

Armin Kreiner

Ludwig-Maximilians-Universität München

armin.kreiner@kaththeol.uni-muenchen.de · ORCID-ID: 0000-0003-2779-4800

Bekenntnisse eines metaphysischen Realisten

DOI: 10.35070/ztp.v144i1.3942

Zusammenfassung: Im philosophischen Diskurs wird der metaphysische Realismus von verschiedenen Seiten aus unterschiedlichen Gründen angegriffen. Dies hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis von Theologie. Auf der Basis einer Kritik des Realismus plädieren Saskia Wendel und Martin Breul für ein bestimmtes Verständnis von Theologie. Ihre Kritik ist aus philosophischen Gründen nicht überzeugend und die Konsequenzen sind in theologischer Hinsicht nicht erstrebenswert.

Schlagwörter: Metaphysik, Realismus, Wahrheit, analytische Philosophie, politische Theologie

Reality is that which, when you stop believing in it, doesn't go away.¹

We write the history we want to continue.²

1 Sondierungen im theologischen Multiversum

In gewisser Hinsicht bildet das theologische Universum eine Art Multiversum, bestehend aus isolierten *bubble universes* mit unterschiedlichen Begrifflichkeiten, Plausibilitäten, Narrativen, Literaturkanons, Qualitätskriterien usw. Anders als im Multiversum, über das Kosmologen sich den Kopf zerbrechen, sind hier Reisen zwischen den Universen grundsätzlich möglich. Wanderer zwischen den Welten finden sich häufig in Gefilden wie-

¹ *The Shifting Realities of Philip K. Dick. Selected Literary and Philosophical Writings*, hg. von Lawrence Sutin, New York 1995, 261.

² Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton 2002, 289.

der, in denen ihnen vieles befremdlich³ oder unverständlich⁴ vorkommt. Das könnte einer der Gründe sein, weshalb es viele bei kurzen Abstechern belassen oder sich lieber gleich ganz in ihrem angestammten Heimatuniversum einigeln.

Im philosophischen Universum verhält es sich keinen Deut besser, was nur ein schwacher Trost ist. Genauer betrachtet spiegeln die theologischen Verhältnisse nur die Konstellation innerhalb der Philosophie wider. Denn die meisten binnentheologischen Verwerfungen haben ihren Ursprung in Weichenstellungen philosophischer Natur. Ohne eine einigermaßen homogene Philosophie kann es offensichtlich auch keine homogene Theologie mehr geben. Seit einigen Jahrzehnten machen sich in der gesamten akademischen Welt Verwerfungen bemerkbar, die mit dem martialisch klingenden Begriff *science wars* bezeichnet wurden.⁵ In diesem „Krieg der Welten“ fließt – außer in literarischen Fiktionen⁶ – kein Blut, wohl aber fliegen bisweilen die Fetzen, wie etwa im Fall der sogenannten Sokal-Affäre⁷, dem fast schon hollywoodreifen Höhepunkt der bisherigen *science wars*⁸.

³ In meinem theologischen Universum lösen Äußerungen wie etwa folgende Befremden aus: „In der religiösen Rede von Gott geht es weder um dessen Existenz noch um den aussichtslosen Versuch, diese irgendwie zu begründen oder gar zu beweisen. Gott hat seinen genuinen Ort ausschließlich im religiösen Selbstverständnis des Menschen. Er kommt allein im Glauben zum Menschen“ (Christian Danz, *Systematische Theologie*, Tübingen 2016, 177). Nach meinem Verständnis geht es in der Theologie letzten Endes um nichts anderes als um die Existenz Gottes. Würde Gott nicht unabhängig vom Glauben existieren, könnte er darin auch nicht „zum Menschen kommen“, was immer man sich darunter vorstellen soll.

⁴ Perry Schmidt-Leukel verdanke ich den Hinweis auf folgendes Zitat: „Die Untätigkeit, die Aufhebung des Kausalen, die Außerkräftsetzung der Zeitlichkeit, das Unvollendete, das nichts hervorbringt, die Liturgie als ereignishaftes Aufführung der festlichen Feier generiert eine Zeit, in der Zerbrechlichkeit und Vulnerabilität, geschützt vom kontrafaktischen Gesetz der unbedingten Gastlichkeit der messianischen Zeit, unverletzt verweilen und somit ihr Recht, unantastbar präsent zu sein, erhalten können – auch wenn es um die Fragilität Gottes geht“ (Marcello Neri, *Der zerbrechliche Gott*, in: SaThZ 23 [2019], 79–88, hier 88). Ich kann nicht ausschließen, dass es theologische Universen gibt, in denen diese Aussagen verständlich sind. Meines zählt nicht dazu. Unter Umständen kann Unverständliches durchaus einen gewissen ästhetischen Reiz ausüben, den ich hier allerdings auch nicht zu entdecken vermag. Ganz im Gegenteil! Eher handelt es sich um ein Beispiel dessen, was Michael Luntley als „chaotic cacophony of chattering“ bezeichnet hat (Michael Luntley, *Reason, Truth and Self. The Postmodern Reconditioned*, London 1995, 64).

⁵ Den Startschuss gaben Paul Gross und Norman Levitt mit der Veröffentlichung von *Higher Superstition. The Academic Left and Its Quarrels With Science* (Baltimore 1994). Zwei Jahre später veröffentlichten die beiden gemeinsam mit Martin Lewis den Sammelband *The Flight From Science and Reason* (New York 1996).

⁶ In seinem unterhaltsamen Roman *Die siebte Sprachfunktion* (Reinbek 2017) lässt Laurent Binet Derrida von Hunden zerfleischen, die von Searle losgelassen wurden. So dramatisch geht es im wirklichen akademischen Leben natürlich nicht zu. Den vorherrschenden Zustand würde ich eher als gepflegte Langeweile bezeichnen.

⁷ Vgl. Alan Sokal / Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York 1998.

⁸ Einen ausgewogenen Überblick bietet Keith M. Ashman / Philip S. Baringer (Hg.), *After the Science Wars*, London 2001.

Ein Großteil der Auseinandersetzungen dreht sich um die Frage, wie idealerweise Wissenschaft zu betreiben sei, was keine im eigentlichen Sinn wissenschaftliche, sondern eine wissenschaftstheoretische, also philosophische Fragestellung ist. Unter anderem geht es dabei um die Klärung grundlegender Begriffe wie Wahrheit, Wirklichkeit, Objektivität oder Rationalität. Erfahrungsgemäß besteht bei philosophischen Kontroversen keine Aussicht auf eine einvernehmliche Lösung. Man kann schon von Glück reden, wenn es gelingt, sich darauf zu einigen, worüber man uneins ist. Wo mit Argumenten nichts mehr auszurichten ist, entwickeln sich die Dinge üblicherweise zu Spielchen um Einfluss und Macht. Wer schon einmal Berufungs- oder Begutachtungsverfahren miterleben durfte, weiß ein Lied davon zu singen. Zwar wäre es nicht ganz falsch zu behaupten, dass es irgendwie schon immer so war; aber ebenso wenig wäre es falsch zu behaupten, dass es noch nie so krass wie heute war.

Verglichen mit den Verhältnissen andernorts verlaufen die akademischen Auseinandersetzungen hierzulande eher unspektakulär oder überhaupt nur unterschwellig, in der Theologie geradezu etwas behäbig. Die einzige Ausnahme sind hier politisch bzw. kirchenpolitisch brisante Themen, was den Eindruck erwecken könnte, Theologie sei nichts anderes als die Fortsetzung der Kirchen- und sonstigen Politik mit anderen Mitteln, was zwar nicht ehrenrührig, aber an öffentlich finanzierten Bildungseinrichtungen doch deplatziert wäre, weil nicht einzusehen ist, welches Interesse Steuerzahler am Ausfechten innerkirchlicher Querelen haben könnten.⁹ Dass philosophisch brisante Kontroversen innerhalb der Theologie hierzulande kaum *coram publico* ausgefochten werden, könnte teils daran liegen, dass diskursive Showdowns ganz allgemein nicht besonders hoch im Kurs stehen, teils aber auch daran, dass sich kein Publikum mehr findet, das derartigen Debatten noch irgendetwas abgewinnen könnte. Verglichen mit den 1960er Jahren, in denen die von Rudolf Bultmann oder John A. T. Robinson ausgelösten Kontroversen für weites Aufsehen sorgten und Theologen wie Karl Barth und Paul Tillich es auf das Cover des *Time Magazine* brachten, hat sich die Situation merklich gewandelt. Nach meiner Erfahrung befindet sich das öffentliche Interesse an theologischen Themen und Diskursen seit Jahrzehnten in einem konstanten Sinkflug und hat sich mittlerweile nahe dem Nullpunkt eingependelt.

⁹ Finanzierungsfragen werden wissenschaftstheoretisch ziemlich stiefmütterlich behandelt, obwohl sie die Wissenschaftspolitik maßgeblich prägen. Dass die sogenannten MINT-Fächer hier im Vorteil sind, hat seine guten Gründe. Vielleicht sollten sich auch Theolog*innen ab und zu die Frage stellen, wofür genau man ihnen weiterhin Steuergelder bewilligen sollte, die dann logischerweise nicht für andere Zwecke von öffentlichem Nutzen zur Verfügung stehen.

2 Sinn und Zweck analytischer Religionsphilosophie

Was auch immer die Ursachen dieser Entwicklung sein mögen, Saskia Wendel und Martin Breul haben mit ihrer Schrift *Vernünftig glauben – begründet hoffen* einen Beitrag zu einer binnentheologischen Kontroverse geliefert, die nur schwer in Gang kommt, obwohl sie unterschwellig seit Jahrzehnten schwelt. Ein solcher Beitrag ist grundsätzlich begrüßenswert. Die Debatte kreist um die Frage, wie und wozu Theologie idealerweise zu betreiben sei, und stellt gewissermaßen die theologische Version der *science wars* dar. Wendel und Breul wollen bestimmten Tendenzen und Strömungen entgegenwirken, die sie allem Anschein nach für Fehlentwicklungen halten. Dieses Anliegen ist nicht ganz so begrüßenswert, denn einige dieser Entwicklungen tendieren meiner Meinung nach nicht in die falsche, sondern in die richtige Richtung. Im Folgenden will ich versuchen, meine Gründe zu umreißen. Häufig wird dieser Richtungsstreit mit Rivalitäten und Animositäten zwischen analytisch orientierten und sogenannten kontinentalen Strömungen in Zusammenhang gebracht. Daher liegt es nahe, mit einem kurzen Blick auf diese Kontroverse zu beginnen und zu fragen, inwieweit diese Unterscheidung sinnvoll und hilfreich ist.

