

Martin Breul

Gottes Geschichte

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Eine theologische Hermeneutik
der Rede vom Handeln Gottes

Verlag Friedrich Pustet

Gottes Geschichte

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 79

Martin Breul

Gottes Geschichte

Eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3361-6
Reihen-/Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Satz: Fotosatz Pfeifer, Krailling
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2022

eISBN 978-3-7917-7408-4 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Einleitung	13
Teil A: Wie vom Handeln Gottes sprechen?	21
1. Erkenntniskritische Vorrede: Was bedeutet praktische Metaphysik?	21
1.1 Realismus vs. Anti-Realismus? Eine Hinführung	24
1.2 Metaphysischer oder interner Realismus?	27
1.2.1 Hilary Putnam: Ein kantisch-pragmatischer Realismus	27
1.2.1.1 Zur Kritik des metaphysischen Realismus	27
1.2.1.2 Eine Alternative: Der interne Realismus	38
1.2.1.3 Konsequenzen für das Projekt der Metaphysik	43
1.2.2 Nelson Goodman: Anti-Realistische Alternative?	48
1.2.2.1 Goodmans Einwände gegen den metaphysischen Realismus ...	49
1.2.2.2 Ein ontologisch formatierter Anti-Realismus als Alternative ...	50
1.2.3 Jürgen Habermas: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende	54
1.2.3.1 Zwei Argumente gegen den metaphysischen Realismus	54
1.2.3.2 Ein sprachpragmatischer ‚Realismus ohne Repräsentation‘	58
1.2.4 Karl Rahner: Interner Realismus in der Theologie?	62
1.2.4.1 Rahner über die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre ...	63
1.2.4.2 Rahner – ein interner Realist?	65
1.2.5 Zwischenfazit	67
1.3 Muss Theologie nachmetaphysisch denken?	69
1.3.1 Theologischer interner Realismus	71
1.3.2 Zur Differenzierung von Glaube und Wissen	77
1.3.3 Wissenschaftstheoretische Konsequenzen	81
1.3.4 Eine ‚Metaphysik der Lebensdeutung‘	82
1.4 Methodologischer Überhang: Wie vom Handeln Gottes sprechen?	87
2. Handlungstheoretische Vergewisserungen	90
2.1 Hinführung: Handeln oder Wirken Gottes?	90
2.2 Sind Gründe Ursachen? Kausale und intentionale Handlungstheorien	96

2.2.1	Die kausale Handlungstheorie	98
2.2.2	Die akteurskausale Handlungstheorie	107
2.2.3	Die intentionale Handlungstheorie	115
2.2.3.1	Schritt 1: Kritik des metaphysischen Kausalitätsbegriffs	115
2.2.3.2	Schritt 2: Entfaltung der intentionalistischen Alternative	119
2.3	Eine hegelianische Überwindung der Kontroverse?	132
2.4	Noch einmal: Handeln oder Wirken Gottes?	140
Teil B:	Kausale und personale Modelle des Handelns Gottes	144
3.	Kausale Modelle des Handelns Gottes	144
3.1	Vermitteltes Wirken Gottes: Die Lehre von den Zweitursachen	144
3.1.1	Thomas von Aquin	145
3.1.1.1	Thomas' Lehre der Zweitursachen	146
3.1.1.2	Kritische Würdigung	149
3.1.2	Karl Rahner	153
3.1.2.1	Rahners transzendente Alternative	154
3.1.2.2	Kritische Würdigung	157
3.1.3	Béla Weissmahr	172
3.1.3.1	Weissmahr und die absolute Transzendenz Gottes	172
3.1.3.2	Kritische Würdigung	176
3.1.4	Zwischenfazit	179
3.2	Unvermitteltes Wirken Gottes: Die <i>Divine Action Debate</i>	184
3.2.1	Inkompatibilistische Ansätze	187
3.2.1.1	Chaostheorie und das Handeln Gottes	187
3.2.1.2	Quantenphysikalische Indeterminiertheit und der God of the Gaps	192
3.2.1.3	Akteurskausales Wirken Gottes und die Struktur von Naturgesetzen	201
3.2.2	Kompatibilistische Ansätze	209
3.2.2.1	Göttliche Top-Down Kausalität: Arthur Peacocke	210
3.2.2.2	Panentheistisch-personaler Emergentismus: Philip Clayton	217
3.2.2.3	Das Wirken Gottes als Kraftfeld: Reinhold Bernhardt	223
3.2.3	Aporien der <i>Special Divine Action Debate</i>	229
3.3	Zwischenfazit: Grundlegende Probleme des kausalen Modells göttlichen Wirkens	237
4.	Personale Modelle des Handelns Gottes	240
4.1	Der symboltheoretisch-freiheitsanalytische Ansatz	241
4.1.1	Die Grundidee Thomas Pröppers	243
4.1.2	Die transzendente Freiheitsanalyse	248

4.1.3	Der Begriff des (Real-)Symbols	251
4.1.4	Der christologische Index aller Rede vom Handeln Gottes	253
4.1.5	Ein Streitfall: Immanente Bedeutungen geschichtlicher Ereignisse?	255
4.1.6	Kritische Würdigung	260
4.2	Erstphilosophische Fortschreibung: Der theologische Liberta- rismus Saskia Wendels	266
4.2.1	Die anthropologische Grundlage: Libertarische Freiheit als Vermögen der Kreativität.	267
4.2.2	Göttliche Handlungsmacht als Vermögen freier Kreativität	269
4.2.3	Theologischer Libertarismus in der Gotteslehre	272
4.2.4	Die Rede von Offenbarung als Deutungskategorie	275
4.2.5	Kritische Würdigung	279
4.3	Trinitätstheologische Grundierung: Das Handeln des dreieinen Gottes	281
4.3.1	Die Grundidee Gisbert Greshakes	281
4.3.2	Gottes Handeln in Vater, Sohn und Geist	284
4.3.3	Kritische Würdigung	288
4.4	Relationaler Theismus: Das Risiko Gottes	293
4.4.1	Relationaler Theismus und Handeln Gottes: Keith Ward	293
4.4.2	Eine ‚offene Sicht‘ des Handelns Gottes: John Sanders	299
4.4.3	Kritische Würdigung	309
4.5	Kommunikationstheoretische Alternative: Das Paradigma intersubjektiver Anerkennung bei Jürgen Werbick	311
4.5.1	Handlungstheoretische Vergewisserungen	311
4.5.2	Das Handeln Gottes als Geschehen seines guten Willens	313
4.5.3	Konsequenzen für die Gotteslehre	318
4.5.4	Ein Anwendungsfall: Zum Verhältnis von Gnade und Freiheit	320
4.5.5	Kritische Würdigung	328
4.6	Zwischenfazit	331
Teil C:	Konturen einer theologischen Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes	335
5.	Die Rede vom Handeln Gottes in einer praktischen Metaphysik	335
5.1	Hinführung	335
5.2	Kantischer Pragmatismus und die Rede vom Handeln Gottes	337
5.2.1	Das Handeln Gottes in einem internen Realismus	337
5.2.2	Die Rede vom Handeln Gottes als Deutungskategorie	342
5.2.3	Zwischenfazit	347

5.3	Gottes Handeln im und durch die Menschen: Kollektive Intentionalität	348
5.3.1	Die Theorie der doppelten Täterschaft	349
5.3.2	Was ist ‚Kollektive Intentionalität‘?	354
5.3.3	Kollektive Intentionalität als Kategorie der Evolutionären Anthropologie	360
5.3.4	Gott und Mensch als Partner in kollektiv-intentionalen Handlungen	367
5.3.4.1	Ein kollektiv-intentionales Modell des Handelns Gottes	368
5.3.4.2	Kollektive Intentionalität und praktische Metaphysik	372
5.3.4.3	Politisch-theologische Konsequenzen	373
5.3.4.4	Kollektive Intentionalität und Anerkennungstheorie	375
5.3.4.5	Questioning the Binaries: Kollektive Intentionalität und Kausalität	381
5.3.5	Zwischenfazit	386
5.4	Gottes Handeln in der Natur?	388
5.4.1	Argumente für und wider die Rede von einem Handeln Gottes in der Natur	389
5.4.2	An den Grenzen der Sprache	394
5.5	Kriteriologie	401
5.5.1	Der soteriologische Index des Handelns Gottes: Ein schöpfungstheologisch-christologisches Kriterium	402
5.5.2	Das Handeln Gottes und naturwissenschaftliche Erkenntnis: Das Kriterium der Nicht-Intervention	408
5.5.3	Das Leid in der Welt und das göttliche Handeln: Das Kriterium der Theodizeesensibilität	411
5.5.4	Zwischenfazit	413
5.6	Das Handeln Gottes in der Bibel, oder: Was ist ein Wunder?	413
5.6.1	Grundsätzliches zur biblischen Rede vom Handeln Gottes	414
5.6.2	Was ist eigentlich ein Wunder?	417
5.6.3	Zwischenfazit: Postfaktische Wunderapologetik?	421
5.7	Einwände gegen das kollektiv-intentionale Modell des Handelns Gottes	422
5.7.1	Ist das kollektiv-intentionale Modell zu anthropomorph?	422
5.7.2	Ist das kollektiv-intentionale Modell hinreichend theodizeesensibel?	427
5.8	Ein Fazit in sieben Thesen	436
6.	Epilog: Der Glaube an einen handelnden Gott in der säkularen Moderne	440
	Literaturverzeichnis	447
	Namenregister	480

*Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück)
zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid)
zu einem Unabgeschlossenen machen.*

*Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung,
die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen,
so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen
zu schreiben versuchen dürfen.*

(Walter Benjamin)¹

*Großer Gott:
Uns näher als Haut oder Halsschlagader
kleiner als Herzmuskel, Zwerchfell oft:
zu nahe, zu klein – wozu dich suchen?
wir: deine Verstecke.*

(Kurt Marti)²

*Sprache in all ihren Facetten – ihr Lexikon, ihre Wortarten, ihre Zeitformen –
ist für Menschen wie Wasser für Fische. Der Stoff unseres Denkens,
der uns formt und prägt, ohne dass wir uns seiner in Gänze bewusst wären.
Wenn ich dieses Bewusstsein herstelle, wenn ich die Grenzen meiner eigenen
Wahrnehmung spüre, dann löst das Demut in mir aus. Demut vor der Welt,
die ich nur aus meinem eingeschränkten Blickwinkel betrachte.
Ich bin dankbar für das Bewusstsein um die Existenz dieser Grenzen –
ich hoffe, sie bewahren mich davor,
mit unwandelbaren Prämissen und Grundannahmen durch die Welt zu gehen.*

(Kübra Gümüşay)³

*Jesus aber entgegnete ihnen:
Mein Vater ist noch immer am Werk
Und auch ich bin am Werk.
(Joh 5, 17)*

1 BENJAMIN, WALTER, Das Passagen-Werk (Gesammelte Schriften, Band V.I), Frankfurt 1982, 589.

2 MARTI, KURT, Abendland. Gedichte, Darmstadt 1980, 82.

3 GÜMÜŞAY, KÜBRA, Sprache und Sein, München 2020, 22 f.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2021 als Habilitationsschrift im Fach Fundamentaltheologie von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Paris-Lodron-Universität Salzburg angenommen. Für die Veröffentlichung wurde die Arbeit geringfügig überarbeitet.

Prof. Dr. Gregor Maria Hoff hat nicht nur ein Gutachten über die Habilitationsschrift verfasst, sondern sich als umsichtiger Mentor der Arbeit verdient gemacht. Seine Ideen, Rückfragen und Einwände haben die Arbeit substanziell vorangebracht, und unsere stets konstruktive Diskussionskultur hat mich sehr ermutigt, meine eigenen Ideen auszuformulieren. Für all dies möchte ich mich herzlich bedanken. Diesen Dank möchte ich auch den weiteren Gutachterinnen und Gutachtern der Arbeit aussprechen, namentlich Prof.in Dr. Veronika Hoffmann und Prof. Dr. Markus Knapp – ihre konstruktiven Rückfragen haben mein Nachdenken über die Themenstellung der Arbeit weiter angeregt und sind in die veröffentlichte Version meiner Habilitationsschrift eingeflossen. Ebenso gebührt Frau Prof.in DDr. Isabella Guanzini ein herzlicher Dank dafür, dass sie sich als externes Mitglied der Habilitationskommission zur Verfügung gestellt hat.

Während der Habilitationszeit in Salzburg durfte ich – zunächst in einem von ihr geleiteten Forschungsprojekt, später auf einer an ihrem Lehrstuhl angesiedelten ‚Eigenen Stelle‘ in einem DFG-Projekt – als Wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Prof.in Dr. Saskia Wendel arbeiten. Ich möchte mich ganz herzlich bei ihr für die vielen Freiräume zur Entfaltung meiner wissenschaftlichen Ideen, aber auch für die vielfältige theologische Inspiration bedanken, die ich in meiner fast ein Jahrzehnt währenden Tätigkeit an ihrem Lehrstuhl erfahren durfte. Sie hat mein philosophisches und theologisches Denken auf grundlegende Weise geprägt und mir gezeigt, dass es insbesondere die Fragen sind, bei denen eine ‚vernünftige Nichtübereinstimmung‘ vorliegt, die einen offenen wissenschaftlichen Diskurs voranbringen.

Den Herausgebern der Reihe ‚ratio fidei‘ danke ich für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe; und dem Verlag Friedrich Pustet – insbesondere Dr. Rudolf Zwank – gebührt ein großer Dank für die erneut unkomplizierte und professionelle Zusammenarbeit. Für großzügige Druckkostenzuschüsse bin ich dem Erzbischof von Salzburg und dem Bischof von Münster zu Dank verpflichtet.

Viele Themen und Fragestellungen der Arbeit habe ich mit einer Reihe von Gesprächspartner:innen diskutieren dürfen – ob auf Fachtagungen, in Forschungskolloquien, beim Kaffee im Büro oder sonstigen Gelegenheiten. Ich bedanke mich herzlich für die Bereitschaft zum konstruktiven theologischen Austausch bei Patrick Becker, Jan Niklas Collet, Johannes Grössl, Caroline Helmus, Aurica Jax, Hildegard Peters, Katharina Pyschny, Benedikt Rediker, Stephan Regh, Sarah Rosenhauer, Fana Schiefen, Benedikt Schmidt, Paula Schütze, Julian Tappen, Klaus Viertbauer, Anne Weber und Josefa Woditsch. Für die mühevolle Arbeit des

Korrekturlesens und wichtige Hinweise stilistischer und inhaltlicher Art danke ich Judith Didden.

Martin Dürnberger und Magnus Lerch haben nicht nur mehrere Abschnitte der Arbeit Korrektur gelesen und entscheidende Hinweise zu ihrer Verbesserung geliefert, sondern als verlässliche Freunde und Gesprächspartner einen großen Teil zum Gelingen dieses Projekts beigetragen – ihnen sei herzlich gedankt! Für die inzwischen langen Jahre des theologischen Gesprächs und vor allen Dingen auch der geistlichen Begleitung danke ich Pfarrer Siegfried Kleymann von Herzen.

Besonders hervorheben möchte ich Aaron Langenfeld, der seit meinem ersten Semester des Theologiestudiums in Köln ein guter Freund und ein unschätzbare Kollege ist. Dem theologischen Austausch mit ihm verdanke ich – gerade auch dann, wenn sich unsere Positionen unterscheiden – sehr viel, und die vorliegende Arbeit hat von unseren Gesprächen sehr profitiert. Es erfüllt mich mit Dankbarkeit, dass wir große Teile unseres akademischen Weges gemeinsam zurücklegen und in Freundschaft verbunden sind.

Zu guter Letzt danke ich meiner Frau Lisa und unseren Kindern Jakob und Hannah für ihre Lebensfreude, ihre vielfältige Unterstützung und auch für ihre Geduld. Sie sind mein Rückhalt und meine Inspiration jenseits wissenschaftlicher Diskurse.

Dortmund, im Februar 2022

Martin Breul

Einleitung

Die christliche Glaubenspraxis setzt in vielen Aspekten voraus, dass Gott ein personales, ansprechbares und handlungsfähiges Gegenüber ist. Es ist möglich, mit Gott in einer Beziehung zu stehen, ihn um bestimmte Dinge zu bitten oder Konflikte mit ihm auszufechten. Die Personalität und Ansprechbarkeit eines den Menschen zugewandten und handlungsmächtigen Gottes durchziehen das biblische Zeugnis und sind ein wichtiger Bestandteil des christlichen Bekenntnisses. Zentrale theologische Traktate wie die Schöpfungslehre, die Soteriologie oder die Eschatologie operieren unter der impliziten Annahme, dass Gott die Fähigkeit hat, Handlungen in der Welt zu vollziehen. Auch die theologisch zentrale Vorstellung einer Selbstmitteilung Gottes im Offenbarungsereignis in Jesus Christus ist ohne die Annahme eines handlungsfähigen Gottes nur schwer einholbar. Mit anderen Worten: Eine theologische Absage an die Möglichkeit eines handelnden Gottes ist inkompatibel mit einer theistischen Selbst- und Weltdeutung und führt daher zu einem Deismus oder A-Theismus.¹ Die Glaub-Haftigkeit und Glaub-Würdigkeit der christlichen Religion hängt daran, die Rede vom Handeln Gottes rational rechtfertigen zu können – gelingt dies nicht, droht dem Christentum mittelfristig das Schicksal der antiken polytheistischen Mythologie, die zwar eine Menge faszinierender Geschichten bietet, aber natürlich von niemandem mehr ernsthaft als *existenziell belangvolle* und *rational rechtfertigbare* Selbst- und Weltdeutung betrachtet wird.²

Zugleich lässt sich jedoch auch diagnostizieren, dass der Glaube an einen personalen und geschichtsmächtigen Gott nicht nur (in westlichen Gesellschaften) de facto abnimmt, sondern auch argumentativ in Bedrängnis gerät: Handelt man sich mit dieser Annahme nicht eine anthropomorphe ‚Verpersonalisierung‘ des Urgrunds allen Seins ein? Kann man ernsthaft davon ausgehen, dass Gott in einer Welt handelt, die sich prinzipiell auch ohne die ‚Arbeitshypothese Gott‘ erklären lässt und in der es augenscheinlich keine Erklärungslücken gibt, die durch ein Handeln Gottes geschlossen werden müssten? Der Glaube an ein Eingreifen Gottes in

