

Benedikt Paul Göcke
Markus Knapp (Hg.)

Gotteserkenntnis und Gottesbeweis

Philosophische und
theologische Zugänge



HERDER

GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 320

GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS

Philosophische und theologische
Zugänge

Herausgegeben von
Benedikt Paul Göcke und Markus Knapp

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

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

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

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

Inhalt

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

Teil 1: Gotteserkenntnis

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

Teil 2: Gottesbeweis

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

Zur Einführung

Benedikt Paul Göcke / Markus Knapp

1. Zum Kontext der Fragestellung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Die Fragestellung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Ebd. 35f.

⁹ Ebd. 29.

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

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

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

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

Teil 1: Gotteserkenntnis

Gott – nur eine Option?

Jürgen Werbick

1. Fideismus-Alarm

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Vernünftiger Glaube?

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

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

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

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

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

³ I. U. Dalferth, ebd. 157.

⁴ Ebd. 158.

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

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

⁵ Ebd. 175.

⁶ Vgl. etwa DH 3035.

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

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

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

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

3. Metaphysische Verpflichtungen

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

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

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

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

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

ten Vollkommenheit einlässt, sie analytisch-semantic zur Klarheit bringt und dafür sorgt, dass keine Widersprüche zwischen diesen Implikationen hingenommen werden müssen, dass dabei aber auch die Möglichkeit gewahrt bleibt, ein geschichtliches Sich-bestimmen-Lassen des Unbedingten vom Bedingten zu denken. Dass gerade an Letzterem die brisantesten Konsistenzprobleme christlicher Gottrede akut werden und nach einer Klärung verlangen, die in der metaphysischen Tradition nicht schon befriedigend geleistet wurde, liegt auf der Hand. So experimentiert man hier mit alternativen Ontologien, etwa der Prozessphilosophie Alfred N. Whiteheads, um zu einem „Open theism“ zu kommen, der ein *Werden Gottes* (zu sich selbst) zu denken erlaubt.⁹ Dabei scheint man, wenn man sich den biblischen Herausforderungen der Gottesrede aussetzt und sie mit den traditionell gesehenen Implikationen des Redens vom Absoluten abzugleichen versucht, eine eher panentheistische Rede vom Absoluten vorzuziehen, die eine Revision der weithin selbstverständlich gewordenen personal-theistischen Konzepte erfordern würde.¹⁰

Diese „Arbeit am Gottesbegriff“ gilt seiner Widerspruchsfreiheit, indirekt gewiss auch seiner „Plausibilität“, insofern ein in sich widersprüchlicher Glaube vernünftigerweise gar nicht als zustimmungsfähig in Betracht käme. So kann man vielleicht sagen, dass die Durchklärung des Gottesbegriffs eine notwendige, aber gewiss nicht die hinreichende Bedingung für das Teilen einer entsprechenden Glaubensüberzeugung wäre. Die „Abarbeitung“ dieser *notwendigen* Bedingung kann man als Einlösung jener metaphysical commitments ansehen, die einen rational eingestellten Menschen in die Lage versetzt, sich für entsprechende Glaubensüberzeugungen entscheiden, sich also dafür entscheiden zu *können*, das biblisch Bezeugte und im metaphysischen Gottesbegriff Durchdachte als tatsächlich existierend anzunehmen und sein Leben entsprechend auszurichten. Was von einem Menschen dabei als *hinreichender* Grund angenommen, eher noch *gelebt* wird, diese Entscheidung so zu treffen, bleibt kontingent. Und so muss auch offenbleiben, ob es

⁹ Vgl. etwa J. Enxing/K. Müller (Hg.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes*, Regensburg 2012. Als Vertreter des *Open theism* gelten etwa Gregory A. Boyd und Keith Ward.

¹⁰ Vgl. M. Schmid, *Gott ist ein Abenteuer. Der offene Theismus und die Herausforderungen biblischer Gottesrede*, Göttingen 2020.

rational gewürdigt werden könnte. Festzuhalten aber wäre, dass es eine rational verantwortliche, keine „blinde“ Entscheidung wäre.

Gibt es also doch so etwas wie eine rationale Vorleistung – die Abarbeitung der genannten notwendigen Bedingung –, die dem kontingenten Geschehen der Glaubensentscheidung gewissermaßen den Raum schaffen würde, in dem sie verantwortlich vollzogen werden könnte? Oder ist die kontingente – von der Gnade ermöglichte – Glaubensentscheidung nicht doch das entscheidende *Faktum*, von dem her man auf die rationale Vergewisserung dessen, an das (an den) man im Glauben „sein Herz hängt“, zurückkommen kann? Es scheint mir klar zu sein, dass man die *theo-logische* wie die *existentielle* „Richtung“ des Zum-Glauben-Kommen gleichzeitig thematisieren kann, ohne in einen Widerspruch zu geraten. Ich halte es geradezu für theologisch unzulässig, hier eine Unvereinbarkeit zu konstruieren, sie gar rechtfertigungstheologisch anzuschärfen. Problematisch aber wäre der Eindruck, man käme durch rationale Vergewisserung eines konsistenten Gottesbegriffs – seiner Zustimmungsfähigkeit – der Glaubens-Zustimmung selbst näher, womöglich ganz nahe, sodass diese fast schon als Konsequenz der Arbeit am Gottesbegriff angesehen werden dürfte.¹¹ Dieser Eindruck würde gerade in der evangelischen Theologie entschieden zurückgewiesen; man könnte hier mit Kierkegaard von dem glaubens-fremden Versuch sprechen, sich in den Glauben „hineinzuquantitieren“.