Mir scheint sie nicht viel aussagekräftiger zu sein als etwa die Unterscheidung zwischen Klassik und Jazz, die einerseits sicherlich Sinn ergibt, andererseits aber nicht besonders informativ ist, unter Umständen sogar in die Irre führen kann. Bekanntlich kann nicht jeder Klassikliebhaber den Opern von Richard Wagner etwas abgewinnen, und nicht jeder Jazzfan weiß die Improvisationen von John Coltrane zu schätzen. Abgesehen davon gibt es Musiker und Musikliebhaber, die in beiden Welten zuhause sind. Ähnlich verhält es sich auch in der Philosophie bzw. Religionsphilosophie. Gerade die am häufigsten verwendeten Bezeichnungen sind in der Regel nur mit Vorsicht zu genießen. Auf die Frage etwa, wer ein Evangelikaler ist, wurde – mit einer Prise Humor – die Antwort vorgeschlagen: Ein Evangelikaler ist jemand, der Billy Graham mag.¹⁰ In Analogie dazu ließe sich die Frage, wer ein analytischer Religionsphilosoph ist, beantworten mit: jemand, der Alvin Plantinga mag, wobei Plantinga im Übrigen auch noch ein Evangelikaler ist. Ob er Billy Graham mochte, entzieht sich meiner Kenntnis. Ich jedenfalls mochte Billy Graham irgendwie, ohne ein Evangelikaler zu sein, was vielleicht seltsam klingt, aber ein Indiz dafür

¹⁰ Der Definitionsvorschlag geht folgendermaßen weiter: Ein Liberaler ist jemand, der Billy Graham für einen Fundamentalisten hält, und ein Fundamentalist jemand, der Billy Graham für einen Apostaten hält.

ist, dass die Dinge etwas komplizierter liegen. Was Plantinga betrifft, ist die Sache sogar noch eine Spur vertrackter. Spontan fällt mir nämlich keine einzige seiner Positionen ein, die ich nicht aus voller Überzeugung ablehnen würde. Trotzdem lese ich die meisten seiner Texte nicht nur mit Gewinn, sondern mit großem Vergnügen. Ich halte Plantinga für einen begnadeten Autor und einen exorbitant klaren Denker. Die Lektüre seiner Texte vermittelt mir den Eindruck, verstanden zu haben, um welche Problemstellungen es ihm geht, welche Lösungen er favorisiert und welche Argumente seines Erachtens für bzw. dagegen sprechen. Hinzu kommt, dass mir die meisten der von ihm aufgegriffenen Fragestellungen relevant und interessant erscheinen. In der Regel kann ich auch einigermaßen exakt angeben, wo und weshalb ich anderer Meinung bin. Aus diesen Gründen spielt Plantinga in meinem theologischen *bubble universe* eine Rolle, wenn auch – was seine Positionen betrifft – vorwiegend die eines Buhmanns. Ähnliches ließe sich von anderen Autoren wie etwa William Lane Craig oder Richard Swinburne sagen, was mich dann vermutlich zu einem Sympathisanten des analytischen Lagers macht, aber so gut wie nichts über meine religionsphilosophischen Überzeugungen aussagt. Wie man denkt/redet/schreibt, ist eine Sache, was man denkt/redet/schreibt, eine ganz andere.

3 Das Projekt „Metaphysik“ zwischen Philosophie und Wissenschaft

Der springende Punkt hat wenig mit der Bezeichnung „analytisch“ zu tun. Viel wichtiger ist vielmehr, dass sich die genannten Autoren an einem Projekt beteiligen, bei dem es stark vereinfacht darum geht, die Wirklichkeit so umfassend wie möglich zu erkennen, das heißt, mit den besten uns zur Verfügung stehenden Mitteln und Methoden herauszufinden, welche der zahllosen divergierenden und konkurrierenden Sichtweisen der Wirklichkeit wahr sein oder der Wahrheit zumindest nahekommen könnte. Diesem Projekt liegen Annahmen zugrunde, die Philosophen als metaphysischen (oder externen) Realismus¹¹ und alle anderen als gesunden Menschenverstand bezeichnen. Danach existiert eine von uns, das heißt

¹¹ Eine knappe Beschreibung dieser Position gibt John R. Searle, *Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt*, Frankfurt a. M. 2001, 22. Er hält sie für „so offenkundig, ja für eine derart wesentliche Bedingung von Rationalität und sogar Verständlichkeit, dass es [ihm] ein bisschen peinlich ist, darüber überhaupt reden und die verschiedenen Einwände dagegen erörtern zu müssen“ (ebd., 24).

von unserem Denken, Sprechen, Wünsen usw., weitgehend¹² unabhängige Wirklichkeit, deren Beschaffenheit wir zu entdecken versuchen. Wenn uns dies gelingt, gilt unsere Erkenntnis als wahr, andernfalls haben wir uns geirrt. Vieles – um nicht zu sagen das meiste – von dem, was einmal für wahr gehalten wurde, hat sich im Laufe der Zeit als Irrtum herausgestellt, und vieles, was geradezu als undenkbar galt, hat sich als aller Wahrscheinlichkeit nach richtig erwiesen. Aus diesem Grund sollten bzw. können wir uns nie allzu sicher sein, dass das, was wir für wahr halten, auch tatsächlich wahr ist. Da Menschen eine „neugierige Spezies“ sind, stellen sie sich eine Unmenge an Fragen, von denen einige besonders tieferschürfend und weitreichend sind. Eine Auswahl solcher Fragen umfasst etwa folgende: „Wie können wir die Welt verstehen, in der wir leben? Wie verhält sich das Universum? Was ist das Wesen der Wirklichkeit? Woher kommt das alles? Braucht das Universum einen Schöpfer?“¹³ Das Problem mit derlei Fragen besteht in den meisten Fällen nicht darin, dass wir keine Antworten auf sie haben, sondern zu viele davon, was Zweifel aufkommen lässt, ob darunter auch eine ist, die wahr sein könnte, und welche das sein könnte.

Nicht alle der analytischen Philosophie zugeordneten Autor*innen haben sich diesem Projekt verschrieben, einige scheinen es sogar massiv zu kritisieren, strikt abzulehnen oder einfach nur zu ignorieren. Das tut dem Projekt keinerlei Abbruch, denn vorangetrieben wird es schon seit langem nicht mehr von der Philosophie, sondern von den Wissenschaften – der Physik, Biologie, Psychologie sowie den diversen Spezialisierungen wie Verhaltens-, Neuro- oder Kognitionswissenschaft. Die Philosophie ist zwar nicht tot, wie Hawking und Mlodinow etwas marktschreierisch und voreilig verkündeten.¹⁴ Sie liegt nicht einmal in den letzten Zügen. Nach wie vor kann sie wertvolle Dienste leisten, wenn es darum geht, die einzelwissenschaftlichen Puzzleteile zu einem Gesamtbild zusammenzufügen und die für unser Welt- und Selbstverständnis daraus resultierenden Konsequenzen zu ziehen und zu diskutieren. Das zeichnet in meinem *bubble universe* gute Philosophie aus. Ob sie nun analytisch ist oder nicht, spielt eine nachgeordnete Rolle, solange einigermaßen verständlich formu-

¹² Soziale und psychologische Tatsachen sind natürlich nicht von uns unabhängig, aber deshalb nicht weniger real oder objektiv; vgl. dazu John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York 1995. Unter metaphysischen Realisten besteht keine Einigkeit darüber, welche Arten von Entitäten real sind. Umstritten ist beispielsweise der ontologische Status mathematischer Objekte oder moralischer Werte. Diese Diskussionen sind allerdings nur unter Voraussetzung eines grundsätzlich realistischen Rahmens sinnvoll.

¹³ Stephen Hawking / Leonard Mlodinow, *Der große Entwurf. Eine neue Erklärung des Universums*, Reinbek 2010, 11.

¹⁴ Ebd.

liert und nachvollziehbar argumentiert wird. Selbstverständlich können Wissenschaftler*innen diese Aufgabe auch selbst in die Hand nehmen, und einige tun dies dankenswerterweise auch. Zu diesem Zweck sind sie nicht auf Philosoph*innen angewiesen, die sie von wenigen Ausnahmen abgesehen ohnehin links liegen lassen. Wohl aber sind sie auf Philosophie angewiesen – ein leicht zu übersehender, aber ungemein wichtiger Unterschied.¹⁵ Umgekehrt sind Philosoph*innen, die sich diesem Projekt verschrieben haben, sehr wohl auf die Wissenschaften angewiesen, so wie sie dies immer schon waren, lange bevor sich die Wege von Philosophie und Wissenschaft trennten.

Seit Aristoteles hat sich zur Bezeichnung dieses Projekts der vieldeutige¹⁶ Ausdruck „Metaphysik“ eingebürgert. Anders als etwa in der Physik geht es dabei nicht um lokalisierbare Einzelfragen, sondern um die *big questions*, um das Große und Ganze, darum, wie alles miteinander zusammenhängt und was das alles überhaupt soll.¹⁷ Nach einer verbreiteten Auffassung gilt Metaphysik ohne Input seitens der Wissenschaften als *armchair philosophy*, als leere und nutzlose Spekulation.¹⁸ Selbst diese Art des Philosophierens ist nicht totzukriegen, obwohl ihr all jene den Tod wünschen, die davon überzeugt sind, dass sich durch Nachdenken allein wenig Brauchbares und schon gar nichts Verlässliches über die Beschaffenheit der Wirklichkeit herausfinden lässt.¹⁹

¹⁵ Vgl. Julian Baggini, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life*, Oxford 2005, 173: „I believe as a society we would benefit from being more philosophical, but I'm not convinced we need more philosophers. And if you've spent much time around them, you might agree.“

¹⁶ Einen Einblick in die verworrene Semantik des Begriffs geben Hartmut von Sass / Eric E. Hall, *Metaphysics, Its Critique, and Post-Metaphysical Theology. An Introductory Essay*, in: dies. (Hg.), *Groundless Gods. The Theological Prospects of Post-Metaphysical Thought*, Eugene 2014, 1–37.

