

Benedikt Paul Göcke
Markus Knapp (Hg.)

Gotteserkenntnis und Gottesbeweis

Philosophische und
theologische Zugänge



HERDER

GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 320

GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS



GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS

Philosophische und theologische
Zugänge

Herausgegeben von
Benedikt Paul Göcke und Markus Knapp

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN Print 978-3-451-02320-0
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83320-5

Inhalt

Zur Einführung	7
<i>Benedikt Paul Göcke / Markus Knapp</i>	

Teil 1: Gotteserkenntnis

Gott – nur eine Option?	19
<i>Jürgen Werbick</i>	
Die Frage nach Gott	43
<i>Bernhard Nitsche</i>	
„Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen“ (Protagoras) – und Kants behutsame „antiskeptische“ Antwort: „es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“	84
<i>Rudolf Langthaler</i>	
Performative Fundamentaltheologie – zum Problem der Gotteserkenntnis	157
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Fundamentaltheologie im Gespräch mit Th. W. Adornos Relecture des ontologischen Gottesbeweises	184
<i>Markus Knapp</i>	

Teil 2: Gottesbeweis

Über das strenge Beweisen in der Gotteserkenntnis	215
<i>Uwe Meixner</i>	
Gott existiert. Ein metaphysisches Argument in der Tradition von <i>De Ente et Essentia</i>	236
<i>Benedikt Paul Göcke</i>	
Der Neue Atheismus und das kosmologische Argument	263
<i>Edward Feser</i>	
Gottesbeweise – was man alles akzeptieren muss, um sie plausibel finden zu können	302
<i>Ansgar Beckermann</i>	
Der fundamentaltheologische Ort der Gottesbeweise in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus	334
<i>Thomas Schärfl</i>	
Ein Gottesbeweis für Physikalisten: Struktur und Relevanz	370
<i>Ludger Jansen / Ward Blondé</i>	
Gott als die einfachste Erklärung des Universums	395
<i>Richard Swinburne</i>	
Gott erleuchtet Anselm. Eine Rekonstruktion zu Anselms <i>Proslogion</i> -Beweis	426
<i>Geo Siegwart / Christian Tapp</i>	
Autorenverzeichnis	462
Personenregister	464

Zur Einführung

Benedikt Paul Göcke / Markus Knapp

1. Zum Kontext der Fragestellung

Es ist noch nicht sehr lange her, da war das Schlagwort von einer „Wiederkehr der Religion“ en vogue. Für viele Beobachter in modernen westlichen Gesellschaften kam das einigermaßen überraschend, stand es doch in beträchtlicher Spannung zu ihrer eigenen Wahrnehmung und Erfahrung. Immerhin machte das Schlagwort darauf aufmerksam, dass Religion, in einem weltweiten Maßstab betrachtet, keineswegs vom Aussterben bedroht ist, sondern, ganz im Gegenteil, eine überaus einflussreiche, machtvolle Akteurin bleibt. Zugleich zeigt Religion sich dabei jedoch auch als ausgesprochen ambivalent; sie kann nicht nur Trost, Hoffnung und Sinn vermitteln, sondern auch Menschen voneinander abgrenzen und gegeneinander aufbringen und so zur Treiberin von Hass und Gewalt werden. Betrachtet man das Schlagwort von einer Wiederkehr der Religion aus dieser Perspektive, wird man sagen können: Darin artikuliert sich vor allem ein neues Interesse am Thema Religion; es macht darauf aufmerksam, dass Religion keine reine Privatangelegenheit ist, sondern ihr nach wie vor in politischen und kulturellen Öffentlichkeiten ebenfalls eine beträchtliche Bedeutung zukommt. So kann es auch nicht verwundern, wenn eine Wiederkehr der Religion in diesem Sinn die Religionskritik keineswegs zum Verstummen bringt, ihr vielmehr neuen Auftrieb verleiht.

Es stellt daher auch keinen Widerspruch dar, wenn diese neue Aufmerksamkeit für Religion einhergeht mit einer fortschreitenden Säkularisierung, wie sie sich vor allem in vielen modernen westlichen Gesellschaften zeigt. Seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts lässt sich häufig ein Schrumpfen der christlichen Glaubensgemeinschaften beobachten, das sich in manchen Ländern wie etwa Deutschland recht kontinuierlich vollzieht, in anderen Ländern hingegen später einsetzt und abrupter verläuft. Kirchliche Skandale wirken dann gewissermaßen wie zusätzliche Brandbeschleuniger in diesen Prozessen.

In dieser Entwicklung der letzten Jahrzehnte wird ein langfristiger Trend breitenwirksam, der nach den intellektuellen Eliten auch

die Masse der Bevölkerung erfasst. Beginnend mit der europäischen Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts setzt sich dieser Trend einer fortschreitenden Säkularisierung, begleitet von einer einflussreichen Religionskritik in unterschiedlichen Varianten, durch das gesamte 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hindurch fort. Je mehr er dann auf die breite Masse übergreift, verliert Religion in Gestalt eines Gottesglaubens im öffentlichen Raum wie auch für die persönliche Lebensgestaltung vieler Menschen mehr und mehr an Bedeutung. Die menschliche Welt- und Lebensgestaltung wird nicht mehr als eine solche verstanden, die sich im Rahmen einer von Gott begründeten Ordnung vollzieht. Zum entscheidenden Maßstab ist vielmehr die autonome Freiheit geworden, die sich ihre Ziele sowie den Rahmen, in dem sie diese anstrebt, innerhalb einer säkularisierten Vernunft selbst setzt.

So ist dann auch die Überzeugung von der Existenz Gottes nicht mehr ein selbstverständlicher Teil moderner Weltbilder, die häufig nicht mehr religiös, sondern durch einen sich auf die Naturwissenschaften stützenden Naturalismus geprägt sind. Somit stellt sich die Frage nach Gott im Raum der Wissenschaften gar nicht mehr; die Existenz Gottes und die Frage, wie diese erkannt werden kann, bleiben hier vielmehr systematisch ausgeklammert.

All das bedeutet jedoch nicht, dass der Gottesglaube einfachhin verschwindet. Im Zuge des Säkularisierungsprozesses verliert er zwar für viele Menschen seine existentielle Relevanz. Sie orientieren sich in ihrem Leben ganz an diesseitigen Zielen, eine Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit ist für sie obsolet geworden und deshalb auch existentiell ohne Belang, bis dahin, dass sich ihnen noch nicht einmal mehr die Frage nach Gott stellt und diese infolgedessen verstummt. Das besagt allerdings keineswegs, dass Religion und der Gottesglaube damit zwangsläufig ihrem Niedergang entgegengehen. Charles Taylor hat eine solche Interpretation des Säkularisierungsprozesses als eine „Subtraktionsgeschichte“ bezeichnet, „der zufolge die Entwicklung der Irreligiosität einfach auf die Fortschritte der Wissenschaft und der rationalen Forschung zurückzuführen ist.“¹ Religion würde demnach schlicht überflüssig, weil sie angesichts der Entwicklung von Wissenschaft und Technik die

¹ Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 451.

Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit nicht mehr zu vermitteln und zu begründen vermag und deshalb der Gottesglaube einfach und ersatzlos „subtrahiert“ werden könne.

Diese Deutung des Säkularisierungsprozesses wird der Sache nicht gerecht. Denn auch wenn Religion und Gottesglaube ihre gesellschaftliche und kulturelle Dominanz verlieren, weil viele Menschen sich davon abwenden, so bleiben sie für andere doch bedeutsam; denn die Wissenschaften vermögen ja die existenziellen Fragen des Menschen nicht zu beantworten.² Es geht daher nicht um ein Verschwinden des Gottesglaubens im Zuge des Säkularisierungsprozesses, sondern darum, dass sich unter den Bedingungen einer säku-

² Diese Diskrepanz zwischen der wissenschaftlichen und der existentiellen Ebene verdeutlicht etwa *Ludwig Wittgenstein* in seinem „Tractatus“. Er ist sich bewusst: „Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (6.52). Dass das *geföhlt* wird, liegt daran, dass es keine wissenschaftliche Sprache gibt, in der die Lebensprobleme adäquat artikuliert werden können. Denn alles, was sich mit einem begründeten Anspruch auf Wahrheit sagen lässt, also alle wahren Sätze, sind für Wittgenstein „Sätze der Naturwissenschaft“ (6.53 in Verbindung mit 4.11). So hat denn auch das Gefühl, dass nach Beantwortung aller wissenschaftlichen Fragen die Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind, die nur auf den ersten Blick verblüffende Konsequenz: „Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort“ (6.52). Das ist folgerichtig, wenn die existentiellen Lebensprobleme sich nicht wissenschaftlich bearbeiten und daher auch nicht in einer wissenschaftlichen Sprache beantworten lassen. Dann gilt eben: „Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen“ (6.5). Damit verfällt Wittgenstein jedoch gerade nicht in einen radikalen Szientismus, weil er weiß: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (6.522). Anders formuliert: Alle wissenschaftliche Erkenntnis vermag der Welt nicht ihren Geheimnischarakter zu nehmen. Dieses Mystische, d. h. Geheimnisvolle zeigt sich daran, dass überhaupt eine Welt ist (6.44), und zwar eine Welt als ein begrenztes Ganzes. Denn „das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische“ (6.45). Darin also zeigt sich der Geheimnischarakter der Welt, dass sie als ein begrenztes Ganzes existiert, das als solches seinen Sinn nicht in sich selbst hat. „In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert“. Das besagt dann aber: „Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen“ (6.41). Dieses geföhlte Sinndefizit, in dem die Lebensprobleme des Menschen begründet sind, vermögen die Wissenschaften nicht zu beheben. Sie bewegen sich ganz in der Welt, indem sie deren Kausal- und Funktionszusammenhänge erklären. So können sie zwar sagen, „*wie* die Welt ist“ (6.44), aber sie können nicht erklären, warum sie überhaupt existiert und ob sich dahinter ein Sinn verbirgt.

laren Moderne seine Gestalt wandelt. Der Wandel zur Säkularität zeigt sich dann daran, „dass man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und dass man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option.“³

Diese Veränderung des Status des Gottesglaubens weg von einer kulturellen Selbstverständlichkeit hin zu einer optionalen Möglichkeit zieht eine Reihe von Folgeproblemen nach sich. So stellt sich auf jeden Fall die Frage, ob das Festhalten an einem solchen Glauben noch rational zu rechtfertigen ist oder ob nicht Max Weber Recht behält, wenn ihm Religion als „die irrationale und antirationale überpersönliche Macht schlechthin“ gilt und daher auch das Festhalten am Gottesglauben nichts weniger fordert als „das Opfer des Intellekts“.⁴ Werden Religion und Gottesglaube infolge der Säkularisierungsschübe in der Moderne also nicht doch zu einer reinen Privatangelegenheit und ist daher eine Bezugnahme auf sie in öffentlichen Diskursen nicht mehr möglich?

In dem damit skizzierten Zusammenhang kommt nun der in diesem Band verhandelten Frage eine zentrale Bedeutung zu. Denn wenn Gott der entscheidende Gegenstand des Glaubens ist, dann lässt sich die Option des Glaubens ja nur rechtfertigen, insofern sich angeben lässt, ob und wie Gott erkannt werden kann als eine der Welt und dem Menschen gegenüber transzendente Wirklichkeit. Anderenfalls wäre der Einwand, der Glaube an Gott sei eine Wunschprojektion oder Illusion, also ein bloß menschliches Konstrukt, nicht zu entkräften. Diese Fragestellung, um die es in den folgenden Beiträgen geht, sei noch etwas genauer erläutert.

2. Die Fragestellung

Einen markanten Einschnitt in der Geschichte der philosophischen und theologischen Bearbeitung der Frage der Gotteserkenntnis bildet die Erkenntnistheorie Immanuel Kants. Sie ist kritisch in dem

³ Ch. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 1), 14.

⁴ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988⁹, 564 und 566.

Sinne, dass sie sich der Grenzen möglicher Erkenntnis vergewissern will. Diese Grenzen werden durch die Konstitutionsbedingungen menschlicher Erkenntnis gesetzt, die Kant im Zusammenspiel von Anschauung und Begriff sieht⁵: Durch erstere werden uns Gegenstände gegeben, die dann durch die aus den apriorischen Vermögen des Subjekts resultierenden Begriffe geordnet, d. h. denkend verarbeitet werden und so zur Erkenntnis führen.

Nach dieser Maßgabe ist Gott kein mögliches Objekt der Erkenntnis, da es von ihm aufgrund seiner Transzendenz keine Anschauung geben kann. Das Ziel von Kants Kritik der traditionellen Gottesbeweise ist es daher auch, zu zeigen, dass sie die dem menschlichen Erkenntnisstreben gezogenen Grenzen nicht beachten und deshalb keinen Erkenntnisanspruch zu begründen vermögen. Im Bereich der theoretischen Vernunft kommt Gott nach Kant vielmehr der Status einer transzendentalen Idee zu, die auf die Einheit aller möglichen Erfahrung verweist, indem sie die Welt als von einer höchsten Vernunft herkommend betrachtet. Im Bereich der praktischen Vernunft hingegen ist Gott ein notwendiges Postulat aufgrund der unbedingten Geltung des moralischen Gesetzes. Doch weder die transzendente Idee Gottes noch das Gottespostulat der praktischen Vernunft beinhalten eine theoretische Erkenntnis der Existenz Gottes.

