiflung ontologisch abzusichernden ‚Suche nach Identität‘ angesichts des Pluralitätsdrucks der Moderne und Postmoderne, sondern zunächst einmal das glatte Gegenteil: Der „neue Realismus“ nimmt eine eigentlich vom kreativen Antirealismus herstammende Einsicht auf und wendet sie realistisch: Zu existieren heißt, als ein ‚Etwas‘ zu existieren (wobei – wie ein kreativer Antirealist hier einwerfen würde – diese Als-Struktur auf eine Für-etwas-als-etwas-Dimension zurückweist). Markus Gabriel prägt vor diesem Hintergrund seine sogenannte „Sinnfeldontologie“: Existenz sei Erscheinen in einem „Sinnfeld“.⁹⁰ Sinnfelder wiederum sind Gegenstandsbereiche, die dadurch voneinander unterschieden werden können, dass „Gegenstände auf eine bestimmte Weise erscheinen“.⁹¹ Für Gabriel hebt sich sein Ansatz von einem klassischen Realismus dadurch ab, dass er nicht mehr zwischen *eigentlichen* (maximal robusten) und gewissermaßen *uneigentlichen* (wenig robusten) Tatsachen unterscheidet. Bekanntermaßen gab es im realistischen Rahmen die (szientistische) Neigung, das Physische als robuster zu erachten als alles, was mit Mentalem oder Intentionalem zu tun hat.⁹² An dieser Stelle versucht Gabriel gewissermaßen, einen Gordischen Knoten durchzuschlagen: Sinnfelder, in denen sich das Erscheinen abspielt,

⁸⁸ Vgl. *Plantinga*, How to be an Anti-Realist, 64.

⁸⁹ Vgl. *Ruhstorfer*, Keine einfachen Wahrheiten, 49.

⁹⁰ Vgl. *M. Gabriel*, Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie, Berlin 2016, 190 f.

⁹¹ *M. Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, in: *Ders.* (Hg.), Der Neue Realismus, Berlin 2015, 171–199, hier 196.

⁹² Vgl. ebd. 190 f.

sind selbst schon etwas Objektives.⁹³ Dass die Dinge in Erscheinung treten können, ist nichts, was ihnen irgendwie erst nachträglich angeheftet würde:

Es gibt einfach keine dunkle Welt, die lediglich aus Elementarteilchen besteht und in die animalische Kognitionen ein wenig Licht bringen, wenn auch immer nur unter ausgesprochen verzerrten Bedingungen. Das Licht leuchtet bereits. Die Dinge sind tatsächlich so, wie wahre Gedanken sie darstellen.⁹⁴

Unsere Bestimmung von stärkerer und weniger starker Robustheit hängt nach Gabriel schlicht davon ab, auf welches Sinnfeld wir jeweils Bezug nehmen. Dabei sollten wir nicht vergessen, dass Sinnfelder plural sind, so dass es sich verbietet, ein Sinnfeld (etwa die physikalische Beschreibung von Dingen) einem anderen (etwa die ökonomische oder lebensweltliche Beschreibung) vorzuziehen.⁹⁵

Gabriels Rede von „Erscheinen“, der Hinweis auf eine nicht zu reduzierende Pluralität von Sinnfeldern, der Hinweis auf eine intentionale (also mit Beschreibungs- und Deutungsweisen verbundene) Konstitution von Gegenständen, hat einen überaus starken kreativ-antirealistischen Klang. Dennoch wehrt sich Gabriel massiv dagegen, Sinnfelder lediglich als Produkt unserer Konstruktionen oder unseres Denkens und Konzeptionalisierens zu verstehen. Sinnfelder werden von uns entdeckt, nicht (bloß) ausgedacht. Sie liegen vor, weil jene Gegebenheitsweisen, die wir von einem Gegenstand relativ zu einem Sinnfeld ausmachen können, Eigenschaften der Gegenstände selbst sind.⁹⁶ Auch wenn diese letzte Auskunft Gabriels das Verhältnis von Gegenstand und Sinnfeld ausgesprochen mysteriös aussehen lässt⁹⁷ und auch wenn sein Ansatz letztlich die Herkunft von Sinnfeldern (sofern ja nicht alle *von uns* produziert sein können⁹⁸) im Dunkeln lässt (obwohl Gabriel am Ende mit einem absoluten Idealismus zu liebäugeln scheint⁹⁹), so ist doch in ihr die Anstrengung zu erkennen, eine starke antirealistische Intuition am Ende realistisch auszulegen: Was wir als das Erscheinen eines Gegenstandes mit unserer Geistigkeit, unserem Bewusstsein und unserem Begreifen zu verrechnen geneigt sind, ist für ebendiesen Gegenstand nichts von außen Hinzukommendes und Sekundäres, sondern stellt eine für den Gegenstand

⁹³ Vgl. ebd. 196.

⁹⁴ *Gabriel*, Sinn und Existenz, 486.

⁹⁵ Vgl. ebd. 191–196.

⁹⁶ Vgl. ebd. 482–484.

⁹⁷ Mysteriös ist insbesondere die Qualifizierung des Existierens über das Erscheinen in einem Sinnfeld. Denn ein Erscheinen legt nahe, dass hier eine Relation aufgerufen wird: x ‚erscheint‘ einem y ‚als‘ ... Zu einem vergleichbaren Einwand und analogen Argument siehe auch L. B. *Puntel*, Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie, Tübingen 2006, 504. Da Gabriel das Erscheinen nun aber dezidiert von der Gebundenheit an ein epistemisches Subjekt ablösen will, wirkt der Erscheinungs- und Sinnfeldbegriff selbst außerordentlich unterbestimmt. Die Unterbestimmtheit des Sinnfeldbegriffs räumt Gabriel sogar ein; vgl. *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 198.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Vgl. *Gabriel*, Sinn und Existenz, 472f., unter Bezugnahme auf und in Abgrenzung von M. *Johnston*, Objective Minds and the Objectivity of Our Minds, in: PPR 75 (2007) 233–268.

selbst intrinsisch bedeutsame Gegebenheit dar, die zur ‚Wirklichkeit‘ dieses Gegenstandes gehört. Die schon seit Platons *Theaitetos* diskutierte Frage nach dem Status sekundärer Sinnesqualitäten, die Platon und mit ihm eine ganze Tradition letztendlich auf das Konto des menschlich-epistemischen Zugriffs auf die Wirklichkeit verrechnet und damit als eher ‚uneigentliche Qualitäten‘ der Dinge einstuft,¹⁰⁰ beantwortet Gabriel mit einer gleichsam radikalen Alternative: Der Unterschied zwischen primären, sekundären und sonstig-gradigen Sinnesqualitäten sei eigentlich überholt, wenn nicht gar sinnlos, sobald wir zugeben würden, dass das Erscheinen für das Sein der Gegenstände wesentlich ist und dass all das, was qualitativ – von einem Gegenstand provoziert – im Bewusstsein auftaucht, ebenfalls als objektive Gegebenheit, die dem Gegenstand zugerechnet werden muss, zu werten sei. Platons Vorordnung einer mathematischen Beschreibung von Gegenständen als ihres eigentlichen Bestimmtheits hat für Gabriel kein Fundament mehr, weil es nicht statthaft ist – außer zu operationalen Zwecken –, ein Sinnfeld vor einem anderen zu privilegieren.¹⁰¹ Die Verve, mit der Gabriel den realistischen Impetus seiner Überlegungen betont¹⁰² und sich gleichzeitig gegen eine immer wieder einmal übermächtig werdende antirealistische Intuition stemmt¹⁰³, deutet vielleicht auch an, dass die Realismus-Antirealismus-Kontroverse letztlich überwunden werden muss.