¹¹ Auf den ersten Blick könnte dieser Eindruck bei Klaus Müllers in der Spur Dieter Henrichs ausgeführtem Gedankengang entstehen, der von einer rationalen Erforderlichkeit des Göttlich-Absoluten auf dessen Wirklichkeit zu schließen scheint. Müller macht aber deutlich, dass es dabei doch nur um die freilich sehr gut begründbare Validität einer Fiktion gehen kann. Wenn es sich – so *Klaus Müller* – bei dieser „Fiktion nicht einfach um eine Funktion im Dienst eines bestimmten Zwecks handelt, sondern um so etwas wie einen Abschlussgedanken, in dem sich sammelt, was ein bewusstes Leben als solches bewegt, dann kommt es, wenn Subjektivität sich nicht selbst dementiert, zu einer Wirklichkeitskontinuierung zwischen dem, was ist und wahr ist, und dem, was um dieses Wahr- und Wirklichseins willen angenommen wird“ (ders., *Letzte Gedanken und erst Gründe*, in: U. Irrgang/W. Baum [Hg.], *Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit*, Würzburg 2012, 233–250, hier 248). Man müsste Klaus Müller nicht darüber belehren, dass diese Gedanken-Konsequenz von der Ungewissheit darüber heimgesucht bleibt, ob nicht doch die Wirklichkeit im Ganzen menschliche Subjektivität „dementiert“, dass der Gedanke deshalb eine – höchst vernünftige – „Fiktion“ bleibt.

Das scheint mir der Ort zu sein, an dem Dalferths Polemik gegen die katholische Fundamentaltheologie verständlicher, wenn auch nicht schon plausibler wird: Es gibt keinen mehr oder weniger kontinuierlichen Übergang von der rationalen Arbeit an der Zustimmungsfähigkeit des Glaubens, seiner Überzeugungen und seines Gottesverständnisses zur Glaubens-Zustimmung und Gottes-Gewissheit. Auch wenn im konkreten Fall Argumente für die Glaubwürdigkeit christlicher Glaubensüberzeugungen für Glaubensentscheidungen oder für das Aufrechterhalten der Glaubensentscheidung wichtig und hilfreich sein sollten, so sind diese doch nicht die menschlich-rational verbürgte Konsequenz einer konsistenten Argumentation. Vielmehr verlangt der Glaube selbst seine rationale Durchdringung auf die guten Gründe hin, die ihm geschenkt sind: *Fides quaerens intellectum, nicht aber intellectus perducit ad fidem* oder gar *intellectus quaerens fidem*. Der Glaube ist nicht das Ergebnis eines rationalen Kalküls. Wäre er es, so würde er als bloße Kenntnissnahme von Gegebenheiten und deren plausibel gemachter Verknüpfungen vollzogen, nicht jedoch als (Neu-)Formierung des ganzen Lebens in einer Glaubens- und Hoffnungs-Perspektive, die alles Gegebene in einem anderen Licht erscheinen lässt und eine spezifische, nur im Glauben zugängliche Einstellung zu allem Wirklichen erschließt.¹² Man wird also nicht annehmen, dass eine theologische Arbeit am Gottesbegriff, die ihn als „rational vertretbar“ eruiert, die notwendige Bedingung des Glaubensvollzugs als solchen ist, wohl aber die Bedingung dafür, den Vollzug des Glaubens als einen rational verantwortbaren ansehen zu dürfen.

Nicht der Glaube selbst wird argumentativ „erzeugt“. Mit den bestmöglichen Argumenten wird vielmehr die immer wieder neu angefochtene Überzeugung begründet bzw. begründbar, den Glauben und das in seiner Gottesbeziehung gelebte Gottesverständnis vor den kritischen Anfragen Glaubender wie Nichtglaubender, nicht zuletzt meinen eigenen, rational rechtfertigen zu können. Wenn

¹² Diese Differenz fordert Gunda Schneider ein, wenn sie den Glauben „nicht als Aktivität geistiger Subjektivität“ verstanden sehen will, „sondern als ein Geschehen – der Glaube kommt zum Menschen –, durch das Menschen neu konstituiert werden“ (*dies.*, Wissen und Glauben aus theologischer Sicht, in: H. Hofmeister [Hg.], Braucht Wissen Glauben. Erste Heidelberger Religionsphilosophische Disputation, Neukirchen-Vluyn 1994, 24–30, hier 27).

man das „Verteidigung“ des Glaubens – Glaubens-Apologetik – nennen wollte, so wüsste ich nicht, weshalb man entsprechende Verfahren pauschal „abwegig“ nennen müsste. Es wird hier ja nicht von einem autonom erzeugten Gottesbegriff ausgegangen und von ihm aus zum Glauben übergegangen – die Glaubensentscheidung in diesem Sinn „rational begründet“ –, sondern nach Verfahren gesucht, die eine Entscheidung zum christlichen Glauben und zur Annahme seiner elementaren Überzeugungen zu Gott wie zum Menschsein in dieser Welt als gut begründbar erscheinen lassen.

