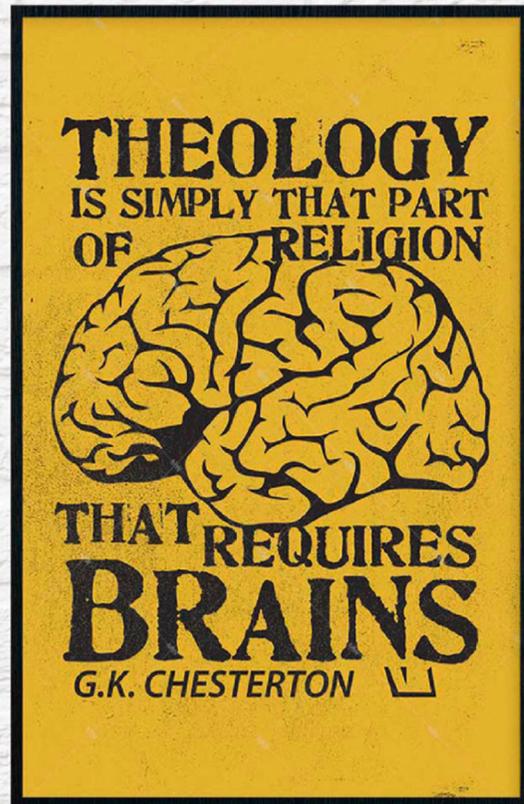


Martin Dürnberger

Basics Systematischer Theologie

Eine Anleitung zum Nachdenken
über den Glauben



Basics Systematischer Theologie

Martin Dürnberger

**Basics
Systematischer
Theologie**

Eine Anleitung zum Nachdenken
über den Glauben

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung durch Erzbischof Franz Lackner (Erzdiözese Salzburg), Bischof Manfred Scheuer (Diözese Linz), Erzabt Korbinian Birnbacher (Erzabtei Stift St. Peter, Salzburg) sowie die Stiftungs- und Förderungsgesellschaft der Paris-Lodron-Universität Salzburg.

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.

ISBN (Print) 978-3-7917-3051-6
© 2020 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Coverabbildung: Missional Wear
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2020

eISBN 978-3-7917-7235-6 (PDF)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf www.verlag-pustet.de
Informationen und Bestellungen unter verlag@pustet.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	17
1 Theologisch denken?	21
1.1 “Theology is simply that part of religion that requires brains”	21
1.2 Zwei klassische Referenzsysteme: Vernunft und Glaube	23
1.2.1 Vernunftgemäß: Die Rationalitätsorientierung der Theologie.....	23
1.2.2 Evangeliumsgemäß: Die Glaubensbasis der Theologie	25
1.3 Systematische Theologie in externen und internen Wissenschafts- bezügen	26
1.3.1 Systematische Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.....	26
1.3.2 Father Brown und die Aufgaben systematischer Theologie.....	29
1.4 Ein Reiseplan. Oder: Zum Aufbau dieses Buchs	31
2 Religiös glauben?	33
2.1 Was heißt es, zu glauben? Ein Gleichnis.....	33
2.2 Wie funktioniert Vertrauen? Zur Tiefendimension der <i>fides qua</i>	34
2.2.1 Zur inneren Struktur des Glaubens	34
2.2.2 Zur epistemischen Logik des Glaubens.....	37
2.2.3 Zur praktischen Verfasstheit des Glaubens	43
2.3 Was ist im Glauben Sache? Zum Reichtum der <i>fides quae</i>	45
2.4 Nochmals: Das Gleichnis	47
2.5 ... und eine Überhangfrage.....	48
3 Vernünftig sein?	49
3.1 Geschichtliche Rekonstruktion: Drei Paradigmen	49
3.1.1 Antike und christliche Perspektiven: Das Ideal der Spekulation.....	50
3.1.2 Neuzeitlich-moderne Einsichten: Vernunft als Kritikverfahren	53

3.1.3	Modern-spätmoderne Vernunftkritik: Rationalitäten im Plural	55
3.2	Systematische Rekonstruktion: Rationalität ^{1, 2, 3, 4}	60
3.3	Intersubjektive Koordination von Perspektiven – und die Entdeckung der Objektivität.....	63
Erste Zwischenreflexion		67
4	Gott definieren?	69
4.1	Regelkunde am Spielfeldrand.....	69
4.2	Aufwärmen mit lockeren Pässen.....	70
4.2.1	Drei Wege von Gott zu reden.....	70
4.2.2	Wellensittiche, Teenager, Gott: Über Analogien	71
4.2.3	Negative Theologie: <i>Nicht so, sondern anders</i>	73
4.3	Drei klassische Spielsysteme	74
4.3.1	Nikolaus Cusanus: Gott als <i>non-aliud</i>	74
4.3.2	Thomas von Aquin: Gott als <i>ipsum esse per se subsistens</i>	77
4.3.3	Anselm von Canterbury: Gott als <i>id quo maius cogitari non potest</i>	83
5	Gott beweisen?	87
5.1	Das Projekt der Gottesbeweise	87
5.2	Anselm von Canterbury und das <i>unum argumentum</i>	89
5.2.1	Einordnungen	89
5.2.2	Anselm und sein famoses <i>unum argumentum</i>	90
5.2.3	Kritische Anfragen	93
5.3	Thomas von Aquin und die <i>quinque viae</i>	96
5.3.1	Einordnungen	96
5.3.2	Thomas und der Domino-Day: <i>Die kosmologische Argumentation</i>	96
5.3.3	Thomas und die faszinierende Welt der Pilze: <i>Die teleologische Argumentation</i>	99
5.3.4	Kritische Anfragen	101

5.4	Immanuel Kant und das moralisch notwendige Postulat der Existenz Gottes	104
5.4.1	Einordnungen.....	104
5.4.2	Kant und das <i>Sméagol-Gollum</i> -Problem der Vernunft.....	105
5.4.3	Kritische Anfragen	110
5.5	Zum <i>status quaestionis</i>	110
6	Gott beschreiben?	113
6.1	Gottes Einzigkeit und Einheit	113
6.1.1	Biblische Einsichten: Über Polytheismus, Monolatrie, Polyjehwismus und Monotheismus	113
6.1.2	Spätantike Entdeckungen: Plotin denkt nur an das Eine.....	115
6.1.3	Postmodernes Unbehagen: Monotheismus als Machtform?.....	117
6.2	Gottes Allmacht	118
6.2.1	Eine Annäherung, zwei Paradigmen, drei Probleme	118
6.2.2	Aktuale und potentielle Allmacht.....	120
6.2.3	Ein anderes Verständnis von Allmacht.....	124
6.3	Gottes Ewigkeit, Allwissenheit und Unveränderlichkeit.....	125
6.3.1	Allzeitlichkeit oder Zeitlosigkeit? Über Ewigkeit.....	125
6.3.2	Leguane, Pizzas, Schachspieler: Über Allwissenheit.....	127
6.3.3	Die Dynamik unverbrüchlicher Treue: Über Unveränderlichkeit.....	131
6.4	Gott als Schöpfer	133
6.4.1	Gott als Mafia-Pate? Nicht Erschöpfung, sondern Schöpfung.....	133
6.4.2	Kierkegaard über Schöpfung und Allmacht.....	135
6.4.3	Ein Ausflug auf die Metaebene: Die „Je mehr Gott, desto mehr Mensch“-Regel	136
	Zweite Zwischenreflexion	139

7	Gott anthropologisch freilegen?	143
7.1	Transzendentalphilosophie: Immanuel Kants Ansatz.....	143
7.1.1	Kants Diskursort: Ein Problem in einer Schlüsselfrage.....	143
7.1.2	Kants Option: Ein apriorisches Mehr in unserer Erkenntnis (feat. Gonzo, der Hamster).....	144
7.1.3	Kants Tableau: Wie Erkennen funktioniert.....	147
7.2	Theologische Folgefragen	148
7.2.1	Gottes Existenz: Kann man Gottes Dasein beweisen?	148
7.2.2	Gottes Offenbarung: Kann man Gottes Wort vernehmen und darf man es annehmen?.....	150
7.3	Transzendentaltheologie: Karl Rahners anthropologische Wende	151
7.3.1	Prolog: Ein Exkurs zu Thomas von Aquin	151
7.3.2	Hauptakt: Karl Rahners anthropologische Wende (feat. Gonzo, der Hamster).....	154
7.3.3	Nachspiel: Lehramtliche Perspektiven.....	158
8	Gott genealogisch entlarven?	161
8.1	Vier übliche Verdächtige	161
8.2	Feuerbachs Projektionsverdacht: Im Kino unserer Sehnsüchte.....	162
8.3	Marx' soziale Profilierung: Kranke Gesellschaften	165
8.4	Freuds psychologische Rückführung: Familiäre Kompensation	166
8.5	Nietzsches Kritik der Hinterwelt: Friedrich verabscheut Coldplay.....	168
8.6	Nachidealistische Theologie bei J. B. Metz	173
8.6.1	Metz als Schüler Rahners: Kampf um das Subjekt-sein-Können aller Menschen	174
8.6.2	Die bleibende Relevanz religionskritischer Anfragen bei Metz.....	177
8.6.3	Zusatz: Ein infralapsarisches Caveat.....	178

9	Gott sprachlich dekonstruieren?	181
9.1	Sprache – das erste und letzte Organon der Vernunft	181
9.1.1	Philosophiegeschichtliche Einordnung.....	181
9.1.2	Sinnlosigkeitsverdacht: Sind religiöse Aussagen bloß Blabla?	182
9.2	Akzeptanz der STT: Punkrock und eschatologische Verifikation	184
9.2.1	Punkrock, Metaphysik, Religion: non-kognitivistische Gefühlsausbrüche	184
9.2.2	Mögliche Wahrheit nach dem Tod: kognitivistische Gegenperspektiven.....	185
9.3	Kritik der STT: Theken-Smalltalk und Leberprobleme.....	186
9.3.1	Sprachspiele an der Bar: Whiskey! Wasser! Bier!.....	186
9.3.2	Theorien und Erfahrungen: Von fehlenden Lebern.....	189
9.4	Philosophisch-theologische Anschlussperspektiven.....	190
9.4.1	Die Wirklichkeit, der Geist und die Kultur	191
9.4.2	<i>Cultural turns</i> , kontextuelle und interkulturelle Theologien	194
	Dritte Zwischenreflexion	199
10	Gott rechtfertigen?	201
10.1	Vorklärungen in systematischer Absicht.....	201
10.2	Diskurse auf dem Forum der theoretischen Vernunft	203
10.2.1	Was meint Güte, was bedeutet Allmacht?.....	203
10.2.2	Wie soll das <i>malum</i> verstanden werden? (feat. Irenäus von Lyon, Augustinus und Origenes).....	208
10.2.3	Liebe, Freiheit, Natur: Das Welt-Gott-Verhältnis in der <i>free will defense</i> und der <i>natural law defense</i>	219
10.3	Der Protest der praktischen Vernunft.....	235
10.3.1	Gott – ein Fahrerflüchtiger, der später Schmerzensgeld zahlt?	235
10.3.2	Gott, Sinn, Moral – kann und darf man zu seinem Leben Ja sagen?	237

10.3.3	Gott als <i>Schrei des Protests</i> gegen das Leid und das Absurde?	239
10.4	<i>reductio in mysterium</i> : Gott in seiner Unbegreiflichkeit annehmen	242
Vierte Zwischenreflexion		245
11	Jesus lebt?	251
11.1	Über den Glauben: Autofahrten, Beifahrer, Sicherheitssysteme	251
11.2	Jesu Leben, Botschaft, Tod: Orientierungen	253
11.2.1	Jesus und Johannes der Täufer: Begegnung und Loslösung	253
11.2.2	Jesus und seine Frohe Botschaft: Das Reich Gottes	255
11.2.3	Jesus und seine Hinrichtung am Kreuz: Ein tödlicher Konflikt	256
11.3	Auferstehung: Jesus ist von Gott auferweckt worden!	257
11.3.1	Semantisch-existentielle Klärungen: Was meint Auferstehung?	257
11.3.2	Metaphysische Herausforderungen: Ist Auferstehung ontologisch möglich?	259
11.3.3	Epistemologische Diskurse: Wie kann man erkennen, dass Jesus auferstanden ist?	260
11.4	Das Kreuz, ein Skandal	264
11.4.1	Der Kreuzestod als Heilsereignis? Deutungen eines Skandals	264
11.4.2	Das Kreuz als Quantum der Liebe Gottes: Über Poolpartys und Knochenmarkspenden	266
11.4.3	Ein Wechsel in die Metaebene: Maßnahmen an Jesus Christus	267
12	Christus erlöst?	269
12.1	Erlösung: Zwischen Seelenreifung und Firmenübernahme	269
12.2	<i>Cur deus homo?</i> Anselms satisfaktionstheoretische Soteriologie	271
12.2.1	Problemhorizont und Anspruch	271
12.2.2	Diagnose: Verlorene Schönheit und Ordnung	272
12.2.3	Therapievorschläge für vergiftete Verhältnisse	273
12.2.4	Partizipation und Hingabe: Menschwerdung und Kreuzestod	275

12.2.5 Kritische Würdigung.....	276
12.3 Eine jüngere Alternative: Thomas Pröppers freiheitstheoretische Soteriologie.....	279
12.3.1 Problemhorizont und Anspruch.....	279
12.3.2 Die äußerst subtile Traurigkeit nach dem Kauf von Sneakers	280
12.3.3 ... und das Problem mit Plastikringen aus Kaugummiautomaten.....	281
12.3.4 Gottesbegriff und Erlösungsmotiv.....	283
12.3.5 Kritische Würdigung.....	285
12.4 Von der Heilserfahrung zur Frage nach dem Geheimnis Jesu.....	287
13 Hypostatisch vereint?	289
13.1 Frühe Entwicklungen in der Christologie.....	289
13.2 Das Konzil von Nicäa (325).....	292
13.2.1 Arius als neuralgische Figur	292
13.2.2 Das Nizänum.....	294
13.3 Das Erste Konzil von Konstantinopel (381).....	295
13.3.1 Interpretationskonflikte nach Nicäa.....	295
13.3.2 Das Erste Konzil von Konstantinopel	298
13.4 Das Konzil von Ephesos (431).....	298
13.4.1 Ein konfliktiver Kristallisationspunkt: Marias Mutterschaft – und eine umstrittene WG.....	298
13.4.2 Das Konzil von Ephesos und die spätere Unionsformel	300
13.5 Das Konzil von Chalcedon (451).....	300
13.5.1 Labiler Frieden und verschärfter Miaphysitismus.....	300
13.5.2 Notwendige Klärungen: Chalcedon	301
13.5.3 Die schwierige Rezeption: Neuchalcedonismus.....	303
13.5.4 Das geheime Schlüsselchen des Chalcedonense.....	304
13.6 Und heute? Rahner'sche Skizzen zwischen Musik, Tanz und Komposition.....	305

14 Trinitarisch eins?	311
14.1 Biblische Grundierung und frühe Konturierung	311
14.1.1 Biblische Grundorientierungen und systematische Regieanweisungen.....	311
14.1.2 Theologische Konflikte und konziliante Bestimmungen	312
14.1.3 Scones und Rosen zum Tee: Das revolutionäre Moment der Trinitätstheologie	315
14.2 Intra- und interpersonale Modellierungen des trinitarischen Monotheismus	318
14.2.1 Zwischen Innenraum der Subjektivität und Zwischenraum von Subjekten.....	318
14.2.2 Augustinus und die irreduzible Facettierung menschlicher Subjektivität	318
14.2.3 Richard von St. Viktor und das <i>Don-Juan-Problem</i> der Liebe.....	319
14.3 Im Modus methodischer Naivität: Worum geht es eigentlich?.....	322
14.3.1 Die Entfaltungslogik der Trinitätslehre	322
14.3.2 ... in Rahners Axiom: Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt	323
14.3.3 Trinitarischer Monotheismus: Gott als Liebe denken.....	324
Fünfte Zwischenreflexion	325
15 Heil verkörpern?	327
15.1 Jesus Christus, der Heilige Geist, die Kirche – und die Sünde	327
15.1.1 Was jetzt?	327
15.1.2 Die bleibende Wirklichkeit der Zuwendung Gottes	328
15.1.3 ... in der Gemeinschaft der Kirche	329
15.1.4 ... inmitten ihrer verstörenden Hinälligkeit.....	331
15.1.5 Ein reiches Bündel von Folgefragen	336