Aus dieser Sachlage, wie sie sich bei Kant zeigt, folgt dann etwa nach Jürgen Habermas ein nicht mehr zu überwindender Bruch zwischen Glauben und Wissen. Beginnend mit dem Nominalismus des Spätmittelalters „[nimmt] der Abstand des Glaubens vom Wissen in dem Maße zu, wie die Philosophie davon Abstand nimmt, aus der Frage nach dem Sein des Seienden die Bestimmungen eines Gottesbegriffs zu entwickeln, die der Theologie eine *Begründung ihres Gegenstandes* aus natürlicher Vernunft versprechen.“⁶ Endgültig vollzogen sieht Habermas diesen Bruch im 16. Jahrhundert bei Martin Luther, der die Theologie nun konsequent von der Philosophie trennt. Infolgedessen muss die Theologie ganz aus der Perspektive der Gläubigen betrieben werden. Es ist dann weder notwendig noch möglich, die Glaubenswahrheit in Verbindung mit einer philosophischen Metaphysik „auf dem Wege der *Einbettung der Glau-*

⁵ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 74.

⁶ J. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 810f.

bensinhalte in den Kontext eines begründeten Weltbildes, also mit dem Nachweis der Kohärenz von Glauben und Wissen“⁷ darzulegen. Das Glaubensverständnis wird damit aber nach Habermas unweigerlich fideistisch, d. h. eine rationale Rechtfertigung des Glaubens wird nicht mehr für erforderlich gehalten. Das im Umgang mit der Welt erworbene Wissen bleibt für den Glauben bedeutungslos, denn aus diesem Weltwissen „lässt sich für die Glaubenserfahrung coram Deo nichts lernen.“⁸ Umgekehrt lassen sich diese Glaubenserfahrungen von den säkularen Wissensbeständen her nicht erschließen, so dass der Glaube angesichts ihrer zu etwas Fremdem, Opakem wird: „Das Gottesverhältnis der Menschen gehört zu einer inneren Sphäre, die von jener äußeren, natürlichen Welt strikt geschieden ist. Und nur in dieser waltet die *rettende* Gerechtigkeit der den Menschen rechtfertigenden göttlichen Gnade.“⁹

Mit dieser Entwicklung, so wie Habermas sie rekonstruiert, ist eine tiefe Kluft zur philosophischen und theologischen Tradition aufgerissen. In ihr bestand ja weitestgehend Konsens darin, dass der christliche Glaube sich selbst als eine *fides quaerens intellectum* versteht, d. h. als ein Glaube, der das, was er glaubt, prinzipiell auch mittels der Vernunft für nachvollziehbar hält, so dass es auch als vernunftgemäß gelten kann. Das aber setzt voraus, dass der Glaube nicht in Widerspruch zu dem Wissen steht, das die Menschheit in ihrem Umgang mit der Welt erwirbt, also zu den Vernunfteseinsichten, zu denen sie aufgrund ihres eigenen, unabhängig von religiösen Prämissen sich vollziehenden Erkenntnisstrebens gelangt. Bei dieser in der philosophischen und theologischen Tradition dominanten Konzeption eines nach vernünftiger Einsicht suchenden Glaubens kann es daher keinen unwiderruflichen Bruch zwischen Glauben und Wissen geben. Der Glaube muss sich vielmehr als mit dem Weltwissen vereinbar erweisen lassen. Auch wenn er sich nicht aus diesem ableiten lässt, so steht er ihm doch nicht als etwas Fremdes gegenüber, sondern kann zu ihm in ein durch die Vernunft vermitteltes Verhältnis gesetzt werden.

⁷ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 35.

⁸ Ebd. 35f.

⁹ Ebd. 29.

Eine zentrale Stellung hat nun in diesem Zusammenhang die Frage nach der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis. Denn ob es eine solche Verbindung zwischen Glauben und Wissen gibt oder doch einen Bruch, muss sich in erster Linie daran erweisen, ob Gott als der entscheidende Gegenstand des Glaubens nur im Glauben erkannt werden kann oder ob auch unabhängig vom Glauben die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis eingesehen werden kann. Ja, muss der Glaube nicht selbst ein Wissen von Gott *voraussetzen*, wenn er denn als eine rational verantwortbare Option gelten soll? Muss es dann nicht zumindest ein Wissen von der Existenz Gottes geben?

In der philosophischen und theologischen Tradition war es die Aufgabe der sogenannten Gottesbeweise, eine Antwort auf die zuletzt gestellte Frage zu liefern. Thomas von Aquin hat dieses Unternehmen ausdrücklich im „Vorhof“ des Glaubens (*praeambula ad articulos fidei*) angesiedelt.¹⁰ Damit sollte sichergestellt werden: Eine Bezugnahme auf Gott erfolgt nicht willkürlich, wenn in einer rein philosophischen Argumentation erwiesen werden kann, dass Gott tatsächlich existiert, es sich also nicht um ein menschliches Phantasieprodukt oder eine Wunschprojektion handelt. Wenn auf diese Weise sichergestellt werden kann, dass Gott existiert, dann muss auch ein theologisches Wirklichkeitsverständnis, d. h. ein Wirklichkeitsverständnis, für das ein Gottesbezug konstitutiv ist, grundsätzlich als rational gerechtfertigt und begründet gelten. Nach dieser Konzeption sind die Gottesbeweise somit die unverzichtbare Voraussetzung und Grundlage für eine Entfaltung der das theologische Wirklichkeitsverständnis beinhaltenden christlichen Glaubensaussagen.

