

---

# Ontologische Metaphysik versus metaphysische Religion

## Inwiefern erfordert die theologische Analyse von Religion metaphysisches Denken?

Walter Sparn

### I. Die Frage nach Metaphysik und Religion in ›nachmetaphysischer‹ Zeit

Wer wollte ernstlich bestreiten, daß die Metaphysik, einst »Erste Philosophie« und »Königin der Wissenschaften«, ja *divina scientia*, in der Moderne ihrer Würde Zug um Zug entkleidet worden ist? Gemessen an dem herrschaftlichen Bild, das die geschichtliche Erinnerung von ihr zeichnet, erscheint sie dem zeitgenössischen Denken als Aschenputtel, ja als Chimäre oder Popanz. »Nachmetaphysisches Denken« ist unser Los, wie lapidar der Titel Jürgen Habermas' von 1988 sagt<sup>1</sup>.

Unser Los – oder auch eine Aufgabe gegenüber irrationalen Versuchungen, die immer noch oder revisionär erneuert locken? Nicht erst in der postmodernen Unübersichtlichkeit, sondern schon seit im ausgehenden 19. Jh. die Diagnose vom Ende des metaphysischen Zeitalters mit Erfolg ausgegeben wurde – für die Philosophie durch Friedrich Nietzsche und Wilhelm Dilthey, für die Theologie durch Albrecht Ritschl –, seither wird die Diagnose von der Sorge begleitet, daß dieses Ende kein historisches Datum ist. Je mehr sich die Sorge zum *horror metaphysicus* verdichtet, desto ernster klingt die Aufforderung, ›nachmetaphysisch‹ zu denken. Der Eindruck, die Metaphysik sei eine Art Wiedergänger, den man nicht los wird, gibt der Aufforderung Emmanuel Lévinas', »Anders als Sein oder jenseits des Wesens« zu denken, einen dringlichen Charakter.<sup>2</sup> Der Appell verstärkt sich, wenn nachmetaphysisches Denken im Interesse von Religion gebo-

1. J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt/M. 1988. Zur Diskussionslage vgl. L. Oeing-Hanhoff, Art. Metaphysik VII, in: HWPh 5 (1980), 1269-1272; W. Oelmüller (Hg.), Metaphysik heute?, Paderborn 1987 (UTB 1471); M. Lutz-Bachmann, Postmetaphysisches Denken?, in: ZphF 56 (2002), 414-425; K. Gloy (Hg.), Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches, Würzburg 2005.
2. L. Kolakowski, Horror metaphysicus, München 1989; E. Lévinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974, dt.: Anders als Sein oder jenseits des Wesens, Freiburg/München 1988.

ten, vielleicht sogar eine christlich-religiöse Aufgabe, die einer »Umkehr des Denkens«<sup>3</sup>, zu sein scheint.

## 1. Die Zweideutigkeit des ›Nachmetaphysischen‹

Wie alle ›nach‹, die mehr besagen als schiere Chronometrie, ist es auch in der Forderung ›nachmetaphysischen‹ Denkens zweideutig. Was hinter uns liegen zu scheint, brauchte nicht erwähnt werden, wenn es einfach in der Vergangenheit versänke und vergessen würde. Aber die Metaphysik, scheint es, ›vergißt sich nicht‹. Muß sie in ihrem Hinter-uns-Liegen eigens benannt und so auf Distanz gehalten werden? Oder ist sie umgekehrt nach wie vor ein »Problemasyl für unlösbare Fragen«, »Isolierstation für gefährliche Fundamentalprobleme«, so daß es, in skeptischem Interesse, »niemals zuviel Metaphysik« geben kann?<sup>4</sup> Oder läßt es das Scheitern metaphysischer und theologischer Sinnansprüche eher geraten sein, auf den Ausgang aus der ›Höhle‹ zum ›wahren Wissen‹ zu verzichten und die Kunst der Resignation zu üben?<sup>5</sup>

a. Möglicherweise rechneten jene Philosophen, denen ›die‹ Metaphysik als eine immer schon sinnlose, mit Scheinproblemen befaßte Angelegenheit vorkam und die auf »Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« zielten, wie das Programm Rudolf Carnaps von 1931, mit einem im einfachen Sinn nachmetaphysischen Zeitalter.<sup>6</sup> Daß dies ein Irrtum war, belegt nicht nur das Scheitern des anfänglichen Logischen Positivismus, sondern auch die Rückkehr zu *ontological commitments* seit Willard V. O. Quine, die inzwischen eine Art ›metaphysischer Wende‹ geworden ist.<sup>7</sup> Gegen ein einfaches ›nach‹ hatte sich schon der Philosoph gewandt, gegen den Carnap schrieb: Nicht ganz unähnlich dem positivistischen Vorwurf, der Metaphysiker sei eine Art Patient, dem man seine sich selbst mißverstehenden Begriffsdichtungen aufklären müsse, zielte auch Martin Heidegger auf eine ›Überwindung‹ der abendländischen Metaphysik, die sich verkenne im Vergessen ihrer Geschichtlichkeit und damit

3. *E. Thaidigsmann*, Umkehr des Denkens. Die Aufgabe einer nachmetaphysischen Theologie, in: NZSTh 45 (2003), 276-292.
4. *O. Marquard*, Skeptische Betrachtung zur Lage der Philosophie (1978), in: *H. Lübbe* (Hg.), Wozu Philosophie?, Berlin/New York 1978, 70-90. zit. 88f.
5. *H. Blumenberg*, Höhlenausgänge, Frankfurt/M. 1989; vgl. auch *R. Safranskis* Kritik am Versprechen des Höhlengleichnisses und überhaupt an der der Metaphysik als der »Versuch, nach Hause zu kommen«, *Ders.*, Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbare, München/Wien 1990, 87ff.
6. *R. Carnap*, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache: Erkenntnis 2 (1931), 219-242; vgl. heute *B. Kanitscheider*, Auf der Suche nach Sinn, Frankfurt/M./Leipzig 1995; *P. Janich*, Logisch-pragmatische Propädeutik, Weilerswist 2001.
7. Vgl. neuestens die Zeitschrift »Metaphysica«, Bd. 1 ff., Frankfurt/M. 2005ff. oder Die »Oxford Studies in Metaphysics«, vol. 1 ff., Oxford 2005 ff.

des Seins, das sie doch zu Wort bringen wollte. Seine ›Fundamentalontologie des Daseins‹ war daher ambivalent ›nachmetaphysisch‹: keine Metaphysik, der das Sein als solches verborgen geblieben war, immer noch Metaphysik, insofern sie nach dem Seienden als solchem fragt. Da die Seinsvergessenheit der Metaphysik in der Annahme, das Sein sei beständig anwesend und verfügbar, eine moderne Form im ›Ge-stell‹ der szientifisch-technologischen Organisation der Gesellschaft gefunden hat – in der Tat gibt es auch eine »Metaphysik der Kybernetik« –, würde die ›wissenschaftlich‹ zu überwindende Metaphysik gerade so blind perpetuiert.<sup>8</sup>

Man kann freilich die Ambivalenz des ›Nachmetaphysischen‹ auflösen wollen, und das ist nach beiden Seiten versucht worden. Für das vollständige *Ende* von Metaphysik können nicht nur epistemische, nach wie vor auch sprachanalytische Gründe, sondern auch *moralische* Motive aufgeboten werden. Sie sind immer stärker geworden, seitdem Arthur Schopenhauer, der den Menschen durchaus als *animal metaphysicum* ansah, dennoch die optimistische Theodizee, d. h. die idealistische Metaphysik als »ruchlose Denkungsart« und »bittere(n) Hohn auf die namenlosen Leiden der Menschheit« anklagte.<sup>9</sup> Vollends ›nach Auschwitz‹ kann die abendländische Metaphysik, wie Theodor W. Adorno einschärfte, nur als Zynismus gelten, der das Geschehene aus ›höherer‹ Sicht rechtfertigt, die Menschheit mit falschem Trost betrügt und die Opfer verhöhnt: Metaphysik ist wahr allenfalls »im Augenblick ihres Sturzes«. Aber hat man es in der ›negativen Dialektik‹, wenn auch auf paradoxe Weise, nicht noch immer mit Metaphysik zu tun?<sup>10</sup> Die gleiche Frage läßt sich auch an die Ersetzung der Metaphysik durch die *Hermeneutik* stellen, wie sie auch theologisch so wirksam Hans-Georg Gadamer im Gefolge von Wilhelm Dilthey durchgeführt hat. Denn unbeschadet der Kritik an der idealistisch desavouierten Metaphysik erfährt die ursprünglich auf geschriebene Texte befaßte, nun auf das horizontverschmelzende Verstehen im Gespräch erweiterte Hermeneutik ein ontologische Wendung, weil sie alle Erfahrung als sprachlich verfaßte unterstellt. »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache« – nicht ›dialektisches‹ (letztlich monologisches) Selbstbewußtsein, sondern

8. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; *Ders.*, *Was ist Metaphysik* (1929), Nachwort zu *Was ist Metaphysik* (1943), Einleitung zu *Was ist Metaphysik* (1949), in: *Ders.*, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967, 1-21, 99-108, 195-212; *Ders.*, *Einführung in die Metaphysik* (1935). Vgl. J. Greisch, *Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins*, in: D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2003, 115-127; E. Angehrn, *Kritik der Metaphysik und der Technik*, in: ebd., 268-279. – G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, Krefeld 1963; vgl. C. Wernigen, *Martin Heidegger und Gotthard Günther*, München 2006.
9. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1819), *Sämtliche Werke* Bd. I, Darmstadt 1974, 447; *animal metaphysicum: Die Welt als Wille und Vorstellung II* (1844/1857), *Sämtliche Werke* Bd. II, Darmstadt 1976, Kap. 17 (206-243), zit. 207.
10. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1966; *Meditationen zur Metaphysik*, 352-398, zit. 398; G. Vattimo, *Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung* (1987), in: *Ders.*, *Abschied*, Wien 2003, 76-108, hier: 82 ff.

die Kultur, die aus der Sprache, aus Tradition, Dialog, Praxis und aus ihren symbolischen Formen, zumal der Kunst lebt. Die vor allem fragende und dann auf Sinnverstehen bezogene »hermeneutische Erfahrung« ist eine durchaus antimetaphysische, aber auf ihre Weise platonisch inspirierte »metaphysische Erfahrung«.<sup>11</sup>

Einer respektablen theologischen Tradition scheint es zu entsprechen, wenn der »Logos der Metaphysik«, auch der in den empirischen Wissenschaften meist fraglos vorausgesetzte, als gescheitert, aber ohnehin dem »Logos der Offenbarung« widersprechend charakterisiert wird. Kurt Hübner löst die Verknüpfung von Metaphysik und Religion jedoch völlig auf, um die christliche Offenbarungsreligion wieder mit dem Mythos zu verknüpfen. Trennt man die Metaphysik als wissenschaftliche Ontologie »aspektisch« vom Mythos und vom Christentum (die nur metatheoretisch den Charakter von Ontologien annehmen), so entziehen die (ebenso metatheoretisch begründeten) »Toleranzprinzipien« sowohl die Religion als auch die Metaphysik theologischer Diskutierbarkeit. Das metaphysische Denken erscheint vielmehr als Wiederholung des Sündenfalls; der christliche Glaube selbst als nicht-ontologisch, vielmehr als mythische und poetische Einheit von Wort und Wirklichkeit. Er integriert den Logos der Metaphysik und der Wissenschaften, um den »Widersacher des Logos der Offenbarung ... für die Erkenntnis einer heilsgeschichtlich verstandenen Erscheinungswelt« zu gebrauchen.<sup>12</sup> Ob das eine Option für die Theologie ist, darf man füglich bezweifeln.

Die Ambivalenz des »Nachmetaphysischen« kann allerdings auch nach der anderen Seite aufgelöst werden. Die Unbeirrbarkeit, mit der es Metaphysiken und Antimetaphysiken durch Jahrhunderte überlebt hat, könnte das »metaphysische Bedürfnis« als »Naturanlage der Vernunft« ins Recht setzen. Nimmt man dies an, wie vor Schopenhauer schon Immanuel Kant und mit diesem auch Heidegger (und vgl. Pred 3,11) und spricht im Sinne unvermeidlicher Fragen von der »Unvermeidlichkeit der Metaphysik«, dann ist klar, daß man »Metaphysik nur mit anderer Metaphysik bekämpfen« kann, also wieder und neuerlich nach den Herausforderungen und Möglichkeiten von Metaphysik fragen muß.<sup>13</sup> Im Bewußt-

11. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 250ff., 361 ff., zit. 450. Vgl. J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, 25 ff.

12. K. Hübner, *Glauben und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, 15 ff., 341 ff., 606 ff.; zit. XV; die Kritik der Metaphysik bezieht sich nur auf die metaphysische Theologie, die sich an die Stelle der Offenbarung setzt und versucht, »die Inhalte des christlichen Glaubens in Gegenstände der ihrer selbst gewissen Vernunft zu verwandeln, teils auch außerhalb des Glaubens einen eigenen Weg zu Gott zu finden«, ebd., 347; *Ders.*, *Metaphysik und Offenbarung*, in: *Philotheos 2* (2002), 17-30; *Ders.*, *Metaphysik und Offenbarung*, in: *M. Knapp/Th. Kobusch (Hg.)*, *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, Berlin/New York 2001, 20-40.

13. W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Berlin 1954, 386 u. ö.; J. Salaquarda, *Art. Metaphysik, III. Ende der Metaphysik?*, in: *TRE 22* (1992), 653-660, zit. 659; V. Hölsle (Hg.), *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

sein einer langen Geschichte gescheiterter Ambitionen sieht man sich gehalten, an den Fragen weiterzuarbeiten, die sich auch einer ernüchterten Vernunft stellen, wenn sie sich in ihrer Welt begründet will orientieren können. Diese Überzeugung leitete im 20. Jahrhundert denn auch die theologisch erheblichen Initiativen zur Erneuerung der Metaphysik.

b. Die Ablehnung der Metaphysik schloß oft die Annahme ein, daß die Frage nach *Religion*, sofern diese mehr sein will als irrationaler Glaube, für das Denken gegenstandslos sei. Allenfalls läßt sich Religion, wie seit Ludwig Wittgenstein religionsphilosophisch folgenreich etabliert, als eigenes ›Sprachspiel‹ ansehen, dessen Bildlichkeiten von ihrem metaphysischen Mißverständnis zu unterscheiden und sprachanalytisch auf ihren pragmatischen Sinn zu verstehen seien; oder man betrachtet, wie in den funktionalen Religionstheorien seit Niklas Luhmann und Hermann Lübbe, neuerdings auch von J. Habermas vorgeschlagen, Religion als eine irreduzible Instanz der Bewältigung von Kontingenz, als eine auch in (post-)säkularen Kulturen unverzichtbare, aber knapp gewordene Ressource von Sinn, deren »semantische Potentiale« zumindest teilweise entschlüsselt, »in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden« werden müssen. Dies liegt im Interesse eben des »nachmetaphysischen und nichtreligiösen Selbstverständnis(es) der westlichen Moderne«: Das »gewiss fallibilistische, aber nicht-defätistische ... nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht«. <sup>14</sup> Freilich, wer ist für die gesellschaftliche Präsenz der religiösen Sinnressource zuständig – zumal weil Religion im Binnenverhältnis nicht funktional verzweckt werden kann und will? <sup>15</sup>

Die intentional klare Trennung von Metaphysik und Religion verwischt sich jedoch wieder im Kontext der Bemühung um eine Erneuerung der Metaphysik. Das gilt für die ›neoklassische Metaphysik‹, die von Alfred N. Whitehead ausgehend nicht nur das moderne mechanistische Weltbild und die antike Substanzmetaphysik, sondern auch die zugehörige Annahme des unveränderlichen, absolut wirklichen Ersten Seienden ablöst zugunsten eines Gottesbegriffs, der Zeitlosigkeit von Ideen und Werden in der Zeit in sich korreliert. Dieser ›neoklassische Theismus‹ nimmt nicht nur das religiöse Motiv der Liebe Gottes auf, sondern transformiert auch die christliche Theologie, die ihn aufnimmt, zur einer die

14. J. Habermas, Glauben und Wissen, in: Zeitdiagnosen, Frankfurt/M. 2003, 249-262; Ders., Einleitung zu: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt/M. 2005, 7-14, zit. 7, 12, 13. Wenn Habermas' Plädoyer für kommunikative Rationalität die ›dritten Kategorien‹, die den Dual von Geist und Körper aufsprengen (Sprache, Handlung, Leib), wirklich transzendental verstünde, wäre dieser Positivismus des Religiösen wohl nicht nötig, vgl. J. Habermas, Denken (Anm. 1), 27 ff.

15. In historischer Verfremdung stellt diese Frage erhellend D. v. Petersdorff, Wieviel Metaphysik braucht die Aufklärung? Martin Wielands »Musarion«, in: Merkur 58 (2004), 1009-1019.

Offenbarung integrierenden philosophischen Theologie.<sup>16</sup> Ähnlich ist die »Transformation der Philosophie«, die Karl-Otto Apel im Interesse einer transzendentalhermeneutischen oder -pragmatischen Letztbegründung der Philosophie angenommen hat, theologisch ambivalent. Sie nimmt den philosophischen Logos und die christliche Gemeinde als Motive einer »idealen Kommunikationsgemeinschaft« auf, verzichtet jedoch auf einen rationalen Gottesbegriff. Gleichwohl neigt eine solche Letztbegründung dazu, eine Natur und Geist übergreifende Sphäre der Wahrheit, ja der absoluten Vernunft zu statuieren und wird dann, wie bei Vittorio Hösle, philosophische Theologie im Sinne des platonischen Idealismus.<sup>17</sup> Vielleicht wird das vermieden, wenn man die behauptete Intersubjektivität des idealen Gesprächs in einer ›Metaphysik des Zeichens‹ begründet, die Verstehen als Interpretation meint, die also den transzendentalen Anspruch semiotisch bewahrheitet. Das würde nicht nur die Trennung zwischen der Metaphysik als Inbegriff von Theorie und der Praxis aufheben, sondern erlaubte auch, Metaphysik als solche transzendentaltheoretisch zu verstehen.<sup>18</sup>

Noch deutlicher ambivalent erscheint die Verknüpfung der Theorie der Subjektivität mit der platonischen Metaphysik, wie sie Dieter Henrich vorschlägt und die J. Habermas' Parole »nachmetaphysisches Denken« aufgelöst hat. Gegen diese besteht Henrich mit I. Kant darauf, daß die elementaren, jedoch unvollständigen und widersprüchlichen Leistungsweisen der Vernunft eines integrierenden Abschlusses bedürfen, also einer Metaphysik, ohne die, auch wenn dieses Wort bloß eine »Folge von Verlegenheiten« anzeige, ein bewußt an vernünftiger Selbstverständigung orientiertes Leben unmöglich ist. Nicht die (scheinbare, tatsächlich naturalistische) Unmittelbarkeit der ›Lebenswelt‹, sondern die aus der Spontaneität des bewußten Lebens entspringende Reflexion einschließlich »letzter Gedanken« über das Eine und Ganze, über das ›All-Eine‹, vermag den Lebenssinn eines endlichen Wesens zu thematisieren, der nicht unter dem Vorbehalt eines fiktiven Als-ob steht – auch wenn diese Synthesis verschiedener Ansätze menschlichen Selbstverständnisses nicht infalliblen, sondern nur erwägenden Charakter hat. Für die ideale »Metaphysik des Endlichen« will Henrich auch den Titel ›Spekulation‹ (im Unterschied zum trägen *common sense*) erhalten, denn sie erreicht (im besten Fall) die ›ersten Gründe‹ und ›das Höchste‹. Damit aber wird sie zur Nachfolgerin der Religion: Sie nimmt diejenigen Motive auf und erfüllt sie, die über Jahrtausende die Religion zur höchsten Form bewuß-

16. Ch. Hartshorne, *A Natural Theology of Our Time*, Indianapolis 1967; J. Cobb/D. R. Griffin, *Process Theology* (1976), dt.: *Prozeßtheologie*, Göttingen 1979. Vgl. I. U. Dalferth, Art. *Prozess-theologie*, in: *HWPPh* 7 (1989), 1562-1565; R. Faber, *Gott als Poet der Welt*, Darmstadt 2003.

17. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* Bd. I, Frankfurt/M. 1973; V. Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990.

18. K.-O. Apel, *Von Kant zu Peirce. Szientismus oder transzendente Hermeneutik?*, in: *Ders.*, *Transformation der Philosophie* Bd. II, Frankfurt/M. 1976, 157-219; *Ders.*, *Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie*, in: V. Hösle, *Krise* (Anm. 17), 1-29.

ten Lebens gemacht haben.<sup>19</sup> Etabliert dies eine direkt der Theologie konkurrierende Metaphysik?

## 2. Theologische Komplikationen

Die Ambivalenz ›nachmetaphysischen‹ Denkens wird im Blick auf die *theologische Frage* nach dem Zusammenhang von Metaphysik und Religion nochmals hintergründiger.<sup>20</sup> Denn wenn sich Theologie als Denken eigenen Rechts von der Metaphysik unterscheidet, dann hat sie einen anderen Bezug auf Religion und einen davon auch mitbestimmten und folglich strittigen Bezug auf eine mit religiös affinen Begriffen befaßte oder aber religiös abstinenten Metaphysik. Da das Entsprechende auch aus der Sicht der metaphysischen Denkform gilt, gibt es keine allgemeine Regel dafür, an welcher metaphysischen bzw. metaphysikkritischen Bezugnahme auf Religion die Theologie positives oder aber negatives Interesse nehmen sollte.

a. Dies ist besonders deutlich im Blick auf die *ethische Kritik* der Metaphysik, die keineswegs nur ihren ›Sturz‹, sondern auch ihre Verwandlung will. Die Situation ›nach Auschwitz‹ erfordert zwar die Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik als Ontotheologie, d. h. als Denken des Einen in allem und des Absoluten als Grund von allem, aber ethische und auch religiöse Gründe erfordern die Wiederholung der metaphysischen Fragen. So hat sich Hans Jonas zu »metaphysischen Vermutungen« bewogen gesehen: einmal dazu, das Prinzip Verantwortung angesichts des »endgültig entfesselte(n) Prometheus in der Metaphysik zu verankern, aus der allein sich die Frage stellen läßt, warum überhaupt Menschen in der Welt sein sollen«; zum andern dazu, den überlieferten Begriff Gottes als reinwirkliches Sein zu revidieren zugunsten der Annahme, daß Gott sich in der Schöpfung seiner Allmacht entäußert hat und seither seine Vorsehung und seine eigene Zukunft an die Verantwortung der Menschen bindet, also ähnlich wie die Prozeßphilosophie zugunsten der Idee eines werdenden Gottes.<sup>21</sup>

19. D. Henrich, *Konzepte*, Frankfurt/M. 1987; D. Henrich/P. Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Kant*, Stuttgart 1988; Ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Subjektivität*, Stuttgart 1999, bes. 194 ff. Zur theologischen Kritik und Rezeption vgl. U. Barth, »Letzte Gedanken«. Ihr epistemischer Status in Religion und Philosophie, in: D. Korsch/J. Dierken (Hg.), *Subjektivität im Kontext*, Tübingen 2004, 187-210 (Antwort Henrichs ebd., 211-231); K. Müller, *Aufgaben eines bewusst geführten Lebens*, in: *Philotheos* 4 (2004), 17-30.
20. Vgl. H.-L. Ollig, *Das unerledigte Metaphysikproblem*, in: *ThPh* 65 (1990), 31-68; G. Jones/S. E. Fowl (ed.), *Rethinking Metaphysics*, Oxford 1995; J. Rohls, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 2002, 573 ff.
21. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1985, zit. 7f.; Ders., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt/M. 1987; Ders., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M./Leipzig 1992.