15.2 Bilder, Eigenschaften und Vollzüge der Kirche.....	337
15.2.1 Bilder der Kirche.....	337
15.2.2 Wesenseigenschaften der Kirche	340
15.2.3 Grundvollzüge der Kirche – und die Frage nach der päpstlichen Infallibilität.....	341
15.3 Kirche als Apriori: Von riskanten Bergtouren und bisweilen nostalgischen Müttern	345
16 Heil performen?	347
16.1 Antike Orientierungen: Über heilige Zeichen und ihre Feier	347
16.1.1 Das Mysterium der Teilhabe an Gottes Heilsprojekt.....	347
16.1.2 Blumen, Küsse, Schokolade: Augustinus und der semiotische Charakter der Sakramente	348
16.2 Scholastische Verschiebungen: Über göttliche Arzneien und ihre Verabreichung.....	351
16.2.1 Übernatürliche Medizin: Sakramente als Ursachen der Heil(ig)ung.....	351
16.2.2 Vertiefte Reflexionen auf Wirksamkeit, Gültigkeit, Erlaubtheit und Notwendigkeit.....	353
16.2.3 Erweiterte Bestimmungen des semiotischen Charakters	354
16.3 Moderne Neuaufbrüche: Über Zigarettenstummel und Gnadenanämie.....	355
16.3.1 Eine kopernikanische Wende in drei exemplarischen Neuorientierungen.....	355
16.3.2 Extraterrestrischer Exkurs: Brot, Wein und Außerirdische.....	358
16.3.3 Was das Evangelium mit Neujahrskonzerten zu tun hat: Die performative Dimension des Glaubens.....	360

17 Heillos zerstritten?	363
17.1 Ökumenische Dynamiken in Zeiten globalen Christentums	363
17.1.1 Ökumenische Dynamiken in Zeiten globalen Christentums	363
17.1.2 ... die Perspektiven der katholischen Kirche	366
17.1.3 ... und eine offene Zukunft: Von Wunderkammern und Wimmelbildern	369
17.2 Zwei Expeditionen: Rechtfertigung und Amt	370
17.2.1 Das Problem der Rechtfertigung im feinen Ineinander von Freiheit und Gnade	370
17.2.2 Die fragmentierte und vielschichtige Frage nach dem Amt.....	376
17.3 Epistemologische und hermeneutische Grundlagenfragen	379
17.3.1 Ignatius und Karl und Ludwig und Donald: Vier Köpfe für ein wenig Wohlwollen	379
17.3.2 Sie stehen da und können nicht anders: Das Problem stabiler Dissense	381
17.3.3 Keine Frage der Höflichkeit: Aussagen des Nächsten retten	382
18 Heil monopolisieren?	383
18.1 Religionstheologische Jobbeschreibung	383
18.2 Exklusivismus: Ötzi zwischen Feuer und Eis	384
18.3 Inklusivismus: Albus Dumbledore und der Tod.....	388
18.3.1 Der Meteoriteneinschlag der Offenbarung Gottes.....	388
18.3.2 “After all, death is but the next great adventure” – Karl Rahners anonymes Christentum	389
18.3.3 Das Zweite Vatikanum: Eine heilsoptimistischere Neuorientierung.....	392
18.3.4 Am spirituellen Existenzminimum? Rückfragen an inklusivistische Perspektiven	393
18.4 Pluralismus: Ein Elefant im Raum der Religionen.....	396
18.4.1 Die elefantöse Intuition des Pluralismus	396

18.4.2 John Hicks religionstheologischer Pluralismus.....	397
18.4.3 Welche Gewinne bei welchen Verlusten? Kritische Würdigung	399
18.5 <i>A new kid in town?</i> Das Projekt der komparativen Theologie.....	401
Sechste Zwischenreflexion	405
19 Leben erhoffen?	407
19.1 Ein schulbuchübliches Modell der Eschatologie.....	407
19.2 Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen.....	409
19.2.1 Rahners Razor und das christologische Sparsamkeitsprinzip	409
19.2.2 Die irreduzibel politische Dimension der christlichen Hoffnung.....	411
19.3 Umbrüche: Klassische Problemorte des 20. Jh.....	412
19.3.1 Ganztodhypothese: Unsterblichkeit der Seele <i>oder</i> Auferstehung der Toten?.....	413
19.3.2 Auferstehung-im-Tod-Hypothese: Caesar, Napoleon, JFK – und wir.....	414
19.3.3 Endentscheidungshypothese: Kann man erst <i>im Tod</i> Ja oder Nein zu Gott sagen?.....	419
19.4 Was bedeutet es, mit unbedingter Liebe konfrontiert zu sein?	420
19.4.1 Gericht: Von der Gefährlichkeit des Nachhausekommens.....	420
19.4.2 Purgatorium: Das transformative Moment der Liebe Gottes.....	422
19.4.3 Hölle: Reale Möglichkeit absoluter Selbstbezogenheit, Hoffnung auf den späten Nachmittag	425
19.4.4 Himmel: Wirkliches Nachhausekommen, <i>further up and further in</i>	429
19.5 Ein letzter Wechsel auf die Meta-Ebene: <i>Deus semper maior</i>	430
20 Theoriethorien entwickeln?	433
20.1 Caritasmensch oder Immobilienhai? Zur Rationalität von Lebensentscheidungen	433

20.2 Erste Achse: Das Sein, das Subjekt und die intersubjektiven Aprioris.....	436
20.2.1 Orientierung am Sein.....	436
20.2.2 Orientierung am Subjekt.....	437
20.2.3 Orientierung an intersubjektiven Aprioris.....	437
20.3 Zweite Achse: Vernunftbegriff und Begründungsanspruch.....	438
20.3.1 Lebensweltlich determinierte Vernunft: Im Gehäuse lebensweltlicher Plausibilitäten.....	438
20.3.2 Das Ideal der Letztbegründung: Die Freilegung unhintergebarerer Bezugspunkte.....	440
20.3.3 Schwankende Schale Vernunft: Die Arbeit mit falliblen Sicherheiten.....	442
Siebte Zwischenreflexion: Wir Hobbits.....	445
Lektüre- und Arbeitsorientierung.....	447
Vorbemerkungen.....	447
Fragen- und Arbeitssets.....	447
Literaturverzeichnis.....	461
Vorbemerkungen.....	461
Quellen mit lehramtlichem Charakter.....	461
Quellen der Theologie- und Philosophiegeschichte.....	464
Allgemeine Literatur.....	473
Bildquellen.....	495
Namenregister.....	497
Sachregister.....	503

Vorwort

Das vorliegende Buch wurde in einem Jahr geschrieben, ist aber zehn Jahre lang entstanden: Es ist das Ergebnis von Lehrveranstaltungen an der Universität zu Köln und der Universität Salzburg, deren Ziel es primär war, *fundamentale Theologie* zu vermitteln – *Basics Systematischer Theologie*, was Inhalte und Kompetenzen betrifft. Das Buch versteht sich dabei als eine Art *Anleitung*: nicht in dem Sinn, dass wie in einem Kochbuch Zutaten, Schritte und Zeiten notiert sind, sondern in dem Sinn, den ich selbst als am inspirierendsten erfahren habe. Als Student fand ich es – *facile dictu* – meist am hilfreichsten, wenn ich nachvollziehen konnte, wie eine Dozentin, ein Dozent grundlegende Probleme und Zusammenhänge mit anschaulichen Beispielen in verständlicher Sprache aufschlüsselte; wenig stimulierte das eigene Nachdenken aber mehr als ein leicht schräges Gedankenexperiment, eine kreative Analogie, ein vogelwildes Szenario – oder der eigene Versuch, bessere Beispiele zu entwickeln. Auch wenn es vielleicht nicht immer akademisch seriösem Vortrags- und Formulierungshabitus entspricht, erwies sich das auch in den Kursen als wertvoll, die ich als Dozent halten durfte. Ich hoffe, dass diese Erfahrungen bzw. dieser *drive* in der vorliegenden Publikation produktiv integriert sind – ihnen verdanken sich jedenfalls nicht wenige der Beispiele und Formulierungen. Ich weiß – auch im Blick darauf – um die Kontingenz, die dem Buch anhaftet: Es arbeitet mit bestimmten denkerischen Traditionen, entwickelt ein bestimmtes Narrativ, konzentriert sich auf bestimmte Perspektiven. Andere Narrative wären möglich, zusätzliche Traditionen wählbar, alternative Perspektiven denkbar, mehr Diversität sinnvoll und nötig. Kurzum: Es gibt Lücken – und zumindest manche davon sind mir schmerzlich bewusst. Hier schlummern, um das mindeste zu sagen, die ungeschriebenen in den geschriebenen Büchern; dennoch hoffe ich, dass das Buch, so wie es vorliegt, helfen kann, grundlegende theologische Perspektiven zu erschließen und zu vermitteln – eben *Basics*.

Dazu ist es an dieser Stelle weder möglich noch nötig, leitende didaktische Hintergründüberlegungen auszuleuchten oder diese (für sich stehende) Publikation *in extenso* ins Gesamt einer möglichen, idealisierten Lehrveranstaltung einzupassen. *Einige* solcher Reflexionen zu *Kompetenzniveaus*, *learning outcomes*, *constructive alignment* etc. finden sich auf www.gutelehre.at: Das vorliegende Buch ist *eine* wichtige Grundlage eines Lehrkonzepts, das 2018 mit dem *Ars docendi*, dem österreichischen Staatspreis für exzellente Lehre, ausgezeichnet wurde. Ausgewählte didaktische Orientierungen finden sich auf der genannten Seite, wo sie unter dem Label „Theologie und Glaube I&II – ein postsäkulares Theorielabor“ einsortiert sind; in eher praktischer Weise, aber minimalistisch werden didaktisch relevante Anschlüsse auch am Ende des Buchs vorge schlagen, wenn es um mögliche Lektüre- und Arbeitsorientierungen geht.

Was an dieser Stelle sehr wohl *in extenso* nötig und ein aufrichtiges Anliegen ist, sind Danksagungen. Mein Dank gilt den Kollegen und Kolleginnen am Fachbereich Systematische Theologie an der Uni Salzburg – besonders *Gregor Maria Hoff* hat mir als Fachbereichsleiter immer wieder den Rücken für das Projekt freigehalten. Mein Dank gilt vor allem auch *Hans-Joachim Höhn* an der Universität zu Köln: Er hat mir in meinen Kölner Jahren in einer Weise Räume zum eigenen Denken und Arbeiten eröffnet, die nicht selbstverständlich ist, und ist mir ein überaus wertvoller und inspirierender Gesprächspartner geworden. Der Dank gilt auch jenen Tutorinnen und dem Tutor, die meine Kurse mit Kompetenz und Humor begleitet haben: *Anne Weber, Aaron Langenfeld, Judith Krain* und *Anna Stade* (in zeitlicher Reihung). Sie belebten den Vorlesungs- und Seminaralltag nicht nur mit neuen Musiktips und geistreichen Lektürerunden, sondern lieferten auch die feinsten Messungen dazu, was funktionierte und was überforderte, was wirklich sinnvoll war und was bloß eitle Spielerei. Dank gilt auch vielen anderen Wegbegleiter*innen und Helfer*innen in ganz unterschiedlichen Kontexten: *Nikodém Bartošík, Bettina Brandstetter, Reinhard Brandstetter, Martin Breul, Andreas Dohm, Judith Falch, Hervig Grimm, Henning Klingen, Br. Julian OFM Cap, Michael Karger, Elisabeth Kendlbacher, Christina M. Kreinecker, Gregor Reimann, Christoph Stender, den Brüdern in Taiszé, Isabel Ana Virgolini, Lukas Wiesenbütter, Michael Zichy* u. a. m. Auch dem Verlag möchte ich sehr herzlich danksagen: *Fritz Pustet, Rudolf Zwank* und *Willibald Butz* haben das Projekt von Beginn an ausgesprochen wohlwollend und geduldig begleitet. Aufrichtig danken darf ich vor allem auch jenen, die die Drucklegung des Buchs großzügig unterstützt haben: *Bischof Manfred Scheuer* in meiner biographischen Herkunftsdiözese Linz, *Erzbischof Franz Lackner* in der Erzdiözese Salzburg, *Erzabt Korbinian Birnbacher* von der Erzabtei St. Peter in Salzburg sowie die *Stiftungs- und Förderungsgesellschaft* der Paris-Lodron-Universität Salzburg.

Einige Namen möchte ich nochmals in ganz besonderer Weise hervorheben: Der bereits erwähnte *Aaron Langenfeld* ist mir über die Jahre nicht nur zu einem sehr guten Freund, sondern auch zu einem äußerst wichtigen theologischen Diskussionspartner geworden – mit ihm konnte ich nochmals ganz grundsätzlich und ohne akademische Maskenspielerei viele theologische Probleme durchsprechen, die sich naturgemäß stellen, wenn lockere Skripte in eine seriöse Publikation transformiert werden. Das gilt analog auch für den Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg, *Alois Halbmayr*, der trotz seiner vielfältigen Agenden jedes Kapitel gelesen und ebenso ausführlich wie präzise Feedback gegeben hat. Ohne diese beiden hätte das Buch nicht die Form, die es hat (auch wenn Fehler oder Unstimmigkeiten natürlich ausschließlich mir zuzuschreiben sind). Eigens und sehr herzlich bedanken möchte ich mich auch bei *Hannes Vogel*, der an der Uni Salzburg die Entstehung des Buchs als Lektor begleitet hat: Er hat dies in einer Kombination von Witz und Akribie getan, die unglaublich produktiv ist – ein echter Glücksfall! Was schließlich *meine Frau, meine Kinder, meine Eltern und Schwiegereltern, meine (leiblichen und angeheirateten) Geschwister und deren Familien* zu diesem Buch beigetragen haben, lässt sich (bis auf wenige Ausnahmen – die *glück-*

sigen Quamas lassen grüßen!) propositional ebenso wenig sauber versprachlichen wie der Dank, den ich dafür sagen möchte.

Das Buch wurde aus dem Vertrauen heraus geschrieben, dass *in Jesus das unbedingte Ja Gottes zu uns verwirklicht ist* (vgl. 2 Kor 1,19) und dass der Glaube daran Welt, Kirche und Leben bleibend neu und heilsam zu erschließen, zu orientieren vermag – auch heute noch, in kirchlich und gesellschaftlich disruptiven Zeiten, um das mindeste zu sagen. Damit ist auch die tiefe Überzeugung verbunden, dass dies *redlich* nicht ohne Theologie möglich ist: Leben aus dem Vertrauen auf Gott heraus zu gestalten, impliziert das *sapere aude* – die Suche nach Reflexion, Argument, Diskurs.

Zu dieser Suche will dieses Buch einen kleinen Beitrag leisten. Es ist jenen gewidmet, die sich auf dieses Abenteuer eingelassen haben und denen mein Dank *last, but not least* ganz besonders gilt: meinen Studierenden in Salzburg und Köln.

Maria Neustift, 8. Dezember 2019
Martin Dürnberger

1 Theologisch denken?

First things first! Das ist eine kluge Regel in Alltag und Wissenschaft, auch in der Theologie. Aber mit den klugen Regeln beginnen die Probleme bekanntlich erst: *Was sind denn „die ersten Dinge“ und womit sollte man sich daher zuerst beschäftigen?* In der Theologie liegt die Antwort nahe: *Gott!* Aber damit gerät man unversehens an die nächste Frage: *Was meint der Ausdruck „Gott“?* Konsultiert man Lexika, finden sich unterschiedliche Definitionen, bloß: *Welche davon ist angemessen?* Und: *Wie lässt sich entscheiden, ob eine Definition angemessen ist?* Weiter: *Kann man Gott denn definieren?* Vielleicht ist man hier indirekt auf einen pragmatisch sinnvollen Ansatzpunkt gestoßen: Bevor über Gott nachgedacht wird, soll erst einmal übers *Nachdenken über Gott* nachgedacht werden. Das liegt auch deshalb nahe, weil dieses Nachdenken eine lange, spannende Geschichte hat – in der Philosophie, aber besonders in der Theologie. Das erste Kapitel widmet sich daher in drei Schritten einer einfach klingenden Frage: *Was ist Theologie?*

1.1 “Theology is simply that part of religion that requires brains”

Diese Antwort gibt der britische Schriftsteller Gilbert K. Chesterton (1874–1936) auf die Frage, was Theologie sei (1997, 25). Sie trifft den entscheidenden Punkt: Theologie hat mit Religion und Gott, aber auch mit Rationalität zu tun, wie bereits die griechischen Grundbegriffe *theos* (θεός, Gott) und *logos* (λόγος, Wort, Lehre, Vernunft) andeuten. Folgen wir dieser Spur, lässt sich Theologie in erster Lesung als a) *Nachdenken* b) über *Gott* verstehen, das c) gleichermaßen *glaubensbasiert und vernunftorientiert* ist. Was das in erster Lesung heißen kann, beschäftigt uns in den folgenden drei Punkten.

a) *Was heißt „Nachdenken“?* Der Begriff ist bewusst weit gewählt: Theologie hat viele Gesichter. Sie geschieht nicht nur an Universitäten und Hochschulen, sondern auch in Pubs und Bibelkreisen, auf Parkplätzen oder beim Bergsteigen. Sie beginnt, wo man kurz innehält, einen Schritt aus dem Alltag heraustritt und zu fragen beginnt, was es mit den eigenen (Glaubens-)Überzeugungen auf sich hat, d. h. was wie warum sinnvoll geglaubt und gelebt werden sollte. Nicht selten geschieht das da, wo man der Konfrontation mit eigenen oder Fragen anderer nicht ausweicht: *Ist das Leben absurd? Kann Gott den Sinn des Lebens garantieren? Gibt es so etwas wie eine Gotteserfahrung? Was in der Bibel ist wörtlich, was metaphorisch zu verstehen? Worauf verpflichtet mich die Forderung, den Nächsten zu lieben, wenn ich einen Obdachlosen sehe? Kann es eine Gerechtigkeit im Himmel geben – oder käme sie zu spät? Warum handelt Gott nicht im Leid?* U. a. m.

