

Theologie und analytische Metaphysik

Verhältnisbestimmungen, Unterstellungen, Bezugnahmen

von Thomas Schärfl

Der vorliegende Artikel setzt sich mit der Frage auseinander, warum die zeitgenössische analytische Metaphysik in theologischen Kontexten Unbehagen, Skepsis oder sogar massive Ablehnung hervorruft. Dabei steht die These im Raum, dass die neuere Metaphysik einer Hermeneutik des Verdachts ausgesetzt werden müsse, die aufdecken würde, dass sie ebenso wie die traditionelle Metaphysik ein verkapptes, schlussendlich oppressives politisches Programm beinhalte. Gegenüber diesem Vorwurf votiert der folgende Aufsatz für ein Verständnis von Metaphysik als Hermeneutik der Aktualität, dem ein eigenes emanzipatorisches Potenzial konzediert werden sollte.

Niemand in der systematischen Theologie würde behaupten, dass der oft mühsame, ja beinhardt Dialog mit den Naturwissenschaften nicht am besten mit der zeitgenössischen Quantenphysik, Evolutionsbiologie oder Kosmologie zu führen sei, sondern eher mit der Physik Newtons. Und doch erinnern manche Invektiven aus der systematischen Theologie an vergleichbare Empfehlungen, wenn erneut und immer wieder Immanuel Kants Philosophie beschworen wird, hinter die man nicht zurückfallen und über die man aber auch nicht hinausgehen dürfe. Gewiss, Immanuel Kant sollte uns lieb und teuer bleiben; seine Ausführungen zum ‚dialektischen Schein‘¹ sind Mahnungen für jeden und jede, der bzw. die versucht, die Attribute Gottes in einer konsistenten begrifflichen Art darzulegen, weil sich hier zeigt, wie schnell unsere Begriffe uns entgleiten können und wie schnell wir sinnentleert zu sprechen drohen. Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis umspielt die immer noch diskutierte Frage, ob es analytisch wahre Existenzbehauptungen geben könne. Das Paralogismuskapitel aus der *Kritik der reinen Vernunft* erinnert uns daran, dass die Geltung bestimmter metaphysischer Prinzipien oder Wirklichkeitsmodelle – etwa einer Granulat- im Gegensatz zu einer ‚Gunk‘-Theorie der letzten materiellen Basis unserer Welt – auf rein theoretischem Gebiet unentscheidbar ist,² sodass wir schlussendlich bei einem Votum für die eine gegen die andere Auffassung nur im Namen der Sinnhaftigkeit unserer ethischen Praxis oder unserer Selbstdeutung argumentieren können.

Aber wer würde auf die Idee kommen, dass Kant – der weder den *linguistic* noch den *social* oder *semiotic turn* vorhersehen konnte – in Sachen Metaphysik das ultimativ gültige

¹ Vgl. Immanuel Kant, KrV AA:03 410–413; ferner KrV AA:03 442–460. Zitiert wird hier und im Folgenden nach der Akademieausgabe [Nachdruck 1968] und nach dem Siglenverzeichnis der Kant-Studien: Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, hg. Bd. 1–22: Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 f.

² Vgl. Kant, KrV AA:03 302–308.

letzte Wort gesprochen haben könnte?³ Wenn wir eine anerkennungstheoretische Hermeneutik auch für unsere Klassiker beherzigen, dann folgt daraus, dass wir sie in ihren Stärken *und* Schwächen würdigen und sie nicht auf ein Podest stellen; der lehramtliche Kranz, der Thomas von Aquin im 19. Jh. um das Haupt gewunden wurde, sodass sich viele, wichtige Rezeptionsprozesse in Hinsicht auf die damals zeitgenössische Denkungsart in der katholischen Theologie verzögerten, sollte uns eigentlich eine Warnung sein, theologisch-wissenschaftlich einen dekontextualisierenden Umgang mit Klassikern zu pflegen.

Gängige Schablonen unterstellen derzeit zudem einen großen, ja geradezu unüberwindlichen Graben zwischen *analytischer* und *kontinentaler* Philosophie, den man aber bei genauerer Betrachtung der zeitgenössischen Fachphilosophie kaum so eindeutig erkennen kann – zumindest nicht, wenn man auf prominente deutsche philosophische Standorte blickt: Dort werden selbstverständlich sprachanalytische Methodiken mit hermeneutischen kombiniert und zur Erhellung deutscher transzendentalphilosophischer oder idealistischer Klassiker herangezogen. Ist Anton Friedrich Koch, der *Hegels Phänomenologie des Geistes* und dessen *Wissenschaft der Logik* durch Wittgensteins oder Sellars' Brille liest, ein analytischer oder ein kontinentaler Denker?⁴ Ist Ernst Tugendhat, der sich mehr und mehr subjektphilosophischen⁵ und existenziellen⁶ Fragen zugewandt hatte, ein analytischer oder kontinentaler Philosoph? Ist Herbert Schnädelbach, der sich als Hegel-Experte in seinen späteren Jahren auf auch Fragen der Rationalität und der Erkenntnistheorie konzentrierte,⁷ ein analytischer oder kontinentaler Autor? Wer die Arbeiten dieser prominenten, auch für den einen oder anderen theologischen Diskurs einschlägigen, Philosophen wahrnimmt, wird eine sehr organische Kombination von Methoden finden, bei denen die Sprachanalyse im Dienste der Hermeneutik steht und aus der Hermeneutik einer Existenzerhellung gelegentlich auch der Entwurf einer Ontologie skizziert wird.

Warum aber erzeugt die analytische Methodik derzeit so heftige theologische Gegenreaktionen, die nicht nur bei deutlichen Vorwürfen starten („Neuscholastik“ ist da schon fast noch der freundlichste Ausdruck), sondern inzwischen in eine echte Anschuldigungspolitik umgeschlagen sind,⁸ die weitere Barrieren für die innertheologische Verständigung aufbaut? Will man diese Entfremdungen verstehen, wird man sie um das Verhältnis von Genese und Geltung zentrieren müssen: Unterminiert der quasi archäologisch-theologische Aufweis der fragwürdigen Genese eines Arguments oder eines theologischen Topos schon seine Geltung? Und gestattet umgekehrt die Besinnung auf die Geltung eines Arguments oder eines theologischen Topos die Außerachtlassung der Genese?

³ Zum sehr komplexen Verhältnis von Kant und der Gottesfrage im Namen der Freiheit und Autonomie vgl. *Christopher Insole*, *Kant and the Creation of Freedom*, Oxford 2013, 90–134.

⁴ Vgl. *Anton Friedrich Koch*, *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nicht-Standard-Metaphysik*, Tübingen 2014.

⁵ Vgl. *Ernst Tugendhat*, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 2005.

⁶ Vgl. *Ernst Tugendhat*, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003.

⁷ Vgl. *Herbert Schnädelbach*, *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M. 1992; *ders.*, *Erkenntnistheorie zur Einführung*, Hamburg 2004.

⁸ Vgl. *Christian Bauer*, *Allianzen im Widerstreit? Zur Internationalität deutschsprachiger Theologie zwischen analytischen und kontinentalen Diskurswelten*, in: *ThRv* 118 (2022) 1–22.

1. Hermeneutik und Genealogie des Verdachts

Mittendrin in der ganzen Auseinandersetzung steht die Frage um die Rolle der Metaphysik; faktisch wird von einigen Philosophinnen und Philosophen in der Theologie und auch einigen systematischen Theologinnen und Theologen dieses Unternehmen wieder beherzigt und sogar mit einiger Hingabe ausbuchstabiert. Aber ist Metaphysik – gerade wenn sie sich an der derzeit blühenden analytischen Metaphysik orientiert – auch für die (systematische) Theologie zuträglich? Mit eben dieser Frage stoßen wir auf einen nicht einfachen, schwierigen innertheologischen Diskussionszusammenhang. Während noch ein Klaus Müller – als Philosoph auch auf die systematische Theologie blickend – die Unerlässlichkeit einer spekulativen Metaphysik für die Rechtfertigung der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens immer und immer wieder betonte (und dabei eine monistische Gott-Welt-Konstellation empfahl),⁹ nehmen andere von solchen Versuchen und Entwürfen dezidiert Abstand.

Mit der von Saskia Wendel und Martin Breul gemeinsam verfassten Monographie findet sich in der zeitgenössischen theologischen Zunft zudem eine Art Ordnungsruf und Reflexionsdruck; dabei geht es um die Frage, ob wir für die Theologie Metaphysik *brauchen*.¹⁰ In manchen theologischen Kontexten, die sich aus postmodernen oder phänomenologischen Philosophien speisen, findet sich eine bekannte metaphysikkritische Spur im Namen des klassischen Ontotheologie-Vorwurfs. Während bei Wendel eher Adornos Metaphysikkritik die Feder führte – mit den bekannten Totalitarismus-Vorwürfen,¹¹ der Problematisierung eines prekären Unbedingtheitsdenkens,¹² der Rationalisierung des religiösen Mythos¹³ etc. – sind es die ebenfalls hinlänglich bekannte *Verdinglichungskritik* und das Ringen mit einem als inadäquat angesehenen Kausalitätsdenken, das ein Warnschild in Richtung Metaphysik aufstellt. Aber worin besteht hier der leitende Impuls? Es seien an dieser Stelle zwei experimentell gemeinte Thesen eingeführt; sie könnten Antworten auf diese Fragen geben, ohne freilich erschöpfend sein zu wollen:

These 1: Die Ontotheologie-Warnung soll die Geheimnishaftigkeit, Unvordenklichkeit und ideologische Unbrauchbarkeit Gottes sicherstellen.

These 2: Auch metaphysische Kategorien sind politisch immer schon so aufgeladen, dass sie einem emanzipatorischen Dekonstruktionsprozess unterworfen werden müssen.

Für die erste These lässt sich der amerikanische Theologe John Caputo anführen (dessen ‚Gotteslehre‘ bzw. Theologieentwurf etwa Saskia Wendel in einem Rezensionleitartikel

⁹ Vgl. Klaus Müller, It's the Ontology Stupid! Oder warum Metaphysik und Freiheit kein Widerspruch sind, in: Benedikt Paul Göcke; Thomas Schärfl (Hg.), Freiheit ohne Wirklichkeit? Anfragen an eine Denkform, Münster 2020, 1–15.

¹⁰ Vgl. Saskia Wendel; Martin Breul, Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie. Freiburg i. Br. u. a. 2020.

¹¹ Vgl. Wendel; Breul, Vernünftig glauben (wie Anm. 10), 42, 50.

¹² Vgl. Theodor W. Adorno, Metaphysik. Begriff und Probleme, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1998, 18 f.