1 Vgl. dazu auch prägnant STOSCH, KLAUS VON, Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg i. Br. 2006, 11 f.: „[D]ie Erfahrung des geschichtlich handelnden Gottes ist nicht nur Wurzelerfahrung jüdischer Identität bzw. des Glaubenszeugnisses Israels, sondern auch grundlegendes Kennzeichen des christlichen Glaubens. Das Bekenntnis zu Gottes Geschichtsmacht ist zentraler Bestandteil sowohl des biblischen Zeugnisses als auch der überkommenen Gestalten aller monotheistischen Religionen.“

2 Vgl. WARD, KEITH, Divine Action. Examining God's Role in an Open and Emergent Universe, Philadelphia/London 2007, 4: „If it [the notion of Divine action, M. B.] makes no sense, the Christian faith may for a while cling on to a tenuous and marginal existence as a set of legends outlining an optional policy in life. But it will eventually evaporate to take its place with the great legends of Greek and Roman mythology, its policy of life at last becoming as quaint and archaic as that of ancient Athens.“

innerweltliche Geschehenszusammenhänge ist nicht nur empirisch nicht nachweisbar³, sondern steht auch im Verdacht der theologischen Unzeitgemäßheit: Gehört dieser Glaube nicht in eine vormoderne Mythenwelt? Ist er in der Lebenswelt der Moderne nichts anderes als ein archaisches Relikt, welchem sich eine der rationalen Durchdringung des Glaubens verpflichtete Theologie alsbald entledigen sollte?⁴ Und ist der Glaube an einen handelnden Gott durch die humanitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts und durch das auch gegenwärtig unvorstellbare Ausmaß an Leid in der Welt nicht faktisch dementiert? Die Rede von Gott als innerweltlich handelnder Person erscheint daher sowohl durch den Erfolg der empirischen Wissenschaften als auch durch die moralischen Katastrophen der Vergangenheit und Gegenwart höchst prekär.⁵

Der gegenwärtigen systematisch-theologischen Forschung stellt sich also ein grundlegendes Dilemma: Die Rede von einem handelnden und geschichtsmächtigen Gott ist einerseits unabdingbarer Bestandteil der christlichen Tradition, andererseits jedoch angesichts des Aufstiegs eines wissenschaftlichen Weltbildes und der Fortexistenz leidverursachender innerweltlicher Geschehenszusammenhänge in einer tiefen Krise.

Dieses Dilemma ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit. Ihr Ziel ist ein Entwurf einer theologischen Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes, die an der christlich unverzichtbaren Rede eines besonderen Handelns Gottes in der Welt festhält und die zugleich nicht zu einer Apologie des Supranaturalismus führt. Diese Arbeit möchte daher eine handlungstheoretisch-performative, an religiöser Praxis orien-

3 Vgl. für eine Zusammenstellung der entsprechenden Studien BECKERMANN, ANSGAR, *Empirische Belege für die Existenz des Übernatürlichen*, in: ders., *Glaube (Grundthemen Philosophie)*, Berlin/Boston 2013, 39–50. Vgl. auch ders., *Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), 5–26. Gegen diesen empirischen Einwand gegen die kausale Wirkmächtigkeit Gottes könnte eingewendet werden, dass eine Untersuchung mit den Mitteln einer Wissenschaft, die methodisch bereits auf einen Atheismus festgelegt ist und daher per definitionem nichts über Gott sagen kann, natürlich zu nichts anderem führen kann als einer Wirkungslosigkeit Gottes. Der dahinterstehende Einwand ist allerdings tiefer: Auch jenseits empirischer Untersuchungen ist es ein Problem für die Annahme des Handelns Gottes, dass er allzu oft nicht zu handeln scheint, obwohl aufrichtige Bitten an ihn gerichtet werden und sein Handeln zu einer Verbesserung des Weltzustandes führen würde.

4 Vgl. WERBICK, JÜRGEN, *Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung*, Freiburg 2019, 18: „Was verbindet ein religiös aufgeklärter, gläubiger Mensch, der in der Gründerzeit der mosaischen Religionen nicht ganz andere Mächte am Werk sieht als in der Gegenwart, heute mit dem Ausdruck *Gott sprach?*“

5 Dies hält auch Keith Ward prägnant fest: „Yet the idea that God acts in the world has become peculiarly problematic, even for those firmly committed to the truth of Christianity. There are many reasons for this; but among intellectual reasons is the astounding success of the post-seventeenth-century scientific world-view; and among moral reasons is a reluctance to see the catastrophes and disasters of the world as reconcilable with the existence of a God who has the power to prevent them.“ (WARD, *Divine Action*, 1).

tierte Erschließung der Rede vom Handeln Gottes vornehmen. Sie verteidigt die grundlegende Einsicht des personalen Modells des Handelns Gottes, dass Gott nicht an der Freiheit der Menschen vorbei handelt und daher im Modus personaler Zuwendung in und mit der Welt kommuniziert. Zugleich zielt diese Arbeit auf eine handlungstheoretische Überwindung der oft zu starren Dichotomie von personalen und kausalen Modellen des Handelns Gottes. Der hier verteidigte Ansatz entwickelt aber unter Rückgriff auf handlungstheoretische Überlegungen Hegels einen weiten Begriff von Verursachung, weshalb die richtige Einsicht der kausalen Handlungstheorie, dass auch Handlungen Änderungen im Verlauf der Welt hervorrufen, integriert werden kann, ohne zugleich in die Aporien kausaler Handlungstheorien oder kausaler Modelle des Wirkens Gottes zu geraten. Dazu wird die noch recht junge handlungstheoretische Analysekategorie der ‚Kollektiven Intentionalität‘ eine entscheidende Rolle in der Explikation und Rechtfertigung der Überzeugung spielen, dass Gott dort handelt, wo Menschen seinen Willen geschehen lassen. Wenn man sich einer solchen handlungstheoretisch-performativen Erschließung der Rede vom Handeln Gottes öffnet, ergeben sich bisher nicht erforschte Möglichkeiten einer Plausibilisierung und rationalen Rechtfertigung der religiösen Rede vom innerweltlich handelnden Gott.

Zugleich ist ein solches Vorgehen auf eine Kritik der Annahme festgelegt, dass die modernen Naturwissenschaften gezeigt hätten, dass die Rede von einem besonderen innerweltlichen Handeln Gottes ohnehin sinnlos ist. Es wäre eine szientistische Überverallgemeinerung des Geltungsbereichs der Naturgesetze, wenn man aus diesen die metaphysische These einer kausalen Geschlossenheit der Welt ableiten und die Rede von einem Handeln Gottes damit als widerlegt betrachten würde.

Andererseits darf diese Kritik aber nicht in einer triumphalistischen Theologie enden, die einfach das Gegenteil behauptet, also die These, dass dann ja doch ‚Platz‘ sei für die innerweltliche kausale Wirksamkeit eines handelnden Gottes. Diese Aussage verbleibt auf der gleichen problematischen Ebene wie der Szientismus, da die implizite Vorannahme der Relevanz der Kategorie der Kausalität für eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes intakt bleibt. Der entscheidende Fehler einer szientistischen Kritik der Unmöglichkeit eines besonderen Handelns Gottes liegt nicht darin, eine inkonsistente *theory of everything* vorzulegen, die durch die Integration eines handlungsmächtigen Gottes aber wieder zu einer tragfähigen *theory of everything* würde. Der Fehler liegt vielmehr darin, überhaupt eine solche *theory of everything* zu entwerfen. Dementsprechend kann die Aufgabe der Theologie nicht sein, die Defekte des Szientismus immanent zu beheben, d. h. eine alternative *theory of everything* vorzulegen, in der nun auch Platz für ein besonderes Handeln Gottes ist. In einer weitaus grundlegenderen Vorgehensweise gilt es stattdessen, die unhintergehbare Deutungsoffenheit der Wirklichkeit herauszustellen und den szientistischen Begriffsrahmen methodologisch zu überwinden. Innerhalb eines ‚pragmatischen Pluralismus‘, d. h. der Annahme *mehrerer* rational akzeptabler Deutungen der *einen* Wirklichkeit, ergibt sich die Möglichkeit, bestimmte Hand-

lungen oder Ereignisse als besonderes Handeln Gottes in der Welt zu deuten, ohne damit in Konkurrenz zu naturwissenschaftlichen Beschreibungen dieser Handlungen und Ereignisse zu treten. In diesem Sinne verortet diese Arbeit die konkrete fundamentaltheologische Frage nach einer zeit- und vernunftgemäßen Rede vom Handeln Gottes im größeren Rahmen einer praktischen Metaphysik, die am universalen Geltungsanspruch und realistischen Gehalt religiöser Überzeugungen festhält, diese aber zugleich in konkreter religiöser Praxis verortet und daher der religiösen Praxis eine entscheidende epistemische Relevanz zuspricht.