Das moralische Motiv der Metaphysikkritik hat ohnehin vielleicht nur das Amalgam des griechischen Denkens und des christlichen Glaubens im Blick gehabt, jene verdummende oder krankmachende ›Volksmetaphysik‹, wie A. Schopenhauer, oder ›Platonismus fürs Volk‹, wie F. Nietzsche es nannte. Wie ersterer über seine primär moralisch-asketische Motivation keinen Zweifel ließ, so letzterer nicht über die (a-)moralisch-dionysische Motivation für die Kritik an der metaphysisch unterlegten Moral als eines ›Willens zur Macht‹; und die Kritik M. Heideggers an der Seinsvergessenheit der bisherigen, dem platonischen Wahrheitsverständnis folgenden Metaphysik hat in moralisch-existenzieller Dringlichkeit die nihilistische Technokratie der Moderne im Blick. Die geschichtliche Erfahrung des 20. Jahrhunderts hat die ethische Motivation der Metaphysikkritik vollständig gemacht. E. Lévinas hat die Folgerung gezogen, daß nicht ›Ontologie‹ (das ist sein Wort für die zu überwindende Metaphysik), sondern *Ethik* die Erste Philosophie sein muß. Wenn metaphysisches Denken durchweg der Reduktion des Vielen auf das Eine, des Anderen auf den Selben verpflichtet ist, dann gibt es einen unvermeidlichen Zusammenhang von Metaphysik und *Gewalt*. Diese Verknüpfung besteht, wie Jacques Derrida verdeutlicht hat, nicht erst in der Rechtfertigung geschehener Gewalt – der metaphysische Diskurs, der auf das Besondere und Einzelne zugreift und deren Differenz ›vernünftig‹ dem Allgemeinen opfert, ist totalitär, weil er dem metaphysischen Logos, d. h. dem sich selbst hörenden Sprecher und dem sich selbst denkenden Denken verpflichtet ist.<sup>22</sup>

Sollten Theologen den metaphysischen Diskurs qua Gewalt als ›Sünde‹ meiden? Schon der Umstand, daß die Theologie, anders als die philosophische Ethik, menschliches Handeln vor Gott, d. h. in der Unterscheidung von Person und Werk betrachtet, sollte bedenklich stimmen. Zögern läßt einen aber auch der Umstand, daß die ethische Metaphysikkritik nicht nur selber moralische Motive, sondern auch religiöse oder religionsaffine Motive haben kann, und sei es nur die Überzeugung »Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens«. <sup>23</sup> Daß solche Motive ihrerseits metaphysisch artikuliert werden, ist nicht nur, wie schon bei M. Heideggers ›Kehre‹, dann bei H. Jonas, sondern auch bei E. Lévinas der Fall. Auch dessen Ächtung der ›Ontologie‹ im Namen des Anderen hat eine metaphysische Implikation. Denn der Andere ist anderes als das andere meiner selbst deshalb, weil sich in der Anrede durch ihn das Sein, ja das *Unendliche* konkret ereignet. Deshalb darf und muß das »metaphysische Begehren«, das dann mehr ist als Bedürfnis oder Leidenschaft, »nach dem ganz Anderen, nach dem absolut An-

22. E. Lévinas, *L'éthique comme philosophie première*, in: *Le Nouveau Commerce* 84/85 (1992), 7-20. J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* (1954), dt.: *Gewalt und Metaphysik*, in: *L'Écriture et la différence* (1967), dt.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121-235; G. Vattimo, *Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung* (Anm. 10), 92 ff.

23. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1954), in: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, 5-36, zit. 36.

deren (streben)«. Dieser Begriff des Unendlichen und seiner »Majestät«<sup>24</sup> ist theologisch, unter der Leitdifferenz von Gott und Mensch, freilich nicht unproblematisch. Sollte man eher der hier anknüpfenden Einladung Gianni Vattimos folgen? Im Erbe des Christentums versteht er die ethische Metaphysikkritik als weitere »Säkularisierung der Philosophie« und zeichnet »jenseits der Gewalt der Metaphysik« die »nihilistische« Säkularisierung als »konstitutives Merkmal einer authentischen religiösen Erfahrung« aus; eine »schwache Ontologie«, die jeglicher Wahrheit sich enthält, die Wirkung von Macht ist, würde dieser religiösen und zugleich historischen Erfahrung entsprechen.<sup>25</sup>

b. Der *pensiero debile* bezieht seine Gewißheit nicht zuletzt aus dem Gegenüber jenes Typs von Metaphysik, der in theologischer Personalunion betrieben wird, d. h. der *philosophischen Theologie*, die im weltanschaulichen Umfeld römisch-katholischer Theologie in Korrelation mit der Offenbarungstheologie steht. Diese Metaphysik, einst unter dem Namen »Theodicee« neothomistisch gepflegt, wurde inzwischen zur transzendental- oder existenzphilosophisch und hermeneutisch bewußten Reflexion auf die Religion als Lebensvollzug umgestaltet. Auch wenn diese Umgestaltung außerordentlich tief genannt werden darf<sup>26</sup>, so bleibt sie doch der Voraussetzung verpflichtet, daß der Mensch sich seines Grundes im Absoluten denkend vergewissern will, daß seine Metaphysik aber der Religion bedarf und umgekehrt; Annahmen, die erst in der teleologischen Zuordnung von Natur und Gnade bzw. von Wissen und Glauben, wie sie der katholischen Theologie eigentümlich ist, zureichend begründet sind. Evangelische Theologen können hier viel lernen, wenn sie die reformatorische Unterscheidung religiösen Glaubens und metaphysisches Wissens nicht vergessen. So bleibt zu klären, was katholische Theologen meinen, wenn sie den Weg »von der metaphysischen Theologie zur Theorie religiöser Sprechhandlungen« gehen, aber auch die »Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie« herausstellen. Weiter jedenfalls als eine Metaphysik, wie sie noch die Enzyklika »Fides et Ratio« (1998) meinte<sup>27</sup>, griff der Bochumer Kongreß »Religion – Metaphysik(kritik) –

24. E. Lévinas: *Totalité et Infini* (1961), dt.: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i. B. 1987, 35 ff., 279 ff., zit. 35; eine Art ontologischer Beweis ist das, auch wegen des Bezugs auf R. Descartes, für L. Ohly, *Der reale Andere und die Realität Gottes*. Sartre und Lévinas, in: *NZStH* 48 (2006), 184-199.
25. G. Vattimo, *Credere di credere* (1996), dt.: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997, 7 ff., 40 ff., zit. 9; *Ders.*, *After Christianity* (2002), dt.: *Jenseits des Christentums*, München/Wien 2004, 142 ff., 155 ff.
26. E. Coreth SJ, *Metaphysik*, Innsbruck 1964, <sup>3</sup>1980; J. Schmidt SJ, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003; R. Schaeffler, *Philosophisch von Gott reden*, Freiburg i. B. 2006. Die aktuelle, sehr offene Diskussion spiegelt M. Enders (Hg.), *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Bd. 1 ff., Frankfurt/M. 2002 ff.
27. F. Gruber, *Die kommunikative Vernunft des Glaubens*, in: *SaThZ* 9 (2005), 132-147; W. Kasper, *Zustimmung zum Denken. Von der Unerläßlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie*, in: *ThQ* 169 (1989), 257-271. *Johannes Paul II.*, *Enzyklika Fides et ratio*, Glaube und

Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne« (1999) aus, dessen disparater Titel der Votenlage entspricht, die Chancen der Neuorientierung jenseits der Alternative von Resignation oder Reaktion auszuloten.<sup>28</sup>

Auch von den evangelisch-theologischen Initiativen zur Erneuerung der Metaphysik kann man nicht durchweg sagen, daß sie die Komplexität der Beziehungen von Metaphysik und Religion in theologischer Perspektive klären; ein Konsens darüber, was als Metaphysik nach dem Ende der bisherigen Metaphysik erneuert werden soll, läßt sich noch nicht erkennen. Niemand leugnet, in welchem Maß theologische Präsuppositionen und Interessen in die jeweiligen Begriffe von Metaphysik und Religion projiziert worden sind und projiziert werden. Diese Einsicht belegt eine der ersten Initiativen zu einer nicht-idealistischen Korrelation von Theologie, Metaphysik und Religion, die von Knud Lögstrup.<sup>29</sup> Ihre sprach-, kunst-, natur- und geschichtsphilosophischen sowie religionsphilosophischen Reflexionen stehen in einem methodischen Zusammenhang als existentielle Phänomenologie; sie werden aber trotz des Titels nicht wissenschaftstheoretisch als »Metaphysik« erklärt. Erst recht müßte, wer die christliche Theologie als »Ende der (theistischen) Metaphysik« ansieht und es für möglich hält, weil Theismus auf die Theologie gar nicht anwendbar sei, »Metaphysik als Aufgabe der Theologie zu übernehmen«<sup>30</sup>, diese Aufgabe allererst benennen, wenn anders die Theologie nicht messianische Metaphysik werden soll.

Im Unterschied hierzu hält Wolfhart Pannenberg die Differenz der metaphysischen und der theologischen Denkform fest, wenn er für die theologische Notwendigkeit der Verknüpfung von Theologie und Metaphysik argumentiert; einer Metaphysik, die das Gottesbewußtsein der Religion und den Gottesgedanken des Christentums expliziert. Sie kann das, weil sie wie die Theologie, doch diesseits von historischer Offenbarung, im Denken die Erhebung, den Aufstieg oder »Überstieg« über die endlichen Gegenstände und das Ich, dem sie gegeben sind, zum Ganzen der Welt und zum absoluten Einem vollzieht und so die Logik des Gottesgedankens realisiert. Dieser Denkweg zum unendlichen Grund, der im Bewußtsein des Endlichen vorausgesetzt liegt, scheint so angemessen wie unvermeidlich – so unterschiedliche Theologen wie Paul Tillich und Karl Barth hätten, freilich ohne dies methodisch zu reflektieren, Annahmen über Gott, Welt

Vernunft, Stein a.Rh. 1998, bes. Kap. IV. Ein vertieftes Verständnis Kants machte ein Eichstätter Symposium 2002 zur theologischen Aufgabe, *N. Fischer (Hg.)*, Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004.

28. *M. Knapp/Th. Kobusch (Hg.)*, Religion (Anm. 12); ähnlich ernsthaft *M. Wrathall (ed.)*, Religion after Metaphysics, Cambridge 2003.

29. *K. E. Lögstrup*, Metaphysik I-IV (dän. 1976-1984), Tübingen 1990-1998. Vgl. *S. Andersen*, Metaphysik und Religion im Spätwerk *Knud E. Lögstrups*, in: *W. Härle/E. Wölfel (Hg.)*: Religion im Denken unserer Zeit, Marburg 1986.

30. *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 193ff., zit. 204.

und Mensch gemacht, die sich nur metaphysisch rechtfertigen lassen.<sup>31</sup> Dieser »Platonismus im Christentum«<sup>32</sup>, der ein emphatisches Verständnis der Theologie als Gotteslehre voraussetzt oder auch rechtfertigt, hat sicherlich sein gutes Recht gegenüber jener Kritik der Metaphysik, die der moderne religiöse Positivismus mit der fast zur Phobie gewordenen »Hellenisierung« des Christentums begründet hat. Man muß sich aber fragen, wie weit der Gedanke des Überstiegs zum absoluten Grund mit der reformatorischen, so dezidiert soteriologischen Auffassung von Theologie verträglich ist. Recht nahe lag es, sich von dieser vollends zu verabschieden, die religiöse Vorstellung in eine philosophische Theologie aufzuheben und den christlich geglaubten Gott als notwendigen Gedanken der Vernunft zu erweisen; die Theologie mithin geistmetaphysisch in eine Theorie des Absoluten einzubetten.<sup>33</sup>

c. Demgegenüber dürfte die sprachlogisch begründete Rückkehr zu einem metaphysischen Theismus keine wirkliche Alternative sein; auch bei aller rationalen Plausibilität ist er für religiöse Praxis irrelevant oder läuft ihr, im Christentum, zuwider.<sup>34</sup> Für reformatorische Theologie stellt eine viel zustimmungsfähigere Alternative der von Eilert Herms und Wilfried Härle unternommene Versuch dar, das »Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens« zu erneuern als onto-theologische Explikation desjenigen Glaubens, der sich theologisch in der reformatorischen Rechtfertigungslehre expliziert. Die kategoriale Selbsterfassung dieses Glaubens als bestimmtes, einheitliches Verständnis der Wirklichkeit etabliert hier eine Ontologie als »die begriffliche Erfassung der Struktur alles welthaft Existierenden«, und eine Onto-Theologie, welche zeigt, daß »die begründende Bezugnahme auf ein Jenseits zu welthaft Wirklichem« für die Ontologie unvermeidbar ist. Die so definierte Metaphysik umfaßt die menschliche Erfahrungswelt in ihrer Polarität von Wirklichem und Möglichem sowie der von Besonderem und Allgemeinem; sie beansprucht lebenspraktische Bedeutung für sinnhafte Lebensführung, läßt sich aber auch an jeder Erfahrung kontrollieren und von ihr korrigieren.<sup>35</sup> Sie hat einen universalen Gegenstand und soll, da sie den »Hori-

31. *W. Pannenberg*, Gottesgedanke und Metaphysik, Göttingen 1988, 8ff. Anfänglich bezeichnete P. Tillich die Methode der Korrelation zwischen der Existenz Erfahrung und der Erfahrung des Unbedingten als »theonome Geisteswissenschaft bzw. »theonomes metaphysics«, *P. Tillich*, The Protestant Era, Author's Introduction (1948), in: Main Works/Hauptwerke Bd. 6, Berlin/New York 1992, 286-302, zit. 299.

32. Vgl. *W. Beierwaltes*, Platonismus im Christentum, Frankfurt/M. 2001.

33. *F. Wagner*, Was ist Theologie?, Gütersloh 1989, 8ff., 145ff., 309ff.; *Ders.*, Religion und Gottesgedanke, Frankfurt/M. 1996; vgl. *J. Dierken*, Philosophische Theologie als Metaphysik der Endlichkeit, in: *Chr. Danz u. a. (Hg.)*, Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik, Frankfurt/M. 2005, 81-104. Philosophisch zielt ähnlich auf den absoluten Grund des Seins etwa *H. Beck*, Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik, Frankfurt/M. 2004.

34. *I. U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 257ff.

35. *W. Härle/E. Herms*, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens,

zont· möglicher Erfahrung bestimmt, für jede mögliche Erfahrung von welthaft Seiendem überhaupt gelten. Doch stellt sie (für Dogmatik und Ethik denn auch unverzichtbar) eine ›kategoriale‹ oder ›transzendental-theologische‹ Reflexion des christlichen *Glaubens* dar; denn: »Rechtfertigungsglaube ist Weltanschauung«.<sup>36</sup>

Obwohl dieser Glaube das, was er für sich selbst als Wahrheit gelten läßt, als für alle geltend unterstellen muß, fragt es sich dennoch, wie dieses Wirklichkeitsverständnis sich zu anderen Wirklichkeitsverständnissen verhält, die, auch und gerade wenn sie sich ihrerseits nicht für schlechthin universal ausgeben, anderen Glauben oder ›Weltanschauung‹ artikulieren, als sie der christliche Glaube impliziert. Auch wenn man die kategoriale Differenz zwischen Wirklichkeit und Wirklichkeitsverständnis beachtet, durch die letzteres korrigierbar bzw. überhaupt wahrheitsfähig wird, ist noch zu wenig Selbstunterscheidung des Denkens impliziert, wenn folgt: »... jedes Wirklichkeitsverständnis ist, soweit es strukturell vollständig ist (d. h. die Frage nach dem Grund der Wirklichkeit und dem Grund der Erkenntnis der Wirklichkeit einschließt) zumindest implizit theologisch oder anti-theologisch.«<sup>37</sup> Diese Alternative entspricht nicht der reformatorischen Selbstunterscheidung des Glaubens von der sprachlich verfaßten Vernunft als dem Kommunikationsmedium zwischen Glauben und Unglauben. Gerade weil der christliche Glaube sich nicht nur als Sondergruppensemantik äußert, sondern sich argumentativ, d. h. im Kontext möglicherweise universaler Rationalität verortet, kann er diese Rationalität nicht auch als phänomenal einheitliche, sondern nur als plural existierende ansprechen.

### 3. Historische Verfremdung

Es läßt sich kaum bestreiten, daß die philosophischen Postulate der Überwindung bzw. der Erneuerung der Metaphysik sich noch immer undeutlich, vielleicht nur scheinbar gegenüber stehen; aber auch nicht, daß die theologischen Optionen in dieser Frage ebenso undeutlich sind. Meist verquicken sie die (zwischen

Göttingen 1980, hier 41 ff., zit. 45; die aktuelle Fassung bei *Chr. Schwöbel*, Die Unverzichtbarkeit der Frage nach dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens in der Dogmatik, in: *H. Deuser/D. Korsch* (Hg.), Systematische Theologie heute, Gütersloh 2004, 102-118.

36. »... nicht im Sinne der Behauptung eines willkürlichen und unausweisbaren Standpunktes, sondern im Sinne einer Zusammenfassung von vernünftigen, aus Erfahrung und Reflexion gewonnenen Kenntnissen über die Welt im einzelnen und ganzen, die lebenspraktisch wirksam und gleichzeitig rational korrigierbar ist«. *W. Härle/E. Herrms*, Rechtfertigung (Anm. 35), 137; vgl. 11, 137f.
37. *Chr. Schwöbel*, Unverzichtbarkeit (Anm. 35), 112. Vgl. das theologische Konzept der Metaphysik als aposteriorischem Versuch, der Wahrheit der biblischen Erzählung im Horizont der ontologischen Implikationen aller Behauptungen über Wirklichkeit gerecht zu werden, so *A. E. McGrath*, A Scientific Theology. Vol 3: Theory, London/New York 2003, 232ff.

Philosophie und Theologie strittige) Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Religion und die (innerhalb der Theologie) strittige Frage nach dem Verhältnis von Theologie als Reflexion einer bestimmten Religion und Metaphysik als möglicherweise religiös engagierte Philosophie oder sogar philosophische Theologie. Die Vereinfachung der Problemlage durch die Aufteilung des Themas in »Metaphysik« und »Metaphysikkritik«<sup>38</sup> genügt für die Frage nach dem theologischen Interesse an Metaphysik und Religion leider nicht, wenn Metaphysik nicht nur, wie die Theologie auch, eine soziale, sondern ein religiöse Tatsache sein könnte.

Nun ist die Uneinigkeit über den Begriff, die Einheit, die Grundlagen und die Ziele von Metaphysik kein Novum. Auch frühere Phasen der europäischen Denkgeschichte, in denen die Metaphysik als Disziplin etabliert und als solche auch theologisch akzeptiert war, hatten schon wegen der Koexistenz mit Theologie, die Frage zu bearbeiten, was Metaphysik sei und leiste. Die möglichen Antworten auf diese Frage haben stets auch die Einschätzung des möglichen, wünschbaren oder zu vermeidenden Zusammenhangs von Metaphysik und Theologie, der Sachwalterin christlicher Religion, mitbestimmt. Umgekehrt bestimmte der von der Metaphysik entfaltete oder beschränkte Zusammenhang ihrer Methoden und Themen mit religiösem Glauben die theologische Einschätzung ihrer Nützlichkeit oder Gefährlichkeit für die christliche Theologie. Diesen Sachverhalt möchte ich nutzbar machen und versuchen, die Konstellation ›Metaphysik, Religion, Theologie‹ in einem Zeitalter zu beobachten, das ›nachmetaphysisch‹ begann, sich aber aus theologischen Gründen schließlich entschloß, die Metaphysik als philosophische Disziplin wieder einzuführen: in der Zeit der barocken Schulphilosophie.

Diese historische Verfremdung der Fragestellung erlaubt es, die modern unerläßliche Frage nach dem epistemischen Status von Religion und des Gottesbegriffs hypothetisch zu sistieren und so eine theologische Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik und des Verhältnisses von Theologie und Metaphysik zu Gesicht zu bekommen, die außerhalb des Schattens der ›nachmetaphysischen‹ Ambivalenz liegt, auch wenn jene Bestimmung ihrerseits durch ein veränderliches und strittiges Verhältnis zwischen Theologie, Philosophie und Religion geprägt war. Es könnte insbesondere möglich werden, das Schibboleth, wie ich meine, in der jeweiligen Stellung zu der (und *in* der) Konstellation von Religion, Metaphysik und Theologie zu klären, weil es seinerzeit offen am Tage lag, jedenfalls offener als in einer ›nachmetaphysischen‹ und ›nachchristlichen‹ Situation. Hier ist es verschlüsselt oder nur verdeckt wirksam, weil M. Heideggers (und schon Nietzsches) These weithin für ausgemacht gilt: »Die Metaphysik ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und

38. HWP 5 (1980), 1186-1279 bzw. 1280-1294; zur Begründung vgl. L. Oeing-Hanhoff, ebd. 1186-1188.

Theologie (Erste Philosophie)«. Die Schulmetaphysik setzte jedoch nicht fraglos ein »onto-theo-logisches Wesen« der Metaphysik voraus, sondern fragte, inwiefern Metaphysik *Onto-logie* sei, Wissenschaft vom Seienden als solchem und seinen wichtigsten Bestimmungen, und inwiefern *Theo-logie*, Wissenschaft von dem in der Fülle reinen Wirklichseins und in der Selbigkeit von Essenz und Existenz seienden ›Gott‹. Diese Frage war seinerzeit schon wegen der unterschiedlichen Definitionen der Ersten Philosophie in Aristoteles' Metaphysik<sup>39</sup> geboten; sie war aber auch unabweislich wegen der Koexistenz und latenten Konkurrenz von Theologie und Philosophie in der Universität als Haus der Wissenschaft. Die Art, wie diese Frage teils alternativ, teils vermittelnd beantwortet wurde, läßt angesichts der normativen Dominanz der Theologie viel von der *theologischen* Auffassung der Konstellation zwischen Theologie, Metaphysik und Religion erkennen, von den theologischen Bedingungen der Beziehung der Metaphysik auf Religion und umgekehrt der jeweiligen Religion, d. h. hier: des konfessionellen Christentums, auf Metaphysik.