4.3 Grenzen des Antirealismus

Gibt es nun im Kontext der Religionsphilosophie einen Platz für die kreativ-antirealistische Intuition, ohne dass das Resultat gleich in einen Existenzantirealismus kippt, wie Göcke befürchtete? Ja – und zwar überall dort, wo Geist und Bewusstsein sozusagen in ‚Vorleistung‘ gehen müssen, um eine relevante Größe, auf die wir philosophisch oder theologisch Bezug nehmen, zu konturieren. So kann man wie Andrew Moore durchaus fragen, ob wir das physische Universum nicht erst dann als ‚Schöpfung‘ zu deuten und zu sehen vermögen, wenn wir dieses Universum aus der Warte selbstbewusster Wesen, die über die Eigenart des Geistigen in diesem seltsamen Universum zu staunen beginnen, betrachten. Wir können auch fragen, ob wir etwa ein bestimmtes Widerfahrnis nicht erst dann als ‚Offenbarung‘ betrachten, wenn wir eine religiöse Erfahrung als glaubensrelevant gedeutet haben, so dass das Glauben und das Deuten hier gewissermaßen in ‚Vorleistung‘ gehen. Ja, generell könnten wir berechtigterweise fragen, ob wir bestimmte Ereigniskonstellationen nicht erst dann als religiöse Erfahrungsbasis werten können, wenn wir sie ‚als solche‘ interpretieren, das heißt, wenn wir in eine

¹⁰⁰ Vgl. Platon, *Theaitetos* 151d7–160e4.

¹⁰¹ Vgl. Gabriel, *Sinn und Existenz*, 185 f.

¹⁰² Vgl. ebd. 184 f., 190 f.

¹⁰³ Vgl. Gabriel, *Existenz, realistisch gedacht*, 174 f. und 187 f.

interpretatorische Vorleistung gehen. Bei allen diesen Beispielen wird eine radikale Unabhängigkeitsthese zumindest herausgefordert.¹⁰⁴

Aber kommt die anti-realistische Intuition nicht doch irgendwo an Grenzen? Es ist nicht in erster Linie das von Göcke vielleicht etwas überdramatisch angedeutete Problem, dass ein Antirealismus in einen Fiktionalismus kippen *kann*, weswegen wir eben nicht bei einer Verteidigung des Antirealismus oder bei einer Konversion hin zum Realismus stehenbleiben können. Es ist vielmehr die Tatsache, dass die Realismus-Antirealismus-Kontroverse in ihrer Konstellation einen schädlichen Dualismus fortschreibt, der von einem bloßen, bisweilen geradezu äußerlich bleibenden Gegenüber von Geist und Bewusstsein einerseits und Welt als Bezugsgröße andererseits ausgeht. Wo im extrem ausgemalten kreativen Antirealismus die Welt zu einer dünnen Membran ohne alles Eigene, ohne alle Strukturierung zu werden droht – eine bloße physisch-naturale ‚Vorhandenheit‘, die jedes Quäntchen Bedeutung und Sinn, jede Art von Strukturierung ganz und gar dem Geist verdankt, da wird in einer ins Extrem gesteigerten realistischen Perspektive das Bewusstsein mit der ihm eigenen Kreativität und Spontaneität zur hauchdünnen atmosphärischen Schicht, die einer von Strukturen und Prinzipien durchzogenen Welt nur noch rezeptiv gegenübersteht mit der Gefahr, dass sich das Bild, das wir vom menschlichen Geist und der menschlichen Vernunft haben, in das Modell einer bloßen Output-Maschinerie verwandelt – eine Vorstellung, die die kulturelle Voraussetzung und Kreativität alles Geistigen, die Eigenwirklichkeit sprachlich-kommunikativer Verständigung etc. übergeht.¹⁰⁵ Genau diese Art von Dualismus ist der Anlass, warum etwa John McDowell in einem epochalen Denkvorstoß dazu anmahnt, die Realismus-Antirealismus-Kontroverse eben noch einmal zu überwinden.¹⁰⁶ In einer auf anderen theoretischen Fundamenten aufruhenden, aber im argu-

¹⁰⁴ Vgl. *Th. Schärfl*, *Constructing a Religious Worldview. Why Religious Antirealism is Still Interesting*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2014) 133–160, hier 144–156. Vgl. dazu auch die grundlegenden Überlegungen bei *A. Moore*, *Realism and Christian Faith. God, Grammar, and Meaning*, Cambridge 2003, bes. 40–72.

¹⁰⁵ Die Einsicht in die Notwendigkeit der Überwindung der Realismus-Antirealismus-Kontroverse müsste natürlich auch in die andere Richtung ausbuchstabiert werden, d.h. sie müsste auch die realistische Intuition starkmachen, um im Sinne einer produktiven Dialektik langsam voranzuschreiten. Gabriel formuliert ein bedenkenswertes Argument gegen die transzendentalphilosophische und darin dem Antirealismus nahestehende Vorstellung der vernunft-geleisteten Gegenstandskonstitution. Vgl. *Gabriel*, *Sinn und Existenz*, 180f.: „Eine reine Konstitution *ex nihilo* ist undenkbar, es kann sie nicht geben. Es ist nicht einmal möglich, dass es eine reine Konstitution jenseits unserer Vorstellungsfähigkeit oder unserer Fähigkeit, Möglichkeiten zu entwerfen, gibt. Denn auch eine reine Konstitution muss eine Relation zwischen einem Konstitutionsakt und einem Bereich postulieren, der dadurch konstituiert wird. Der Konstitutionsakt existiert nur als Relatum dieser Relation. Folglich gibt es einen Bereich, der zugleich das Konstituierte und das Konstituierende umfasst. Doch woher kommt nun dieser Bereich, da er nicht wiederum im Akt der Konstitution konstituiert worden sein kann, weil er diesen allererst ermöglicht?“

¹⁰⁶ Vgl. *J. McDowell*, *Mind and World*, Harvard 1996, Lect. I, II und IV.

mentativen Zugriff ganz analogen Weise kritisiert auch Lorenz B. Puntel die Voraussetzungen der Realismus-Antirealismus-Kontroverse. So schreibt er:

Die den Antirealismus charakterisierende anti-ontologische Einstellung versteht sich als jene Perspektive, die alles, was mit „Begreifen“, „Verstehen“, „Erklären“, „Ausdrücken“ usw. zu tun hat, als eine ausschließliche Leistung „von uns“, den Subjekten oder Sprechern, interpretiert. [...]

Man kann sich nur wundern, dass solche Konzeptionen überhaupt vertreten werden, und zwar aus verschiedenen Gründen. Ein Grund lässt sich als die Frage artikulieren: Was ist damit gewonnen, wenn nicht die Welt selbst bzw. die Dinge selbst erfasst und artikuliert werden, sondern wenn nur *unsere* begrifflichen und theoretischen Strukturen als die Gesetzgebung betrachtet werden, der sich die Natur zu unterwerfen hat? [...] Der *Natur selbst* lässt sich nichts aufzwingen, so dass *unser* theoretisches Spiel ein rein subjektives Spiel ist und bleibt, bar jeder echt objektiven Bedeutung. Wollte man sagen, dass es sich bei der antirealistischen Einstellung nicht um eine solche „Subjektivierung“ handelt, so wäre zu erklären, wie „die Dinge selbst“ dabei ins Spiel kommen.¹⁰⁷

4.4 Über die Realismus-Antirealismus-Konfrontation hinaus

Puntel kritisiert freilich auch den Realismus, der aus seiner Sicht mit dem Antirealismus in einer Art unentrinnbarer Schicksalsgemeinschaft steht und der mit seinem Geschwister zusammen zeigt, dass die oben skizzierte Konfrontation nur etwas Vorletztes sein kann:

[Der] Realismus bleibt auf halbem Wege stehen. Die Anerkennung der echt ontologischen Ausdrückbarkeit der Dinge oder der Welt selbst bleibt letztlich eine, wenn auch große, Intuition, These oder Behauptung, ohne ausreichende philosophische Intelligibilität. Vor allem die Insistenz darauf, dass die „reale“ Welt, die wir in der Philosophie und in den Wissenschaften zu erfassen und zu artikulieren versuchen, eine *von uns* (von *unserer* Sprache, *unserem* Geist) *unabhängige* Dimension ist, stellt eine Behauptung dar, die nur auf den ersten Blick, also aus oberflächlicher Sicht, verständlich und plausibel ist, letztlich aber unverständlich und unerhärter bleibt. Die Unabhängigkeit „von uns“, von „unserer Sprache“ bzw. „unserem Geist“ wird nämlich von den Realisten (und Antirealisten!) so verstanden, dass es sich um eine Unabhängigkeit von „Sprache überhaupt“, von „Geist überhaupt“ handelt. Aber damit macht man die Ausdrückbarkeit der Welt zu etwas schlechterdings Mysteriösem.¹⁰⁸

Die Überwindung der Realismus-Antirealismus-Konfrontation hat zur Folge, dass wir Kants Epistemologie, die aus McDowells Sicht den genannten Dualismus lediglich zementiert hat,¹⁰⁹ ebenfalls hinter uns lassen sollten, um uns an die eine oder andere Einsicht Hegels zu halten: So wie Geist und Bewusstsein nicht eine dünne Membran gegenüber der Welt sind,¹¹⁰ sondern in ihrer Kreativität immer schon Bestandteil von Wirklichkeit, so ist das nur physische Universum ebenso wenig eine dünne Haftfläche, konfrontiert mit einer vermuteten Übermacht des Geistigen, sondern ebenfalls Ausdruck

¹⁰⁷ Puntel, Struktur und Sein, 502f. (Hervorhebungen im Original).