Oft werden dabei Begriffe wie Gott, Kirche oder Nächstenliebe eine Rolle spielen, aber es ist nicht ausgeschlossen, dass auch dort theologisch nachgedacht wird, wo derlei nicht explizit vorkommt – wie wir sehen werden, hängt viel davon ab, wie man Glaube versteht (vgl. Kapitel 2; 18.3). Wer jedenfalls solche großen und kleinen Fragen zulässt und sie ernst nimmt, wer versucht, sie denkerisch und glaubend zu bearbeiten, wer sich dabei müht, sich selbst oder anderen den Glauben besser verständlich und rational nachvollziehbar zu machen – der und die treibt Theologie.

Solche Momente des Innehaltens sind alltäglich, es gibt aber auch eine wissenschaftliche Spielart davon: *akademische Theologie*. Diese verhält sich zu Theologie im Alltag gewissermaßen wie *La Masia*, die Nachwuchsakademie des FC Barcelona, zum Straßenkick: Beides ist Fußball, beides macht Spaß, es gibt auch wechselseitige Berührungspunkte und man kann sogar voneinander profitieren – aber natürlich ist *La Masia* anders als Straßenfußball aufgestellt: Dort versucht man konsequent, professionelle Trainingsstandards zu berücksichtigen und Fußball gemäß neuesten Herausforderungen und Erkenntnissen weiterzuentwickeln. Auf unser Thema und das vorliegende Buch übertragen bedeutet das in erster Annäherung: Akademische Theologie ist an methodischen Standards orientiertes, d. h. wissenschaftlich gesichertes Nachdenken über Gott.

b) Was heißt „über Gott“? Tatsächlich ist Gott als Gegenstand der Reflexion eine zu weite und zugleich zu schmale Auskunft. Sie ist *zu weit*, weil sie nicht weiter erkennen lässt, was mit dem Ausdruck „Gott“ gemeint ist – man mag versucht sein, alles Mögliche darunter zu verstehen. Auch wenn es im Folgenden um Gott geht, wie ihn der christliche Glaube versteht, erspart das die Arbeit an einem adäquaten Gottesbegriff nicht: Es bleibt stets nachzudenken, was wir *vernünftigerweise* unter dem Begriff „Gott“ verstehen sollten – und wie das *mit dem eigenen Glauben* kompatibel ist (vgl. Kapitel 4). Zugleich ist die obige Auskunft *zu schmal*, weil sie suggeriert, es ginge Theologie *exklusiv, explizit und nur* um Gott. Das ist unpräzise: Wer etwa über den Sinn des Daseins nachdenkt, mag implizit an die Gottesfrage rühren, ohne den Begriff explizit zu verwenden – man könnte das also unter bestimmten Bedingungen als eine Form anonymen Theologietreibens deuten (auch wenn man hier eine gewisse Übergriffigkeit als mögliches Problem im Blick haben sollte; vgl. 18.3.4).

Zugleich ist das Thema der Theologie nicht Gott allein: Es ist vielmehr Gott *und* die gesamte Wirklichkeit *in Bezug auf* Gott. Beide zusammen bilden das sog. *Materialobjekt*, den Gegenstand der Theologie: Gott und alle Wirklichkeit. Davon zu unterscheiden ist Gott als das sog. *Formalobjekt*, als Frageperspektive der Theologie: Theologie reflektiert gewissermaßen alles unter der Frageperspektive, was es mit Gott zu tun hat.

c) Was heißt „glaubensbasiert und vernunftorientiert“? Im gängigen Verständnis nutzt Theologie zwei große Erkenntnisquellen, um ihre Fragen zu adressieren: *Glaube und Vernunft*. Sie bezieht sich auf das, was der Glaube als Offenbarung Gottes bekennt (d. h. vor allem auf Jesus Christus) sowie auf das, was die Vernunft erkennt und fordert. Beides soll im nächsten Punkt erläutert werden.

1.2 Zwei klassische Referenzsysteme: Vernunft und Glaube

1.2.1 Vernunftgemäß: Die Rationalitätsorientierung der Theologie

Theologie hat den Anspruch, *vernunftorientiert und -gemäß* über Gott und den Glauben an Gott nachzudenken: *mit Argumenten, nachvollziehbar, kritisierbar*. Der Gedanke ist biblisch grundgelegt: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die euch erfüllt; antwortet aber bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen“ (1 Petr 3,15 f.).

Wer jemandem Rede und Antwort stehen will, tut gut daran, den Glauben *nicht allein aus dem Glauben* heraus zu erklären – denn dieser ist es ja, der erläuterungsbedürftig ist. Es gilt vielmehr, sich auf das zu beziehen und das zu nutzen, was (zumindest nach klassischer Auffassung) allen Gesprächspartnern gemeinsam ist. Die Tradition gibt hier eine klare Antwort: Dieses allen Gemeinsame ist die Rationalität. Es steht außer Frage, dass man diesen affirmativen Vernunftbezug problematisieren kann und er selbst erläuterungsbedürftig ist (vgl. Kapitel 3), aber er liefert den Rahmen, in dem das Projekt der Theologie angesiedelt ist, gerade in seinen katholischen Varianten. Glaube und Vernunft, so etwa Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio*, „sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt“ (Fides et ratio, Segen). Das poetische Bild hat eine nüchterne Pointe: Mit *einem* Flügel lässt sich's schlecht fliegen. Vernunft ist nichts, was man in religiösen Fragen vernachlässigen dürfte, andernfalls droht der Absturz. Die katholische Tradition präzisiert diesen Gedanken noch: Man darf nicht nur *nicht ohne Vernunft* über Gott nachdenken – man darf auch nichts glauben oder theologisch behaupten, was *wider die Vernunft* ist. Widerspricht das, was man für eine Glaubenswahrheit hält, einer Einsicht der Vernunft, ist das ein sicheres Zeichen dafür, dass man es letztlich mit keiner Glaubenswahrheit zu tun hat bzw. diese (noch) nicht richtig verstanden hat. Das Erste Vatikanische Konzil hält in diesem Sinn 1870 in der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* über den katholischen Glauben fest:

Der unbegründete Anschein [!] eines ... Widerspruchs [zwischen Vernunft und Glaube] aber entsteht vor allem daraus, dass entweder die Lehrsätze des Glaubens nicht im Sinne der Kirche verstanden und erläutert [!] wurden oder Hirngespinnste für Aussagen der Vernunft gehalten werden. (DH 3017)

Auf ihre Weise hat diesen Gedanken bereits die mittelalterliche Theologie notiert: *omne verum omni vero consonat* – alles Wahre harmoniert mit allem anderen Wahren, d. h. Wahrheiten des Glaubens und der Vernunft können einander nicht widersprechen.

Freilich lösen solche allgemeinen Regeln nicht alle konkreten Probleme und ist damit auch noch nicht geklärt, was genau unter Vernunft zu verstehen ist, was sie eigentlich besagt und was als eines ihrer ‚Hirngespinnste‘ zu gelten hat. Das gilt analog auch für den Glauben selbst: Auch er muss sich immer wieder neu vergewissern, worauf seine Wahrheiten *tatsächlich* festlegen und worauf nur *vermeintlich*, was sie *verbindlich* bedeuten und was nur *scheinbar* (vgl. 15.1.1; 15.2.1 a). Ein Blick in die Geschichte zeigt jedenfalls beides: *sowohl* eine fehlbare Vernunft *als auch* einen lernenden Glauben. Aber selbst wenn man in den zitierten Aussagen ‚nur‘ eine allgemeine Regel hat, die die detaillierte Lösung einzelner Fragen nicht vorwegnimmt, sondern diese ‚bloß‘ anleitet – theologisch ist diese Regieanweisung von entscheidendem Wert: *Das, was rational ist, ist auch für das Verständnis des Glaubens verbindlich.*

Die unscheinbare Formulierung darf nicht übersehen lassen, dass darin vielfältiges Konfliktpotential steckt. Der Einspruch der Vernunft kann in existentielle Glaubenskrisen führen und harte kirchliche bzw. gesellschaftliche Debatten erzeugen – man denke nur an die Frage, ob die Evolutionstheorie Charles Darwins kirchlich akzeptabel ist. Irritationen im Verhältnis von Vernunft und Glaube, so der englische Philosoph und Theologe John Henry Newman (1801–1890), sind weder zu verschweigen noch zu skandalisieren, sondern unaufgeregt als Aspekt eines fragenden, reflexiven Glaubens anzuerkennen:

Wenn es eine leitende Maxime in der geistigen Anschauung des (katholischen; Anm. d. Hg.) Akademikers gibt, so ist es die, dass Wahrheit und Wahrheit sich nicht entgegen sein können; und wenn es eine zweite gibt, dann die, dass eine Wahrheit oft einer andern Wahrheit entgegen scheint; und wenn es eine dritte gibt, ist es der praktische Schluss, dass wir gegenüber solchem Anschein jeweils geduldig sein müssen und nicht vorschnell behaupten dürfen, es handle sich wirklich um etwas Erschreckendes ... Es ist sicher, und nichts wird daran zweifeln lassen: wenn etwas durch Astronomen oder Geologen, Chronologen, Archäologen oder Ethnologen bewiesen scheint, was anscheinend im Widerspruch zu Glaubensdogmen steht, so wird sich schließlich ergeben, entweder, dass es überhaupt nicht bewiesen ist, oder zweitens, dass es nicht unvereinbar ist, oder drittens, dass es nicht etwas wirklich Offenbartem widerspricht, sondern irgendeiner Vorstellung, die man mit Offenbarung vermischt und verwechselt hatte ... (1965, 100f.)

Newmans Perspektive ist klar: nämlich dass vernünftig „freie Rede und Gegenrede, um das wenigste zu sagen, für die Religion harmlos, oder besser sehr förderlich ist“ (ebd., 101). Der Glaube fürchtet die Vernunft, ihre Einsichten und Fragen nicht, er scheut die Diskussion nicht, er sucht sogar das Gespräch mit ihr, denn er hat viel zu gewinnen und wenig zu verlieren (vgl. 3.3). Wer Theologie treibt, macht mit diesem Gedanken Ernst.

1.2.2 Evangeliumsgemäß: Die Glaubensbasis der Theologie

Wir müssen die bisherigen Ausführungen präzisieren. Fluchtpunkt christlicher Theologie ist nicht bloß Gott, wie ihn die Vernunft thematisiert – das wäre eine rein ‚philosophische Gotteslehre‘. Theologie orientiert sich an deren Einsichten, hat aber einen weiteren, spezifischeren Bezugspunkt: Sie denkt über diesen Gott nach, *wie ihn der christliche Glaube bezeugt*.

Dabei bezieht sie sich vor allem auf die Glaubensüberzeugung der Christen und Christinnen, dass Gott sich selbst den Menschen in der Geschichte als Liebe mitgeteilt hat – und zwar endgültig in Jesus von Nazaret: In dessen Leben, Sterben und Auferstehen wird (so eine Kurzformel des christlichen Glaubens) offenbar, dass Gott dem Menschen als bedingungslose Liebe zugewandt ist. Diese ‚Frohe Botschaft‘ ist nicht widervernünftig, aber nicht allein aus der Vernunft ableitbar: Dass jeder Mensch im Letzten seiner Existenz unbedingt geliebt ist (und zwar von jener schöpferischen Wirklichkeit, der er diese Existenz verdankt), ergibt sich nicht umstandslos aus dem Nachdenken über die Welt und das Leben, sondern erschließt sich durch Offenbarung (vgl. die vierte Zwischenreflexion). Glaube ist gleichsam die existentielle, denkrische, praktische u. a. Antwort darauf. Theologie ist folglich beides, vernunftgemäß *und* glaubensbasiert, und hat deshalb zwei Maßstäbe, an denen sie sich messen lassen muss: Rationalität *und* Evangelium. Über die Zeit hat sich dabei eine bestimmte Arbeitsteilung innerhalb der akademischen Theologie herausgebildet, die sich in einer gewissen inneren Logik entfalten lässt. Allgemein gesprochen geht es darum, den Glauben an die unbedingte Zuwendung Gottes zu uns

- a) in seiner biblischen Grundlegung und Bezeugung,
- b) seinen sich geschichtlich entwickelnden Gestalten und damit verbundenen Problemen,
- c) seiner vernunftgemäßen Bedeutung und rationalen Annehmbarkeit sowie
- d) hinsichtlich der Bedingungen seiner geglückten Kommunikation und praktischen Lebbarkeit in der Gegenwart zu reflektieren.

Diese Aspekte spiegeln sich in der Arbeitsteilung akademischer Theologie, die sich entsprechend darstellen lässt.



1.3 Systematische Theologie in externen und internen Wissenschaftsbezügen

Das vorliegende Buch ist ein theologischer Grundkurs in systematischer Absicht. Weil dafür innerhalb der Theologie traditionell die systematische Theologie zuständig ist, soll sie im Folgenden ausführlicher dargestellt sein, und zwar (a) sowohl im Blick auf ihre Unterscheidung von *verwandten wissenschaftlichen Perspektiven* (wie sie etwa die Religionsphilosophie oder die Religionswissenschaften darstellen) als auch (b) in ihrer *Binnendifferenzierung*.

1.3.1 Systematische Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft

Die Aufgaben von systematischer Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaften lassen sich wie folgt skizzieren:

α) Systematische Theologie ist kritisch-rationale Auseinandersetzung mit Bedeutung und Rationalität des christlichen Glaubens vom Standpunkt des Glaubens aus: Kann Gottes Existenz bewiesen werden? Was meint Allwissenheit? Warum lässt Gott all das Leid zu? Kann man Gott vertrauen? U. a. m. Die Reflexion auf diese und andere Fragen erfolgt mit Mitteln der Vernunft, aber gleichsam aus dem Inneren des Glaubens heraus. Systematische Theologie referiert dabei nicht bloß beschreibend vorhandene Positionen, sondern muss selbst Urteile fällen, Gründe gewichten und Argumente entwickeln, gerade weil sie nach Wahrheit und Vernünftigkeit des Glaubens fragt. Daher ist die Erste-Person-Perspektive konstitutiv: Interessant ist ja nicht nur,

was andere für wahr oder vernünftig halten – sondern was man selbst aus welchen Gründen für wahr und vernünftig vertretbar erachtet.

β) *Religionsphilosophie* ist Auseinandersetzung mit Angebot und Anspruch der Religion mit Mitteln der Vernunft. Auch hier fragt man in der beschriebenen Weise in der Erste-Person-Perspektive, allerdings spielt die Glaubensdimension keine Rolle. Eine Religionsphilosophin mag etwa für die Existenz eines göttlichen *unbewegten Bewegers* argumentieren, ohne deshalb in einem *religiösen Sinn* an ihn zu glauben, d. h. diesem Gott im Leben und Sterben zu *vertrauen*. Es liegt auf der Hand, dass solches Nachdenken große Nähen zur systematischen Theologie aufweist, insbesondere zur sog. *Natürlichen Theologie*, die ebenfalls versucht, religiös relevante Überzeugungen mit Mitteln der Vernunft als nachvollzieh- und annehmbar zu erweisen.

γ) *Religionswissenschaften* hingegen untersuchen Religion gleichsam als kulturwissenschaftlich relevantes Phänomen: Sie wollen aufschlüsseln, wie Religion als Ensemble kultureller Praktiken, Narrative u. a. zu verstehen ist, Biographien und Gesellschaften prägt, sich in ihren Formen wandelt etc. Ob religiöse Überzeugungen vernünftigerweise für wahr gehalten werden können, ist dabei kein primäres Forschungsinteresse.

An dieser Stelle kann man die Frage stellen, auf welche *Methoden* die Theologie (insbesondere die systematische) zurückgreift, gerade weil die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie damit verbunden ist – saubere Methoden und Verfahren sind schließlich der wichtigste Hinweis für Wissenschaftlichkeit. Theologie *insgesamt* nutzt ein breites Bündel wissenschaftlicher Methoden, die sich oftmals an dem orientieren, was in verwandten Feldern *state of the art* ist: Bibelwissenschaften arbeiten textkritisch, Kirchengeschichte nutzt Mittel historischer Forschung, Religionspädagogik hat empirische Forschungsanteile u. a. In der systematischen Theologie zeigt sich allerdings eine Art sanfte Methodenanarchie: Hier wird auf vielfältige Weise das je bessere Argument für eine Position gesucht, vorgebracht, verteidigt etc.