Um dieses hier nur thetisch formulierte Argumentationsprogramm zu entfalten, werde ich in drei Hauptschritten vorgehen. Der erste Teil der Arbeit (*Teil A*) besteht aus erkenntniskritischen und handlungstheoretischen Vorüberlegungen. Zum einen werde ich in *Kapitel 1* in einer ausführlichen methodisch-erkenntniskritischen Selbstreflexion untersuchen, *wie* verantwortet vom Handeln Gottes *gesprochen* werden kann. Ich verteidige ein Konzept ‚praktischer Metaphysik‘, d. h. ein Konzept, welches auf der Unverzichtbarkeit der philosophischen und theologischen Bearbeitung metaphysischer Fragen beharrt und sich zugleich die erkenntniskritischen Einsichten der philosophischen Moderne, d. h. primär die Anerkennung der erkenntnisconstitutiven Rolle des Erkenntnissubjekts sowie der erkenntnisstrukturierenden Relevanz der je verwendeten sprachlichen Kategorien, zu eigen macht. Unter Rückgriff auf sprachpragmatische Überlegungen verteidige ich einen erkenntnistheoretischen ‚Realismus ohne Repräsentation‘, der ohne Inanspruchnahme eines epistemischen Standpunkts jenseits der Welt auskommt – dieser *God’s eye point of view* ist methodisch unerreichbar, weshalb auch für eine philosophisch-theologische Metaphysik Auskünfte über die Struktur des Seins an sich oder die grundlegenden Elemente der Realität unmöglich sind. Für die Rede vom Handeln Gottes in einer praktischen Metaphysik ergibt sich unter diesen Voraussetzungen, dass sie einerseits nicht in einer Konstruktionsleistung des menschlichen Subjekts aufgeht – ihr entspricht eine Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Bewusstseins. Andererseits ist diese göttliche Handlungswirklichkeit nie als solche erkennbar – die Interpretation eines Geschehenszusammenhangs als Handeln Gottes ist immer als *deutende Zuschreibung* innerhalb einer theistischen Selbst- und Weltdeutung zu verstehen.

Jenseits dieser *erkenntniskritischen Vorüberlegungen* ist es in meinen Augen ebenso notwendig, eine systematische Analyse des *Begriffs der Handlung* vorzunehmen (*Kapitel 2*). In der philosophischen Handlungstheorie lassen sich schematisch kausale, akteurskausale und intentionale Handlungstheorien unterscheiden. Ich verteidige einen komplexen, hegelianisch angereicherten Begriff von Handlung, der die intentionale Struktur von Handlungen für nicht reduzierbar auf kausale Handlungserklärungen und die intrinsische Verbundenheit von Handlungen mit Handlungsgründen für nicht rückführbar auf Handlungsursachen hält, ohne gleichzeitig verneinen zu müssen, dass Menschen mit ihren Handlungen ursächlich wirksam in der Welt sind und physikalische Zustände in dieser Welt durch Handlungen verän-

den können. Ein solcher Handlungsbegriff überwindet zum einen die nicht besonders produktive Konfrontation zwischen kausalen und intentionalen Handlungstheorien. Zum anderen ist ein derart qualifizierter Handlungsbegriff durchaus in analoger Weise auf Gott anzuwenden, weshalb ich in diesem Kapitel dafür argumentieren werde, dass die Rede vom *Handeln Gottes* der Rede vom *Wirken Gottes* begrifflich überlegen ist.

Im Anschluss an diese erkenntniskritischen und handlungstheoretischen Überlegungen diskutiert der zweite Teil der Arbeit (*Teil B*) die wichtigsten Ansätze und Modelle des Handelns Gottes in der Welt. Ich mache mir zur Strukturierung der systematisch-theologischen und religionsphilosophischen Debatte die heuristische Grundunterscheidung von *kausalen* und *personalen* Modellen des Handelns bzw. Wirkens Gottes zu eigen.⁹ Das primäre Interesse des *kausalen Modells* besteht in der Identifikation eines *causal joint*, also eines kausalen Bezugspunkts, an dem sich göttliches Handeln und innerweltliche Kausalprozesse berühren. Dabei lassen sich zwei grundlegende Spielarten unterscheiden, die entweder von einer vermittelten Wirkung der göttlichen Ursache durch innerweltliche Ursachen oder von einem unvermittelten, gewissermaßen direkten Wirken Gottes in der Welt ausgehen. In *Kapitel 3* werde ich beide Spielarten ausführlich untersuchen und sowohl verschiedene Varianten der Zweitursachenlehre, die paradigmatisch für ein vermitteltes Wirken Gottes in der Welt stehen kann, als auch verschiedene Optionen für ein unvermitteltes Wirken Gottes in den kausalen Prozessen der Welt selbst, die meist unter Rückgriff auf chaostheoretische, quantenphysikalische oder emergenztheoretische Überlegungen formuliert werden, erörtern. Als das fundamentale Problem aller kausalen Modelle wird sich die Schwierigkeit erweisen, eine in den Kategorien der Kausalität formulierte Rede vom Handeln oder Wirken Gottes in die Kategorien von Personalität, Freiheit und Intentionalität zu überführen, die aber zur Erklärung eines christlichen Theismus unabdingbar sind.

An dieser Stelle setzt das *personale Modell* ein. Es betrachtet die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf das Handeln Gottes als Kategorienfehler und versucht dementsprechend, innerhalb eines personalen Begriffsrahmens alternative Modelle des Handelns Gottes zu entwickeln. In *Kapitel 4* untersuche ich die wichtigsten Spielarten personaler Modelle, die insbesondere in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts entwickelt wurden, zu denen aber auch Entwürfe eines relationalen oder offenen Theismus in der angelsächsischen Theologie zählen. Die

9 Die Grundunterscheidung zwischen einer ‚language of causality‘ und einer ‚language of intention‘ findet sich exemplarisch bei GWYNNE, PAUL, *Special Divine Action. Key Issues in the Contemporary Debate*, Rom 1996. Analog nimmt Ute Lockmann eine Unterscheidung von personalen und kausalen Modellen des Handelns Gottes (LOCKMANN, UTE, *Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet*, Innsbruck 2004). Auch Christoph Schwöbel unterscheidet das ‚model of causality‘ und das ‚model of personal agency‘ (SCHWÖBEL, CHRISTOPH, *God. Action and Revelation*, Kampen 1992, bes. 23–45).

grundlegende Annahme aller personalen Modelle besagt, dass Gott die Freiheit der von ihm als Personen erschaffenen Geschöpfe achtet und daher keine kausalen Manipulationen im Weltverlauf vornimmt, sondern ausschließlich im Modus personaler Zuwendung und Liebe um die Anerkennung und Liebe der Menschen wirbt. Man könnte daher auch sagen, dass das kausale Modell eine Theorie der *Art und Weise* des Handelns Gottes entwerfen möchte, während das personale Modell die Rede vom Handeln Gottes in ihrer *kommunikativen und existenzhermeneutischen Bedeutung* erschließen möchte.

In einem letzten Teil der Arbeit (*Teil C*) nehme ich einige grundlegende Einsichten, aber auch Problemüberhänge der untersuchten personalen Modelle auf, um ein *kollektiv-intentionales Modell* des Handelns Gottes zu entwickeln. Der in *Kapitel 5* zu entwickelnde Ansatz des Handelns Gottes besagt, dass Gott primär kommunikativ handelt, d. h. um die Freiheit der Menschen wirbt, die sich die Handlungsabsichten Gottes zu eigen machen können. Im Sinne der *kollektiven Intentionalität* können vielmehr einem Handlungszusammenhang mehrere Handelnde – in diesem Fall Gott und Mensch – zugeschrieben werden, wodurch einerseits die Eigenständigkeit des göttlichen Handelns und andererseits die Autonomie des geschöpflichen Gegenübers gewahrt wird.

Dieser Ansatz versteht sich nicht als personales Gegenstück zu einem kausalen Ansatz, sondern zielt in einer performativen Brechung der Rede vom Handeln Gottes auf die Überwindung bestimmter impliziter Grundannahmen der Debatte: Der Versuch einer Lokalisierung episodischer Einflussnahmen Gottes auf innerweltliche Kausalzusammenhänge ratifiziert in meinen Augen ein szientistisches Verständnis von Kausalität, welches diese als ‚Mörtel des Universums‘, d. h. als basale metaphysische Kategorie versteht. Dieser konzeptuelle Rahmen ist für die Debatte um das Handeln Gottes jedoch problematisch, weshalb er durch einen performativen Zugang ersetzt werden sollte, der die Kategorie der kollektiven Intentionalität in den Mittelpunkt rückt. Auf dieser Basis könnte es am Ende sogar gelingen, einen nicht-reduktionistischen, da handlungstheoretisch grundierten Begriff von Verursachung zu gewinnen, der manche der richtigen Grundeinsichten des kausalen Modells wieder integrieren kann.