¹⁰⁸ Ebd. 503f. (Hervorhebungen im Original).

¹⁰⁹ Zu einer ähnlichen, sehr exakt belegten Diagnose vgl. auch Schneider, Struktural-systematische Theologie, 56–60.

¹¹⁰ Vgl. in eine ähnliche Richtung zielend Gabriel, Existenz, realistisch gedacht, 194.

und Ausfluss von Geist – gewissermaßen als eine Form von Vernünftigkeit im Sinne einer Erkennbarkeitsoffenheit, die eben auch schon in der Natur obwaltet. Im Erkenntnisprozess wird dann weder einer amorphen physischen Natur von der Vernunft etwas übergestülpt, was ihr fremd wäre.¹¹¹ Noch ist der Geist, umgekehrt, einfach eine Art Fotoapparat, dem sich die Welt lediglich einzuprägen hat. Wir müssen uns, angeleitet von McDowell¹¹², Puntel und anderen, um eine grundlegend veränderte Denkweise bemühen – etwa dergestalt, dass in dem, was Bewusstsein, Geist und Vernunft leisten, das Physisch-Naturale ‚zu sich selbst‘ findet, während Geist und Bewusstsein im Erkennen auch gestalterisch tätig sind, gewissermaßen Wirklichkeitsgrößen erzeugen.¹¹³

Wie solch eine alternative Sichtweise zu formulieren ist, lässt sich bei Anton Friedrich Koch beobachten, der – wie er selbst sagt – von einer prinzipiellen ‚Lesbarkeit‘ und damit Geistbezogenheit (aber auch Geistinhärenz) der Dinge ausgeht.¹¹⁴ Seine auf Sellars, Davidson und McDowell zurückgehenden Überlegungen starten zunächst mit einer Voraussetzung, die in Wittgensteins *Tractatus* zu finden ist, aber von Koch nicht mehr rein realistisch gedeutet wird: Wenn es gelingen soll, dass die Dinge in der Sprache (als solcher) von Namen vertreten werden können, müssen die Dinge prinzipiell in den Raum von Geist und Sprache hineinragen.¹¹⁵ Es ist auf einer untersten Ebene möglich, Sachverhalte beziehungsweise Tatsachen zu konfigurieren, ohne schon explizite Prädikate zur Verfügung haben zu müssen. Denn schon die ‚Anordnung‘ der Namen der Dinge in einer bestimmten Weise kann eine Tatsache ausdrücken; solche Anordnungen können variabel sein, sich überlagern, so dass das Vermögen der Sprache, das heißt die Artikulation von Ausdrückbarkeit, die ohne Geist nicht zu formulieren ist, in die Konstitution der Tatsachen und den sie umgebenden logischen Raum der Variabilität und Kombinierbarkeit involviert ist.¹¹⁶ In diesem Modell wären Prädikate als Muster zu verstehen, deren je unterschiedliche Bedeutung sich aus einer je unterschiedlichen Anordnung und Zusammenfassung der die Dinge vertretenden Namen ergibt. Die Perspektive des kreativen Antirealismus spiegelt sich hier als Hinweis, dass es ohne Ausdrückbarkeit und Anordenbarkeit keinen Bedeutung mitkonstituierenden

¹¹¹ Vgl. *Gabriel*, Sinn und Existenz, 178 f.; *ders.*, Existenz, realistisch gedacht, 191 f.

¹¹² Vgl. weiterführend *J. McDowell*, The Myth of the Mind as Detached, in: *J. Schear* (Hg.), Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate, London 2013, 41–58.

¹¹³ Zu ähnlichen Konsequenzen vgl. auch *Schneider*, Struktural-systematische Theologie, 64 f.; Schneider orientiert sich hier an *Puntel*, Struktur und Sein, bes. 496–551.

¹¹⁴ Vgl. *A. F. Koch*, Hermeneutischer Realismus, Tübingen 2016, 24–43.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 99–113. Vgl. zur Ausdrückbarkeit *Puntel*, Struktur und Sein, 131: „‚Ausdrückbarkeit‘ kann nur verstanden werden, wenn sie als eine Relation verstanden wird, die auch eine inverse Relation beinhaltet: die Relation des Ausdrückens. Diese inverse Relation scheint ihrerseits nur verständlich zu sein, wenn man eine *ausdrückende Instanz* hinzunimmt“ (Hervorhebung im Original).

¹¹⁶ Vgl. *Koch*, Hermeneutischer Realismus, 12.

Ort und damit auch keine Möglichkeit der Zusammenfassung für die Namen gibt. Die Einsicht des Realisten wird aber dadurch aufgenommen, dass ohne die (die Dinge vertretenden) Namen die angedeutete Struktur bezugslos bliebe und diese Bezugslosigkeit dem Wirklichkeitssinn unseres Erkenntnisbemühens eklatant widerspräche. Die Ausdrückbarkeit der Dinge hat aber einen interessanten Effekt, den Koch in der Terminologie von Sellars und McDowell wie folgt beschreibt:

Der logische Raum der Natur und der naturgesetzlichen Erklärungen wird auf diese Weise in den logischen Raum der Gründe integriert bzw. der logische Raum der Gründe auf die Natur insgesamt ausgedehnt. Nichts bleibt außerhalb seiner als unverstandener Block, der das Denken nur faktisch einschränkte, übrig. Alle Dinge dienen zur Begründung oder Widerlegung von Sätzen und Meinungen, sofern sie denn als Tatsachen, nicht als Objekte aufgefasst und übersetzt werden. Dem logischen Raum der Gründe ist nun keine Grenze mehr gezogen.¹¹⁷

Wie in früheren Ansätzen bei Davidson und Puntel oder neuerdings Schneider¹¹⁸ votiert auch Koch für die Bestimmung von Wahrheit im Rahmen einer *Kohärenzkonzeption*, was ja naheliegt, wenn der genannte logische Raum keine äußeren Grenzen mehr hat. Das bedeutet nicht, dass er keine inneren Pfeiler oder keine Maßstab setzenden inneren Kanten mehr besitzt (ebenes Äquivalent zu jener im Urteil aufblitzenden Normativität, an welcher dem Realisten gelegen ist):

Was [...] das Wechselspiel der Dinge und der Überzeugungen betrifft, so geht von den prädikatfreien Dingsätzen insofern ein logischer Druck auf das System unserer Überzeugungen aus, als wir letztere an den Dingen qua lagadonischen [i. e. kennzeichnungs- und prädikatfreien und unmittelbar referierenden; T. S.] Sätzen überprüfen. Die Dinge halten wir dabei konstant als Sätze, die nicht zur epistemischen Revision anstehen. Aber das System unserer Überzeugungen bestimmt die Bedeutung unserer Wörter, insbesondere der Prädikate. Wenn es sich unter dem logischen Druck der Dinge wandelt, wandeln sich also auch die Bedeutungen der Wahrnehmungssätze, in die wir die Dinge übersetzen und damit die Bedeutungen der Dinge als lagadonischer Sätze selber. Dies ist der semantische Gegendruck unserer Überzeugungen und unserer Wortsprache auf die Dinge.¹¹⁹

Eine andere, ähnlich scharfe spekulative Kante ist mit dem ‚Gottesbegriff‘ selbst markiert. Und es ist kein Zufall, dass sich genau an dieser Stelle Göckes kritisch gemeinter Antirealismusvorwurf entzündet. Selbst wenn wir in Rechnung stellen müssten, dass Geist und Bewusstsein immer in Vorleistung gehen, wo es um die Befassung mit ‚der Wirklichkeit‘ zu tun ist, so bildet die *per definitionem* Gott zukommende Aseitität hier eine Kante, die jede denkbare Selbstreferenzialität aufstößt. Im Gottesgedanken wird eine Normativität ansichtig, ein Unbedingtes, das sich die Vernunft in letzter Instanz nicht

¹¹⁷ Koch, *Hermeneutischer Realismus*, 113.

