

**Markus Enders**

## **Zum Verhältnis zwischen christlichem Glauben und menschlicher Vernunftkenntnis aus römisch-katholischer Sicht**

### **I. DAS VERHÄLTNISS ZWISCHEN GLAUBE UND VERNUNFT NACH PAPST BENEDIKT XVI.**

#### **1. Die Zeitdiagnose des Papstes:**

**Eine fortschreitende Trennung zwischen Glaube und Vernunft und die Bestreitung der Wahrheitsfähigkeit einer nicht-wissenschaftlichen Vernunftkenntnis**

Das Anliegen, den vernunftgemäßen Charakter des christlichen Wirklichkeitsverständnisses herauszustellen, findet in Papst Benedikt XVI. seinen derzeit zweifellos prominentesten Fürsprecher. In vielen derjenigen Texte, in denen sich Josef Ratzinger vor seiner Papstwahl sowie danach zum Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und der natürlichen Vernunftkenntnis des Menschen (im Folgenden der Einfachheit halber Glaube und Vernunft genannt) geäußert hat, geht er von der Diagnose einer „bis ins Extreme getriebene[n] Trennung zwischen Glaube und Vernunft“<sup>1</sup> in unserer zeitgeschichtlichen Gegenwart aus. Das Entfremdungsverhältnis zwischen diesen beiden elementaren Bezugsformen des menschlichen Seins auf die an sich seiende, objektive Wirklichkeit sieht der Papst durch die Absage an die Wahrheitsfähigkeit einer nicht-wissenschaftlichen Vernunftkenntnis in der geistigen Situation unserer Zeit bedingt. Denn diese wird nachhaltig von der postmodernen Differenz- und Alteritätskultur geprägt, deren Grunddogma in der Annahme des unableitbaren, des also nicht mehr auf etwas Allgemeines und Einheitliches zurückführbaren, daher auch prinzipiell grenzenlos und folglich unübersehbar gewordenen

Differenz-, Alteritäts- und Pluralitätscharakters der Wirklichkeit besteht. Lyotards, Foucaults und nicht zuletzt Derridas Vernunft-, Subjektivitäts- und Wahrheitskritik sowie Vattimos Annahme einer schwachen Vernunft dürfte der Papst im Auge haben – Derrida<sup>2</sup> wird von ihm in diesem Kontext sogar ausdrücklich genannt – , wenn er von der orientierungslos gewordenen, schwachen bzw. erkrankten Vernunft in unserer Gegenwart spricht, die sich völlig von Gott losgelöst habe und dadurch, so der Papst wörtlich, „den Kräften der Zerstörung die Tür“<sup>3</sup> öffne; einer Vernunft, die sich nicht mehr das Vermögen zur Erkenntnis der Wirklichkeit sowie definitiv gültiger Werte zutraue, so dass der „ganze Bereich des Moralischen und Religiösen ... aus der gemeinsamen Vernunft heraus“ und dem „Raum des ‚Subjektiven‘“ anheimfalle.<sup>4</sup> Diese, so der Papst wörtlich, „Amputation der Vernunft“<sup>5</sup>, ihre Selbstbeschränkung bzw. -reduzierung auf eine rein funktionale Rationalität bzw. „auf ihre instrumentalen, utilitaristischen, funktionalen, berechnenden und soziologischen Aspekte“<sup>6</sup> zeitigt nach der Überzeugung des Papstes zumindest zwei Folgen: „Die Folge ist einerseits, dass die wissenschaftliche Vernunft dem Glauben nicht mehr feindselig gegenübersteht, da sie sich nicht mehr für die letzte und endgültige Wahrheit der Existenz interessiert. Sie beschränkt sich vielmehr auf experimentell erfahrbare Teilkenntnisse. Auf diese Weise wird alles, was sich nicht von der wissenschaftlichen Vernunft kontrollieren lässt, aus dem Bereich des Rationalen ausgeschlossen. Folglich wird objektiv der Weg zu einer neuen Form des Fideismus eröffnet. Wenn die einzige Art der ‚Vernunft‘ die wissenschaftliche ist, wird der Glaube jeder Form der Rationalität und der Intelligibilität beraubt und dazu bestimmt, sich in einen nicht definierbaren Symbolismus oder in ein irrationales Gefühl zu flüchten.“<sup>7</sup>

Zum zweiten sieht der Papst in der Beschränkung der menschlichen Vernunftkenntnis auf den experimentell erfahr- und verifizierbaren Wirklichkeitsbereich einen Verzicht der Vernunft „auf den Anspruch, die Wahrheit zu erkennen“<sup>8</sup>. Doch welche Wahrheit hat der Papst im Blick, wenn er die weit verbreitete Bestreitung der Wahrheitsfähigkeit menschlicher Vernunftkenntnis kritisiert? Gemeint ist von ihm offensichtlich die christlich geglaubte Wahrheit über die Wirklichkeit im Ganzen einschließlich der Existenz sowie der Wesensbestimmungen Gottes, ferner des Menschen als eines von Gott geschaffenen Abbildes Gottes und schließlich auch der raum-zeitlichen Erscheinungswelt als der Schöpfung Gottes. Diese Erkenntnis

könne aber nur eine Philosophie leisten, „die in der Lage ist, begrifflich die metaphysische Dimension der Wirklichkeit zu erkennen.“<sup>9</sup>