Wenn der Einspruch evangelischer Theolog(inn)en auf Verfahren zielt, die den biblischen Glauben und seine elementaren Überzeugungen gewissermaßen von außen – *sola ratiōe*, am Kriterium eines in autonomer Vernunft generierten, rationalen Gottesbegriffs – beurteilen und als legitim oder als nicht legitim, als vernunftgemäß oder als irrational-mythologische Glaubenseinstellung qualifizieren wollen, so trifft er religionsphilosophische Konzepte, die sich zutrauen, allein für einen rational verantwortbaren Gottesbegriff zuständig zu sein. Ihnen gegenüber wäre geltend zu machen: Vernunft unterscheidet; sie prüft Überzeugungen auf ihre Begründbarkeit, unterscheidet gute von weniger guten und nicht tragfähigen Begründungen, bringt aber nicht hervor, woran sie ihr Unterscheidungsvermögen ausbildet und zum Einsatz bringt. Vielmehr bezieht sie sich auf Quellen und die darin zugänglichen, mehr oder weniger artikulierten und differenzierten Überzeugungen und evaluiert sie. Sie „schöpft“ aus diesen Quellen und sucht zu einem rational-unterscheidenden Urteil über das ihr so „Zugeflossene“ zu kommen. Der Eindruck, dass sie selbst für die vernünftigen Inhalte aufkommen könnte, diese sogar autonom generiert und zum Maßstab des Vernünftigen machen könnte, stützt sich darauf, dass es tatsächlich so etwas gibt wie ein Reservoir von Überzeugungen, die die Vernunft bisher als zutreffend gelten lassen konnte. Er täuscht aber darüber hinweg, dass die Kenntnisnahme der Quellen – so auch der biblischen – nie abgeschlossen ist und immer wieder neu zu Revisionen des bis jetzt als vernünftig Angesehenen herausfordert. Als vernünftig angesehene Überzeugungen sind sie weithin kontingent, weil sie dem, woraus sie „geschöpft“ sein mögen, kaum jemals definitiv gerecht werden. Insofern bleiben die Quellen *das Erste*, auf das sich menschliche Vernunft hermeneutisch mehr oder weniger elaboriert, prüfend und evaluierend bezieht. So will man ihnen einigermaßen

gerecht werden, damit nicht missachtet oder auch nur ignoriert werde, was sie als Rationalitäts-Zugewinn und Lebensorientierung womöglich einbringen können.

Man ist mit den Glaubensquellen mitunter zu schnell fertig, weiß zu schnell, wie das darin Überlieferte in ein „rationales“ Gottesverständnis einzuordnen ist; weiß zu schnell, wie zu denken und zu verstehen ist, was sie zu denken geben und wie die in ihnen auftretenden Spannungen aufzulösen sind. Das wird man nicht nur der Neuscholastik und manchen Versionen einer analytischen Theologie anlasten, die auch ohne die Bibel zu wissen scheinen, wie man über Gottes Allmacht, Allwissenheit oder Leidensunfähigkeit, kurz über Gottes Seinsvollkommenheit(en) rational zu reden hat. Hermeneutische Theologien lassen da nicht locker. Sie sind Anwältinnen des noch nicht hinreichend Begriffenen oder durch begriffliche Arbeit Verdeckten. Und sie wissen, dass der „Sinn“ eines Gottesverständnisses sich nicht vollgültig in den begrifflichen Rekonstruktionen, sondern im Vollzug eines auf Gott hin entworfenen und gewagten, zuerst und zuletzt von Gottes Geist herausgeforderten und ermöglichten Lebens erschließt; und dass das differenzierend-abwägend-urteilende Verstehen kaum „hinterherkommt“, wenn es sich daran macht, diesen Sinn zu denken. Hier gilt der Primat gelebten und bezeugten Glaubens, der es freilich immer verdient, als eine Entscheidung ernst genommen zu werden, für die sich in vernünftiger Rechenschaft viele (sehr) gute Gründe eruieren lassen.

4. Der Primat gelebten Glaubens: Optionalisierung des Gottesbezugs?

Glaube als ganzmenschliche Entscheidung oder Entschiedenheit, in der der ganze Mensch ins Spiel kommt und sich zum Lebens-Einsatz herausgefordert weiß, darin glaubend weiß, dass es Gott – *dieser* Gott – ist, der ihn so herausfordert, ihm *diese* Glaubens-Perspektive eröffnet, welche ihn mit diesem Gott leben lassen kann: Es ist keine blind-dezisionistische Entscheidung, aber eben auch nicht das Resultat eines nüchtern abwägenden Kalküls. Es ist eine Entscheidung aufgrund der Erfahrung, dass es für mich „das Beste“ ist, so zu leben. Gegenwärtig spricht man da von einer Option.

Der Sprachgebrauch ist zu präzisieren, wenn er theologisch bevollständigt sein soll. Option kann heißen, sich eine Kauf- oder Bu-

chungsentscheidung eine Zeit lang offen zu halten, so lange, bis die Sachlage klarer ist, man sich mit besseren Gründen und definitiv entscheiden kann. Option als in der Schwebelage gehaltene, aufgeschobene Entscheidung angesichts anderer Entscheidungsmöglichkeiten, die man *hic et nunc* nicht schon ausschließen will: Das entspräche kaum einer authentischen Glaubensentscheidung, würde sie mit zu viel Ungewissheit und Unentschiedenheit, zu viel Alternativen-Offenheit „infizieren“. Optionen kennen alternative Entscheidungsmöglichkeiten. Aber wenn der Glaube als Option beschrieben wird, so werden die Alternativen bewusst nicht vollzogen, sondern eben *diese* Option – im Bewusstsein dessen, dass das nicht selbstverständlich, dass es vielmehr ein vor sich selbst und womöglich auch vor anderen zu verantwortendes Wagnis ist, sie zu vollziehen. In diesem Sinne hat Charles Taylor von der Optionalisierung des Gottesglaubens gesprochen, zu der es neuzeitlich gekommen sei, weil andere Optionen – etwa die des „ausgrenzenden Humanismus“ – nicht mehr selbstverständlich als unzutreffend abgewiesen werden konnten. Seither gilt mehr oder weniger ausdrücklich und selbstverständlich, dass die überkommenen theistischen Glaubensüberzeugungen nicht mehr „naiv“ als einigermaßen selbstverständliche Beschreibungen entsprechender Sachverhalte verstanden, sondern zunehmend als Deutungen von Gegebenheiten gewusst wurden. Glauben nimmt den Vollzugsmodus eines entschiedenen Deutens an, das andere Deutungen kennt und die eigene Deutung mehr oder weniger ausdrücklich als legitimationsbedürftig ansieht. Man *optiert* für eine bestimmte Deutung, weil man der Überzeugung ist, sie führe einem den Weg zum erfüllten Menschsein, das man sich eben nur als Gott-erfülltes Menschsein vorstellen kann.¹³