¹¹⁸ Vgl. Schneider, *Struktural-systematische Theologie*, bes. 61–65.

¹¹⁹ Koch, *Hermeneutischer Realismus*, 118f. Der Ausdruck „lagadonisch“ bezieht sich auf eine zum Modellgebrauch veranschaulichte Sprachtheorie bei David Lewis, die ihrerseits auf eine Figur aus *Gullivers Reisen* zurückgeht und dort einen Gelehrten beschreibt, der als Namen für die Dinge ausschließlich die Dinge selber heranzieht.

allein nur aus-denken kann, dessen Entzogenheit und Erhabenheit sich im Raum des unbedingt zu Denkenden mit Wirklichkeit ‚füllt‘, wenn und indem das Denken hier nicht mehr anders denken kann. In dieser Form markiert der Gottesgedanke zwei Eigentümlichkeiten, die wir im Zusammenhang mit der Realismus-Antirealismus-Kontroverse schon kurz gestreift haben: Er ist erstens ebenfalls eine spekulative Folie, auf deren Grundlage wir eine Überwindung der Realismus-Antirealismus-Frontstellung suchen müssen, wenn es richtig ist, davon auszugehen, dass in Gott Denken und Sein, Bewusstsein und Wirklichkeit ‚zusammenfallen‘. Denn wenn das so wäre, dann gäbe es zumindest eine Instanz, der gegenüber sowohl ein Realist als auch ein Antirealist einräumen müssten, dass hier eine trennende Schicht zwischen Geist und Wirklichkeit nicht mehr angenommen werden kann. Auf diese Grenzmarkierung und diesen Umkehrpunkt im Gottesgedanken hatte der schon mehrfach zitierte Alvin Plantinga ebenfalls verwiesen, wenn er das Antinomische der Realismus-Antirealismus-Gegenüberstellung beschreibt und gleichzeitig eine höhere Synthese anzuzielen versucht (obwohl er aus seinen realistischen Grundintuitionen¹²⁰ keinen Hehl macht):

So what we really have here is a sort of antinomy. On the one hand there is a deep impulse towards anti-realism; there can't really be truths independent of noetic activity. On the other hand there is the disquieting fact that anti-realism at least of the sorts we have been considering, seems incoherent and otherwise objectionable. We have here a paradox seeking resolution, a thesis and antithesis seeking synthesis. And what is by my lights the correct synthesis, was suggested long before Hegel. This synthesis was suggested by Augustine, endorsed by most of the theistic tradition, and given succinct statement by Thomas Aquinas. [...] The thesis, then, is that truth cannot be independent of noetic activity on the part of persons. The antithesis is that it must be independent of *our* noetic activity. And the synthesis is that truth is independent of our intellectual activity but not of God's.¹²¹

Diese Synthese spiegelt in Abschattungen auch den absolut-idealistischen Gedanken, dass die Unabhängigkeitsthese im Raum des absoluten (also überindividuellen und auch die Natur umgreifenden) Geistes witzlos wird (und wo die Unabhängigkeitsthese ihre Pointe verliert, wird die Abhängigkeitsthese trivial).

Ein zweiter Gesichtspunkt sei ergänzt: Die mit dem Gottesbegriff angezeigte Figur des Denkens dessen, was so und nicht anders gedacht werden kann, legt nun auch offen, wie sich das Wirkliche im Raum des Geistes zeigt:¹²² als das (oben schon kurz beschriebene) ‚Normative‘, dessen Geltung

¹²⁰ Vgl. *Plantinga*, *How to be an Anti-Realist*, 69f.

¹²¹ Ebd. 68 mit Bezug auf *Thomas von Aquin*, *De veritate*, q. 1 a. 6 resp. (Hervorhebung im Original).

¹²² Die hier zu bemühende Denkfigur sei immerhin angedeutet; sie geht der Sache nach auf Descartes zurück: Wenn wir im Raum des Denkens den Gottesgedanken als einen von uns gedachten entdecken, werden wir in der Selbstreflexion des Denkens der Tatsache inne, dass wir dem Gehalt dieses Gedankens gegenüber kontingent sind, so dass wir zwar diejenigen sind, die den Gedanken fassen, dass wir uns aber nicht als die verstehen können, die den Gehalt dieses Gedankens auch erzeugt, geschweige denn: erfunden haben. Eine vergleichbare, am Gottesgedanken sozusagen in einem Kulminationspunkt erfahrbare phänomenologische Reflexion auf

sich in ‚Anerkennungsprozeduren‘ Bahn bricht. Diese These geht im Übrigen noch einmal über den Sinnfeldrealismus eines Markus Gabriel hinaus¹²³ und räumt der antirealistischen Intuition noch etwas mehr Kredit ein. Gabriel bemüht sich nämlich, den Beitrag epistemischer Subjekte zur Konstitution von Gegenständen so zu gestalten, dass so wenig Spielraum wie möglich für eine konstruktivistische Lesart von Wirklichkeitserfassung bleibt: Es ist eine irreführende Vorstellung zu glauben,

dass dasjenige, was uns Menschen ausmacht [...], gleichsam wie ein absoluter Zufall in das Nichts des vorprädikativen Chaos einbricht und dieses lichternd ordnet; dass es sozusagen epistemisch hell um uns herum wird [...]. Daraus, dass Existierendes erkennbar ist, sobald erkennende Wesen existieren, die es erkennen, folgt nicht, dass Existierendes unter allen Umständen erkennbar ist, oder dass Existenz mit Erkennbarkeit identisch ist. [...] Es ist nun in der Tat der Fall, dass nichts existiert hätte, wenn es nicht zu irgendeinem Zeitpunkt möglich gewesen wäre, einiges Existierende zu erkennen, da dies *ex post* aus dem Umstand folgt, dass wir einiges erkennen. Einiges Existierende war schon erkennbar, ehe wir es erkannt haben, woraus aber nicht etwa folgt, dass alles, was überhaupt existiert, erkennbar ist.¹²⁴

Gabriels Hinweise an dieser Stelle können den Eindruck eines gewissen Schlingerkurses nicht verbergen. Der vollmundig vorgetragene Gedanke, dass nichts existiert hätte, wenn nicht einiges erkennbar gewesen wäre, leuchtet erst einmal nicht ein, weil hier gleichsam dogmatisch eine alle (möglichen) Entitäten betreffenden Eigenschaft an eine nur für einige Entitäten geltende

die Inhalte unseres Denkens könnte die gesuchte Normativität dessen, was sich uns als etwas Gegebenes aufdrängt, erhellen.