Die Arbeit wird in *Kapitel 6* von einem Epilog abgeschlossen, der den erarbeiteten Ansatz einer theologischen Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes in der Welt in einen größeren zeitdiagnostischen Kontext einbettet. Zum einen gilt es zu zeigen, dass die Rede vom Handeln Gottes unter den epistemologischen Bedingungen einer säkularen Moderne plausibel gemacht werden kann: Gerade weil einer theistischen Deutung bestimmter Sachverhalte kein Deutungsmonopol zugestanden wird oder diese Deutungen als direkte Konkurrenten zu naturwissenschaftlichen Erklärungen von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen konzipiert werden, liefert der hier verteidigte Ansatz ein Konzept des Handelns Gottes, das mit der säkularen Welt nicht auf Kriegsfuß steht und sich so als ambiguitätstolerant erweist. Zum anderen soll abschließend die politisch-theologische Dimension der Rede

vom Handeln Gottes herausgestellt werden: Wenn Gott seinen Willen nicht ohne das Mit-Handeln des Menschen realisiert und alle seine Handlungen kommunikativ-dialogische Akte sind, dann sind alle Menschen gerade durch das Handeln Gottes aufgefordert, bereits im Diesseits das Reich Gottes durch ihr eigenes Handeln anfanghaft herzustellen. Wenn christliche Glaubenspraxis die Praxis der Nachfolge Jesu ist, dann impliziert eine theodizeesensible *Rede* vom Handeln Gottes zugleich eine *Praxis der Nachfolge*.

Schließlich seien zwei letzte Vorbemerkungen gestattet: Zum einen wird in der Debatte um das Handeln Gottes in der Regel zwischen einem *allgemeinen* Handeln Gottes (*general divine action*) und einem *besonderen* Handeln Gottes (*special divine action*) unterschieden. Das allgemeine Handeln Gottes besteht in der beständigen Erhaltung der Welt, d. h. einer allen innerweltlichen Vorgängen und Entitäten, Handlungen und Personen vorgelagerten Versicherung der Existenz der Welt. Das besondere Handeln Gottes besteht in einer über diese allgemeine Erhaltung hinausgehenden partikularen Aktivität Gottes in innerweltlichen Zusammenhängen. Während das allgemeine Handeln Gottes also schöpfungstheologisch als *creatio continua*, als kontinuierliches und ständiges Schöpfungshandeln konzipiert werden kann, ist das besondere Handeln Gottes ein partikulares, d. h. begrenztes und spezifisches Handeln Gottes. Auch wenn diese Unterscheidung sicherlich nicht überstrapaziert werden sollte – so gibt es beispielsweise einige Ansätze, die das besondere Handeln Gottes mit dem allgemeinen Handeln Gottes identifizieren –, ist sie als heuristische Kategorisierung der Debatte hilfreich. Zugleich ist zu diagnostizieren, dass die Debatte um die (m. E. letztlich schöpfungstheologisch angelegte Frage) nach der allgemeinen Welterhaltung Gottes nicht sonderlich intensiv geführt wird, da in dieser Frage ohnehin ein breiter theologischer Konsens herrscht. Die eigentlich ‚anstößige‘ Frage betrifft vielmehr die Möglichkeit eines partikular-besonderen Handelns oder Wirkens Gottes. In den Worten Klaus von Stoschs:

„[A]uch wenn ein solches allgemeines und ständiges Wirken, das Gottes Schöpfermacht in jedem Moment der Geschichte in unüberbietbarer Weise deutlich macht, notwendiges Implikat des christlichen Gottesbegriffs ist und in theologischen Diskussionen allgemein anerkannt wird, so lässt es sich doch kaum als Handeln ausbuchstabieren. Die Rede von einem Handeln Gottes in der Welt kann insofern nur dann gerechtfertigt werden, wenn sich weitere Stufen des Handelns bzw. Wirkens Gottes angeben lassen, die auch die Rede von einem besonderen Handeln Gottes sinnvoll erscheinen lassen.“¹⁰

Daher werde ich in dieser Arbeit die Frage nach dem besonderen Handeln Gottes in den Mittelpunkt rücken und das allgemeine Handeln Gottes nur von Zeit zu Zeit streifen. Dies gilt auch in terminologischer Hinsicht: Die Rede vom ‚Handeln Gottes‘ bezieht sich in dieser Arbeit stets auf das besondere Handeln Gottes, welches über die bloße Erhaltung des Kosmos hinausgeht.

10 STOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 49.

Zum anderen möchte ich darauf hinweisen, dass die fundamentaltheologische Frage nach dem Handeln Gottes eine argumentationslogische Schnittstelle für eine Reihe von systematisch-theologischen Fragen bildet. Viele klassische fundamentaltheologische oder dogmatische Traktate setzen die innerweltliche Handlungsfähigkeit Gottes voraus oder implizieren diese zumindest – dies reicht von der Protologie und Eschatologie über die Christologie bis hin zur Ekklesiologie und Sakramententheologie. Die Beantwortung der Frage, ob und wie Gott in der Welt handelt, erweist sich so als Schlüssel für viele gegenwärtige Forschungsfelder der systematischen Theologie, wie auch Thomas Schärzl herausstellt:

„[D]ivine agency has become the topic that hurts most or, to put it into more friendly terms, reveals what we truly think about the concept of God and the relationship between God and the world. It is apparent that you cannot have a concept of divine action without getting your concept of God affected.“¹¹

Diese breit gefächerte Relevanz der Fragestellung belegt zwar einerseits das theologische Erschließungspotenzial einer überzeugenden Konzeption des Handelns Gottes in der Welt, andererseits droht mit ihr auch eine thematische Überfrachtung der Arbeit. Daher möchte ich am Ende dieser Einleitung explizit herausstellen, dass es mir in dieser Arbeit primär um die Entwicklung einer theologischen Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes angesichts der Krise einer ebensolchen Rede geht. Manche der benannten Überhänge in andere systematisch-theologische, insbesondere dogmatische Forschungsfelder werde ich im Laufe der Arbeit kursorisch erörtern, aber nicht erschöpfend behandeln können. Diese Arbeit ist dezidiert als fundamentaltheologische Forschungsarbeit zu einer plausiblen und rational begründbaren theologischen Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes angelegt.

11 SCHÄRTL, THOMAS, Divine Agency, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 7, Special Issue: Divine Action in the World (2015), 79–104, hier 79 f.

Teil A: Wie vom Handeln Gottes sprechen?

1. Erkenntniskritische Vorrede: Was bedeutet praktische Metaphysik?

Eine Verhandlung der Frage nach dem Handeln Gottes ohne eine vorherige Klärung der menschlichen Verstehensbedingungen eines solchen Handelns ist ein methodisch unhaltbares Unterfangen. Das hier zu verteidigende Modell des Handelns Gottes als existenziell belangvolle Deutungskategorie personaler Lebensformen basiert vielmehr auf einigen in diesem ersten Hauptkapitel der Arbeit zu entfaltenden erkenntniskritischen Einsichten, die die Möglichkeit einer Erkenntnis der Weltansicht, d. h. eines vorsprachlichen und die erkenntniskonstitutiven Leistungen des Erkenntnissubjekts ausblendenden Zugriffs auf die Strukturen des Seins hinterfragen. Ganz im Sinne Walter Benjamins hat dieses erste Kapitel also die Absicht einer ‚erkenntniskritischen Vorrede‘, welche die ontologischen Verpflichtungen der Rede vom Handeln Gottes innerhalb einer Reflexion der Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Erkennens in Bezug auf metaphysische Annahmen epistemologisch einrahmen möchte.¹

Eine solche Vorrede, die die Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Erkennens göttlichen Handelns untersucht und dabei eine Form der praktischen Metaphysik verteidigt, die den kritizistischen Einsichten Kants und der sprachphilosophischen Wende grundsätzlich verpflichtet ist, scheint mir unerlässlich, um das angestrebte kollektiv-intentionale Modell des Handelns Gottes zu begründen.² Insbesondere die Frage nach der Angemessenheit eines erkenntnistheoretischen Realismus ist relevant: Bezieht sich die theistische Deutung eines Geschehenszusammenhangs auf ein tatsächliches Geschehen in einer ontologisch subjektunabhängigen Wirklichkeit? Oder – dies wäre der anti-realistische Gegenentwurf – wird durch die deutende Zuschreibung eines Handelns Gottes die Wirklichkeit, in der Gott handelt, allererst konstruiert? Ich werde im folgenden Kapitel die Position eines internen Realismus verteidigen. Dieser kombiniert das Postulat einer bewusstseinsunabhängigen Realität mit der unhintergehbaren sprachlichen Vorstrukturierung

1 Vgl. BENJAMIN, WALTER, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: ders., Abhandlungen (Gesammelte Schriften, Band I.I.), Frankfurt a. M. 1974.

2 Das Konzept einer ‚Praktischen Metaphysik‘ geht zurück auf Saskia Wendel, die ganz im Sinne der nun folgenden Überlegungen ebenfalls für ein ‚Redigieren der Metaphysik‘ plädiert und Theologie nicht primär als spekulative ‚Glaubenswissenschaft‘, sondern als praktische ‚Handlungswissenschaft‘ begreift; vgl. WENDEL, SASKIA, In praktischer Hinsicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redigieren der Metaphysik, in: dies./Breul, Martin, Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg i. Br. 2020, 17–155.

unseres Zugriffs auf diese Realität sowie der engen Verwurzelung allen philosophischen und theologischen Forschens in alltäglichen Praxen der Kommunikation. Der interne Realismus bejaht die realistische Alltagsintuition der Subjektunabhängigkeit der Wirklichkeit und gibt dieser Intuition zugleich eine sprachpragmatische Wendung, die es ermöglicht, die erkenntniskonstitutive Rolle des versprachlichten und vergesellschafteten Subjekts zu berücksichtigen.