Die biblisch-christliche Gottes-Option macht sich daran fest, dass man es für sich selbst und überhaupt als *das Beste* ansieht, in einer Gottesbeziehung zu leben, wie sie der Glaube vorzeichnet und eröffnet. Sie hat „offene Flanken“: Rechtfertigungsbedürftig bleibt ja immer, warum man es – in ungefährender Kenntnis alternativer Optionen – für „das Beste“ halten darf, sein Leben dieser Option zu weihen. Riskant ist diese Option aber vor allem darin, dass sie *ins Leere* gehen kann. Dann hätte man die Lebenswirklichkeit falsch gedeutet,

¹³ Vgl. Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, dt. Frankfurt a. M. 2009, 34–48 und passim.

weil sie nicht auf das Beste hin unterwegs ist, sondern auf gar nichts – auf die Leere – oder gar auf die alles zerstörende Katastrophe. Die Glaubensoption setzt auf Gottes guten, „machtvollen“ Schöpfer- und Vollender-Willen¹⁴, wie auch immer man sich das von diesem Willen bestimmte Handeln näherhin vorstellt. Sie ist in diesem Sinne wunschbestimmt; das lateinische Wort, aus dem das Lehnwort Option hergeleitet ist (optari), sagt das ja ausdrücklich. So bewegt sich die Option in der nicht sehr erfreulichen Nachbarschaft der Projektion, so wie Ludwig Feuerbach sie versteht: als bloße Ausgeburt eines seiner selbst nicht hinreichend bewussten „Herzens-Wunsches“. Sie kann diese Nachbarschaft ignorieren, sich ihrer aber auch vergewissern und gerade so tiefer ihres „Motivs“ innerwerden, dessen, was sie zuinnerst trägt: das Innerwerden eines göttlich-guten Willens, das mich bewegt und herausfordert, an diesem guten Willen teilzunehmen, mich für sein Geschehen und den Gott, der ihn den Menschen zugute will, „einnimmt“, sodass ich eigentlich „gar nicht anders kann“, als mich an ihm festzuhalten und mich von der argumentativ unabweisbaren Möglichkeit einer zutiefst gleichgültigen, rücksichtslos über alles hinweggehenden Wirklichkeit nicht entmutigen zu lassen.

Ist eine so verstandenen Optionalisierung des Gottesglaubens nicht die postmoderne Schwundstufe der Glaubensgewissheit, Reflex eines auch in den Glauben eingedrungenen Relativismus, der es zu einer wirklich Lebens-bestimmenden Entschiedenheit nicht mehr kommen lässt? Müsste man dem Relativismus nicht mit dem Geltendmachen unabweisbarer, Bezweiflungs-resistenter fundamentaler Wahrheiten begegnen, die man nur leugnen könnte, wenn man sich selbst als Geistsubjekt aufgäbe? Nun ist es aber doch so, dass diese Selbstaufgabe längst zu einer Option geworden ist, die einen geradezu einlädt, das endliche Menschenleben auf völlig andere Weise als auf seine Erfüllung zugehend zu deuten, als das im biblischen Glauben imaginiert wird? Und bleibt diese Option eines gottlos erfüllten Lebens im Hier und Jetzt den Gläubigen nicht auch noch im Nacken, wenn sie sich für die Gottesoption entschieden haben?

Hans Joas hat darauf hingewiesen, dass das Wissen um die Kontingenz der eigenen Wert-Bindungen nicht per se deren Intensität und

¹⁴ Pascals Argument der Wette „rationalisiert“ dieses Setzen in einem vielleicht befremdlichen Kalkül.

Lebendigkeit beeinträchtigen muss. Bindungen entstehen und bestehen im Wesentlichen affektiv. Sie ergreifen mich und machen mich lebendig, sie involvieren mich. Mir leuchtet nicht nur rational ein, dass es „das Beste“ wäre, mich von Jesu Einladung in die Gottesherrschaft rufen zu lassen; ich bin davon nicht nur argumentativ überzeugt, sondern „eingenommen“. Ich erlebe mich in diesem Ruf tatsächlich zu dem herausgefordert, was mich „erfüllen“ kann. So muss die bloße Kenntnis anderer möglicher Optionen die Zustimmung zu dieser Einladung nicht erschüttern. Es kann allerdings so sein, dass ich der Labilität meiner Option durch sie mehr oder weniger bewusst werde. Hans Joas: „Gestiegene Kontingenz als solche gefährdet nicht die Entstehung von Bindungen. Sie beeinflusst allerdings die Art der Bindungen, die unter diesen Bedingungen überlebensfähig sind. Deshalb stellt sich die Frage nach kontingenzangemessenen Formen der Bindung an andere Menschen und Werte.“¹⁵

Kontingenzangemessen wäre etwa eine „Prozeduralisierung“ von Wertbindungen in dem Sinne, dass man bewusster nachvollzieht, wie es zu ihnen kommt, und sich in die Erarbeitung dessen einbezieht, was sie alltagsweltlich konkret bedeuten. Kontingenzangemessen wäre auch die „Wertegeneralisierung“, die eigene Wertungen und Bindungen zu anderen in Beziehung setzt, sich in ihnen wiedererkennt oder zu Unterscheidungen herausgefordert sieht, so insgesamt genauer – *empathischer* – wahrnehmen lernt, worum es in den eigenen wie in den anderen Wertungen eigentlich geht, wovon sie bewegt und in Anspruch genommen sind. Die gesteigerte Kontingenz „verunmöglicht demnach nicht Wertbindung, ändert aber ihre Verwurzelung in den Personen. Denn Prozeduralisierung, Wertegeneralisierung und Empathie verlangen alle drei nach einer Fähigkeit zur reflexiven Distanzierung von sich selbst, zur flexiblen Verinnerlichung und kreativen Artikulation.“¹⁶ Übertragen auf den Glauben als Option: Unter den Bedingungen seiner Optionalisierung beansprucht er in höherem Maße nicht nur das „Akzeptieren“ oder den Mitvollzug von Glaubensüberzeugungen und -praktiken, sondern das Eruiere der Bedeutung, die sie für mich (für uns) hier und jetzt gewinnen, im Kontext von Optionen, die für mich (für uns) an sich zugänglich

¹⁵ H. Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2013, 139f.