¹²³ Gabriel bekundet eine große Scheu davor, den Wirklichkeitssinn unserer begrifflichen Befassung mit der Welt in Hegels Manier voll und ganz in die Rahmenkoordinaten des Geistes einzubetten und die Frage nach Wirklichkeitserfassung (ähnlich wie Hegel) über die Ausbuchstabierung einer Anerkennungs- und Selbstbewusstseinslogik zu versuchen. Vgl. *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 198 f.: „Insbesondere lässt der neue ontologische Realismus Raum für lokale antirealistische Manöver, verbietet aber deren Ausweitung auf den Existenzbegriff als solchen. Zu existieren kann nicht im Allgemeinen bedeuten, durch diskursive Praktiken hervorgebracht worden zu sein oder in epistemischen Systemen zur Erscheinung zu kommen und nicht einmal, in epistemischen Systemen zur Erscheinung kommen zu können. *Esse nec est percipi nec percipi posse.*“ Diese – fast dogmatische – Behauptung Gabriels verhakt sich geradezu in der irreduzibel epistemischen Signatur des von ihm gewählten (und in vielen Beispielen stets epistemisch-phänomenologisch durchdeklinierten) Erscheinungs- und Sinnfeldbegriffes. Ruben Schneider ordnet daher Gabriels „neuen Realismus“ einem immanenten metaphysischen Realismus zu, der prinzipiell die antirealistische Abhängigkeitsthese unterschreibt. Die irreduzible Pluralität von Sinnfeldern bei Gabriel führt zu einer eigenwilligen Ausprägung dieses immanenten metaphysischen Realismus als eines holistisch-pluralistischen; vgl. *Schneider*, Struktural-systematische Theologie, 48: Sie „lässt eine Vielzahl von Dimensionen und zugehörigen Sprachen/Denkformen/Theorien zu (Irreduzibilitätsthese), betrachtet sie aber alle holistisch eingebettet in eine allumfassende Meta-Sprache/Denkform/Theorie aus der Gottesperspektive, d. h. in die absolute Theorie (holistisch-pluralistischer ‚Deus-mensura Realismus‘ [...]). Jene absolute Theorie kann für uns Menschen oder allgemein evolutionäre Wesen erreichbar sein oder nicht, woraus sich verschiedene Formen des holistisch-pluralistischen immanenten Realismus ergeben können.“ Da Gabriel mit dem Bekenntnis zur Pluralität von Sinnfeldern eine absolute Theorie geradezu strikt ablehnen muss, kann es gar nicht anders sein, als dass sein „neuer Realismus“ sich als Antirealismus entpuppt. Vgl. zu derselben Diagnose ebd. 48 Anm. 42.

¹²⁴ *Gabriel*, Existenz, realistisch gedacht, 187 f.

Eigenschaft gebunden wird. Aber wieso hängt die Existenz aller Entitäten an der Erkennbarkeit einiger? Statt derartiges zu behaupten, wäre es vermutlich plausibler, sich an idealistische Traditionen zu halten, die Existenz an ‚prinzipielle Erkennbarkeit‘ binden – was die Frage aufwirft, ob solches wirklich sinnvoll gedacht werden kann, wenn wir als transzendentalen Rahmen solcher Erkennbarkeit nicht immer schon Geist und Bewusstsein (aber natürlich nicht menschlichen Geist und menschliches Bewusstsein) ansetzen. Es ist nicht ohne eine gewisse Ironie, wenn wir hier feststellen dürfen, dass sich ein Theist erheblich leichter tut, Gabriels antirealistische Konzessions- und realistische Abwehrstrategie auf einer anderen Ebene noch einmal zu versöhnen: Wenn es Gott gibt, gab es niemals einen Zeitpunkt, an dem etwas auch nur möglicherweise existierte, das nicht erkennbar war und ist; theistisch ließen sich Existenz und Erkennbarkeit ohne platte Identifikation in einem absoluten göttlichen Subjekt zusammenführen. Wie bereits angedeutet, eröffnet allein die Möglichkeit, solch ein absolutes göttliches epistemisches Subjekt zu denken, schon eine Blickrichtung, in der die Realismus-Antirealismus-Konfrontation überstiegen werden kann.

Wenn nun Striet und Ruhstorfer auf je unterschiedliche Weise die Relevanz der Moderne anmahnen (wobei Ruhstorfer unter „Moderne“ etwas ganz anderes versteht als Striet und im Rahmen eines eigenen geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Konzepts auch einen kritischen Umgang mit dieser Epoche pflegen kann) und einen Rückfall hinter die Errungenschaften der Moderne als problematisch, ja „vorkritisch“ inkriminieren, dann kann dem zugestimmt werden, wenn damit gemeint ist, dass es zu dem nicht mehr zu ignorierenden Erbe der Moderne gehört, einzusehen, dass Geist und Bewusstsein immer schon in ‚Vorleistung‘ gehen, wenn wir uns um eine Befassung mit ‚der‘ Wirklichkeit bemühen. Sollte dagegen mit der genannten Mahnung gemeint sein, dass wir am Ende über unser Denken nur sagen können, dass es ‚bloß‘ mit Konzepten befasst ist, deren Wirklichkeitsgehalt ungesichert ist und deren Formierung von einer nur noch in einem autonomen Selbst verankerten Deziision abhängt,¹²⁵ so würde das einen unheilvollen kantischen Geist-Welt-Dualismus zementieren, dem – *nota bene* – Kant selbst spätestens in der *Kritik der Urteilskraft* (wenngleich nicht mit durchschlagendem Erfolg) zu entkommen versuchte. Es klingt wie ein Steckenbleiben in Kants Dualismus (unter Ausklammerung aller post-kantischen und gegenwärtigen Realismus-Idealismus-Diskussionen), wenn Striet schreibt:

Sie [sc. die Freiheit/die freie Vernunft; T. S.] weiß jetzt in einer reflexiven Weise darum, dass sie zu verantworten hat, aus welchem Begriffskonzept heraus sie sich versteht und sich dann selbst bestimmt. Begriffskonzepte aber sind kontingent, in

¹²⁵ So lautet der Vorwurf von Karl-Heinz Menke an die Adresse von Magnus Striet und Stephan Goertz; vgl. *Menke*, Macht die Wahrheit frei, 51.

geschichtlichen Prozessen generiert – und sie gelten und dürfen nur solange gelten, wie sie mit Gründen zu überzeugen vermögen. Sie haben damit kein notwendiges, aber ein mögliches Verfallsdatum.¹²⁶

Der Verweis auf die Kontingenz dieser Begriffskonzepte kann nicht allein ihre Genese betreffen, sondern unterminiert auch ihre Geltung. Wird diese Linie weiter ausgezogen, werden Begriffe von ihrem Wirklichkeitssinn abgekoppelt. Für Markus Gabriel ist diese Abkoppelung des Konzeptionellen von der Welt der Schritt in einen unaufhaltsamen *ontologischen Nihilismus*,¹²⁷ was mit dem gleichzusetzen wäre, was Plantinga einen *Existenzantirealismus* nannte. Vor diesem Hintergrund muss man Striet fragen, wer hier in letzter Instanz die Feder führt.

5. Ethik ohne Anhaltspunkte?

An der Gefahr des ethischen Relativismus, der angeblich aus einem übersteigerten Freiheitsdenken resultiere, hat sich die gegenwärtige Debatte ebenfalls entzündet. Karl-Heinz Menke brachte den Stein ins Rollen, indem er – gegen Striet und Goertz gewendet – formulierte:

Denn mit Berufung auf die von Hermann Krings entwickelte Freiheitsanalyse unterstreichen beide immer wieder, dass ich meinem „Ich“ nur Freiheit zuschreiben kann, wenn ich diese auch jedem anderen „Ich“ zuschreibe. Doch zugleich affirmieren sie Kants radikal nominalistischen Grundsatz, dass der Graben zwischen der „Wahrheit an sich“ und der vom einzelnen „Ich“ gedachten und bestimmten Wahrheit unüberbrückbar ist [...].¹²⁸

In der Tat wird ein im Namen Kants unterstrichenes Freiheitsdenken auch in anderen, das heißt ‚außereuropäischen‘ theologischen Kontexten und im Rahmen anderer moraltheoretischer (wie etwa ekklesiologisch-kommunitaristischer) Zugänge – und zwar dort, wo nach dem ethischen Mehr- und Nährwert biblischer und sakramentaler Traditionen gefragt wird – als Beitrag zu einer Zersetzung von Autorität wahrgenommen, die sich ihrerseits in einer Entfremdung des sich selbst ermächtigenden Subjekts von einer nur noch formal über Reziprozitätsverhältnisse verbundenen Gemeinschaft äußere.¹²⁹ Diese Wahrnehmung ist zweifellos verzerrt, übersieht außerdem, wie Kant sich in seiner *Religionsschrift* um ein gerade in seiner Ethik begründetes philosophisches Verständnis von Kirche und Heiligkeit (allerdings streng gefiltert durch den Begriff der Sittlichkeit) bemüht, zeigt aber doch Gefahren an, wenn – wie bei Striet ebenfalls zu beobachten – eben nicht der ganze Kant, sondern lediglich ein transzendentalphilosophischer Torso,

¹²⁶ Striet, Ernstfall Freiheit, 32.