Die Realismusdebatte ist für die theologische Rede vom Handeln Gottes relevant, da im internen Realismus einerseits daran festgehalten werden kann, dass die Rede vom Handeln Gottes sich auf die als einheitlich unterstellte Wirklichkeit bezieht und nicht bloß in der Binnenlogik einer partikularen Bekenntnisgemeinschaft Geltung beanspruchen kann. Andererseits wird diese realistische Alltagsintuition sprachpragmatisch gebrochen: Innerhalb eines ‚Realismus ohne Repräsentation‘ ist der Satz ‚E ist eine Handlung Gottes‘ eine *Deutung der Wirklichkeit*, die mit anderen Deutungen der Wirklichkeit konkurriert und über deren rationale Plausibilität mit Gründen gestritten werden kann; über deren Adäquatheit aber nicht durch einen prädiskursiven Abgleich verschiedener Beschreibungen mit einer uninterpretiert zugänglichen Wirklichkeit ‚an sich‘ entschieden werden kann. Wenn beispielsweise die Freundschaft zu einer anderen Person einmal als konkrete innerweltliche Manifestation der Liebe Gottes gedeutet wird und ein anderes Mal als evolutiv nützliche Kooperationsbeziehung, die aus egoistischen Motiven gesucht und durch evolutive Vorteile prämiert wird, dann handelt es sich um unterschiedliche Ebenen der Beschreibung, von denen angesichts des kognitiv gespaltenen Zugangs zur Welt keine mit dem Anspruch der theoretischen Gewissheit auftreten kann. Die erkenntnistheoretische Einsicht in die Legitimität einer Vielzahl von – kriterial abzuschließenden – Deutungen der einen Wirklichkeit eröffnet Spielräume für die Rede vom Handeln Gottes, da prima facie nicht ausgeschlossen werden kann, dass sich gute Gründe für eine theistische Deutung eines innerweltlichen Ereignisses benennen lassen können

Zugleich hat der hier verteidigte interne Realismus eine Tendenz zu einer Bevorzugung einer personalen Redeweise im Blick auf das Handeln Gottes, da er die theologische Begründungsarbeit primär auf epistemologischer und nicht auf ontologischer Ebene ansiedelt. Dies formuliert auch Klaus von Stosch sehr prägnant:

„Während bei einer rein kausalen Redeweise vom Wirken Gottes die Gefahr besteht, Gott ganz aus dem Weltgeschehen herauszuhalten oder nach kausalen Nischen für sein Eingreifen zu suchen, impliziert die Anknüpfung der personalen Rede vom Handeln Gottes an den Begriff der Intentionalität eine Problemverlagerung von der ontologischen auf die epistemologische Ebene. [...] [D]iese Problemverlagerung [ist] notwendig, wenn denn das Handeln Gottes in einem Kontext gegenseitiger Liebe offenbar werden soll.“³

3 StOSCH, Gott – Macht – Geschichte, 88 f. Vgl. auch GWYNNE, *Special Divine Action*, 93: „In all of this [talk of intentionality, M. B.] we can detect a definitive shift from the ontological level, which is typical of causal language, to the epistemological level. Unable or unwilling

Eine der Grundeinsicht des personalen Modells verpflichtete theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes sollte daher die Frage, inwiefern Gott in der Welt handelt, primär als erkenntnistheoretische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens göttlicher Handlungen, nicht aber als naturphilosophisch-ontologische Spekulation über den genauen ‚Ort‘ der kausalen Einflussnahme Gottes in den Lauf der Welt verstehen. Erst die Performanz der Glaubenspraxis ermöglicht eine sinnvolle Rede vom Handeln Gottes, da diese Rede ohne ihren lebensweltlichen Bezugspunkt innerhalb einer theistischen oder christlichen Selbst- und Weltdeutung ortlos wird und zu leerlaufender Spekulation gerinnt. Diese knappen theistischen Äußerungen stecken den Rahmen ab, innerhalb dessen die nun folgende erkenntniskritische Selbstvergewisserung der Möglichkeit der Rede von einem Handeln Gottes zu verstehen ist.

Im Folgenden werde ich, erstens, die Debatte um Realismus und Anti-Realismus skizzieren (1.1). Im Anschluss werde ich, zweitens, eine ausführliche Kritik eines starken (metaphysischen) Realismus vornehmen, indem ich die Einwände Hilary Putnams, Nelson Goodmans und Jürgen Habermas’ rekonstruiere. Aus dieser Kritik eines starken Realismus folgt aber keineswegs die Angemessenheit des Anti-Realismus. Im Gegenteil verteidigen Putnam und Habermas weiterhin eine ‚realistische Alltagsintuition‘, die sie allerdings sprachpragmatisch mit der kategorialen Vorstrukturierung aller menschlichen Erkenntnis verknüpfen (1.2.1–1.2.3). Interessanterweise findet sich diese Position strukturanalog bereits in der Theologie des 20. Jahrhunderts, wie ein kurzer Exkurs zu Rahners Erkenntniskritik zeigt (1.2.4). Schließlich konturiere ich in einem dritten Schritt Konsequenzen einer solchen intern-realistischen Position für eine Theologie, die der Metaphysik in der Hinsicht verpflichtet bleibt, als dass sie ‚letzte Fragen‘ für sinnvoll verhandelbar und religiöse Sinndeutungssysteme für rational evaluierbar hält, ohne jedoch zugleich einen metaphysischen Realismus zu bejahen (1.3). Etwas plakativ formuliert: Theologie und Metaphysik können in einem produktiven Verhältnis stehen, wenn die Theologie ein Bündnis mit einer Metaphysik sucht, die *durch* die kritizistischen Einsichten Kants und der sprachphilosophischen Wende gegangen ist und sich daher als praktisch-vernünftige, jegliches theoretisch-spekulatives Systemdenken verflüssigende Art und Weise des Adressierens letzter Fragen versteht. Der eigentliche Sinn dieser erkenntniskritischen Vorrede für die argumentative Architektur dieser Arbeit besteht daher in der Generierung eines methodologischen Überhangs, der dabei hilft, einen begrifflichen Rahmen zu setzen, innerhalb dessen ein sinnvolles Sprechen vom innerweltlichen Handeln Gottes möglich ist (1.4).

ling to state anything about the metaphysical status of an SDA, the intentional language approach is naturally more suited to the question of the identification of an SDA.“

1.1 Realismus vs. Anti-Realismus? Eine Hinführung

Das wissenschaftliche Erforschen religiöser Rede ist von zwei gegenläufigen Intuitionen geprägt.⁴ Einerseits ist dieses Unterfangen von einer *realistischen Alltagsintuition* getragen. Gottes Existenz, Eigenschaften und eben auch Handlungen sind, wenn er denn existiert, Eigenschaften hat und/oder in der Welt handelt, unabhängig von menschlichen Konstruktionsleistungen. Es wäre sehr merkwürdig, wenn z. B. die Tatsache, dass ein unbedingtes Wesen in der Welt handelt, von den Bewusstseinsleistungen bedingter Wesen abhängig wäre. Die Auffassung, dass das Handeln Gottes nichts anderes als ein Produkt des menschlichen Bewusstseins ist, dem keine extramentale Wirklichkeit entspricht, wäre nicht von einer atheistischen Projektionstheorie zu unterscheiden.

Andererseits ist die zeitgenössische Theologie aber durchzogen von einer *Skepsis gegenüber starken metaphysischen Theorien*, die von der Möglichkeit eines vorsprachlichen Zugriffs auf die Strukturen des Seins-an-Sich oder gar auf Gott ausgehen – man ist ‚kantisch geimpft‘ gegen allzu spekulative metaphysische Entwürfe, da die Grenzen der menschlichen Erkenntnis sowohl transzendentalphilosophisch als auch sprachphilosophisch immer wieder ausgewiesen wurden. In Bezug auf das Handeln Gottes wäre es daher ebenfalls merkwürdig, wenn diese Rede in einem korrespondenztheoretischen Sinne bewahrheitet werden könnte. Die Aussage ‚Hier hat Gott gehandelt‘ kann nicht mit dem göttlichen Sein an sich abgeglichen werden, sodass eine Entsprechung dieser Behauptung mit der Wirklichkeit nie nachgewiesen werden kann. Ein Satz wie ‚Hier hat Gott gehandelt‘ scheint unaufgebar die Dimension einer *deutenden Zuschreibung* zu enthalten.