¹⁶ Ebd. 143.

sind und Lebensbedeutung gewinnen *könnten*. Joas spricht von Verinnerlichung und kreativer Artikulation, eher nicht von Individualisierung. Nicht das Individuum als solches ist ja die Referenz einer solchen verinnerlichenden Optionalisierung; es sind vielmehr die Kommunikationsprozesse, in denen so etwas wie eine Glaubens-Verinnerlichung und Glaubens-Vertiefung angestrebt und die Beziehung zu alternativen Optionen geklärt wird.

Vom Gottesverhältnis als einer Option zu sprechen hieße also, die Gottesbeziehung nicht von der Kenntnisnahme religiöser Überzeugungen und der Zustimmung zu ihnen konstituiert zu sehen, sondern von einem Angesprochen- oder Ergriffensein, das mich herausfordert, der Bedeutung dieses Angesprochen- bzw. Ergriffen-Seins für mein (unser) Leben auf die Spur zu kommen und diese Bedeutung einigermaßen entschieden zu leben. Biblisches Glauben verwirklicht sich dann nicht – jedenfalls *nicht primär* – in der Zustimmung zu einem Gottesverständnis, das mir durch rationale Argumentation zugänglich und zustimmungsfähig geworden ist, sondern entscheidend darin, aus den Quellen der biblischen und glaubensgeschichtlichen Gotteszeugnisse zu schöpfen und sich – mit guten Gründen – dem Gott anzuvertrauen, den sie bezeugen; es hieße, von diesem Gott in der Gemeinschaft der Glaubenden so sprechen und ihn so ansprechen zu lernen, wie es der Bedeutung entspricht, die er so für mich (für uns) gewinnt. Alles andere wäre eine reduktive Gottesrede, die freilich nicht bedeutungslos ist, da sie immer wieder elementare Bedeutung dafür gewinnen kann, dass der biblische Gottesglaube überhaupt als zustimmungsfähige Option erschlossen bleibt.

5. Rationales Gotteswissen?

In der klassischen Kontroverstheologie wurde der für reformatorische Theologie ausschlaggebende, weil rechtfertigende Fiduzialglaube von dem der katholischen Überlieferung zugeschriebenen Assensus-Glauben unterschieden. Die oben angesprochenen Einwände gegen die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen in der katholischen Fundamentaltheologie scheinen diese Unterscheidung immer noch bzw. von neuem einzufordern. Und die oben angestellten Überlegungen zur Optionalisierung des Glau-

bens mögen auch den Eindruck erwecken, der Fiduzial-Glaube sei im „säkularen Zeitalter“ eher kommunikabel und „überlebensfähig“ als der herkömmliche Assensus-Glaube. Es fällt aber nicht besonders schwer, hier eine unterkomplexe, leicht in die Irre führende Alternativen-Anschärfung zu erkennen. Eigentlich liegt ja auf der Hand, dass sich der Glaube als Option auf Überzeugungen stützt, die nicht unzutreffend sein dürfen, wenn der Glaube selbst nicht in die Irre gehen soll (dass der Glaube auch aus anderen Gründen in die Irre gehen kann, bleibt hier vorausgesetzt). Diese Überzeugungen sind im „säkularen Zeitalter“ vielfältig umstritten; sie werden als unbegründet, auch als unbegründbar angesehen; ihre Abstützung etwa auf in der Bibel erzählte Ereignisse und Sachverhalte wird als interessebedingte oder auch anders erklärbare, jedenfalls illusionäre Interpretation beargwöhnt. So etwa bei den Glaubens-zentralen Überzeugungen zur Deutung des Todes und zur Auferweckung Jesu. Hier sind Glaubende offenkundig nicht nur genötigt, die Zustimmung zu diesen Überzeugungen biographisch oder Glaubensgemeinschafts-intern zu plausibilisieren, sondern auch in gesellschafts-öffentlichen Diskursen die Möglichkeit der Zustimmung zu ihnen zumindest offenzuhalten bzw. diese Zustimmung sogar im Sinne des „best account“ (Charles Taylor) mit guten Gründen als überzeugendste Option zu empfehlen. Da ist nicht von einem isoliert-„rationalistisches“ Kalkül die Rede. Die diskursive Arbeit an der „rationalen Qualität“ des Glaubens ist ja immer schon in Dienst genommen von einem zuinnerst überzeugenden und für die Glaubensoption öffnenden Ergriffenwerden durch das Geschehen des göttlichen Zusagewortes. Dieses aber geschieht heute im kommunikativen Miteinander und Gegeneinander mit anderen mehr oder weniger verheißungsvollen „Ergriffenheiten“. So ist man als Glaubender herausgefordert, die glaubende Zustimmung zu dem, was einem im Glauben geschieht, tiefer zu durchleben und zu erfassen, um sich so ihres Grundes zu vergewissern. Der Weg führt da offensichtlich nicht von einer „autonomen“ Vernunft zum Glauben; jedenfalls gibt es auf ihm keinen Einbahnverkehr, eher – wenn man es so salopp sagen darf – regen Gegenverkehr.