Eine historische Verfremdung des Problems ist auch darin sinnvoll, daß sie die allzu gängige Fixierung des Pro und Contra auf die *neuzeitliche* Metaphysik ein Stück weit berichtigt. Die Einschränkung des Blicks auf Subjektivitätstheorien macht es etwa der Religionsphilosophie von Ingolf U. Dalferth leicht, ›Metaphysik‹ bloß als Gegenstand der Kritik, nämlich an der metaphysischen Theologie zu erwähnen, obwohl sie, wie ja der Titel »Die Wirklichkeit des Möglichen« ankündigt, in weiten Teilen eine (hermeneutisch und semiotisch aufgeklärte) Ontologie darstellt.<sup>40</sup> Jene Fixierung wird nicht dadurch schon unproblematisch, daß sie, wie das die philosophische Historiographie deutscher Provenienz tat, eine mit Parmenides und Platon anhebende ›Vorgeschichte‹ der neuzeitlichen Metaphysik stilisiert. Das schärft zwar den Blick für mißliche Kontinuitäten der Geschichte, rückt zugleich aber die Diskontinuitäten und damit unabgegoltene theoretische Potentiale in den Schatten. So ist die Schwäche der in der Nachfolge M. Heideggers von Georg Picht erhobenen Forderung des »Austritt(s) aus dem Bannkreis der Metaphysik« die ahistorische Engführung ›der‹ Metaphysik auf die Dualität zwischen der ewig seienden Wahrheit als dem Sein selbst und der verfließenden Zeit als dem nur abgeschattet und uneigentlich Seienden. Die falsche Ambition *dieser* Metaphysik besteht in der Tat darin, die (von der Epiphanie des

39. M. Heidegger, Einleitung (Anm. 8), 207; *Ders.*: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957), in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 31-67; *Th. Kobusch*, Art. Metaphysik, II. Aristoteles, in: *HWP* 5 (1980), 1188-1196.

40. I. U. Dalferth, *Wirklichkeit* (Anm. 34), bes. 116 ff. Die Stilisierung des ›Wesens‹ der Metaphysik als Theo-logie, d. h. ihr Gebrauch des Gottesbegriffs als Prädikat des letzten Grundes (»Im Gedanken der Identität des Seins und des Denkens im äußersten Grund für das Sein im Ganzen findet der Vernunftbegriff des endlichen Seienden seinen Abschluß«) ist die Schwäche auch der (im Blick auf die philosophische Theologie überzeugenden) Stellungnahme von H.-G. Geyer, *Metaphysik als kritische Aufgabe der Theologie* (1968), in: *Ders.*, *Andenken*, Tübingen 2003, 7-21, zit. 15.

Gottes verbürgte) ewige Gegenwart des zeitlosen Seins erfassen und Erkenntnis davon sein zu wollen, »wie das unveränderliche und nicht zu erschütternde Sein des Einen Gottes in allem, was wir ›seiend‹ nennen, zur Erscheinung kommt.«<sup>41</sup> Diese problematische Stilisierung der Metaphysik nur auf ›Theologie‹ hat Nutzen für die Kritik des metaphysischen Logos der Moderne, also des wissenschaftlich-technischen Diskurses; sie verdeckt jedoch die historisch wirksamen, möglicherweise auch aktuellen Potentiale der Metaphysik als Onto-logie in Sachen Religion.

So schlage ich vor, das Verhältnis von Metaphysik und Religion in einer Zeit zu beschreiben, die noch nicht durch spezifisch neuzeitliche Annahmen und Absichten in Sachen Metaphysik geprägt war. Ich frage also, den ›garstigen Graben‹ zwischen uns und einer bestimmten vorkritischen Metaphysik versuchsweise überspringend: Was leistete jene Metaphysik für die Theologie in der Bearbeitung der Aufgabe, Religion und speziell den christlichen Glauben zu denken?

## II. Metaphysik als Interesse der altprotestantischen Theologie

### 1. Wissenschaftsgeschichtlicher Kontext

a. Die Konstellation, die in Betracht zu ziehen sich lohnt, ist die in den altprotestantischen Universitäten aufgebaute Zuordnung von Metaphysik, Religion und Theologie. Besonders lohnend ist das, weil die reformatorischen Theologien durchweg als ›nachmetaphysische‹ begonnen haben, um nach etwa drei Generationen, um 1600, ein in den philosophischen Fakultäten institutionalisiertes, äußerst fruchtbares Interesse an der Metaphysik zu entwickeln. Während die katholisch-scholastische Pflege der Metaphysik spät- oder barockscholastisch methodisch modifiziert wurde, aber im Doktrinalen der tradierten Konstellation von Religion, Metaphysik und Theologie treu bleiben konnte<sup>42</sup>, erfuhr die protestantische Gelehrsamkeit einen doppelten Bruch: die mit theologischer, philosophischer und religiöser Polemik verbundene Absage an die Metaphysik und dann die mit theologischen, philosophischen und religiösen Gründen gerechtfertig-

41. G. Picht, Einleitung zu: *Ders. (Hg.), Theologie – was ist das?*, Stuttgart 1977, 9-48, zit. 14. Picht will dieser Metaphysik den Rücken kehren, um »in gänzlich neuer Form die alte Grundfrage der Metaphysik« wieder zu stellen: »die Frage nach der Möglichkeit von Theologie«. Ebd., 13. Natürlich ist es richtig, mit Picht zu sagen, daß an die Stelle der klassischen Metaphysik ein Denken treten muß, das die Erfahrung der Zeit reflektiert, vgl. Chr. Link, Ist Theologie ohne Metaphysik möglich?, in: M. Knapp/Th. Kobusch (Hg.), *Religion (Anm. 12)*, 291-306.

42. Vgl. die vorzügliche Darstellung von U. G. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995, bes. 229ff.

tigte Einführung der Metaphysik als philosophische, der theologischen Propädeutik verpflichtende Disziplin.

Dieser Vorgang wurde noch im 17. Jahrhundert, vom Pietismus, als Irrtum und Versagen geißelt, in einer Kritik, die ihrerseits religiöse, theologische und philosophische Gründe aufbot.<sup>43</sup> Auch die aufklärerische Neologie des 18. Jahrhunderts hielt Metaphysik für irrelevant, erst recht die Erweckungsbewegungen; die positivistische Offenbarungstheologie des 19. Jahrhunderts schloß überdies metaphysische ›Seinsurteile‹ zugunsten religiöser oder weltanschaulicher ›Werturteile‹ aus. Der Historismus tat ein übriges, den Kontrast zwischen modernem Geschichtsbewußtsein und ungeschichtliche Metaphysik trivial werden zu lassen, sieht man von der ›metaphysischen Wendung der Geschichtsbetrachtung‹ ab, die in der Arbeit an den Problemen des Historismus etwa von Ernst Troeltsch erwogen wurde.<sup>44</sup> Theologie- oder Philosophiehistoriker, die sich der alten Schulphilosophie widmeten, blieben eher die Ausnahme.<sup>45</sup> Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts hat sich die Forschungslage jedoch verbessert, sowohl in der Geschichte der Wissenschaften und der *historia litteraria* als auch in der Geschichte der Philosophie, der Theologie und ihrer Wechselwirkungen im langen Übergang zwischen Mittelalter und Neuzeit. Die interdisziplinäre Erforschung der Frühen Neuzeit in ihrer Gemengelage von konservativen und innovativen Kräften und Bewegungen sowie die vergleichende Betrachtung der ›Konfessionalisierung‹ der aus Reformation und katholischer Reform hervorgehenden Kirchentümer bzw. Theologien im Zeitalter des Barock haben deren Verhältnis zur Philosophie und die komplexen Beziehungen zwischen den sich etablierenden und konfessionell modifizierten Schulphilosophien und den theologischen und philosophischen Strömungen außerhalb der Universitäten besser verstehen lassen.<sup>46</sup> Letztere bleiben im Hintergrund, weil sie im Blick auf die Metaphysik (später nicht selten rezipierte) theosophische bzw. rationalistische Ansätze darstellen und im Blickwinkel der Theologie heterodox wurden; sie gehören eher zur esoterischen Genealogie der modernen Situation als daß sie deren Kontrast bildeten. In den konfessionell gebundenen Konstellationen hatte dagegen eindeutig die

43. *W. Spam*, Philosophie [und Pietismus], in: *H. Lehmann (Hg.)*, Geschichte des Pietismus, Bd. 4, Göttingen 2004, 227-263.

44. *E. Troeltsch*, Geschichte und Metaphysik, in: ZThK 8 (1898), 1-69; *Ders.*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1907), München/Hamburg 1969.

45. *H. E. Weber*, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Leipzig 1907; *P. Petersen*, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig 1921, ND Stuttgart-Bad Cannstatt 1964; für die Metaphysik ist immer noch nützlich *M. Wundt*, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen 1939.

46. *P. R. Blum*, Die Schulphilosophie in den katholischen Territorien, in: *H. Holzhey/W. Schmidt-Biggemann (Hg.)*, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 17. Jahrhundert Bd. 4, Basel 2001, 302-391; *W. Schmidt-Biggemann/W. Rother*, Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien, ebd., 392-474; *W. Spam*, Die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien, ebd., 475-606. Wo hierdurch gedeckt, wird im folgenden auf Einzelnachweise verzichtet.

Theologie die problementscheidende, weithin die problemdefinierende Position; das Verhältnis zur Philosophie war ein asymmetrisches. So läßt sich gut beobachten, welche philosophischen Differenzen theologisch induziert waren, welche Gemeinsamkeiten sich trotz theologischer Differenzen ausbildeten und welche philosophischen Differenzen sich aus andern als theologischen Gründen ergaben.

Die altprotestantische Theologie sowohl lutherischer als auch calvinistischer Prägung fand sich im 16. Jahrhundert in einer ›nachmetaphysischen‹ Situation vor. Die den universitären Theologien propädeutisch zugeordnete philosophische Ausbildung umfaßte Logik, Physik und Ethik, nicht aber Metaphysik. Die Universitätsreform, die Philipp Melanchthon in der Verknüpfung humanistischer und reformatorischer Bildungsziele in Wittenberg durchgeführt und die europaweite Nachfolge gefunden hatte, schied entschlossen die Metaphysik aus dem Fächerkanon der artistischen Fakultät aus. Das wichtigste theologische Argument (neben der scholastischen, rechtfertigungstheologisch inakzeptablen Verschmelzung der Gnadenlehre mit der aristotelischen Ethik) besagte, daß die rezipierte Metaphysik, die des Aristoteles, zumal in ihrer averroistischen Interpretation, der christlichen Theologie widerspreche und theologische Themen nur verzerrt bearbeiten könne; für diese sei die rhetorisch-dialektisch zu betreibende Logik besser. Das philosophische Argument besagte, daß die aristotelische Metaphysik in sich unklar, ja widersprüchlich sei und sich sprachlich, aber auch wegen ihrer spekulativen Inhalte für einen humanistischen Unterricht nicht eigne. Diese Argumente blieben über fast drei Generationen im wesentlichen in Geltung. Sie wurden auf reformierter Seite scharf zugespitzt, besonders von Pierre de la Ramée, im Interesse eines neuen Wissenschaftsbegriffs, der sich auf eine (platonisierend zu einer deduktiven Ideenlogik umgeformten) Dialektik als Erste Philosophie gründete.<sup>47</sup> Es gab auch lutherische ›Philippo-Ramisten‹, die dieser Richtung ein Stück weit folgten, vor allem wegen des didaktischen Vorteils, das Denken durch absteigende Begriffsdichotomien als Wissen realer Ordnungen zu erweisen. Explizit geistphilosophisch versuchten andere Lutheraner, eine die ›aristotelische‹ Metaphysik ersetzende *theologia philosophica* zu etablieren, wie der Tübinger Jakob Schegk, oder die philosophische Theologie aus der Metaphysik herauszunehmen und für den trinitarischen Gottesbegriff tauglich zu machen, wie der genialische Altdorfer Nikolaus Taurellus.<sup>48</sup>

b. Um die Wende zum 17. Jahrhundert veränderte sich das Bild völlig. In den führenden Hochschulen beider protestantischer Konfessionen, in Wittenberg oder Helmstedt und in Heidelberg oder Herborn, wurde wieder und neu *Meta-*

47. Vgl. M. Feingold/J. F. Freedman/W. Rother (ed.), *The Influence of Petrus Ramus, Studies in Sixteenth and Seventeenth Century Philosophy and Sciences*, Basel 2001.

48. Hierzu G. Frank, *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, 89 ff., 129 ff.

*physik* gelehrt – wieder, weil diese Metaphysik im wesentlichen ›aristotelisch‹ aufgefaßt wurde; neu, weil sie in manchen Inhalten, vor allem im methodischen Konzept von Metaphysik als *Ontologie* innovativ war. Für diesen Umschwung wurden sowohl philosophische als auch theologische Gründe geltend gemacht. Erstere hatten sich im späteren 16. Jahrhundert in der Kritik des platonisch-hermetischen Philosophietyps und vor allem in einer lebhaften Methodendiskussion des 16. Jahrhunderts aufgebaut; deren Ergebnis, die dezidiert ›aristotelische‹ Unterscheidung der Logik als eines instrumentellem Habitus der Wissensgewinnung (die Begriffsordnungen sind nur Darstellung von Wissen) von allen Realdisziplinen, wurde von dem Paduaner Naturphilosophen Giacomo Zabarella formuliert – durchaus im Interesse der Unterscheidung philosophischer Zielsetzungen von christlich-theologischen Absichten. Auch ein humanistisch geprägter Lutheraner wie der Helmstedter Cornelius Martini hielt den philosophischen Unterricht des melanchthonischen und erst recht des ramistischen Typs für unwissenschaftlich bzw. für unvollständig ohne eine methodisch eigenständige, die ontologischen Annahmen der Logik, der Physik und der Ethik bearbeitende allgemeinste Realdisziplin: Metaphysik als Ontologie ist unverzichtbar.

Auch konfessionell striktere Lutheraner schlossen sich dieser Methodologie an, trotz oder richtiger: wegen des theologisch ›schwachen‹, d. h. nicht-platonischen Profils, in dem die Logik und die Metaphysik des Aristoteles' nun erschienen. Weitere theologische Gründe für den Umschwung gehörten in den Kontext der nachkonzordistischen Kritik an Melanchthon; sie zielten einerseits auf den rein instrumentellen, d. h. inhaltlich neutralen demonstrativen Beweis z. B. aus der Heiligen Schrift, andererseits auf die Fähigkeit, die in der Theologie gebrauchten allgemeinsten Seinsbestimmungen wie Seiendes, Existenz, Substanz, Akzidens, Ursache, Konkretes-Abstraktes, Endliches-Unendliches usw. so zu explizieren, daß sie im konfessionellen Sinn zu gebrauchen waren. Die ›Wiederkehr der Metaphysik‹ gehört daher nicht zuletzt zur der im Zuge der Konfessionalisierung betriebenen wissenschaftlichen Professionalisierung der Theologie. Die Ausbildung des *accuratus Theologus* erschien unerläßlich angesichts der die Konfessionen dogmatisch spezifizierenden Debatten zwischen Lutheranern und Reformierten einerseits und Jesuiten andererseits, aber auch zwischen Reformierten und Lutheranern. Diese letzteren führten denn auch nicht nur die Nötigung ins Feld, die ohnedies überall anzutreffende *metaphysica usualis* wissenschaftlich zu klären, sondern beriefen sich auch auf die faktisch metaphysischen Argumentationen Luthers in der Auseinandersetzung mit Erasmus, Zwingli und den Papisten. Eine in ihrem Status zunächst unklare religiöse Begründung für die erneuerte Pflege der Metaphysik bildete nicht zuletzt ihre Leistungsfähigkeit als Explikation der natürlichen, d. h. nicht auf Offenbarung rekurrierenden Gotteserkenntnis.<sup>49</sup>

49. Diese überall gebrauchten Argumente wurden seinerzeit sogar deutsch vorgetragen von dem

Ein lutherisches Motiv der Wiedereinführung von Metaphysik war nicht nur das Ungenügen an der Verschleifung metaphysischer und theologischer Interessen, wie sie in Melanchthons Wissenschaftskonzept angelegt war, sondern auch die Absicht, die dogmatischen Positionen, die in Konkordienformel von 1577 fixiert waren, philosophisch abzusichern. In der Tat wurde die erneuerte Metaphysik (wie auch die erneuerte Logik) theologisch vor allem herangezogen zur Profilierung der Gotteslehre (gegenüber der calvinistischen Prädestinationslehre), der Christologie (gegenüber der calvinistischen und vor allem der römischen Christologie und Sakramentslehre) und der Anthropologie (gegenüber der flacianischen These, die Erbsünde sei die Substanz des Menschen).<sup>50</sup> Die erstrebte philosophische Plausibilität blieb zwar zweitrangig gegenüber der spezifisch theologischen, d. h. biblischen Begründung, sie war gleichwohl nicht unerheblich. Nicht zuletzt konnte sie gegen die (ebenfalls mit Berufung auf Luther) um 1600 erneuerte These der *duplex veritas*, der Kontradiktion von theologischer und philosophischer Wahrheit, aufgeboten werden. Die natürlich-theologische Annahme, daß die Schöpfungsgabe der Vernunft stets mit sich übereinstimme und deshalb alle Wissenschaften kompatibel seien, wurde auf diese Weise auch auf dem Feld der offenbaren Gotteserkenntnis bewährt.<sup>51</sup>

Das Ergebnis der Innovationen in den lutherischen und in den calvinistischen Universitäten waren schulmäßig ausgearbeitete Metaphysiken, die sich in ihren begrifflichen Gehalten vor allem (aber keineswegs nur) an das *Corpus Aristotelicum* anschlossen. Eine Fixierung auf die aristotelische Metaphysik und ihre schwierigen Interpretationsprobleme wurde dadurch vermieden, daß die neuen Metaphysiken nicht mehr als Aristoteles-Kommentar, sondern mit wenigen Ausnahmen als systematische ›*Ontologie*‹ auftraten – im Zuge der methodologischen Reform wurde neben anderen auch dieses (zunächst auch griechisch geschriebene) Kunstwort für *philosophia de ente* neu gebildet.<sup>52</sup> Als Titel hat es sich allerdings weniger durchgesetzt, ebenso wie »Erste Philosophie«; die meisten Bücher heißen »*Exercitationes metaphysicae*« oder »*Disputationes metaphysi-*

auch in seinen Schülern produktiven Wittenberger Philosophen *J. Martini*: Vernunft-Spiegel, das ist / Gründlicher und unwidertreiblicher Bericht / was die Vernunft / sampt derselbigen perfection, Philosophia genandt / sey / wie weit sie sich erstrecke / und fürnemlich was für einen Gebrauch sie habe in Religions Sachen / Entgegen gesetzt allen newen Enthsiaistischen Vernunftstürmern und Philosopyschändern, Wittenberg 1618, 1286 S. in 4<sup>o</sup>.

50. *W. Spam*, Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts, Stuttgart 1976, 93ff.
51. Vgl. *M. Friedrich*, Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600, Göttingen 2004.
52. Wenn nicht gebildet, so doch verbreitet wurde es von *R. Goclenius*, *Lexicon Philosophicum, quo tanquam clave Philosophiae fores aperiuntur*, Frankfurt/M. 1613, ND Hildesheim 1964, 16a.

cae«, wenn sie die akademischen Prüfungstexte wiedergeben, sowie »Opus metaphysicum« oder »Metaphysicae Systema«. <sup>53</sup>

Trotz ihrer ungebrochenen Tradition des Unterrichts der Metaphysik vollzogen um 1600 auch die Philosophen des tridentinischen Lagers den Übergang zur systematischen Metaphysik, vor allem im neuen *cursus philosophicus* der Jesuitenhochschulen. Von dieser Schulphilosophie, aber auch von den Aristoteles-Kommentaren des 16. Jahrhunderts, die zudem über eine dichte Präsenz der mittelalterlichen Autoren verfügte, machten die Protestanten intensiven, freilich selektiven Gebrauch. Unter dem Motto *veritas non auctoritas* gingen sie durchaus auch in philosophische Opposition, wie gegen Aristoteles so gegen Francisco Suárez, den führenden spanischen Barockscholastiker. Dessen 1597 (in Deutschland schon 1600) publizierte »Metaphysicae Disputationes« übten großen Einfluß auf die Anfänge der protestantischen Metaphysik aus. Dieses Metaphysik-Konzept stand der reformatorischen Unterscheidung von Glaube und Vernunft relativ näher als andere Spätscholastiker; Suárez ist skeptischer gegenüber einer immer schon »erleuchteten« Vernunft und bindet die Vernunft an Erfahrung und Begriff. An Duns Scotus, weniger an Thomas von Aquin anknüpfend zielt er auf eine systematische Ontologie, der dann die natürliche Theologie zugeordnet wird. <sup>54</sup> Auf dieses Konzept bezieht sich das Interesse der Protestanten, vor allem der Lutheraner, die es noch erheblich weiterentwickeln. Der konzeptuellen Nähe unbeschadet spiegelte jene *veritas* im Einzelfall einer metaphysischen Behauptung oder Gegenbehauptung nicht selten direkt und noch öfter indirekt ein theologisches Interesse, dasjenige nämlich, das die Metaphysiker des konfessionellen Zeitalters in der Theologischen Fakultät zu vertreten hatten, in die sie in der Regel bald aufstiegen.