Eine sinnvolle theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes sollte beiden Intuitionen gerecht werden. Daher werde ich im Folgenden zunächst eine Position kritisieren, die im Anschluss an Hilary Putnam als ‚metaphysischer Realismus‘ bezeichnet werden kann. Auf Basis dieser Kritik eines starken Realismus kann dann aber auch die anti-realistische Alternative kritisiert werden. Der metaphysische Realismus ist, Putnam zufolge, von drei Grundannahmen bestimmt. Er besagt,

- (1) dass die Entitäten in der Welt unabhängig von menschlichen Konstruktions- oder Wahrnehmungsleistungen bestehen;
- (2) dass es genau eine wahre Beschreibung der fundamentalen Struktur des Seins gibt;
- (3) und dass Wahrheit folglich in einer Entsprechung von Denken bzw. sprachlichen Zeichen und Sein bzw. äußeren Dingen besteht.⁵

4 Einige Passagen dieses Kapitels übernehme ich in leicht abgewandelter Form aus BREUL, MARTIN, Eine Kritik des metaphysischen Realismus, in: ders./Wendel, Saskia, Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg i. Br. 2020, 157–269.

5 Vgl. dazu exemplarisch JOHANNESON, KARIN, God Pro Nobis. On Non-Metaphysical Realism and the Philosophy of Religion, Leuven 2007, bes. 22–27. Eine ähnliche Definition

Diese Thesen sind miteinander verwoben: Dem metaphysischen Realismus zufolge gibt es eine geistes- und sprachunabhängige Realität, deren Entitäten und Eigenschaften *prima facie* nichts mit unseren Begrifflichkeiten zu tun haben (1). Wenn die Realität begriffsunabhängig so beschaffen ist, wie sie eben ist, dann muss es auch eine singular wahr Beschreibungen dieser Realität geben (2), nämlich diejenige Beschreibung, die mit der Realität, wie sie wirklich ist, korrespondiert (3).⁶ Eine solche Position hat dementsprechend Probleme, der stets ambivalenten Dimension der deutenden Zuschreibung im Satz ‚Hier hat Gott gehandelt‘ gerecht zu werden. Ein Abgleichen von Denken und Sein ist nicht offen für deutende Zuschreibungen. Zugleich kann diese Position auch nicht rundheraus abgelehnt werden, da insbesondere die Verneinung von (1) die Rede vom Handeln Gottes in die Nähe einer Projektion rücken würde.

Angesichts dieser Frontstellung möchte ich im Folgenden zunächst eine erkenntnistheoretische Selbstvergewisserung der Theologie versuchen, um die sich anschließende Frage nach einem innerweltlichen Handeln Gottes methodisch adäquat zu verhandeln zu können: In welchem Sinne ist (Systematische) Theologie darauf angewiesen, in den Bahnen eines metaphysischen Realismus zu denken? Welche Argumente lassen sich gegen die Möglichkeit einer spekulativen Erhellung der fundamentalen Strukturen der Realität ins Feld führen? Ich verteidige in diesem ersten Kapitel der Arbeit die negative These, dass die zeitgenössische Theologie sich nicht auf einen starken metaphysischen Realismus einlassen sollte, da dieser keinen Platz für die Deutungsoffenheit der Wirklichkeit lässt, die aber entscheidend für die Vereinbarkeit von menschlicher Freiheit und göttlichem Handeln ist. Zugleich darf ein solches Entkommen aus den Sackgassen des metaphysischen Realismus nicht in andere Sackgassen führen, die beispielsweise keinen Platz für die realistische Alltagsintuition der Gottesrede oder ihren kognitivistischen und universalistischen Charakter lassen. Eine sinnvolle Alternative zum metaphysischen Realismus kann nicht in der radikalen Lösung bestehen, metaphysische Fragen für sinnlos zu erklären und die Rede vom Handeln Gottes ausschließlich als Ausdruck subjektiver Befindlichkeiten zu betrachten.⁷

legt auch der Fundamentaltheologe Armin Kreiner, einer der prominentesten Verfechter des metaphysischen Realismus in der deutschsprachigen Theologie, vor: Der metaphysische Realismus besagt, dass „es eine von unserem Denken und Sprechen prinzipiell unabhängige Wirklichkeit gibt [und] dass unser Erkennen darauf zielen soll, diese Wirklichkeit zu entdecken.“ (KREINER, ARMIN, Rationalität zwischen Realismus und Relativismus, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2007, 7–35, hier 24).

- 6 Vgl. dazu auch HERRMANN, EBERHARD, Religion, Truth and Freedom, in: Pihlström, Sami/Rydenfelt, Henrik (Hg.), Pragmatist Perspectives, Helsinki 2009, 271–284, bes. 274–276.
- 7 Diese Einsicht in die Notwendigkeit eines Mittelwegs zwischen einem spekulativ-kosmologischen Systemdenken und einer nachmetaphysischen Verabschiedung der Metaphysik im Ganzen wird von Herbert Schnädelbach prägnant auf den Punkt gebracht: „Nach wie vor betrachte ich metaphysische Fragen als unabweisbar, weil sie uns ‚von der Vernunft selbst

Als positive These werde ich daher die Auffassung verteidigen, dass, jenseits einer methodisch prekären Bejahung des metaphysischen Realismus, der realistische Zug der Gottesrede innerhalb eines *internen Realismus* eingeholt werden kann, wie er maßgeblich von Hilary Putnam und Jürgen Habermas entwickelt wurde. Der interne Realismus, der auch als ‚kantischer Pragmatismus‘ bezeichnet werden kann, erlaubt das Stellen ‚letzter Fragen‘ vor dem Forum der praktischen Vernunft, verzichtet aber auf metaphysische Großthesen zur fundamentalen Struktur der Realität. Eine Kritik des metaphysischen Realismus ist also keineswegs darauf festgelegt, einen Anti-Realismus zu verteidigen, d. h. beispielsweise die Handlungen Gottes abhängig von menschlichen Bewusstseinsleistungen zu machen, oder gar metaphysische Fragen gänzlich aus der Theologie zu verbannen. Die hier zu entwickelnde Alternative eines internen bzw. epistemischen theologischen Realismus bewahrt vielmehr die rettungswürdigen Intuitionen des metaphysischen Realismus, ohne sich die Bürden und Schwierigkeiten dieser Position aufzuladen.

Mit dieser epistemologischen Wende geht – so viel sei hier schon angedeutet – eine Kritik einer ontologisierenden Rede von Kausalzusammenhängen einher. Die entscheidende Frage in Bezug auf das Handeln Gottes ist dann nicht mehr diejenige nach dem ontologischen ‚Ort‘ der ursächlichen Einflussnahme Gottes auf innerweltliche Kausalketten, sondern diejenige nach dem epistemologischen ‚Ort‘ der Rechtfertigbarkeit der Deutung eines Ereignisses als göttliches Handeln. Vereinfacht gesagt: Die Frage lautet nicht ‚Hat Gott das gemacht?‘, sondern ‚Inwiefern ist eine religiöse Person berechtigt, dieses Ereignis als ein Handeln Gottes zu deuten?‘. Es wäre ein falsches Bild, wenn man annimmt, dass es genau *eine* wahre Beschreibung der Zustände im Universum gibt und ein bestimmtes Ereignis daher entweder eine göttliche oder eine natürliche Ursache haben müsse. Diese ontologische Exklusivitätslogik ist nicht kompatibel mit der Einsicht in den epistemisch gespaltenen Zugang zur Welt, den personale Erkenntnissubjekte in diesem Leben nicht abstreifen können. Mit anderen Worten: Ein kosmologisch-spekulatives und ontologisierendes Bild würde ein kausales Konkurrenzverhältnis zwischen natürlichen und göttlichen Ursachen implizieren. Ein solches Konkurrenzverhältnis beinhaltet aber die Annahme, dass eine Antwort auf die Frage, ob Gott ein handelnder Akteur in einem Ereignis war, Gegenstand möglichen Wissens ist. Im Rahmen eines internen theologischen Realismus hingegen hat die Annahme eines göttlichen Handelns immer schon eine performative Dimension der Deutung, d. h. sie

aufgegeben‘ (Kant) sind, und wenn bestimmte Typen von Antworten nicht länger akzeptabel sind, kann das nicht heißen, dass jene Fragen nicht mehr gestellt werden dürfen.“ (SCHNÄDELBACH, HERBERT, *Metaphysik und Religion heute*, in: ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M. 1992, 137–157, hier 137). Über diesen inhaltlichen Hauptpunkt nennt Schnädelbach einen weiteren, strategischen Aspekt, der ihn dazu führt, das Projekt der Metaphysik nicht aufzugeben, sondern in transformierter Weise fortzuführen: „Auch terminologiepolitisch sehe ich nicht ein, warum man das Wort ‚Metaphysik‘ den Aposteln der Prämoderne und den Obskurantisten überlassen sollte.“ (Ebd., 138)

ist zu verstehen „als Versuch der Selbst- und Weltdeutung, in deren Zentrum die [...] Frage steht, was wir erhoffen können, was uns zu trösten vermag, ohne zu ver- trösten.“⁸

1.2 Metaphysischer oder interner Realismus?

Im Folgenden werde ich drei zentrale Denker aus dem Umkreis der analytischen Philosophie in den Blick nehmen, die sich als Kritiker des metaphysischen Realismus und auch eines starken, d. h. spekulativen Metaphysikbegriffs hervorgetan haben. Zunächst werde ich auf Hilary Putnam eingehen, der nach einer Verteidigung des metaphysischen Realismus in seinen frühen Jahren zu einem der prononcier- testen Kritiker dieser Position avancierte und das Alternativbild eines internen Realismus zeichnet. Sodann wende ich mich Nelson Goodman zu, dessen Anti- Realismus sicherlich einen Schritt zu weit geht, dessen Argumente gegen den meta- physischen Realismus aber nach wie vor relevant sind. Schließlich widme ich mich Jürgen Habermas, der als einer der hauptsächlichen Verfechter eines ‚nachmetaphy- sischen‘ Paradigmas der Philosophie ebenfalls interessante Einwände gegen den me- taphysischen Realismus entwickelt. Zugleich möchte ich hier schon klarstellen, dass es sich um einen systematischen Zugriff auf die drei Denker handelt: Es geht nicht um die Darstellung des gesamten Ansatzes oder gar um die Rekonstruktion der je- weiligen Positionswechsel in der Realismusfrage, die z. B. Putnam oder Habermas im Laufe der Zeit vollzogen haben. Im Mittelpunkt steht ausschließlich die syste- matisierende Rekonstruktion der argumentativen Kernstrukturen, die die methodi- sche Unmöglichkeit eines metaphysischen Realismus begründen sollen, sowie die Skizze der jeweils vorgetragenen Alternative zum metaphysischen Realismus. Ein Exkurs zu Karl Rahners Erkenntniskritik, die überraschende Ähnlichkeit zu einem internen Realismus hat, rundet das Kapitel ab.