¹⁷ Eine gediegenere Definition liefert Friedrich Hermann, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen 2011, 1: „Metaphysik ist der Versuch, letzte Fragen mit Hilfe der Vernunft zu beantworten. Solche Fragen betreffen die Welt als ganze, den Grund der Welt und den Platz des Menschen in der Welt. Sie stellen sich unvermeidlich ein, können aber durch die Einzelwissenschaften nicht beantwortet werden.“ Ohne die Einzelwissenschaften sehe ich allerdings überhaupt keine Chance, Antworten zu bekommen, die zu diskutieren sich heute noch lohnen würde. Die Welt als Ganze lässt sich nicht ohne einen Blick auf ihre Teile verstehen, und im Hinblick auf die Teile sind die Wissenschaften unschlagbar. Was etwa die Stellung des Menschen in der Welt betrifft, hat sich Darwins Theorie als wahrer Augenöffner erwiesen. Sie aus theologischen Gründen zu bekämpfen, ist zumindest verständlich; sie aus welchen Gründen auch immer zu ignorieren, ist dagegen unverzeihlich. Die Art von Metaphysik, die dabei herauskommt, hat eher etwas mit Fantasy oder Fiktion zu tun.

¹⁸ Vgl. Peter Atkins, *Galileo's Finger*, Oxford 2003, 1. Atkins ist davon überzeugt, dass die Wissenschaften und nur sie früher oder später dazu in der Lage sind, Antworten auf die *big questions* zu finden; vgl. dazu ders., *Über das Sein. Ein Naturwissenschaftler erforscht die großen Fragen der Existenz*, Stuttgart 2013, 13f.

¹⁹ Die Metaphysikkritik des Logischen Empirismus nahm diese Art des Philosophierens

4 Wozu systematische Theologie?

Nach meinem Verständnis von systematischer Theologie besteht deren vorrangige Aufgabe darin, der Frage nachzugehen, ob und wie christliches Glauben und Hoffen mit dem in Einklang zu bringen sind, was bei diesem Projekt nach und nach zum Vorschein kam.²⁰ Die Meinungen darüber gehen auseinander, und zwar gewaltig. Nach einer Lesart kann sich der – recht verstandene – christliche Glaube in dieses Projekt nach wie vor einbringen; unter Umständen kann er es sogar maßgeblich bereichern.²¹ Nach der gegenläufigen Lesart ist in diesem Projekt kein Platz mehr für den – wie auch immer verstandenen – christlichen Glauben²² (es sei denn als Gegenstand der Forschung²³). Für beide Lesarten werden gute Gründe und ebenso gute Einwände ins Feld geführt. Auf's Ganze gesehen geht der Trend eindeutig in die zweite Richtung, so dass die Luft für die Theologie zusehends dünner wird. Das hat viele ihrer Vertreter*innen dazu veranlasst, sich aus dem Projekt auszuklinken, seine Relevanz herunterzuspielen oder es komplett zu ignorieren getreu dem Motto: Alles, was ich über das Universum „wissen“ muss, ist, dass es sich um mich dreht²⁴ – was zwar so gar nicht dem sich abzeichnenden Bild der Wirklichkeit entspricht,²⁵

aufs Korn und spielte Metaphysik und Wissenschaft gegeneinander aus. Metaphysische Aussagen galten als nicht empirisch verifizierbar oder falsifizierbar und damit als sinnlos. Popper hat diese Grenzziehung mit guten Gründen infrage gestellt. Weitgehend durchgesetzt hat sich das Prozedere, empirisch zunächst unentscheidbare Fragen nicht kategorisch zu verbannen, sondern sie so zu reformulieren, dass sie empirisch entscheidbar werden.

²⁰ Vgl. John F. Post, *The Faces of Existence. An Essay in Nonreductive Metaphysics*, Ithaca 1987, 334: „[T]he most illuminating and long-lasting theologies of the past – Augustine's, say, or Aquinas's – were achieved not by denouncing or ignoring the best science and philosophy of their day, or even by presenting a theology merely not inconsistent with it, but by incorporating it into their rational theology as a framework within whose confines they could interpret and support the central theistic claims.“

²¹ Vgl. z. B. John F. Haught, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge 2006; George V. Coyne / Michael Heller, *A Comprehensible Universe. The Interplay of Science and Theology*, New York 2008.

²² Vgl. z. B. Raymond D. Bradley, *God's Gravediggers. Why No Deity Exists*, o. O. 2015.

²³ Die sogenannte *cognitive science of religion* rückt immer mehr in den Mittelpunkt religionswissenschaftlicher Forschung. Vgl. dazu einleitend Justin L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology. From Human Minds to Divine Minds*, West Conshohocken 2011. Instrukтив sind u. a. auch D. Jason Slone, *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford 2004; Jesse Bering, *The Belief Instinct. The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, New York 2011.

²⁴ Die vielbeschworene anthropologische Wende innerhalb der Theologie setzte just zu dem Zeitpunkt ein, ab dem die Überzeugung von der Sonderstellung des Menschen immer brüchiger wurde. Auch wenn der biblische Geozentrismus längst verabschiedet wurde, hält sich der Anthropozentrismus umso hartnäckiger.

²⁵ Der Wahrheit näher kommen dürfte folgender Ratschlag von Steven Pinker: „The first step toward wisdom is the realization that the laws of the universe don't care about you“ (Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York 2018, 435).

sich aber des ungeachtet weiterhin allergrößter Beliebtheit zu erfreuen scheint.

Wenn ich Wendel und Breul richtig verstehe, halten sie einige der gerade skizzierten Annahmen und das damit zusammenhängende Theologieverständnis für einen Irrweg oder eine Sackgasse. Mein Standardprozedere angesichts derartiger Kritik besteht normalerweise darin, dieselbe so gut es geht zu ignorieren. Meine Rechtfertigung dafür lautet: Auseinandersetzungen dieses Kalibers führen erfahrungsgemäß zu nichts und sind nur eine Verschwendung von Zeit, der wichtigsten Ressource, die wir haben. Wer sich eher von Nietzsche als Darwin, eher von Kant als Einstein, eher von Heidegger als Carnap, eher von Adorno als Popper, eher von Derrida als Searle oder eher von Levinas als Plantinga inspirieren lässt, lebt eben in einem anderen *bubble universe* mit anderen Präferenzen und Projekten. Was soll's? *Chacun à son goût*. Solange mich niemand dazu drängt, meine eigenen Vorlieben umzukrempeln, sehe ich normalerweise keinen Anlass, solche Botschaften aus anderen Welten zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn darauf zu reagieren.

Von einigen Seiten wurde mir mehr oder weniger dezent nahegelegt, dass diese Einstellung nicht in Ordnung sei. Es gehe nämlich nicht nur um meine persönlichen Vorlieben, sondern um die zukünftige Entwicklung akademischer Theologie. Daher dürfe ich mich meiner Verantwortung nicht durch das Ignorieren entziehen. Ich bezweifle zwar immer noch, dass das Ganze viel bringt. Zur Beruhigung meines Gewissens habe ich mich aber dazu durchgerungen, Stellung zu beziehen, was wiederum voraussetzt, einen Abstecher in ein fremdes Universum zu machen. Dieses ist mir nicht gänzlich unbekannt, schließlich habe ich vor langer Zeit in Deutschland Theologie studiert. Im Laufe der Jahre wurde es mir jedoch zunehmend fremder. Heute erinnere ich mich mit Unbehagen an die Lektüre der Texte von Heidegger, Adorno, Bloch und anderen und an meine verzweifelten, oft kläglich gescheiterten Versuche, ihren Texten irgendetwas abzugewinnen, was das eingangs erwähnte Projekt voranbringen könnte. Rückblickend hätte ich mir einen Mentor gewünscht, der mir verraten hätte, dass diese Autoren weder die einzige noch die beste Form des Philosophierens repräsentieren, sondern dem Projekt unterm Strich mehr schaden als nutzen, und zwar nicht durch die Blume, sondern geradeheraus – vielleicht einen wie Mario Bunge, der Heideggers Philosophie als „a jumble of nonsense, falsity, and platitude“ abtut und dessen Auslassungen über Wissenschaft mit den Worten kommentiert: „How could anyone think that this wild fantasy could shed any light on anything except

the decadence of German philosophy?“²⁶ Derartiges hätte ich damals nicht einmal zu denken gewagt, und bis heute würde ich es mich nicht auszusprechen wagen. Aber irgendwie ...

5 Kants Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft

Dass diese Autoren in Wendels weit ausholendem Narrativ der abendländischen Philosophiegeschichte wichtige Rollen spielen, macht deutlich, dass wir in unterschiedlichen Welten leben oder, genauer gesagt, denken. Die Pointe von Wendels Narrativ läuft darauf hinaus, für ein Theologieverständnis zu werben, das dem von mir skizzierten entgegengesetzt ist. Augenscheinlich hängen die Differenzen mit dem Verständnis dessen zusammen, was Sinn und Zweck von Metaphysik ist. Die Hauptrolle in Wendels Narrativ spielt allerdings keiner der eben genannten Autoren, sondern Kant, was nicht überrascht. Für Kritiker des metaphysischen Realismus bleibt Kant eine der wichtigsten Bezugsquellen. Unter Berufung auf seine Philosophie hält Wendel es nicht mehr für sinnvoll, die Gottesfrage in den Bahnen der theoretischen Metaphysik zu verhandeln, was einige analytische Religionsphilosophen zu ihrem Missfallen nach wie vor tun. Nach Kant sei der angemessene Kontext der Gottesfrage die praktische Vernunft. Der Schwerpunkt habe sich also von der Frage, was man wissen kann, zu der Frage, was man hoffen darf, verlagert. Im Zuge dieser Wende wird Theologie dann als „praktische Metaphysik der Hoffnung“ konzipiert, deren Aufgabe darin bestehe, „das Hoffen zu lernen“²⁷ und wohl auch zu lehren. Wer sich diesem Narrativ entzieht und das Projekt der traditionellen Metaphysik partout fortführen will, handelt sich den hierzulande fast schon zum Klassiker gewordenen Vorwurf ein, in der vorkantischen bzw. vorkritischen Phase stehengeblieben zu sein, was übersetzt so viel heißt wie: nicht ganz auf der Höhe der Zeit zu sein oder – noch eine Spur deutlicher – ein totes Pferd reiten zu wollen, was bekanntermaßen nur jemand tut, der nicht ganz im Bilde bzw. bei Trost ist.