Im alltäglichen Glaubensleben wird man auf diesem Weg – je nach individueller Glaubensbiographie und gemeinschaftlicher Glaubensgeschichte – ganz unterschiedlich unterwegs sein. Aber auch in der wissenschaftlich betriebenen Fundamentaltheologie wird man nicht

nur in eine Richtung vorwärtskommen wollen. Man evaluiert die Zustimmungsfähigkeit der im Glaubensvollzug mit bejahten und in Anspruch genommenen propositionalen „Wahrheiten“ in der nach außen unbegrenzt offenen Umgebung des hier und jetzt gelebten Glaubens und versucht, die Zustimmung zu ihnen wie auch den spezifisch christlichen Glaubensvollzug als rational verantwortbar und zu einem Leben in Fülle führend auszuweisen. Als „gesichertes Wissen von Gott“ wird man die dabei erzielten Ergebnisse kaum ansehen können. Es sind Zwischenergebnisse, mit denen man im Blick auf die jeweiligen Diskurs-Situationen die Zustimmungsfähigkeit des christlichen Glaubens mehr oder weniger nachvollziehbar herausarbeitet.

Oder gibt es hier doch definitiv wahre Resultate zumindest da, wo es gelingt, Konsistenzprobleme christlicher Glaubensüberzeugungen durch begriffliche und sachliche Präzisierungen auszuräumen? Man könnte an die Spannungen denken, auf die in religionskritischen Argumentationen immer wieder hingewiesen wird: im Verständnis der durch den All-Quantor theologisch ausgezeichneten „Wesenseigenschaften“ Gottes, der problematischen Beziehung zwischen Bedingtem und Unbedingtem und der Möglichkeiten, dass Unbedingtes im Bedingten vorkommt, schließlich und neuzeitlich vor allem in der Klärung der Theodizeeproblematik. So theologisch wertvoll und für den gelebten Glauben hilfreich diese Ergebnisse sein mögen: Ein sicheres Wissen von Gott, das der Glaubens-Option ein *fundamentum inconcussum* verschaffen könnte, wird auch hier nicht erreicht. Die Diskurslandschaft kann sich verändern, sodass man die Tragfähigkeit etwa der *free-will-defense* anders beurteilt und im herkömmlichen Verständnis der Allmacht Gottes begriffliche oder theologische Inkonsistenzen wahrnimmt, die zu mehr oder weniger tiefreichenden Revisionen zwingen. Oder man kann sich genötigt sehen, das herkömmliche „Wissen“ um die gedankliche Zulässigkeit und die theologische Relevanz von Wundern und Weissagungen biblisch-theologisch oder systematisch-theologisch zu problematisieren. Zu den genannten Beispielen ließen sich lange lateque entsprechende Verläufe nachzeichnen, die man nicht einfach dadurch entproblematisieren kann, dass man hier die Einlösung der *metaphysical commitments* vernachlässigt sieht.

Die Arbeit an der rationalen Nachvollziehbarkeit und Verantwortlichkeit der Zustimmung zu propositionalen Glaubens-„Wahrheiten“

ist theologisch unerlässlich und folgt nicht einer theologisch „abwegigen Denkform“. Sie kann dem durch vielfältige kritische Einwendungen angefochtenen Glauben zu Hilfe kommen, ohne freilich die Gewährleistung für das Wagnis des Glaubens übernehmen zu können. Von der argumentativen Stützung des *Assensus*, in dem die Gläubigen den wesentlichen christlichen Glaubensüberzeugungen zustimmen, führt kein direkter Weg zur *Fiducia*, in der die Glaubenden sich dem Gott anvertrauen, der sich ihnen *von sich aus* als der Verlässliche gezeigt und erfahrbar gemacht hat. Dass auch das Sich-Verbürgen des kirchlichen Lehramts für den rechten Glauben die *Fiduzia* nicht hervorbringt oder gar zu ihr verpflichtet, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Aber damit ist doch nicht einem Fideismus das Wort geredet, der den Glauben von der Verpflichtung, sich rational zu verantworten, freispricht. Erst recht ist damit nicht die Chimäre einer Container-Vernunft beschworen, die dem Glauben ihre autonom produzierten Wahrheiten vorhielte und ihn darauf verpflichten wollte, die Glaubens-Inhalte vor ihnen zu rechtfertigen.

Die hier und jetzt erreichbaren Ergebnisse der fundamentaltheologischen Arbeit an der Zustimmungsfähigkeit elementarer Glaubensüberzeugungen und die damit verbundenen Klärungen im biblisch-christlichen Gottesverständnis beweisen nichts – wenn von Beweis im neuzeitlich strikten Sinn des Wortes die Rede sein soll. Aber sie können es als rational verantwortbar und darüber hinaus als für die Suche des Menschen nach einem erfüllten Leben höchst bedeutsam ausweisen, die Glaubens-Option zu vollziehen. Sie halten ihr gewissermaßen den Raum offen, in dem sie ohne schlechtes intellektuelles Gewissen gelebt, in ihrer Leben- und Sinn-erschließenden Dynamik durchlebt werden kann. Sie halten den Raum offen, in dem Glaubende herausgefordert sind, sich an der hier und jetzt zu lebenden Berufung in die Gottesherrschaft der Lebens- und Vernunftbedeutung ihres Gottesglaubens und Gottverstehens zu vergewissern. Sie können ihre Option nicht wie eine Sachverhaltswahrheit oder als unerlässliche Voraussetzung einer solchen vergewissern, sondern nur als das Sich-Einlassen auf das Geschehen des „Optimums“, über das hinaus sie sich ein „Besseres“ nicht vorstellen, auch nicht denken können¹⁷ und für dessen Geschehen sie sich in

¹⁷ Erinnert werden darf an Schellings „Um-Schreibung“ von Anselms Proslogion-Formulierung, nach der das Denken gerufen ist, das als geschehen zu erken-

Dienst nehmen lassen wollen. Ein Gottverstehen, das schon im Vorhinein damit fertig wäre, das Wesentliche über Gott und sein Geschehen herausbekommen und es metaphysisch gesichert zu haben, bliebe demgegenüber hoffnungslos abstrakt und in Fragestellungen hängen, die es sich mit seinen allzu fertigen Begriffen oft selbst eingebrockt hat.