¹³ Vgl. Adorno, Metaphysik (wie Anm. 12), 19.

ausdrücklich positiv hervorhebt).¹⁴ Caputo entwickelte – angeregt zunächst durch Heidegger, aber mehr noch durch Derrida – eine Theologie des *Vielleicht*, die die existenzielle Dimension des Glaubens in den Vordergrund rückt.¹⁵ Gott ist für ihn – in einfacheren Worten formuliert – das Tiefengeheimnis des Seins (in seiner ganzen Unauslotbarkeit), wohingegen die gewaltigen geschichtlichen und ideengeschichtlichen Umwälzungen des 20. Jh. uns dazu anhalten müssen, den klassischen Gott der Metaphysik, der als Souverän, Dekretierer von (Natur-)Gesetzen und als oberste bzw. ultimative Ursache konzipiert wird, im Angesicht unserer Erfahrung mit der abgründigen Größe der Natur und des Kosmos und im Angesicht des Leides zu verabschieden. Für Caputo ist der Gott der Metaphysik unerreichbar geworden, weil der entsprechende Gottesbegriff an eine bestimmte Haltung gebunden ist – nämlich an die ‚Theoria‘ –, die aber, wie eine *Theologie des Vielleicht* zeigen kann, der Eigenart des religiösen Glaubens nicht (mehr) entspricht: Das *Vielleicht* existiert aus dem Hoffen und dem Trotzdem; der Referenzpunkt der Gottessuche, die sich aus dieser Haltung heraus konstellieren mag, kann nicht mehr als oberstes und ultimatives Seiendes gedacht werden, sondern muss als radikalster Abgrund vorgestellt werden. Aus diesem *Vielleicht* erwächst zwar eine bestimmte Haltung und eine Einstellung, die eine Interpretation unserer Existenz gestattet, aber es bietet uns keine Rekursinstanz an, die uns – um ein Beispiel zu nennen – im Streit um die bessere Erklärung etwa in Auseinandersetzung mit einer rein physikalistisch-naturalistischen Weltsicht einen theoretischen Ankerpunkt verschaffen könnte oder die uns in unseren moralischen Diskursen zu jenen Gewissheiten verhelfen würde, mit denen wir unsere Normsetzungen aufzuladen hoffen. Metaphysik im traditionellen und auch neueren Sinne wäre hier ein von vornherein verfehltes Unterfangen, weil die theoretische Haltung in der Regel – die Ausnahme bildet eine Form von Theorie, die die Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen Abgründigkeit mit-reflektiert und darin die Haltung verändert – auf einen inadäquaten Begriff von Gott führe und noch dazu das Wagnis des Glaubens – die Perspektive des Vielleicht – mit fragwürdigen, nämlich metaphysischen Gewissheiten zu stützen sich anschickte.

Deutet man John Caputos Ansatz – trotz aller Skizzenhaftigkeit der hier versuchten Darstellung – als philosophisch hoch reflektiertes *theologisches Stimmungsbild*, so lässt sich verstehen, warum und weshalb auch die analytische Metaphysik unserer Tage *in der Theologie* einer vehementen Kritik ausgesetzt ist: *falsche Haltung, falsche Perspektive, falscher Gott*. Auf diese Vorwürfe könnte man – und auch dieser Spielzug lässt sich im Kontext einer genealogischen Dekonstruktion integrativ und legitim verwenden – mit einem Hinweis auf die Überzeugung der klassischen Theologie antworten, die die praktische und spirituelle Dimension der Gottessuche und Gottesverehrung immer an die Theorie zu binden versuchte, weil der Glaube nur dann prosperiere, wenn er vom Intellekt geformt werde (und umgekehrt) und weil Gott der Zielpunkt aller unserer wesentlichen Vermögen und

¹⁴ Vgl. Saskia Wendel, Streit um Religion – Streit um Gott. Aktuelle Debatten der Religionsphilosophie, in: ThRv 114 (2018) 3–20.

¹⁵ John Caputo, In Search of Radical Theology. Essays, Expositions, Explorations, Exhortations, New York 2020; ders., Truth. Philosophy in Transit, London 2013; ders., The Insistence of God. A Theology of Perhaps, Bloomington 2013.

ihrer Ausrichtung sei.¹⁶ Ist solch ein Gedanke heute noch vermittelbar? Eleonore Stump beschreibt auf der Folie ihrer Rekonstruktion der philosophischen und theologischen Anliegen des Thomas von Aquin, wie Intellekt und Glaube zusammengehören und wie sich aus der Zustimmung des Intellekts zu dem, was sich im Glauben darbietet, ein ‚geformter‘ und damit auch entwickelter, in menschlicher Hinsicht adäquater Glaube ergeben wird:

„The difference between formed and unformed faith is a function of the different ways in which the will can bring the intellect to assent. The will can move the intellect in different ways, two of which are relevant here, according to Aquinas. In the case of those who have formed faith, the will moves the intellect to assent to the propositions of faith because the will is drawn by its hunger for what is in fact God’s goodness. The resulting faith is called ‘formed faith’ because in it the intellectual assent to the propositions of faith takes its form from the charity or love of goodness that animates the will.“¹⁷

Die Voraussetzung dieses Gedankens liegt aber bereits in einer *theologischen* Prämisse, die tief in der christlichen Schöpfungslehre und Anthropologie verwurzelt ist und für die die klassische Theologie auch auf Modelle der antiken Philosophie zurückgegriffen hat: Intellekt und Wille, Vernunft und Glaube, Theorie und Praxis sind ultimativ gleichermaßen auf ein Letztes ausgerichtet: Gott.

„When it is formed faith, faith is a virtue, a habit that contributes to perfecting a power or capacity. Since both the will and the intellect are involved in faith, for faith to be a virtue it has to contribute to perfecting the will as well as the intellect. Now, for Aquinas, the intellect is perfected by the acquisition of truth; and since the propositions of faith are in his view true, the beliefs accepted in faith are perfective of the intellect. [...] In formed faith, the will moves the intellect to assent to the propositions of faith because of the will’s love of and desire for God’s goodness.“¹⁸

In der Einzigkeit und Einfachheit Gottes spiegele sich der Gedanke, dass Intellekt und Wille, Vernunft und Glaube, Theorie und Praxis in letzter Instanz nicht vollkommen getrennte Wege gehen können, wenn das letztendliche Ziel aller Pfade Gott selbst ist. Erneut stellt sich hier die Frage: Ist solch eine hoch-spekulative Vision heute noch vermittelbar?

Die zweite, oben eingeführte experimentelle These lässt sich im Grunde mit der Sicht Adornos belegen. Seine Reflexionen (und sie dienen hier nur als Beispiel und *pars pro toto*) auf die aristotelische Unterscheidung von Stoff und Form erwecken den Eindruck, als wäre hier ein (nach Platon) nächster, ebenso fataler philosophischer Sündenfall begangen worden: die grundsätzliche Vorordnung des Allgemeinen und die Qualifizierung des Stofflichen als etwas Negativem.¹⁹ Ja, man könnte fast meinen, Adorno deute die Metaphysik des Aristoteles so, als wäre bereits im grundlegenden Gefüge metaphysischer Prinzipien

¹⁶ Vgl. *Eleonore Stump*, Athens and Jerusalem. The Relationship of Philosophy and Theology, in: *The Journal of Analytic Theology* 1 (2013) 45–59.

¹⁷ *Eleonore Stump*, Aquinas, London – New York 2003, 364.

¹⁸ *Stump*, Aquinas (wie Anm. 17), 365.

¹⁹ Vgl. *Adorno*, Metaphysik (wie Anm. 12), 109–126.

selbst eine Form der Oppression vorgeprägt, die auf andere Ebenen (etwa in der aristotelischen Reflexion auf das Können von Menschen und den Zusammenhalt in einer Polis-Gemeinschaft) vehement durchschlagen müsse:

„Das sich durchsetzende Allgemeine, die reine Form, das ist ja jeweils die Form der gesellschaftlichen Herrschaft in abstracto; und durch diese Bestimmung wird gleichsam den stärkeren Bataillonen der Weltgeschichte von vornherein Recht gegeben. Hier schon haben Sie die Gleichsetzung des Allgemeinen mit dem Guten. Sie können sagen [...], daß durch solche Bestimmungen des Stoffes, durch solche Bestimmungen antithetischer Art, wie Aristoteles dem Stoff sie verleiht, der Stoff zu dem wird, was eigentlich das Gegenteil dessen ist, was der Begriff Stoff ankündigt: nämlich daß der Stoff bei ihm zu einem zweiten, mit eigener Kraft ausgestatteten Prinzip wird. [...] Das worauf der Begriff Stoff zielt, das was allein den vernünftigen Inhalt, die vernünftige Bedeutung des Begriffs Stoff ausmacht, ist ja eben gerade das Nichtbegriffliche.“²⁰

Es geht hier nicht darum, im Detail zu bewerten, ob Adorno historisch und philologisch adäquat mit Aristoteles umgegangen ist. Entscheidend ist vielmehr, dass Adorno *jede* begriffliche Konstellation auf politische Seiten- oder Zusatzbedeutungen – verdrängte oder vermeintlich auf einer Folgeebene zum Austrag kommende – hin abklopft. Er unterwirft das ganze Vokabular der traditionellen Metaphysik einer emanzipatorischen Hermeneutik im Sinne eines Stresstests, wobei die Polarität zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen (unter Privilegierung des Besonderen) und die Gegenüberstellung von Idealität und Materialität (mit Betonung des erdschweren Stofflichen und Geschichtlichen) die Richtgrößen auf seiner Bewertungsskala darstellen.²¹

Hat die analytische Metaphysik unserer Tage überhaupt eine Chance, einen aus der genannten Hermeneutik entspringenden Stresstest zu überstehen? Sehen wir zunächst einmal zu, was Metaphysiker:innen der Gegenwart unter *Metaphysik* verstehen: Es handelt sich dabei um ein theoretisches und spekulatives Unternehmen, das sich mit der Frage, *was es gibt*, auseinandersetzt, indem es die aus der Lebenswelt oder Wissenschaft entnehmbaren Annahmen darüber, was es *angeblich* gibt, einer Prüfung unterzieht. So listet Michael Rea gleich zu Beginn seiner *Einführung in die Metaphysik* jene Fragen auf, die metaphysisch sind oder eine metaphysische Diskussion auslösen (sollten):

„For example: My words here are causing you to have certain thoughts. But what is the *nature* of the causal relation? What is it, exactly, for one thing to cause another? Is causation some sort of necessary connection between objects or events? When a cause occurs does its effect *have* to follow afterward? If you are caused to do something, does that mean that you do not do it freely? For that matter, do you do anything freely, or is everything you do determined by the laws of nature? What does it even mean to say that you are free, or that there are such things as laws of nature? Is there a God? Do you have an immaterial soul? When you say ‘the number three’, is there some actual thing that you are referring to that is prime, odd, and somehow in between two other things, namely the numbers two and four?“²²

²⁰ Adorno, *Metaphysik* (wie Anm. 12), 126 f.

²¹ Vgl. Adorno, *Metaphysik* (wie Anm. 12), 124 f. und 127 f.

²² Vgl. Michael Rea, *Metaphysics. The Basics*, Abingdon – New York 2014, 1.