In seinem Vortrag vom 27. November 1999 anlässlich eines Kolloquiums an der Pariser Sorbonne zum Thema „2000 ans après quoi?“ konstatiert der damalige Kardinal Ratzinger eine tiefgehende Krise des Wahrheitsanspruchs des Christentums in Europa, welche das Christentum als eine bloß kulturelle Ausdrucksform „des allgemeinen religiösen Empfindens“ erscheinen lasse, „die uns durch die Zufälle unserer europäischen Herkunft nahegelegt ist.“<sup>10</sup> Doch dieser Abschied von der Wahrheit könne nie endgültig sein, weil der Mensch sich nicht damit abfinden könne, „für das Wesentliche ein Blindgeborener zu sein und zu bleiben.“<sup>11</sup> Die weit verbreitete Annahme einer prinzipiellen Verborgenheit der Wahrheit für menschenmögliche Erkenntnis und der Gleichwertigkeit aller religiösen Wahrheiten gehe mit dem Toleranzzwang einher, der „in jedem ein Stück Wahrheit erkennt, das Eigene nicht höher stellt als das Fremde und sich friedvoll in die vielgestaltige Symphonie des ewig Unzugänglichen einfügt, das sich in Symbolen verhüllt, die doch unsere einzige Möglichkeit zu sein scheinen, irgendwie nach dem Göttlichen zu greifen.“<sup>12</sup> Dieses „Sich-Zurückziehen aus der Wahrheitsfrage von seiten der Vernunft bedeutet, einer bestimmten philosophischen Kultur nachzugeben, welche die Metaphysik aufgrund der Verabsolutierung des Paradigmas der wissenschaftlichen oder historischen Vernunft ausschließt.“<sup>13</sup> Die Verabsolutierung einzelner Vernunfttypen wie der naturwissenschaftlich-technischen oder auch der historischen Vernunft zu der einzig wirklichen und möglichen Form menschlicher Vernunftkenntnis also ist es, die Josef Ratzinger als eine illegitime Identifizierung eines Teils mit dem Ganzen der Vernunft und damit als einen pars-pro-toto-Fehlschluss kritisiert. Diese Monopolisierung des rein szientifischen oder wissenschaftlichen Vernunftbegriffs schließe gleichsam a priori die Möglichkeit der Vernunft aus, Fragen nach den für uns unverfügbaren Dimensionen des Menschseins wie etwa nach dessen Freiheit und Sittlichkeit sowie (nach) der Welt als ganzer und somit auch etwa nach ihrem Woher und ihrem Wohin zu stellen und zu beantworten. Denn die Bezugsgegenstände dieser Fragen fallen nicht in den auf experimentell verifizierbare und quantifizierbare Größen eingeschränkten Erkenntnisbereich der (natur-)wissenschaftlichen Vernunft, die daher solche Fragen weder behandeln noch beantworten könne. Diese bestreite also die Vernünftigkeit solcher Fragen bzw. deren Wahrheitsfähigkeit für die Ver-

nunftkenntnis des Menschen. Sie verweise diese Fragen stattdessen in den Bereich des rein Subjektiven bzw. Privaten oder sogar des Absurden.<sup>14</sup> Die mit der wissenschaftlichen Vernunft identifizierte Vernunft sei daher „eine amputierte Vernunft. Wenn der Mensch nach den wesentlichen Dingen seines Lebens, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sollen und Dürfen, nach Leben und Sterben nicht mehr vernünftig fragen kann, sondern diese entscheidenden Probleme einem von der Vernunft abgetrennten Gefühl überlassen muss, dann erhebt er die Vernunft nicht, sondern entehrt sie.“<sup>15</sup>

Diesem nach Josef Ratzinger einseitigen oder verengten bzw. reduktionistischen Vernunftbegriff stellt der Papst sein eigenes Vernunftverständnis gegenüber, dessen Grundmerkmale im Folgenden entfaltet werden sollen.

## **2. DAS VERNUNFT-VERSTÄNDNIS DES PAPSTES**

### **2.1 Die Offenheit der menschlichen Vernunftkenntnis für das Ganze der Wirklichkeit**

Die wissenschaftliche Forschung als Fähigkeit zur Entdeckung immer neuer rationaler Strukturen in der Wirklichkeit zeigt nach Josef Ratzinger die Offenheit der menschlichen Vernunftkenntnis für das Ganze der Wirklichkeit, zumal die wissenschaftliche Vernunft nach dem erkenntnistheoretischen Ökonomieprinzip alle ihr bekannten Wirklichkeitsaspekte mit möglichst wenigen, im Idealfall nur einer einzigen Erklärungshypothese zu begründen sucht. Die wissenschaftliche Vernunft bemüht sich also um eine totale Erklärung der Wirklichkeit, „die kein Datum und keinen beobachtbaren Faktor unbeachtet lässt.“<sup>16</sup> Eine solche aber vermag sie, dies zeigt ihre seitherige Entwicklungsgeschichte, nicht vollends zu erreichen, weil die Komplexität der Wirklichkeit stets mehr und größer bleibt als die wissenschaftliche Vernunft zu erkennen vermag, so dass deren geschichtlicher Fortschritt endlos und unabschließbar bleiben wird. Mit anderen Worten: Darin, dass die wissenschaftliche Vernunft auf das Ganze der raum-zeitlichen Erscheinungswirklichkeit erkennend ausgerichtet ist, ihre Resultate aber hinter diesem Ganzen stets zurückbleiben, so dass sie dessen Gesetzmäßigkeiten nie vollständig und abschließend erkennt und folglich unaufhörlich weiter forschen und erkennen muss, wird nicht nur die

wesenhafte Ausrichtung der menschlichen Vernunftkenntnis auf das Ganze der Wirklichkeit, sondern auch ein letzter Geheimnischarakter dieser Wirklichkeit sichtbar – ein Argument, mit dem die Intention der diesbezüglichen Überlegungen Josef Ratzingers zugegebenermaßen präzisiert werden soll:

## **2.2 Die Entsprechung zwischen der Erkenntnis- und der Seinsordnung und die Frage nach ihrem Grund**

Der Papst verweist auf die wesentliche Entsprechung zwischen der Denkordnung (der mathematischen, physikalischen usw. Theorien) und der Seinsordnung, welche die empirische Methode der wissenschaftlichen Vernunft immer schon stillschweigend und insgeheim voraussetze. „Dass die Wirklichkeit rational strukturiert sei, wird in der Tat von jeder wissenschaftlichen Forschungspraxis als evidente Arbeitsgrundlage zugestanden.“<sup>17</sup> Josef Ratzinger erwähnt in seiner „Theologischen Prinzipienlehre“ Albert Einsteins Staunen über dieses keineswegs selbstverständliche Entsprechungsverhältnis<sup>18</sup> als des vorgängigen Grundes, auf dem alle Naturwissenschaft aufruhe. Dieser Grund aber sei höchst erklärungsbedürftig, wobei hier nur die Wahl zwischen einer selbst vernünftigen, mithin göttlichen oder einer irrationalen Ursache dieser Entsprechung zwischen der Rationalität naturwissenschaftlicher Theorien und den rationalen Strukturen der von diesen Theorien begriffenen Wirklichkeit bestehe. Die zweite, materialistische Erklärungshypothese für die Entsprechung zwischen Denk- und Seinsordnung sucht Ratzinger mit dem Hinweis ad absurdum zu führen, dass sie die Vernunft als ein Abfallprodukt der Unvernunft und daher genau genommen als etwas selbst Unvernünftiges verstehe müsse. Auf diesem materialistischen Standpunkt bleibe eine unverfügbar vorgegebene ontologische oder Seinswahrheit der Dinge unerkannt. Infolgedessen werde der Mensch selbst „zum Monteur der Welt, die er sich nach den Maßen seiner Zwecke entwirft“.<sup>19</sup> Mit anderen Worten: Wenn nichts Wirkliches mehr als dem Menschen unverfügbar vorgegeben und in diesem Sinne als heilig gilt, dann kann der Mensch selbst leicht zum Designer und Konstrukteur des Menschen und damit zum Produkt seiner selbst werden – diesbezügliche Utopien wie insbesondere in Aldous Huxleys „Brave New World“ („Schöne neue Welt“) sind heutzutage biotechnologisch beinahe möglich. Auf diesem materialistischen Standpunkt degeneriert nach Ratzin-

ger die menschliche Vernunft zu einer die determinierten Mechanismen der Materie reproduzierenden, einer tendenziell allbeherrschenden technischen Vernunft. Demgegenüber beruft sich Ratzingers Plädoyer für die erste, vernünftige, göttliche Erklärungshypothese der genannten Entsprechung zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis- und der Seinsordnung auf die Rationalität der physischen Struktur der Wirklichkeit, weil diese ein rationales Fundament der Wirklichkeit sichtbar werden lasse. Die im übrigen zugleich neuplatonische und idealistische Annahme also, dass das ganze Sein bzw. die Welt „die Art des Bewusstseins an sich“ habe, dass die objektive Wirklichkeit „selbst wie ein Subjekt“<sup>20</sup> sei, diese Annahme lasse auf einen vernunfthaften Konstrukteur des wahrnehmbaren Universums schließen. Die vernünftige Konstruktion des Universums charakterisiert Josef Ratzinger daher mit Augustinus als dessen Zeichen- oder Verweischarakter auf ein gleichsam absolutes Referenzobjekt, auf dessen Erkenntnis hin die menschliche Vernunft zwar natürlicherweise ausgerichtet sei, diese jedoch nicht mit ihren eigenen Kräften zu vollziehen vermag. Genau diese Spannung und dieses Defizit der Erkenntnisbewegung der menschlichen Vernunft – durch die ihr natürlicherweise eigene Dynamik auf ein Ziel ausgerichtet zu sein, welches sie mit ihren eigenen Kräften jedoch nie zu erreichen, nie befriedigend zu erkennen vermag – findet nach Ratzinger aber bereits auf rein natürlicher Ebene im religiösen (insbesondere christlichen) Glauben eine erste Auflösung.

### 2.3 Die Vernünftigkeit des Glaubens

#### **Die Schutzfunktion des Glaubens für die Integrität des menschlichen Vernunftvermögens**

Der Papst ist im katholischen Bereich bekanntermaßen einer der entschiedensten Verteidiger der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens, die er in folgender Hinsicht gegeben bzw. verwirklicht sieht. Der christliche Glaube ist nach ihm vernünftig, weil er erstens „die letzte Rationalität des Realen behauptet“.<sup>21</sup> Indem nämlich der christliche Glaube einen letzten rationalen Ursprung der Realität annimmt, bewahrt er die Behauptung der rationalen Struktur der Wirklichkeit gleichsam bis zuletzt.<sup>22</sup> Damit vermag er auch die Natur der menschlichen Vernunft in ihrer Öffnung gegenüber der Wirklichkeit als ganzer hinreichend zu begründen: Denn nur wenn

die objektive Wirklichkeit bis in ihren letzten Grund hinein und damit vollständig rational strukturiert ist, kann die menschliche Vernunft als ein Vermögen zur Erkenntnis der Wirklichkeit im Ganzen angemessen verstanden werden. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens bestätigt und schützt daher gleichsam die natürliche Dynamik der menschlichen Vernunft, bewahrt ihr die ihr eigene Weite. Die menschliche Vernunft findet folglich nach Ratzinger „*nur im Glauben* die Bedingungen ihrer vollständigen Verwirklichung.“<sup>23</sup> Ratzinger spricht daher wörtlich davon, dass „die Vernunft ... durch den [...] *Glauben* zum Vorschein (sc. komme); die Vernunft setzt den *Glauben* als ihren Lebensraum voraus“<sup>24</sup>, so dass man behaupten kann, „dass die Vernunft ihr Eigenes dadurch findet, dass der Glaube sie hält und sie gerade so freigibt“.<sup>25</sup> Der christliche Glaube steht daher „nicht gegen die Vernunft. Er schützt die Vernunft, ihre Frage nach dem Ganzen [...]. Er fordert den Menschen dazu heraus, über seinen momentanen Nutzen hinweg nach dem Grund des Ganzen zu fragen. Er schützt die schauende und vernehmende Vernunft vor dem Zugriff der bloß instrumentellen Vernunft“.<sup>26</sup> „In der Krise der Vernunft, vor der wir heute stehen, muss dieses eigentliche Wesen des Glaubens wieder sichtbar werden, der die Vernunft rettet, gerade weil er sie in ihrer ganzen Weite und Tiefe faßt und sie gegen die Verengungen eines bloß auf das experimentell zu Überprüfende schützt“.<sup>27</sup>

Damit bewahrt der christliche Glaube die wissenschaftliche Vernunft vor ihrer eigenen Verabsolutierung, gleichsam ihrer Selbstvergöttlichung.