Nicht nur in dieser Hinsicht ähneln sich (bestimmte Spielarten von) Philosophie und systematische Theologie, sondern auch im Blick auf ihre Themen – beiden geht es um die großen Fragen: *Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Lebens? Hat der Tod das letzte Wort? Gibt es Glück, das nie wieder vergeht? Kann man Schuld loswerden? Woher das Schöne in der Welt? (Wie) Kann man mit dem Leid in der Welt umgehen? U. a. m.* Theologie und Philosophie stellen sich gewissermaßen *beide* in methodisch offenen, aber argumentativ nachvollziehbaren Formen den großen Fragen. Eine Differenz ist allerdings, dass Theologie Fragen wie diese im Licht eines Vertrauens reflektiert, konkret: im Licht des Vertrauens auf einen Gott, der (so die christliche Tradition) dem Menschen liebend zugewandt ist. Das ist eine Schlüsseldifferenz, genau hier setzen Diskurse zur Wissenschaftlichkeit der Theologie an. Wir wollen für erste nur zwei Fragen markieren, die dabei eine Rolle spielen.

Eine *erste Frage* liegt auf der Hand: Ist es legitim, in seinem Denken von einer solch voraussetzungsreichen Prämisse (wie dem Vertrauen auf einen guten Gott) *auszugehen* – oder ist das eine Form von Befangenheit und Ideologie? Die Antwort darauf ist weniger klar als es scheint: Gehen nicht auch andere Wissenschaften von normativ starken Voraussetzungen aus, die in ihr Nachdenken einfließen? Keine historische

Rekonstruktion des Zweiten Weltkriegs wird dadurch problematisch, dass sie dem Gebot ‚Nie wieder Krieg!‘ verpflichtet ist, keine Pädagogik fragwürdig, weil sie Kinder als ernst zu nehmende kleine Menschen betrachtet (und nicht als lustige Maschinen). Ist zudem völlige Neutralität und Voraussetzungslosigkeit in der Reflexion auf die Welt als ganze und das Leben als solches überhaupt möglich? Wenn aber Wertungsurteile stets Prämissen unserer Reflexion und Deutung der Wirklichkeit darstellen – warum sollte man dann nicht *mit offenen Karten* im Rekurs auf ein letztes Vertrauen versuchen, über erste und letzte Fragen nachzudenken (während *andere* die gleichen Fragen im Licht der Annahme reflektieren mögen, es sei im Letzten alles absurd)? Diese Überlegungen sind keine letzten Antworten auf damit verbundene Fragen (etwa weil noch zu klären wäre, warum nicht *jede beliebige* Prämisse akzeptabel ist, aber theologische Prämissen angemessen sein können); sie deuten allerdings an, dass das Problem selbst (nämlich: *dass* es Prämissen gibt, in deren Licht sich eigenes Nachdenken vollzieht) wissenschaftstheoretisch nicht völlig ungewöhnlich ist (vgl. 15.3).

Eine *zweite Frage* legt sich ebenfalls sofort nahe: Welche Rolle spielt der Glaube für theologische Erkenntnis? Bedeutet das Gesagte, dass man Theologie nur aus dem Inneren des skizzierten ‚letzten Vertrauens‘ treiben kann, d. h. nur glaubend? *In gewisser Hinsicht* wird das in klassischen Modellen so gedacht: *It's part of religion*, wie Chesterton sagen würde. So wie eigenes Farbsehen relevant ist, wenn man Farben verstehen will, ist auch eigenes Glauben relevant, wenn man theologisch nachdenkt. Und so wie sich das adäquate Verständnis einer anderen Person erst dann erschließen mag, wenn man ihr mit grundsätzlichem Wohlwollen begegnet, so ist auch denkbar, dass erst Glaube und Vertrauen eine gewisse Sicht der Welt und des Lebens eröffnen – so in etwa würde zumindest die klassische Position formulieren. Warum dann aber die vorsichtige Formulierung „in gewisser Hinsicht“? Das hängt damit zusammen, dass Glaube und Vertrauen subtiler gewoben sind, als die Logik von Nullen und Einsen erfassen kann. Diese Wahrnehmung findet sich bereits im Neuen Testament: Manche, die gut vernehmbar „Herr! Herr!“ rufen, haben wenig davon verstanden (Mt 7,21), und viele, die explizit zustimmen, handeln nicht danach (Mt 21,28–32). Jesus selbst findet Glaube auch dort, wo er nach allgemeinem Dafürhalten nicht gesehen wird, und wirkt selbst erstaunt darüber (Lk 7,9); nicht wenige wiederum glauben, nehmen zugleich aber auch Unglauben in sich selbst wahr – *Ich glaube; hilf meinem Unglauben!* (Mk 9,24)

Offenkundig funktioniert Glaube nicht wie eine Schwangerschaft, d. h. es gibt nicht nur ein Entweder-Oder, sondern eher ein Spektrum von Zuständen (ähnlich wie auch Vertrauen zwischen Menschen sehr nuancenreich sein kann). Man sollte also behutsam sein: Glaube kann auch da sein, wo man ihn nicht vermutet (vgl. ausführlicher 18.3.2). Und zudem gilt: Ob eine Argumentation einen logischen Fehler aufweist oder nicht, hängt nicht davon ab, ob derjenige, der sie vorträgt, religiös glaubt oder nicht (vgl. 2.2.2.c).

1.3.2 Father Brown und die Aufgaben systematischer Theologie

Wie ist systematische Theologie intern gegliedert? Der oben bereits zitierte Chesterton hat seine bekannteste literarische Figur, den detektivischen Priester Father Brown, diese Frage beantworten lassen. Im Gespräch mit einem atheistischen Gegenüber sagt er: Es

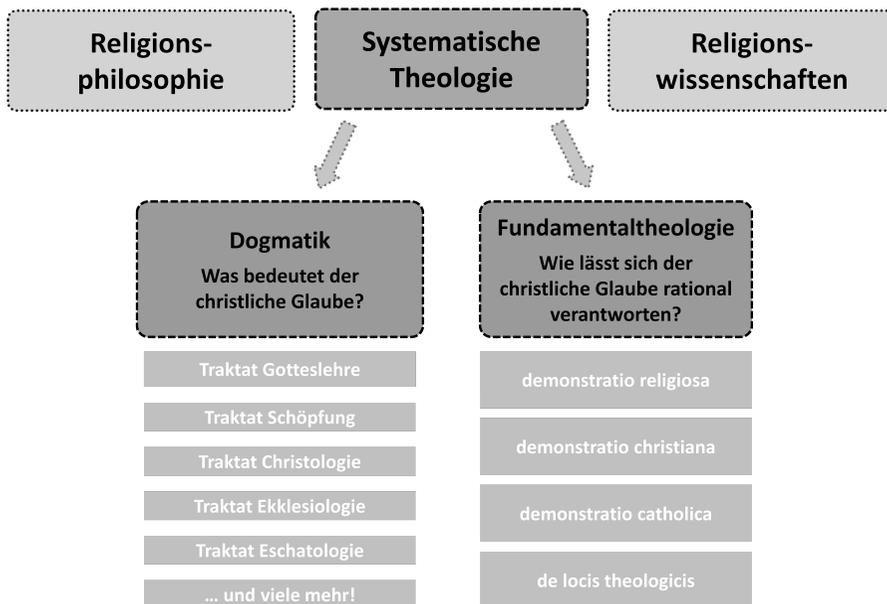
ist sicherlich wahr, dass ich an viele Dinge glaube, an die Sie wahrscheinlich nicht glauben. Aber es würde lange Zeit dauern, um all die Dinge zu erklären, an die ich glaube, und all die Gründe, weshalb ich annehme, dass ich damit recht habe. (2008b, 121)

An dieser Aussage ist nicht nur bemerkenswert, dass Father Brown an entscheidender Stelle vorsichtig ein *wahrscheinlich* einfügt (weil von außen nicht bestimmbar ist, ob der Andere wirklich nicht glaubt oder vielleicht bloß *anders* als man selbst), sondern interessant ist auch, dass er damit die interne Gliederung systematischer Theologie *in ihrer traditionellen Form* umreißt. Vorweg sei angemerkt, dass oftmals auch die theologische Ethik in der systematischen Theologie verortet ist; da sie aber im vorliegenden Buch keine Rolle spielt, wird sie in diesem Kontext nicht näher dargestellt – der Fokus gilt Dogmatik und Fundamentaltheologie. Wie sind diese üblicherweise einander zugeordnet?

Dogmatik beschäftigt sich mit der *Bedeutung des christlichen Glaubens*, sie erarbeitet und entfaltet gleichsam seine Gehalte. In diesem Sinn sagt Brown, er müsse erklären und verständlich machen, was er glaubt; denn es ist nicht einfachhin klar, was dazu gehört und was nicht oder was es bedeutet, dass Jesus Gott *und* Mensch, Maria Jungfrau oder Gott dreifaltig ist. Dogmatik ist *im traditionellen Setting* binnenorientiert, d. h. spricht vor und mit Gläubigen über die Bedeutung des Glaubens; sie gliedert sich in bestimmte *Traktate*, d. h. Themenfelder (z. B. Gotteslehre, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Pneumatologie etc.)

Fundamentaltheologie hingegen versucht, die *Rationalität christlichen Glaubens* auszuweisen. Sie reflektiert auf dem Forum der Vernunft, warum es *rational geboten / vernunftgemäß / nicht irrational / plausibel etc.* ist, zu glauben. Das meint Brown mit seinem Hinweis auf „Gründe“. Fundamentaltheologie orientiert sich *in ihrer traditionellen Form* an Nicht- oder Andersglaubenden, um im Gespräch mit ihnen die Legitimität der eigenen Position auszuweisen (eine Aufgabe, die früher meist als *Apologetik* firmierte). Je nach Glaubens- und Rationalitätskonzept werden dabei bei verschiedenen Fragen unterschiedliche Ziele verfolgt: Es können rationale *Begründungen* anvisiert sein (mit dem Anspruch, dass es rational ist, zu glauben – und irrational, es nicht zu tun), es kann versucht werden, den eigenen Glauben *kritisch zu verantworten* (mit der Perspektive, dass der Glaube vernünftig möglich ist, aber auch andere Positionen rational vertreten

werden können), es können auch andere Ziele im Blick sein. Kurz: Es gibt hier ein weites Spektrum an Positionen und Schattierungen (vgl. 20.3; Müller 2010).



In *traditioneller Lesart* unterscheidet man innerhalb der Fundamentaltheologie jedenfalls drei Argumentationsgänge (die sog. *demonstrationes*), die von einer erkenntnistheoretischen Reflexion (*de locis theologicis*) ergänzt bzw. ständig begleitet werden:

α) Die *demonstratio religiosa* fragt, ob und warum es rational ist, religiös zu sein bzw. an Gott zu glauben; im Zentrum stehen hier Religion und die Gottesfrage im Allgemeinen. Imaginierte Gesprächspartner sind v. a. Atheisten, Agnostikerinnen oder (externe) Religionskritik.

β) Die *demonstratio christiana* fragt, warum und in welchem Sinn es rational ist, unter all den möglichen Religionen das Christentum zu wählen; im Zentrum steht hier die Beschäftigung mit der Offenbarung Gottes (in Jesus von Nazaret). Imaginierte Gesprächspartnerinnen sind v. a. bereits religiöse bzw. religiös suchende Menschen oder sog. *Deistinnen* (i. e. Menschen, die an die Existenz einer göttlichen Wirklichkeit glauben, ohne dieser allerdings existentielle Relevanz zuzusprechen).

γ) Die *demonstratio catholica* fragt in ihrer traditionellen Fassung, warum es (trotz aller Mängel und anderer Möglichkeiten) rational ist, in der Gemeinschaft der (katholischen) Kirche zu sein bzw. zu bleiben; im Zentrum steht hier meist die Frage danach, was Kirche überhaupt ist, bzw. nach ihrem Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen.

δ) Ein viertes Reflexionsfeld wird schließlich mit *de locis theologicis* umschrieben: Es geht dabei traditionell um die Frage, auf welche „Erkenntnisorte“ man sich in theologischen Argumentationen und Konflikten auf welche Weise sinnvoll beziehen kann bzw. sollte (vgl. 2.3). Diese Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Fragen (etwa: Wie funktionie-

ren religiöse Überzeugungen? Was macht ein Argument triftig? Kann man Aussagen über Gott wortwörtlich verstehen? U. a. m.) ist nicht notwendig ein eigenes, losgelöstes Projekt, sondern vielfach eine mitlaufende Reflexionsperspektive in konkreten Problemen. Dabei geht es nicht zuletzt um die Frage, welches Glaubens- und Rationalitätsmodell angemessen ist bzw. in welchem Verhältnis Glaube und Vernunft stehen.

Der mehrfache Hinweis darauf, dass Dogmatik und Fundamentaltheologie *in traditioneller Lesart* auf diese Weise gedacht werden und zugeordnet sind, ergibt sich daraus, dass die Sache live und in Farbe natürlich nicht so statisch und linear läuft, wie die Darstellung eben nahelegt: Oftmals beginnen Diskurse nicht bei der Gottesfrage, sondern entzünden sich an der Kirche; zugleich präzisiert, wer den Glauben rational verantwortet, damit ja auch seine Bedeutung; und wer seine Bedeutung erschließt, fragt auch nach Gründen und Gegengründen – und gerät so an die Frage danach, was überhaupt vernunftgemäß ist etc. Kurz: Die Lage ist fraglos komplexer als das traditionelle Schema suggeriert. Gleichwohl ist die skizzierte Struktur sinnvoll, weil sie eine erste Orientierung bietet und zugleich erkennen lässt, dass die Fragen nach *Gott, Jesus Christus* und der *Kirche* die großen materialen Schnittflächen von Dogmatik und Fundamentaltheologie bilden.

1.4 Ein Reiseplan. Oder: Zum Aufbau dieses Buchs

Was heißt das eben Gesagte für dieses Buch? Es bedeutet, dass eben diese drei großen Fragen nach Gott, Jesus Christus und Kirche auch hier eine strukturierende Funktion haben werden – und zwar im Verbund mit epistemologischen und hermeneutischen Reflexionen. Stellt man sich dieses Buch als Reise vor, dann lässt sich der Reiseprospekt in aller Kürze wie folgt skizzieren:

- a) Die ersten beiden Kapitel im Anschluss führen uns ins weite Feld *de locis theologicis*: Sie widmen sich den zwei zentralen epistemischen Ressourcen theologischer Reflexion, d. h. jenen *Erkenntnismedien*, mit denen nach klassischem Verständnis theologisch primär gearbeitet wird – nämlich Glaube und Vernunft (Kapitel 2 und 3).
- b) Danach folgen Kapitel, die in drei unterschiedlichen Ausflügen die *Frage nach Gott* thematisieren: Ein *erster Ausflug* beschäftigt sich traditionell mit Gottesbegriffen und -beweisen sowie Eigenschaften Gottes (Kapitel 4 bis 6); der *zweite Ausflug* lässt dann exemplarische Anfragen an die Rede von Gott sichtbar werden, wie sie primär mit Neuzeit und Moderne entstehen (Kapitel 7 bis 9). Eine *dritte und etwas längere Wegstrecke* behandelt schließlich die wohl wichtigste Herausforderung für den Glauben an Gott, nämlich die Frage nach dem Leid (Kapitel 10).

- c) Im Anschluss finden sich vier Kapitel, die sich mit der *Frage nach Jesus von Nazaret* auseinandersetzen, den der christliche Glaube als *Christus* bzw. näherhin als *Selbstmitteilung Gottes* versteht. Die einzelnen Reiseetappen widmen sich dabei Fragen nach dem historischen Jesus, nach der mit ihm verknüpften Heilserfahrung sowie den christologischen Dogmen der ersten Konzilien (Kapitel 11 bis 13). Am Ende gelangen wir auf diesem Weg – insofern der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott in Jesus Christus erschlossen ist – auch in das Feld der Trinitätstheologie (Kapitel 14).
- d) Vier weitere Kapitel führen in Diskurslandschaften rund um die *Frage nach der Kirche*. Einzelne Touren beschäftigen sich mit Kirche im engeren Sinn, mit den Sakramenten im Allgemeinen sowie mit konfessionellen Konflikten und ökumenischen Konsensen (Kapitel 15 bis 17). Den Abschluss dieses Teils bilden Reflexionen darauf, wie aus christlicher Perspektive andere religiöse Traditionen eingeschätzt werden können (Kapitel 18).
- e) Am Ende der Reise stehen schließlich Ausfahrten in zwei unterschiedliche thematische Gegenden: Zuerst geht es auf eschatologischen Pfaden in Diskurse rund um die christliche Auferstehungshoffnung (Kapitel 19), ehe gewissermaßen eine wissenschaftstheoretische Landpartie den Abschluss des Buches bildet (Kapitel 20).