Diese Fragen wirken zunächst unschuldig; sie scheinen auf den ersten Blick Fragen zu sein, die an die Adresse der Naturwissenschaften gerichtet sind; da diese Fragen aber – bei näherem Hinsehen – nicht mit dem Rekurs auf empirische Daten beantwortet werden können, scheinen sie eine konzeptionelle, auch auf Intuitionen und Plausibilitäten rekurrende Reflexion zu verlangen. Durchleuchten wir derartige Fragen aber mit Adornos Hermeneutik der politischen Emanzipation, so verflüchtigt sich die Unschuld allerdings rasch. Denn – so könnten wir Adorno in die Gegenwart fortschreiben – allein die Tatsache, dass hier *allgemeine* Antworten auf ins Allgemeine gezogene Fragen gesucht werden, scheint die idealistische Vorherrschaft des Allgemeinen fortzuschreiben. Auch das Reflektieren auf Kausalität und Gesetzmäßigkeit ist dann keineswegs unschuldig, weil man darin die Vorrangstellung des Erzwingenden und Herrschenden in einer Vorprägung des maschinell-mechanischen Produktionsprozesses erblicken könnte. Und überhaupt: Das Nachdenken über die Referenz von Zahlenaudrücken atmet, so könnte man mit Adorno formulieren, den Geist eines idealistischen pythagoreischen Platonismus, der in dieser Abstraktion den Blick ablenkt vom Fabrizierenden, Mechanischen, Einsortierenden alles Zählens.

Gewiss bedarf es größerer Gebildetheit und rhetorischer Geschicklichkeit, um nur im Ansatz jene emanzipatorische Hermeneutik so Plausibilität heischend an diesem Textbeispiel aus Reas *Einführung in die Metaphysik* zu vollführen, wie Adorno sie an Aristoteles exerziert hat. Das hier skizzierte Exerzitium ist aber ganz und gar unironisch gemeint; denn in dem Moment, in dem wir auch abstrakte metaphysische Begriffe als (in vielleicht verdeckter, d. h. erst mit Hilfe einer entsprechenden Methodik und Reflexionskunst aufzudeckender Weise) politisch kontaminiert erachten, gibt es *kein politisch unschuldiges Begriffssystem* mehr – insbesondere schon deshalb nicht, weil jedes Begriffssystem als System von *Begriffen* unter dem Verdacht steht, das Individuelle und Geschichtlich-Erdenschwere dem Allgemeinen unterzuordnen. Diese Hermeneutik des Verdachts überzieht dann folgerichtig insbesondere die klassischen metaphysischen Grundbegriffe mit entsprechenden Vorwürfen: „Substanz“ – enthalte die Vorstellung eines von allem Werden unaffizierten In-sich-Stehens und leugne Geschichtlichkeit. „Notwendige Wahrheit“ – sei ein Musterbogen für Zwang und Unterwerfung, für Ausschluss jedes möglichen Dissenses. „Wesen“ – beinhalte die Abkürzung für die Gewalt der Gleichmacherei und der Absehung von allem, was Individuen so einzigartig mache.²³ „Ding“ – sei eine Lizenz, um auch die verletzlichsten Aspekte lebendiger Existenz einer Verfügbarkeit, ja Käuflichkeit und Verkäuflichkeit zu unterwerfen. Die Beispiele ließen sich vermehren; aber diese wenigen Skizzen können vielleicht schon verständlich machen, warum in der Theologie der Gegenwart (zumindest in einigen Schulen) die Rede von „Freiheit“ als weniger kontaminiert angesehen

²³ Dieser Verdacht erklärt auch die anti-essentialistische Positionierung in verschiedenen Facetten kritischer Theorien, vgl. *Stephan Fuchs*, *Against Essentialism. A Theory of Culture and Society*, Cambridge – London 2001. Hinter der Frage nach dem Wesen verbirgt sich für Metaphysiker:innen unserer Tage jedoch die Suche nach etwas Universalem, das uns trotz der anzuerkennenden Partikularitäten, in Stand setzen könnte, uns ‚allgemein‘ zu verständigen; vgl. *David S. Oderberg*, *Real Essentialism*, New York – London 2007, bes. 86–120; 241–260. Oderberg fragt in seinem wichtigen Buch nach den universalen Identitätskriterien für *Leben* und für *Personsein*; die ethischen Implikationen einer derartigen Fragestellung scheinen mir evident zu sein.

wird als die Rede von „Subjekt“, warum die Rede von „Ereignis“ einer Rede von „Substanz“ und „Wesen“ vorzuziehen sei etc.²⁴

Wir könnten, um dieses Problem anzuschärfen, – ebenfalls experimentell – mit Adornos Hermeneutik ein derzeit beliebtes metaphysisches Werkzeug (das zumindest in einigen Feldern der analytischen Theologie eine Rolle spielt: von der Modellierung der Trinitätslehre zur Hypostatistischen Union zur Eschatologie) einer Hermeneutik des Verdachts aussetzen: Lynne Baker beschreibt einen wichtigen Aspekt der von ihr erforschten und etablierten *Constitution View*-Metaphysik, bei der ein (in gewisser Weise bestimmungsoffener) Gegenstand *x* (z. B. eine Plastikkarte) einen anderen Gegenstand *y* (z. B. einen Personalausweis) konstituiert, sodass *x* auch Eigenschaften von *y* in abgeleiteter Weise hat wie folgt:

„The fact that constitution is a relation of real unity has two implications for the idea of having properties derivatively: On the one hand, if *x* has a property derivatively, then there are not two separate exemplifications of the property: *x* has the property solely in virtue of its constitution-relations to something that has the property independently. On the other hand, if *x* has a property derivatively, *x* still really has it. I really am a body (derivatively); if my foot itches, then I itch. And my body is really a person (now); when I have a right to be in a certain seat, my body has a right to be in that seat. Constitution is so intimate a relation, so close to identity, that if *x* constitutes *y* at *t*, then – solely in virtue of the fact that *x* constitutes *y* – *x* has properties derivatively at *t* that *x* would not have had if *x* had not constituted *y*. (And vice versa.) The idea of having properties derivatively accounts for the otherwise strange fact that if *x* constitutes *y* at *t*, *x* and *y* share so many properties even though $x \neq y$.“²⁵

²⁴ In solche einem Kontext ist es nun aber doch wieder überraschend, dass sich Saskia Wendel auf die Suche nach der Einlösung entsprechender ontologischer Verpflichtungen macht und eine *bestimmte* (aber anscheinend *nicht jede*) Metaphysik des Göttlichen ablehnt, eine andere sozusagen erweitert. Vgl. *Saskia Wendel, Embodied Conscious Life. The Idea of an Incarnated God and the Precarious Metaphor of the Cosmic Body of Christ*, in: Aurica Jax; Saskia Wendel (Hg.), *Envisioning the Cosmic Body of Christ. Embodiment, Plurality, and Incarnation*, London – New York 2020, 93–100, hier 93 f.: „Martin Heidegger criticized classical theism as an ‘ontology’ that hypostatizes God as the highest form of being and the maximum infinite substance. The upshot of this criticism is the ontological distinction being and existence: God is being but not existence, substance, or essence. Accordingly, God is not a something or someone in the sense of an individual entity, not a person in the everyday use of the word. But simply defining God as being is problematic, for the concept of being recalls Aristotle’s idea of the unmoved mover or Parmenides’s idea of being as immutability and absolute identity. The problem is that being and substance are so inextricably linked that it is difficult not to think of a maximum unmoved immutable substance when characterizing that which nothing greater can be thought as being. Moreover, the ancient notion of divine being assigns God the attributes of unconditionality and perfection, which implies that God contains within himself his own cause (aseity), making him both timeless and immutable. At the same time, if God is only being, then we cannot think of him in relation to time and history. This is why some metaphysical theories seek to temporalize God by defining him as an ontological event. But simply replacing the concept of being with the concept of event is insufficient, for it ignores the difference between what we call God and what we call nature. One might argue that ‘God’ is a questionable ontological assumption anyway and that we should best speak only of nature, but this naturalistic metaphysics would render the religious conviction that God exists completely irrelevantly.“

I would thus suggest that we define God neither as being nor as event but as unconditional conscious life par excellence. Unlike being, life implies dynamism, power, and change; unlike an event, life can be distinguished from that of nature, and its laws provide that life is conscious life.“

²⁵ *Lynne Rudder Baker, Metaphysics of Everyday Life. An Essay in Practical Realism*, Cambridge 2007, 39.

Gehen wir mit Bakers so um, wie Adorno mit Aristoteles umging, so müssten wir die Konstitutions-Relation als Schablone für eine *Ausbeutungslogik* identifizieren: Der konstituierende Gegenstand leistet, wie es scheint, alle Arbeit in der Errichtung der Stabilität und der zeitlichen Identifizierbarkeit eines resultierenden Gebildes, während der konstituierte Gegenstand sich radikal abhängig macht, aber gleichzeitig auf jener Identifikationsoberfläche, die am Ende zählt, in privilegierter Weise wahrgenommen wird. Sind damit nicht schon in Gegenstandskonstitutionsvorstellungen jene Klasseneinteilungen eingezogen, die am Ende bewirken, dass Institutionen, scheinbar übergeordnete Gefüge o. ä. sich von Natur aus in einer privilegierten Position wähnen? Die *Constitution*-Theorie liefere, so der Verdacht, die Legitimation für die Stützung einer übergeordneten, privilegierten Ebene durch eine untergeordnete, als weniger wichtig verachtete, als arbeitende Masse beiseitegeschobene und in der Konstitutionsrelation selbst schon als anonymisierte Masse vernachlässigte Größe.

Wenn sich eine so vollführte Hermeneutik des Verdachts im Sinne einer Aufdeckung von Oppressions-Logiken nicht abweisen lässt, dann hat dies auch gravierende Auswirkungen auf das Verhältnis von Theologie und Metaphysik. Denn jede systematische Theologie bewegt sich unter den oben beschriebenen Bedingungen buchstäblich durch einen (methodologischen) Engpass.