### **Der Urteilscharakter des christlichen Glaubens über die objektive Wirklichkeit und die Motivationskraft des christlichen Glaubens für die spekulative und für die praktische Vernunft**

Der christliche Glaube ist vernünftig, weil er zweitens beansprucht, eine wahre Aussage über die Wirklichkeit zu sein „und somit an die Vernunft als Fähigkeit (sc. appelliert), das Wahre zu erkennen“.<sup>28</sup> „Seiner fundamental augustinischen Inspiration entsprechend bemerkt Ratzinger“<sup>29</sup> hierzu: „Wie die Schöpfung aus Vernunft kommt und vernünftig ist, so ist der Glaube sozusagen erst die Vollendung der Schöpfung und daher die Tür zum Verstehen [...]. Glauben heißt daher, ins Verstehen hineinzugehen und ins Erkennen hineinzugehen“.<sup>30</sup> Was genau meint der Papst, wenn er immer und immer wieder davon spricht, dass der christliche

Glaube es wesentlich mit der Wahrheit und der Wirklichkeit im Ganzen zu tun habe?<sup>31</sup>

Der christliche Glaube erhebt einen absoluten, d. h. für die Menschen aller Zeiten, und universalen, d. h. für die Menschen an allen Orten, mithin für alle Menschen, gültigen Wahrheitsanspruch für seine Inhalte; der christliche (wie überhaupt jeder weltreligiöse) Glaube hat also gemäß seinem prinzipiellen Selbstverständnis den Charakter einer wahren Behauptung über die Wirklichkeit im Ganzen; wahre Erkenntnis von Wirklichkeit ist aber zugleich das Ziel und die Leistung des menschlichen Vernunftvermögens; zwischen wahren menschlichen Vernunftkenntnissen und den Überzeugungen des christlichen Glaubens von Ursache, Art und Ziel der Wirklichkeit im Ganzen kann es keinen Widerspruch geben, weil die objektive Wirklichkeit nur eine einzige, nur ein und dieselbe sein kann. Folglich muss zumindest eine inhaltliche Widerspruchsfreiheit zwischen den Wirklichkeitsannahmen des christlichen Glaubens und den gesicherten Erkenntnissen der menschlichen Vernunft bestehen, wobei die Wahrheit der christlichen Wirklichkeitsbehauptung vom Papst immer schon vorausgesetzt wird, so dass seine Argumentation rein formal betrachtet zirkulär ist. Das Erfordernis inhaltlicher Widerspruchsfreiheit zwischen christlichen Glaubensannahmen und allgemein menschlichen Vernunftkenntnissen ist für die Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und menschlicher Vernunft dem Papst aber noch längst nicht genug. Denn er behauptet darüber hinaus, dass der christliche Glaube das Fragen und Suchen der menschlichen Vernunft mit den ihr eigenen Kräften nach der Wahrheit über die Wirklichkeit im Ganzen zu initiieren und zu motivieren, zu kräftigen und zu bestärken vermag.<sup>32</sup> In unserer postmodernen Zeit des nachmetaphysischen Denkens, welche der Papst als eine Krisenzeit der menschlichen Vernunft diagnostiziert, bedarf nach seiner festen Überzeugung die menschliche Vernunft dieses Antriebs von Seiten des christlichen Glaubens, sowohl um ihre metaphysische, auf die ersten Ursachen oder Bestimmungsgründe der Wirklichkeit im Ganzen gerichtete Erkenntnisbewegung zu revitalisieren als auch um die praktische, der Erkenntnis des sittlich Guten fähige Vernunft zu stärken. Der christliche Glaube als Initialzündung für die Wiederbelebung sowohl des metaphysischen Denkens als auch der praktischen Vernunftkenntnis in den akademischen wie auch in den privaten Lebenswelten unserer Gegenwart – genau diese Vision scheint für den Papst – nicht zuletzt in seiner sogenannten Regensburger Vorlesung



– das Gebot der Stunde für das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und menschlicher Vernunft zu sein. Ein Gebot, von dem, wenn es beherzigt würde, beide Seiten nach der festen Überzeugung des Papstes profitieren würden; sowohl die Vernunft, die damit ihre Weite, die sie in früheren Epochen der Geistesgeschichte, insbesondere im Denken der Patristik und des Mittelalters, besaß, wieder zurück-erhielte; aber auch der Glaube, dessen Rationalität und Wahrheitsfähigkeit durch autonome metaphysische und moralphilosophische Einsichten bestätigt werden würden, so dass seiner vom Papst immer wieder beklagten Abdrängung ins Irrationale und rein Subjektivistische bzw. Private damit Einhalt geboten würde und der christliche Glaube in seiner wirklichkeiterschließenden Kraft auch im öffentlichen Bewusstsein neu zur Geltung käme.