All diese Reiseabschnitte sowie die wichtigsten Übergänge werden von insgesamt *sieben Zwischenreflexionen* zusammengehalten: Sie sollen helfen, bisherige Wegstrecken mit neuen Etappen zu verbinden und den Überblick zu behalten – und können zum Einstieg auch da sinnvoll sein, wo man nicht die gesamte Reise unternimmt, sondern sich nur einige Tagesausflüge, also Kapitel vornimmt. Hinweise für die etwaige Arbeit mit dem Buch sind in einer sog. *Lektüre- und Arbeitsorientierung* am Ende gesammelt, während Erläuterungen zu Textgestaltung, Literatur, Zitation etc. in den *Vorbemerkungen des Literaturverzeichnisses* zu finden sind.

Damit ist zwar der ungefähre Weg bezeichnet, aber natürlich noch nicht absehbar, was er tatsächlich bringen wird – das übersteigt die Möglichkeiten einer Reiseplanung. Um es mit J.R.R. Tolkien bzw. seinen Hobbits zu sagen: „Still around the corner there may wait / A new road or a secret gate“ (2002, 76). Aber die Möglichkeit des Unerwarteten spricht ja nicht gegen das Reisen, sondern ist ein Versprechen: Die Neugierde und Zuversicht, die darin liegen, leiten uns in die nächsten Kapitel.

2 Religiös glauben?

Theologie ist Nachdenken über Gott – aus dem Glauben heraus, an Vernunft orientiert: So simpel war Theologie in erster Annäherung erläutert worden. Die Formulierung lädt zu weiteren Reflexionen insbesondere hinsichtlich ihrer konstitutiven Begriffe *Glaube* und *Vernunft* ein. In der folgenden Einheit soll der Begriff des Glaubens reflektiert werden: Ausgangspunkt ist ein Gleichnis, in dem verschiedene Aspekte religiösen Glaubens eine Rolle spielen (2.1); diese Aspekte sollen dann im Blick auf Glauben als Vertrauen (2.2) und auf den Inhalt des Glaubens (2.3) erörtert werden. Es folgt eine Zusammenfassung der Überlegungen (2.4) sowie der Blick auf eine offene Frage, die ins nächste Kapitel überleitet (2.5).

2.1 Was heißt es, zu glauben? Ein Gleichnis

Beginnen wir die Beschäftigung mit der Frage, was Glauben im christlichen Verständnis meint, über einen Seiteneingang: mit einer Geschichte des englischen Philosophen Basil George Mitchell (1917–2011).

In Kriegszeiten trifft in einem besetzten Land ein Mitglied der Widerstandsbewegung einen Fremden, der einen tiefen Eindruck auf ihn macht. Sie verbringen die Nacht im Gespräch miteinander. Der Fremde eröffnet dem Partisanen, dass er selbst auf der Seite des Widerstands stehe, diesen sogar anführe, und bittet ihn eindringlich, Vertrauen zu ihm zu haben, was immer auch geschehe. Der Partisan wird bei diesem Treffen vollständig von der Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit des Fremden überzeugt und verpflichtet sich, ihm zu vertrauen.

Nie wieder treffen sie sich unter vertraulichen Umständen. Aber zuweilen wird beobachtet, wie der Fremde Mitgliedern der Widerstandsbewegung hilft, und der Partisan sagt dankbar zu seinen Freunden: „Er steht auf unserer Seite.“

Zuweilen aber wird auch gesehen, wie er in Polizeiuniform Patrioten an die Besatzungsmacht ausliefert. Bei solchen Vorfällen murren die Freunde des Partisanen; aber dieser sagt weiterhin: „Er steht auf unserer Seite.“ Er glaubt immer noch, dass ihn der Fremde gegen allen Augenschein nicht getäuscht hat. Zuweilen bittet er den Fremden um Hilfe und erhält sie auch. Dann ist er dankbar. Zuweilen aber bittet er vergeblich. Dann sagt er: „Der Fremde wird es schon wissen.“ Zuweilen fragen seine Freunde verbittert: „Was müsste er denn tun, um dich zu überzeugen, dass du unrecht hattest und er nicht auf unserer Seite steht?“ Doch der Partisan weigert darauf die Antwort und erklärt sich nicht bereit, den Fremden auf die Probe zu stellen. Und zuweilen klagen seine Freunde: „Wenn du das damit meinst, dass er auf unserer Seite steht, je eher er dann zur anderen Seite überläuft, desto besser.“

Der Partisan im Gleichnis lässt nichts als entscheidenden Einwand gegen den Satz „Der Fremde steht auf unserer Seite“ zu; und zwar deshalb, weil er sich zum Vertrauen dem Fremden gegenüber verpflichtet hat. Aber er sieht natürlich, dass das zweideutige Verhalten des Fremden ein Argument gegen seinen Glauben an ihn ist; denn genau diese Situation macht ja seine Glaubens-

prüfung aus. Was kann der Partisan tun, wenn er vergeblich um Hilfe bittet? Er kann folgern, dass der Fremde nicht auf seiner Seite steht; oder daran festhalten, dass er auf seiner Seite steht, aber Gründe hat, seine Hilfe vorzuenthalten. Das Erste zu tun, wird er sich weigern. Wie lange aber kann er die zweite Position einnehmen, ohne dass dies einfach töricht wird? Ich denke, das lässt sich nicht im Vorhinein sagen. (1985, 216–217)

Die Geschichte ist als Gleichnis konzipiert: Sie will erhellen, wie religiöser Glaube funktioniert, und legt nahe, den Glauben an Gott in Analogie zum Vertrauen des Widerstandskämpfers auf den Fremden zu verstehen. Es geht um Vertrauen, bestimmte Überzeugungen, eine Entscheidung, um Unverständnis und eine ‚Prüfung‘ – und es geht um Fragen nach der Vernünftigkeit dieses Vertrauens. Diese und andere Elemente kehren in den folgenden Punkten wieder, wenn es um die Eigenart dessen geht, was es heißt, in einem religiösen (spezifischer: in einem christlichen) Sinn zu glauben.

Eine erste Unterscheidung, die sich dabei aus dem Gleichnis ergibt und die die folgende Darstellung strukturiert, ist jene von *Glaubensinhalt* und *Glaubensakt*. Offenkundig bezieht sich der Glaube des Partisanen auf bestimmte Inhalte (etwa dass der Fremde auf Seiten des Widerstands steht), ist aber auch eine zutiefst persönliche Haltung, ein Akt des Vertrauens. Diese Differenz ist auch aus der sog. *theologischen Erkenntnislehre* bekannt, die innerhalb der Theologie darüber nachdenkt, wie christlicher Glaube ‚funktioniert‘. Die Unterscheidung entspricht der Beobachtung, dass man nach dem Glauben zweifach fragen kann: „Was glaubt jemand, der glaubt?“ und „Was tut jemand, der glaubt?“. Die erste Frage zielt auf die sog. *fides quae (creditor)*, den Glaubensinhalt, der verbindlich zu glauben ist. In traditioneller Sprechweise ist der Inhalt das sog. *depositum fidei*, das Glaubensgut, welches die Kirche in Form wahrer Sätze (so eine klassische Vorstellung) aus der göttlichen Offenbarung empfangen hat, um sie zu lehren, auszulegen und weiterzugeben. Die zweite Frage fragt nach dem Glaubensakt, die sog. *fides qua (creditor)*: Hier geht es um die Haltung, mit der geglaubt wird. Die Frage nach dieser Haltung soll uns im nächsten Punkt beschäftigen.

2.2 Wie funktioniert Vertrauen? Zur Tiefendimension der *fides qua*

2.2.1 Zur inneren Struktur des Glaubens

Was tut, wer glaubt? Glauben, so schreibt Frère Roger Schutz (1915–2005) zu dieser Frage, ist „ganz einfaches Vertrauen auf Gott, ein unerlässlicher, im Leben unentwegt neuer Aufbruch des Vertrauens“ (2005). Es ist vielleicht die einfachste und passendste Antwort auf die Frage nach der *fides qua*. *Was tut diejenige, die glaubt? Sie vertraut auf Gott.*

Dieses Vertrauensmoment religiösen Glaubens hat man im Blick, wenn man vom sog. *fiduziellen Glauben* spricht; es lässt sich etwa mit Thomas von Aquin weiter verfeinern, der im Blick darauf drei Aspekte unterscheidet (vgl. STh II-II q2 a2): Wer religiös glaubt, der

- *glaubt, dass Gott existiert (credere Deum esse)*. Hier spricht man vom sog. *doxastischen Glauben* (von δόξα, Meinung), bei dem es darum geht, dass *etwas für wahr gehalten* wird (nämlich der Gehalt der *fides quae*). Im Gleichnis ist das offensichtlich: Der Partisan, der dem Fremden vertraut, hält zugleich bestimmte Aussagen über ihn für wahr (etwa dass der Fremde nicht lügt, dass er auf ihrer Seite steht, dass er nach seinen Möglichkeiten für sie agiert etc.). Auch aus dem Alltag ist die doxastische Dimension von Vertrauen bekannt: Wer seinem Arzt vertraut, wird zugleich eine Reihe von Aussagen über ihn für wahr halten (etwa dass er nicht lügt, medizinisch kompetent ist, seinen Job professionell erledigt etc.). Entsprechend wird, wer Gott vertraut, analog bestimmte Überzeugungen für wahr halten (etwa dass Gott existiert, gütig ist etc.). Kurzum: Fiduzieller Glaube (im Sinne von Vertrauen) *umfasst* doxastischen Glauben (im Sinne des Fürwahrhaltens von Aussagen).
Will man doxastischen Glauben näher erhellen, zeigt sich folgendes Bild: „Glauben“ im doxastischen Sinn bezeichnet eine Einstellung des Fürwahrhaltens im Blick auf einen sog. *propositionalen Gehalt*, einen Inhalt, der in der Satzform „dass p“ ausgedrückt werden kann (wobei p in der Folge immer für einen propositionalen Gehalt steht, vgl. 3.3). Wenn der Partisan glaubt, dass der Fremde auf Seiten des Widerstands steht, dann ist „Der Fremde steht auf Seiten des Widerstands“ der propositionale Gehalt p, auf den sich der Partisan mittels des sog. *doxastischen Operators* „glauben“ bezieht; man spricht auch von einer sog. *propositionalen Einstellung*. Dabei sind Gewissheitsgrade denkbar: Doxastischer Glauben ist schwach, wenn man p bloß für wahrscheinlich hält, es ist stark, wenn man von p überzeugt ist. In beiden Fällen wird p für wahr gehalten, die subjektive Gewissheit ist aber unterschiedlich. Thomas geht für religiösen Glauben davon aus, dass er tendenziell mit starken Überzeugungen einhergeht; das Gleichnis unterstützt diese Interpretation: Würde der Partisan *bloß vermuten*, dass der Fremde *vielleicht* für den Widerstand agiert, würde er seine Vermutung wohl beim ersten Bedenken aufgeben; zugleich scheinen starke Überzeugungen aber Zweifel auch nicht ganz auszuschließen, wie die Geschichte ebenfalls andeutet – diese Wahrnehmung ist für später zu notieren. Der entscheidende Punkt fürs Erste jedenfalls ist, dass religiöser Glaube das Fürwahrhalten von Sätzen einschließt (*belief that*).
- *glaubt Gott (credere Deo)*. Was Thomas mit diesem Aspekt der *fides qua* meint, lässt sich am Gleichnis leicht nachvollziehen: Der Partisan glaubt das, was er doxastisch für wahr hält, *weil er dem Fremden glaubt*. Das Vertrauen in den Fremden ist also der *formale Grund* dafür, dass er doxastisch für wahr hält, was er für wahr hält. Das ist deshalb von Interesse, weil man fragen kann, ob, wie und in welchen Fällen es möglich ist, Überzeugungen im Rekurs auf Autorität, Verlässlichkeit, Kompetenz Dritter zu begründen; und unter welchen Umständen es moralisch legitim ist, sich darauf zu verlassen (vgl. dazu 7.2.2). *Unter bestimmten Umständen* scheint beides möglich zu sein: Im Alltag ist es jedenfalls nichts Ungewöhnliches, aber auch im Gleichnis erscheint es nicht *per se* irrational. Auch dieser Aspekt ist Thomas zufolge für christlichen Glauben in Rechnung zu stellen: Gott ist der formale Grund dafür, dass wir glauben, was wir glauben.
- *glaubt an Gott (credere in Deum)*. Schließlich betont Thomas, dass Glaube auch eine Dimension freier Entscheidung umfasst: Es gibt keinen Zwang, keinen Automatismus zu glauben – und das „Glauben an“ soll das ausdrücken. Auch im Gleichnis scheint dieser Aspekt auf:

Die Situation ist keineswegs so, dass der Widerstandskämpfer den Fremden als Verbündeten verstehen *muss*. Es gibt eine gewisse Ambivalenz, die erklärt, warum der Fremde eindringlich darum bittet, ihm zu glauben; und es gibt offensichtlich einen gewissen Spielraum, der sich nicht einfach durch Beweismaterial endgültig ausräumen lässt. Auch das kennt man analog aus dem Alltag. Wenn sich ein Paar einen Ruck gibt und sich entscheidet zu heiraten, könnte es sagen: „*Let's do this* – glauben wir an unsere Beziehung!“ In der (unangenehm pathetischen) Formulierung steckt eben dieser Gedanke: Glaube hat etwas damit zu tun, in einer ambivalenten Situation bewusst Ja zu sagen. Thomas zufolge ist das für den christlichen Glauben wesentlich: Er betrifft nicht bloß den Intellekt (der propositionale Gehalte für wahr hält, weil er dessen Quelle, Gott, als vertrauenswürdig einschätzt), sondern hat auch mit unserer Freiheit zu tun. Er ist ein bewusstes Ja, ein „zustimmendes Denken“ (STh II-II q2 a1 c).

Diese Analyse schlüsselt auf, welche Aspekte fiduzieller Glaube im Sinne von Vertrauen *umfasst*. Vor allem der zweite Aspekt regt zu weiteren Überlegungen an, weil hier am offensichtlichsten jene personale Dimension involviert ist, die für das christliche Verständnis von Glauben von entscheidender Bedeutung ist. Stellen wir uns kurz folgendes Szenario vor: Man ist auf einer Bergtour und fühlt sich etwas kränzlich; zufällig hat man sein altes, nicht mehr ganz zuverlässiges, aber lange bewährtes Fieberthermometer mit im Rucksack und misst seine Körpertemperatur. Wenn man der Messung des Thermometers Glauben schenkt, glaubt man rein formal – so könnte man sagen – im eben beschriebenen Sinn: Es gibt einen propositionalen Gehalt p („Ich habe 37,5°“), einen formalen Grund des Glaubens (die *prinzipielle* Vertrauenswürdigkeit der Messung) und das Moment bewusster Entscheidung (da die Angaben *im Einzelnen* nicht mehr völlig zuverlässig sind, muss man entscheiden, ob man sie noch als Richtwert verwenden will oder nicht mehr). Das Beispiel macht *ex negativo* ein wichtiges Charakteristikum christlichen Glaubens sichtbar: Dieser denkt Gott als *personales* Gegenüber, d. h. seine Vertrauenswürdigkeit gleicht nicht der eines Messapparats, sondern jener von Personen. Religiöses Vertrauen wird in der christlichen Theologie also (wie auch das Gleichnis deutlich macht) grundlegend in Analogie zu zwischenmenschlichem Vertrauen begriffen.

Das hat Konsequenzen auch hinsichtlich der spannenden Frage, was genau es ist, das jemanden zum Glauben bewegt bzw. was Vertrauen weckt. Thomas etwa hält fest, dass man keineswegs meinen sollte, spektakuläre Wunder o. Ä. wären eigentlich der formale Grund des Glaubens oder würden uns zum Glauben bringen: „Viele sehen das gleiche Wunder und hören die gleiche Predigt, glauben aber nicht, während andere glauben“ (STh II-II q6 a1 c; vgl. Lk 17,11–19). Was ist es also, wenn es nicht „äußeres“ Beweismaterial ist, das Vertrauen erweckt? Thomas wählt leise Töne und formuliert dezent: Es ist Gottes stilles Werben in uns, das zum Glauben an ihn einlädt und Vertrauen weckt (vgl. STh II-II q2 a9 ad3). Wir können offenlassen, wie still und zurückhaltend dieses Werben sein mag, wie es sich vernehmen lässt, wie man überhaupt wissen kann, dass es nicht bloß eingebildet ist, oder wie leise das eigene Ja sein

kann, um als Ja zu gelten – entscheidend ist die existentielle Dimension dieses Geschehens: Glauben ist eine Antwort auf das Werben Gottes, es ist letztlich Vertrauen auf Gott.