Adorno beschreibt in seiner *Negativen Dialektik* zwei Frage- bzw. Selbstdeutungspfade der Philosophie, die im Licht der Einsicht in die negative, geschichtliche Dialektik der Moderne unpassierbar geworden seien: Sowohl das idealistisch-spekulative Denken des Absoluten (mit seinem Gipfelpunkt in Hegels Philosophie) als auch die Selbstbescheidung von Philosophie in einer Angleichung an die Methoden der Naturwissenschaften seien ungangbar geworden; denn das eine führe in eine Individualität überspringende, unterjochende Verblendetheit, die in fast zynischer Weise das Leid in der Welt dem System der Begriffe oder der Selbstmanifestation des Absoluten einordne und damit ‚entwirkliche‘. Der zweite Pfad – und hier erinnert man sich sofort an die Gründungsakten und programmatischen Ankündigungen der frühen analytischen Philosophie – führe in eine schlussendlich konformistische Selbstdepotenzierung der Aufgabe der Philosophie, die die Hartnäckigkeit und Unbequemlichkeit philosophischen Denkens in eine technologieförmige, naturwissenschafts-analoge Haltung verwandle.²⁶

Auf der Folie einer derartigen Hermeneutik *darf* es keine (allgemeine) Metaphysik der aller-verbindlichsten Oberbegriffe und der umfassenden Prinzipien und Kategorien mehr geben; schon der Versuch, derartiges auszuformulieren, mache sich schuldig, eben jene – oben angedeuteten – Privilegierungen fortzuschreiben, die schneller, als einem lieb sein könnte, in Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse umgemünzt würden. Daher kann es gar nicht überraschen, dass vom Erbe der klassischen Metaphysik – betrachtet durch die Kritik aller Gewissheitsansprüche im Sinne Kants und durchmustert auf die Legitimierung von Unterdrückungsverhältnissen mit Adorno – nur noch ein dünner Bereich postulatensbasierter spezieller Metaphysik übrigbleiben kann, die auf der Basis dezidiert emanzipatorischer, kontra-privilegierender Begriffe wie „Freiheit“ oder „Ereignis“ eine begriffliche

²⁶ Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *ders.: Gesammelte Schriften*, Bd. 6: *Negative Dialektik; Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a. M. 82018, 7–412, hier 70 f.

Rahmung einer Hoffnungsperspektive anstrebt,²⁷ welche als religiöser Sinnhorizont eines Ringens und Kämpfens um Emanzipation und Freiheit²⁸ unterstellt werden dürfe. Der christliche Glaube nimmt hier selbst eine seltsame Zwischenposition ein insofern, als er einerseits durch einen metaphysisch kontaminierten Gottesbegriff Herrschaftsverhältnisse festgeschrieben zu haben scheint, wobei er andererseits in seinen eigenen trinitätstheologischen, inkarnationstheologischen oder kenosis-christologischen Theologumena eine Brechung in den Gottesbegriff einträgt, die auch im säkularen Bereich ein emanzipatorisches Potenzial entfalten könnte.²⁹

2. Hermeneutik der Aktualität

Metaphysiker:innen unserer Tage würden vermutlich staunen über einen derartigen Umgang mit ihren Fragen und ihrem Vokabular;³⁰ sie würden womöglich betonen, dass das, was da von einer emanzipatorischen Hermeneutik insinuiert wird, von ihnen ja gar nicht gemeint, mitnichten beabsichtigt sei. Aber diese Gegenrede bringt die Unschuld nicht zurück, ja wird als Ausrede betrachtet, solange eine emanzipatorisch-kritische Hermeneutik sich erlaubt, im Gesagten auch das Verdrängte, Abgeblendete, extrapoliert Mitgemeinte als Teil des Gesagten und seiner Bedeutung verstehen zu dürfen.³¹ Auch ein analytisches

²⁷ Vgl. Hierzu *Julian Tappen*, Hoffen dürfen. Fundamentaltheologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung, Regensburg 2021, 148–157.

²⁸ Vgl. *Adorno*, Negative Dialektik (wie Anm. 26), 230–232.

²⁹ Vgl. *Slavoj Žižek*, Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen, Berlin 2000, 126: „In theologischer Begrifflichkeit erlaubt uns diese Idee des Realen als der Grenze der Historisierung das Verhältnis zwischen Ewigkeit und zeitlicher Realität neu zu formulieren: Jede konkrete Konstellation der Realität bringt ihre eigene Ewigkeit hervor. Das heißt *nicht*, daß die Ewigkeit ein ideologischer, von der Realität erzeugter Mythos ist, vielmehr ist sie dasjenige, was *ausgeschlossen* wird, damit die Realität ihre Konsistenz behält. Die vorchristlichen Religionen verbleiben auf der Ebene der ‚Weisheit‘, sie betonen das Ungenügen jedes zeitlichen und endlichen Objekts und predigen entweder die Mäßigung der Lüste – man sollte eine exzessive Bindung an endliche Objekte vermeiden, da die Lust vergänglich ist – oder die Abkehr von der zeitlichen Realität zugunsten des wahren göttlichen Objekts, das als einziges imstande ist, uns zur unendlichen Glückseligkeit zu verhelfen. Hingegen offeriert das Christentum Christus als ein sterbliches und zeitliches Individuum und insistiert darauf, daß der Glaube an das *zeitliche* Ereignis der Fleischwerdung der einzige Weg zur *ewigen* Wahrheit und Rettung ist. Genau in diesem Sinne ist das Christentum eine ‚Religion der Liebe‘. In der Liebe privilegiert man ein endliches zeitliches Objekt, auf das man sich völlig konzentriert und das einem ‚mehr bedeutet als alles andere‘. Dieses selbe Paradox ist auch in dem spezifisch christlichen Begriff der Bekehrung und der Vergebung der Sünden am Werk. Die *Bekehrung* ist ein *zeitliches* Ereignis, das die Ewigkeit selbst verändert.“

³⁰ So etwa die Kritik von Tappen an der Metaphysik der Alltagserfahrung, die Lynne Baker vorgelegt hat; vgl. *Tappen*, Hoffen dürfen (wie Anm. 27), 116: „Wessen ‚alltägliches‘ Leben, so ließe sich fragen, wird eigentlich reflektiert, wenn *Metaphysics of Everyday Life* betrieben werden sollen? In Anbetracht dessen, dass das alltägliche Leben weiter Teile der Weltbevölkerung noch immer in erheblichem Maße von Verfolgung, Hunger und Leid geprägt ist, muss es schlechterdings zynisch wirken, von eben diesem Leben auf eine Metaphysik zu schließen, die jenes auch noch erklärt und begründet. Dies hat Baker selbstredend wahrscheinlich kaum im Blick, doch ist die Alternative ähnlich aussichtslos: Denn wenn es nicht die *verschiedenen*, alltäglichen Leben sind, auf die Baker rekurriert, dann sind es wohl die einer kleinen, privilegierten Gruppe (weißer, US-amerikanischer Mittel- bis OberschichtlerInnen), die zum Ausgangspunkt metaphysischer Überlegungen gemacht werden sollen.“

³¹ Vgl. hierzu auch *Hans-Joachim Höhn*, Glauben und Verstehen. Hermeneutische Desiderate einer ‚Analytischen‘ Theologie, in: Hans-Joachim Höhn; Saskia Wendel; Gregor Reimann; Julian Tappen (Hg.), Analytische

Pochen auf die intellektuelle Unschuld philosophischer (und davon ausgehend und abgeleitet: theologischer) Theoriebildung wird vollkommen aussichtslos sein, wenn man Adornos Hermeneutik als Denkform kennzeichnen darf, die darauf ausgelegt ist, die Gründe, Bedingungen und Wirkungen einer *intellektuellen Erbsünde* (nämlich der Vorordnung des Allgemeinen vor dem unaussagbaren Individuellen, die Privilegierung des Idealen vor dem erdschwer Materiellen) aufzuspüren. In so einer Sichtweise gibt es *keine Insel der Seligen mehr*; und die kindliche Freude analytischer Metaphysiker:innen am Bau einer (revisionären³² oder alltagsbezogenen³³) ontologischen Theorie erscheint auf den ersten Blick erschreckend welt- und leidvergessen.³⁴

Hat die Metaphysikerin analytischer Prägung auf diese hermeneutische Infragestellung eine Antwort? Ein erster, durchaus exkulperierender Schritt könnte schon dadurch vollzogen werden, dass das, was als analytische Metaphysik praktiziert wird, ebenfalls bereits im Kern eine *hermeneutische Angelegenheit* darstellt; die Blickrichtung ist eine andere: Vornehmlich geht es in der Metaphysik der Gegenwart also um die Frage, *was wirklich* ist und *mit welchen Gründen* wir etwas als wirklich erachten können, d. h. worin bestimmte Phänomene gegründet sind und welche Prinzipien wir postulieren müssen.³⁵ Michael Rea macht dies zunächst an einem sehr einfachen Beispiel deutlich, das aber die ganze Wucht des metaphysischen Problems bereits in sich trägt:

„We can now begin to see why people say that metaphysics is concerned with questions about what *really* exists, or about what is *ultimately* real. ‘Is there a table in this room?’ is naturally construed as an ordinary question with a straightforward answer. But if we ask, ‘Is there *really* a table in this room?’ or ‘Are tables part of *ultimate* reality?’ we signal our interest in some of the further, metaphysical questions [...]. Depending on how we answer these questions, we might conclude that the ‘straightforward’ answer is false, even if it is perfectly appropriate for the ordinary business of life. Or, depending on our views about language, we might conclude that it is true, but somehow not in conflict with the answer we give at the end of our metaphysical inquiry – just as we take there to be no conflict between the ‘ordinary’ claim that the sun is setting over the mountain and the more scientifically informed claim that the Earth’s rotation is causing the mountain to obscure our vision of the sun. Either way, the main point to note is that the questions we are interested in when we ask whether there is *really* a table in the room are not answered by science or observation alone. Instead, the answers depend upon the truth

und Kontinentale Theologie im Dialog, Freiburg i. Br. 2021, 196–219, bes. 218 f.: „Natürlich ist in den Publikationen analytischer Theologen wenig von ihrem Überlegenheitsanspruch und nichts von einem analytischen Zertifizierungslogo zu finden. Wer ihren Verfassern mit derartigen Unterstellungen zu nahe kommt, wird genau dies zu hören bekommen: Im Text steht davon eindeutig nichts. Die Unterstellung wird umgehend zum Bumerang. Dennoch sind damit die analytischen Theologen nicht alle Probleme los. [...] erinnert sei an die hermeneutische Grundeinsicht, dass jeder Gegenstand einer Auslegung zumindest ‚doppeldeutig‘ ist und zweifach gedeutet werden kann. Das betrifft sogar Texte, die man selbst verfasst hat. Vertreter einer kontinentalen Theologie werden dies unumwunden zugeben. Ein analytischer Theologe wird hingegen beteuern, dass er mit seinen Texten nur sagen will, was er in ihnen sagt. Es sind solche Beteuerungen fehlender Hintergedanken und Nebenabsichten, die Unbehagen wecken.“

³² Vgl. Peter Van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca; London 1993 u. ö.

³³ Vgl. Rudder Baker, *Metaphysics of Everyday Life* (wie Anm. 25), chap. 1 & 2.

³⁴ Vgl. Adorno, *Negative Dialektik* (wie Anm. 26), 354–368.