Selbstverständlich zeigt die protestantische Schulmetaphysik nicht nur konfessionell bedingte Unterschiede und Gegensätze, sondern auch innerhalb der Konfession konzeptuell bedingte Varianten und individuelle Optionen <sup>55</sup>, die sich nicht immer einer bekannten theologischen Position zuordnen lassen. Im Blick auf den produktiven Strom der lutherischen Metaphysik, der sich in Wittenberg (Jacob Martini mit zahlreichen Schülern) und Gießen (Christoph Scheibler) for-

53. Die ausführlichste Doxographie stammt von einem katholischen Forscher, U. G. Leinsle, Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik, 2 Bde, Augsburg 1985; eine nach Hochschulorten gegliederte Bibliographie findet sich in: H. Holzhey/W. Schmidt-Biggemann (Hg.), Grundriss (Anm. 46).

54. F. Suarez SJ, *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis Theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes duodcim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur, tomii duo* (Salamanca 1597), Mainz 1600, ND Hildesheim 1965. Die wichtigsten neueren Interpretationen sind J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990.

55. Eine entsprechend differenzierte, aber zusammenhängende Darstellung des »sachlichen Gehalts« der altprotestantischen Metaphysik findet sich bei M. Wundt, *Schulmetaphysik* (Anm. 45), 161 ff.

miert, lassen sich jedoch gemeinsame Profilmerekmale benennen, die sich theologischen, die religiöse Praxis reflektierenden Erfordernissen verdanken.

## 2. Das lutherische Konzept einer ontologischen Metaphysik

a. Das wichtigste Merkmal der lutherischen, aber auch eines Gutteils der calvinistischen Schulmetaphysik, das jedem Leser ins Auge fällt, ist ihre *ontologische* Zielsetzung. Sie wird in vorangestellten methodologischen Traktaten über Wesen, Gegenstand und Teile der Metaphysik eigens begründet und in der Definition ihres einheitlichen, eigentümlichen und adäquaten ›Subjekts‹ (Gegenstandes), *ens*, und dessen einheitlicher Betrachtungsweise, *quatenus ens*, zusammengefaßt. Diese Definitionen lauten etwa: *Ens per se reale, Deo et reliquis a Deo pendentibus commune, quatenus ens est*, oder: *Metaphysica speculatur ens, pro ut ens est, et quae ei per se insunt*.<sup>56</sup>

Diese Definition der Ersten Philosophie schloß bewußt an Aristoteles Met. IV,1 (1003a) sowie I,2 (982b) an; sie war keineswegs selbstverständlich. Zu schweigen von der im 16. Jahrhundert starken renaissanceplatonischen Option, konnte man sich durchaus als Aristoteliker verstehen, wenn man die Definitionen aus Met. I,2 (983a) und VI,1 (1026a) vorzog und die Betrachtung des Seienden als Seienden, seiner Gründe und Ursachen zurückstellte, d. h. die Metaphysik verstand als Betrachtung des von der Materie getrennten Seienden, d. h. der geistigen Wesen und insbesondere Gottes – als *Theologie* im doppelten Sinn der Wissenschaft Gottes und der Wissenschaft vom Göttlichen. Doch votierten die meisten Protestanten bewußt für die Ontologie. Damit schlossen sie keineswegs ›Gott‹ vom Gegenstandsbereich der Metaphysik (dem ›durch sich wirklich Seienden‹) aus; aber auch Gott wird präzise qua Seiendes thematisiert, diesseits der (unfraglichen) Asymmetrie zwischen Gott und der von ihm abhängigen Dingen der Welt. Dies ist der Punkt, an dem die neuen Metaphysiker, wie auch F. Suárez, der thomasischen Tradition (die selbstverständlich auch Met. IV,1 berücksichtigt) die skotische Konzeption einer Wissenschaft vorziehen, die den Unterschied zwischen und den endlichen Dingen (oder den zwischen Substanz und Akziden) nicht zur Leitdifferenz schon des Seinsbegriffes macht, sondern erst als *species entis* thematisiert. Sie unterstellen, anders gesagt, einen (durch äußere Zuschreibung analog zu differenzierenden) univoken Seinsbegriff, d. h. eine formal und objektiv einheitliche *ratio entis*. Die Metaphysik als Ontologie hat die Aufgabe zu erklären, »was dem Seienden als solchem inne ist«: Sie benennt die allgemein prädzierbaren Weisen und Bestimmtheiten des Seiendseins, jene *modi* und *affectiones*, die alle kategorialen Differenzierungen der Din-

56. H. Amisaeus, *De constitutione et partibus Metaphysicae*, Frankfurt/M. 1606, 13; J. Werenberg, *Disputationes Metaphysicae* XX, Wittenberg 1608, disp. II, theor. 12.

ge (als je eigenartig seiende) transzendieren. Dies kann man eine »*Transzendentaltheorie*« nennen; auch wenn nur einige Lutheraner diesen Begriff in den Titel nehmen, betonen die meisten, daß sie vor allem mit den *transcendentia* befaßt sind.<sup>57</sup>

Nicht alle Lutheraner votierten so strikt. Die ›Altaristoteliker‹ in Altdorf und in Königsberg behielten nicht nur die Form des Aristoteles-Kommentars bei, sondern folgten auch der Bestimmung der Metaphysik als (natürliche) Theologie; es ist nicht zufällig, daß beide Orte nicht zum Geltungsbereich der Konkordienformel gehörten.<sup>58</sup> Gemeinsam ist aber, daß die in Met. VII,3 (1028b-1029a) vorliegende Möglichkeit nicht berücksichtigt wird, die Metaphysik als Lehre von der Substanz zu definieren; die Behandlung der Substanz und des Akzidens ist erst eine Unterscheidung von Arten des Seienden. Gegen ein gängiges Vorurteil ist diese Metaphysik, anders als die neuzeitlichen (Subjekt-)Metaphysiken, erst in zweiter Linie auch Substanzmetaphysik. Auch von der Definition der Metaphysik als Lehre von den Ursachen nach Met. VI,1 (1025b) wird nicht Gebrauch gemacht; Ursächlichkeit ist, wieder im Unterschied zur späteren Entwicklung, eine Bestimmtheit des Seienden in der Disjunktion von Ursachesein und Verursachtsein. Die Ontologie zielt vielmehr darauf, die Gemeinsamkeit der Prädikation ›ist (seiend)‹ aus dem Möglichsein zu erklären, das im Was-Sein eines einzeln existierenden Seienden gegeben ist; *ens reale* ist mithin das Seiende, das diesseits aller Vernunfttätigkeit, d. h. durch seine *essentia realis*, als *universale singularizatum* zu existieren geeignet ist.<sup>59</sup>

Diese transzendentaltheoretische Modifikation der Metaphysik ist nicht überall konsequent durchgeführt worden; sie erforderte auch, wie noch zu zeigen, weitere Innovationen. Auf calvinistischer Seite wirkte sich das neue Potential in der Fortbildung des ramistisch-enzyklopädischen Konzept einer christlichen Philosophie aus, in der die Metaphysik diejenige Disziplin war, die die wirkliche Welt als vernünftig geordnete Schöpfung namhaft zu machen erlaubte. In dieser Perspektive einer ›topica universalis‹<sup>60</sup> war das ›erste Seiende‹ und die ›erste Ursache‹ immer auch der christliche, trinitarische Gott. Diese Entdifferenzierung von rationaler Metaphysik und kontingenter Offenbarungstheologie, aufgrund deren insbesondere auch die Trinitätslehre metaphysisch plausibel wurde, lehnten die Lutheraner als anmaßliche ›platonische Teilhabe‹ der menschlichen an der gött-

57. Z. B. J. Scharf, *Theoria transcendentalis Primae Philosophiae, quam vocant Metaphysicam*, Wittenberg 1624; vgl. L. Honnefelder, *Scientia transcendens* (Anm. 54), 205ff.; zu Scharf u. a. ebd., 295f., 402f.

58. Vgl. W. Sparr, *Schulphilosophie* (Anm. 46), 565 ff.

59. *Essentia realis est in qua nulla datur repugnantia ad existendum, ut quae ab intellectu nullo modo est conficta*, Jacob Martini, *Exercitationum metaphysicarum libri duo*, Wittenberg 1608, I,3,2 (p. 53); H. Amisaeus, *Epitome Metaphysices*, Frankfurt/M. 1606, p. 37.

60. Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1982, 31 ff., 100 ff.; zur Theologie im Rahmen der Enzyklopädie Johann Heinrich Alstedts vgl. auch U. G. Leinsle, *Das Ding* (Anm. 53), 299ff.

lichen Vernunft ab; sie bestritten die Möglichkeit eines rationalen Übergangs vom monotheistischen Gottesbegriff zum Glaubensmysterium der Trinität Gottes. Daher war die ›Christosophie‹ eines Jakob Böhme oder die ontotrinitarische Pansophie Johann Amos Comenius' ihnen philosophisch nicht rezipierbar, erst recht nicht die aktuellen hermetisch-paracelsisch-kabbalistischen Theokosmogonien. Dagegen wandten sich calvinistische Metaphysiker den theosophischen Synthesen von Religion, Theologie und Metaphysik zu, z. B. der neuplatonisch inspirierten »Philosophia perennis«<sup>61</sup>; nicht zufällig auch, daß der Cartesianismus unter reformierten Philosophen am schnellsten Eingang fand.

b. Ein zweites Charakteristikum der lutherischen Metaphysik, das theologische und religiöse Motive erkennen läßt, ist ihre *empirische* Orientierung – empirisch freilich in der damaligen Bedeutung der durch die fünf Sinne möglichen Erfahrung verstanden. Die ›aristotelische‹ These: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, wurde so auf den ersten Begriff der Metaphysik bezogen, daß das Seiendsein ausschließlich im realen Einzelding aufgesucht wird. Dieses kann und muß als Dasein (*existentia; quod*) und Sosein (*essentia; quid*) unterschieden werden, aber Existenz und Essenz können nur gedanklich getrennt werden. Essenz gibt es nicht ohne Existenz, dem Seinsmodus, der die Essenz nach Ort und Zeit bestimmt und so die Singularität oder letzte Vollkommenheit dieses Seiendsein hervorbringt. *Ens* wird daher verstanden als schlechthin allgemeinsten und insofern erster, jedoch als der am meisten vage, konfuse, unausgefaltete ontologische Begriff. Nur an dem, was begegnet, was daher ist und auf was man in irgendeiner Weise zeigen kann, kann er gebildet werden, so wird er alltäglich im Intellekt auch als erster Begriff gebildet. Nicht erst Christian Wolff, sondern schon Jakob Martini übersetzt *ens* daher mit »Ding«.<sup>62</sup>

Die Verortung der Metaphysik, eines intellektuellen Habitus, in der sinnlich erfahrbaren Welt der Dinge und die entsprechende Verortung des Denkens im leibhaften Menschen ist um so erheblicher, als der metaphysische Erkenntnisprozeß ja in der Abstraktion vom sinnlich Konkreten zum begrifflich Allgemeinen, zur Idee besteht. Aber die *abstractio metaphysica* negiert nicht, daß das einzeln existierende Seiende das Wirkliche, *actualis essentia* ist. Weit davon entfernt, als Prädikat zu gelten, ist Existenz die Wirklichkeit des Wesens, sofern es überhaupt nicht nichts ist und aus seinen Gründen und Ursachen ›heraus-steht‹. Diese Auf-

61. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, Frankfurt/M. 1998, zu Jakob Böhme ebd., 188ff., 286ff.; G. Frank, *Vernunft* (Anm. 48), 175ff., zum englischen Platonismus als theologisch-philosophische Synthese ebd., 221 ff.; E. Schadel, Kommentar zu Johann Amos Comenius: Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen / *Iteratus ad Baronem Wolzogen sermo*, Frankfurt/M. 2002: »Der triplizitäre Selbstvollzug des göttlichen Seinsgrundes ist per se substanzierender Überfluß, an welchem – als begrenzter Ausfluss hiervon – sowohl der zeitlich konditionierte menschliche Geist als auch die raumzeitlich ausgedehnte Natur partizipieren«, 223.

62. J. Martini, *Exercitationes* (Anm. 59) I, 3, 2 (p. 69).

fassung dient in erster Linie der Verpflichtung der Metaphysik auf die Erklärung der Erkenntnisgrundlagen der *Physik*. Mittelbar ist hier auch ein theologisches Interesse wirksam, im Kontrast zu der (durchaus auch im frommen Luthertum präsenten) hermetisch-paracelsischen Lektüre des ›Buchs der Natur‹ als Hierophanie<sup>63</sup>, die unmittelbar sinnliche Wahrnehmung der Natur als Horizont der ›natürlichen‹, d. h. von der Offenbarung vorausgesetzten Gotteserkenntnis auch in ihrem wissenschaftlichen Recht zu erhalten. Dieses Interesse gerät allerdings in Konflikt mit dem neuen Konzept von Naturwissenschaft, weil es naturphilosophisch an der aristotelischen Ursachenlehre und ihrer Annahme der Form und des Zweckes von Naturdingen festhält und weil es ontologisch den Begriff der Kontingenz, außer bei der göttlichen und der menschlichen Willensfreiheit, in den der Notwendigkeit integriert.<sup>64</sup> Nur die Physikotheologie, die im 17. Jahrhundert als eigene Gattung aufkommt, versuchte, den eidetischen und den nomologischen Umgang mit der Natur zu verknüpfen. Im Luthertum war die Kategorie der Kontingenz überdies christologisch besetzt: Jesus Christus ist das einzig wirklich Neue in der Welt, die perichoretisch existierende ›Person‹ Jesus Christus ist die sonst unmögliche Existenzeinheit der disparaten göttlichen und menschlichen Naturen. Die neue Metaphysik wiederum kann dieses einzigartige Ereignis sich ohne weiteres zur ontologischen Erklärung vorgegeben sein lassen. Entsprechendes gilt für die konfessionell strittige Frage der Präsenz Jesu Christi im Abendmahl, und es wird bis in die Logik ›mystischer Aussagen‹ hinein verfolgt: Zeigesätze wie »dies ist mein Leib«, Sätze mit Indexwörtern also, werden aus der aristotelischen Prädikationslogik herausgenommen, da ihre Wahrheit allein vom (göttlich verbürgten) Ereignis der Realpräsenz abhängig ist.<sup>65</sup>

Die Pointierung des Einsatzes der metaphysischen Erkenntnis bei der konkreten Existenz von Etwas setzt sich fort in einer neuen und reichhaltigen Ausarbeitung der sog. disjunkten Affektionen des Seienden; einem ontologischen Lehrstück, das wiederum ein Vorbild bei Duns Scotus hat (das von F. Suárez jedoch nicht realisiert wird). Darunter werden solchen Modi, Verfaßtheiten oder Eigentümlichkeiten des Seiendseins verstanden, die nur polar vorkommen, eben weil sie Seiendes in der sinnlich erfahrbaren Welt kennzeichnen. Solche Modi sind Ursache sein – Verursachtsein, Teil sein – Ganzes sein, Notwendigsein – Zufälligsein, Einfachsein – Zusammengesetztsein, Früheres – Späteres sein, Univer-

63. J. Arndt, Vier Bücher vom wahren Christentum, Magdeburg 1610, Viertes Buch: Liber Naturae, Wie das grosse Welt-Buch der Natur nach Christlicher Auslegung / von GOTT zeuget / und zu Gott führet ... ; vgl. H. Geyer, Verborgene Weisheit. Johann Arndts »Vier Bücher vom wahren Christentum« als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie, Berlin/New York 2001, Teil II, 285ff., Teil III, 1 ff. Vgl. S. Meier-Oeser u. a., Hermetisch-platonische Naturphilosophie, in: Grundriss (Anm. 46), 7 ff.

64. Zur traditionellen Physik im lutherischen Bereich vgl. W. Sparm, Schulphilosophie (Anm. 46), 493 ff., zu der gleichwohl eintretenden, z. B. atomistischen Entwicklung vgl. V. Mudroch u. a. in: Grundriss (Anm. 46), 899ff.

65. Vgl. W. Sparm, Wiederkehr der Metaphysik (Anm. 50), 61ff., 112 ff.

sales – Singuläres sein, Abstraktes – Konkretes sein, Beziehendes – Bezogenes sein und viele andere. Hier scheint die Möglichkeit zu einer Art ›Phänomenologie‹ auf, die auch den Tatbestand ausmünzt, daß Existenz die nach Raum und Zeit determinierte Essenz ist, d. h. daß allem Existierenden *ubietas* und *duratio* eignet. Die ›phänomenologische‹ Ausrichtung am existierend Gegebenen erklärt auch die, gemessen an Aristoteles (Met. IX), geringere ontologische Bedeutung der Unterscheidung von Potenz und Akt, die in der Regel nicht als Seinsprinzipien, sondern als Affektionen des Seienden behandelt werden (und so ist auch dessen Wesen bereits *actus*, nicht bloß *potentia*). Ähnlich wie die Unterscheidung der vier Ursächlichkeiten und die von Notwendigkeit und Zufälligkeit hat auch die Unterscheidung von Potenz und Akt ihren Ort eigentlich in der Physik.<sup>66</sup> Die Ausrichtung auf das Gegebene bestimmt auch die Fassung des Prinzips der *Individuation*, das meist als die existenz- oder singularitätskonstituierende letzte Form, als ›diese‹ Form und ›diese‹ Materie, d. h. als Entität dieses Einzelnen als solchen erklärt wird. Schon deshalb, weil das hier und jetzt existierende Individuelle, da veränderlich und quasi ›unendlich‹, nicht als solches begrifflich erfaßt werden kann, muß, wenn begriffliches Wissen möglich sein soll, das Sein der *Universalien* als real verstanden werden. In Abgrenzung gegen den Nominalismus, aber auch klar gegen den platonischen Idealismus wird angenommen, daß diese Allgemeinbegriffe in den Einzeldingen potentiell wirklich sind und aktuell wirklich werden durch die intellektuelle Tätigkeit des Begreifens; sie sind also auch keine an sich bestehenden Ideen. In der zweiten Generation hat der Schüler Chr. Scheiblers, der Jenenser Daniel Stahl, diesen Realismus mit der These vollständig gemacht, daß die Universalien nicht nur potentiell, sondern aktuell und sogar formaliter in den Dingen sind, mithin unabhängig von ihrem Begriffenwerden durch den Intellekt.<sup>67</sup>

Die Annahme der Konkretheit des Seins als Etwas gilt auch von den einfachen Affektionen *unum, verum, bonum*, denen (und so dem Seiendsein überhaupt) die disjunkten Affektionen zugeordnet werden. Sie heißen Transzendenzien, weil sie über Kategorien, in denen man Seiendes präzisieren und klassifizieren kann, noch hinaus gehen, d. h. einfache, mit dem Ding- oder Etwas-Sein austauschbare Modi des Seins besagen.<sup>68</sup> In dieser, Aristoteles' Met. X erweiternden Trias wird Einssein als Verneinung der Teilung, Wahrsein und Gutsein der Dinge als ihre ontologische Beziehung auf den Intellekt bzw. auf den Willen verstanden.

66. Es ist daher schief, die Relativierung dieser Unterscheidung, die in diesem Fall bei F. Suárez noch weiter geht als bei den Protestanten (*essentia entis finiti* oder gar nur Qualität des Seienden), davon bestimmt zu sehen, daß jener das Seiende von Gott her sieht, diese es aber von der Welt her sehen, *M. Wundt*, Schulmetaphysik (Anm. 45) 60f., 181 ff.

67. Vgl. *M. Wundt*, Schulmetaphysik (Anm. 45), 210 ff.; *U. G. Leinsle*, Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus, Augsburg 1988, 10 ff.; *W. Spam*, Schulphilosophie (Anm. 46), 529 ff.

68. Das weist auf die kantische Unterscheidung der Vernunftbegriffe von den Verstandesbegriffen voraus, meint *M. Wundt*, Schulmetaphysik (Anm. 45), 191 f.

Dieses neuplatonische Element wird jedoch dadurch neutralisiert, daß das *ens rationis*, das als Gedachtes Wirkliche (nur gedachte Beziehungen wie logische Zweite Begriffe, Verneinungen oder Fiktionen) nicht zum Gegenstandsbereich der Metaphysik gerechnet wird, der eben nur das *ens reale* umfaßt. Eine Ausnahme war der Versuch des Reformierten Clemens Timpler, platonische und ramistische Motive in der Definition der Metaphysik als einer *ars contemplatrix* und ihres Gegenstands als *omne intelligibile* zur Geltung zu bringen; mit der Folge, daß nun vorgängige Prinzipien des Seins eingeführt werden, nämlich *essentia* und *nihil*.<sup>69</sup> Gerade wegen Timplers theologischer Begründung, daß Gott die Macht habe, etwas aus nichts zu erzeugen und etwas in nichts zu zerstören, hat seine Initiative keine Nachfolge gefunden. Vielmehr wird von Seinsprinzipien nur im Sinne von *principia cognoscendi*, d. h. letztlich des Satzes vom Widerspruch gesprochen; und der bloß operationale Status des durch die Vernunft Seienden wird meist im ersten Kapitel über das »Seiende im allgemeinen« oder in einem besonderen Kapitel am Schluß der allgemeinen Metaphysik festgestellt, wie das Chr. Scheibler nach dem Vorgang von F. Suárez tut.<sup>70</sup>

Diese Metaphysik expliziert also das real, *in aliquo subjective* existierende Seiende in seinem Seiendsein – genau dies ist es, was zu denken gibt, wovon das Denken formale und objektive Begriff bildet: *Conceptu objectivo* erkennt und repräsentiert der Intellekt etwas Individuelles, das als solches nur nichtbegrifflich erkennbar ist, als etwas Begreifliches, als (daseiendes) Sosein. Diese Korrelation von ›Subjekt‹ und ›Objekt‹, kennt, anders als die cartesianisch-neuzeitliche, keinen Zweifel an der Realität außerhalb des Intellekts, wohl aber Zweifel an der Zuverlässigkeit der *actus intelligendi* der Vernunft. Der Vermeidung ihrer Irrtümer dient, neben der Affektdisziplin, die präzise methodische Unterscheidung zwischen der ontologischen Realdisziplin, die wie andere Realdisziplinen die dem Intellekt von außerhalb begegnenden Dinge im Intellekts als etwas erkennt und benennt, und der logischen Instrumentaldisziplin, in welcher der Intellekt gedankliche Verhältnisse von Begriffen, Sätzen und Diskursen, d. h. sein eigenes Arbeiten mit Realbegriffen, klärt und mitteilt. Metaphysik ist keine Logik, sondern Realdisziplin, ausgehend vom Gegebenem, das sich den Sinnen und damit dem Denken objiziert.

c. Ein drittes Charakteristikum der altprotestantischen Metaphysik ist ihr Umgang mit der *metaphysischen Theologie*. Die Option für die Metaphysik nicht als Theologie, sondern als Ontologie, schloß den Gottesbegriff ja nicht aus, sondern besagte dessen Betrachtung in der *ratio entis*. Fraglich wurde aber, wo die

69. C. Timpler, *Metaphysicae systema methodicum*, Steinfurt 1604, cap. 1f.; vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Schulphilosophie* (Anm. 46), 418 ff.