<p>fides qua Glaubensakt</p> <p>Das Fürwahrhalten bestimmter Aussagen * aufgrund der Anerkennung der Vertrauenswürdigkeit Gottes motiviert von einem bewussten Ja</p>	<p>fides quae Glaubensinhalt</p> <p>Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret als <i>depositum fidei</i></p>
<p>Fiduzielles Glauben</p>	
<p>* Doxastisches Glauben</p>	

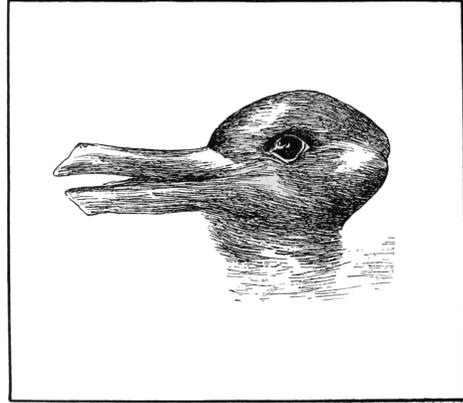
2.2.2 Zur epistemischen Logik des Glaubens

a) Hasen und Enten: Die Eröffnung einer neuen Sicht der Dinge

Die letzten Bemerkungen streiften die subtile Frage, *wie* man zum Glauben kommt. Man kann diesen Vorgang auch in anderer Hinsicht thematisieren und fragen, *was* geschieht, wenn man zum Glauben kommt: Was für eine Art von Erfahrung ist es, die den Widerstandskämpfer zum Vertrauen bewegt, und was geschieht dabei epistemisch? Die folgenden Abschnitte stellen diese und damit verbundene Fragen aus der Perspektive der sog. *religious epistemology*. Diese fragt nicht spezifisch nach der Eigenart *christlichen* Glaubens, sondern philosophisch-epistemologisch orientiert, wie *religiöse Überzeugungen allgemein* funktionieren.

Kommen wir dazu nochmals auf das Gleichnis zurück: Was geschieht im Gespräch jener langen Nacht? Eine bekannte Deutung liefert der englische Theologe Ian T. Ramsey (1915–1972), mit dem man hier von einer sog. *disclosure*-Erfahrung sprechen kann (1957): Dem Partisanen wird im Gespräch der Nacht eine neue Sicht der Dinge erschlossen, ihm erscheinen die Dinge wie in ein neues Licht getaucht. Das Vertrauen, das er fasst, ist also mit einer epistemisch-hermeneutischen (Neu-)Er-schließung (*disclosure*) verbunden: Plötzlich erkennt der Partisan, dass der Widerstand nicht nur die Sache einer kleinen Gruppe ist, sondern es auch innerhalb des Regimes Verbündete gibt, dass er und seine Freunde nicht allein kämpfen, sondern es eine größere Bewegung zum Umsturz der Besatzungsmacht gibt. Man kann diese *disclosure*-Erfahrung mit einem Gedanken des österreichischen Philosophen Ludwig Wittgenstein (1889–1951) erhellen, der zwischen dem „stetigen Sehen“ eines Aspekts und dem „Aufleuchten“ eines Aspekts“ unterschieden hatte (PU Teil II, XI) und das mit

dem Hasen-Enten-Kopf von Joseph Jastrow (1863–1944) illustrierte: Man sieht eine Ente – und plötzlich kippt das Bild und man erblickt den Hasen. Der Hase ‚leuchtet‘ gewissermaßen auf, d. h. es erschließt sich ein neuer Blick auf das, was ist. Eben dies kann man auch für das Gespräch jener Nacht geltend machen: Dem Partisanen eröffnet sich durch sein Vertrauen in den Fremden eine neue Deutung der Dinge – nicht die Welt ändert sich, aber sein Verständnis der Welt. Das lässt sich als Vorlage für ein besseres Verständnis religiösen Glaubens verwenden: Wer religiös glaubt, sieht keine andere Welt, sondern sieht die Welt anders, d. h. er deutet, was ihm begegnet und widerfährt, im Licht seines Vertrauens auf Gott. Anders formuliert: Im Vertrauen auf Gott ist ein bestimmter Deutungs- und Interpretationsrahmen eröffnet, ein bestimmtes Weltbild. Das ist (ganz unabhängig von der Frage, *wie* man zum Glauben kommt, d. h. ob man in ihn und sein Weltbild hineingeboren wurde oder konvertiert ist) ein systematisch anregender Gedanke: dass sich Glauben als



Einstellung zu Welt und Leben verstehen lässt, in deren Licht gedeutet und bewältigt wird, was darin begegnet. Um diese Überlegung weiterzuerfolgen, kann man sich auf andere Überlegungen aus der Spätphilosophie Wittgensteins berufen – sie bilden die Leitlinien für den folgenden Abschnitt (vgl. dazu allg. von Stosch 2001).

b) Aliens und Geheimagenten: Die epistemische Logik von Weltbildüberzeugungen
 Beginnen wir bei einem Gemeinplatz, von dem sich leicht vorstellen lässt, dass ihn auch die Freunde des Widerstandskämpfers in Gesprächen mit ihm verwendet haben: „Du *glaubst*, dass jener Offizier auf unserer Seite steht, aber Du *weißt* es nicht: *Glauben heißt nichts wissen!*“ Wer so spricht, ruft das Bild eines epistemischen Spektrums auf: Links ist *bloßes Vermuten* und rechts *sicheres Wissen* vermerkt. In diesem Bild erscheint alles, was nicht Wissen ist, als defizitär – und es ist klar, wo religiöser Glaube eingetragen ist (ganz weit links) und wonach man streben sollte (nach ganz weit rechts): Wissen ist der epistemische Goldstandard, Glaube demgegenüber bloß Katzengold. Aber ist religiöser Glaube eine Form von Vermuten? Und ist er deshalb gleichsam strukturell defizitär?

An dieser Art zu denken regt sich Wittgensteins Unbehagen, und zwar im Kontext einer gänzlich nicht-religiösen Fragestellung, die wir kurz darstellen wollen. Im posthum erschienenen Werk „Über Gewissheit“ beschäftigt er sich unter anderem mit dem berühmten Beweis für die Existenz einer Außenwelt, den der britische Philosoph

George E. Moore (1873–1958) vorgelegt hatte. Moore ging dafür in Vorträgen ganz einfach vor: Er hob eine Hand, dann die andere und hielt fest, er wisse, dass da zwei Hände seien; da Hände Objekte der Außenwelt seien, wisse er folglich auch, dass eine Außenwelt existiere. *As simple as that*. Wittgenstein irritiert an diesem ‚Beweis‘ die Verwendung des Wortes *Wissen*, denn Wissen hängt ihm zufolge mit der Möglichkeit eines Irrtums zusammen – wo man sich sinnvollerweise nicht irren kann, kann man daher auch nichts wissen. Wie aber wäre denkbar, dass man sich darüber irrt, zwei Hände zu haben? Kann man in der Küche stehen und sagen: „Huch, ich habe mich geirrt, ich habe doch keine Hände!“, so wie man sagen kann: „Huch, ich habe mich geirrt, es ist doch kein Olivenöl mehr da!“? Natürlich sind solche Szenarien in der Literatur denkbar, wo man auch schon mal als Käfer aufwacht – aber das ist eben der Unterschied: Um einen solchen Irrtum überhaupt als möglich denken zu können, muss man fiktionalen Aufwand betreiben. Im Alltag spielen solche Gedankenexperimente keine Rolle – es reicht höchstens für *paper doubt*, nicht für ernsthaften Zweifel.

Die Folgefrage ist klar: Wie soll man Überzeugungen wie „Ich habe zwei Hände“ einordnen, wenn es *nicht* sinnvoll ist, sie als Wissen zu etikettieren? Wittgenstein führt hier den Gedanken des Weltbilds bzw. der Weltbildüberzeugungen ein: In Sätzen wie „Das Universum ist älter als 10 Jahre“, „Menschen sind anders zu behandeln als Steine“ oder „Naturgesetze gelten überall“ drückt sich kein Wissen aus, sondern wird ein Weltbild ansichtig. Weltbildüberzeugungen werden nicht wie Wissen erworben, sondern praktisch ‚erhandelt‘, sie regeln unser Leben und bewähren sich darin: Durch ihre Brille nehmen wir die Welt wahr, in ihrem Licht sehen wir die Welt und handeln wir. Weltbildüberzeugungen sind in dieser Lesart kein Wissen, aber nicht epistemisch defizitär, sondern sie haben eine wichtige epistemische Funktion: Sie sind das Biotop für unsere Argumente, sie sind, wie Wittgenstein schreibt, der „überkommene Hintergrund, vor welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“ (ÜG 94).

Man kann sich diese epistemische Funktion an einem fiktionalen Beispiel veranschaulichen: Zu den Weltbildüberzeugungen des FBI-Agenten F. Mulder gehört es, dass Aliens existieren, die die Erde besucht haben und ihre Existenz vom Geheimdienst der USA in einer großen Verschwörung verschleiert wird (sog. *Area-51-Überzeugung*). Entsprechend deutet er alles, was er liest, hört und wahrnimmt, im Licht dieser fundamentalen Überzeugung: Außenpolitische Aktionen sind Ablenkungsmanöver, Flugzeuglichter am Nachthimmel intergalaktische Kommunikationssysteme, Familienmitglieder von Kollegen verdeckte Agenten u. a. Kurz: Die Area-51-Überzeugung regelt Mulders Leben und seine Deutung der Welt umfassend. Das erklärt auch, warum die Gegenargumente seiner FBI-Kollegin D. Scully nicht überzeugen: Alles, was ihm Scully als Gegenargument anbietet („Das da drüben ist keine Agentin, meine Güte! Es ist Lotte, die Tochter der Chefin – und sie ist gerade erstmal drei Monate!“), deutet Mulder im Licht der noch fundamentaleren Area-51-Überzeugung anders: „Die Aliens sind uns weit voraus, sie haben geheimes medizinisches Wissen, das ihnen erlaubt, auch Säuglinge zu Geheimagenten auszubilden! Und gerade die Tochter der Chefin ist prädestiniert dafür!“

Das Beispiel atmet Irrsinn, aber die freigelegte epistemische Logik ist *rein formal* nichts Außergewöhnliches. Das ist eine Pointe von Wittgensteins Ausführungen: *Wir alle* haben fundamentale Überzeugungen, die unser Leben regeln und nach denen wir bemessen, ob wir etwas für plausibel halten oder nicht. Die Überzeugung etwa, dass Belebtes anders zu behandeln ist als Unbelebtes, funktioniert grundsätzlich analog: Sie reguliert die Art und Weise, wie wir mit Menschen und Dingen umgehen, sie prägt unsere Wahrnehmungen und Praktiken – und sie ist Argumenten offenkundig nur bedingt zugänglich. Wenn man uns z. B. erklären würde, dass Batterien eine Seele hätten (sie tragen ja Energie in sich!) und daher besondere Rechte besäßen, würden wir verständnislos reagieren: Nach den Maßstäben unseres Weltbilds gibt es schlicht nichts, was diesen Gedanken für uns auch nur annähernd lebenspraktisch plausibel machen könnte.

Brechen wir die Darstellung an dieser Stelle ab, um zur Frage nach der Eigenart religiöser Überzeugungen zurückzukehren: Warum sind Wittgensteins Ausführungen für das Verständnis religiösen Glaubens relevant? Der Grundgedanke ist simpel: Religiöse Überzeugungen partizipieren an der epistemischen Logik von Weltbildüberzeugungen. Überzeugungen wie jene, dass der Mensch Gottes Ebenbild ist, dass er mehr als sein Scheitern ist und von Gott unbedingt geliebt wird, regulieren offenkundig den Umgang religiöser Menschen mit anderen Menschen: Im Licht dieser Überzeugungen nehmen wir andere wahr, halten wir bestimmte Aussagen für plausibel oder nicht, bewerten wir den Umgang mit unseren Mitmenschen und orientieren wir uns im Handeln. Das ist eine gänzlich andere Sache als *bloßes Vermuten* – und es ist keineswegs epistemisches Katzengold.

c) Papayas und Pitayas: Das Immunisierungsproblem des Glaubens

Bezieht man diese Bemerkungen auf das Miteinander von religiösen und nicht-religiösen Weltbildern, können die Ausführungen des letzten Punktes durchaus Unbehagen bereiten: Folgt daraus nicht, dass sich religiöse und nicht-religiöse Zeitgenossen voller Unverständnis gegenüberstehen? „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen“, schreibt Wittgenstein in früheren Jahren (TLP 6.43). Man kann fragen, ob das auch für religiöse und säkulare Bürger gilt – weil die religiöse Deutung der Welt für den säkularen Bürger ebenso unverständlich ist wie die säkulare Deutung für die religiöse Bürgerin. Ist das die Konsequenz der bisherigen Überlegungen?

Man muss den Ertrag der letzten Darlegungen (nämlich dass religiöse Überzeugungen an der Logik von Weltbildüberzeugungen partizipieren) gerade unter diesem Gesichtspunkt auf mögliche problematische Implikationen hin gegenlesen. Solche lassen sich anhand einer griffigen Formulierung des mittelalterlichen Denkers Bernhard von Clairvaux (1090–1153) freilegen: *fides piorum credit, non discutit* (Epistula 338,1) – der Glaube der Frommen glaubt, er diskutiert nicht: Er lebt gleichsam aus der

Erfahrung des Glaubens, nicht von der Diskussion. So markig, wie es hier formuliert ist, wird eine argumentativ heikle Struktur sichtbar. Diese sieht wie folgt aus, wenn man sie auf das Gleichnis umlegt: *Wer nicht die Nacht im Gespräch mit dem Fremden verbracht hat, wer nicht weiß, wie diese Nacht war und wie überzeugend, authentisch und vertrauenswürdig der Fremde war – dem fehlt Entscheidendes. Er kann in gewisser Weise gar nicht mitreden. Seine Einwände sind nicht plausibel, sie treffen nicht wirklich, denn ihnen fehlt die Erfahrung dieser Nacht.* Man muss die starke Seite darin sehen, bevor man das Problem benennt: Es ist tatsächlich nicht ausgeschlossen, dass sich bestimmte *Gebalte* nur in bestimmten *Vollzügen* erschließen (vgl. 16.3.3). Anders formuliert: Es ist denkbar, dass eine spezifische Erfahrung eine Perspektive oder Einsicht eröffnet, die (anderen) ohne diese Erfahrung verschlossen ist und bleibt. Wer etwa noch nie Papayas und Pitayas gegessen hat, weiß schließlich auch nicht, wie Papayas und Pitayas schmecken – und sollte sich vielleicht besser zurückhaltend darüber äußern.

Das Beispiel des Schmeckens – i. e. eines sog. *Qualia*-Phänomens, einer Erfahrung, *wie* etwas ist – ist nicht zufällig gewählt, weil es Anknüpfungspunkte zu religiösen Traditionen gibt. In der Mystik ist etwa immer wieder vom Schmecken Gottes die Rede, d. h. einer Gotteserfahrung, die sich nicht einfach in propositional strukturierte Sätze überführen lässt. Wie es ist, eine Pitaya zu essen, lässt sich jemand anderem nicht einfach durch Sätze der Form „Es ist der Fall, dass p“ mitteilen – und Analoges gilt für eine religiöse Erfahrung: Sie lässt sich nicht vollständig kommunizieren oder in eine Form doxastisch-propositionalen Glaubens überführen. Daher unterscheidet u. a. Bonaventura (1221–1274) eine *cognitio Dei quasi experimentalis*, die gleichsam erfahrungstragende Erkenntnis Gottes, von einer *cognitio Dei speculativa*, der propositional strukturierten Gotteserkenntnis (u. a. Sent. III d34/1 a2 q2 ad2; vgl. auch STh II-II q97 a2 ad2).

Die Versuchung, die darin steckt, ist ebenso real wie das Problem, das darin schlummert: Erhebt man diese Form der Argumentation zur Maxime im Umgang mit Rückfragen, immunisiert man sich strukturell gegen jede Kritik, d. h. man verkapselt sich in seinem Glauben wie in einer Ideologie. Die Anfrage einer Atheistin könnte dann einfach mit dem Hinweis abgelehnt werden, dass sie ja nicht wisse, *wie es ist*, aus dem Vertrauen auf Gott zu leben, und daher gar nicht verstehe, worum es *eigentlich* geht – und deshalb ihre Kritik gegenstandslos sei. Analog ließe sich diese Form der Argumentation innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft anwenden, man sieht darin das dunkle Leuchten fundamentalistischen Denkens: *Wer Fragen stellt oder gar zweifelt, hat bloß zu wenig Glauben; wenn er oder sie wirklich und genügend glauben würde, würden sich diese Fragen nicht mehr stellen.* Freilich ist damit der tiefste Punkt noch nicht erreicht: Man kann den Hinweis auf die je eigene Innenperspektive nämlich *immer und in allem* anbringen. Niemand weiß schließlich, *wie es für mich ist, ich zu sein und die Dinge wie ich zu sehen* – und entsprechend kann man jedem allezeit das Recht bestreiten, Kritik an irgendetwas zu üben, was mit mir zu tun hat!