Der christliche Glaube besitzt also einen kognitiven Gehalt, er ist eine bestimmte Stellungnahme zum Wirklichen, ihm eignet der rationale Charakter, ein Urteil über das Ganze der Wirklichkeit zu sein; zwar kann der Glaube die Wahrheit dieses seines Urteils nicht mit zweifelsfrei sicheren, zwingend gültigen Gründen beweisen; deshalb ist er immer auch ein existenzielles Wagnis und eine persönliche Entscheidung; aber eine solche, und darum geht es vor allem dem Papst, die nicht im Widerspruch zur menschlichen Vernunftkenntnis steht, die vielmehr höchst vernünftig ist, wie dies etwa auch die sogenannte pascalsche Wette zum Ausdruck bringt. Denn es ist auch und gerade im wohlverstandenen Eigeninteresse des Menschen vernünftiger, sich mit der Annahme des christlichen Glaubens die Möglichkeit eines unendlich wertvollen Gewinns – eines eigenen ewigen und vollkommen glücklichen Lebens – zu sichern als auf eine solche Möglichkeit durch die Zurückweisung des Glaubens zu verzichten. Denn der mögliche Gewinn dieses unendlich großen Preises wiegt den wirklichen Verlust endlicher Güter im irdischen Leben eines Christen einschließlich – im Falle des eigenen Märtyrertodes – dieses Lebens selbst nicht nur auf, sondern ist ungleich größer als dieser Verlust. Und zwar deshalb, weil es kein Größenverhältnis, keine Verhältnisgleichung zwischen Endlichem und Unendlichem geben kann oder noch einfacher gesagt: Weil endliche Güter nichts sind im Vergleich zu einem unendlichen Gut, auch wenn dieses nicht zweifelsfrei sicher, sondern nur möglicherweise existiert. Denn alles Unendliche und damit auch das unendlich Gute umfasst und schließt alles Endliche in sich ein, weil es per definitionem gegen nichts begrenzt sein kann. Wer also gegebenenfalls auf

die endlichen Güter dieser Welt um des möglichen Gewinns eines unendlichen Gutes willen freiwillig verzichtet, handelt höchst vernünftig, und zwar auch und gerade in seinem eigenen Interesse. Denn jeder will doch, dass es ihm möglichst gut geht.

### **Der Geheimnischarakter der menschlichen Person als Abbild des absoluten Geheimnisses**

Schließlich ist nach Josef Ratzinger noch ein drittes rationales Moment im christlichen Glauben wirksam, welches allerdings schon in den beiden ersten Momenten enthalten und daher bereits zum Teil thematisiert worden ist, nämlich die Wiederherstellung der inneren Weite der Vernunft durch den Glauben. Indem der Glaube die Existenz eines letzten, unerschöpflichen, unendlich tiefen und unübertrefflich guten, also eines göttlichen Geheimnisses als das innerste Wesen der Wirklichkeit und vor allem des Menschen behauptet, eröffnet er mit dieser Überzeugung der Vernunft den ihrem innersten Streben angemessenen Raum für ihre unendliche Öffnung, für ihre Ausrichtung auf das wesenhaft Unendliche, die allerdings schon vorausgesetzt werden muss, da sie nicht mathematisch bewiesen, nicht demonstriert werden kann. Ist es aber wirklich vernünftig, die Existenz eines solchen Geheimnisses jenseits der Mauer des wissenschaftlich exakt Feststellbaren zu behaupten?<sup>33</sup> Dafür spricht schon die oben bereits genannte Unausschöpflichkeit der objektiven Wirklichkeit für deren exakte Erforschung durch die wissenschaftliche Vernunft, welche diese Forschung zu einem innergeschichtlich unabschließbaren Prozess werden lässt; dafür spricht aber auch und noch mehr die Unverfügbarkeit der personalen Würde jedes Menschen, der daher sowohl für sich selbst als auch für jeden anderen Menschen eine inkommensurable Größe, einfacher gesagt: ein unantastbares Geheimnis ist und bleibt. Josef Ratzinger drückt diesen Geheimnischarakter der personalen Existenz des Menschen folgendermaßen aus: „Glauben bedeutet die Entscheidung dafür, dass im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und getragen werden kann, sondern an das nicht zu Sehende stößt, so dass es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist.“<sup>34</sup>

Oder an einer anderen Stelle: „der durchschaute Mensch ist gar kein Mensch mehr, auch er kann vom Wesen solchen (gemeint ist wissenschaftlich objektivieren-

den) Erkennens her nur noch pure Faktizität sein: ‚Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr‘, hat Lewis formuliert.“<sup>35</sup> Diesem Geheimnischarakter des personalen Menschseins aber trägt das christliche Menschenbild Rechnung, indem es ihn mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet: Weil der dreifaltige Gott das – um mit Karl Rahner zu sprechen – absolute Geheimnis oder, um mit Eberhard Jüngel zu sprechen, das Geheimnis der Welt ist, muss per Analogieschluss auch seinem menschlichen Ebenbild ein Geheimnischarakter zukommen. Damit aber bestätigt und begründet der christliche Glaube eine Erfahrungstatsache der natürlichen Vernunft des Menschen – auch und nicht zuletzt darin zeigt sich seine Vernünftigkeit. Zu diesem Geheimnischarakter personalen Menschseins gehört wesentlich auch die Freiheit, das willentliche Selbstbestimmungsvermögen des seines Vernunft- und Willensgebrauchs fähigen Menschen. Denn auch diese ist mit mathematischer Exaktheit und apodiktischer, zweifelsfreier Gewissheit nicht beweisbar, wird aber von unserem Rechtssystem, insbesondere dem Strafrecht, durchgängig vorausgesetzt. Sie in Abrede zu stellen, ist theoretisch möglich, führt praktisch aber zu Widersprüchen; gleichwohl ist dieses Freiheitsvermögen des Menschen nicht eindeutig objektivier- und experimentell nachweisbar, besitzt also für die wissenschaftliche Vernunft einen Geheimnischarakter. Auch hierfür kann der christliche Glaube eine Begründung mit Letztgültigkeitsanspruch vorlegen, denn als Abbild des vollkommen freien Gottes muss der Mensch ein zumindest relativ freies Selbstbestimmungsvermögen besitzen. Diese Glaubenseinsicht kann deshalb als vernünftig bezeichnet werden, weil sie das Faktum der praktischen Vernunft des Menschen bestätigt und darüber hinaus auch noch zu begründen vermag, wenn auch zugegebenermaßen nicht mit wissenschaftlicher Gültigkeit.