¹²⁷ Vgl. Gabriel, Existenz, realistisch gedacht, 187.

¹²⁸ Menke, Macht die Wahrheit frei, 51.

¹²⁹ Vgl. exemplarisch S. Bader-Saye, Listening: Authority and Obedience, in: S. Hauerwas/S. Wells (Hgg.), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Malden (Mass.)/Oxford 2011, 170–183, hier 172f.

ein bloßes Exzerpt kantischer Elemente für Fragen der Moralbegründung herangezogen wird.

Ist die Heilung der von Menke benannten metaethischen Krankheiten von einem moralischen Realismus zu erhoffen, wie er in jüngerer Zeit gesucht und vertreten wird¹³⁰ – also von einer Auffassung, dass es moralische Tatsachen gibt, die die Wahrmacher unserer ethischen Urteile sind? Oder gibt es einen anderen Weg, um die Objektivität ethischen Urteilens mit der oben gestreiften Grundeinsicht zu versöhnen, die besagt, dass Geist und Bewusstsein in aller Wirklichkeitsbefassung in eine Vorleistung gehen? Das ‚Argument aus der Meinungsverschiedenheit‘ in Hinsicht auf moralische Urteile, das auch Striet mit seinem Hinweis auf den kulturellen Wandel ethischer Standards¹³¹ *implicit*e benutzt, ist – wie etwa Halbig herausgearbeitet hat¹³² – nicht stark genug, um an der Existenz moralischer Tatsachen zu zweifeln. Umgekehrt ist die Überzeugung, dass es universale moralische Standards gibt, das heißt, dass es moralische Urteile gibt, in denen wir alle (diachron und sogar transkulturell) übereinkommen werden, wie Nico Scarano unterstreicht,¹³³ ebenfalls kein Argument, um die Existenz moralischer Tatsachen zu fordern, die als Wahrmacher unserer moralischen Urteile fungieren könnten.

Hängt jeder, der eine Objektivität moralischen Urteilens anhand der Wahrmacherfrage zu fundamentieren sucht, einer „Naturrechtsfantasie“ an, wie Striet titelte?¹³⁴ Oder ist Menkes Appell, die Freiheit des Subjekts an die göttliche Vernünftigkeit des (inkarnierten) Logos zurückzubinden, eine Art Rückfall in eine „brandgefährliche“ mittelalterliche und damit vorkritische Ordo-Metaphysik, wie Rubstorfer mutmaßte?¹³⁵

5.1 Autonomie und Normativität „nach“ Kant

Kant selbst konnte sich – zumindest wenn man eine Auslegung des ‚Kategorischen Imperativs‘ beherzigt, die sich schon die Brille Hegels aufsetzt – vor den von Menke dargestellten fatalen Konsequenzen schützen, indem er den Gedanken der Selbstgesetzgebung der Vernunft mit dem Gedanken

¹³⁰ Vgl. hierzu R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defense*, Oxford 2005; M. H. Kramer, *Moral Realism as a Moral Doctrine*, Malden (Mass.)/Oxford 2009. Zur weiteren Diskussion vgl. auch Ch. Halbig, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt am Main 2007; D. O. Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge 1989.

¹³¹ Vgl. Striet, *Ernstfall Freiheit*, 14–16, 57–59, 75 f.

¹³² Vgl. Ch. Halbig, *Zwei Probleme aus der Meinungsverschiedenheit*, in: Heinrich/Schönecker (Hgg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung*, 343–370, hier bes. 345 f.

¹³³ Vgl. N. Scarano, *Handlungsorientierung statt Wahrheitssuche? Epistemologie der Moral vom Standpunkt einer antirealistischen Metaethik*, in: Heinrich/Schönecker (Hgg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung*, 323–341, bes. 334–339.

¹³⁴ Vgl. Striet, *Naturrechtsfantasien*, 51 f.

¹³⁵ Vgl. Rubstorfer, *Keine einfachen Wahrheiten*, 48 f.

„generischer Subjektivität“ verknüpfte:¹³⁶ In der in unvertretbarer Freiheit erfolgenden Ratifizierung des Sittengesetzes durch den Gehorsam dem Sittengesetz gegenüber und im darauf aufbauenden moralischen Tun vertritt der konkrete, urteilende und handelnde Mensch immer auch und sofort die ganze Menschheit.¹³⁷ Die Transparenz eines konkreten Subjekts für generisches Subjektsein lässt das moralische Selbst in seiner Selbstbestimmung ein Bestimmte erfahren, das ihm nicht äußerlich ist, sondern gewissermaßen aus der inneren Sinnhaftigkeit des Ethischen selbst stammt.

Aber gerade dieser für Kant außerordentlich wichtige Aspekt des generischen Subjektseins ist weder berücksichtigt noch eingeholt, wenn Striet Kant folgendermaßen weiterzubuchstabieren versucht:

Moralität ist dann, wenn die endliche Freiheit nicht anders existieren will als eine bezogen auf die Freiheitsrechte anderer ethisch sensible, diesen gegenüber verpflichtete. Das meint Autonomie als praktische Selbstgesetzgebung. Was zuvor ein sozial gewolltes Sollen war, wird nun zu einem selbstbestimmt gewollten Sollen – vorausgesetzt nur, das sozial codierte Normsystem ist auf die unbedingte Würde der Freiheit aller und das Recht auf Selbstbestimmung konzentriert.¹³⁸

Drei Dinge fallen sofort auf, wenn man dieses Zitat als weiterdenkende Relecture Kants versteht: Wenn überhaupt, dann ist hier Kants Konzeption allenfalls in der Weise des „generischen Adressaten“ (und auch dieser Aspekt ist sicherlich auch aus der Selbstzwecklichkeitsformel abzuleiten) aufgerufen. Die eigentliche Pointe generischer Subjektivität, durch die – wie gesagt – der Selbstbestimmung ein innerer Bestimmungssinn verliehen wird, kommt aber nicht in den Blick. Zweitens wird das Selbstgesetzgebungsrecht der Vernunft hier lediglich im Sinne eines ethischen Ratifikationsmoments verstanden, das uns allenfalls über die Mechanik, nicht aber über die eigentliche Sphäre des Normativen aufklären kann; letztere wird tatsächlich erst sichtbar, wenn wir (orthodox kantianisch) den Gedanken der Selbstgesetzgebung mit dem der generischen Subjektivität verbinden. Drittens enthüllt die von Striet erwähnte Verpflichtung auf die Freiheitsrechte anderer ein Problem, das in kaum zu überbietender Klarheit Charles Taylor am politisch relevanten „Freiheitsbegriff der Moderne“ diagnostiziert hat: die Dialektik einer nur negativen Freiheit, die im Kern nur Anweisungen zu negativer Abgrenzung geben kann, aber am Ende gar keine Auskünfte mehr zur Gestalt einer Befähigungs- und Vermögensfreiheit zu formulieren imstande ist.¹³⁹

¹³⁶ Vgl. A. F. Koch, Metaphysik in transmetaphysischer Zeit, in: *Erhard/Meißner/Noller* (Hgg.), *Wozu Metaphysik?*, 130–150, hier 149.

¹³⁷ Vgl. *I. Kant*, GMS B 67.

¹³⁸ *Striet*, *Ernstfall Freiheit*, 56.

¹³⁹ Vgl. *Ch. Taylor*, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main ³1999, 118–125 und 141–146.