Was soll man zu diesem Narrativ sagen, ohne in die Untiefen der Kant-Interpretation einzutauchen und dabei zu riskieren, nie mehr Land zu

²⁶ Mario Bunge, *In Praise of Intolerance to Charlatanism in Academia*, in: Paul R. Gross / Norman Levitt / Martin W. Lewis (Hg.), *The Flight From Science and Reason*, New York 1996, 96–115, hier 97f.

²⁷ Saskia Wendel / Martin Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie*, Freiburg i. Br. 2020, 154.

gewinnen? Angeblich soll Kant aufgezeigt haben, dass (a) die Gottesfrage innerhalb der reinen bzw. theoretischen Vernunft unbeantwortbar ist und (b) fortan nur innerhalb der praktischen Vernunft verhandelt werden kann. Ich halte keine der beiden Thesen für eine besonders gute Idee, und schon gar nicht für alternativlos. Ohne auf die Details eingehen zu können, lassen sich meine Vorbehalte in etwa folgendermaßen umreißen.

Ad (a): Kants *Kritik der reinen Vernunft* lässt sich als Versuch interpretieren, eine Grenze zu ziehen, jenseits derer die Metaphysik – klassisch verstanden – gleichsam leerläuft, weil sie sich in Antinomien verstrickt. Antinomien stellen sich ein, wenn sowohl eine These A als auch deren Gegenthese B beweisbar zu sein scheinen, was ein klares Indiz dafür ist, dass irgendwo etwas schiefgelaufen sein muss. Kants erste Antinomie basiert auf der Behauptung, sowohl (A) die Endlichkeit als auch (B) die Unendlichkeit von Raum und Zeit lasse sich beweisen. Als Ausweg aus diesem Dilemma schlägt Kant dann seine berühmte transzendentalphilosophische Wende vor, wonach Raum und Zeit Anschauungsformen des Verstandes sind und unabhängig davon nicht existieren. Dieser extravagante Vorschlag hat weitreichende Konsequenzen für alle metaphysischen Fragen, die mit der Beschaffenheit von Raum und Zeit zusammenhängen, einschließlich der Gottesfrage. Von Kants Bewunderern wurde diese Wende als epochales Ereignis gefeiert. Von anderen wird sie eher als eine jener typisch philosophischen Schrulligkeiten betrachtet, die man daran erkennt, dass sie im „wahren“ Leben nicht einmal diejenigen für bare Münze nehmen, die sie verkünden.²⁸

Welche Seite im Recht ist, dürfte unter anderem davon abhängen, ob Einsteins Relativitätstheorie Kants Transzendentalisierung von Raum und Zeit widerlegt hat. Das ist bekanntermaßen eine äußerst knifflige, aber kaum zu vermeidende Frage. Deren Beantwortung hängt unter anderem davon ab, was es mit nichteuklidischen Geometrien auf sich hat.²⁹ Wenn sich die Frage, ob ein Raum euklidisch oder nichteuklidisch ist, sinnvoll

²⁸ Erfahrungsgemäß neigen auch philosophische Idealisten, Solipsisten, Skeptizisten und Konstruktivisten eher zum ansonsten verpönten Realismus, wenn es um alltägliche Angelegenheiten wie beispielsweise Bankgeschäfte geht. Vgl. dazu auch Luntley, *Reason, Truth and Self*, 107: „Postmodernists often sound as if they do not believe in the concept of truth at all. But why then do they wear seat-belts in their cars, go to the dentist when they have a toothache, or go to the bank manager for a loan? There are many things that we believe about the world and, in so doing, we show our commitment to a simple concept of truth – the idea that things go on independently of our thinking about them. Whether I think about it or not, the money in my bank account continues to decrease as I write my cheques. Like it or not, I cannot stop this happening simply by ignoring it. I know this is true.“

²⁹ Vgl. dazu Michael Heller, *Philosophy in Science. An Historical Introduction*, Heidelberg 2011, 82: „[...] the development of geometry ran contrary to the guidelines laid down by Kant.“

diskutieren und empirisch entscheiden lässt, was der Fall zu sein scheint, spräche dies gegen Kants Auffassung. Daraus würde dann folgen, dass die erste Antinomie grundsätzlich lösbar, also eigentlich gar keine Antinomie ist, weil eine der beiden Behauptungen (A oder B) zutreffend sein könnte. Auch wenn vorläufig noch unentscheidbar ist, ob A oder B zutrifft, ist die Fragestellung sinnvoll, prinzipiell entscheidbar und theologisch alles andere als irrelevant.

Kants Kritik der klassischen Metaphysik hält an einer ihrer fundamentalen Annahmen weiterhin fest. Seine Frage „Was kann ich wissen?“ assoziiert Wissen mit Beweisbarkeit und Gewissheit. Inzwischen hat sich die Ansicht verbreitet, dass diese Art des Wissens weder in der Metaphysik noch in der Wissenschaft erreichbar ist.³⁰ In diesem Sinn wird die Vernunft aller Voraussicht nach niemals sicher wissen können, ob die Zeit einen Anfang hat, ob das Universum unendlich ist oder ob Gott existiert. Wer nach dieser Art des Wissens strebt, sollte sich besser auf die reine Mathematik beschränken, die aber bedauerlicherweise keine Erkenntnisse über die Wirklichkeit hergibt. Es geht also nicht um zwei einander widersprechende Thesen, die beide beweisbar zu sein scheinen, sondern um zwei Hypothesen, die beide unbeweisbar sind, von denen aber eine wahr sein könnte, auch wenn wir uns nicht gewiss sein können, welche von beiden dies ist. So in etwa sollte man auch mit der theistischen Hypothese verfahren, bei der allerdings die Schwierigkeit hinzukommt, dass zuvor geklärt werden muss, was mit dem Ausdruck „Gott“ überhaupt gemeint ist. Sobald man sich darauf verständigt hat, lassen sich die Argumente pro und contra diskutieren und die Schlussfolgerungen ziehen. Sollte mehr für als wider die Existenz Gottes³¹ sprechen, wäre der Glaube an Gott rational vertretbar. Sollte mehr dagegen als dafür sprechen, würde die Lage brenzlich. Sollte so gut wie nichts mehr dafür, aber fast alles dagegen sprechen, wäre sie aussichtslos. Dass die Einschätzung der Lage umstritten bleibt, sollte nicht als Entschuldigungsgrund dienen, ihr nicht die oberste theologische Priorität beizumessen.

³⁰ Vgl. ebd., 80: „[...] today, no one thinks that either mathematics or the natural sciences possess apodictic knowledge in the sense understood by Kant.“

³¹ Nochmals sei betont, dass dabei ein hinreichend genau definiertes Gottesverständnis vorausgesetzt ist. Andernfalls lässt sich über die Existenz Gottes nicht sinnvollerweise diskutieren.

6 Putnams interner Realismus

Unter Berufung auf Putnams internen Realismus³² präsentiert Martin Breul ein analytisch inspiriertes Update der kantischen Kritik, auf das ich mir keinen rechten Reim machen kann, weil es mir nicht gelingt, die verschiedenen Argumentationsstränge zu einem für mich verständlichen Ganzen zu verknüpfen. Breul preist den internen Realismus als überlegene Alternative zum metaphysischen Realismus einerseits und zum Antirealismus andererseits an. Als bekennender metaphysischer Realist erkenne ich mich in seiner Darstellung allerdings nicht wieder, so dass ich mich zwangsläufig frage, ob ich nun wirklich metaphysischer Realist bin oder ob Breul etwas missverstanden hat. Ich will versuchen, meine Verständnisprobleme anhand eines konkreten Beispiels zu erläutern.

Zu diesem Zweck soll ausnahmsweise nicht die Gottesfrage, sondern die Kontroverse zwischen Evolutionismus und Kreationismus dienen. Sie dreht sich um die Frage, wie die biologischen Arten, einschließlich Homo sapiens, entstanden sind. Beide Theorien erzählen unterschiedliche Geschichten über die Entstehung und Entwicklung des Lebens, aus denen weitreichende metaphysische, insbesondere anthropologische Konsequenzen resultieren, die in mehrerlei Hinsicht auch theologisch brisant sind. Metaphysische Realisten interessiert die Frage, welche von beiden Geschichten – zumindest in groben Zügen – zutreffend bzw. wahr ist, was davon abhängt, wie sich die Entwicklung des Lebens tatsächlich abgespielt hat. Das besagt in etwa die Grundintuition des metaphysischen Realismus und des korrespondenztheoretischen Wahrheitsverständnisses, wonach, vereinfacht gesagt, Tatsachen Aussagen wahr machen. Der interne Realismus hält dieses Wahrheitsverständnis aus verschiedenen Gründen für obsolet, unter anderem deshalb, weil sich nie definitiv feststellen lässt, ob eine Aussage mit den Tatsachen übereinstimmt, da man das Eine nicht einfach