Literatur

- Dalferth, I. U., Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart, Tübingen 2015.
- Enxing, J./Müller, K. (Hg.), Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes, Regensburg 2012.
- Joas, H., Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2013.
- Müller, K., Letzte Gedanken und erst Gründe, in: U. Irrgang/W. Baum (Hg.), Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit, Würzburg 2012, 233–250.
- Ratzinger, J., Stellungnahme, in: zur debatte 34, 1/2004, 5–7.
- Schelling, F. W. J., Philosophie der Offenbarung, Bd. 2, Ausgewählte Werke, Darmstadt 1974.
- Schmid, M., Gott ist ein Abenteuer. Der offene Theismus und die Herausforderungen biblischer Gottesrede, Göttingen 2020.
- Schneider, G., Wissen und Glauben aus theologischer Sicht, in: H. Hofmeister (Hg.), Braucht Wissen Glauben. Erste Heidelberger Religionsphilosophische Disputation, Neukirchen-Vluyn 1994, 24–30.
- Taylor, Ch., Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

nen und anzuerkennen, „*quo majus nil fieri potest*, worüber schlechterdings nichts Größeres geschehen kann“ (F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, Bd. 2, Ausgewählte Werke, Darmstadt 1974, 27).

Die Frage nach Gott

Bernhard Nitsche

„Wahrheit als emphatische, menschlichen Irrtum überdauernde, lässt aber vom Theismus sich nicht schlechthin trennen. Sonst gilt der Positivismus [...]. Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. Ohne Berufung auf ein Göttliches verliert die gute Handlung, die Rettung der ungerecht Verfolgten ihre Glorie.“¹

Wer die Gottesfrage in der Gegenwart zu thematisieren versucht, wird mit mindestens drei entscheidenden Herausforderungen konfrontiert sein. Zum einen ist zumindest in Europa ein starker Rückgang religiöser Bindungen zu verzeichnen sowie ein enormes Anwachsen konfessionsloser Mentalitäten. Viele sind daher nur noch peripher mit dem Sinngehalt der Vokabel „Gott“ vertraut und erkennen als religiös Unmusikalische in der Gottesfrage keine existenzielle Relevanz. Damit einher geht vielfach ein agnostischer Atheismus, der dem Gottesgedanken gleichgültig oder skeptisch gegenübersteht und sich dem weltinternen Weltwissen verpflichtet weiß. Die Intellektuellen unter ihnen sehen in solcher Prägung bestenfalls mit Jürgen Habermas den semantischen Überschuss religiöser Traditionen als Anregung für ein Denken, welches die Verheißungspotentiale der Religion in Perspektiven des säkularen Selbstverständnisses menschlicher Zukunftsgestaltung übersetzt und damit auf Uneingelöstes und Unabgegoltene der menschlichen Transzendenz von innen auf horizontale Zukunft hin verweist.² Dies aber führt zu der Frage, was der Sinn des Unbedingten

¹ M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970, 41.

² Vgl. J. Habermas, Einleitung zu Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 13: „Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende

ist und was den lebenspraktischen Vernunftanspruch menschlicher Freiheit zur Ruhe bringen kann.

Zum anderen ist der durchschlagende Naturalismus im öffentlichen Bewusstsein der modernen naturwissenschaftlich orientierten Wissensgesellschaften zu beachten, der aus dem methodisch notwendigen Atheismus der empirischen Wissenschaften vielfach einen weltanschaulichen oder metaphysischen Naturalismus ableitet. Von sich her führen die empirischen Wissenschaften zu der Einsicht, dass es eine Erfahrungswelt gibt, die mit den methodischen Mitteln der empirischen Wissenschaften erfolgreich beschrieben und erklärt werden kann. Dies wird kein vernünftiger Mensch bestreiten. Doch geht der metaphysische Naturalismus in aller Regel einen Schritt weiter, indem er behauptet, dass überhaupt nur existieren kann, was auf empirische Weise zu erfassen und von seinen physikalischen Voraussetzungen her zu erklären ist. Diese Position wird als Physikalismus bezeichnet.³ Streng genommen schließt dieser auch den Gedanken der menschlichen Freiheit aus.⁴

Mit den Worten des Naturalisten Gerhard Vollmer kann gesagt werden: „Instanzen, die alle menschliche Erfahrung übersteigen, sind zwar denkbar, für die [naturwissenschaftliche] Betrachtung, Beschreibung, Erklärung und Deutung der Welt jedoch entbehrlich. [...] Die Existenz [...] transzendenter Instanzen ist [naturwissenschaftlich] nicht widerlegbar. Aber daraus folgt natürlich nicht, dass es sie gibt (so wenig wie aus ihrer Unbeweisbarkeit folgt, dass es sie nicht gibt). Müsste man dann die Existenzfrage nicht ganz offen lassen? Es ist ein Sparsamkeitsprinzip, das die Symmetrie bricht: der Naturalist geht davon aus, dass es solche Instanzen nicht gibt. Er ist also insbesondere hinsichtlich der Existenz eines persönlichen

Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?“

³ Vgl. A. Beckermann, *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin/Boston 2008, 269: „Physikalismus im Hinblick auf mentale Eigenschaften besagt nicht, dass mentale Eigenschaften mit physischen Eigenschaften identisch sind, er besagt, dass sich alle mentalen Eigenschaften z. B. allein unter Bezug auf die neuronale Struktur von Lebewesen reduktiv erklären lassen.“