³⁵ Vgl. Rea, *Metaphysics* (wie Anm. 22), 2–11; 28–60.

or falsity of more general metaphysical claims about what it takes to make several objects become parts of a larger whole, or about what it is to be a material, and so on.³⁶

Vielleicht erscheint Reas Beispielfrage, ob es *wirklich* Tische in dem Raum gibt, in dem wir uns befinden, lächerlich einfach. Man fühlt sich an Denkübenungen aus der klassischen Erkenntnistheorie erinnert, die immer noch darum kreisen, ob ein bestimmter Farb- und Geruchseindruck zu einem Apfel oder einer Orange gehört, die wir wahrzunehmen meinen,³⁷ während eine soziale und geschichtliche Sensibilität für die Prozesse der Urteilsbildung uns dafür empfindsam gemacht haben sollte, dass sich uns bei der Wahrnehmung bestimmter körperlicher und physischer Erscheinungen Assoziationen und Vorurteile aufzudrängen scheinen, von denen wir uns gerade um der Aufrichtigkeit willen befreien müssen, um eine Situation epistemischer Gerechtigkeit möglich zu machen.³⁸ Aber so wie die scheinbar simplifizierten Beispiele der Erkenntnistheorie in ihrer Abstraktheit gewählt sind, um uns mit dem Problem einer fundamentalen Erkenntniskepsis zu konfrontieren,³⁹ die noch über das Ausmaß der sozialen und kulturellen Geprägtheit unserer Deutungsvorurteile hinausreicht und uns nicht nur die Relativität unseres Urteilens vor Augen führt, sondern uns die radikale Fragwürdigkeit unseres Urteilens aufdrängt, so ist Reas Frage nach dem *eigentlich Wirklichen*, nach dem eigentlich Aktualen, in den Kontext einer analogen Schein-Sein-Dichotomie einzubetten: Gibt es (um ein Beispiel aufzugreifen) artifizielle Gegenstände wirklich; oder sind sie nur Ansammlungen von grundlegenden Partikeln?⁴⁰ Gibt es uns – im Sinne von mit Reflexivität begabten Erste-Person-Perspektiven – wirklich; oder sind wir nur biogenetische Subsysteme in einem biologisch-informationellen Groß-System? Ja, gibt es Gott *wirklich*;⁴¹ oder handelt es sich dabei um ein Bewusst-

³⁶ Rea, *Metaphysics* (wie Anm. 22), 5.

³⁷ Vgl. z. B. Robert Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 2nd edit., New York – London 2003, 15–54.

³⁸ Vgl. Miranda Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford 2007, 9–85.

³⁹ Vgl. Audi, *Epistemology* (wie Anm. 37), 291–327.

⁴⁰ Vgl. hierzu Angelika Wimmer, *Creations of the Mind. Antirealismus bei artifiziellen Gegenständen?* in: MThZ 73 (2022) 147–168.

⁴¹ Vgl. hierzu Veronika Hoffmann, *Gott – (k)ein übernatürliches Wesen? Konzeptionen der Wirklichkeit Gottes bei Hans Julius Schneider, Christian Danz und Hartmut von Sass*, in: MThZ 73 (2022) 169–181, bes. 180: „Wenn Religion eine neue Sicht auf das Ganze eröffnet (Schneider), die Wirklichkeit sich hermeneutisch neu erschließt (Sass), der Mensch sich selbst versteht (Danz): Worin liegt der Grund dafür? Es gibt sicher Gestalten des (Neu-)Verstehens, bei denen diese Frage nicht relevant ist. So braucht es für die wirklichkeitserschließende Rolle, die Märchen und andere Weisheitsgeschichten spielen können, weder Feen noch einen ersten Menschen namens Adam, der vor einigen tausend Jahren gelebt hätte. Ähnliches mag (hier bin ich nicht kompetent) auch für Perspektivwechsel gelten, die sich aus buddhistischen Erleuchtungserfahrungen ergeben. Inhaltlich gesprochen: Wenn ich mich beispielsweise nicht mehr als ein isoliertes Ich erlebe, das sich in einer feindlichen Umgebung behaupten muss, sondern als eingebunden in ein Ganzes, das mich trägt und zugleich relativiert, dann, so scheint mir, ist die Einschlägigkeit dieser neuen Sicht, dieses ‚neuen Seins‘ nicht davon abhängig, dass ‚jemand‘ es mir ‚sagt‘ oder ‚es macht‘. Man kann problemlos bei der Rede von ‚Unableitbarkeit‘, ‚Widerfahrnischarakter‘ oder ‚Unverfügbarkeit‘ stehen bleiben.

Gibt es aber nicht andere Formen solchen Sichverstehens, die nur dann plausibel vollzogen werden können, wenn dem Passiv des Widerfahrens ein – angenommenes – Agens entspricht? Wie sonst begründete sich z. B. ein Blick auf die Welt und das Leben, der sich mehr Hoffnung erlaubt, als Welt und Leben aus sich selbst legitimieren können, oder die Existenz aus einem Angenommensein, das über das menschlich Erwartbare und Vollziehbare

seinsvorkommnis, das aus einer (vielleicht illegitimen) Erweiterung unserer überbordenden Intentionalitätsdisposition entspringt? Wenn die Frage, was wirklich ist und was es wirklich gibt, nicht einfach an die Wissenschaft delegiert werden kann, weil die Formulierung einer ontologischen Theorie sich niemals direkt aus den Daten ableiten lässt, sondern bereits eine auf der Ebene des Konzeptionellen anzusiedelnde Deutung von Daten ist, die sich mit dem Verständnis unserer selbst sozusagen überkreuzt, dann muss auch der abstrakte Raum der Begriffe als Erkenntnisressource gewürdigt werden.

Um mit der Frage, was denn nun eigentlich wirklich ist, zu Rande zu kommen, benutzen Metaphysiker:innen unserer Tage durchaus wiederholt eine Umwegstrategie. Es ist nämlich in diesem Sinne schon einiges erreicht, wenn es uns gelänge, uns über eine ontologische Fundamentalkategorie zu verständigen: Was ist *grundlegend*, was ist nur zweitrangig und zweit-gradig? Sind es Substanzen oder Ereignisse, Gedanken oder Eigenschaften, Simples oder Stages? Ganz in diesem Sinne unterstreicht Michael Rea:

„Fundamental things, if there are any, are the things out of which all others are made, or the things without which nothing else could even exist. They are the ‘grounding’ entities, the things on which everything else in the world depends. For example, Thales famously said that everything is water. The view seems absolutely incredible if we think that what he meant was that, contrary to all appearances, there’s no real difference between a baseball and a raindrop. But the standard way of understanding Thales’ famous claim is as a claim about what is fundamental. [...]

The view that metaphysics is concerned with what is fundamental is obviously related to the idea that metaphysics is concerned with what ‘really’ or ‘ultimately’ exists. ‘Ultimate’ is sometimes used as a near synonym for ‘fundamental’, so it is easy to see why the idea that metaphysics is concerned with ultimate reality might be understood as the idea that metaphysics aims to discover what is fundamental. Similarly, a metaphysician who says, for example, that table-experiences are caused not by tables but simply by atoms arranged table-wise might express their view by saying ‘there aren’t really any tables’.⁴²

Ein besonders markantes Anschauungsbeispiel für die *hermeneutische* Aufgabe der Metaphysik findet sich bei der Ausfaltung und Ausgestaltung eines ontologischen Kategoriensystems. In klassischer Manier dürfen wir daran festhalten, dass ein solches Kategoriensystem die Fundamentalunterscheidung zwischen Individuen einerseits und Universalien andererseits zu berücksichtigen hat, worin sich die uralte philosophische Differenzierung zwischen dem Partikulären und dem Allgemeinen verbirgt. Aber diese Grundeinteilung ist natürlich nur ein erster Schritt, der der Orientierung dient, weil mit dieser Zweiteilung noch nichts zur Fundamentalkategorie oder zu weiteren Feinuntergliederung innerhalb des jeweiligen Bereiches gesagt wird. Denn wir diskutieren, wie ich oben schon angedeutet habe, bei der Kür einer Fundamentalkategorie um den Rang von Substanzen und Ereignissen, von Eigenschaften und Sachverhalten, von Simples und komplexen Ganzheiten: Ist diese ganze Fülle von zusätzlichen Kategorien gleichursprünglich? Oder lässt sie sich durch das

hinausgeht? Wie auch immer man christliche Zentraltopoi wie Rechtfertigung, Vergebung oder Hoffnung auf einen Sieg des Lebens über den Tod im Einzelnen ausbuchstabiert, sie sind sicher über eine hermeneutische Als-Struktur zu beschreiben, nicht als Gegenstandsbehauptungen. Aber kann dieses Als in sich stehen, oder muss es nicht, um vollziehbar zu sein, sich von anderswo her verstehen?“

⁴² Rea, *Metaphysics* (wie Anm. 22), 6.

Auffinden von Abhängigkeiten und Konstitutionsvoraussetzungen vereinfachen? Auf welchen Bauprinzipien ruht die verfeinernde Abgrenzung zwischen diesen Unterkategorien auf? Welcher Kategorie gebührt der erste und damit fundamentale Rang?⁴³ Für unseren Umgang mit Personen ist es – um hier ein zentrales Problem aus der zeitgenössischen Philosophie des Geistes in Erinnerung zu rufen – keineswegs belanglos, ob wir uns als Substanz *par excellence* oder als Bündel von physischen und mentalen Eigenschaften, als vierdimensionale psychologische Episoden oder als intelligenzbegabte Organismen beschreiben.⁴⁴ Warum und mit welchem Recht wir uns als (nach der Ansicht einiger Metaphysikerinnen) als Substanzen *par excellence verstehen* dürfen – und nicht bloß als Bündel von Ereignissen oder Eigenschaften etc. –, verrät uns nicht die Wissenschaft, sondern muss von der Metaphysik auf der Basis begrifflicher Ressourcen, plausibler Selbstbeschreibungen, einer Analyse unseres Weltverhältnisses und unseres Ortes in einem materiellen Universum beantwortet werden.

Wenn es möglich sein sollte, die verschiedenen, sehr pluralen Ausformungen gegenwärtiger analytischer Metaphysik unter die Überschrift einer *Hermeneutik der Aktualität* zu versammeln, wäre dieses Resultat dann aber erst einmal nicht mehr als eine Art Kontrapunkt zu der oben skizzierten Genealogie und Hermeneutik des Verdachts? Können wir jenseits einer vor dem eigenen wissenschaftlichen Gewissen zu verantwortenden Wahl des Stils und der Aufgabe, auch rechtfertigbare Gründe angeben, die für diese Art der Hermeneutik der Aktualität nicht nur eine *Duldungstoleranz*, sondern vielleicht sogar eine *Respekt- und Anerkennungstoleranz* erwirken könnten? Es gibt, wie es scheint, zunächst zwei Gründe, die dieses Werben um Anerkennungstoleranz konsolidieren können: (1) ein Verweis auf das emanzipatorische Potenzial einer Hermeneutik der Aktualität und (2) ein Hinweis auf eine methodische Parallaxen-Situation, die entweder durch eine ins akzeptierende Schweigen gehende Achtsamkeit oder durch eine wechselseitige Internalisierung der Methodiken überwunden werden kann.