In der gegenwärtigen Denksituation, nach der wirkmächtigen Kritik an den Gottesbeweisen, ist ein Anknüpfen an diese philosophisch-theologische Tradition für viele in Philosophie und Theologie problematisch geworden und wird nicht mehr für möglich gehalten. Andererseits ist insbesondere in der analytischen Philosophie und Theologie seit geraumer Zeit das Bemühen um eine Erneuerung der Metaphysik zu beobachten, da die Kritik an der Möglichkeit von Gottesbeweis und Gotteserkenntnis vor dem Forum der Vernunft nicht länger als überzeugend angesehen wird. In diesem Zusammenhang wird daher verschiedentlich versucht, die Tradition der Gottes-

¹⁰ Siehe Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q2 a2 ad 1.

beweise aufzugreifen und weiterzuführen. Es stellen sich also Fragen, die einer gründlichen und detaillierten Reflexion und Diskussion bedürfen: Kann den traditionellen Gottesbeweisen trotz der Kritik an ihnen auch heute noch Relevanz zuerkannt werden? Wie überzeugend ist die Kritik an den Gottesbeweisen? Lassen sich Gottesbeweise konzipieren, die den Herausforderungen und der veränderten Situation des Denkens heute Rechnung tragen?

Dieser Band versammelt Beiträge, die die angerissenen Fragen in dem durch die beiden Begriffe des Buchtitels umschriebenen Themenfeld aufgreifen und bearbeiten. Sie tun das angesichts der gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen sowie den damit einhergehenden Entwicklungen in der Philosophie, in der Theologie und in den Naturwissenschaften. Die dabei gewählten Zugänge zu den Themen Gotteserkenntnis und Gottesbeweis sind ebenso unterschiedlich wie die Perspektiven, die sie eröffnen. Auf diese Weise entsteht zwar sicherlich kein umfassender Überblick über die derzeitige Diskussionslage. Es wird aber doch ein guter Einblick in sie geboten, der zeigt: Von einem Konsens in diesen Fragen ist man derzeit recht weit entfernt. Zu verschieden sind nicht nur die Problemwahrnehmungen, sondern auch die philosophischen und theologischen Ansätze bei der Behandlung der aufgeworfenen Fragen. Das Ziel dieses Buches kann es daher auch nur sein, diesen sehr disparaten Stand der Debatte sichtbar zu machen, um die Tragfähigkeit und Überzeugungskraft der unterschiedlichen Zugänge sowie der dabei formulierten Argumente prüfen und diskutieren zu können.

Als Herausgeber haben wir in mehrfacher Hinsicht Dank zu sagen. Dieser gilt zuerst den Autoren, die durch ihre Bereitschaft zur Mitarbeit diesen Band überhaupt erst ermöglicht haben. Trotz mancher anderer Verpflichtung haben sie ihren Beitrag beigesteuert und so geholfen, die unterschiedlichen Zugänge und Ansätze zu präsentieren. Des Weiteren danken wir Professorin Dr. Johanna Rahner und Professor Dr. Thomas Söding für die Aufnahme des Bandes in die „*Quaestiones disputatae*“. Für die reibungslose Zusammenarbeit mit dem Herder-Verlag gilt unser Dank dessen Lektor Clemens Carl. Schließlich haben wir Frau stud. theol. Theresa Thunig für die formale Vereinheitlichung der Beiträge zu danken.

Literatur

Habermas, J., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Habermas, J., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten u. zweiten. Originalausgabe neu hg. v. R. Schmidt, Hamburg ²1976.

Taylor, Ch., Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

Thomas von Aquin, Summe der Theologie, in: Die Gottesbeweise, Lat.-Dt., Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar hg. von Horst Seidel, Hamburg ³1996.

Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen ⁹1988.

Teil 1: Gotteserkenntnis

Gott – nur eine Option?

Jürgen Werbick

1. Fideismus-Alarm

Verfügt allein der Glaube über ein zutreffendes Gottesverständnis? Oder muss es ein vernünftig begründbares Wissen vom Göttlichen geben, einen *sola ratione* erreichten Begriff des Göttlichen oder des Unbedingt-Absoluten, der als Kriterium einer rational-verantwortlichen Bezugnahme auf das in Glaubenszeugnissen erschlossene Gottesverständnis zu fungieren hätte? Diese Frage ist innerhalb der katholischen Theologie und insbesondere zwischen katholischer und evangelischer systematischer Theologie durchaus umstritten. Was die katholische Theologie angeht, so ist das ein eher überraschender Befund. Die Dogmatische Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanums schien hier ja verbindlich Klarheit geschaffen zu haben.

Dei Filius verurteilt einen Fideismus, der den Glauben bzw. die Glaubensüberlieferung als unabdingbare Voraussetzung eines authentischen Redens von Gott annimmt und der menschlichen Vernunft abspricht, durch die argumentative Sicherung der *Praeambula fidei* bis an die Schwelle des Glaubensvollzugs führen zu können. So verurteilt das Konzil die Behauptung, „der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne nicht durch das, was gemacht ist, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft sicher erkannt werden“ (DH 3026). Die menschliche Vernunft soll demnach autonom für ein Gotteswissen aufkommen können, in dem vom kontingenten Gegebensein der Weltwirklichkeit auf einen allmächtigen, gütigen und allweisen Schöpfer geschlossen wird. Weil die Vernunft aber faktisch von der Sünde des Menschen verdunkelt ist und so auch an dem Selbstvollzug gehindert sein kann, der ihr den Schöpfer aller Dinge als Grund der Wirklichkeit erschließt, hat Gott einen übernatürlichen Weg der Gotteserkenntnis erschlossen, auf dem die Menschen das der Vernunft an sich Zugängliche ohne „Beimischung eines Irrtums“ erkennen und darüber hinaus zu Einsichten über Gottes Heilswerk kommen können, die ihnen durch die Vernunft allein nicht erreichbar wären (vgl. DH 3005).

Auch über das Vorliegen einer göttlichen Offenbarung kann die menschliche Vernunft – so *Dei filius* weiter – zu einem verlässlichen Urteil kommen, denn Gott wollte, „dass mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung verbunden werden, nämlich göttliche Taten und vor allem Wunder und Weissagungen, die, da sie Gottes Allmacht und unendliches Wissen klar und deutlich zeigen, ganz sichere und dem Erkenntnisvermögen aller angepasste Zeichen der göttlichen Offenbarung sind“ (DH 3009). Der natürlichen Erkenntnis des Schöpfers ist, da sie durch die Sünde behindert sein kann, eine zusätzliche Glaubens-Sicherheit – gewissermaßen ein Gewissheits-Sukkurs – durch die Gnade der Offenbarung gewährt.