70. Chr. Scheibler, *Opus metaphysicum*, Gießen 1617, cap. 26; F. Suárez, *Metaphysicarum disputationum* (Anm. 54), disp. LIV; vgl. M. Wundt, *Schulmetaphysik* (Anm. 45), 175 ff.; J.-F. Courtine, Suárez (Anm. 54), 263 ff. (Suárez), 418 ff. (Timpler).

natürliche, d. h. offenbarungsunabhängige Erkenntnis Gottes als eines eigen- und einzigartigen Seienden ihren wissenschaftlichen Ort habe. Da die aristotelische Unterscheidung zwischen stofflicher und unstofflicher Substanz (Met. VIII bzw. Met. XII) längst schon überlagert war von der christlichen Unterscheidung zwischen endlichen Geschöpfen und dem unendlichen Gott, teilte F. Suárez die *species entis* zuerst in unendliches und endliches Sein, und dann nur das letztere in substantielles und akzidentelles Sein ein. Dagegen setzen die protestantischen Metaphysiker sämtlich mit der Unterscheidung von Substanz und Akzidenz ein und behandeln den metaphysischen Ternar als Arten von Substantialität: Gott als unendlicher Geist; endliche Intelligenzen (Engel und menschlicher Geist); Körperwelt.<sup>71</sup> In dieser Fassung gaben sie die *metaphysica specialis* an Chr. Wolff weiter.

Im Sinne dieser Zurückhaltung gegenüber offenbarungstheologischen Interessen entschlossen sich Metaphysiker beider Konfessionen, die Behandlung des unstofflich Seienden, d. h. Gottes und der Intelligenzen, aus der Ontologie auszulagern. Ein solcher Vorschlag war schon im 16. Jahrhundert in der Naturphilosophie des Jesuiten Benedict Pereira gemacht worden, wurde in der Jesuitenscholastik jedoch nicht verwirklicht, auch nicht durch F. Suárez. Calvinistische Philosophen nahmen die Unterscheidung Pereiras zuerst auf, die lutherischen blieben, wohl aufgrund ihrer Sicht der natürlichen Gotteserkenntnis, länger unentschieden. Im Übergang zur zweiten Generation wird aber auch hier klar, daß *Pneumatica*, wie die neue Bezeichnung lautet, von der Ontologie unterschieden werden sollte; besonders klar wird das dort, wo Metaphysik ausdrücklich als Transzendentaltheorie verstanden wurde, wo in der Tat wenig Theologie zu haben war; also etwa bei Schülern J. Martinis wie Johannes Scharf.<sup>72</sup> Die Reichweite der speziellen Metaphysik wird dadurch noch weiter reduziert, daß das körperlich Seiende bzw. die zusammengesetzten Substanzen ebenfalls sehr kurz behandelt werden und auf die Physik verwiesen wird (ohnedies ist die Körperwelt unter dem Titel ›Universum‹ Gegenstand der Physik der bewegten Körper). Ähnliches läßt sich bei der Lehre von den Akzidentien beobachten, deren ontologischer Rang als In-anderem-Seiendes natürlich nicht bestritten und die bei den Affektionen des Seienden hinreichend berücksichtigt werden, für deren zweckmäßige Behandlung aber auf die Logik verwiesen wird. So konzentrieren

71. Eine Überblicksdarstellung dieses Vorgangs gibt *M. Wundt*, Schulmetaphysik (Anm. 45), 218 ff.

72. *J. Scharf*, *Pneumatica sive pneumatologia*, Wittenberg 1629; *Christoph Scheibler* hatte schon vorher eine *Theologia naturalis et angelographia* (Gießen 1621) veröffentlicht, nachdem er die Thematik in seinem *Opus metaphysicum* (1617) ausführlich behandelt hatte; die erste Pneumatik auf calvinistischer Seite schrieb *Johann Heinrich Alsted* im Rahmen seines *Cursus philosophici encyclopaedia* (Herborn 1620). Die Darstellung bei *M. Wundt*, Schulmetaphysik (Anm. 45) leidet an der schiefen Unterscheidung einer »mehr immanenten« und mehr »theologischen« Auffassung der Metaphysik, 169 ff.

der genannte D. Stahl und vor ihm der noch zu nennende Georg Gutke die Metaphysik konsequent auf ihre ontologisch-transzendentaltheoretische Aufgabe. Die spezielle Metaphysik bleibt dann nur als Lehre von den Substanzen interessant. Nachdem die wesentlichen Bestimmungen von Substantialität ebenfalls in der allgemeinen Metaphysik dargestellt sind, geht es jetzt vor allem um die konkreten Subsistenzformen von Substanzen. Als *gradus subsistentiae* werden vor allem Begriffe wie *suppositum*, *hypostasis*, *persona* diskutiert – sichtlich im ontologischen Interesse auch der Theologie. Denn hier vor allem war der Ort, die konfessionellen Differenzen in der Trinitätslehre und in der Christologie, auch innerkonfessionelle Probleme der Hamartologie begrifflich zu klären. Große Mühe widmen die Lutheraner dem Versuch, ihre sakramentstheologische Annahme einer *communicatio idiomatum* der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus Christus kraft der ›mystischen‹ Personeneinheit dieser Naturen zu plausibilisieren.<sup>73</sup>

d. Ein viertes Merkmal der Schulmetaphysik, das aus ihrer ontologischen Fokussierung resultierte, war die Lösung des Problems, wie die *methodische* Orientierung und der *Gegenstandsbezug* der Metaphysik konsistent verknüpft werden konnten. Das Verständnis der Metaphysik als ontologischer Grundlagenwissenschaft konnte den Anspruch, Metaphysik sei eine Realdisziplin, nur halten, wenn auch die Extension ihres Gegenstandes dargelegt werden konnte. In der zweiten Generation führte dies zunächst nicht gesehene Problem zu einer Erweiterung des Konzepts.<sup>74</sup> Die konfessionsspezifisch lutherische Lösung des Dilemmas von Ding und Methode läßt das transzendentaltheoretische Metaphysikkonzept noch klarer hervortreten.

Die calvinistischen Philosophen lösten das Problem im Rahmen ihrer enzyklopädischen Zielsetzung und ihrer rhetorisch-dialektischen Methodik durch Reflexion auf die Habitus von Wissenschaft, durch die Konzeption von Wissenschaft als inventiv und dispositiv homogen strukturiertes *systema* und durch den Aufbau universaler Enzyklopädien allen Wissens. Diese Enzyklopädien unterstellten, daß die Bücher der Bibel, der Natur und der Geschichte das überhaupt mögliche Wissen enthalten, und daß die Entzifferung und Inventarisierung dieses Wissens eine ›Generalreformation‹ der Welt bedeute, auf diese Weise auch die Vollendung der göttlichen Absicht mit der Schöpfung befördere<sup>75</sup> – ein chiliastisches Motiv, wichtig nicht nur für die Enzyklopädisten Johann Heinrich Alsted oder J. A. Comenius, sondern von größter Bedeutung auch für die Naturwissenschaftler der Frühen Neuzeit. Einen ganz anderen Weg schlugen die Lutheraner ein, zumal die Wittenberger Schule. Sie bildeten zwei neue erkenntnistheoretische

73. Vgl. W. Sparr, *Wiederkehr* (Anm. 50), 178 ff.

74. U. G. Leinsle, *Ding* (Anm. 53), 452 ff.; *Reformversuche* (Anm. 60), 1 ff. und passim.

75. W. Schmidt-Biggemann, *Schulphilosophie* (Anm. 46), 393 ff.

Disziplinen als ›Ratgeberin‹ der Metaphysik aus – die Bezeichnung, die nicht zwischen der eigentlich vollständigen Alternative von instrumentellen und realphilosophischen Disziplinen entscheiden will, zeigt schon den innovatorischen Charakter dieser Versuche.

Die erste Initiative ging von einem Schüler J. Martinis aus, Georg Gutke, der die jetzt als unabweislich erkannte Frage nach dem *scibile qua tale* ausdrücklich stellte und sie in einem Traktat über den intellektuellen Habitus der ersten Prinzipien der Erkenntnis, über die ›Intelligenz‹ (1625) beantwortete. Ein anderer Schüler Martinis erkannte, daß damit die Frage nach einer allgemeinen Theorie wahrer Erkenntnis aufgeworfen war und beantwortete sie mit einer ›Gnostologia‹ (1631). Der später als Theologe einflußreiche Abraham Calov begann um diese Zeit als Philosoph mit einer Methodenlehre und der weiteren Ausarbeitung der beiden neuen Disziplinen, deren erste er ›Noologia‹ nannte; zusammen mit einer ›Metaphysica divina‹ und einer auf den neuen Disziplinen aufgebauten Enzyklopädie aller Wissenschaften wurden sie in seinen ›Scripta Philosophica‹ 1650/1651 nochmals publiziert. Calov ging am weitesten darin, sämtliche erfahrbaren Dinge und Ereignisse in der Welt in ihrem univoken Seiendsein zu betrachten, indem er die natürlichen und die offenbaren ›Dinge‹ in die ontologische Analyse einbezog, in der Überzeugung, daß deren Rationalität die lutherische Unterscheidung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus von der Präsenz Gottes in der Welt, der Bibel und der Natur, den Kontrast von Glauben und Vernunft nicht einebnete. Diese Universalisierung der Transzendentaltheorie auch auf das ›mystisch‹ Seiende war im Sinne der lutherischen Metaphysik-Option nur konsequent; allerdings fand sie keine Gefolgschaft mehr.<sup>76</sup>

Die ›Ratgeberinnen‹ der Metaphysik, speziell die Noologie, sind gelegentlich als Vorläuferin der Erkenntniskritik I. Kants angesehen worden.<sup>77</sup> Das ist richtig, insofern ›Bedingungen der Möglichkeit‹ von Erkenntnis erfragt wurden, wenn man das so schon formulieren darf. Die Emphase der Neuerer ging aber umgekehrt darauf, den Realismus der erneuerten Metaphysik auch erkenntnistheoretisch zu erweisen, vor allem gegen die neuplatonisch-hermetischen und theosophischen Versuche, das Erkenntnisvermögen der Vernunft unter Umgehung der äußeren, sinnlichen Erfahrung aus einer Teilhabe an der göttlichen Vernunft zu begründen. Doch auch, wenn die Neuerer ›dogmatisch‹ befangen blieben, ist ihre erkenntnistheoretische Begründung der ontologischen Metaphysik insofern transzendentalistisch, als sie die Vernunft als bedingenden Faktor wahren Wissens beschreiben, als *potentia critica innata*. Die Tätigkeit des Verstandes erfaßt,

76. G. Gutke, *Habitus primorum principiorum seu Intelligentia*, Berlin 1625; V. Fromme, *Gnostologia*, Wittenberg 1631; A. Calov(ius), *Gnostologia*, Königsberg 1633; Ders., *Metaphysica divina*, Rostock 1636; Ders., *Scripta Philosophica*, 2. Bde. Rostock 1650/1651, Wittenberg 1673. Zu dieser Entwicklung vgl. M. Wundt, *Schulmetaphysik* (Anm. 45), 227ff.; U. G. Leinsle, *Ding* (Anm. 53) 394 ff.; W. Spam, *Schulphilosophie* (Anm. 46), 480ff., 513f., 575 ff., 582 ff.

77. H. E. Weber, *Scholastik* (Anm. 45), 4.

wie die Gnostologie erklärt, die *subtilitas* der (in der Metaphysik verhandelten) realen, da- und soseienden Dinge. Kraft ihrer Subtilität stehen sie untereinander und zu Gott in einer Proportion, sind also nicht völlig dasselbe und nicht völlig verschieden; ihre optimale Disposition oder Affinität erweckt im menschlichen Intellekt ›Staunen‹ und Bewunderung. Ganz aristotelisch ist Calov aber auch darin (und widerspricht Melanchthon), daß er, wie schon andere Lutheraner, den Intellekt eine *tabula rasa* nennt, deren kritische Potenz aber das Staunen ins *reflexe* Bewußtsein überführt, also Erkenntnisprinzipien bildet: Es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich ist und nicht ist; es ist unmöglich, daß dasselbe es selber ist und mit anderem vermischt ist. Die wahrgenommene Subtilität der Dinge ist es, die mit der Bildung eines *conceptus universalis* wahres Wissen, d. h. *adaequatio mentis cum re* ermöglicht. Diese ›Idee‹ ist nun aber nicht einfach Abbild der extramentalen Realität, wie es das sinnliche *phantasma* war, sondern sie ›assimiliert‹ das wahrgenommene Individuelle und repräsentiert es *als* Etwas-Seiendes. Sacherkenntnis kommt zustande als Abstraktion von der Wahrnehmung eines Einzelnen mit dem Ergebnis eines Formalbegriffs, und dieser ist das intellektuelle *Zeichen* für den Objektbegriff eines außerhalb des Denkens existierenden Dings. So können nicht nur die Verstandestätigkeiten klar als logische, noologische und gnostologische unterschieden werden; auch die einzelnen Wissenschaften lassen sich als verschiedene Weisen der Abstraktion aufgrund der verschiedenen Modi der Subtilität oder Proportionalität der Dinge enzyklopädisch als Gesamtzusammenhang von Wissenschaft erfassen.

Dieser *Realismus*, in dem die Erkenntnistheorie ›der Natur nach‹ die erste, ›der Kultur nach‹ aber die letzte Wissenschaft ist, stellt m. E. eine neue Entwicklungsstufe des ›skotischen‹, transzendentaltheoretischen Metaphysikkonzepts dar (im Blick auf die praktischen Habitus bzw. die Annahme eingeborener Ideen ist es auch von Calov nicht konsequent durchgeführt). Er versteht sich als rationale Lösung philosophischer Probleme; er hat aber ein starkes Motiv in der lutherischen Korrelation von Schöpfungslehre und Inkarnationslehre bzw. einen ebenfalls theologisch markierten Gegner, den Renaissanceplatonismus, der den Begriff der Subtilität für seine (später so erfolgreiche) Geistphilosophie gebraucht hatte. Das wird bestätigt dadurch, daß die Lutheraner ihrerseits in Interpretation von Aristoteles' *De Anima* III, 3-5 faktisch eine Philosophie des Geistes formulierten, die von der Auffassung Melanchthons weit entfernt ist, jedoch der (damals gar nicht bekannten!) Interpretation Martin Luthers in der Heidelberger Disputation nahesteht sowie, nicht überraschend, der Auffassung des antischolastischen und antiplatonischen G. Zabarella.<sup>78</sup>

Allerdings gab es Alternativen zu Calovius' Vorschlag, wie die Universalienlehre D. Stahls, und bald gab es auch lutherische Versuche der Reform der Metaphy-

78. S. *Salatowsky*, *De Anima*. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert (Diss. Berlin 2004), Amsterdam/Philadelphia 2006, 35ff., 283ff.

sik, die an die Stelle des transzendentaltheoretischen Anspruchs die aristotelische Theologie setzten oder eine theosophische, pansophische oder sogar okkulte Zielsetzung verfolgten oder sich mit der neuen Ersten Philosophie R. Descartes' zu verbünden suchten.<sup>79</sup> Am erfolgreichsten wurde dem transzendentaltheoretischen Konzept im späten 17. Jahrhundert widersprochen durch das vor allem in der neuen Universität Halle durch Christian Thomasius vertretene polyhistorisch-eklektische Wissenschaftskonzept, das über die hochgelahrte, aber unwissende Metaphysik spottete. Schon der Vater Christians, der Leipziger Jacob Thomasius, Lehrer und Briefpartner von Gottfried Wilhelm Leibniz, hatte die Schulmetaphysik disqualifiziert, weil es sich gar nicht wirklich um Ontologie, sondern um Logik handle, nämlich um ein Lexikon von Begriffserklärungen, also nicht um eine Real-, sondern um eine Instrumentaldisziplin (und das hatte sogar Anhalt an der tabellarisch-lexikalischen Darstellungsweise einiger lutherischer Schulmetaphysiker). Der eklektische, in hohem Maße analytisch und pragmatisch orientierte Begriff von Wissen und Wisenserwerb, den in Halle auch die Pietisten vertraten, und Leibniz' Emendation der Ersten Philosophie in der Konzeption einer *scientia universalis* formten die Metaphysik von Grund auf um, damit (und auch aus anderen Motiven) die lutherisch-orthodoxe Konstellation von Religion, Metaphysik und Theologie.<sup>80</sup> Die lutherische Schulmetaphysik wurde auf instrumentelle *notitia terminorum philosophicorum* reduziert und so in der polyhistorisch-philosophischen Eklektik tradiert, um 1700 etwa von dem auch theologisch einflußreichen Johann Franz Budde.<sup>81</sup>

Im Gegensatz hierzu hat dann Chr. Wolff den ontologischen Anspruch der Schulmetaphysik, bei der er gründlich zur Schule gegangen war, bewußt erneuert, allerdings nun in Anwendung des cartesianischen Methodenideals und auf der Grundlage der leibnizischen Erweiterung des Satzes vom Widerspruch um den des zureichenden Grundes. Gerade so entwickelt Wolff das ontologische Konzept der Metaphysik fort und mit ihr die Tradition, die über die lutherische Schulmetaphysik und F. Suárez bis zu Duns Scotus zurückreichte.<sup>82</sup> Im Gang seiner Revision der Metaphysik wurde folgerichtig das, was schulmetaphysisch ›Subtilität der Dinge‹ hieß, in einer wiederum neuen Disziplin expliziert: in der Ästhetik als einer Logik der ›unteren‹, d. h. der sinnlichen Erkenntniskräfte, welche erst die Merkmalsfülle des Einzeldings, nämlich des durchgängig bestimmten Individuellen zu erfassen vermag.<sup>83</sup>

79. Darüber informiert am besten U. G. Leinsle, Reformversuch (Anm. 67), 27ff., 88ff., 178ff.

80. Zu Chr. Thomasius und zu G. W. Leibniz in diesem Zusammenhang H. Holzhey u. a. in: Grundriss (Anm. 46), 1161ff. bzw. 1043ff.

81. Joh. F. Budde, *Elementa philosophiae instrumentalis* (Halle 1697), Gesammelte Schriften Bd. I, Hildesheim 2006), pars IV: De notitia terminorum philosophicorum, p. 271ss. Vgl. H. Rüping, in: Grundriss (Anm. 46), 1204ff., sowie W. Sparr, Einleitung zu Johann Franz Budde: Gesammelte Schriften, a. a. O. V-LIX, bes. XIIIff.

82. Vgl. L. Honnefelder, *Scientia* (Anm. 54), 295ff.; W. Sparr, Einleitung (Anm. 81), XLIIff.

83. A. G. Baumgarten, *Aesthetica* (1750/1758), Hildesheim 1961; lat.-dt. Hamburg 2006. Vgl.

### III. Das aktuelle theologische Interesse an Metaphysik und Religion

Der Blick auf die aktuelle ›nachmetaphysische‹ Situation und der Rückblick auf die Situation im Barockzeitalter richten sich, wie nun gewiß deutlich ist, auf sehr verschiedene Gestalten des metaphysischen respektive metaphysikkritischen Denkens. Beide Blicke konvergieren meines Erachtens aber auch in einer Weise, die für die theologische Frage nach Metaphysik und Religion von Bedeutung sind. Dies erlaubt einige Annahmen, die im folgenden in der Hoffnung ausgeführt werden, daß sie die Ambivalenz des ›Nachmetaphysischen‹ für die Theologie ein Stück weit abklären. Ich kann aus dem vergleichenden Blick die Überzeugung gewinnen,

(1) daß das theologische Interesse an Metaphysik und Religion sich auf eine ontologische, transzendentaltheoretische Metaphysik richten sollte, nicht aber auf eine religiöse Metaphysik oder philosophische Religion;

(2) daß insbesondere der metaphysische Ternar ›Gott, Welt, Seele‹ nicht das Medium des Überstiegs des Denkens zum Göttlichen sein sollte, sondern ebenfalls nur der Gegenstand ontologischer Reflexion menschlicher, sprachlich verfaßter Erfahrungen;

(3) daß die Theologie sich an der ontologischen Kritik der *metaphysica usualis* beteiligen und sich, phänomenologisch und semiotisch belehrt, der Realität, d. h. der Wahrheit der (auch) theologisch gebrauchten Allgemeinbegriffe vergewissern sollte;

(4) daß das theologische, der Reflexion christlichen Glaubens verpflichtete Interesse an Metaphysik und Religion der ›Verwindung‹ der abendländischen Metaphysik diene, sofern diese eine vom Christentum mitverantwortete Figur des ›Willens zur Macht‹ darstellt.