(Ad 1) Auch eine Hermeneutik der Aktualität hat ein *emanzipatorisches Potenzial*, gerade weil die Frage nach dem, was es eigentlich gibt, einen Rang dessen, was es gibt, sichtbar machen kann. Zwei, mit den bisherigen Skizzen in Einklang stehende Beispiele sollen kurz im Sinne dieser Perspektive beleuchtet werden: Peter Van Inwagen entwickelt eine materialistische Ontologie, in der allerdings lebendige Wesen eine besondere Rolle spielen. Während die artifiziellen materiellen Gegenstände unserer Alltagswelt in einer kritischen ontologischen Analyse für Van Inwagen erst einmal keine echten Gegenstände sind oder sein können, stechen lebendige Wesen heraus:

„Lives, as seen by the innocent and immaterial eye of our disembodied intellect, are self-maintaining events. But not just any self-maintaining event is a life. A flame or a wave is a self-maintaining event, but flames and waves are not lives. It is, as I have said, the business of biology to tell us what lives are. [...]

⁴³ Vgl. z. B. Joshua Hoffmann; Gary S. Rosenkrantz, *Substance among other Categories*, Cambridge 1994, 14–21.

⁴⁴ Zur Diskussion vgl. Lynne Rudder Baker, *The Ontological Status of Persons*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 65 (2002) 370–388; Scott Campbell, *The Conception of Persons as a Series of Events*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (2006) 339–358; Jens Johansson, *Am I a Series?* in: *Theoria* 75 (2009) 196–205.

[A] life is a reasonably well-individuated event. There is often a reasonably clear answer to the question whether a life that is observed at one time (or observed in part at one place: imagine observing two waving tendrils that may or may not emanate from the same organism) is the same life as a life that is observed at another time (or place). This is because a life is a self-directing event. If a life is at present constituted by the activities of the *x*s and was ten years ago constituted by the activities of the *y*s, then it seems natural to identify the two events if there is a continuous path in space-time from the earlier to the present space-time location, along which the life of ten years ago has propagated itself.⁴⁵

Diese ontologische Betonung lebendiger Wesen als echter, weil individuierter und damit der Selbsterhaltung und der diachronen Identität in der Zeit fähiger Wesen hat ein emanzipatorisches Potenzial insofern, als auf der Grundlage einer detailgenauen ontologischen Analyse der *gravierende Unterschied zwischen echten und vermeintlichen* Individuen bzw. Ganzheiten herausgearbeitet werden kann. Dieser, auf einer akzeptablen rationalen Analyse aufgebaute Unterschied wird eine Kritik an abgeleiteten, unechten Ganzheiten (wie Institutionen) befeuern, die sich anschicken, sich echten Individuen gegenüber als privilegiert und übergeordnet oder wichtiger und sogar überlebensfähiger auszugeben. Van Inwagen könnte derartige Konsequenzen ganz ohne Appell an eine institutionenkritische Lebensromantik oder ohne passiv-aggressive Programmatik der Verteidigung des Individuums ziehen; ihm genügte für die Sicherung des skizzierten Ergebnisses die eher nüchtern erscheinende Fragestellung auf dem Boden einer Hermeneutik der Aktualität.

Im zweiten Beispiel kommt das emanzipatorische Potenzial noch deutlicher zum Ausdruck, weil sich darin die vielen Debatten der jüngeren Philosophie des Geistes spiegeln mit der ganzen Frage, ob wir Menschen als bewusstseinsbegabte Lebewesen mehr sind als biologische oder physikalische Vorkommnisse. E. J. Lowe hat in die jüngeren Debatten zur *Philosophy of Mind* einen non-cartesianischen Dualismus eingeführt; sein Kontrapunkt ist der Animalismus, der Personen als biologische Vorkommnisse innerhalb einer bestimmten Art von Lebewesen verstehen müsste. Doch dagegen wehrt sich Lowe aus nachvollziehbaren Gründen:

„Now, an adherent of the view that persons are a kind of animal will doubtless want to say that *humans* (i.e., members of the species *homo sapiens*) are *persons* and are also (for example) *mammals*. But could an adherent of this view also accept the possibility of there being a hitherto unknown species of *amphibians* (say), call them *bolgs*, which were likewise *persons*? Not if our taxonomic principle [...] is correct, for this would commit them to the proposition that either mammals are amphibians, or amphibians are mammals, or else both mammals and amphibians are persons – and none of these disjuncts is true. (The last disjunct is of course false because if amphibians are – i.e., are subordinate to – persons, then, since frogs are amphibians, frogs would have to be persons, by virtue of the transitivity of the subordinancy relation. But frogs are not persons, outside the realms of fairy tale.) So either a widely applicable taxonomic principle must be rejected or else it must be claimed that creatures such as our imagined bolgs

⁴⁵ Van Inwagen, *Material Beings* (wie Anm. 32), 87; vgl. dazu auch Wimmer, *Creations of the Mind* (wie Anm. 40), 152–155.

cannot be persons – which seems to require an intolerable degree of anthropocentric prejudice.⁴⁶

Die Pointe dieses Hinweises besteht zunächst darin, den Status des Personseins nicht einfach an bestimmte, anthropozentrisch ausgelegte biologische Parameter zu binden, sondern eher an die irreduzible *Subjektperspektive*, die in der Analyse des Erkennens und Erfahrens gewissermaßen als *die* besondere Eigentümlichkeit eines geist- und bewusstseinsbegabten Zugangs zur Welt bestehen bleibt. Weil es logisch nicht ausgeschlossen ist, dass sich eine derartige Erste-Person-Perspektive auch in einer anderen biologischen Art realisieren kann oder realisiert hat, öffnet sich hier bereits eine Tür für eine grundlegende Kritik an einem *Homo sapiens*-Anthropozentrismus.

Was sind nun aber Personen? Lowes eigene Antwort rückt vom rein psychologischen Identitätskriterium Lockes ab und favorisiert einen Substanzbegriff, der Personen als *Erfahrungssubjekte* beschreibt, die natürlich *verkörpert* sind und sein müssen, wobei die Art der Verkörperung jeweils offenbleiben kann:

„So, as for the relationship between a person and his or her body, I do not see that this need be more mysterious in principle than any of the other intersubstantial relationships with which the natural sciences are faced: for instance, the relationship between a biological entity such as a tree and the assemblage of physical particles that constitutes it at any given time. Most decidedly, I do not wish to minimize the scientific and metaphysical difficulties involved here. [...] None the less, it is my hope that by adopting a broadly Aristotelian conception of substance and by emphasizing not only the autonomy but also the continuity of the special sciences, including psychology and biology, we may see a coherent picture begin to emerge of persons as a wholly distinctive kind of being fully integrated into the natural world: a picture which simultaneously preserves the ‘Lockean’ insight that the concept of a person is fundamentally a psychological (as opposed to a biological) one, the ‘Cartesian’ insight that persons are a distinctive kind of substantial particulars in their own right, and the ‘Aristotelian’ insight that persons are not essentially immaterial beings.⁴⁷

Gewiss wird man über Lowes Ansatz trefflich streiten können. Lowe, der dafür eintritt, Subjekte als nicht mehr weiter konstituierbare, damit ontologisch fundamentale Substanzen zu erachten,⁴⁸ steht mit seinem Substanzbegriff sicherlich Leibniz näher als Kant, mit dem ihn allerdings die Neigung zu einem Immaterialismus verbindet, den Kant im Postulat der Unsterblichkeit impliziert. Lowe will jedoch – anders als vielleicht Descartes – den Aspekt des Verkörpertseins nicht als etwas Akzidentelles verstehen⁴⁹ und führt daher das Verkörpertsein als eine fundamentale Relation ein. Ist die ganze Konstruktion schon deshalb diskreditiert, weil sie *idealismusaffin* (im Sinne Adornos) zu sein scheint? Oder könnte man nicht umgekehrt auch im Angesicht dieses Modells auf ein eigenes emanzipatorisches Potenzial verweisen? Wer den Personbegriff so eng an den Subjektsbegriff und die Erste-Person-Perspektive koppelt, der trifft ontologisch Vorsorge gegen jeden Versuch einer naturalistischen Reduktion von Personen. Personen sind Vorkommnisse in der Natur; aber

⁴⁶ E. Jonathan Lowe, *Subjects of Experience*, Cambridge 1996, 16.

⁴⁷ Lowe, *Subjects of Experience* (wie Anm. 46), 35.

⁴⁸ Vgl. ebd., 39–42.

⁴⁹ Vgl. ebd., 35–38.

ihre Konstitution lässt sich aus natürlichen Faktoren heraus allein nicht mehr zureichend bestimmen.⁵⁰ Was Personsein ausmacht, kann dann eben nicht in der Auswahl bestimmter physischer, biologischer, kognitiver Prädikate bzw. Dispositionen ermittelt werden, sondern liegt immer eine Ebene darunter. Weder Klasse noch Ethnie, weder Spezies noch genetisches Layout können über den Status des Personseins bestimmen, wenn wir mit Lowe sagen dürften, dass Personen nicht mehr rückführbare Substanzen sind, deren ganze Eigenart im Subjektsein aufgeht. Die Auftrittsbedingungen von Subjekten in unserer materiellen Welt liegen somit nicht restlos in der Hand der Naturgesetze, erst recht nicht in der Hand unserer Technologien, sodass uns auch die Verfügungsgewalt über Subjekte in letzter Instanz entzogen bleibt. Wenn sich im Rahmen einer analytisch-metaphysischen Diskussion also zeigen sollte, dass wir auf den Begriff der Person als Subjekt nicht verzichten können, dass wir das, was damit gemeint ist, als wirklich erachten müssen, hat diese Einsicht durchaus auch ein nicht zu leugnendes emanzipatorisches Potenzial.

(Ad 2) Die Gegenüberstellung von genealogischer Hermeneutik des Verdachts und einer Hermeneutik der Aktualität führt in eine *Parallaxensituation*. Die Kräfteverhältnisse und Spannungen solcher Parallaxensituationen hat mit großem Gespür Slavoj Žižek beschrieben. Žižek bezieht sich bei der Auswahl seiner Beispiele zunächst auf das eigenartige Verhältnis von politischer Philosophie und ökonomischer Philosophie; er kritisiert Marx dafür, dass dieser keine adäquate Theorie des staatlichen und politischen Handelns entwickelt habe. Er bemängelt an politischen Philosophien unserer Tage (etwa an Badiou), dass diese keinen theoretischen Ort für die Eigendynamik des Ökonomischen auszuweisen vermögen u. a. m.⁵¹ Die Parallaxen-Situation macht uns einerseits deutlich, dass wir beide Zugänge bzw. Paradigmen benötigen, dass wir sie allerdings *nicht ineinander überführen können*. In Hinsicht auf die Privilegierung des Zugangs gilt dann ein Weder-Noch. Aber wie können sich die beiden Paradigmen zueinander verhalten?