### **Der Reduktionismus eines wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses**

Es ist unvernünftig, einen möglicherweise existierenden Wirklichkeitssektor – nämlich den Gegenstandsbereich des metaphysischen Denkens, genauer der Ersten Philosophie im aristotelischen Sinne des Wortes, wie auch desjenigen der praktischen Vernunft – aus der Gesamtheit alles Wirklichen auszuschließen, einfach als nicht wirklichkeitsfähig zu disqualifizieren, wie es heute einige Vertreter eines materialistischen Determinismus, insbesondere im Bereich der Neurowissenschaften, tun. Rein rational gesehen stellt eine solche Vorgehensweise einen Reduktio-

nismus dar, weil sie zu einem möglicherweise verkürzten Wirklichkeitsverständnis führt. Oft handelt es sich dabei um einen interessegeleiteten Dezisionismus, in jedem Fall aber um eine unvernünftige Option, sofern sie einen möglichen Wirklichkeitsbereich ausschließt. Und dies umso mehr, als dieser epistemisch mögliche Wirklichkeitsbereich für den Menschen de facto extrem bedeutsam ist und sogar den eigentlichen und authentischen Bereich des Humanum bildet, worauf hinzuweisen der Papst in bisweilen beschwörendem Tonfall nicht müde wird. Zu diesem Wirklichkeitsbereich gehören alle moralischen und religiösen Fragen und ihre Bezugsgegenstände, die für den Menschen erfahrungsgemäß existentiell höchst relevant sind, insbesondere in den seit Karl Jaspers so genannten Grenzsituationen des menschlichen Lebens wie etwa die Empfängnis und die Geburt eines Menschen oder auch seine öffentlich beglaubigte Wahl einer bestimmten Lebensform (wie vor allem die Hochzeit, die Priesterweihe oder die Ewige Profess bei Ordensangehörigen) und nicht zuletzt die vielfältigen tiefgreifenden Glücks-, Schuld- und Leiderfahrungen einschließlich der Erfahrung des Todes, sei es geliebter Angehöriger und Freunde, sei es des eigenen Sterbens. Die Fragen, die sich auf solche den Menschen existentiell erfahrungsgemäß am meisten betreffenden und bewegenden Erfahrungen beziehen, sind aber meist religiöser Natur oder gehören zumindest auch und nicht zuletzt zum religiösen Glauben, der sich daher als Anwalt dieser zutiefst humanen Anliegen verstehen und betätigen darf. Die Wirklichkeit dessen, worum es in diesen Fragen geht, hält also der religiöse Glaube – das gilt natürlich nicht nur für den christlichen – in einer möglichst allen Menschen verständlichen und zugänglichen Weise offen. Darin wird die Vernünftigkeit des Glaubens besonders eindrücklich manifest, denn, um es mit einem berühmten Ausspruch Edmund Husserls zu sagen, wer mehr sieht, hat Recht.

Doch es gibt auch noch andere, vom Papst nicht *expressis verbis* genannte Gründe, die für die Wahrscheinlichkeit und Vernunftfähigkeit des christlichen Glaubens sprechen. Zwei weitere sollen im Folgenden noch erwähnt werden.

### **Die wirklichkeitserschließende Kraft nicht-scientifischer Wissens- und Wahrnehmungsformen**

Es ist vernünftiger anzunehmen, dass es außer der wissenschaftlichen Vernunft auch noch andere wirklichkeitserschließende Wahrnehmungsformen des Menschen gibt.

Auch das Gefühl bzw. ein intuitives Wissen stellt eine solche legitime Wahrnehmungsform dar, wie wir alle aus Erfahrung wissen. Die existentiell relevantesten Dinge im menschlichen Leben, zu denen nicht zuletzt die genuinen Gegenstände des christlichen Glaubens gehören wie etwa das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Liebe, Gerechtigkeit, Frieden, Schuld und Glück können gerade nicht von der wissenschaftlichen Vernunft, sondern müssen von anderen Wahrnehmungs- und Erkenntnisorganen registriert und festgestellt werden. An diese appelliert und diese gebraucht aber der christliche Glaube, dessen Wirklichkeitsverhältnis auch in dieser Hinsicht keineswegs irrational, sondern durchaus rational und vernünftig ist.

## **II. DIE VERNÜNFTIGKEIT DES CHRISTLICHEN GOTTES- UND OFFENBARUNGSVERSTÄNDNISSES**

Auch und gerade das christliche Gottes- und Offenbarungsverständnis darf als vernünftig bezeichnet werden, und zwar sogar als in höchstem Maße vernünftig. Dies bedarf einer etwas ausführlicheren Begründung: Der christliche Glaube gründet sich gemäß seinem Selbstverständnis auf eine göttliche Offenbarung, genauer auf eine Selbstmitteilung Gottes in der Person Jesu Christi an alle Menschen. Man wird sofort einwenden: Aber die objektive Wahrheit dieses Selbstverständnisses ist doch keineswegs sicher, jedenfalls von der wissenschaftlichen Vernunft nicht beweisbar, zudem gibt es auch andere Offenbarungsreligionen wie etwa den Islam, die für ihren jeweiligen Offenbarungsträger ebenfalls objektive Wahrheit, und zwar bei Weltreligionen in gleichfalls absoluter und universaler Form, beanspruchen. Wer kann hier entscheiden, welcher dieser Wahrheitsansprüche zu Recht erhoben wird? Beiden Einwänden sei insofern Recht gegeben, als dass ein von der wissenschaftlichen Vernunft geführter oder für sie akzeptabler Beweis der objektiven Wahrheit des christlichen Offenbarungsglaubens nicht möglich ist. Wenn man aber das Vernunftvermögen des Menschen nicht auf die Erkenntniskraft der szientifischen Vernunft beschränkt, sondern weiter fasst und auch das spekulative Erkenntnisvermögen darunter subsumiert, dann scheint mir ein vernunftgemäßer Beweis der Wahrheit und damit zugleich der Vernünftigkeit sowohl des christlichen Gottes- wie auch des

christlichen Offenbarungsverständnisses doch möglich zu sein, und zwar in ungefähr folgender Form.