Was aber die Offenbarungs-Erkenntnis angeht, argumentiert *Dei filius* offenbar in die entgegengesetzte Richtung. Hier stärkt die natürliche Erkenntnis der übernatürlichen Verursachung von Wundern und der Erfüllung von Weissagungen die auf den Glauben hin-führenden Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes; dies freilich nur, wenn die menschliche Vernunft von ihrem natürlichen Gotteswissen Gebrauch macht und Gott die Macht und die Weisheit zuspricht, über die Schöpfungs-Gegebenheiten hinausgehende heilsame Wirkungen in Welt und Geschichte hervorzurufen. Mit ihren Möglichkeiten kann die Vernunft schließlich auch, wenn sie vom Glauben erleuchtet wird, die Angemessenheit des *Nexus mysteriorum* nachvollziehen und so zu einer „gewisse[n] Erkenntnis der [offenbarten Glaubens-]Geheimnisse, und zwar einer sehr fruchtbare[n] hinführen.“ Niemals jedoch ist sie dazu befähigt, „sie genauso zu durchschauen wie die Wahrheiten, die ihren eigentlichen (Erkenntnis)gegenstand ausmachen“ (DH 3016).

Die natürlichen Möglichkeiten der Gotteserkenntnis scheinen also darin zu liegen, dass sie das Gegründetsein des Welthaft-Kontingenten im Absolut-Unbedingten aufweisen und die Implikationen eines Gottesgedankens entwickeln kann, der dieses Gegründetsein begreiflich macht. Dieses durch Vernunft an sich erreichbare, wenn auch nicht selbstverständlich aktualisierbare Gotteswissen findet nach dem gnadentheologischen Grundsatz *gratia praesupponit et perficit naturam* seine vollendende Überbietung in einem Glauben, der das von Gottes Offenbarung Mitgeteilte gehorsam annimmt. Die Glaubenzustimmung ist „keineswegs eine blinde Regung des Herzens“ (DH 3010). Die Gnade, die den Glauben hervorruft,

nimmt ja die Fähigkeiten der Vernunft in sich auf, um noch über sie hinaus in die göttlichen Geheimnisse einzuführen, von denen sich die Vernunft freilich nur einen eher ungefähren oder bloß formal bleibenden Begriff machen kann.

Das Erste Vatikanum spricht sich damit gegen eine Erfahrungs- und Erlebnis-Theologie aus, die eine Vergewisserung des Glaubens nur darin gegeben sieht, dass man – gewissermaßen in der Teilnehmerperspektive – das Geglaubte in der lebendigen Überlieferungs- und Erfahrungs-Gemeinschaft der Glaubenden aufnimmt und nachvollzieht. Eine solche Erlebnis-Theologie würde die allgemeinemenschliche Verpflichtung zum Glauben, an der dem Konzil Entscheidendes liegt, nicht mehr begründen können. Nur wenn die Wahrheit des Gottesglaubens soweit vernünftig begründet werden kann, dass man sich nach dem Urteil der Vernunft dem Anspruch der Offenbarungswahrheit und der sie auslegenden Kirche unterwerfen kann – ja sogar unterwerfen muss –, wird die Verbindlichkeit des Glaubensgehorsams gewahrt und ist der Glaube mehr als eine subjektiv vielleicht authentische Entscheidung, mehr als eine „blinde Regung des Herzens“. Und nur wenn der genannte gnaden-theologische Grundsatz auch für das Verhältnis von natürlicher Vernunftkenntnis und übernatürlicher Glaubenserkenntnis gilt, kann – woran dem Konzil ebenfalls sehr liegt – die Behauptung begründet werden, Glaube und Vernunft könnten einander nicht widersprechen *und deshalb* sei die Vernunft im Unrecht, wenn sie meine, der Glaubenserkenntnis widersprechen zu müssen (vgl. DH 3017–3018). Und auch nur deshalb können „jene [...] die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben [...] niemals einen triftigen Grund haben, ebendiesen Glauben zu wechseln oder in Zweifel zu ziehen“ (DH 3014). Schließlich kann auch nur deshalb der Anspruch der Vernunft, eine Weiterentwicklung und Vollendung des Glaubens anbieten zu können, ihn gewissermaßen besser, weil vernünftiger zu verstehen, als er sich selbst versteht, abgewiesen werden (vgl. DH 3020), denn es gilt ja verbindlich die umgekehrte Vollendungs-Relation: *fides perficit rationem*.

Es ist angesichts der Wirkungsgeschichte des Ersten Vatikanums leicht nachvollziehbar, warum die von ihm kirchlich verbindlich gemachte Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft von zwei Positionen her kritisiert worden ist. Man ist – auch in der Theologie – fast genötigt, dem Konzil die Absicht zu unterstellen, es

habe die Vernunft dem Glauben dienstbar machen und so der Autonomie der Vernunft die Spitze abbrechen wollen. Und man konnte mit guten Gründen einwenden, das Konzil mache in der Spur der (Neu-)Scholastik ein vernünftiges Gotteswissen verbindlich, das gar nicht auf den biblisch bezeugten Glauben hinführe, ihn vielmehr mit einem angemäßen metaphysisch-, „ontotheologischen“ Wissen verdecke. Mit dieser Kritik schloss man sich vielfach an die philosophische Kritik jeder Metaphysik an und erneuerte Luthers Scholastik-Kritik in der Forderung nach einer nachmetaphysischen, wenn nicht gar einer nachtheistischen Theologie.

Die Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II. vom 14. September 1998 verteidigte das Anliegen des Ersten Vatikanums gegen solche Kritik und versuchte es in heutige Problemzusammenhänge einzubringen. So klagt sie eine in der Vernunft liegende Wahrheits-Orientierung des Menschen ein, die dem „Gefühl“ entgegenwirken könne, „ohne echten Bezugspunkt zu sein“ und kein sicheres „Fundament“ für das Leben in einer von Relativismen dominierten Kultur zu haben (vgl. Ziffer 6). Auch „einige Philosophen“ hätten es – so die Enzyklika – „aufgegeben, die Wahrheit um ihrer selbst willen zu suchen, und als ihr einziges Ziel die Erreichung der subjektiven Gewissheit oder der praktischen Nützlichkeit übernommen.“ Als Konsequenz davon sei es „zur Trübung der wahren Würde der Vernunft [gekommen], der nicht mehr die Möglichkeit gegeben wurde, das Wahre zu erkennen und nach dem Absoluten zu forschen“ (Ziffer 47). Dieser Schwächung der Vernunft hätten Glaube und Theologie zu begegnen, denn mit ihr würden „Empfindung und Erfahrung“ zur letzten Instanz, und der Glaube gerate „in Gefahr, kein universales Angebot mehr zu sein.“ So wäre es „illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden.“ Freilich müsse auch geltend gemacht werden, dass „sich eine Vernunft, die keinen reifen Glauben vor sich hat“, nicht veranlasst sehen wird, „den Blick auf die Neuheit und Radikalität des Seins zu richten“. Und im Blick auf die Geistesgeschichte könne man ja sehen, dass eine Vernunft, die „ohne den Beitrag der Offenbarung“ auskommen wollte, „Seitenwege eingeschlagen [hat], die die Gefahr mit sich bringen, dass sie ihr letztes Ziel aus dem Blick verliert“ (Ziffer 48). Mitunter habe die Philosophie irrigerweise „die Möglichkeit eines letzten und umfassenden Sinnes