#### 1. Die Unterscheidung von ontologischer und religiöser Metaphysik

a. Die altprotestantische Konstellation von Theologie, Metaphysik und Religion ist überholt durch tiefgreifende Verschiebungen nicht nur in der Theologie und der Metaphysik, sondern vor allem und in Wechselwirkung damit, in Praxis und Theorie der Religion. Der Übergang von der aristotelisch-skotischen Ontologie zur neuzeitlichen Substanzmetaphysik, deren Transformation in eine Metaphysik der absoluten Subjektivität, die De- und Rekonstruktionen der ›Wissenschaft der Logik‹ in der Moderne – all dies ist verflochten mit der Abtrennung der natürlichen Theologie von Kosmologie und theistischer Metaphysik, der Ausbildung einer anthropologischen Religionsphilosophie und mit den nachaufklärerischen

G. Böhme, Aisthetik. Vorlesungen über Aisthetik als allgemeine Wahrnehmungslehre, München 2001.

Transformationen von Religion und Weltanschauung bis zur modernen und post-modernen Fragmentierung der symbolischen Ordnungen. Die Theologie war und ist damit ihrerseits auf vielfältige, auch widersprüchliche Weise verflochten. Gleichwohl lohnt es sich zu fragen, worauf jene vergangene, an späteren blinden Flecken noch nicht leidende Konstellation die theologische Aufmerksamkeit heute lenken könnte. Das ist auch möglich, wofern die Theologie auch nach vierhundert Jahren als Wissenschaft denselben religiösen Annahmen und normativen Grundsätzen folgt wie einst. In theologischer Perspektive darf auch, trotz der Vielfalt und kulturellen Kontextualität religiöser Praxis, die allerdings den substantiell universalen Begriffs von Religion an sein Ende gebracht hat, die Universalität der menschlichen Beziehung auf Gott unterstellt werden – unbeschadet der offenen und stets offen zu haltenden Frage, ob diese Beziehung ›religiös‹ realisiert wird und wie Heiliges und Göttliches als ihr Bezugspunkt vorgestellt werden. Im Blick auf die Metaphysik kann eine einstige Denkform als rationale rekonstruiert werden, um deren Verbindung mit oder Selbstunterscheidung von Theologie zu identifizieren. Weder der Verdacht völliger Diskontinuität noch die Befürchtung abgründiger Kontinuität sollten davon abhalten, Spuren methodischer und thematischer Kontinuität wahrzunehmen. Es ist weder von vornherein klar, wie beschaffen die Diskontinuität ist, die mein Vorschlag unterstellt: jenen ›Tod Gottes‹, den F. Nietzsches ›toller Mensch‹ mit der Laterne am hellen Tag ausruft; jenen Bruch, den Nietzsche als das Ende des längsten Irrtums namens ›Metaphysik‹ preist, an dem die als ›wahre Welt‹ listig fingierte ›Hinterwelt‹ endlich zur Fabel wurde: »Die wahre Welt haben wir abgeschafft: Welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!«<sup>84</sup> Es ist aber auch nicht von vornherein klar, welcherart die relative Kontinuität ist, die mein Vorschlag annimmt: die einer transzendentalen Metaphysik, wie sie in Fortbildung der skotischen Metaphysik von der barocken Schulmetaphysik theologisch gefördert und in modifizierter Form von Chr. Wolff als theologisch notwendig angesehen wurde; eines Konzepts, das in Charles S. Peirce' Semiotik, die in Betonung der realistischen Intention des kantischen Transzendentalismus sich auf Duns Scotus zurückbezieht, die Form einer kritischen Metaphysik der Evolution erhalten hat. Man darf von einem »gemeinsame(n) Grundkonzept« sprechen, das einen epistemisch konsistenten Realitätsbegriff von starker religionsphilosophischer Erschließungskraft anbietet.<sup>85</sup>

84. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), Aph. 125. In: *Werke in drei Bänden*, München 1966, Bd. 2, 126 ff.; vgl. Aph. 343, ebd. 205 f.; *Ders.*, *Götzendämmerung* (1888), *Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde*, ebd. 963; M. Heidegger, *Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹*, in: *Holzwege*, Frankfurt/M. 1950, 193-247. Zum Unterschied zwischen Christentum und Metaphysik angesichts des ›Todes Gottes‹ vgl. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 61 ff.

85. L. Honnefelder, *Scientia* (Anm. 54), 382 ff., 403 ff.; H. Deuser, *Einleitung zu: C. S. Peirce, Reli-*

b. Im Blick auf diese Entwicklung sei nachgetragen, daß die lutherische Schulmetaphysik nicht einfach als gescheitert bezeichnet werden kann. Die seinerzeit gestellte Diagnose bestätigt vielmehr, was in jenes ›Gesamtkonzept‹ der *scientia transcendens* gehört. Hierfür sei noch einmal Jakob Thomasius angeführt, dessen »Erotemata metaphysica« (1678) sich auf ›Begriffsunterscheidungen im Gewande von Wissenschaft‹ beschränken, die Metaphysik also logisch, als Denkschulung ausarbeitet. Thomasius hat diesem Werk eine kurze Geschichte der Metaphysik beigegeben (die erste überhaupt!), in der er die neuere Transformation der Metaphysik vernichtend kritisiert.<sup>86</sup> Sein Argument lautet wie bei den Altaristotelikern, daß Aristoteles die Erste Philosophie im Sinne von *Theologie* gewollt habe; ihr Thema *ens ut ens* meine das erste Analogat von *ens*, also Gott als das Erste Seiende – und das müsse erst recht für Christen erst gelten. Nur als metaphysische Theologie, so Thomasius, kann Metaphysik zugleich allgemeine und besondere Wissenschaft sein. Ontologie ist also nur virtuell in der Theologie enthalten; die rein ontologische Metaphysik und die Abtrennung der Pneumatik haben die instrumentelle Reduktion auf ein Begriffslexikon zur Folge. Als Gründe für diese Fehlentwicklung nennt Thomasius die falsche Abstraktion von Analoga (vor allem Substanz und Akzidens, Gott und Geschöpf) auf einen univoken Allgemeinbegriff ›Seiendes‹ und die Gliederung der Wissenschaften nach ihrem Abstraktionsgrad statt nach der Unterscheidung der Substanzen.<sup>87</sup>

In Vermeidung dieser Irrtümer müßte Thomasius eine andere als ›scholastische‹ Metaphysik schreiben. Er bringt in den »Erotemata« auch einige, aber eher geringe Veränderungen an. Überraschend spricht er von einem »glücklichen Irrtum«, den die scholastische *abstrahendi libido* zu Folge gehabt habe – eben jenes philosophische Lexikon, das nämlich ein gutes Instrument zum Erlernen einer allgemeinen Wissenschaftssprache darstelle. Für ein solches akzeptiert Thomasius nun die Univozität des (wenn auch nicht objektiven, so doch) formalen Seinsbegriffes – er akzeptiert also den Zeichencharakter der ontologischen Begriffe und ihren realistischen Anspruch. Er sieht beispielsweise richtig, daß die Eingrenzung des Gegenstands der Metaphysik auf das *ens actuale* die Unterscheidung von ›Potenz‹ und ›Akt‹ auf *actualitas*, d. h. auf ein Äquivalent von *ens* zur Folge haben könnte. Aber um die Affektionenlehre, fast sein gesamter Textbestand, zu erhalten, verzichtet er auf die seiner Kritik folgenden Eingriffe; statt-

gionsphilosophische Schriften, Hamburg 1995, XIIff, XXIVf. Zur Fortbildung des skotischen Realismus vgl. auch C. Nink, *Fundamentalontologie*, Frankfurt/M. 2002; F. Förchner, *Prolegomena zu einer zeitgenössischen Metaphysik*, Mönchengladbach 2004; H. Seidl, *Realistische Metaphysik*, Hildesheim 2006; D. Fonfara (Hg.), *Metaphysik als Wissenschaft*, Freiburg i. B. 2006.

86. J. Thomasius, *Erotemata metaphysicae pro incipientibus* (Leipzig 1678), *Historia variae Fortunae, quam disciplina Metaphysica jam sub Aristotele, jam sub Scholasticis, jam sub Recentibus experta est*, p. 69-87, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Hildesheim 2003; vgl. W. Sparr, *Einleitung*, in Bd. I, Hildesheim 2005, 1-22, hier 9ff.

87. J. Thomasius, *Erotemata* (Anm. 86), §§26ss, §§56s.

dessen verwendet er bei der disjunkten Affektion Akt-Potenz den Begriff des Seiendseins so weit, daß das *ens possibile* mit begriffen wird.<sup>88</sup> Gegen seine Behauptung ist das kein *ens rationis*, wie schon sein Beispiel, ›die Rose im Winter‹, belegt – es ist die ontologische Nicht-Unmöglichkeit zu existieren, das So-Sein von ›Rose‹. In der Nachsicht mit den Scholastikern und der Sympathie mit ihrem ›Lexikon‹ erweitert Thomasius dann das Feld, von dem zum Seiendsein hinauf abstrahiert werden darf, um die *analogia entis* (potentiell und zufällig Seiendes) und *aequivoca entis* (Nichtseiendes, Denkseiendes), so daß Gegenstand der Metaphysik, wie bei Cl. Timpler, das *universum intelligibile* wird – womit Noologie oder Gnostologie allerdings unnötig werden.<sup>89</sup> Der nominalistische Schein, den Thomasius' Version der Metaphysik sich gibt, entpuppt sich über den pragmatischen Umweg doch als Anerkennung einer Transzendentaltheorie.

c. Auch in der ›nachmetaphysischen‹ Situation hat die Metaphysik die intentional rationale (ihre faktisch partikularen Voraussetzungen und Ziele kritisch klärende) Aufgabe einer *Ontologie*, der Ausarbeitung der transzendentalen *affectiones entis*. Unter diese Affektionen fallen alle ontologischen Allgemeinbegriffe, »sofern sie zum Ausdruck und zur Bestimmung dessen, was Menschen wahrnehmen, erfahren und denken, notwendig sind«; die ontologische Analyse der Begriffe, die Bestimmtheiten von bezeichnbarem Wirklichen artikulieren, fragt mithin »nach der Bestimmung der Realität von Allgemeinbegriffen«.<sup>90</sup> Wo es gelingt, diese Realität zu bestimmen, m. a. W. den (seit L. Wittgenstein oft genug beobachteten) intrinsisch metaphysischen Charakter der Sprache stimmig und zustimmungsfähig zu explizieren, dort kann man von Ontologie als *transzendental-theoretischer Erfahrungswissenschaft* sprechen. Für sie gilt nach wie vor, was Ch. S. Peirce dem gängigen ›Hinterwelt‹-Vorurteil pointiert entgegnet hat: »Die Daten der Metaphysik stehen nicht in geringerem, sondern erheblich größerem Ausmaß der Beobachtung offen, als das in einer ausgesprochen hochentwickelten Wissenschaft, sagen wir der Astronomie, der Fall ist ...« – Peirce mußte leider Theologen für die rückständige Verfassung der Metaphysik verantwortlich machen.<sup>91</sup>

Das sollte sich ändern. Weil Theologie in methodisch einwandfreiem Sinn ihrerseits als eine Erfahrungswissenschaft begriffen werden muß<sup>92</sup>, kann sie eine solche Metaphysik kritisch und konstruktiv in Gebrauch nehmen. Dabei bringt sie

88. Ebd., Praefatio ad Lectorem; cap. VIII, §§ 46ss.

89. Ebd., Historia §§ 30ss.

90. H. Deuser, Kleine Einführung in die Systematische Theologie, Stuttgart 1999 (Reclam 9731), 26, 28.

91. C. S. Peirce, Ereignislogik (1898), in: Ders., Schriften (Anm. 85), 269-265, zit. 250.

92. Eine ontologisch klare Fassung hat diesem durch F. Schleiermacher erstmals ›nachmetaphysisch‹ artikulierten Grundsatz Eilert Herms gegeben: Ders., Theologie – eine Erfahrungswissenschaft, München 1978.

ihre, in der Perspektive religiöser Praxis gemachten Beobachtungen über alles Wirkliche und Mögliche bei und bemüht sich argumentativ, die Gültigkeit der darin implizierten Seins- oder Wirklichkeitsbestimmungen zu erweisen, d. h. sie ontologisch zu formulieren. Was sie als für Christen geltend artikuliert, kann sie, wenn überhaupt verstanden, in der Tat nur als allgemein gültig artikulieren; denn der christliche Glaube ist eine bestimmte Perspektive auf die gesamte erfahrene Wirklichkeit und ihre Möglichkeiten. Nichtsdestoweniger ist dieser Anspruch ein partikularer, weil er unter eschatologischem Vorbehalt steht und daher, wo nicht mit Gewalt universal gemacht, einem »Pluralismus aus Prinzip«<sup>93</sup> verpflichtet ist. Kraft seiner sprachlichen Mitteilbarkeit und Nachvollziehbarkeit ist das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens gehalten, sich an ontologischen Diskursen zu beteiligen nicht nur als konkurrierende Weltanschauung, die sie auch ist und die als solche nur im ganzen angenommen oder abgelehnt werden kann, sondern zugleich als konjekturale Reflexion von Erfahrungen, deren Ontologie auch *extra fidem* aus guten Gründen relevant sein kann; so tritt es als ein partikulares, von anderen Voten belehrbares Votum auf.

Welches die ontologischen Begriffe sind, an deren Ausarbeitung die Theologie interessiert sein muß, war und ist wenig strittig, auch wenn ihre Liste, trotz aristotelischer Metaphysik und Kategorienlehre, nie ganz einheitlich war. In der Tat können sie, anders als vor- und nachkritische Metaphysik gleichermaßen annehmen, unbeschadet ihres rationalen Anspruchs nicht in jeder Hinsicht für universal gelten, da sie nicht beliebig und niemals linear in fremde Sprachwelten und Religionskulturen transferiert werden können. Das schließt die Arbeit daran nicht aus, Konsense über die Notwendigkeit oder Wünschbarkeit ihrer Bildung und ihres Gebrauchs aufzubauen, so wie dies im Bereich der monotheistisch geprägten Kulturen über Jahrhunderte hin geschehen ist. Hier gelten diejenigen Allgemeinbegriffe für Wirkliches als ontologisch relevant, die auch die Schulmetaphysik als einfache und disjunkte Bestimmtheiten des Seiendseins thematisierte: Dasein und Sosein, Wirklich- und Möglichsein, Notwendig- und Zufälligsein; In-Beziehung- und Einzelsein, Eins- und Vielfältigsein, Zeichen- und Bezeichnetsein, Im-Raum-Sein, In-der-Zeit-Sein. Manche Affektionen haben seit der nachidealistischen Abkoppelung der Ontologie von einer »dogmatischen« metaphysischen Theologie größere Bedeutung als einst, vor allem die der Kontingenz, der Relation und des Zeichens.<sup>94</sup>

93. Was für das Christentum als Religion und Konfession gilt, muß auch für das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens gelten, vgl. E. Herms, Pluralismus aus Prinzip, in *Ders.: Kirche für die Welt*, Tübingen 1995, 467-485. Auch deshalb ist Metaphysik nicht nur eine kritische, wie H.-G. Geyer, *Metaphysik* (Anm. 40) meint, sondern auch eine konstruktive – was auch die Unterscheidung von »erster« und »zweiter« Aufgabe der Theologie relativiert.

94. Eine umfangreiche Liste bei Chr. Schwöbel, *Unverzichtbarkeit* (Anm. 35), 111 f.; vgl. auch W. Härle (Hg.), *Im Kontinuum. Annäherungen an eine relationale Erkenntnistheorie und Ontologie*, Marburg 1999. Vgl. auch D. Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Philosophie*, Gütersloh 1931.

Jene Abkoppelung bedeutete allerdings nicht, daß der Ternar von Gott, Welt und Seele gegenstandslos wäre, so daß die Ontologie von der Theologie einfach gelöst (und die Differenz zwischen Wirklichkeitsverständnis und Wirklichkeit eingezogen) würde – sie wird nur von der platonischen Ontotheologie gelöst. Obwohl die Schulmetaphysik seinerzeit den Gottesbegriff als *species entis* auch in der speziellen Metaphysik oder in einer Pneumatik explizierte, hat sie davon doch keinen Gebrauch im Sinne einer ›platonischen Teilhabe‹ an Gott als dem Grund alles Seienden gemacht. Eine erkenntniskritische Ontologie kann ihn allerdings nicht mehr als nichtmaterielles ›Ding‹ verstehen, das die Ursache der objektiven Realität des mit dem Begriff bezeichneten Erkannten wären. Sie macht sich nicht anheischig, Wissen eines außerweltlichen ›Dings‹ zu statuieren, sondern prüft den Realitätsanspruch der Rede von Gott, die wie Allgemeinbegriffe überhaupt Wirklichkeit jenseits der deiktisch präsenten Körperlichkeit behaupten.

## 2. Der metaphysische Ternar

a. Offensichtlich ist das Defizit der altprotestantischen Metaphysik im Blick auf den Begriff der *Welt*. Er wurde seinerzeit naturphilosophisch und kosmologisch als Ensemble und System aller beweglichen Körper, metaphysisch jedoch nur als körperliches und als endliches bzw. vom unendlichen Seienden abhängiges Seiendsein thematisiert. Denn der christliche Glaube an die Schöpfung der Welt durch einen von dieser unterschiedenen Schöpfer nötigte zum Widerspruch gegen die aristotelische Annahme der Gleichewigkeit von bewegtem Universum und Erstem Bewegter; eine ontologische Reflexion des Weltbegriffes wurde so unterlaufen. Die neue Begründung der speziellen Metaphysik durch Chr. Wolff und I. Kants Destruktion des substantiellen Weltbegriffs hat diesen Mangel überwunden zugunsten der Notwendigkeit, aber auch der Möglichkeit einer ontologischen Reflexion auf die Welt als Zeit, Raum, Materie und ›Kraft‹. Angesichts der Aufgabe, den naturwissenschaftlich-technischen Zugriff auf die Welt als kulturelles Phänomen zu verstehen und mit dem lebensweltlichen Umgang mit der Welt unterscheidend zu verknüpfen, ist der Weltbegriff ein phänomenologisch, semiotisch und ontologisch vordringliches Thema, ohne dessen Bearbeitung der theologische Begriff der Schöpfung subjektivistisch verengt bleibt oder zu einem bloß metaphorischen Wort entleert wird. Allerdings ist das Spektrum des ›Metaphysischen‹ in dieser Frage noch völlig offen, wie die Entwürfe belegen, die wir Ch. S. Peirce oder A. N. Whitehead einerseits, Teilhard de Chardin oder Karl Heim andererseits verdanken.<sup>95</sup>

95. Vgl. H. Deuser, Einführung (Anm. 90), 47 ff.; J. Hübner u. a. (Hg.), Theologie und Kosmologie. Tübingen 2004 (Religion und Aufklärung, 11), bes. die Beiträge von D. Evers (43 ff.) und W. Schoberth (333 ff.); U. Beuttler, Gottesgewißheit in der relativen Welt, Stuttgart 1906, bes. 326 ff.

b. Auch im Blick auf den Begriff der *Seele* ist der Abstand von der Schulmetaphysik deutlich. Denn die Realität dieses Begriffs steht, nach der aufklärerischen Auflösung der Annahme einer substantiellen *anima separata* zugunsten eines Bündels von Metaphern für wichtige, aber nicht als Wissen begründbare humane oder religiöse Interessen, nicht mehr unter dem alten Terminus zur Debatte; an seine Stelle ist der Begriff der *Person* getreten. Dieser Begriff war auch in der lutherischen Schulmetaphysik sehr wichtig, aber lediglich im Blick auf die christologische Herausforderung, wo er einer fast revolutionären ontologischen Revision zugunsten eines relationalen, ›perichoretischen‹ Personbegriffs unterzogen wurde.<sup>96</sup> Doch obwohl man schon vor der Reformation von einer Metaphysik der Person sprechen kann, obwohl M. Luther diesen Begriff soteriologisch und ethisch tiefgreifend revidiert hatte, und obwohl der flacianische Streit um die Erbsünde (FC I) die Unfähigkeit des substantiellen Personbegriffs Boethius' erkennen ließ, die Differenz der *status*, d. h. die Geschichte eines Individuums zu erfassen – trotzdem wurde der christologische Differenzierungsgewinn nicht, wie es dann A. Calov forderte, in die Ontologie eingebracht (möglicherweise, weil der mittelalterliche, rechtfertigungstheologisch insuffiziente Begriff der Person als *ens morale* von F. Suárez rezipiert wurde). Erst die naturrechtliche Begründung des Personbegriffs im ausgehenden 17. Jahrhundert, die dann in Chr. Wolffs Metaphysik einging, revidierte den Naturalismus des alten Personbegriffs, so daß eine Metaphysik der *Freiheit* möglich wurde. Immerhin, auch diese Entwicklung wurde vor allem von lutherischen Philosophen geprägt, bis hin zur spekulativen Ethik des 19. Jahrhunderts, um vom (anti-)lutherischen F. Nietzsche radikal bestritten zu werden.<sup>97</sup>

Daß das Dasein und Sosein individueller Personen in ihrer Eigenart als »Akteure im Raum der Gründe« eine ontologische Aufgabe stellt, ist weder durch das Ende spekulativer Metaphysik noch auch im Gefolge der Existentialanalyse M. Heideggers strittig geworden. Theologisch ist es von vitalem Interesse, subjektive und intersubjektive Erfahrungen von ›Person‹ oder ›Selbst‹ ontologisch zu thematisieren, Erfahrungen, die von Menschen gemacht werden, die durch Andere angesprochen werden als genau sie meinend und die ihrer selbst innewerdend sich zu beidem verhalten. Weil die als ›Person‹ bezeichnete Realität mehr ist als die Summe aller einzelnen und aller eigenen Erfahrungen, kann man sie in einer »deskriptiven Metaphysik« ontologisch bestimmen.<sup>98</sup> Es liegt auch noch im

96. W. Sparr, *Wiederkehr* (Anm. 50), 128 ff.; *Ders.*, Art. Jesus Christus, V. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung, in: TRE 17 (1993), 1-16, bes. 4 ff.

97. Vgl. Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt 1997, 67 ff., 207 ff.; *Ders.*, Intersubjektivität und Freiheit. Zu den metaphysischen Voraussetzungen des modernen Freiheitsbegriffs, in: M. Knapp/Th. Kobusch (Hg.), *Religion* (Anm. 12), 187-203.

98. P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959, dt.: *Einzelnding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*, Stuttgart 1972. Das Spektrum der Lösungen der Aufgabe reicht zur Zeit von der sprachanalytischen, aber die

Bereich ontologischen Wissenkönnens von der »Synthesis« der konfliktuösen »Selbstbeschreibungen« zu sprechen, oder von der »metaphysischen Erfahrung« des zugleich einsichtigen und unbedingten Anspruchs auf Frei-Sein-Wollen und Gut-Sein-Sollen, von einem »metaphysischen Grundvollzug«. <sup>99</sup> Allerdings muß eine solche Rede davor geschützt werden, »platonisch« die Seinsteilhabung am Unbedingten oder Unendlichen zu behaupten. So fragt sich, ob eine »radikale Lebensphänomenologie« dieses Mißverständnis vermeidet, wenn sie aus der Inkarnation Gottes im Fleisch eine Ontologie der affektiven Selbstgewißheit der immanenten Leiberfahrung entwickelt, die den Menschen als im Leben Gottes gezeugten Sohn versteht und die Geburt Gottes im Menschen als mystisches reines Erleben meint. <sup>100</sup>

b. Im Blick auf den *Gottesbegriff* kann die semantische Kontinuität zwischen der einstigen Metaphysik, die ihn ja auch in der allgemeinen Metaphysik mitführte, und der heutigen Situation nicht über tiefe Brüche hinwegtäuschen. Die einstigen Voraussetzungen einer speziellen Metaphysik, wo der Gottesbegriff eigens expliziert wurde, sind, wie ihr selbstverständlicher Bezug auf die offenbarte Gotteserkenntnis, ganz obsolet geworden. Die Destruktion des metaphysischen Dogmatismus und des absoluten Idealismus hat gleichwohl die ontologische Reflexion derjenigen Erfahrungen nicht gegenstandslos gemacht, in denen die ansonsten als zufällig und endlich erfahrene Welt kraft bestimmter Ereignisse oder Zustände so erscheint, daß sie prädikativ oder appellativ als dichte, bestimmende Gegenwart eines Begründenden, Unendlichen, Heiligen oder Göttlichen bezeichnet wird. In monotheistisch geprägten Kulturen wird hierfür nach wie vor das substantiell oder personal gemeinte Wort »Gott« gebraucht; gleichwohl hat die ontologische Reflexion nicht den (supranaturalistischen oder theistischen) Gottesbegriff zum Gegenstand, sondern die *religiöse Praxis*, in der das Wort »Gott« als allgemeiner Index einer möglichen (da je und je erfahrenen) Realität gebraucht wird. <sup>101</sup> Eine Ablösung des Gottesgedankens von der Grammatik, der Semantik und der Pragmatik seines religiösen oder weltanschaulichen Ge-

interne Sicht einbeziehende »dichten Beschreibung« der Phänomene bei *D. Sturma*, Philosophie der Person, Paderborn 1997, bis zur phänomenologisch-hermeneutischen, aber auch die Psychoanalyse einbeziehende Analyse narrativer Identität bei *P. Ricoeur*, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, dt.: Das Selbst als ein anderer, München 1996.