5.2 Normativität aus dem Blick auf unsere Natur

Daher ist noch einmal mit einer gewissen Hartnäckigkeit zu fragen: Ist es wirklich unmöglich geworden, auch und gerade unter den Bedingungen der Moderne, unter der Perspektive der Selbstbestimmung nach einem materialen Bestimmungsgrund unserer Sittlichkeit zu fragen? Ist der Rekurs auf das Naturrecht immer und in jedem Fall mit einer letztendlich *theonomen* Moralbegründung „kontaminiert“, wie Striet in Anlehnung an Habermas meint?¹⁴⁰ Man muss solche Fragen mit einer Gegenfrage kontern, indem man offen evaluiert, wie weit man moralbegründend mit dem Konzept einer formal unbedingten, selbstbestimmten Freiheit wirklich kommt. Das Problem liegt hier nicht mehr allein am Zentrum dieses Paradigmas, das heißt am Freiheitsbegriff, sondern hat am Ende des Tages mit einem rein formalen Problem zu tun: Wenn – wie Alfonso Gómez-Lobo hervorhebt – das analytisch wahre Grundprinzip des sittlichen Tuns (und mittelbar des ethischen Urteils) lautet, dass wir *das Gute tun und das Schlechte unterlassen sollen*,¹⁴¹ dann hilft uns ein Rekurs auf Freiheit oder Selbstbestimmung erst einmal nicht, um herauszufinden, was das in Rede stehende ‚erstrebenswerte Gute‘ ist. Anders gesagt: Aus ebendiesem Grundprinzip (und auch aus keinem anderen) lassen sich die konkreten materiaethischen Güter nicht ohne Zwischenprämissen und Zwischeninstanzen deduzieren.¹⁴² Um hier sowohl Kriterien sittlichen Tuns als auch materiaethische Inhalte auch nur der allergrundsätzlichsten Art formulieren zu können, braucht es eine Bezugsgröße, in Hinsicht auf die wir die in Rede stehenden Güter ermitteln können. Für Gómez-Lobo ist diese Größe nichts anderes als die menschliche Natur.¹⁴³ Wenn wir diese Natur ins Blickfeld rücken und gewissermaßen aristotelisch danach fragen, wodurch sie die ‚ihr gemäße und gedeihliche Weise zu sein‘ findet, dann werden grundsätzliche menschengemäße Güter sichtbar, deren Gutheit auch universell verteidigt werden kann. Zu diesen grundsätzlichen menschengemäßen Gütern zählt Gómez-Lobo: Leben, Familie und Freundschaft (die Gemeinschaft in einer Polis sozusagen), Arbeit und Muße im Sinne der Ermöglichung von Selbstverwirklichung und Selbstvervollkommnung, die

¹⁴⁰ Vgl. Striet, *Ernstfall Freiheit*, 49f. Die These von der Theonomielastigkeit der Naturrechtsargumentation ist gerade unter philosophie- und geistesgeschichtlicher Rücksicht eindeutig falsch. Der Rekurs auf das Naturgesetz wurde da als notwendig erachtet, wo – etwa im Zeitalter der Konfessionalisierung – ein Rekurs auf einen göttlichen Willen unmöglich geworden zu sein schien. Vgl. hierzu *M. J. Fritsch*, *Begründung religiöser Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen*, Hamburg 2004. Fritsch zeigt an einer Fülle von historischen Entwürfen, dass das Naturrecht gerade als jeder Offenbarung und konfessioneller Perspektivierung vorausgehende Begründungsinstanz herangezogen wird.

¹⁴¹ Vgl. *A. Gómez-Lobo*, *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics*, Washington, D.C. 2002, 2f.

¹⁴² Vgl. ebd. 5f. und 8f.

¹⁴³ Vgl. weiterführend auch *F.-J. Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart 1999.

Erfahrung von Schönheit, aber auch Wissen und Bildung, Integrität und Religion.¹⁴⁴ Gómez-Lobo dekretiert diese menschengemäßen Güter nicht, sondern argumentiert für sie. Er bittet uns gewissermaßen, das menschliche Leben, die menschliche Natur unter einer bestimmten Perspektive anzuschauen – nämlich unter der Rücksicht, wie solch eine Natur ‚gedeihen‘ kann. Und tatsächlich geht in die Ausformulierung dieser Güter das ein, was wir sind und was unsere Natur ausmacht: Wir sind biologische Lebewesen, die sich und ihr Leben dem Anderen verdanken, die in elementarster Weise auf andere angewiesen sind – Wesen, die von Neugier und Wissensdurst getrieben sind und darum ringen, in einer authentischen Weise das zu vervollkommen, was ihnen eigen ist. Wäre unsere Natur eine andere, wären wir beispielsweise ätherische Engelwesen oder hyperintelligente, einsame Monaden, dann wären die uns eigentümlichen Güter natürlich auch andere.

Dieser Seitenblick auf Gómez-Lobo hat eine dreifache Pointe: Er legt erstens dar, warum ein Rekurs auf formale Freiheit und Selbstbestimmung die menschengemäßen Güter gar nicht erreichen kann; für Gómez-Lobo ist Freiheit bestenfalls ein ‚instrumentelles‘ Gut, das dazu da ist, die eigentlichen Güter anzuzielen und zu verwirklichen.¹⁴⁵ Das ist auch nicht überraschend: Eine nüchterne ontologische Bilanz wird sagen müssen, dass ‚Freiheit an sich‘ nicht existiert – selbst wenn Striets Ausdrucks- und Redeweise das vorspiegelt –, sondern eine Disposition ist, die zu einem ‚Träger‘ gehört. Die Natur des Trägers prägt die Eigenart jeder seiner Dispositionen und gibt somit auch der Freiheit erst einen Gehalt und einen Richtungssinn. Das Abstrahieren von ebendieser Natur des Trägers resultiert – und dieser Vorwurf wurde der theologischen Freiheitstheorie immer wieder einmal gemacht – in der Vorstellung eines *desinkarnierten Subjekts*, dessen konkrete ontologische Natur nicht als Ermöglichungsgrund einer Vermögensfreiheit, sondern lediglich als bloße Bedingtheit einer formalen Konstitution ansichtig werden kann. Zweitens treffen sich in Gómez-Lobos Ansatz sowohl die kreativ-antirealistische als auch die realistische Intuition: Die menschliche Natur ist zwar die Bezugsgröße, die – wenn wir so wollen – harte Wirklichkeitsinstanz, auf die wir uns in unserer Frage nach dem Guten beziehen. Gleichwohl ist diese Natur *nicht direkt* der Wahrmacher unserer sittlichen Urteile. Der Wahrmacher selbst ist gewissermaßen ein onto-semantisches Artefakt, das erst im Medium von Geist und Bewusstsein durch eine besondere, die Einsichtsfähigkeit von Geist voraussetzende Hinsicht entsteht: nämlich durch die Fähigkeit, die menschliche Natur unter der Perspektive der Gutheit, das heißt ihres Gedeihens und Glückens, anzuschauen. Diese Position ist also weder die eines ‚brettharten‘ moralischen Realismus noch die eines rein

¹⁴⁴ Vgl. Gómez-Lobo, *Morality and the Human Goods*, 10–25. Zur weiteren Diskussion naturrechtlicher Inhalte vgl. auch J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 2011, bes. Kap. IV.

¹⁴⁵ Vgl. Gómez-Lobo, *Morality and the Human Goods*, 27f.

diskursivistischen moralischen Antirealismus, sondern eine Mittelposition. Obwohl sie universal einsehbare menschengemäße Güter im Auge hat, wird uns das Abwägen und Deuten, das Begründen und Konzeptionalisieren nicht erspart – schon allein deshalb nicht, wie Gómez-Lobo hervorhebt, weil es keine ein- für allemal festgelegte Hierarchie der menschengemäßen Güter gibt und weil wir im konkreten Leben immer damit konfrontiert sind, dass Güter miteinander konkurrieren können und auch deshalb ein kritisches Abwägen erforderlich machen.¹⁴⁶ Drittens ist dieses Konzept, das man durchaus als mit der Moderne kompatibel (weil die Selbstbestimmung und die eigenverantwortliche Ratifikation des Gesollten nicht aufhebende) Naturrechtskonzeption verstehen kann, an keiner Stelle *theonom*. Genuin moral-theologische Güter können freilich in einer gewissen Verlängerung der Liste der menschengemäßen Güter hier angefügt werden – etwa wenn wir fragen wollten, wie sich die dem Menschen eigentümliche Natur in der *civitas Dei* transformiert und welche weiteren Güter aus dieser Transformation entspringen mögen (die konkrete Ausformulierung sei hier der theologischen Imagination anheimgestellt), aber sowohl das sittliche Grundprinzip als auch die aus der durch die Gutheitsperspektive ermöglichten Sichtweise auf die menschliche Natur und die sich daraus ergebenden menschengemäßen Güter vermag die menschliche Vernunft aus eigener Kraft einzusehen.