leugnen“ wollen und sich so gegen das Wort Gottes abgeschirmt, welches „das letzte Ziel des Menschen“ offenbart und „seinem Handeln in der Welt einen umfassenden Sinn“ verleiht (Ziffer 81). Diesen Tendenzen gegenüber sei „eine Philosophie von *wahrhaft metaphysischer* Tragweite“ zu fordern, die imstande sein muss, „das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und Grundlegendem zu kommen.“ Mit ihr müsse die Fähigkeit des Menschen gestärkt werden, die „transzendenten und metaphysischen Dimensionen wahrhaftig und sicher, wenngleich auf unvollkommene und analoge Weise, zu erkennen“. Einer „Theologie ohne metaphysischen Horizont“ würde es – so die Enzyklika weiter – „nicht gelingen, über die Analyse der religiösen Erfahrung hinauszutreten; außerdem würde sie es dem *intellectus fidei* unmöglich machen, den universalen und transzendenten Wert der geoffenbarten Wahrheit auf kohärente Weise zum Ausdruck zu bringen“ (Ziffer 83).

Will man das Gegenwarts-Anliegen von *Fides et ratio* identifizieren, so wird man im Text immer wieder die „Möglichkeit des Erkennens einer allgemeingültigen Wahrheit“ herausgestellt sehen (vgl. Ziffer 93), ohne die alle Behauptungen – auch die in der verbindlichen Glaubenslehre erhobenen – unter dem Vorzeichen des Vorläufigen und Überholbaren erhoben würden und der postmodernen „zerstörerischen Kritik an jeder Gewissheit“ verfallen müssten (Ziffer 91). Die Philosophie müsse deshalb für die Sicherstellung eines nichtrelativierbaren Zugangs zur Wahrheit engagiert sein, den der Glaube für seine Gewissheit in Anspruch nehmen und durch sein Glaubenswissen inhaltlich auf das Heilswissen des Evangeliums hin weiterführen kann. So müssten sich etwa begriffliche Bestimmungen des Absoluten *sola ratiōne* sichern lassen, die dem Reden von Gott eine rationale Basis bieten, gewissermaßen seine Grammatik bereitstellen, mit deren Inanspruchnahme es sich – im Unterschied zu bloß mythologischer oder narrativer Rede – als vernünftig, zumindest als rational verantwortlich ausweisen kann. Die Erarbeitung und Sicherung eines nicht mehr vernünftig in Zweifel zu ziehenden Begriffs des Absoluten scheint dann zu einem natürlichen Wissen von Gott zu führen, das auch durch die Heilsoffenbarung der heiligen Schriften nicht mehr korrigiert, sondern geheimnisvoll überboten wird. Er ist in diesem Sinne „perfektibel“ und fortbestimmbar, aber nicht überholbar. Mit seiner argumentativen Sicherung, ja Zweifels-Freistellung würden die *metaphysischen Verpflichtungen*

(metaphysical commitments) eingelöst, denen sich die Theologie nicht entziehen kann, denen sie vielmehr ihre Wahrheitsfähigkeit mit verdankt. Wer sich ihnen nicht stellt, der würde – so sieht man es in dieser Weiterführung der *Dei filius*-Tradition – kein Kriterium mehr zur Verfügung haben, mit dessen Anwendung man verbindlich wahre Aussagen über das Absolute und so auch über den christlichen Gottesglauben von bloßen Meinungen und Interpretationen unterscheiden könnte; er würde die Gewissheits-Basis ruinieren, auf die der Glaube unabdingbar angewiesen ist. Er würde traditionell gnadentheologisch gesprochen die Gegebenheit eines natürlichen Wissens bestreiten, das im Offenbarungswissen nicht überholt, sondern vollendet wird. Für diese – etwa in den Augen „analytischer“ Theolog(inn)en“ – tatsächlich ruinöse Strategie ist das Label „Fideismus“ von Neuem in Umlauf gekommen und sehr freigiebig verteilt worden.

2. Vernünftiger Glaube?

Namhafte evangelische Theolog(inn)en lehnen es theologisch-grundsätzlich ab, so etwas wie ein *sola ratione* zu formulierendes, dem Glauben gleichsam „von außen“ auferlegtes Kriterium für einen rational verantwortlichen Glauben hinzunehmen und den darin geltend gemachten metaphysischen Gottesbegriff als logisch-grammatische Voraussetzung eines theologischen Gottesverständnisses zu akzeptieren. Ingolf U. Dalferth grenzt sich in diesem Sinne entschieden gegen jedes theologische Vorgehen ab, das den Glauben gegen die Ansprüche einer als autonom ausgegebenen menschlichen Vernunft verteidigen will: „Als ob der Glaube verteidigt werden könnte oder müsste, indem er sich gegen die Einwände der Vernunft verwahrt oder immunisiert, oder als ob die Vernunft ihre Stärke darin hätte, den Glauben in ihre Schranken zu weisen“.¹ Diese „abwegige Denkform“ beherrsche – so sein Urteil – „nach wie vor die Debatten in der katholischen Fundamentaltheologie“ und macht sie offenbar unfähig zu begreifen, dass es theologisch nur darum gehen kann, „wie der Glaube zur vernünftigen Einsicht in seinen eigenen

¹ I. U. Dalferth, *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen 2015, 156.

Grund und Gehalt kommt“ und was sich als „Vernunft des Glaubens“ aufweisen lässt, nicht aber darum, sich im Hinnehmen „autonom“ begründeter Vernunftansprüche einem „vernünftigen Glauben“ zu fügen.² Denn klar ist ja: „Im ersten Fall (*der Frage nach der Vernunft des Glaubens*) ist der Glaube das Erste und die Vernunft das Zweite, im zweiten Fall (*der Frage nach vernünftigem Glauben*) ist die Vernunft das Erste und der Glaube das Zweite.“³ Daraus ergibt sich für Dalferth zwangsläufig: „Wer vom Glauben ausgeht, legt sein Verständnis von Glaube und Vernunft *im Horizont des Glaubens* fest, wer von der Vernunft ausgeht, definiert Vernunft und Glauben *im Horizont der Vernunft* so, dass diese sich zum Glauben überhaupt verhalten kann.“ Und damit weist er – mit Locke und Kant – „der Vernunft (reason) [...] gegenüber dem Glauben (faith) das letzte Wort zu“⁴. Die Vernunft hätte dann darüber zu entscheiden, ob die den Glauben ausmachenden Behauptungen auch da, wo sie nicht durch Vernunft zu begründen, sondern als in der Offenbarung enthalten hinzunehmen sind, möglicherweise wahre, in diesem Sinne rational vertretbare Behauptungen sind. Der Glaube hätte sich dann auch darauf verpflichten zu lassen, sich einem möglicherweise Vernunft-gemäßerem Verständnis des Geglaubten anzunähern und das als theologischen Gewinn anzusehen.