³² Ob Breul Putnams Position angemessen wiedergibt, wird im Folgenden nicht thematisiert. Hilary Putnam ist bekannt dafür, seine Positionen nicht ausführlich und systematisch zu präsentieren und sie immer wieder zu modifizieren. Der interne Realismus war nur eine Phase in seiner philosophischen Entwicklung, die er rückblickend als „a long journey from realism back to realism (but not [...] back to the metaphysical version of realism with which I started)“ bezeichnet (Hilary Putnam, *Sense, Nonsense, and the Senses. An Inquiry Into the Powers of the Human Mind*, in: JPh 91 [1994], 445–517, hier 494). Im Laufe dieser Reise rückte Putnam von einigen seiner früheren Äußerungen ab und näherte sich wieder einer realistischeren Position, die er als „common sense“ bzw. „natural realism“ bezeichnet, aber weiterhin vom metaphysischen Realismus abgrenzt. Was er daran kritisiert, ändert sich jedoch ständig und scheint mir nicht den Kern dessen zu treffen, was üblicherweise darunter verstanden wird. Der metaphysische Realismus sollte nicht mit einer bestimmten Ontologie identifiziert werden. Ob beispielsweise eine aristotelische Substanzontologie den Vorzug gegenüber einer Whitehead'schen Prozessontologie verdient, ist eine Frage, die unter metaphysischen Realisten umstritten ist.

mit dem Anderen vergleichen kann. Was aber, wenn nicht die historischen Ereignisse bzw. Tatsachen, könnte eine der beiden Theorien wahr machen? Der Vorschlag lautet: „ideale rationale Akzeptierbarkeit“. Diese Antwort ist aus mehreren Gründen problematisch. Zunächst ist auch ideale rationale Akzeptierbarkeit niemals erreichbar,³³ allein schon deshalb, weil völlig unklar ist, was genau man sich darunter vorstellen soll. Folglich können wir auch unter diesen Voraussetzungen niemals mit Sicherheit feststellen, ob eine Aussage wahr ist, so dass man sich einigermäßen verduzt fragt, worin der Vorteil des alternativen Wahrheitsverständnisses bestehen soll.

Ein weiteres Problem ergibt sich aus dem undurchsichtigen Zusammenhang zwischen Akzeptierbarkeit und Gegenstandsbezug, also zwischen einem epistemischen und einem realistischen Verständnis von Wahrheit.³⁴ Denkbar wäre, dass Akzeptierbarkeit dazu gedacht ist, die Korrespondenzrelation als Definiens von Wahrheit zu ersetzen. Dann würde sich die Debatte zwischen Evolutionismus und Kreationismus nicht mehr um die Frage drehen, wie sich die Geschichte des Lebens abgespielt hat, sondern welche der Theorien unter idealen Erkenntnisbedingungen für wahr gehalten wird, was offensichtlich nicht dasselbe ist. Durch die Streichung des Gegenstandsbezugs würde der interne Realismus zu einer weiteren Spielart jenes „subjektivistischen Wahnsinns“, der nach Bertrand Russell für einen Großteil moderner Philosophie charakteristisch ist.³⁵ Denkbar wäre aber auch, dass die Korrespondenzbeziehung als Definiens grundsätzlich beibehalten und Akzeptierbarkeit lediglich zu einem Kriterium wird, das eine rationale Entscheidung zwischen divergierenden Wahrheitsansprüchen ermöglichen soll. Unter der Voraussetzung, dass Akzeptierbarkeit etwas mit den Evidenzen zu tun hat, die für und gegen eine Theorie sprechen, fragt man sich allerdings, worin der Unterschied zur Korrespondenztheorie bestehen und was die ganze Aufregung eigentlich soll.

Um sich jetzt noch vom metaphysischen Realismus abgrenzen zu können, hilft nur die Zuflucht zu einer grotesken Verzerrung desselben. Zu diesem Zweck wird der metaphysische Realismus als epistemischer Grö-

³³ Wendel/Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen*, 194.

³⁴ Für ein realistisches Wahrheitsverständnis hängt die Wahrheit einer Aussage von ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit bzw. dem Gegenstand ab, von dem sie handelt. Epistemische Wahrheitstheorien knüpfen Wahrheit dagegen an Erkenntnisbedingungen. Vgl. William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca 1996, 189f.: „The truth of a truth bearer consists not in its relation to some ‚transcendent‘ state of affairs, but in the epistemic virtues the former displays *within* our thought, experience, and discourse. Truth value is a matter of whether, or the extent to which, a belief is *justified, warranted, rational, well grounded, or the like*“ (Herv. im Original).

³⁵ So Bertrand Russell im Hinblick auf das pragmatistische Wahrheitsverständnis von William James; vgl. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* [1946], London 2004, 729.

ßenwahn karikiert, der einen gottgleichen Standpunkt in Anspruch nimmt und glaubt, „als Meta-Physik im Wortsinn die Einzelwissenschaften zu transzendieren und auf die Realität an sich durchzugreifen zu können“, und dabei der „Hybris“ erliegt, „nicht methoden- und begriffsgebunden zu sein“.³⁶ Von Ausnahmen abgesehen sind weder Evolutionisten noch Kreationisten der Meinung, im Besitz einer „ultimativen, absoluten Theorie der einen Wirklichkeit“³⁷ zu sein.³⁸ Ihnen geht es nicht um so hochtrabende Dinge wie die „Wirklichkeit an sich“, sondern darum, sich ein möglichst wirklichkeitsgetreues Bild davon zu machen, wie sich die Entstehung des Lebens zugetragen hat. Diesbezüglich vertreten sie gegensätzliche Auffassungen und berufen sich dabei auf unterschiedliche Evidenzen. Seine Kritiker karikieren den metaphysischen Realismus gerne als eine Spielart des religiösen Fanatismus, was zwar nicht unbedingt dem Verständnis, wohl aber der Polemik dienlich ist.

Ein entscheidender Vorteil des internen Realismus soll darin bestehen, dass er pluralismusaffin ist, weil er es erlaubt, für mehr als eine Theorie Wahrheit in Anspruch zu nehmen, und zwar rationalerweise. Begründet wird dies mit der These, jeder Zugriff auf die Wirklichkeit sei unhintergebar sprach- bzw. begriffsgebunden. Keine Begrifflichkeit bzw. kein *conceptual scheme* erlaube es, auf die Wirklichkeit an sich „durchzugreifen“, was der metaphysische Realist in einer Mischung aus Verblendung und Größenwahn beanspruche. Das klingt auf den ersten Blick tolerant und sympathisch. Bei genauerem Hinsehen wird jedoch schnell unklar, wie genau man diese Pluralismusaffinität verstehen soll. Soll das im Fall der Kreationismus-Evolutionismus-Kontroverse heißen, beide Positionen könnten Recht haben? Das würde allerdings nur Sinn ergeben, wenn man den Gegenstandsbezug dieser Theorien streicht, womit vermutlich keine der beiden Seiten besonders glücklich wäre, weil dadurch die gesamte Debatte zur Farce würde. Hält man am Gegenstandsbezug fest, können nicht beide Theorien gleichzeitig wahr sein, weil ihre Geschichten einander widersprechen. Fraglich mag allenfalls sein, ob beide Theorien rationalerweise für wahr gehalten werden können, was von der Beweislage abhängt. Diese ist in vielen Fällen uneindeutig, so dass mehrere miteinander unvereinbare Positionen rationalerweise als wahr behauptet werden können,

³⁶ Wendel/Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen*, 195f.

³⁷ Ebd., 199.

³⁸ Bei Stephen J. Gould klingt das folgendermaßen: „Evolutionists make no claim for perpetual truth [...] In science, ‚fact‘ can only mean ‚confirmed to such a degree that it would be perverse to withhold provisional assent‘“ (Stephen J. Gould, *Hen’s Teeth and Horse’s Toes. Further Reflections on Natural History*, New York 1994, 255).

von denen bestenfalls aber nur eine auch wahr sein kann. Streicht man diesen Unterschied, streicht man auch den Gegenstandsbezug.³⁹ Hält man am Gegenstandsbezug fest, würde man bei einer Position landen, wonach sich mit den Evidenzen auch der Gegenstand verändert, was im Fall historischer Aussagen ziemlich abwegig wäre. Was in der Vergangenheit geschehen ist, ändert sich nicht mit der jeweiligen Evidenzlage. Im Fall der Kontroverse zwischen Kreationismus und Evolutionismus sprechen die Evidenzen eindeutig für letzteren. Kreationisten können sich daher nicht darüber beklagen, wenn ihre Geschichte aus dem Kanon wissenschaftlicher Theorien ausgeschlossen wird. Wohl aber können sie sich auf das Recht auf freie Meinungsäußerung berufen, das aber keinen Freibrief darstellt, jeden beliebigen Unfug als Wissenschaft auszugeben – Toleranz hin oder her.

Wie steht es mit der Behauptung des internen Realismus, wonach – von Gott einmal abgesehen – jeder Zugriff auf die Wirklichkeit sprachlich vermittelt sei und es keinen Standpunkt gebe, von dem aus Sprache und Wirklichkeit verglichen werden könne? Dieses philosophische Mantra⁴⁰ wird nicht dadurch wahr, dass es ständig wiederholt wird. Offensichtlich haben Tiere und Kleinkinder (vor dem Spracherwerb) einen nicht sprachlich vermittelten Zugriff auf die Wirklichkeit.⁴¹ Andernfalls bliebe das Erlernen einer Sprache ein unerklärliches Mysterium. Für metaphysische Realisten ist Sprache ein außergewöhnlich effizientes Werkzeug des Erkennens, aber

³⁹ Die klare Unterscheidung zwischen dem, was wahr ist, und dem, was für wahr gehalten wird, scheint mir nicht nur für den metaphysischen Realismus, sondern auch für geistige Gesundheit konstitutiv zu sein. Der Putnam des internen Realismus hat diese Unterscheidung problematisiert. Vgl. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1991, 71: „[...] the sharp distinction between what really is the case and what one judges to be the case is precisely what constitutes metaphysical realism.“

⁴⁰ William Alston beschreibt diese These folgendermaßen: „[...] that it is impossible to ‚compare‘ beliefs (statements, judgments ...) with ‚reality‘, ‚facts‘, ‚the world‘, to see whether they ‚correspond‘, ‚fit‘, or ‚match‘ [...]“. Begründet wird diese These so: „There is no pure, unmediated apprehension of reality, things, objects, or facts as they are in *themselves apart from our ways of conceptualizing them or ‚propositionalizing‘ them, apart from what we judge them to be*. Hence, in seeking to apprehend the other term of the correspondence relation to check its relation to the truth-value-bearing term, we wind up, in spite of ourselves, with another belief, judgment, or statement, rather than with the extracognitive and extralinguistic item which we were seeking“ (William Alston, *A Realist Conception of Truth*, 87; Herv. im Original). Zu Alstons Kritik an dieser These vgl. ebd., 87–97.