Eine solche Argumentationsform ist gleichermaßen falsch wie toxisch: Sie vergiftet Denken *und* Glauben, gerade die letzte Überlegung zeigt ihre Absurdität. Beson-

ders in religiösen Kontexten deckt sie mit *moralischer* Geste (mit dem subtilen Vorwurf, zu wenig zu glauben bzw. im paternalistischen Mitleid, zu wenig stark zu glauben) zu, dass es etwas *in der Sache* zu diskutieren gibt. Vermutlich ist diese Form zu argumentieren besonders in jenen Kontexten eine Versuchung, in denen lebenstragende Überzeugungen involviert sind (wie man auch aus der Geschichte politischer Bewegungen weiß, die ebenfalls gefährdet sind, in ihren Programmen ideologisch zu verhärten). Der entscheidende Punkt ist allerdings, dass Immunisierung und Ideologisierung keineswegs strukturell notwendig mit religiösem Glauben verbunden sind. Mehr noch: Das Gleichnis vom Beginn des Kapitels macht deutlich, dass Glaube in spezifischer Weise mehr als andere Weltbildüberzeugungen sensibel für Irritationen und Anfragen ist. Dies soll im nächsten Punkt erläutert werden.

d) Vertrauen und Zweifel: Die Irritationssensibilität des Glaubens

In Basil Mitchells Gleichnis erfährt der Widerstandskämpfer Grenzen, den Mitstreitern seine Sicht der Dinge plausibel darzulegen: Der Fremde hilft den Widerstandskämpfern immer wieder, aber nicht regelmäßig, zudem erzeugen von ihm mitverantwortete Verhaftungen Rückfragen – die Freunde zeigen sich in ihrer enttäuschten Hoffnung verbittert, der Partisan aber vertraut weiterhin auf den Fremden. Freilich tut er dies nicht unbeirrt, und eben diese Beobachtung ist in unserem Zusammenhang von Interesse: Sein Vertrauen ist offensichtlich irritationssensibel, d. h. seine Wahrnehmung der Welt ruht nicht selbstgenügsam in sich oder verschließt die Augen vor Problemen. Wenn der Partisan „natürlich“ sieht, „dass das zweideutige Verhalten des Fremden ein Argument gegen seinen Glauben an ihn ist“, ist das ein Hinweis darauf, dass sein Vertrauen gerade nicht ideologisch blind ist. Mehr noch: So wie Mitchell die Geschichte entwickelt, leidet der Widerstandskämpfer selbst an der Ambivalenz der Ereignisse. Es ist von einer „Glaubensprüfung“ die Rede, eine Wortwahl, die auf einen existentiell belastenden Vorgang hinweist.

Das macht darauf aufmerksam, dass eine Haltung religiösen Vertrauens Fragen, Zweifel oder Anklage keineswegs ausschließt: Wer auf Gott vertraut, wird weder für andere noch für sich selbst Antworten auf alle Fragen haben, er wird auch die Komplexität, Probleme und Herausforderungen des Lebens nicht los – und sollte dies weder erwarten noch anderen oder sich selbst vorspielen: „Ich bilde mir nicht ein, das Ziel schon erreicht zu haben“, schreibt Paulus sinngemäß, wie um sich selbst und andere genau daran zu erinnern (vgl. Phil 3,13): Noch sind wir alle gemeinsam auf dem Weg. Man kann den Gedanken in Rekurs auf den Hasen-Enten-Kopf auch lockerer formulieren: *Wer die Ente sieht, muss für den Hasen nicht blind geworden sein* – das ist keineswegs Zeichen eines *schwachen Vertrauens*, sondern Moment eines *wachen Glaubens*, der sich nicht verhärtet hat oder abgestumpft ist. Daran wird deutlich, dass religiöser Glaube bzw. religiöse Überzeugungen zwar *in gewisser Hinsicht* an der Logik von Weltbildüberzeugungen partizipieren, aber anders funktionieren als etwa die fundamentale

Überzeugung, zwei Hände zu haben oder noch nie am Mond gewesen zu sein: Letzteres mag man Zeit seines Lebens niemals ernstlich infrage stellen, während das für religiöse Überzeugungen gerade angesichts der Theodizee-Frage (vgl. Kapitel 10) reichlich ungewöhnlich wäre.

Religiöser Glaube – so eine Einsicht, die man am Ende dieses Punkts notieren kann – lässt sich so als eine lebensorientierende Haltung des Vertrauens auf Gott verstehen, die irritationssensibel ist. Oder mit Thomas formuliert: Es kann sich auch „im Glaubenden eine Bewegung [des Fragens, Überlegens, Zweifeln] erheben, die [gleichsam] im Gegensatz zu dem steht, woran er mit großer Festigkeit vertrauend festhält“ (De ver. q14 a1 c). Das ist allerdings nichts Außergewöhnliches, denn wer glaubt, ist noch nicht am Ziel – sondern auf dem Weg (vgl. 1 Kor 13,12).

2.2.3 Zur praktischen Verfasstheit des Glaubens

Man kann im Gleichnis eingangs auf eine weitere Dimension religiösen Glaubens aufmerksam werden. So lässt sich leicht vorstellen, dass das Vertrauen auf Verbündete in den Reihen des Regimes auch Einfluss darauf hat, wie der Partisan seine Aktivitäten plant und durchführt. Etwas allgemeiner formuliert: *Glauben eröffnet nicht einfach einen Deutungsrahmen, sondern ist mit einer Praxis verknüpft, d. h. mit gelebtem Leben* – er orientiert nicht allein, wie man die Dinge wahrnimmt und einschätzt, sondern zugleich auch das eigene Tun und Lassen.

Man kann diesen Gedanken *formal* von Wittgenstein her präzisieren, der Weltbilder als praktisch ‚erhandelt‘ versteht. Ein Weltbild wird *nicht* zuerst theoretisch vergewissert, um dann in die Praxis umgesetzt zu werden, etwa nach dem Muster: *Zuerst lernt man kognitiv, zwei Hände zu haben – und dann handelt man entsprechend*. Ein Weltbild ist vielmehr intrinsisch praktisch verfasst: Es reguliert die Art und Weise, wie wir leben. Das gilt, insofern religiöse Überzeugungen wie gezeigt Eigenschaften von Weltbildüberzeugungen teilen, auch für religiösen Glauben: Auch er ist intrinsisch praktisch. Weil er sich allerdings nicht darauf reduzieren lässt, ist zu wiederholen, was analog schon in 2.1 deutlich wurde: Die praktisch-regulative Dimension religiösen Vertrauens schließt eine doxastisch-propositionale Dimension nicht aus, sondern ein, d. h. es gibt spezifische Gehalte, Rationalitäts- und Wahrheitsansprüche, die mit religiösen Überzeugungen erhoben werden. Die Überzeugung, dass Gott die Welt erschaffen hat, regelt z. B. nicht nur das Leben vieler religiöser Menschen und die Art und Weise, wie sie die Welt sehen; damit wird auch ein *Wahrheitsanspruch* erhoben (nämlich dass es sich *wirklich* so verhält, dass Gott die Welt erschaffen hat), von dem beansprucht wird, dass er *vernunftgemäß* ist (weil er Einsichten der Vernunft nicht widerspricht bzw. sich aus solchen sogar nahelegt).

Man kann sogar mutmaßen, ob das Fürwahrhalten einer Überzeugung inneres Moment dessen ist, dass sie überhaupt regulativ wirksam ist – so wie der Umstand, dass der Partisan es doxastisch für wahr hält, dass der Fremde für den Widerstand arbeitet, ein Grund dafür ist, seine Aktionen so zu planen, wie er sie plant. Im Gleichnis mag das ein relevanter Aspekt sein, aber als *umfassende* Erklärung greift das zu kurz, denn offensichtlich gilt auch umgekehrt (und biographisch viel früher!), dass die praktische Dimension gelebten Lebens das doxastische Glauben

stützt: Ein Weltbild und die damit verbundene Lebenspraxis erzeugen Plausibilitäten, an denen sich ausrichtet und mitentscheidet, was wir für wahr halten.

Man kann an dieser Stelle wieder zu Einsichten der theologischen Erkenntnislehre zurückkehren, um die Praxisdimension religiösen Vertrauens *material* spezifischer zu fassen, d. h. konkret auf *christlichen* Glauben zu blicken. Der deutsche Theologe Johann Baptist Metz (1928–2019) hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass christlicher Glauben praktisch sei, weil auch der „christliche *Gottesgedanke* ... aus sich selbst ein praktischer Gedanke“ ist (1992a, 63): Bereits ein kurzer Blick ins Alte Testament zeigt, dass es beim Glauben an Gott um Befreiung aus Sklaverei, den Kampf gegen Pharaonen, Fragen der Gerechtigkeit u. Ä. geht – und das gilt analog für das Neue Testament. Entsprechend pocht Metz darauf, Glauben nicht als theoretische Spekulation zu begreifen, sondern als *Praxis der Nachfolge Jesu*: „Nur [!] ihm nachfolgend wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und wer sie rettet“ (ebd., 64), d. h. nur in der *Praxis der Nachfolge* erschließt sich die *Bedeutung des Glaubens*. Der in El Salvador lehrende Jesuit Jon Sobrino notiert ähnlich: „Nur [!] in der Nachfolge Jesu rücken wir in die Nähe der Wirklichkeit Jesu, und aus dieser verwirklichten Nähe heraus wird es möglich, Christus innerlich kennenzulernen“ (1995, 580).

Sowohl Metz als auch Sobrino halten also fest, dass die *fides qua* am besten als *Praxis* zu denken ist, nämlich als *Praxis der Nachfolge Jesu*. Es ist Vertrauen auf Gott, das in der Nachfolge Jesu konkret wird – und konkret werden muss. Beide Theologen teilen auch den Gedanken, dass diese Praxis erkenntnisgenerierenden bzw. -transformierenden Charakter hat: Wer etwas praktisch lebt, „erhandelt“ sich eine spezifische Form von Wissen. Er versteht manches anders als jemand, der bloß theoretisches Wissen hat, dem es aber an Praxis fehlt. Es ist ein wenig wie der Unterschied zwischen einem Tischler, der alle Angaben und Skizzen des Werkbuchs auswendig kennt (*knowing that*), und einem Tischler, der alle Werkstücke darin auch getischlert hat, d. h. der *know-how* hat. In beiden Fällen ist doxastisches Wissen involviert, aber die handwerkliche Praxis generiert einen epistemischen Mehrwert, der sich nicht vollständig propositional erfassen und in Buchwissen abbilden lässt: Der erfahrene Tischler weiß einfach, wie man es angeht, um ein Werkstück nach allen Regeln der Kunst zu fabrizieren. Auch hier lauert freilich das Problem ideologischer Selbstabkapselung, das in 2.2.2d bereits Thema war – und es ist entsprechend zu wiederholen, was dort gesagt wurde: Man muss diese Gefahr nüchtern sehen, denn sie ist real. Man darf aber nicht meinen, sie sei unvermeidlich: Glaube ist vielleicht gerade da, wo er sich im Leben bewähren muss, irritationssensibel.

Man kann diese Wahrnehmung im Blick auf die Frage nach der *fides qua* einspielen: *Christlicher Glaube ist fundamental eine Praxis des Vertrauens in der Nachfolge Jesu*. In dieser Praxis wird der Inhalt des Glaubens (*fides quae*) lebendig und bedeutsam, in ihr müssen sich die eigenen Deutungen des Lebens und der Welt bewähren, in ihr wird man irritiert und herausgefordert.

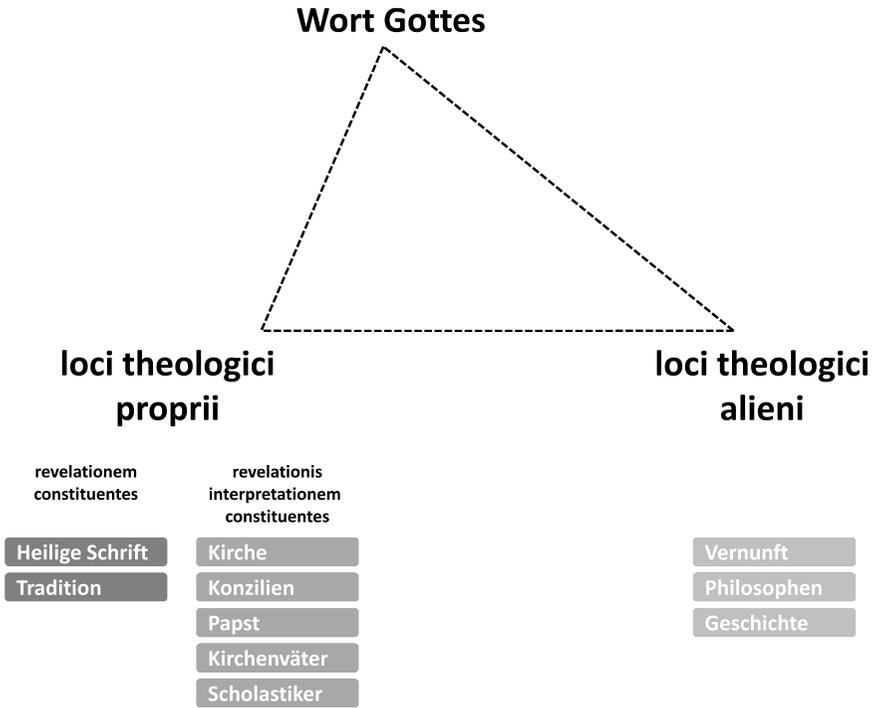
2.3 Was ist im Glauben Sache? Zum Reichtum der *fides quae*

Es war im letzten Punkt mehrfach die Rede davon, dass sich Glaube nicht auf das Fürwahrhalten propositionaler Gehalte *reduzieren* lässt, es aber sehr wohl eine konstitutive Rolle spielt. Tatsächlich ist das gar nicht so selbstverständlich: Wenn Christen glauben, dass Gott in Jesus von Nazaret als unbedingte Liebe offenbar wurde – dann folgt daraus, dass Offenbarung *nicht* primär die Mitteilung von Sätzen ist. Dieses *Offenbarungsverständnis* legt ein entsprechendes *Glaubensverständnis* nahe: Wenn Gott in Jesus offenbar wird, wird sich Glaube vertrauend auf seine *Person* beziehen – und nicht primär auf ein satzhaft strukturiertes *depositum fidei*. Gerade ein Blick auf das Gleichnis eingangs macht aber darauf aufmerksam, dass fiduzielles Glauben und doxastisches Glauben einander nicht ausschließen. Der Partisan, der dem Fremden vertraut, hält zugleich eine Reihe von Aussagen über ihn für wahr. Das legt nahe, im nächsten Schritt auf die *fides quae* zu blicken: den Glaubensinhalt, der verbindlich zu glauben ist. Dabei findet man sich gleich am Beginn vor elementare Fragen gestellt: Was gehört zur *fides quae* – und wer kann das verbindlich bestimmen?

Beginnen wir mit einer Überlegung bei Paulus, nämlich der Unterscheidung zwischen *Schatz* und *Gefäß* (vgl. 2 Kor 4,7): Der Schatz des Glaubens, so lässt sich das Bild verstehen, kann in verschiedenen Gefäßen transportiert werden. Vielleicht würde man heute von verschiedenen ‚Medien‘ sprechen, in denen der Gehalt des Glaubens codiert sein kann: Man kann in der Bibel, in Schriften der Kirchenväter, einer Predigt, im Gespräch mit anderen u. a. m. auf das stoßen, was im Glauben Sache ist. Wer wissen will, was im Glauben Sache ist, hat daher (positiv formuliert) eine ganze Reihe von Möglichkeiten (selbst wenn diese nicht alle gleichermaßen relevant oder verbindlich sind); er hat aber umgekehrt auch einiges zu berücksichtigen. In der katholischen Theologie wird das nicht rein deskriptiv, sondern normativ verstanden: Man *kann* den Inhalt des Glaubens nicht nur in Rekurs auf eine Vielzahl von ‚Medien‘, Codes, Repräsentationsinstanzen u. a. freilegen – sondern man *soll* das auch tun, weil anders kein hinreichend differenziertes Verständnis des Glaubens möglich ist.

Eine prominente Interpretation dieses Gedankens ist die Lehre von sog. *loci theologici* des Dominikaners Melchior Cano (1509–1560; vgl. auch 1.3.2). Der Terminus bezeichnet *Quellen des Glaubens* (Albert Lang), seine *Auffindungsorte* und *Bezeugungsinstanzen* (Elmar Klinger) bzw. *Autoritäten hinsichtlich dessen, was im Glauben verbindlich gilt* (Hans Waldenfels). Mit Cano kann man festhalten, dass sich Gottes Wort (das letztlich den Inhalt des Glaubens konstituiert) an verschiedenen ‚Orten‘ finden lässt bzw. von verschiedenen Instanzen authentisch bezeugt wird. Die sog. *loci theologici proprii* bilden dabei die eigentlichen Orte dafür; sie sind in zwei Kategorien unterteilt: jene *loci*, die Offenbarung *konstituieren* (die Heilige Schrift sowie ihre Überlieferung, i. e. Tradition) sowie jene *loci*, die die Offenbarung *interpretieren* (das Glaubensbewusstsein der gesamten Kirche, Konzilien, Papst, Kirchenväter, scholastische Theologen). Cano kennt aber auch sog. *loci theologici alieni*: Es gibt Autoritäten für das, was im Glauben verbindlich ist, die selbst außer-

halb des Glaubens stehen – nämlich menschliche Vernunft im Allgemeinen, die Philosophinnen und Philosophen sowie die Geschichte. Auch sie sind relevant, will man die Gehalte der *fides quae* bestimmen, verstehen und plausibilisieren.