Es ist nach Dalferth ein elementarer Irrtum anzunehmen, dass in der Vernunft gegründete Behauptungen oder Überzeugungen den Weg zum Glauben – auch zu einem rationaleren Glauben – bahnen könnten. Dass die Vernunft bis an die Schwelle zum Glauben führt und auch noch überzeugende Argumente dafür an die Hand gibt, diese Schwelle zu überschreiten, erscheint ihm offenkundig als intellektuelle Werkgerechtigkeit. Der Glaube ist allein Gottes Werk. In

² Vgl. ebd. Rätselhaft bleibt mir, wie Dalferth ausgerechnet Martin Breuls einfühlsam differenzierendes Buch: *Religion in der politischen Öffentlichkeit*. Zum Verhältnis von religiöser Überzeugung und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn 2015, als Beleg für die von ihm diagnostizierte „abwegige Denkform“ der katholischen Fundamentaltheologie nehmen kann. Es scheint sich da – und nicht nur im Blick auf Breuls Arbeit, sondern im Blick auf die gegenwärtige katholische Fundamentaltheologie im Ganzen – um ein gravierendes Wahrnehmungsproblem zu handeln. Ich will mit meinen Überlegungen auch versuchen, hier die Wahrnehmung zu schärfen.

³ I. U. Dalferth, ebd. 157.

⁴ Ebd. 158.

diesem Sinne muss fundamentaltheologisch festgehalten werden: „Wer glaubt, kann verstehen und begründen, was er tut, und wer nicht glaubt auch, obgleich er seine Situation nicht so verstehen oder bezeichnen muss. Aber *sola ratione* ist der Schritt vom Unglauben zum Glauben nicht zu machen, weil jeder Schritt, der *sola ratione* gemacht wird, im Unglauben oder im Glauben geschieht, aber nicht vom einen zum anderen führt.“⁵

Nun ist es ja auch katholische Lehre, dass die menschliche Vernunft nicht aus sich zum Glauben gelangt.⁶ So wird man Dalferths Unterscheidung der beiden Wege – von der Vernunft zum Glauben oder im Glauben zur vernünftigen Einsicht in die Gründe und Bestimmungen des Glaubens – nicht so schlicht alternativ auf die katholische und die evangelische Theologie projizieren dürfen. Und es fragt sich, ob sie überhaupt je für sich – in der einen *oder* in der anderen Richtung – begangen werden. Immerhin konnte man katholischerseits von einer „Kreisbewegung“ zwischen Philosophie und Theologie sprechen. Für die Theologie sei – so *Fides et ratio* – immer das geschichtlich geoffenbarte Wort Gottes der Ausgangspunkt, dessen Verständnis sie unablässig zu vertiefen sucht. Da aber andererseits – so die Enzyklika weiter – „das Wort Gottes Wahrheit ist (vgl. Joh 17,17), muss zu seinem besseren Verständnis die menschliche Suche nach der Wahrheit, das heißt das unter Respektierung der ihm eigenen Gesetze entwickelte Philosophieren nutzbar gemacht werden“ – und dies in dem Sinne, „dass bei der Suche nach dem Wahren innerhalb einer Bewegung, die sich, ausgehend vom Wort Gottes, um dessen besseres Verständnis bemüht, die Vernunft des Glaubenden ihre Denkfähigkeiten einsetzt“ (Ziffer 73). Es bleibt hier weitgehend unklar, was in dieser „Kreisbewegung“ tatsächlich vor sich geht, theologisch legitimerweise vor sich gehen soll. Und man wird auch bei dieser durchaus bemerkenswerten Formulierung den Verdacht nicht los, es gehe ihr vor allem um das von vornherein zum Scheitern verurteilte Bemühen, das philosophische Fragen kirchlich einzuhegen.⁷ Der Papst hält die Philosophie ja ausdrück-

⁵ Ebd. 175.

⁶ Vgl. etwa DH 3035.

⁷ In eine etwas andere Richtung weisen Überlegungen, die Kardinal Ratzinger in seinem Münchener Gespräch mit Jürgen Habermas angestellt hat. Er räumt hier ein, „dass es Pathologien in der Religion [auch im Christlichen?] gibt, die höchst

lich dazu an, „Wege zu meiden, die sie außerhalb der geoffenbarten Wahrheit und letzten Endes außerhalb der reinen, einfachen Wahrheit führen würden“ (ebd.). Aber der Hinweis auf eine hermeneutische Kreisbewegung kann doch die Frage provozieren, ob diese nicht immer schon im Gang ist, ob Theologie und Glaube selbst nicht immer schon höchst Philosophie-haltig sind und ob die Philosophie sich wirklich als Theorie einer *autonom-autarken, selbstgenügsamen* Vernunft verstehen und deshalb den Anspruch erheben muss, Theologie und Glaube als „Besitzerin“ einer aus ihr selbst entwickelten Wahrheit „von außen“ rational zu beurteilen. Ist es denn faktisch nicht so, dass Glaube und Theologie immer schon herausgefordert und auch dabei sind, sich „vernünftig“ zu begreifen und zu artikulieren – in Vernunft-Zusammenhängen, die sich nur in seltenen Fällen autonom aus sich selbst bestimmen, ansonsten aber in Diskursen stabilisiert werden, in denen rationalere von weniger rationalen Überzeugungen unterschieden werden? Glaubensüberzeugungen und Vernunft lassen sich doch nicht als konträre Positionen bestimmen, sodass man klar unterscheiden könnte, ob der Glaube *das Erste* ist, von dem man bei dem theologischen Bemühen auszugehen hat, die Vernunft des Glaubens nachzuvollziehen, oder ob man von einer autonomen Vernunft als dem Ersten auszugehen hat, um den Glauben an ihrem Maßstab als rational hinnehmbar anzusehen oder als unvernünftig abzulehnen. Man ist sich immer schon ins Gehege gekommen. Die Theologie ist immer schon damit beschäftigt, Glaubensüberzeugungen so zu durchdenken und zu formulieren, dass sie wohlbegründetem Wissen nicht widersprechen, und andererseits mit guten Gründen Einspruch einzulegen, wenn eine als vernünftig vorgetragene Kritik an Glaubensüberzeugungen diese oder sich selbst missversteht. So befindet sie sich auch immer schon im Streit mit der Philosophie um das im konkreten Streitfall *Vernünftigere*.