⁴¹ Vgl. Matt Cartmill, *Human Uniqueness and Theoretical Content in Paleoanthropology*, in: *International Journal of Primatology* 11 (1990), 173–192, hier 186f.: „Did anyone ever doubt that human beings, no matter how ignorant of zoology and systematics, are able to distinguish between human beings and gorillas? Is it only language that makes that discrimination possible? Does the preverbal toddler perceive a difference in kind between its pet cat and its father? If not, how does it learn to use the words ‚cat‘ and ‚man‘ correctly? Although many of the concepts that we use to organize the world have verbal labels and have been imposed on our thinking by the traditions of our speech community, many of our concepts – perhaps most of them lack verbal equivalents.“

nicht das einzige. Für die Kritiker ist Sprache eher ein Gefängnis, aus dem es für Sterbliche kein Entrinnen gibt – „no way to get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence“⁴². Von hier aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt zu einem radikalen Antirealismus, der jeden Gegenstandsbezug aufgibt,⁴³ was allein schon deshalb seltsam klingt, weil man sich fragt, wie und woher der Antirealist über diese Zusammenhänge überhaupt Bescheid wissen kann, scheint er doch zumindest für seine Theorie jene Wahrheit in Anspruch zu nehmen, deren Möglichkeit er kategorisch leugnet. Das klingt wie der paradox anmutende Versuch, „to say that from a God’s-Eye View there is no God’s-Eye View“⁴⁴. Für interne Realisten ist dieser Schritt allerdings dann doch zu viel des Guten, obwohl er eigentlich nahe liegt. Als Realisten versuchen sie am Gegenstandsbezug festzuhalten, als Internalisten schreiben sie ihn ab. Dieses Lavieren scheint mir ein typischer Fall von „You can’t have your cake and eat it too“ zu sein und möglicherweise auch einer der Gründe, warum Putnam sich von dieser Position mehr oder weniger distanziert hat.⁴⁵

⁴² Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, 178. Vgl. zustimmend Donald Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, in: Ernest LePore (Hg.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford 1986, 307–319, hier 310. Vgl. dazu den süffisanten Kommentar von Simon Blackburn, *Truth. A Guide*, London 2005, 150f.: „It took the flamboyant French philosopher Jacques Derrida to come up with the defining motto of postmodernism – ‘Il n’y a pas de hors-texte’ (‘There is nothing outside text’) – but it begins to look as if allegedly sober Anglo-Americans were right behind him.“

⁴³ Vgl. Edward Slingerland, *What Science Offers the Humanities. Integrating Body and Culture*, Cambridge 2008, 78: „The core feature of ‚postmodernism‘, in my mind, is a model of humans as fundamentally linguistic-cultural beings, combined with the belief that our experience of the world is therefore mediated by language or culture *all the way down*. On this model, we have no direct cognitive access to reality, and things in the world are meaningful to us only through the filter of linguistically or visually mediated cultural preconceptions. Common corollaries of this stance are strong linguistic-cultural relativism, a suspicion of any sort of universalist truth-claims, and a ‚blank slate‘ view of human nature: we are nothing until inscribed by the discourses into which we are socialized, and therefore nothing significant about the way in which we think or act is a direct result of our biological endowment. Despite their apparent diversity and rhetorical posturing, then, I think that it is fair to see these movements as ‚post-modern‘ because they unanimously reject the Enlightenment optimism that we can clearly tease apart nature and culture, fact and value – that we can *explain* anything. For postmodernism, the only mode of grasping the world available to human beings is humanistic *Verstehen*. This means that there is no way out of the closed circle of endless human conversation, which – by virtue of being utterly cut off from the world of things – can never achieve even partial or provisional conclusions“ (Herv. im Original).

⁴⁴ Hilary Putnam, *Realism With a Human Face*, Cambridge (Mass.) 1992, 25. Das Zitat ist an Richard Rorty adressiert, trifft aber jede Position, die behauptet, man könne die Wirklichkeit aus welchen Gründen auch immer nicht erkennen.

⁴⁵ Putnams häufige Positionswechsel haben zu einem Eintrag des Ausdrucks „hilary“ in dem ursprünglich von Dennett herausgegebenen *Philosophical Lexicon* (Newark 1987, 11) geführt. Darin werden auf humorvolle Weise (die sich allerdings ausschließlich Philosophen erschließt) Neologismen definiert. „Hilary“ steht für: „A very brief but significant period in the intellectual career of a distinguished philosopher. ‚Oh, that’s what I thought three or four hilaries ago“.“

7 Vom Ende der Hoffnung und Anfang des Wunschdenkens

Ad (b): Dass Kants Moralphilosophie das gelobte Land sein soll, in dem die Theologie aufblühen und die Gottesfrage neu verhandelt werden kann, will mir noch weniger einleuchten als die von Kant inspirierte Metaphysikkritik. Sein Verständnis von Moral ist alles andere als selbstevident, sondern teilweise eher kontraintuitiv⁴⁶ und in einem entscheidenden Punkt sogar inkonsistent. Für Kritiker hat es mit dem tatsächlichen (moralischen wie unmoralischen) Verhalten der Menschen in etwa so viel zu tun wie die offizielle katholische Sexualmoral mit dem Sexualverhalten von Katholiken, also recht wenig. Ungezählte Menschen geben Tag für Tag ihr Bestes, um die Welt zu einem besseren Ort zu machen, indem sie sich für mehr Gerechtigkeit, Solidarität, Mitgefühl usw. einsetzen. Sie tun dies nicht aus Verpflichtung gegenüber einem sittlichen Vernunftgesetz, weil sie das entweder für ein abstraktes Hirngespinnst oder für unverständliches Gerede halten, und sie rechnen dabei auch nicht mit einer jenseitigen Übereinkunft von Sittlichkeit und Glückseligkeit, weil sie das für den Ausdruck eines egoistisch motivierten Wunschdenkens halten. Sie tun dies, weil es ihnen das Gefühl gibt, ein erfülltes Leben zu führen und das Beste aus der endlichen, ihnen zur Verfügung stehenden Zeitspanne zu machen. In kantischer Terminologie hat das nichts mit Sittlichkeit zu tun, was vielleicht nicht automatisch gegen Kants Moralphilosophie spricht, wohl aber Zweifel daran aufkommen lässt, ob es wirklich eine gute Idee ist, Theologie fortan nur noch in den Bahnen einer so verstandenen praktischen Vernunft zu konzipieren – als „Metaphysik der Hoffnung“.

Nun ist gegen die Hoffnung auf bessere Zeiten natürlich grundsätzlich nichts einzuwenden, nicht einmal gegen die Hoffnung auf ein Leben jenseits der Schwelle des Todes. Von einer begründeten „Metaphysik der Hoffnung“ würde ich mir aber – im Unterschied zu frei erfundenem Wunschdenken – mehr und anderes erwarten als Verweise auf Kants Postulatenlehre. Will mir jemand weismachen, dass ich begründeterweise darauf hoffen darf, meinen Tod zu überleben, würde ich gerne erfahren, wie das möglich sein soll angesichts der ziemlich gut bestätigten Tatsache, dass auch noch die kleinste Regung meines Bewusstseins vom Funktionieren meines Gehirns abhängt, das bei meinem Tod definitionsgemäß

⁴⁶ Vgl. Ferdinand von Schirach, *Terror. Ein Theaterstück*, München 2015. In seinem Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* behauptet Kant, es sei nicht erlaubt zu lügen, auch wenn man durch die Lüge ein Menschenleben retten könnte. Das ist tatsächlich „kein Witz“ (ebd., 125), sondern todernt gemeint und konsequent gedacht. Hier scheint sich dann Kants praktische Vernunft in Antinomien zu verstricken.

seinen Geist aufgibt. Abgesehen davon würde ich auch gerne zumindest in groben Zügen erfahren, was ich mir unter einem jenseitigen „Leben in Fülle“ vorstellen soll, denn davon hängt ab, ob ich darauf überhaupt hoffen will. Wendels „Metaphysik der Hoffnung“ hüllt sich darüber in vielsagendes Schweigen. Einige analytische Religionsphilosophen stellen sich diesen Fragen, indem sie entweder die Abhängigkeit des Bewusstseins von neuronalen Prozessen infrage stellen oder der Idee der leiblichen Auf-erweckung einen Sinn abzugewinnen versuchen. Einige der Lösungsvorschläge, wie die von Peter van Inwagen oder Dean Zimmerman,⁴⁷ klingen zugegebenermaßen ziemlich skurril. Trotzdem verdienen sie in meinen Augen den Vorzug gegenüber dem systematischen Ignorieren sämtlicher einschlägiger Probleme.⁴⁸

Sollte mir jemand nahelegen wollen, die Lösung all dieser Probleme getrost Gott zu überlassen, würde ich gerne wissen, was für die Existenz eines Gottes spricht, der die Macht besitzt, Tote wieder zum Leben zu erwecken, und die Absicht hat, dies auch zu tun. Außerdem würde ich gerne wissen, wie ich mit all den Erfahrungen von Leid und Elend umgehen soll, die so offensichtlich gegen die Existenz eines solchen Gottes sprechen. Andernfalls wüsste ich nicht so recht, was ich jemandem antworten soll, der von mir wissen will, was genau den Glauben an Gott von dem an den Weihnachtsmann unterscheidet und ob nicht ersterer nur die Erwachsenversion des letzteren ist.