Die Pointe der bisherigen Überlegungen liegt auf der Hand: Der Gehalt des Glaubens kann nur in einem komplexen Geflecht von Quellen und Bezeugungsinstanzen bestimmt und verstanden werden. Dabei sind wechselseitige Beziehungen konstitutiv: Wenn ein Konzil den Glauben verbindlich auslegt, ist es darin nicht völlig frei, sondern an das Wort Gottes gebunden, wie es die Bibel bezeugt; diese wiederum ist nicht einfach an sich klar, sondern hat auslegungsbedürftige Stellen, die wiederum in Interpretationsprozessen der Tradition verbindlich ausgelegt wurden, womit sich ein Rahmen für die eigenen Deutungen ergibt; dabei muss man unterscheiden, was an diesen hermeneutischen Rahmungen bloß zeitbedingt ist und was nicht – entsprechend muss man sie mit Mitteln der Vernunft gegenlesen oder mit Einsichten aus der Geschichte konfrontieren, um derlei wahrnehmen zu können etc. etc. Es gibt also einen spannungsreichen Prozess wechselseitiger Verwiesenheit und Auslegung der einzelnen *loci* – aber diese Komplexität ist wichtig: Sie lässt sich nur um den Preis drohenden Fundamentalismus ausblenden. Unter dem Niveau solcher Komplexität ist die *fides quae*

nicht adäquat zu bestimmen. Das ist herausfordernd, aber kein Grund zur Verzweiflung: Es liegt Reichtum darin, schließlich heißt es, dass man immer wieder neu und tiefer im Glauben lernen kann – von denen, die glauben, ebenso wie von jenen, die dies nicht oder anders tun. Frère Roger hat den Gedanken, der darin steckt, so formuliert: „Niemand kann für sich allein das gesamte Evangelium begreifen. Jeder Mensch kann sich [aber] sagen: In der einzigartigen Gemeinschaft, welche die Kirche ist, verstehen und leben andere, was ich vom Glauben nicht begreife“ (2004).

2.4 Nochmals: Das Gleichnis ...

Es legt sich am Ende nahe, nochmals auf das Gleichnis des Anfangs zu blicken. Rückblickend findet sich darin eine Reihe von Aspekten wieder, die für das Verständnis christlichen Glaubens relevant sind: Das Vertrauen des Partisanen

- impliziert propositionale Gehalte, die doxastisch für wahr gehalten werden und mit entsprechenden Wahrheitsansprüchen verbunden sind, z. B. „Der Fremde ist im Widerstand tätig!“ (vgl. *credere Deum; fides quae*);
- basiert auf einem Urteil über die Vertrauenswürdigkeit des Fremden: Diese ist der *formale Grund* dafür, dass der Partisan für wahr hält, was er für wahr hält (vgl. *credere Deo*);
- umfasst ein Moment der Entscheidung: Die Situation ist so, dass der Widerstandskämpfer nicht gezwungen ist, den Fremden als Verbündeten zu verstehen, daher ist ein Moment freier Entscheidung im Spiel (vgl. *credere in Deum*);
- lässt sich als Erschließungserfahrung deuten: In dem Moment, in dem der Widerstandskämpfer dem Fremden Glauben schenkt und ihm vertraut, erschließt sich ein neuer Blick auf die Dinge (vgl. *disclosure-Erfahrung*; vgl. *Hasen-Enten-Kopf*);
- eröffnet ihm einen bestimmten Deutungsrahmen bzw. eine bestimmte Einstellung: Der Partisan interpretiert, was um ihn herum geschieht, im Licht seines Vertrauens auf den Fremden. Dieses Vertrauen orientiert die Art und Weise, wie er Ereignisse deutet, Aktivitäten plant oder die allgemeine Lage einschätzt (vgl. Funktion von *Weltbildüberzeugungen*);
- reguliert und orientiert die Art und Weise seines Handelns, d. h. es ist nicht bloß eine theoretische Spekulation, sondern realisiert sich in und als Praxis – nur so wird erfahren, was es heißt, jemandem wirklich zu vertrauen (vgl. *praktische Verfasstheit* des christlichen Glaubens);
- lässt sich nicht problemlos kommunizieren, d. h. es gibt Grenzen für den Partisanen, sein Vertrauen und seine darin begründeten Deutungen von Geschehnissen seinen Freunden plausibel zu machen, gerade weil das Vertrauen aus einer persönlichen Erfahrung herrührt. Hier schlummert die Versuchung trotziger Selbstabkapselung bzw. Ideologisierung (vgl. das *non discutit-Problem* bei Bernhard von Clairvaux);
- ist irritationsensibel, weil der Widerstandskämpfer wahrnimmt, dass man die Dinge anders sehen kann als er; er leidet selbst an der Ambivalenz im Verhalten des Fremden, hält aber an seinem Vertrauen fest. Christlicher Glaube weist damit eine eigentümliche Verbindung von lebensorientierendem Vertrauen und existentieller Fragilität auf (vgl. *Irritationssensibilität christlichen Glaubens*).

2.5 ... und eine Überhangfrage

Es ist offensichtlich, dass in den bisherigen Ausführungen *eine* Frage weitgehend ausgeblendet wurde: die Frage, ob das Vertrauen des Partisanen als rational gelten darf. Ist es vernünftig, dem Fremden zu vertrauen – oder ist es das nicht? Und analog: Ist es vernünftig, auf Gott zu vertrauen oder nicht? Die Frage erscheint hier sogar noch dringlicher: Wie kann man auf Gottes Vertrauenswürdigkeit verweisen, wenn (anders als beim Fremden) umstritten ist, ob er überhaupt existiert bzw. sich offenbart hat?

Lesen wir das Gleichnis nochmals von der Frage her, *wer* darin vernunftgemäß agiert: der Partisan oder seine Freunde? Es gibt gute Gründe, die Logik des Entweder-oder, die hier unterstellt wird, infrage zu stellen. Denn *zum einen* lässt sich festhalten: Die Freunde des Partisanen mögen zwar verbittert wirken, sie agieren aber keineswegs dumm oder böseartig, wenn sie die Perspektive ihres Freundes skeptisch einschätzen – sie haben nachvollziehbare Gründe für ihre Position, gerade im Blick auf Verhaftungen durch den Fremden. Das gilt freilich *zum anderen* auch für den Partisanen: Weder sein ursprüngliches Vertrauen noch sein Festhalten daran sind offenkundig irrational, auch er hat nachvollziehbare Gründe für seine Position (nämlich die Erfahrung des nächtlichen Gesprächs, aber auch manche Hilfe des Fremden; dass der Fremde nicht immer hilft, lässt sich für den Widerstandskämpfer damit erklären, dass er vorsichtig agieren muss, um nicht enttarnt zu werden – und das scheint nicht unplausibel zu sein). Auch wenn letztlich nur die eine *oder* andere Überzeugung zutrifft, d. h. *entweder* die Freunde *oder* der Widerstandskämpfer Recht haben: Es ist möglich, beide Positionen rationalerweise zu vertreten, weil es nichts gibt, was die Tätigkeit des Fremden für den Widerstand definitiv widerlegen noch beweisen würde. Rationalität funktioniert offensichtlich anders als Wahrheit: Zwei widersprüchliche Behauptungen können zwar nicht gleichermaßen wahr, aber durchaus gleichermaßen rational sein.

Was Mitchell am Ende des eingangs zitierten Gleichnisses schreibt, gilt daher wohl für beide Seiten: Es gibt in der Frage der Rationalität einen gewissen Spielraum „freier Beweiswürdigung“ und es lässt sich nicht einfach vorab festlegen, was geschehen müsste, damit *entweder* das Vertrauen des Widerstandskämpfers *oder* das Misstrauen seiner Freunde töricht oder irrational wird. Deshalb lohnt es sich vielleicht umso mehr, darüber nachzudenken, was Rationalität oder Irrationalität ausmacht und kennzeichnet. Genau damit beschäftigt sich das folgende Kapitel.

3 Vernünftig sein?

Das erste Kapitel hatte Theologie als rationale Verantwortung des eigenen Glaubens entwickelt, das zweite endete mit der Frage nach der Rationalität religiösen Glaubens. Es liegt deshalb nahe, in einem nächsten Schritt zu fragen, was unter Vernunft bzw. Rationalität zu verstehen ist: Wenn Glaube die Vernunft als „Kontrollorgan“ benötigt, von dem her er sich „immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss“ (Ratzinger 2005, 56), d. h. wenn Vernunftgemäßheit ein zentrales Anliegen der Theologie ist, scheint es sinnvoll, sich auf diesem Feld Orientierung zu verschaffen. Dabei geht es weniger um Einzelfragen, sondern einen allgemeinen Überblick. Im Folgenden soll dies sowohl historisch als auch systematisch geschehen (3.1. und 3.2), ehe noch einige grundlegende Bemerkungen folgen (3.3).

3.1 Geschichtliche Rekonstruktion: Drei Paradigmen

Sucht man einen groben Überblick, wie Vernunft im Lauf der Geistesgeschichte verstanden wurde, so lassen sich mit Herbert Schnädelbach drei große Paradigmen unterscheiden (2007); sie strukturieren die folgende Darstellung.

Label	Idealtypus
Spekulative Vernunft	als Vermögen, die wahre Natur der Dinge hinter der Oberfläche bloßen Meinens zu erkennen
Kritische Vernunft	als Vermögen, Erkenntnisansprüche kritisch zu prüfen und konstruktive ‚Eigenanteile‘ zu berücksichtigen
Plural verfasste Rationalität	als vielgliedriges, kontextuell relatives Vermögen: instrumentell, sprachabhängig, fehleranfällig etc.

3.1.1 Antike und christliche Perspektiven: Das Ideal der Spekulation

a) Die spekulative Durchdringung der Wirklichkeit ...

Die griechische Antike, die gemeinhin mit der Geburt der westlichen Philosophie gleichgesetzt wird (vgl. allg. Schupp 2003a), entwickelt ein Verständnis von Vernunft, das dieses als spekulatives Vermögen begrift. Es ist das Vermögen, „in der Erkenntnis die Grenzen der Alltagsvernunft hinter sich zu lassen und im reinen Denken das wahre Wesen der Welt zu erfassen“ (Schnädelbach 2007, 33). Vernunft dringt hinter den Augenschein der Dinge, d. h. hinter die Art und Weise, wie uns Wirklichkeit erscheint, und hinter die bloße Meinung: Sie vermag zu erkennen, wie sich die Dinge tatsächlich verhalten.

Dieses Vernunftmodell entsteht nicht jenseits eines Geflechts bestimmter sozialer, politischer, ökonomischer u. a. Bedingungen (körperliche Arbeit wird von Sklaven erledigt, wodurch eine Elite Freiräume für geistige Beschäftigung erhält; die demokratischen Verfahren der *polis* verlangen argumentatives Können; der Zerfall der *polis* lässt fragen, wo in einer unsicheren Welt objektiv Halt zu finden ist u. a. m.), von denen ein Faktor besonders erwähnt sein soll: Der Kontakt mit anderen Kulturen in Kleinasien, Sizilien und Unteritalien macht die Relativität eigener Lebens-, Glaubens- und Regierungsformen bewusst. Die eigenen Mythen, die eigenen Götter, der eigene *common sense* sind kontingent: Man muss die Dinge nicht so sehen, wie man sie selbst sieht. In der Differenz der Perspektiven nistet die Frage danach, wie sich die Dinge *wirklich* verhalten. Zwar gibt es in der Antike auch radikale Skepsis, wirkmächtiger aber werden Positionen, die es für möglich halten, die Frage positiv zu beantworten – etwa bei Platon (428/427–348/347). Den Grund für ein solches Vertrauen liefern denkerische Erfahrungen: Obwohl etwa niemand von uns jemals einen *wirklichen* Kreis gesehen hat (jeder Kreis in der materiellen Welt ist unsauber), sind wir doch in der Lage, zu verstehen, was ein Kreis ist. Wir erkennen, was verschiedenen materiellen Realisationsformen des Kreises zugrunde liegt, nämlich: die Idee des Kreises. Das ist möglich, weil unsere Vernunft offensichtlich in der Lage ist, hinter den bloßen Augenschein zu spähen (*speculari*) und die geistige Struktur hinter den Dingen, gleichsam das *Wesen der Dinge* zu erkennen. Was ist die Bedingung dafür, dass derlei möglich sein kann? Die Antwort liegt nahe: Der subjektive, menschliche Geist korrespondiert offenkundig mit jener geistigen, objektiven Struktur, die den Erscheinungen der Welt zugrunde liegt. Anders formuliert: Es gibt eine Art harmonischer Korrespondenz der (kleinen) menschlichen Vernunft mit jener (großen) Vernünftigkeit, die den Kosmos strukturiert. Die menschliche Vernunft (so etwa die hellenistische Philosophie der sog. *Stoa*) hat Anteil an der kosmischen Vernunft und gelangt deshalb – sofern sie *lege*

artis angewandt wird – von bloßen Meinungen ($\delta\acute{o}\xi\alpha$, *doxa*) über die Dinge zu dem, wie es sich die Dinge wirklich verhalten ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$, *physei*).

b) ... in ihrer christlichen Interpretation

Das Christentum kann in gewisser Weise elegant an diese Vorgaben anknüpfen und sie integrieren: Sie kann die objektive Vernünftigkeit der Welt und die natürliche Hinordnung des menschlichen Geistes darauf als Schöpfung Gottes deuten – Gott ist es, der die Welt vernünftig ordnet und den Menschen so schafft, dass er an dieser Ordnung durch die Vernunft teilhat: Das erklärt, warum a) die Welt überhaupt vernünftig strukturiert ist (und kein blankes Chaos) und b) der Mensch in der Lage ist, durch die Vielfalt von Eindrücken und Fragen hindurch zu erkennen, was das Ideal der Gerechtigkeit oder das Wesen des Menschen ist etc. Zugleich lässt die Vernünftigkeit der Welt *prinzipiell* Rückschlüsse auf Gott als ihren Schöpfer zu: „Seit Erschaffung der Welt wird nämlich seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit“, so Paulus (Röm 1,20; vgl. Weish 13,1–9). Woher stammt dann die Einschränkung, die das Wörtchen *prinzipiell* markiert?

Es gibt verschiedene Justierungen, die in der christlichen Tradition am Ideal spekulativer Vernunft vorgenommen werden, hier sollen nur zwei Punkte genannt werden. *Erstens* gibt es etwa den (neuen) Gedanken, dass das sog. *peccatum originale* (oft als *Ersünde* übersetzt) zu Leistungseinbußen der spekulativen Vernunft geführt habe – zumindest die volle Rechenleistung wird nicht mehr erreicht (vgl. 10.2.2b). Während diese neue Deutung der *conditio humana* wohl zu eher kleineren Justierungen im Verständnis von Vernunft führt (weshalb z. B. kein harter Skeptizismus daraus folgt), sind es vor allem Diskurse zum Gottesbild, die rationalitätstheoretisch eine echte Transformation mitinitiierten. Dazu müssen wir *zweitens* etwas ausführlicher ein Problem in den Blick nehmen, das im Spätmittelalter aufbricht; auch wenn es sehr speziell wirkt, rührt man darin an Grundsätzliches. Ausgangspunkt ist eine Aussage, die oben beiläufig vorkam: „Gott ist es, der die Welt vernünftig ordnet.“ Wie ist das zu verstehen: Ist die Ordnung der Welt vernünftig, weil Gott entschied, dass diese Ordnung vernünftig ist? Oder entschied sich Gott für die Ordnung unserer Welt, weil diese vernünftig ist? Darin steckt ein entscheidendes Problem: *Ist etwas vernünftig, weil Gott es will – oder will Gott etwas, weil es vernünftig ist?* Tendiert man zu letzterer Position, dem sog. *Intellektualismus*, erscheinen Gott und sein Wille der Vernunft untergeordnet: Gott will letztlich, was vernünftig ist, d. h. sein Wille orientiert sich an dem, was die Vernunft gebietet. Dieses Bild, in dem Gott ein wenig wie ein Gefangener dessen erscheint, was die Vernunft als notwendig erkennt, führt im späten Mittelalter zu Unbehagen: Ist Gott denn nicht frei zu tun, was er will? Der sog. *Voluntarismus* insistiert darauf: Gottes Wille ist nicht dem Intellekt unterworfen. Gott ist absolut frei, d. h. er kann wollen, was er will – und was er will, ist auch vernünftig. Kurzum: Vernunft erscheint