Die von Žižek untersuchte Situation kann auch als Analogie für das Verhältnis einer Hermeneutik und Genealogie des Verdachts auf der einen und einer Hermeneutik der Aktualität auf der anderen Seite verstanden werden. Offensichtlich können wir auf keinen der beiden Zugänge verzichten – auch theologisch insbesondere dann nicht, wenn wir die Tatsache ernst nehmen, dass es atheistische Anfragen im Namen eines reduktionistischen Wirklichkeitsmodells gibt, die die Frage nach der Eigenart unseres theistischen Welt- und Wirklichkeitsverständnisses im Wettbewerb von Wirklichkeitsmodellen unabweisbar machen.⁵² Man kann freilich auch die Auffassung vertreten, dass der Gottesglaube nicht mit einem Wirklichkeitsmodell assoziiert ist. Auf die Frage, ob nicht Theismus und Naturalismus zumindest unter einer bestimmten Hinsicht als Rivalen auf dem theoretischen Parkett von rivalisierenden Wirklichkeitsmodellen betrachtet werden müssen, sodass wir theologisch Begründungspflichten eingehen und auch einlösen müssen, die zumindest aufzeigen, was für den Theismus spricht, antworteten Saskia Wendel und Martin Breul:

⁵⁰ Vgl. ebd., 44–51.

⁵¹ Vgl. Slavoj Žižek, *Parallaxe*, Frankfurt a. M. 2006, 379–397.

⁵² Vgl. hierzu Thomas Schärfl, *Truthmaker: Risiken und Nebenwirkungen*. Ein Kommentar zu einer Fußnote von Saskia Wendel, in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 144 (2022) 43–70, bes. 66–69.

„Wir bezweifeln den Sinn einer Konstruktion des Theismus als ‚Weltmodell‘. Rationale Glaubensverantwortung bedeutet nicht zwingend, eine Vielzahl von ‚Weltmodellen‘ als mögliche Wahrmacher des Christentums zu konstruieren und diese auf eine Ebene mit anderen starken Kosmologien wie den Naturalismus zu heben. Die entscheidenden Einwände gegen den Naturalismus sind methodischer Natur: Er ist eine unzulässige Verallgemeinerung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu einer metaphysischen *grand unified theory*. Die Theologie verspielt diese wichtige methodische Kritik des Naturalismus, wenn sie den Theismus auch als große, alternative *grand unified theory* entwickelt, da sie dann nicht mehr die Tatsache problematisieren kann, dass überhaupt *grand unified theories* entwickelt werden. Praktische Metaphysik begreift rationale Glaubensverantwortung nicht als Konstruktion von Weltmodellen bzw. Welterklärungsmodellen, sondern – mit Marx gesprochen – als ‚Kritik im Handgemenge‘, also als diskursive Erörterung fraglich gewordener Einzelüberzeugungen in den Handlungskontexten der religiösen Lebenswelt. Hinzu kommt die Kennzeichnung der metaphysischen Reflexion als Unternehmen, das sich zwar wie auch der Rückgriff auf Weltmodelle am ‚Ganzen‘ orientiert bzw. an ‚letzten Gedanken‘, jedoch darin als Unternehmen einer Selbst- und Weltdeutung, nicht -erklärung, und damit epistemisch schwächer als das Konzept eines Weltmodells. Analog zur Verabschiedung von Letztbegründungsansprüchen plädieren wir dafür, sich in Metaphysik und Theologie auch von solchen Welterklärungsmodellen zu verabschieden. Statt danach zu fragen, welches Weltmodell christliche Überzeugungen ‚wahr‘ macht, sollte man unserer Ansicht nach die eigenen ontologischen, epistemologischen und vor allem ethischen und politischen Vorannahmen klären und von dort aus danach fragen, wie sich im Blick darauf religiöse, dann auch näherhin christliche Überzeugungen plausibilisieren, das heißt, nachvollziehbar machen lassen, und zwar auch denjenigen gegenüber, die sie nicht teilen und evtl. auch niemals teilen werden. Zudem gilt: Wenn es bei religiösen Überzeugungen nicht um ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ in theoretischer Hinsicht geht, braucht es auch keine Überlegung darüber, welches Weltmodell sie ‚wahr‘ zu machen in der Lage ist.“⁵³

Man wird aber an dieser Stelle vorsichtig zurückfragen wollen, ob man einen naturalistischen Atheismus mit der Reflexion auf angeblich fragwürdige Strategien und Methoden in Schach halten kann. Überdies ist die Darlegung eines Weltmodells und der Hinweis darauf, mit welchen Weltmodellen der Gottesglaube nicht vereinbar ist, ein Ausweis der Sachhaltigkeit des Glaubens und der Hinweis darauf, dass es dabei *um etwas* geht; denn ein Weltmodell ist keine alles umfassende Theorie im Sinne dessen, was die Physik erstrebt – diese für die Metaphysik behaupten zu wollen, ist bereits eine Verkennung der Eigenart metaphysischer Theoriebildung. Auch ist der von Wendel und Breul benutzte Unterschied zwischen *Deuten* und *Erklären* wohl etwas zu scharf gezogen; denn jedes Erklären ist ein hermeneutischer Akt, sodass eher Arten und Reichweiten und Ansprüche des Erklärens diskutiert werden sollten. Zudem setzen Wendel und Breul voraus, dass religiöse Überzeugungen nicht nach ‚wahr‘ und ‚falsch‘ beurteilt werden können oder dürfen – eine fundamentaltheologisch auch heute noch durchaus strittige These. Wendel und Breul verweisen in der zitierten Passage aber ebenfalls noch einmal auf eine andere Pflicht: *die Klärung der ethischen und politischen Vorannahmen*. Diese Pflicht ist umfassender als die Darlegung der ethischen und politischen Implikationen eines metaphysischen Modells; tatsächlich müssen Vorannahmen erst einmal thematisch gemacht, aufgedeckt, vielleicht sogar dechiffriert werden. Wie kann sich eine metaphysische Fragestellung, die ja eine Hermeneutik

⁵³ Saskia Wendel; Martin Breul, Replik, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 144 (2022) 145–164, hier 148 f.

der Aktualität sein will, einer Hermeneutik des Verdachts aussetzen? Wie ist mit dieser Parallaxensituation umzugehen, wenn ein achselzuckendes Ignorieren schon als Schuld-eingeständnis gewertet würde?

3. Epilog: Der Wert immanenter Kritik

Der folgende Vorschlag für einen produktiveren Umgang der beiden Paradigmen miteinander benutzt Metaphern aus der Elektrizität – und dies ist im Angesicht der bisher skizzierten Überlegungen nicht ganz ungefährlich, aber vielleicht doch einigermaßen nützlich: Da die beiden Hermeneutiken nicht ineinander überführt werden können, kann es keinen überspannenden Ausgangs- und Ansatzpunkt geben. Aber es ist möglich, die Sichtweise der je anderen Hermeneutik im je eigenen Ansatzpunkt zum Austrag zu bringen. Ich möchte dafür die Ausdrücke „Entladung“ und „Aufladung“ verwenden. Um sich die Sichtweise der anderen Hermeneutik aneignen zu können, müsste eine Hermeneutik der Aktualität ihre genuine Fragestellung mehr und mehr einklammern (daher: Entladung) und sie gleichzeitig mit der Sichtweise der je anderen Hermeneutik anreichern (daher: Aufladung). Auf diese Weise können im Getriebe von scheinbar unschuldig wirkenden metaphysischen Kategorien und Allgemeinbegriffen die politischen Fallstricke, die problematischen Seitenbedeutungen, die fragwürdigen Legitimierungskonstrukte, bei denen sich metaphysische Überlegungen zum Steigbügelhalter problematischer Ideologien machen können, offengelegt oder zumindest kritisch reflektiert werden. Gleichzeitig kann aber auch das emanzipatorische Potenzial eines bestimmten metaphysischen Ansatzpunktes herausgearbeitet und in den Vordergrund gestellt werden. Beispiele, wie ein derartiger Aufladungsprozess vorstattegehen könnte, wurden oben schon vorgestellt. Allerdings ist dieses Verfahren im Angesicht der beiden einander gegenüberstehenden Hermeneutiken reziprok zu verstehen. Auch in Hinsicht auf eine Hermeneutik des Verdachts könnte ein Entladungs- und sukzessiver Aufladungsprozess stattfinden, der zunächst die politischen Deutungskategorien einzuklammern beginnt und in einem zweiten Schritt die leitenden Grundbegriffe mehr und mehr einer Hermeneutik der Aktualität unterwirft: So wäre etwa zu fragen – wenn theologisch der Praxisbezug des Glaubens betont wird – wodurch entsprechende Praktiken konstituiert und getragen werden, ob es sich dabei um Wirklichkeitsstrukturen handelt, die sich Akteuren noch einmal verdanken oder um systemische Ereignisse, die aus sich selbst bestehen können. Oder es wäre zu fragen – um ein anderes Beispiel aufzurufen –, wie im Rahmen einer theologischen Anerkennungstheorie Anerkennungsverhältnisse konstellierte werden, was sie voraussetzen und wie auch sie konstituiert sind. Denn in einer Welt, in der Bewusstsein keine Eigenwirklichkeit wäre bzw. hätte, verwandeln sich Praktiken zurück in Unterklassen von Naturereignissen; und Anerkennungsverhältnisse wären nicht viel mehr als sozial-evolutionär generierte Gepflogenheiten, die aus soziobiologischen Überlebensnotwendigkeiten entstehen.

Das Modell für diese Entladungs- und Aufladungsvorgänge – die ohne Meta-Theorie auskommen müssen – stammt indirekt (d. h. ohne die Verwendung der von mir benutzten Metaphern) von Rahel Jaeggi und ihrer *Kritik von Lebensformen*; allerdings ist auch hier der Modus der Analogie mitzubedenken; denn Jaeggi hat Lebensformen als soziale Gebilde

und Praktiken vor Augen und fragt – angesichts ihrer scheinbar mit der individuellen Entscheidung für eine Lebensform mitgegebenen Unantastbarkeit – nach der Möglichkeit ihrer Kritizierbarkeit.⁵⁴ Theologische und philosophische Hermeneutiken sind keine Lebensformen im vollen Sinne, wenn auch (nicht selten) mit spezifischen Lebensformen verknüpft, die allerdings in ihrem akademischen Kontext mehr Gemeinsamkeiten als Trennendes aufweisen. Das *tertium comparationis* bilden in diesem Fall aber die Parallaxensituation einerseits und die vermeintliche Unantastbarkeit, das Eigenrecht des jeweiligen ‚Stils‘, andererseits.