Aus dieser Bredouille hilft mir auch nicht der Hinweis, Entscheidungen dieser Tragweite seien keine Sache des Wissens, sondern des Glaubens. Bleiben derlei Fragen unbeantwortet, entsteht unweigerlich der Verdacht, so verstandener Glaube bedeute, etwas für wahr zu halten, von dem man weiß, dass es falsch ist.⁴⁹ Die naheliegende Strategie, diesen Verdacht zu unterlaufen, besteht dann darin, immer weniger für wahr zu halten,⁵⁰ bis sich zuletzt so gut wie alle substantiellen Glaubensinhalte in apophatische

⁴⁷ Vgl. dazu z. B. die Beiträge in Godehard Brüntrup / Matthias Rugel / Maria Schwarz (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010.

⁴⁸ Diesen Vorwurf richtet John Hick an Moltmanns Theologie der Hoffnung; vgl. John Hick, *Death and Eternal Life*, Houndmills 1985, 214. Ich reiche ihn an Wendel weiter.

⁴⁹ Die Aussage „Faith is believing what you know ain't so“ wird Mark Twain zugeschrieben, der sie allerdings zitiert; vgl. Mark Twain, *Following the Equator. A Journey Around the World*, Hartford 1897, 45.

⁵⁰ Günter Kehr bezeichnet diese Entwicklung zutreffend als „Entkonkretisierung religiöser Glaubenssätze“. „Dies bedeutet, dass beispielsweise Aussagen, die etwas über die Entstehung und Entwicklung der Welt und die Rolle Gottes in diesem Prozess zum Gegenstand haben, noch nicht einmal allegorisch gedeutet werden, sondern stillschweigend ‚vergessen‘ oder liturgisch so eingekapselt werden, dass sie nicht mehr als Aussagen über die Welt wahrgenommen werden“ (Günter Kehr, *Atheismus, Religion und Wissenschaft. Ein Problemfeld zu klärender Verhältnisse*, in: EWE 25 [2014], 3–12, hier 5f.).

Luft auflösen und nicht mehr auszumachen ist, worin sich Theismus und Atheismus außer in ihrer Rhetorik unterscheiden.⁵¹ Es kann durchaus sein, dass ich Kant nicht richtig verstanden habe, aber ich kann bei ihm einfach nichts finden, was in dieser Situation wirklich hilfreich wäre. In meinem Universum handelt es sich bei einer Theologie, die sich angesichts solcher schlichten Fragen in Schweigen hüllt oder sie als Ausdruck vorkritischer Naivität unter den Tisch kehren will, nicht einmal mehr um schlechte, sondern um gar keine Theologie – *not even false*.

Meine zentrale Schwierigkeit mit der von Wendel postulierten Wende besteht darin, dass sie allem Anschein nach davon ausgeht, die zwei Weisen der Metaphysik lassen sich auseinanderdividieren.⁵² Dagegen scheint mir das, was man für die sowohl diesseitige als auch jenseitige Zukunft realistischerweise hoffen kann, entscheidend von dem abzuhängen, wie die Dinge gegenwärtig stehen. Das unterscheidet begründete Hoffnung von wahnhafter Illusion. Letzteres zu klären, ist Aufgabe des Projekts der Metaphysik. Wer sich darum nicht scheren zu müssen glaubt, läuft in meinen Augen Gefahr, statt begründeter Jenseitshoffnung etwas zu liefern, zu dessen Bezeichnung die englische Sprache das lautmalerische Wort *gobbledygook* hat, was in etwa so viel bedeutet wie hochtrabendes Geschwafel. Wenn man sich auf die Umfragen von Demoskopern verlassen darf, schwindet die Anzahl jener, die sich davon beeindruckt bzw. blenden lassen, was irgendwie Anlass zur Hoffnung gibt, wenn auch einer ganz anders gearteten Hoffnung auf etwas, das den Namen „Vernunft“ verdient.

8 Die Unzulänglichkeiten politisierender Theologie

Praktische Metaphysik hofft aber nicht nur auf das Jenseits, sondern kümmert sich auch um das Diesseits. Dieses Anliegen erinnert an Marx' 11. These über Feuerbach, wonach die Philosophen die Welt nur verschieden interpretiert hätten, es aber darauf ankomme, sie zu verändern. Da wir nicht in der besten aller möglichen Welten, sondern in einer in vielerlei

⁵¹ Vgl. Anthony Kenny, *The Unknown God. Agnostic Essays*, London 2005, 36: „What is the difference between an atheist's saying that the existence of the universe is a mystery to which we do not know the answer, and a theist's saying that the answer to the question about the existence of the universe is a God about whom we cannot know anything?“

⁵² Dem schließt sich auch Breul an, wenn er von einer „nachmetaphysischen Metaphysik der Lebensdeutung“ spricht, die einerseits „auf kosmologische und spekulativ-ontologische Argumente verzichtet“, aber in dem Sinn metaphysisch bleibt, „dass sie die Sinnhaftigkeit des Verhandeln's ‚letzter‘, existenziell bedeutsamer Fragen vor dem Forum der Vernunft verteidigt“ (Wendel/Breul, *Vernünftig glauben – begründet hoffen*, 255). Mir erschließt sich einfach nicht, wie das eine ohne das andere gehen soll.

Hinsicht unzulänglichen und in mancherlei Hinsicht geradezu unerträglichen Welt leben, spricht nichts dafür, alles beim Alten zu lassen. Ein Blick auf die Geschichte (gerade auch des Marxismus) lehrt jedoch, dass sich der Lauf der Dinge nicht so einfach in die gewünschte Richtung lenken lässt, insbesondere dann nicht, wenn man die Welt falsch interpretiert hat. Das effektivste Mittel, die gewünschten Veränderungen herbeizuführen, ist politischer Sachverstand, wozu die richtige Einschätzung der beabsichtigten und vor allem auch unbeabsichtigten Folgen politischer Entscheidungen zählt. In Ermangelung solchen Sachverständs können auch noch so hehre Ideale und die besten Absichten wenig ausrichten, mitunter sogar eher ins Gegenteil umschlagen. Bedauerlicherweise ist „gut gemeint“ tatsächlich oft das Gegenteil von „gut“.

Nun zählt politischer Sachverstand nicht zu den Kernkompetenzen von Metaphysik und Wissenschaft.⁵³ Warum um alles in der Welt sollte aber ausgerechnet die Theologie über eine diesbezüglich einschlägige Expertise verfügen? Richard Dawkins hat in seiner spöttischen Art gefragt, warum man bei kosmologischen Fragen den Kaplan um Rat fragen sollte und nicht den Gärtner oder den Koch.⁵⁴ Bei politischen Fragen scheint mir diese Frage nicht weniger angebracht zu sein. Historisch betrachtet spricht viel dafür, dass die Wendel am Herzen liegenden humanisierenden und emanzipatorischen Projekte, die ich vorbehaltlos unterstütze, nicht in einem christlichen, schon gar nicht in einem kirchlichen, sondern in einem säkularen Kontext entstanden sind, und ganz gut – einige meinen sogar: wesentlich besser⁵⁵ – ohne religiöse Unterfütterung vorangebracht werden können. Seit den Anfängen einer politisch ambitionierten Theologie steht die Frage im Raum, ob diese nicht nur „nachplappert, was die Welt schon vorher und vielleicht besser gesagt hat“⁵⁶. Angesichts der chronischen Zerstrittenheit religiöser Gemeinschaften – sowohl *intra* als auch *inter* – und der alles in allem dürftigen Evidenzlage hinsichtlich der meisten ihrer Überzeugungen scheint „Keep religion out of politics“ ein pragmatisch kluger, wenn auch nur schwer realisierbarer Slogan zu sein,⁵⁷ der jahrhundertelange schlechte

⁵³ Umgekehrt ist wissenschaftlicher Sachverstand für politisches Handeln und Entscheiden von allergrößter Bedeutung.

⁵⁴ Vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 81.

⁵⁵ Vgl. Joachim Kahl, *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott*, Reinbek 1968, 15: „Einer fortgeschrittenen kritisch-atheistischen Theorie hat keine noch so modern oder revolutionär sich gebärende [sic!] Theologie etwas Neues zu sagen. Im Gegenteil. Bestenfalls bestätigt sie nur die Einsicht Franz Overbecks, dass die Theologie als Parasit von einer Tafel speist, die andere gedeckt haben.“

⁵⁶ Fritz Hufendieck, *Das unstrittene Thema: „Theologie der Revolution“*. Ein kritischer Bericht, in: ZEE 13 (1969), 208–227, hier 210.

⁵⁷ Es geht natürlich nicht darum, dass religiöse Menschen sich aus der Politik heraushalten

Erfahrungen widerspiegelt. Vor allem aber steht der Nachweis aus, dass eine sich als politisch oder als „Handlungswissenschaft“⁵⁸ deklarierende Theologie bisher auch nur ansatzweise erfolgversprechende Rezepte zur Umsetzung ihrer Ziele beizusteuern vermochte. Was in der Blütezeit politischer Theologie zum Besten gegeben wurde, lässt sich realpolitisch betrachtet nur als haarsträubender und teilweise geradezu grob fahrlässiger Unfug einordnen. Verglichen damit erfüllt *creation science* fast schon die Qualitätsanforderungen an Spitzenforschung.

Eine vergleichsweise harmlose, aber bisweilen nervige Nebenwirkung politisierenden Denkens besteht darin, aus allem und jedem ein Politikum zu machen. Das Aufspüren und Entlarven versteckter Interessen und Agenden wurde zu einer der Lieblingsbeschäftigungen postmodernen Denkens. Wo von Wahrheit, Rationalität oder Objektivität die Rede ist, geht es in Wirklichkeit um ganz andere Dinge, nämlich um Macht, Einfluss, Unterdrückung, Ausgrenzung und dergleichen. Auch in Wendels Narrativ schwingt der Vorwurf mit, die Metaphysik alter Schule sei politisch keinesfalls so neutral oder unschuldig, wie sie sich gerne gab und immer noch gibt. Diese Sichtweise scheint mir stark der katholischen Kant-Rezeption verhaftet zu sein. Dort galt Kants Kritik als Inbegriff der Moderne und jede Kritik an Kant als Indiz für Bestrebungen, das Rad der Geschichte in Richtung der verabscheuten Neuscholastik und ihrer noch mehr verabscheuten Ekklesiologie zurückzudrehen. Gewisse Korrelationen zwischen metaphysischen und politischen Positionen lassen sich kaum leugnen. Wie genau sie beschaffen sind und ob sie sich verallgemeinern lassen, steht dagegen auf einem anderen Blatt.⁵⁹ Dass der metaphysische Realismus zwangsläufig

sollen, sondern darum, dass sie ihre politischen Forderungen nach Möglichkeit durch Gründe untermauern, die auch Menschen mit einem anderen oder keinem religiösen Bekenntnis einleuchten. Zur Diskussion der damit zusammenhängenden Fragestellungen vgl. Robert Audi / Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham 1997.