## 1. Die Vernünftigkeit des monotheistischen Gottesverständnisses im Christentum

Nach christlichem Verständnis ist Gott wesenhaft einer und einzig, mit anderen Worten: Das Christentum versteht sich als eine monotheistische Religion. Damit aber, so lautet meine These, vertritt das Christentum einen vernünftigen, von der natürlichen Vernunft des Menschen legitimierbaren Gottesbegriff im Unterschied zu einem polytheistischen Gottesverständnis. Doch warum soll ein monotheistischer Gottesbegriff vernünftiger sein als etwa ein polytheistischer?

Vernunftgemäß ist nur ein normativer Gottesbegriff und kein deskriptiver, der irgendeinen weltlichen Erfahrungsgegenstand bezeichnen würde. Warum? Weil es unvernünftig ist, sich unter Gott etwas vorzustellen, was in seinem Wert, genauer in der Vollkommenheit seines Seins, noch von etwas anderem übertroffen werden könnte. Affirmativ ausgedrückt: Wenn ein endlicher Intellekt mit seinem Vernunftvermögen Gott angemessen denken will, dann muss sein Gottesbegriff die Form eines absoluten Superlativs besitzen, dann muss er sich Gott als das unübertrefflich Beste vorstellen. Daher gilt im Umkehrschluss: Wer Gott nicht bereits rein formal als das schlechthin Unübertreffliche begreift, der denkt sicher nicht Gott, sondern etwas anderes, dessen Gottesgedanke ist schon formal und damit auch inhaltlich falsch. Mit anderen Worten: Ein vernünftiger Gottesbegriff ist Inbegriff des schlechthin Unübertrefflichen und besitzt damit einen singulären epistemischen Status und kann folglich nur ein einziges Referenzobjekt bezeichnen. Weil also absolute Unübertrefflichkeit nur ein einziges Mal verwirklicht sein kann, *wenn* sie überhaupt verwirklicht ist, muss Gott als Inbegriff dieser Unübertrefflichkeit *einer*, mithin *einzig* sein. Philosophisch legitimierbar ist daher nur ein monotheistischer Gottesbegriff.

Nun eignet ja nicht nur dem Christentum ein monotheistischer Gottesbegriff, sondern etwa auch den beiden anderen monotheistischen Weltreligionen des Judentums und des Islams.

Wie soll man nun entscheiden können, welcher dieser drei Gottesbegriffe der spekulativ vernünftigste, der vernunftgemäßeste ist?

## **2. Die Vernünftigkeit des „ontologischen Gottesbegriffs“: Gott als Inbegriff schlechthinniger Unübertrefflichkeit**

Am vernünftigsten, so haben wir gesehen, ist jener Gottesbegriff, der Gott als Inbegriff schlechthinniger Unübertrefflichkeit versteht. Genau dies aber tut der später so genannte „ontologische Gottesbegriff“<sup>36</sup>, dessen Vollform im abendländischen Denken von Anselm von Canterbury formuliert und als eine philosophische Explikation des christlichen Gottesverständnisses aufgefasst worden ist. Dieser „ontologische“ Gottesbegriff denkt und bestimmt Gott als Inbegriff absoluter Unübertrefflichkeit. Dieser Inbegriff stellt aber nur eine formale und noch keine inhaltliche Bestimmung Gottes dar. Daher muss nun gefragt werden: Was bedeutet schlechthinnige (oder absolute) Unübertrefflichkeit in inhaltlicher Hinsicht? Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, den sogenannten „ontologischen Gottesbegriff“ genauer in den Blick zu nehmen.

### **2.1 Der affirmativ-theologische Gehalt des „ontologischen Gottesbegriffs“: Gott als Inbegriff aller (widerspruchsfrei) denkbaren Seinsvollkommenheiten**

Anselms Begriff Gottes als desjenigen, über das hinaus Größeres bzw. Besseres nicht gedacht werden kann, besitzt sowohl einen affirmativ-theologischen als auch einen negativ-theologischen Gehalt. In affirmativ-theologischer Hinsicht bestimmt dieser „ontologische“ Gottesbegriff Gott als Inbegriff aller widerspruchsfrei denkbaren Seinsvollkommenheiten, zu denen nicht nur die drei bereits im Denken der Griechen entwickelten klassischen Gottesprädikate der vollkommenen Macht, Weisheit und Güte, sondern auch die der realen und nur als real denkbaren, d. h. der seinsnotwendigen Existenz gehören und die als Wesensbestimmungen Gottes in einem widerspruchsfreien Verhältnis zueinander stehen müssen. Diese Seinsvollkommenheiten Gottes leitet Anselm aus seinem Begriff Gottes als desjenigen ab, über das hinaus Größeres bzw. Besseres nicht gedacht werden kann; denn dieser Gottesbegriff schreibt vor, Gott alle jene Bestimmungen zuzusprechen, deren Besitz ihren Träger im Sein vollkommener machen als ihr Nicht-Besitz. Diese aber sind im einzelnen: Gerechtigkeit und zugleich Barmherzigkeit,<sup>37</sup> ferner Wahrhaftigkeit, Glück-