6. Programmatischer Epilog: Rationale Theologie?

Die kommentierte Debatte war und ist durch sehr pointierte und auch programmatische Wortmeldungen gekennzeichnet; Kirchen-, Theologie- und sogar Publikationspolitik haben sich vermischt und dabei nicht selten auch den rein wissenschaftlich zu führenden Austausch verzerrt, manchmal vielleicht sogar beeinträchtigt. Daher soll am Ende meiner Überlegungen auch ein bewusst programmatischer, ausblickshafter Epilog stehen – in Gestalt einer Mahnung, die die Motive des ersten Abschnitts noch einmal aufgreift.

Denn unterhalb der Methoden- und Stilfrage gärt ein anderes Problem: Es geht um die Konturen einer *rationalen Theologie* und darum, ob eine erfolgreiche rationale Theologie das Abenteuer einer natürlichen Theologie immer wieder neu in Angriff nehmen sollte oder nicht. Während Benedikt Göcke und andere deutsche Rezipienten analytischen Denkens dem Projekt einer natürlichen Theologie aufgeschlossen-optimistisch gegenüberstehen – ein Optimismus, der im analytischen Setting durchaus nicht flächendeckend geteilt wird, wenn wir an Paul Mosers ‚agapeischen‘ Theismus oder an Alvin Platingas pneumatologisch unterlegte Erkenntnistheorie denken¹⁴⁷ –,

¹⁴⁶ Vgl. ebd. 37–40. Zur These, dass alle Güter gleich fundamental sind und wir nur durch unsere Lebensentwürfe Priorisierungen vornehmen, vgl. *Finnis*, *Natural Law*, 92–95.

¹⁴⁷ Vgl. hierzu die Übersicht bei *O.-P. Vainio*, *Natural Theology: A Recent History*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 9 (2/2017) 1–18, bes. 11–16.

verweist Magnus Striet in seiner jüngsten Wortmeldung auf Grenzen der Gewissheit und *implicit*e auch auf die Beschränkungen, wenn nicht gar Aussichtslosigkeit einer natürlichen Theologie:

Die Gewissheit eines freien Gottes, wie er auf den biblischen und Reflexions- und Traditionslinien des Gottesbewusstseins ausgeprägt wurde, wie er [...] bis heute in der Frömmigkeitspraxis vorausgesetzt wird, ist auf der Begründungsebene nicht mehr zu erreichen. Seine empirische Präsenz in der Praxis zeigt nur an, dass es eine anthropologisch analysierbare Sehnsucht nach ihm gibt, nicht aber nun auch seine vom menschlichen Begriff unabhängige Existenz.¹⁴⁸

Wo solche Grenzen im Namen einer konstruktivistisch-konzeptualistischen Selbstbeschränkung der Vernunft vorgetragen werden, stellt sich freilich die Kernfrage nach dem ‚Sinn einer rationalen Theologie‘, die Striet mit einem um den Freiheitsbegriff herumdrapierten Gottesbegriff ja zumindest dem ersten Anschein nach noch zu verteidigen scheint, auch wenn er ihr Anliegen in einer konzeptualistischen Skepsis in Hinsicht auf den möglichen Wirklichkeitssinn ihrer Begriffe kollabieren lässt.¹⁴⁹ In dieser Situation könnte eine ganz anders gelagerte, sozusagen ‚negativ‘ und ‚tendenziell mystisch‘ verfahrenende Theologie den, wie es scheint, erfolglosen Streit um die natürliche Theologie und den konstruktivistisch-konzeptualistischen Kollaps einer religiösen Vernunft zum Anlass nehmen, um gerade das mit einem Fragezeichen zu versehen, was Striet noch zu verteidigen sucht: die ‚Legitimität der Moderne‘. Wenn Magnus Striet schreibt:

Der allmächtige Gott ist ein Sehnsuchtswort. Das war er immer, aber – die reflexive, vernunftkritische und das heißt: in ihren ontologischen Ausgriffen bescheiden gewordene Moderne weiß darum. Eine bestimmte Moderne jedenfalls¹⁵⁰,

so könnte man im Duktus des skizzierten theologischen Alternativmodells nahezu vorbehaltlos zustimmen; nur würde dort wohl auch hinzugefügt, dass die Vernunftkritik am Ende aber bitteschön so weit getrieben werden müsse, dass sich die Gottesfrage im Zuständigkeitskontext der menschlichen Vernunft als ein ‚Unternehmen der vollkommen leeren Hände‘ dekonstruieren ließe, womit auch jener Ort markiert wäre, an dem jene Voraussetzungen geschaffen sind, die ein Vernehmen und Sichtbarwerden des Erscheinens des wirklichen Gottes erst anzeigbar machten.

Noch einmal bewusst schablonenhaft ausgedrückt: Da das Alternativparadigma zu einer rationalen Theologie in Gestalt einer *negativen Theologie*, bei der am Ende die *radikale Theonomie* wie ein Phönix aus der Asche der Ruine einer in ihrem Wirklichkeitssinn kollabierten Vernunftautonomie steigt, schon bereitliegt, da es – erneut schablonenhaft ausgedrückt – in

¹⁴⁸ Striet, Ernstfall Freiheit, 144; ähnlich schon ebd. 16 f.

¹⁴⁹ Vgl. ebd. 54: „Eine transzendentalphilosophisch operierende Philosophie dringt zwar, weil sie sich begrifflich orientiert und d.h.: in diesem Sinn vernünftig sein will, notwendig bis zum Gedanken des Absoluten durch, erkennt aber [...] im Versuch, diesen Begriff zu denken, nur ihre eigene Abgründigkeit.“ Siehe ähnlich schon ebd. 30.

¹⁵⁰ Vgl. ebd. 148 f.

dieser Gegenüberstellung letztendlich darum geht, ob man der Theologie eine eher vernunftoptimistische oder vernunftpessimistische und gnadenorientierte Gestalt geben will, kann Göckes wissenschaftstheoretisches Memento als Aufruf an die konkreten Protagonistinnen und Protagonisten deutschsprachiger transzendentaler Theologie gelten, sich in Hinsicht auf die resultierende Gestalt ihrer Theologiekonzeption endlich zu entscheiden. Striets vernunftskeptischer, konstruktivistischer Schlussakkord würde aus der Sicht des skizzierten negativ-theologischen Alternativparadigmas als ein starkes Indiz dafür gewertet werden, dass eine, bei der epistemisch einsamen Eigenmächtigkeit des Subjekts ansetzende rationale Theologie abgewirtschaftet hat, weil sie sich ihres eigenen theologischen Wirklichkeitssinnes beraubte und damit nur die tragische Korrosionsgeschichte neuzeitlicher Vernunft als solcher dokumentierte.

Dass es Zeit ist, eine Meta-Debatte um die Legitimität und den Stellenwert einer vernunftoptimistischen gegenüber einer eher vernunftskeptischen und darin den Ansatz einer Theonomie begründenden Form von Theologie zu führen, wird auch daran sichtbar, dass Karl-Heinz Menkes Einwände gegen Striet und Goertz aus der Perspektive eines sozusagen anselmianisch startenden, aber augustinisch endenden Verständnisses von Theologie formuliert sind.¹⁵¹

Summary

This article offers a commentary on current debate within German speaking systematic theology. The discussion circles around the question whether and under what circumstances theology can be a science, whether metaphysics is possible and fruitful for theological theory building, and how we can respond to the problem of theological antirealism. The author proposes a third way, indicating the relevance of metaphysics for theology and opting for a view that moves beyond the realism versus antirealism controversy.

¹⁵¹ Vgl. *Menke*, Macht die Wahrheit frei, bes. 12–17, 77–83, 147–159; vgl. demgegenüber *Striet*, Ernstfall Freiheit, 16 f., 51 f.