⁴ Vgl. C. Beisbart, *Naturalismus*, in: K. Gabriel/C. Horn (Hg.), *Säkularität und Moderne*, Freiburg i. Br. 2016, 121–160, hier 125: „Der Naturalismus ist daher durch folgende These definiert: Alles, was ist, kann vollständig Gegenstand naturwissenschaftlichen Wissens sein.“

Gottes Agnostiker, wenn nicht sogar Atheist. Ähnliches gilt für ein Weiterleben nach dem Tode.⁵

Damit reduziert der weltanschauliche Naturalismus und Physikalismus die Sinndimensionen des menschlichen Lebens weltanschaulich und dogmatisch auf das empirisch Nachweisbare und menschlich Herstellbare in der vorfindlichen Welt.⁶ Zudem erscheint ihm die freiheitliche Selbstbestimmung des Menschen als Illusion. Ein formal unbedingtes ethisches Sollen ist in diesen Zusammenhängen nicht mehr denkbar. Es verliert sich in den empirisch determinierten „Abgründen des limbischen Systems“.⁷

Drittens ist der moderne Mensch spätestens mit Friedrich Nietzsche in das Zeitalter der Authentizität eingetreten und wird daran gemessen, wie er sein Leben produktiv und sinnerfüllend gestaltet. Die Unhintergebarkeit des Individuums in seiner einmaligen und einzigartigen Lebenspraxis wird dadurch zum Maßstab der Wahrheit, die durch Authentizität Autorität gewinnt und überzeugt.⁸

Solches gilt auch für die Überzeugungskraft und die zugleich produktive wie positive öffentliche Präsenz der Religionsgemeinschaften. Ihre Präsenz wirkt sich auf die Wahrnehmung und Überzeugungskraft von religiösen Lebensdeutungen aus. Das strukturelle Versagen religiöser Institutionen und kirchlicher Funktionsträger sowie der Missbrauch geistlicher Autorität im Zusammenhang von Menschenführung und sexueller Gewalt wirft hier ethisch und politisch, d. h. gesellschaftsöffentlich einen langen, dunklen Schatten und diskreditiert zugleich die Glaubwürdigkeit der Religionsgemeinschaften und verringert ihren Kredit in der Öffentlichkeit. Dies bleibt nicht ohne Konsequenzen für die Präsenz des Gottesgedankens in der Gesellschaft.

Doch steht diese Einsicht im Zusammenhang von Wahrhaftigkeit und Wahrheit, Wahrnehmung und Authentizität. Insofern verweist

⁵ G. Vollmer, Was ist Naturalismus?, in: G. Keil/H. Schnädelbach (Hg.), Naturalismus. Philosophische Beiträge, Frankfurt a. M. 2000, 46–67, hier 51.

⁶ Vgl. F. v. Kutschera, Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken, Berlin/Boston 2000, 130f.

⁷ G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a. M. 1997, 310.

⁸ Vgl. L. Ferry, Der Mensch als Ästhet. Die Erfindung des Geschmacks im Zeitalter der Demokratie, Stuttgart 1992.

nicht nur der individuelle Lebensstil der Menschen in der Einmaligkeit ihrer persönlichen Lebensführung, sondern auch das öffentlich gewordene institutionelle Versagen von kirchlichen Akteuren und religiösen Autoritäten auf die Frage, ob in Zukunft wahr bleibt, was gestern und heute wahr gewesen ist, und welche Bedingungen gedacht und gefordert werden müssen, damit die Wahrheit des Einzigartig-Einmaligen im Vergangenen sich nicht im Dunkel der Geschichte und in der Leere des Vergessens verliert.

Die philosophische Frage nach Gott kann nicht unabhängig von solchen Rahmenbedingungen gestellt werden. Doch entsteht sie, wo das philosophische Denken und die Lebensdeutung der Menschen auf letzte Fragen stößt, welche innerhalb der philosophischen Denkbemühung auf zusammenführende Abschlussgedanken verweisen, die einen systematischen Schlussstein letzter Begründungen setzen. Wo es um das Ganze der Wirklichkeit und ihren Sinn für das eigene Leben geht, ist jeder Mensch auf seine Weise existenziell entschieden und hat diese existenzielle Entschiedenheit mit weltanschaulichen Implikationen verbunden und unterfüttert, sodass zuletzt auch gefragt werden kann: Was glaubt, wer nicht glaubt?⁹

Entsprechend den eingangs genannten Herausforderungen soll die philosophische Relevanz der Gottesfrage nachfolgend in drei Schritten entfaltet werden. Argumentationsleitend ist erstens die Einsicht in die Unverfügbarkeit von Dasein und Bewusstsein menschlich freien und bewussten Lebens. Der Sinnanspruch formal unbedingter Freiheit, so wird sich zweitens zeigen, ist ohne einen unbedingten Sinn nicht zum Abschluss zu bringen. Mit dem Sinnanspruch der Freiheit verbindet sich drittens die Forderung nach dem Bleiben der Geltung erlebter Wirklichkeit und ihrer existenziell-einzigartigen wie kommunikativ-allgemeinen Wahrheit.

Wenn in diesen drei Zusammenhängen auf einen möglichen und legitimen Gottesbezug hingewiesen wird, so ist schon vorab zu betonen, dass der Rekurs auf große, göttliche Transzendenz nicht in räumlicher Metaphorik und objektivierender Beschreibung eine Welt hinter der Welt oder ein zweites Stockwerk über der Welt bezeichnet. Vielmehr ist das Geschehen von Transzendenz der Verweis

⁹ Vgl. *U. Eco/C. Martini*, *Woran glaubt, wer nicht glaubt?* Mit einem Vorw. von Kardinal Franz König und Beitr. von Emanuele Severino. Aus dem Ital. von Burkhard Kroeber und Karl Pichler, Wien 1998.