99. *D. Henrich*, Konzepte (Anm. 19), 16f.; *J. Splett*, Theo-Anthropologie, in: *H.-L. Ollig* (Hg.), Theo-Anthropologie, Würzburg 2006, 105-113; kritisch *G. Kruck*, »Der Wahrheit die Ehre geben«. Überlegungen zu einer zeitgemäßen Metaphysik im Anschluß an Jörg Splett, in: ebd., 33-42.

100. *M. Henry*, »Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg i.B. <sup>2</sup>1999; *Ders.*, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i.B. 2002.

101. Darin, daß nicht der Gottesbegriff (der speziellen Metaphysik), sondern Religion (und in ihr die Rede von Gott) Gegenstand der Reflexion ist, verbindet auch so unterschiedliche Ansätze wie die von *I. U. Dalferth*, Wirklichkeit (Anm. 34), 65 ff. und *U. Barth*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, VII. Genau dies ermöglicht auch die doppelte Bewegung vom Reli-

brauchs zugunsten seiner Verselbständigung als Idee der ›immateriellen‹ Vernunft, kraft derer die Vernunft an diesem Gedachten teilhabe, würde eine Form religiöser Praxis besagen, die einer religiösen Metaphysik. Sie geriete bald in Konflikt mit der religiösen Rede von Gott im Sinne eines Eigennamens für das allein wahre Göttliche; des Eigennamens, den monotheistische Religionen kraft geschichtlicher Offenbarung zu kennen und gebrauchen zu dürfen beanspruchen.<sup>102</sup>

In religiöse Metaphysik geht insbesondere der ›ontologische‹ Gottesbeweis über, wenn er mehr besagt als einen Moment der »Grammatik des Gottesgedankens«, d. h. den semiotischen Zusammenhang der Gedanken ›Gott‹ und ›Grund‹. Dieses Mehr haben denn auch nicht nur die scholastische und die altprotestantische Theologie, sondern auch ihre Schulmetaphysiken als Reduktion religiöser Entscheidungsprobleme auf ein ontologisches Wahrheitsproblem abgelehnt.<sup>103</sup> Während kosmologische und moralische Argumente für einen (prädikativen oder funktionalen) Gottesbegriff ontologisch plausibel sein können, gilt das für Beweise aus der Vernunft nicht – es sei denn, daß die Möglichkeit, ›Gott‹ zu denken, verstanden würde als Erfahrung des Denkens, Göttliches (prädikativ) zu erfassen als äußerste Differenz des Seins in dichtester Präsenz. Übrigens kann auch die ontologische Arbeit an menschlichen Namen für das Göttliche der religiösen Praxis insofern nahe stehen, als es Denken im Respekt oder in der Ehrfurcht vor dem in der religiösen Erfahrung unerzwingbar Begegnenden sein kann und insofern ein Denken ›vor Gott‹ ist. Das Moment der Differenz wird aber unterlaufen in einer Phänomenologie, die zwar nicht ›überschwänglich‹ denkt, die aber ›zwischen Mystik und Metaphysik‹ die Religion und im besonderen das Christentum als Lebensform begreift, die in ›Passibilität, d. h. in Selbstgebung und Selbsterprobung des ›absoluten Anfangs‹ gelebt wird, die also »Geburt *in* Gott‹ ist<sup>104</sup>

Die *potestas hominis metaphysica*, das ›metaphysische Begehren‹ ist theologisch gesehen ambivalent; das Begehren, das den Überstieg zur wesentlichen Teilhabe an der göttlichen Vernunft will, liegt jenseits der Möglichkeit ontologi-

gionsbegriff zum Gottesglauben und vom christlichen Gottesbegriff zur Religion in der Kultur, D. Korsch, Religionsbegriff und Gottesglaube, Tübingen 2005.

102. Für diesen Konflikt, aber keineswegs im Blick auf die ontologische Prüfung von Gottesrede, gilt der Gegensatz zwischen der biblischen Notwendigkeit des Gedankens Gott und der metaphysischen des *Gedankens* Gott: »Wo ›Gott‹ mit Notwendigkeit gedacht wird, wird nicht an Gott gedacht, aber wenn an Ihn gedacht wird, wird Er als notwendig gedacht.« H.-G. Geyer, Theologie des Nihilismus (1963), in: *Ders.*, Metaphysik (Anm. 40), 22-38, zit. 36.
103. Vgl. J. Rohls, Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987; I. U. Dalferth, Wirklichkeit (Anm. 34), 145ff., zit. 148. Vgl. ›Gott‹ als »Grenzbegriff« bei V. Gerhardt, Gott und Grund, in: H. Deuser/D. Korsch, Systematische Theologie (Anm. 35), 85-101.
104. R. Kühn, Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie, Freiburg i.B. 2003.; *Ders.*, Individuation als Sein und Leben. Zur Revision eines Prinzips, in: NZStH 47 (2005), 449-467.

schen Wissens und ist selbst Religion. Der seit Platon die Metaphysik so häufig motivierende Eros des Überstiegs im Sinne eines *transcensus entis nobilitate*, wie es die Schulmetaphysik nannte<sup>105</sup>, sollte wie seinerzeit unterschieden werden von Metaphysik als einer für alle, die vernünftiger Rede fähig sind, erschwingliche Ontologie; nicht deshalb, weil ein solcher Überstieg nicht seinerseits eine Realität dieser Welt wäre – als religiöse Praxis ist der denkerische Aufstieg zum Göttlichen, nicht anders als die poetisch-divinatorischen und die kultisch-eidetischen Expressionen von Religion, Gegenstand empirischer Religionswissenschaften oder religionsphilosophischer Hermeneutik. Der Anstoß liegt vielmehr darin, daß sich ein solcher Überstieg ontologisch opak hält. Das kommt etwa darin zum Ausdruck, daß sie solche religiöse Praktiken, die der kontingenten Epiphanie des Göttlichen zu entsprechen suchen und darum dessen *verbum externum* nicht aufheben, als mindere Religiosität unter oder wenigstens hinter sich weiß. Das kann zu einer mehr oder weniger gnostischen philosophischen Religion werden, ähnlich jener *philosophia perennis*, gegen welche sich die Schulmetaphysik so heftig wandte. Heutzutage tritt eine solche »genetische Metaphysik« auf in der gnostischen »Schwebe zwischen Rationalität und Offenbarung« als Form postmodernen Denkens.<sup>106</sup>

### 3. Ontologie als Erste Philosophie

Auch wenn man »Metaphysik« transzendentaltheoretisch als ontologische Analyse der menschlichen Erfahrungswelt versteht, darf man sie, so scheint mir, mit dem altherwürdigen aristotelischen Ausdruck der Ersten Philosophie bezeichnen: Nichts, was diese einst umfaßte, einschließlich des Gottesbegriffes, fehlt, und sie fragt nicht weniger nach der phänomenalen, korrespondierenden und pragmatischen Wahrheit des Gesagten. Anders als in der einstigen metaphysischen Theologie ist sie im »nachmetaphysischen«, aber auch im wohlverstandenen christlichen Interesse dissoziiert in die Ontologie religiöser Allgemeinbegriffe einerseits, in religiöse Imagination andererseits. Daher plädiere ich für die klare Unterscheidung von Ontologie und religiöser Metaphysik, also auch gegen die in Ablehnung und Verteidigung oft monströse Überdehnung des Begriffs »Metaphysik«. Notfalls muß diese Dissoziation auch terminologisch markiert werden; sonst bleibt es etwa bei dem alten Mißverständnis, daß die Fortschritte der »Ge-

105. Im Unterschied zum ontologischen *transcensus praedicationis nobilitate*, Joh. Scharf, *Theoria transcendentalis* (Anm. 54), p. 261, zit. von L. Honnefelder, *Scientia transcendens* (Anm. 57), 407f.

106. Vgl. P. Kosłowski, *Philosophische Religion als Form postmodernen Denkens*, in: *Ders., Philosophische Religion. Gnosis zwischen Philosophie und Theologie*, München 2006, 223-238; L. di Blasi, *Antizipationen des religious turn. Postmoderne Anknüpfungen an die Gnosis*, ebd., 205-222, zit. 218, 205.

stells« »die Grenzen der Metaphysik immer weiter hinaus(schieben)« – während doch die Metaphysik, als ›angewandte Ontologie‹, ein konstitutives Moment auch der Naturwissenschaften selbst ist.<sup>107</sup> Allerdings wäre es nicht angemessen, ›Ontologie‹ und ›Metaphysik‹ wie zwei getrennte Gegenstandsbereiche nebeneinander zu stellen; mindestens das Interesse am Begreifen von Religion spricht dagegen. Dieses hohe Gut nötigt m. E. dazu, die Mißverständlichkeit des Gebrauchs des zweideutigen Wortes ›Metaphysik‹ auch für ›Ontologie‹ hinzunehmen, oder richtiger: sie produktiv zu nutzen. Weil der Terminus Erste Philosophie das Feld der Interpretationen und Konflikte in Sachen ›Metaphysik‹ offen hält, sollte man auch diesen Ausdruck nicht ersetzen, wie das gelegentlich vorgeschlagen wurde, durch ›Letzte Philosophie‹. So passend dieser wie seinerzeit für die Gnostologie, so auch für eine zeitgenössische ontologische Erfahrungswissenschaft wäre, würde er doch die Ambition eines definitiv integralen Abschlusses assoziieren und das Konjekturale der Ontologie vergessen machen.

In theologischem Interesse ist es, wenn eine ›nachmetaphysische‹ Ontologie an die skotische Tradition anknüpft, zu der die lutherische Schulmetaphysik gehört, und die abendländisch gebildeten Allgemeinbegriffe in der aktuellen kulturellen und religiösen Situation revidiert. Diese erkenntnis- und sprachkritisch bescheidene Ontologie muß überdies Aspekte des Wirklichkeitsverständnisses thematisieren, die in der gegenwärtigen Erfahrungswelt und insbesondere ihrer religiösen Deutung wichtig geworden oder neu aufgetreten sind. Dafür nenne ich die ontologischen Begriffe der Gabe, der Religion und der Transdifferenz.

a. Das Prinzip, die metaphysische Abstraktion beim *einzelnen Existierenden* zu begreifen, sollte in der Einsicht in den korrelativen Zusammenhang von Sein und Zeit erweitert werden um eine Metaphysik des Ereignisses; die Erfahrung doppelter Kontingenz alles Seienden erfordert eine Metaphysik der Gabe in allem Seienden.

Für einen ontologischen Begriff des *Ereignisses* liegen seit Alfred N. Whitehead einerseits, M. Heidegger andererseits Initiativen vor, die noch keineswegs ausgeschöpft sind. In jüngster Zeit wird theologisch anregend versucht, den Begriff eines ›realisationspassiven‹ Ereignisses und seiner Konstituentien zu bilden und ihn zu kontrastieren mit einem Substanzbegriff, der die Annahme vieler tätiger Substanzen, unter ihnen Personen, und sogar einer göttlichen Zentralsubstanz erlaubt: das Fließen der Gegenwärtigkeit wäre dann die erscheinende Weise, in der Gott kontinuierlich Realität mitteilt; andererseits kann ›Ereignis‹, vor allem

107. Als solches wird sie im *ontological engineering*, d.h. dem Aufbau stabiler Kategoriensysteme zur Datenerfassung, benötigt, vgl. W. Singer, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt/M. 2000, zit. 92; »... so wenig Metaphysik wie möglich, aber auch nicht weniger als nötig«, G. Patzig, Nachwort zu: R. Carnap, Scheinprobleme in der Philosophie, Frankfurt/M. 1966, 83-135, zit. 98.

wegen der allem Bedeuten vorausliegenden Materialität seiner Zeichen oder Spuren, als unverfügbare Gabe verstanden werden.<sup>108</sup> Im Gegensatz zu dieser Verbindung von Ereignis und Substanz wird aber auch vorgeschlagen, das Vielfache ohne ›Eines‹, das Ereignis somit als ›Trans-Sein‹ zu denken und eine »Ontologie des Übergangs« zwischen Sein und Erscheinen zu konzipieren.<sup>109</sup> Die Theologie sollte angesichts solcher Initiativen, anstatt wohlfeile Polemik gegen ›Substanzmetaphysik‹ bzw. ›Mystik‹ zu repetieren, ihre schöpfungstheologischen, christologischen und pneumatologischen Anforderung an den ontologischen Begriff des Ereignisses formulieren, um dem biblischen Begriff des *kairos* gerecht zu werden.

Der ontologische Begriff der *Gabe*, der sich der Phänomenologie E. Husserls verdankt, wird neuerdings als ein Begriff expliziert, der nicht durch die Aufspaltung bzw. Reziprozität von Handlungen (und Argumenten) vorgeprägt ist, insbesondere nicht durch die Realität ökonomischen Tausches von Waren bestimmten Preises, wie sie ethnologisch und soziologisch beschrieben worden sind. So hat E. Lévinas den metaphysischen Begriff des Unendlichen des Anderen für das Ich expliziert als dessen (nicht als Können zu beschreibende) »Möglichkeit des Gebens«; Jacques Derrida und Jean-Luc Marion haben dies, im Rückgriff auf M. Heidegger und im Gegenüber zur Hegelschen Figur des ›Kampfes um Anerkennung‹ und zu der ›Rollen-Übernahme‹ des Symbolischen Interaktionismus als Metaphysik des Ereignisses der Gabe ausgearbeitet.<sup>110</sup> Auch dies eine ontologische Herausforderung für den theologischen Offenbarungsbegriff und für das Verständnis des Handelns Gottes als Schenken (eine Herausforderung, die ja schon in der paulinischen Beschreibung des Evangeliums als der Gabe liegt, die weder Gegen-Gabe noch Schuld mehr kennt, Röm 5,15; 11,35).

Ein solcher Begriff der Gabe könnte nicht zuletzt endlich den »undurchschauten Platonismus« überwinden, der die ontologische Wendung der Hermeneutik im

108. U. Meixner, Ereignis und Substanz. Die Metaphysik von Realität und Realisation, Paderborn 1997; D. Mersch, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002; A. M. Haas, ›Ereignis‹ in philosophischer und theologischer Sicht, in: Philotheos 4 (2004), 32-45.; E. Runggaldier, Der metaphysische Substanzbegriff in seiner Bedeutung für die Religion, in: M. Knapp/Th. Kobusch, Religion (Anm. 12), 145-159.

109. A. Badiou, Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs, Wien 2002, bes. 23ff., 55ff., 179ff.

110. E. Lévinas, Anders ... (Anm. 2), 157; J. Derrida, Donner le Temps: 1. La fosse monnaie, Paris 1991, dt.: Falschgeld. Zeit geben I, München 1993; J.-L. Marion, Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris 1997; Ders., Du surcroît, Paris 2001, bes. 53ff.; zu dieser (Post-)Metaphysik im Zeichen der Gebung vgl. Th. Alfieri, »Worüber hinaus Größeres nicht ›gegeben‹ werden kann ...«. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion, Freiburg i. B. 2006. Von theologischem Interesse ist hier die Medientheorie, die sich im Blick auf das Undarstellbare vom metaphysischen Repräsentationsbegriff löst und es im medialen Raum als ›Gabe‹ versteht, R. Beuthan, Das Undarstellbare: Film und Philosophie, Metaphysik und Moderne, Würzburg 2006.

20. Jahrhundert prägte.<sup>111</sup> Im Blick auf *divine actions* könnte er die immer noch tief vom metaphysischen Einheitsdenken geprägte theistische Reduktion der Rede vom Handeln Gottes überwinden, dies vielmehr, dem trinitarischen Gottesglauben entsprechend, als Handeln des Schöpfers, des Versöhners und des Erlösers in Gleichheit aber auch Verschiedenheit verstehen. Und das wäre keineswegs eine ›platonische‹ Metaphysik der Trinität, die sie die lutherischen Schulphilosophen mit 2. Kor 5,7 so heftig abgelehnt haben. Ein die *opera Dei ad extra*, wie sie im christliche Glauben bekannt werden, ontologisch benennender Begriff der Gabe würde die Differenz des Glaubens zu anderen Erfahrungen weder dementieren noch den trinitarischen Glauben als Spezialfall des Allgemeinen fixieren müssen. Angesichts der »kategorischen Gabe« der Schöpfung wie der Neuschöpfung ist »›Gabe‹ ein Urwort der Theologie ..., von dieser aber erst noch zu entdecken und bis in die Ontologie hinein zu ermessen«.<sup>112</sup>

b. Theologisches Interesse sollte sodann der ontologischen Reflexion von *Religion* als dem Allgemeinbegriff für spezifisch kodierte Formen der lebensvergewissernden und -praktischen Orientierung in der Wirklichkeit gelten. Die Schulmetaphysik behandelte freilich den Religionsbegriff so gut wie gar nicht, weil die Verknüpfung von *notitia Dei* und *cultus Dei* als affektiv aber nicht rational bestreitbar angenommen wurde, ›Religion‹ also lediglich als Praxis interessierte. Daß an die Stelle des Leitbegriffs ›Gott‹ seit der anthropologischen Wende im 18. Jahrhundert ›Religion‹ getreten ist, erfordert heute die phänomenologische, hermeneutische und philosophische Analyse religiösen Vorstellens und Meinens und überhaupt aller Expressionen von Religion, auch die Analyse der Kommunikation über Religion im Kontext der Selbst- und Fremdbeschreibungen von Religionen und Weltanschauungen. Religionsphilosophische Arbeiten der jüngsten Zeit sind m. E. in diesem Sinne Metaphysik. Denn sie beschreiben nicht nur Religion als Strukturen sinnbildenden Bezeichnens und Verstehens, als Zeichenprozesse auch im Unterschied von ›offenbarter‹ und ›natürlicher‹ Religion, sie thematisieren diese Zeichenprozesse auch ontologisch, wenn sie von »Gottesinstinkt« reden und den Umgang mit dem im Leben als ›Gott‹ Empfundenes und

111. Ob dafür die (richtige) sprachanalytische These von der Notwendigkeit der grundlegenden Allgemeinbegriffe zureicht, wie Hans Ineichen im Anschluß an Peter F. Strawson meint, kann man bezweifeln, vgl. *H. Ineichen*, Hermeneutik ohne ontologische Fundierung, in: *A. Neschke-Hentschke*, Les herméneutiques au seuil du XXI<sup>ème</sup> siècle, Louvain/Paris 2004, 103-121, zit. 118.

112. *O. Bayer*, Freiheit als Antwort, Tübingen 1995, 13ff.; *Ders.*, Rechtfertigungslehre und Ontologie, in: *P. Neuner (Hg.)*, Glaubenswissenschaft?, Freiburg i. B. 2002, 149-159, zit. 150; *Ders.*, Die Vielheit des einen Gottes und die Vielheit der Götter, in *ZThK* 102 (2005), 472-487; *R. Saarinen*, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Minnesota 2004; ontologische Analyse der trinitarischen Gotteserfahrung bei *M. Mühling*, Gott ist Liebe, Marburg <sup>2</sup>2005, 11 ff., 295ff., und bei *M. Knapp*, Der trinitarische Gottesgedanke als Zentrum einer Theologie jenseits der Metaphysik?, in: *Ders./Th. Kobusch (Hg.)*, Religion (Anm. 12), 307-332.

Gedeuteten als die Realität von ›Religion‹ evaluieren.<sup>113</sup> Sie sind »an den Möglichkeiten der Wirklichkeit und an der Wirklichkeit des Möglichen«, sind also ontologisch interessiert. Es wäre eine Verkürzung, wenn man aus der Umstellung von der Leitdifferenz ›Gott/Welt‹ auf die von ›Vernunft/Religion‹ schlosse, daß Religionsphilosophie keine »metaphysische Disziplin« sei (obwohl sie doch auf dem Gottesgedanken als »kritischem Realitätsprinzip« besteht), oder wenn man die ontologische Analyse auf deduktive und abduktive Schlüsse beschränkte und ihr eine kreative, imaginative Kraft abspräche. Auch eine ontologische Metaphysik steht in »Alternative zu den spekulativen Ansätzen einer philosophischen Theo-logie und eines demonstrativen Theismus«.<sup>114</sup>

Möglicherweise hat die Metaphysik aber ein Mehr darin, daß sie um ›dichte Beschreibungen‹ religiöser Praxis einen Horizont aufspannt, in dem Vielheit und Vielfältigkeit des in der Zeit sich Gebenden nicht als Besitz essentialisiert wird, sondern die Kontingenz und Ambivalenz der Ereignisse und Sachverhalte in der Welt so kenntlich würden, daß die Diskrepanz von *Gabe* und *Entzug* nicht in einem Dritten ausgeglichen, sondern offengehalten würde. Das ergäbe einen ontologischen Begriff von Religion (hierin dem der Kunst vergleichbar), der das Haben nicht verabsolutiert, sondern das Leiden, wie es religiös (und in der Kunst) verstanden wird, als ›Apriori des Denkens‹ ins Denken aufnehmen könnte.<sup>115</sup> Transzendentaltheoretische Metaphysik hat jedenfalls die Aufgabe, das religiös gebrauchte, d. h. als Eigenname zitierte Wort ›Gott‹ zu unterscheiden vom Begriff eines *ens realissimum* und *ens perfectissimum*, das wesentlich und notwendig in den Eigenschaften Unveränderlichkeit, Leidenslosigkeit und Unbedürftigkeit existiert; denn die ›ousiologisch‹ zeitlose Gegenwart dieses Seinsgrundes im Seienden unterläuft dessen kontingentes Anders- und Nichtseinkönnen. In der Tat besagt ›Gott‹ nur die »absolute Lokalisierung« von Menschen in Beziehung auf die Wirklichkeit des Möglichen, und insofern lassen sich »traditionelle Probleme der Metaphysik als Probleme lebensweltlicher Orientierung reformulie-

113. H. Deuser, *Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus*, Tübingen 2004. Eine solche Religionstheorie wird nicht von der Kritik derjenigen metaphysischen Begründung von Religion getroffen, die H. Schäfer, *Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluß an Pierre Bourdieu*, Frankfurt/M. 2004, 53ff., 272ff. zurecht übt; einer Begründung, die sich durch ihre Abbild-Erkenntnistheorie in die Alternative zwischen Realismus und Nominalismus bzw. zwischen objektivistischem und subjektivistischem Diskurs über Religion (als Gegebenes bzw. Erscheinendes) nötigen läßt, die m. a. W. den Zusammenhang von Metaphysik und Sprache ungedacht läßt (281 ff.).
114. Vgl. I. U. Dalfert, *Wirklichkeit* (Anm. 34) 71 ff., zit. V, 76, 114; zum semiotischen Lebens- und Kulturbegriff ebd., 6 ff., 17ff.; zur hermeneutischen und phänomenologischen Aufgabe ebd., 94 ff., 132 ff.
115. Letzteres Anliegen »nach Auschwitz«, moniert zurecht beharrlich J. B. Metz, *Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne*, in: M. Knapp/Th. Kobusch (Hg.), *Religion* (Anm. 12) 5-19.

ren«<sup>116</sup> – in einer Ontologie jenseits der Alternative von dogmatischem Realismus und ebenso dogmatischem Nominalismus.