Bei der Kritik von Lebensformen unterscheidet Jaeggi zwischen externer, interner und immanenter Kritik. Die externe Kritik steht in der Gefahr, von außen Maßstäbe an eine Lebensform heranzutragen und dieser damit einen Geltungsanspruch überzustülpen.⁵⁵ Die interne Kritik dagegen misst ein bestimmtes Vorkommnis nur an den eigenen Ansprüchen;⁵⁶ Jaeggi führt als Beispiel eine Romanvorlage an, die man am Anspruch eines guten Romans messen und literarisch dafür kritisieren kann.⁵⁷

„Die Kritik an einer solchen Situation verfährt dementsprechend so, dass sie die entsprechenden Normen, Ansprüche, Ideale oder Gattungsprinzipien hervorhebt, den festzustellenden Widerspruch zwischen diesen und der bestehenden Wirklichkeit aufweist und diese mit dem Hinweis auf den Widerspruch kritisiert, sie also als defizitär und falsch darstellt. Die zu beurteilende Wirklichkeit [...] wird so an einem von den Kritisierten selbst akzeptierten Maßstab gemessen.“⁵⁸

Den Unterschied zwischen interner und externer Kritik bringt Rahel Jaeggi in einer halbformalen Ausdrucksweise wie folgt auf den Begriff:

„Der angelegte Maßstab ist also eine Norm N, die im Prinzip von der entsprechenden Gemeinschaft selbst, dem Individuum selbst oder in Bezug auf die Kunstgattung als gültig anerkannt ist. Dieser Maßstab wird herangetragen an die tatsächliche Praxis. ‚Intern‘ ist die Kritik, weil die von ihr herangezogene Norm N von den die abweichende Praxis Ausübenden selbst als gültig betrachtet wird. Im Gegensatz dazu zieht die *externe* Kritik zur Kritik einer bestehenden (und von der Norm N getragenen) Praxis P die Norm N' heran, schlägt also die Ersetzung von Norm N durch N' vor – eine Norm, die entweder aus einer anderen Gemeinschaft stammt oder universelle Gültigkeit, jenseits bestimmter Gemeinschaften, behauptet.“⁵⁹

Wir sehen für unseren Fall, in dem sich zwei verschiedene Hermeneutiken gegenüberstehen, wo die Probleme in der Wahrnehmung des Ansatzes und des Geltungsanspruches der jeweils anderen Hermeneutik liegen: Nimmt eine Hermeneutik ihr ureigenstes methodologisches Richtmaß als Norm, setzt sie eine andere Hermeneutik einer *externen* Kritik aus. Dies führt mehr oder weniger automatisch in eine Delegitimierungsstrategie, weil die so kritisierte Hermeneutik den Ansprüchen der anderen Seite gar nicht genügen kann, sonst würde sie sich ja nicht von ihr unterscheiden. Bleibt es jedoch bei rein *internen* Formen

⁵⁴ Vgl. *Rahel Jaeggi*, Kritik von Lebensformen, Berlin 2014, 18–51.

⁵⁵ Vgl. ebd., 261 f.

⁵⁶ Vgl. ebd., 263 f.

⁵⁷ Vgl. ebd., 264.

⁵⁸ *Jaeggi*, Lebensformen (wie Anm. 54), 265.

⁵⁹ Ebd., 266.

der Kritik, kommt es nicht zu einer fruchtbaren Form von Begegnung; stattdessen dient die interne Kritik am Ende der gewissermaßen scholastischen Verfeinerung der je eigenen Methodologie. Man kann diese Form der inner-paradigmatischen Verfeinerung tatsächlich am Prosperieren der analytischen Metaphysik beobachten. Analoges gilt aber durchaus auch für andere philosophische (und theologische) Schulen, sobald sie sich auf ein mehr oder weniger klar etabliertes Paradigma konzentrieren können. Für die oben angedeutete Parallaxensituation sind die genannten Modi der Kritik aber nicht hilfreich: Die Delegitimierung führt nicht zu einer Anerkennung der je anderen Perspektive und Hermeneutik; das Maß innerer Kritik mag als Ausweis der intern-operationalen Rationalität eines Paradigmas bzw. einer Hermeneutik gelten, wird aber die rationale Akzeptierbarkeit nach außen hin nicht erhöhen.

Es liegt daher nahe, dem Rat von Rahel Jaeggi zu folgen und die Grenzen zwischen Innen und Außen durchlässig zu machen.⁶⁰ Aber wie kann es gelingen, dass eine externe Kritik nicht nur äußerlich bleibt, sondern sich *immanent* verorten lässt? Jaeggi empfiehlt (in Anspielung an Hegel⁶¹), im eigenen Ansatzpunkt die Widersprüche⁶² und Unausgegorenheiten zu entdecken, die wiederum zu Öffnungsmomenten führen, durch die sich die, scheinbar von außen kommende, Kritik in den eigenen Ansatz selbst integrieren lässt. Ein nicht unerheblicher Verfahrensbestandteil solcher Kritik ist, nach Jaeggi, das Explizitmachen bestimmter Voraussetzungen und Zusatzbedeutungen, weil sich nur an oder mit ihnen die entsprechenden Widersprüche zeigen werden. Der oben beschriebene Vorgang des Entladens und Aufladens der entsprechenden Hermeneutiken lässt sich mit Jaeggis Konzept der *immanenten Kritik* parallelisieren; das Aufladen ist das Explizitmachen der ungesagten, aber benennbaren Voraussetzungen – und dazu gehört das Problematische genauso wie das Visionäre einer jeweiligen Hermeneutik.

Gibt es hinter der Hermeneutik der Aktualität und im Methodenrepertoire analytischen Denkens nun auch eine *Vision* zu entdecken? Christopher Insole bringt einen utopistischen Zug des analytischen Denkens zum Vorschein, der sich gerade auch an der von mir beschriebenen Hermeneutik der Aktualität beobachten lässt. Insole bezieht sich dabei zunächst auf eine gängige Kritik am analytischen Denken, dem man einen ahistorischen Zugriff auf Gedanken und eine Abstraktion von den Lebenskontexten der Menschen vorwirft.⁶³ Insole erblickt aber in diesem Absehen-von eine idealisierende utopische Sicht auf den Menschen, die er schon in John Locks Arbeiten vorgeprägt findet: ein Absehen von Autoritäten und Strukturen, um gerade die bestmögliche theoretische Ausgangsposition zu suchen, die einen *egalitären Vernunftstandpunkt* anvisiert. Darin steckt ein befreiendes, aber auch optimistisches und idealisierendes Element, das – wenn man die Moderne nicht erst mit Kant, sondern eben schon mit René Descartes oder den Großen der englischsprachigen Erkenntnistheorie beginnen lässt – ein Signum der Moderne darstellt. Insole vergleicht diese Konstellationen zudem mit dem politischen Liberalismus eines Rawls:

⁶⁰ Vgl. Jaeggi, Lebensformen (wie Anm. 54), 278–281, 286–297.

⁶¹ Vgl. ebd., 281–283.

⁶² Vgl. ebd., 291.

⁶³ Vgl. Christopher J. Insole, Political Liberalism, Analytical Philosophy of Religion and the Forgetting of History, in: Harris Harriet; Christopher J. Insole (Hg.): Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion, Aldershot 2005, 158–170, hier 159–163.

„As becomes clear [...] it is not that Rawls is somehow unaware of our social and historical conditioning, but rather that he is all too aware of it, and the difficulties it engenders when trying to frame laws of fairness within a diverse and pluralistic culture. Just as Locke was, Rawls is aware of our constructedness within discourses. It is precisely this awareness of individuals as sites for intersecting discourses which motivates the artificial exercise of attempting to abstract from those thicker discourses *when, and only when, framing the laws of the polis*. We might say that it is because of Rawls's sense of the frailty, createdness and complexity of human agency that he sees the need for the artificial exercise of framing laws behind the veil of ignorance; it is because the imagined life behind the veil of ignorance is so *unlike* our actual condition that it can help us (heuristically) to frame laws and institutions which facilitate a diverse and pluralistic society, with voluntary public association between people who share comprehensive and substantial conceptions of the good. [...]

We can see that both analytical political liberalism and analytical philosophy of religion theory are both weaker and stronger than they initially appear: weaker in that they are not really representative of a universal rationality independent of history, tradition and authority, but stronger in that (*contra* their critics) they are themselves part of an historically legitimate and principled tradition of sitting lightly to history and authority. Political philosophers such as Rawls show themselves, at points, to be well aware of this; the suggestion might be that, the more philosophy of religion can be aware of itself within this tradition, the stronger it can become. We might discover that there are powerful historical and anthropological motivations – when dealing with situations in which human diversity, plurality, conflict and frailty are to the fore – for attempting to bracket out certain forms of historical conditioning, authority and substantial notions of the good, not because we are not historically conditioned with substantial views of the good, but precisely because we are, and this can lead to intolerance, violence and mutual incomprehension.“⁶⁴

Dieser Vergleich ist insofern erhellend, als er noch einmal zeigt, dass das analytische Denken grundsätzlich *modern* ist und sich – anders als die gelegentlichen theologischen Unterstellungen vermuten lassen, die im Analytischen etwas Vormodernes und Vorkritisches erblicken möchten⁶⁵ – entsprechend produktiv mit theologischen Paradigmen ins Benehmen setzen könnte, die sich selbst als dezidiert modern verstehen. Insole zeigt auf der Basis des Vergleichs zwischen politischem Liberalismus und analytischer Philosophie nicht nur, dass das Paradigma in seinem konkreten Vollzug an Grenzen stößt, die reflektiert werden müssen, sondern dass es einer grundsätzlich modernen, demokratischen Vision entspricht, die in dieser Hinsicht auch ein Potenzial für die Theologie besitzen dürfte:

„Political liberalism is invoked to enable us to live together in pluralistic and diverse societies. Analytical philosophy is best understood as being an expression, a philosophical corollary, of this political project. One is supposed to be able to approach an analytical text and, whatever one's background or presuppositions, to see that the argument stands or falls. There is (in aspiration at least) an egalitarianism, a democratic, undogmatic and liberal spirit to this ideal. Analytical philosophy is 'best understood' in this light in several senses: first of all, in the sense that this is the most charitable interpretation of what otherwise can appear to be an idiotic lack of historical awareness and respect; secondly, in the sense that analytical philosophers of religion would do well to do what they rarely do, which is to tap into this historically rooted justification for their sitting light to history, tradition and authority. In situations marked by

⁶⁴ Insole, *Liberalism* (wie Anm. 63), 169 f.

⁶⁵ Vgl. Bauer, *Allianzen im Widerstreit* (wie Anm. 8), 21 f.

diversity, pluralism, misunderstanding, fear and frailty, the liberal commitment to concordance, peaceful coexistence, communication and clarification has a valuable political contribution."⁶⁶

The present paper is dealing with the problem that contemporary metaphysics is causing adverse reactions among systematic theologians. These reactions are usually tied to the idea that metaphysics needs to be subjected to a hermeneutics of suspicion whose result would be that contemporary metaphysics – as its traditional predecessor – entails an oppressive and totalitarian political agenda. In contrast to such allegations, the present paper reconstructs metaphysics as a hermeneutics of actuality and points towards its emancipatory potential.

⁶⁶ *Insole*, *Liberalism* (wie Anm. 63), 170.