⁵⁸ Angesichts der Tatsache, dass Theologie im akademischen Bereich eher als Paradebeispiel einer Pseudowissenschaft herhalten muss, scheint mir ihr Verständnis als „Handlungswissenschaft“ ziemlich hochgegriffen.

⁵⁹ Eine differenzierte Position vertritt Susan Haack, *Defending Science – Within Reason. Between Scientism and Cynicism*, Amherst 2003, 339: „Granted, developments in science and technology have political consequences; what scientific, and especially what technological, work gets done is often influenced by political considerations; access to scientific careers, the applications of scientific results, the availability of technology, are all issues of legitimate political concern; and sometimes (usually but not quite exclusively in the human and social sciences) the engagement of people of differing political views, or of women as well as men, or of non-white as well as white scientists, has made it possible to overcome formerly entrenched misconceptions. But it doesn't follow that science ought to be reinvented as an overtly politicized enterprise. And it isn't true.“

mit politisch konservativen oder restaurativen Positionen einhergeht,⁶⁰ will mir genauso wenig einleuchten wie der Generalverdacht, Wahrheitsansprüche seien im Grunde nichts anderes als verkappte Herrschaftsansprüche und die Losung „Im Namen der Wahrheit“ nur die säkulare Variante der unheilvollen Parole „Im Namen Gottes“. Zusammen mit der These, der metaphysische Realismus gehe zwangsläufig davon aus, dass es letztlich nur eine einzige wahre Beschreibung der Wirklichkeit geben könne, hat dies zur Verbreitung einer regelrechten Veriphobie⁶¹ geführt. In einem davon geprägten Klima wird es dann als irgendwie unanständig, wenn nicht gar als anrühlich empfunden, überhaupt noch Wahrheitsansprüche zu erheben, was nicht nur das Ende des Projekts der Metaphysik bedeuten würde, sondern für unterdrückte Minderheiten keinesfalls gute Nachrichten wären. In wessen Namen sollte die Unterdrückung der Machtlosen kritisiert werden, wenn nicht im Namen der Wahrheit? Wäre tatsächlich alles eine Frage der Macht, wär's das für die Machtlosen gewesen.⁶²

9 Vom „unverlierbaren Kinderglauben“ an die Wahrheit

Sollte die Politisierung der Theologie dem Zweck dienen, ihrem schleichenden Relevanzverlust entgegenzuwirken, steht ein Erfolgsnachweis bislang aus.⁶³ Ich räume ein, keinen blassen Schimmer zu haben, wie sich eine diesbezügliche Trendwende herbeiführen lassen könnte. Auch die analytisch orientierte Theologie hat kein Patentrezept, diesen Trend aufzuhalten oder gar umzukehren. Möglicherweise wäre es nicht verkehrt, sich gar nicht darauf zu kaprizieren, sondern sich stattdessen Fragen zu

⁶⁰ Vor Jahren kam mir das Gerücht zu Ohren, ich stünde aufgrund meines Theologieverständnisses dem Opus Dei nahe. Ich weiß bis heute nicht genau, was diesen Verdacht ausgelöst haben könnte, vermute aber, dass ich zum Opfer jener Hermeneutik des Verdachts wurde, der zufolge jemand, der sich möglichst klar und einfach auszudrücken versucht, zwangsläufig politisch rechtslastig oder kirchlich konservativ sein muss. Was für ein Mumpitz!

⁶¹ Vgl. dazu Richard Bailey, *Overcoming Veriphobia – Learning to Love Truth Again*, in: *British Journal of Educational Studies* 49 (2001), 159–172, hier 170: „Without a strong and ever-present sense of truth-seeking, along with a recognition that truth is very hard to find, inquiry becomes impossible, and academia becomes little more than a forum for political whim and fancy.“

⁶² Vgl. Alan Ryan, *Princeton Diary. In Princeton*, in: *London Review of Books* 14/6 (1992), 21: „It is [...] pretty suicidal for embattled minorities to embrace Michel Foucault, let alone Jacques Derrida. The minority view was always that power could be undermined by truth: that it was unjustly distributed, that its holders wanted this overlooked and purchased all sorts of intellectual disguises for the purpose, that it would be an uphill struggle getting the truth in front of the public, but that that was what had to be done. Once you read Foucault as saying that truth is simply an effect of power, you've had it. Those with power have 'truth' on their side, and the old radical hope that we can undermine power with truth is incoherent.“

⁶³ Binnenkirchlich dürfte sie jedenfalls zu weiteren Zerreißproben führen, weil zu den traditionellen dogmatischen Querelen jetzt noch solche politischer Natur hinzukommen.

widmen, die einem interessant, relevant und wichtig erscheinen und den Dingen ansonsten einfach ihren Lauf zu lassen. In meinem theologischen *bubble universe* sind das die Fragen, welcher der verschiedenen Gottesbegriffe den Vorzug verdient, was angesichts des uns gegenwärtig zur Verfügung stehenden Wissens für und gegen die Existenz eines so verstandenen Gottes spricht und welchen Unterschied es macht, ob er/sie/es existiert. In meinem Narrativ bestand darin traditionell das Hauptgeschäft der Theologie und ich sehe keinen Grund, daran etwas Grundlegendes zu ändern. Sollte sich das Interesse an diesen Fragen eines Tages vollständig auflösen, würde ich dies zwar bedauern, mich aber damit trösten, es nicht mehr zu erleben.

Das theologische Multiversum beherbergt eine Vielzahl von Welten, in denen ganz andere Themen auf der Tagesordnung stehen, die mich wenig oder gar nicht interessieren. Ich habe gelernt, mich damit zu arrangieren. Fichte hat behauptet, was „für eine Philosophie man wähle, häng[e] [...] davon ab, was man für ein Mensch ist“⁶⁴. Ich vermute, dass dies zutrifft, habe allerdings Zweifel, ob der Ausdruck „wählen“ die Sache wirklich trifft. Denn was für ein Mensch man ist, hängt von so vielen Faktoren ab, von denen die wenigsten in unserer Hand liegen. Gleichwohl prägen sie unsere „Wahl“ eines philosophisch-theologischen Universums. Auch wenn sich dafür Gründe anführen lassen, scheint mir diese „Wahl“ letztlich – wie so vieles im Leben – kontingent zu sein, von Zufällen abhängig, unter anderem davon, welchen Lehrern und Lehren wir in den prägenden Lebensphasen begegnen und welche Fragen uns umtreiben. Daher wirken Versuche, die Überlegenheit der eigenen „Wahl“ in einer für prinzipiell alle verbindlichen Weise unter Beweis zu stellen, gleichermaßen unangemessen wie vermessen, vor allem aber erweisen sie sich als ineffizient. Das schließt nicht aus, für die eigene „Wahl“ zu werben, aber dieses Werben bleibt vermutlich immer eine Mischung aus Argumentieren und Appellieren. Letzten Endes kann ich weder erklären noch begründen, warum ich mir „als unverlierbaren Kinderglauben [...] den an die Wahrheit bewahrt“⁶⁵ habe, wie ich überhaupt darauf kam, wieso dieser Glaube zum Dreh- und Angelpunkt meines Grübelns wurde und warum mich solch eher nerdige Fragen interessieren, wie alles miteinander zusammenhängt und was das alles überhaupt soll. Wer so oder so ähnlich tickt, wird vielleicht nicht

⁶⁴ Johann G. Fichte, *Wissenschaftslehre. Einleitung, Versuch einer neuen Darstellung, allgemeinen Umriss*, Berlin³ 2014, 13. Fichte begründet seine Einsicht mit der obskuren Behauptung, ein philosophisches System sei „beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat“ (ebd.).

⁶⁵ Albert Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hg. von Hans Walter Bähr, München⁸ 2003, 163.

zwangsläufig, aber mit hoher Wahrscheinlichkeit früher oder später bei der Wissenschaft landen, denn die Suche nach der Wahrheit ist das „Herz der Wissenschaft“⁶⁶. Sie ist zwar nicht der einzige, aber der mit Abstand erfolgversprechendste Weg, diesem Ziel – so weit wie für Sterbliche nur möglich – näher zu kommen. „And allow me to say one last time, also: a claim is true if things are as it says, false if they are not.“⁶⁷

Abstract: In philosophical debates, metaphysical realism is attacked from different sides for different reasons. This has far-reaching consequences for the understanding of theology. On the basis of a critique of realism, Saskia Wendel and Martin Breul advocate a particular understanding of theology. Their criticism is not convincing for philosophical reasons, and the consequences of their approach are undesirable from a theological point of view.

Keywords: metaphysics, realism, truth, analytic philosophy, political theology

⁶⁶ Haack, *Defending Science*, 340: „Peirce is right to stress that inquiry, truth seeking, is the heart of science.“

⁶⁷ Ebd., 339. „[...] evidence is better or worse depending on how supportive it is, how independently secure, and how comprehensive; an investigation is better or worse conducted depending on how scrupulous, how honest, how imaginative, how thorough it is. These concepts are, all of them, objective; in each case one could add, ‚irrespective of whether anyone, or everyone, believes that this is (or is not) strong evidence, or a well-conducted investigation, or a true claim.‘ They are concepts taken for granted not only by scientists but by anyone who makes any claim, or inquires into any question; and presupposed in pointing out – as of course is true – that scientific investigations have sometimes been poorly or even dishonestly conducted, and that many claims accepted by scientists have been ill-founded or false“ (ebd.).