Eine solche Metaphysik der Religion vermeidet die Alternative zwischen religionskritischer Metaphysik, in der das Denken in Konkurrenz zu ›Gott‹ auftritt, und religiöser Metaphysik, die den Gottesgedanken der religiösen Praxis entfremdet. Sie vermeidet daher auch, wie die mystische und theosophische philosophische Religion die Diskrepanz zwischen der Nähe Gottes zu seinen Geschöpfen und dem Widerspruch der Geschöpfe zu einem Mangel an (erleuchtetem) Denken zu ermäßigen; ebenso, die Kontingenz der göttlichen Gnade, die allein durch Glauben in der Welt ist, mit der Kontingenz der Schöpfung, die auch in der Vernunft, als Wissen in der Welt ist, zu verschleifen. Sie überspielt nicht durch den Gottesgedanken den eschatologischen Vorbehalt, unter dem auch die religiöse Antizipation des Ganzen der Welt in Jesus Christus steht.<sup>117</sup> Auch wenn sie nicht nur im *lumen naturae*, sondern auch im *lumen gratiae* stehen kann, bleibt sie deliberative und kommunikative *scientia*. So ist Metaphysik, auch wenn sie von ›allgemeinen menschlichen Möglichkeiten‹ spricht, theologisch hörfähig, und ihr gegenüber muß die Theologie nicht in Apologetik vor einem ›Forum der Vernunft‹ verfallen, dem sie das ›Allgemeine‹ schon immer überlassen hätte.

c. Die aktuelle religiöse und kulturelle Situation läßt eine Ergänzung der ontologischen Aufgabe als wünschbar erscheinen, die im eschatologischen Vorbehalt des christlichen Wirklichkeitsverständnisses eigentlich immer schon angelegt ist: eine Metaphysik der *Transdifferenz*. Diese noch nicht völlig geklärte ontologische Kategorie bezeichnet ein kulturhermeneutisches Ergebnis interdisziplinärer Diskussionen der Defizite in der dichten Beschreibung, aber auch fiktional-literarischer Transformationen der postmodernen Wirklichkeit, Defizite, die durch binäre Logiken und Ontologien bedingt sind. Das Reden von kulturellen Ereignissen und Sachverhalten wie von Dingen, für deren Existenz und für deren Relationen untereinander die Prinzipien der Identität und des ausgeschlossenen Widerspruchs gilt, blendet wichtige Aspekte gegenwärtiger Wirklichkeit aus: die Erfahrung zeitweiliger Unbestimmtheit einer kommunikativen Situation, psychischen Oszillierens und sozialer oder religiöser Mehrfachzugehörigkeit – eine Schwebelage, die sich nicht an einem ›dritten Ort‹ oder in einem ›Synkretismus‹ wieder essentiell verdichten.<sup>118</sup>

116. *J. U. Dalferth*, *Wirklichkeit* (Anm. 34), 145 ff., zit. 149.

117. Vgl. den Versuch einer »Eschatologie des Seins« bei *M. Heidegger*, *Der Spruch des Anaximander* (1946), in: Holzwege, Frankfurt/M. 1950, 296-343, hier 301 ff.

118. Zur Einführung in dieses Konzept des Erlanger DFG-Graduiertenkollegs »Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« vgl. *L. Allolio-Näcke u. a. (Hg.)*, *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt/M./New York 2005.

Eine »Metaphysik des Schwebens« hat vor einiger Zeit Walter Schulz vorgeschlagen, mit der er nicht nur auf den »Verlust der Festigkeit von Sinn« reagieren, sondern auch das »Hin und Her zwischen Ich und Welt, die doch beide nicht mehr verlässliche Orientierung bieten«, bedenken wollte. Allerdings sah Schulz den hypothetischen, der Kunst verwandten Charakter einer solchen Frage nach dem Ganzen im Gegensatz stehen zu der traditionellen Metaphysik, deren Ontologie eine »absolute Einsicht in das Ganze des Seins« behauptet habe.<sup>119</sup> Der Begriff der Ontologie als eines sicherheitsbedürftigen »Stillstellen(s) der Reflexion«, das eine Überwelt oder ein absolutes Seiendes hypostasieren muß (auch M. Heidegger hat ihn so bestimmt und bald nicht mehr gebraucht)<sup>120</sup>, ist freilich nicht der hier vertretene; die einstige Ontologie war, im Unterschied zur ›platonisch‹ metaphysischen Theologie, insofern eher konjekturales Denken, als es vom einzeln Wirklichen in seiner Kontingenz (wenn auch noch nicht als evolutionäres Phänomen) auf die in den Allgemeinbegriffen als Letzterkennbares unterstellte Realität des Seiendseins schloß. So zeigen die disjunkten Affektionen (diesseits der binären Ordnung von Substanz und Akzidens) Momente von Transdifferenz, insofern sie das in der Welt Gegebene in seiner dynamischen Polarität beschreibt. Allerdings wurde den einfachen Affektionen ›ewige‹ Geltung zugeschrieben, so daß Identität, Universalität, Ewigkeit im Ausschluß von fragender Alterität, einschränkender Partikularität und zeitlicher Frist gedacht wurden. Der ontologische Begriff der Transdifferenz könnte aber das Begreifen des Eins-, Wahr- und Gutseins des Seienden auf die Wahrnehmung der Gabe, das Erleiden des Entzugs und auf das Zeitereignis des Seiendseins zurückbinden; jener Transzendenz, die in den essentialistischen Metaphysiken der Substanz und des Subjekts zum Verschwinden gebracht wurden. Die Kategorie der Transdifferenz schützt jedenfalls besser vor dem ›metaphysischen Bedürfnis‹ der Essentialisierung als die neuerdings ins Spiel gebrachte Kategorie der Triadizität. Deren guter semiotischer Sinn wird überbelastet, wenn man ihn ›ontotriadisch‹ oder gar ›ontotrinitarisch‹, im Sinn neuplatonisch-pansophischer Metaphysik als ›heiligen Ternar‹ versteht.<sup>121</sup>

Im Blick auf das Verhältnis der hermeneutischen und der phänomenologischen Aufgabe der Metaphysik kann die Aufmerksamkeit auf das transdifferente Seiendsein religiös-kultureller Phänomene auch auf die ›Grenzen der Interpretation‹ aufmerksam machen, und zwar auf eine Begrenzung weniger durch die ›Rechte des Textes‹ (die in binärer Logik den Rechten des Interpreten gegenüberstün-

119. W. Schulz, *Metaphysik des Schwebens*, Pfullingen 1985, zit. 13, 416.

120. Ebd., 317.

121. So etwa E. Schadel, *Kants ›tantalischer Schmerz‹. Versuch einer konstruktiven Kritizismuskritik in ontotriadischer Perspektive*, Frankfurt/M. 1998; Ders., *Kommentar* (Anm. 61), 35 ff., 221 ff., zit. 36. Anders J. M. Dittmer, *Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Triadizität im Werden*, Berlin/New York 2002 (TBT 113).

den) als vielmehr durch die materielle *Präsenz* der Phänomene, die einer Höchst- oder gar Alleingeltung des möglichen *Sinnes* von Phänomenen widerspricht. Die Begrenzung der Erwartungen an hermeneutische Repräsentation zugunsten ereignishafter Präsenz sollte theologisch unstrittig sein: Die reformatorische Hermeneutik schließt nicht aus, sondern ein, daß Wort und Element im *Sakrament* als Ereignis sinnlicher-sinnhafter Präsenz zusammenkommen. Auch der Realismus semiotischer Repräsentation setzt die Differenz von stellvertretender Interpretation und vergegenwärtigender Präsenz m. E. nicht außer kraft.<sup>122</sup> Freilich darf diese Differenz nicht ihrerseits binär fixiert werden. Man muß theologisch, man darf kulturtheoretisch ein Verhältnis zu den Dingen dieser Welt annehmen, »das zwischen Präsenz- und Sinneffekten oszillieren könnte.«<sup>123</sup>

### 3. Das theologische Interesse an der ›Verwindung‹ der Metaphysik

Das aktuelle theologische Interesse an Metaphysik ist mit dem altprotestantischen gewiß darin einig, daß Metaphysik eine Forderung vernünftigen Umgangs mit der Welt ist; insofern kann man sagen, daß »die Theologie die Philosophie stets daran erinnert, daß ihre Aufgabe die Thematisierung oberster Prinzipien impliziert und sie ohne Metaphysik ein Torso bleibt.«<sup>124</sup> Wenngleich jene Forderung seinerzeit tatsächlich auch auf oberste Prinzipien gehen konnte, so hat sie doch nicht die Annahme eingeschlossen, daß jede Metaphysik für das Verstehen von Religion angemessen sei. Dies ist auch heute so, und es betrifft auch die metaphysische Option der altprotestantischen Theologie selbst. Aber wie die

122. Anders H. Deuser, *Semiotik und Sakrament*, in: *Ders.*, *Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Ch. S. Peirce's Religionsphilosophie*, Berlin/New York 1993, 174-198. Zum Problem der Darstellbarkeit vgl. R. Beuthan, *Das Undarstellbare* (Anm. 110); bemerkenswert auch der Hinweis: »es war nicht Nietzsches oder Heideggers Leistung, es war die Realitätsmaschine Fernsehen, die Metaphysik zu über- bzw. zu ›verwinden‹. Das Fernsehen bringt Wirkliches zuhauf, wirklich. Wirklichkeiten kann und will es nicht liefern – geschweige denn aufklären«, J. Hörisch, *Wirklichkeit! Wege in die Realität*, in: *Merkur* 59 (2005), zit. 987.
123. H. U. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz (Production of Presence. What Meaning Cannot Convey)*, Frankfurt/M. 2004 (es 2364), zit. 12, ähnlich 68; zur Realpräsenz Christi im Abendmahl ebd., 46f., 105; zu Epiphanie und deiktischer Präsentifikation 111 ff. Irreführend (da selbst an der Metaphysik von Substantialität, z. B. der Transsubstantiationslehre orientiert) nennt Gumbrecht den Ausschluß einer auf Präsenz basierenden Beziehung zur Welt zugunsten ihres interpretativen Sinns, d. h. tendenziell den Weltverlust, ›Metaphysik‹, ebd., 11, 38ff., 69. – Gumbrecht bezieht sich übrigens auf die ›Radical Orthodoxy‹ britischer Theologen, die sich gegen die Dominanz der Erkenntnistheorie über die Ontologie stellen und stattdessen auf die Anerkennung unsichtbarer Subjekte in der Verbindung erscheinender Körper miteinander zielen, ebd., 169f. (Catherine Pickstock). Zu Sakramentstheologie vgl. auch J. v. Soosten, *Präsenz und Repräsentation*, in: D. Korsch (Hg.), *Die Gegenwart Jesus Christi im Abendmahl*, Leipzig 2005, 99-122.
124. Vgl. K. H. Haag, *Metaphysik als Forderung rationaler Weltauffassung*, Frankfurt/M. 2005; J. Rohls, *Philosophie* (Anm. 20), V.

abendländische Metaphysik nicht Gegenstand eines einfachen Pro oder Contra sein kann, so auch nicht das theologische Engagement für die Metaphysik, die in der Theologie integriert und transformiert mitgeführt wurde. Vielmehr stellt sich hier wie im Blick auf die metaphysische Tradition die Aufgabe, die der spätere M. Heidegger als ›Verwindung‹ der Metaphysik bezeichnet hat. Eine solche Verwindung ist anderes als eine Überwindung, die das Überwundene ein für allemal hinter sich ließe – im Falle einer ›Naturanlage der Vernunft‹ ohnedies eine Illusion. Vielmehr muß Metaphysik wie ein Schmerz oder eine Krankheit ›verwunden‹ werden, von der man geneset, wenn man sich ihrer erinnert, sie annimmt und zugleich verabschiedet; Metaphysik müßte also ein in sich selbst ›verwundenes‹, erinnernd-anehmendes, zugleich gegen sich selbst gedrehtes und so genesendes Denken einüben.<sup>125</sup>

Mein Votum im Gefolge Heideggers folgt diesem nicht bis zum Appell, die metaphysische Seinsvergessenheit, d. h. das Vergessen des Unterschieds des Seins zum Seienden, durch das ›Andenken‹ an das Sein oder das Denken in der ›Ankunft des Seins‹ zu verwinden; denn in christlicher Perspektive lebt ein solches Denken von der geschehenen Zusage dieser Ankunft. Mein Votum widerspricht auch der These, daß die Metaphysik ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinn und (platonische) Theologie sei. Um so entschiedener folge ich Heideggers These, daß die abendländische Metaphysik wegen der faktisch allerdings eingegangenen Verknüpfung der Ontologie mit der (platonischen) Theologie eine Funktion des ›Willens zur Macht‹ darstellt. Es ist der Erinnerung wert, daß die ersten, religiös dem Pietismus verbundenen Kritiker der lutherischen Metaphysik mit einer ›nachmetaphysischen‹ Philosophie auftraten, die den Titel *medicina mentis* trug. Diese Medizin sollte, auch im Interesse der Theologie, der von Vorurteilen und Affekten, zumal von der *libido dominandi*(!) getrübbten Vernunft zu ungeschönter Diagnose ihrer Krankheit, zu klarer Einsicht in die nötige Selbstkritik sowie zur Einübung in sachliches Denken verhelfen.<sup>126</sup>

Auch das aktuelle theologische Interesse an Metaphysik ist keineswegs unbetroffen von der überlieferten Kontamination der Pflicht, sich denkend in einer denk- und fragwürdigen Welt zu orientieren, mit dem sei es hochmütigen sei es verzweifelten Willen, die verunsichernde Welt durch die Vor- und Feststellung einer *arché*, des Grundes und Anfangs der Wirklichkeit, in machtförmig sichernde Verfügung zu bringen. Die neuzeitliche Theologie war in diese ›Seinsvergessenheit‹ tief verstrickt, und zwar auch in der nur scheinbaren Alternative zum

125. M. Heidegger, »im Verwinden des Un-Fugs«, Der Spruch des Anaximander (1946), in: *Ders.: Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, 296-343, zit. 342. Vgl. R. Piepmeier, Die Frage nach dem ›Ende‹, Heidegger – Adorno – Derrida, in: W. Oelmüller, Metaphysik (Anm. 1), 52-69, hier 56f.; G. Vattimo, Die Philosophie des Vormittags (1984), in: *Ders.*, Abschied (Anm. 10), 23-44.

126. E. W. v. Tschirnhaus, *Medicina mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia*, Leipzig (1687)<sup>2</sup>1695; J. Lange, *Medicina mentis*, Halle 1705 u. ö.

·metaphysischen Begehren«, im Nominalismus der neuzeitlichen Subjektivität. Eine Medizin hiergegen wird daher erst wirklich wirksam, wenngleich nie mit dem Ergebnis vollkommener Gesundheit, im theologischen Engagement für eine transzendentaltheoretische Metaphysik, verbunden mit dem Verzicht darauf, selber Religion sein zu wollen, also mit dem Verzicht auf Letztbegründung in Gestalt philosophischer Theologie.<sup>127</sup>

Für die ·Verwindung· der metaphysischen Tradition in der Theologie genügt allerdings nicht der Rückzug auf negative Theologie, so wichtig sie im Rahmen der Metaphysik von Gabe und Entzug auch ist. Daß die Erfahrung der Präsenz ·Gottes· in der Welt, in der ·Subtilität· ihrer Tatsachen, kraft deren sie in Relation untereinander, zum Menschen und zu ·Gott· stehen, kontingent und ambivalent ist, ändert nichts an dem Vorrecht und der Pflicht, ihre ·Spur· zu verfolgen. Würde dies von vornherein methodisch ausgeschlossen, dann lautete die metaphysische Grundfrage doch so, wie sie G. W. Leibniz formuliert und M. Heidegger als durch das Nichts selbst erzwungen benannt hat: ·Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts?·<sup>128</sup> Gegenüber der (in theologischer Perspektive) scheinbaren Vernünftigkeit dieser Frage hätte die Skepsis noch größeres Recht, der zufolge das ·metaphysische Bedürfnis·, das *punctum pruriens* der Metaphysik nicht bloß ist, »daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübselige sei«.<sup>129</sup>

Noch weniger eine ·Verwindung· der abendländischen Metaphysik in ihrer Ligatur von Metaphysik und Gewalt wäre allerdings eine »schwachen Ontologie«, in der sie durch eine Hermeneutik ersetzt wird, die nicht mehr Subjekt und Objekt, Wahrheit und Wirklichkeit, sondern ausschließlich die Welt der Interpretationen kennt. Dieser Ausweg unterstellt einen linearen Prozeß der Säkularisierung – und muß diese »Säkularisierung, d. h. die progressive Auflösung aller naturalistischen Heiligkeit, (als) die eigentlich Essenz des Christentums« ansehen. Abgesehen davon, daß die moderne Geschichtsphilosophie unklar viel Metaphysik mit sich führte und kaum als Instrument der Metaphysikkritik fungieren kann, bewirkt das Christentum, verstanden als antimetaphysisches, kenotisches »Prinzip der Subjektivität«, nicht nur das Ende der »metaphysischen Träume der natürlichen Re-

127. Vgl. I. U. Dalferth, *Wirklichkeit* (Anm. 34), 207 ff.; anders J. Rohls, *Philosophie* (Anm. 20), 582 f.; U. Barth, *Religion* (Anm. 101), VIIf. Ich stimme damit der Kritik J. Habermas' an D. Henrichs Metaphysikkonzept zu, das durch »Identitätslehre, Ideenlehre und starke(n) Theoriebegriff«, gekennzeichnet sei, d. h. durch Aufhebung der Mannigfaltigkeit in eine Einheit, durch die Trennung der Subjektivität oder des Geistes vom Materiellen und durch die Distanzierung der Theorie vom praktischen Erfahrungs- und Interessenzusammenhang, J. Habermas, *Denken* (Anm. 1), 37 ff.

128. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik* (Anm. 8), 21; vgl. I. U. Dalferth, *Wirklichkeit* (Anm. 34), 149 ff. bzw. 516 ff.; Th. Rentsch, *Worin besteht die Irreduzibilität religiöser Wahrheitsansprüche? Religion und negative Metaphysik*, in: M. Knapp/Th. Kobusch (Hg.), *Religion* (Anm. 12), 113-126. *Kritik der ·vorwitzigen· und ·kurzsichtigen· Frage bei F. J. Wetz, Metaphysik nach dem Ende der Metaphysik?*, ebd., 160 ff.

129. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (Anm. 9), 206-243, zit. 223.

ligion«, sondern wird auch zum »Glauben ohne ›Inhalte‹ – also vielleicht auch ohne Dogmen und ohne eine Theologie als Wissenschaft«,<sup>130</sup> Der »hermeneutische Maximalismus« G. Vattimos<sup>131</sup> verböte der Theologie mindestens jegliche an der Wirklichkeit interessierte und für ihrer wahren Erkenntnis engagiert ontologische Arbeit.

›Nachmetaphysisches‹, die abendländische Tradition ›verwindendes‹ Denken, soweit es im Interesse der Theologie sein kann, verzichtet auf eine ›überschwängliche‹ metaphysische Theologie, auf einen Abschluß des kognitiven Systems im positiven Gedanken Gottes als *actus purus*, als ›alles bestimmende Wirklichkeit‹. Es bedeutet zugleich das Engagement für eine transzendental-theoretische Erfahrungswissenschaft, die nicht selbst religiöser Überstieg ins Göttliche sein kann, die sich aber kritisch und konstruktiv der Bestimmung der Realität von Religion, d.h. der Wirklichkeit und Wahrheit religiösen Handelns, Reden und Denkens widmet. Der Verzicht darauf, Metaphysik in dem Sinne als ›strenge Wissenschaft‹ zu treiben, daß sie ›in jeder möglichen Welt‹ gültige Wahrheiten aufstellt, der Verzicht auf ›nachgeahmte Substantialität‹ macht Metaphysik als eine ontologische Disziplin der Orientierung in der Welt nicht unmöglich, im Gegenteil. Die Erfahrung, daß diese Welt wirklich und insofern auch möglich ist, daß alles in ihr aber auch anders oder nicht sein könnte, macht eine solche Orientierung im Denken nötig, und sie ist sowohl im ›Licht der Natur‹ als auch ›im Licht der Gnade‹ möglich. In beiden Sehräumen stehen Metaphysik und Religion in einem kritischen aber auch produktiven Zusammenhang.

130. G. Vattimo, Glauben (Anm. 24), 40 ff., zit. 48; Jenseits (Anm. 24), 142 ff., zit. 181; »Säkularisierung‹ als konstitutives Merkmal einer authentischen religiösen Erfahrung«, Glauben, 9.

131. H. U. Gumbrecht, Hermeneutik (Anm. 123), 73ff.