1.2.1 Hilary Putnam: Ein kantisch-pragmatischer Realismus

1.2.1.1 Zur Kritik des metaphysischen Realismus

Einer der zentralen Kritiker des metaphysischen Realismus, der selbst aus der analy- tischen Philosophie stammt und mit den ‚hauseigenen‘ Mitteln dieser philosophi- schen Strömung innovativ gegen bestimmte ‚Dogmen‘ ebendieser Tradition argu- mentiert, ist Hilary Putnam. Er definiert den metaphysischen Realismus mit Hilfe von drei Thesen: Dem metaphysischen Realismus

8 WENDEL, SASKIA, Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund. Plädoyer für eine rationale Theologie, in: Dürnberger, Martin et al. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 245–259, 257.

„zufolge besteht die Welt aus einer feststehenden Gesamtheit geistunabhängiger Gegenstände. Es gibt genau eine wahre und vollständige Beschreibung davon, ‚wie die Welt ist‘; Wahrheit beinhaltet eine Art von Entsprechungsbeziehung zwischen Wörtern oder Gedankenzeichen und äußeren Dingen sowie Mengen von Dingen.“⁹

Ein solcher metaphysischer Realismus erscheint zunächst intuitiv plausibel und von einem alltäglichen Standpunkt aus recht attraktiv: Der Mensch bringt die Außenwelt nicht aus sich selbst hervor – diese ist kein bloßes ‚Hirngespinnst‘ und beruht nicht ausschließlich auf Konstruktionen des menschlichen Geistes, sondern existiert auch dann, wenn niemand da ist, der sie wahrnimmt oder sprachlich konstruiert. Diese realistische Intuition scheint so tief verankert, dass jede Verabschiedung des Realismus revisionäre Konsequenzen für unser Selbst- und Weltbild hätte.¹⁰ Mit anderen Worten: Die erste These des metaphysischen Realismus ist nur um den Preis einer umfassenden Aufgabe lebensweltlicher Intuitionen anzugreifen. Der eigentliche Stein des Anstoßes liegt vielmehr in den beiden anderen Thesen – der Annahme, dass es nur eine singuläre vollständige und wahre Beschreibung der Realität geben könne, und der Annahme, dass sich die Wahrheit einer Aussage in einer Entsprechung von Denken und Sein zeige.

Gegen diese beiden Annahmen des metaphysischen Realismus führt Putnam nun eine Reihe von Argumenten ins Feld, von denen ich im Folgenden drei herausgreife: das begriffsrelative Argument (1), das modelltheoretische Argument (2) und das Argument der Gehirne im Tank (3). Diese Argumente kritisieren nicht die realistische Intuition der Existenz einer Außenwelt, die unabhängig von Menschen ist. Sie nehmen aber bestimmte kantische Einsichten hinsichtlich der Grenzen der menschlichen Erkenntnis einer solchen ‚objektiven‘ Außenwelt auf und führen daher sowohl zur Verabschiedung der Annahme, dass Wahrheit durch eine einfache Entsprechung von Denken und Sein konstituiert wird, als auch zu einer Modifikation der Annahme, dass es nur eine einzige wahre oder richtige Beschreibung der Wirklichkeit geben kann. Im Anschluss an die Rekonstruktion dieser Argumente erläutere ich in einem zweiten Schritt seine Alternative des internen Realismus.

(1) Putnams *erstes* Argument gegen den metaphysischen Realismus richtet sich gegen die These, dass es eine einzige wahre, d. h. unsere spezifischen Begriffe transzendierende Theorie der Wirklichkeit geben könnte. Dementsprechend lässt sich dieses Argument als *begriffsrelatives Argument* bezeichnen. Putnam führt es im Rahmen eines recht alltäglichen Gedankenexperiments ein¹¹: Man solle sich vorstellen, dass man eine Person in das eigene Büro führe, in dem sich ein Stuhl, ein Tisch mit

9 PUTNAM, HILARY, Wie man zugleich interner Realist und transzendentaler Idealist sein kann, in: ders., Von einem realistischen Standpunkt, Reinbek bei Hamburg 1993, 156–173, hier 156.

10 Vgl. dazu NIDA-RÜMELIN, JULIAN, Unaufgeregter Realismus. Eine philosophische Streitschrift, Münster 2018.

11 Vgl. zum folgenden Gedankenexperiment PUTNAM, HILARY, Repräsentation und Realität, Frankfurt a. M. 1991, 194–199.

einer festmontierten Lampe, ein Notizbuch und ein Kugelschreiber befinden. Wenn man nun frage, wie viele Gegenstände sich im Raum befinden, liegt die Antwort keineswegs auf der Hand: Zählen die beiden Personen im Raum auch zu den Gegenständen? Was ist mit den einzelnen Seiten des Notizbuchs oder der Mine des Kugelschreibers? Gehört die festmontierte Lampe zum Tisch und bildet mit ihm gemeinsam einen Gegenstand? Offensichtlich hängt die Antwort auf die Frage, wie viele Gegenstände in einem Raum sind, vom jeweils gewählten Beschreibungssystem ab – es bedarf also einer Konvention, welche Entität als Gegenstand zählt, und welche nicht. Salopp formuliert ist die Antwort auf die Frage, wie viele Gegenstände in einem Raum sind, dass es darauf ankommt, was genau man unter einem Gegenstand versteht.

Die philosophischen Konsequenzen aus diesem trivialen Alltagsbeispiel sind frappierend: Zunächst folgert Putnam, dass jede Beschreibung der Wirklichkeit auf bestimmte Begriffe angewiesen ist, die die Wirklichkeit allererst erschließen. Erkenntnis kann nur relativ zu den verwendeten Begriffen gewonnen werden, aber niemals in einem direkten Durchgriff auf die Wirklichkeit an sich. Damit ergibt sich, zweitens, die szientismus-kritische Konsequenz, dass es mehrere gleichermaßen gültige Beschreibungen der Wirklichkeit geben kann und nicht nur eine wissenschaftliche und wahre neben vielen unwissenschaftlichen und damit falschen Beschreibungen. Wenn eine Physikerin auf die Frage, wie viele Gegenstände sich in einem bestimmten Raum befinden, die Antwort ‚10²⁴ Atome‘ gibt, ein Theologe jedoch die Antwort ‚5 – ein Stuhl, ein Tisch und drei Schreibutensilien‘, dann handelt es sich um zwei gleichermaßen wahre Beschreibungen der Wirklichkeit. Der Wahrheitsgehalt der einen Beschreibung darf nicht in der Hinsicht privilegiert werden, dass diese die Wirklichkeit an sich abbilde, die andere Beschreibung hingegen nur konventionell sei.

Auf diesem Weg entledigt sich Putnam eines naheliegenden Einwands: Ein metaphysischer Realist könnte ja zugeben, dass unsere Begriffe natürlich das kontingente Zwischenergebnis von Konventionen sind, es aber daneben so etwas wie ‚ungeschminkte Tatsachen‘ gebe, und es die Aufgabe von Philosophen sei, „das Faktische und das Konventionelle an unseren theoretischen Aussagen über die Welt auseinanderzuhalten.“¹² Genau diese Annahme ist nun aber, Putnam folgend, wieder einer Konvention geschuldet: Wir können uns qua Konvention darauf einigen, dass wir Begriffe vom Faktischen bilden, aber wir sollten uns nicht einbilden, den Raum des Konventionsabhängigen mit diesem Schachzug verlassen zu haben. Putnam folgert: „Was faktenbezogen und was konventionell ist, ist eine Frage des Grades. Wir können nicht sagen: ‚Diese und jene Elemente der Welt sind die ungeschminkten Tatsachen, das Übrige ergibt sich aus Konventionen.“¹³

12 Ebd., 198.

13 Ebd., 199. Vgl. auch PUTNAM, HILARY, *Realism with a Human Face*, hg. von James Conant, Cambridge/London 1992, x: „The doctrine of conceptual relativity, in brief, is that while