gefährlich sind und die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft als ein Kontrollorgan anzusehen, von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss“. Es gäbe freilich auch – so der Kardinal weiter – „eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich ist“. So müsse „umgekehrt auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit lernen“ (Stellungnahme *Joseph Kardinal Ratzinger*, in: zur debatte 34, 1/2004, 5–7, hier 7). Ob man in diesen Andeutungen auch eine konkretere Sicht auf die „Kreisbewegung“ erkennen kann, die *Fides et ratio* zwischen Vernunft und Glaube in Gang sieht?

Das Verhältnis von Glaube und Vernunft scheint im Fluss zu sein. Und so scheint es auch nicht zu gelingen, eine typisch katholische einer typisch evangelischen Konstellation gegenüberzustellen. Lehramtliche Texte erwecken zwar den Eindruck, als beanspruche man für den Glauben eine autonom-philosophisch sichergestellte *Wahrheits-Basis*, um auf ihr das Gebäude der Glaubensüberzeugungen aufzubauen. Und evangelische Theolog(inn)en erwecken mitunter den Eindruck, als beziehe sich der den Menschen von Gottes Gnade eröffnete Glaube erst *sekundär* auf das allgemeine menschliche Wahrheitsbewusstsein, um sich der *ihm eigenen* Gründe und Zusammenhänge nach der *ihnen eigenen* Logik zu vergewissern. Aber es spricht doch viel dafür, dass diese Selbst-Stilisierungen der tatsächlichen Situation des christlichen Glaubens und der Theologien in den wissenschaftlich, gesellschaftlich oder individuell mehr oder weniger rational ausgetragenen Selbst-, Welt- und Gottesverständigungs-Prozessen nicht entsprechen. Das zuzugeben würde freilich bedeuten, katholischerseits die Philosophie nicht länger für die Sicherstellung eines Fundus von autonomen Vernunft-Inhalten heranziehen zu wollen, an denen sich dann auch die *Vernunftgemäßheit* des Glaubens aufweisen ließe; es würde evangelischerseits bedeuten, den Glauben nicht länger als eine sich autonom in Glaubensüberzeugungen auslegende Lebensausrichtung zu verstehen, die ihre Vernunft *in sich* hat und die Rationalität des Glaubens nicht erst dem Sich-Einlassen auf welthafte diskursive Vergewisserungs-Prozesse verdankt.

3. Metaphysische Verpflichtungen

Meine Überlegungen scheinen sich hier unerlässlichen *metaphysical commitments* zu entziehen und so hier schon auf die schiefe Bahn zu einem Relativismus geraten zu sein, der jegliche Gewissheit unter Kontingenz-Vorbehalt stellt. Wenn man sich in autonom-philosophischer Reflexion nicht mehr in unbestreitbaren Basisgewissheiten verständigen kann, wie sollte man da noch auf Kriterien zugreifen können, die den Glauben als rational verantwortbar ausweisen? Ist nicht auch noch der Versuch, Glaubensüberzeugungen als rational *vertretbar* – als rational *verantwortbare Option* – auszuweisen, auf eine Verständigungsbasis angewiesen, die elementare Gewissheiten als zweifelsfrei begründete Kriterien der Verständigung über die

Wahrheit des Glaubens voraussetzt; die deshalb einen Begriff des Absoluten bzw. eines letztgültigen oder unbedingten Sinnes verbindlich macht, der zwar nicht schon die Existenz eines diesen letztgültigen Sinn verbürgenden absoluten „Wesens“ impliziert, aber zweifelsfrei klarstellt, wie von ihm konsistent gesprochen werden muss, wenn man von seiner Existenz ausgeht?

In diesem Sinne eine Kriterien-Gewissheit einzufordern, scheint auch einer „selbstkritischen Vernunft“ geschuldet, die sich nicht als Reservoir unbestreitbarer Wahrheiten, wohl aber als Instrument der „Irrtumsverhinderung“ weiß.⁸ Transzendente Retorsionsstrategien wollen einen Weg bahnen, Absolutheit als unabdingbar anzunehmenden Grenzbegriff allen Redens von Bedingtem und Relativen zu bestimmen. Etwas als bedingt und relativ zu begreifen bedeutet, es in irgendeinem – explikationsbedürftigen – Sinn zum Unbedingten in Beziehung zu setzen. Dieses In-Beziehung-Setzen kann sich freilich nur an einem Grenzbegriff ausrichten, der als solcher – was ihn als Begriff des Absoluten problematisch macht – nur vom Bedingten her und nicht in sich selbst bestimmt werden könnte. Oder gibt es eine denkerische Möglichkeit, eine In-sich-selbst-Bestimmtheit des Absoluten zu eruieren, die sich gerade dadurch als unabdingbar ausweisen lässt, dass sie es ermöglicht, Unbedingtheit und Relativität konsistent *miteinander* zu denken? In der Spur idealistischer Ansätze sind theologische Entwürfe ausgearbeitet worden, die genau diese Denk-Möglichkeit für sich in Anspruch nehmen.

Im Mainstream traditionell-katholischen Denkens lag es vielleicht näher, an der Widerspruchsfreiheit des Gottesgedankens zu arbeiten und sie als entscheidendes Kriterium eines rationalen Sprechens von Gott stark zu machen. Konzepten einer „analytischen Theologie“ geht es in diesem Sinne vorrangig darum, zu einer inhaltlichen Bestimmtheit des Begriffs eines Absoluten bzw. des Gottesgedankens zu kommen, die auch jedem an Glaubenszeugnissen orientierten Reden von Gott zugrunde liegen muss, wenn es rational zustimmungsfähig sein soll. Die inhaltliche Bestimmtheit dieses *theo-logischen* Basis-Wissens gewinnt man, wenn man sich – in der Spur der mittelalterlichen Scholastik – auf die unabdingbaren Implikationen des Gedankens der Unbedingtheit und uneingeschränk-

⁸ Vgl. I. U. Dalferth, Transzendenz (s. Anm. 1), 161.