seligkeit,<sup>38</sup> Allmacht, Leidensunfähigkeit und damit Körperlosigkeit,<sup>39</sup> Lebendigkeit, ja das Leben selbst zu sein, ferner höchste Güte,<sup>40</sup> Ewigkeit als zeitfreie Gegenwart und damit als Nicht-Übergänglichkeit,<sup>41</sup> folglich auch Unbegrenztheit im Sinne von zeit- und ortloser Allgegenwart;<sup>42</sup> höchste Schönheit,<sup>43</sup> immanente Ungeteiltheit, d. h. vollkommene Einfachheit des Wesens,<sup>44</sup> universelle Immanenz und Transzendenz,<sup>45</sup> vollkommene Unbedürftigkeit, mithin Selbstbestimmung,<sup>46</sup> Identität von Existenz und Essenz<sup>47</sup> und nicht zuletzt die Geistnatur und deren vollkommenes Wissen; denn es ist besser, Geist, und zwar allwissender Geist, zu sein, als keinen Geist zu besitzen.<sup>48</sup> Inwiefern aber ist es besser, alle diese Seinsvollkommenheiten zu besitzen als sie nicht zu besitzen, so dass diese Gott als dem Inbegriff schlechthiniger Unübertrefflichkeit zukommen müssen? Nach abendländischer Überzeugung ist Sein besser als Nicht-Sein und daher auch vollkommenes Sein besser als unvollkommenes Sein; daher gilt: je unvollkommener etwas ist, desto nichtiger, desto nicht-seiender ist es. Diese Annahme aber ist in höchstem Maße vernünftig: Denn Nicht-Seiendes kann nicht Träger von Qualitäten wie überhaupt von Eigenschaften sein. Nun besitzt aber, so müsste man jetzt einwenden, nicht nur der christlich geglaubte, sondern auch der jüdisch und der islamisch geglaubte Gott alle diese Seinsvollkommenheiten. Worin besteht dann die angeblich höhere Vernünftigkeit des christlichen Gottesverständnisses?

Neben den oben genannten ist auch die Liebe eine widerspruchsfrei denkbare Seinsvollkommenheit. Das Wesen personaler Liebe als der Höchstform von Liebe aber besteht in der Beziehungs-Einheit, d. h. in der wechselseitigen Selbsthingabe, zweier personal unterschiedener Wesen und der personal selbständig existierenden Frucht ihrer Vereinigung miteinander. Daher muss diese Seinsvollkommenheit Gott selbst zugesprochen werden. Denn es ist besser, selbst das Wesen personaler Liebe zu sein als es nicht selbst zu sein. Es ist daher ein Vernunftpostulat, Gott nicht nur eine vollkommene Persönlichkeit, d. h. den Besitz eines vollkommenen Selbstbewusstseins und eines vollkommenen (willentlichen) Selbstbestimmungsvermögens, mithin höchste Freiheit, zuzusprechen; sondern auch von ihm anzunehmen, dass er unter Wahrung seiner wesenhaften Einfachheit das Beziehungsgefüge dreier subsistenter Relationen bzw. Personen, mit anderen Worten: dass er in sich das rein geistige, dreieinige, unendliche Wesen vollkommener Liebe ist. Diese trinitarische Seinsweise Gottes behauptet aber nur das Christentum im Unterschied zum Ju-



dentum und zum Islam wie überhaupt zu allen anderen Religionen. Die menschliche Vernunft kann auf Grund ihrer faktischen Unvollkommenheit diese dreifaltige Seinsweise Gottes und damit die Einsicht, dass Gott in sich selbst das reine Wesen der Liebe ist, jedoch erst post factum, nachdem nämlich Gott sich als dieses dreipersonliche Wesen reiner Liebe dem Menschen gezeigt bzw. geoffenbart hat, erkennen.

### **3. Die Vernünftigkeit des christlichen Offenbarungsverständnisses**

Entsprechendes gilt für die Inkarnation, d. h. die Menschwerdung, Gottes in der Person Jesu Christi, die zwar an sich bzw. prinzipiell für unsere Vernunft ableitbar wäre, de facto aber vor ihrer geschichtlichen Verwirklichung von der durch die Sünde verkehrten Vernunft des Menschen nicht erkannt werden konnte.

Denn unter der Voraussetzung einer selbstverschuldeten Entfernung und Entzweiung der von Gott geschaffenen geistbegabten und (in vorgegebenen Grenzen) freien Naturen von ihrem göttlichen Schöpfer stellt auch die folgende Überzeugung eine von der Vernunft geforderte Konsequenz aus diesem vernünftigsten Gottesbegriff dar: Dass dieser Gott in seiner vollkommenen Liebe zu seinen sich von ihm abgewandt habenden freien Geschöpfen sogar durch seine eigene (widerspruchsfrei denkbare und daher grundsätzlich mögliche) Menschwerdung und vollkommene Selbsthingabe in einem gott-menschlichen Leben deren selbstverschuldetes Unglück der Gottverlassenheit stellvertretend auf sich nimmt, um – unter Wahrung seiner vollkommenen Gerechtigkeit – von sich aus ihre Gottesferne überwinden und die durch ihre eigene Schuld Gottverlassenen doch noch zu sich führen zu können. Denn dieses über die Selbstentäußerung der Menschwerdung bis zur in vollkommener Selbstverleugnung vollzogenen freien Hingabe des eigenen angenommenen menschlichen Lebens für das Glück anderer gehende Maß an selbstloser Liebe ist schlechthin unübertrefflich. Mit anderen Worten: Auch der christliche Inkarnationsgedanke und das christliche Erlösungsverständnis sind ein Implikat des vernünftigen Verständnisses Gottes als des Wesens vollkommener Liebe. Die Einsicht, dass der vollkommene Gott auch selbst, in eigener Person, in diese Welt der erscheinenden Vielheit hervortreten kann und auf Grund seiner vollkommenen Liebe auch hervortreten muss, um den Menschen vor dessen Selbstzerstörung zu be-

wahren, ist jedoch für uns Menschen erst post factum, d. h. nach erfolgter Inkarnation und dem heilswirksamen Kreuzestod sowie der Auferstehung Jesu möglich, weil diese größte der göttlichen Seinsvollkommenheiten, d. h. die Liebe, das durch die Sünde eingeschränkte natürliche Vorstellungsvermögen unserer Vernunft de facto übersteigt. Die personale Selbstoffenbarung Gottes in Gestalt eines Gottmenschen zur Rettung und Erlösung des Menschengeschlechts ist daher ebenfalls ein Implikat bzw. ein vernünftiges Postulat des vernünftigsten Gottesbegriffs als eines Inbegriffs schlechthinniger Unübertrefflichkeit. Folglich ist nicht nur das christliche Gottes-, sondern auch das christliche Offenbarungsverständnis in der Tat am vernünftigsten.

**4. Der negativ-theologische Gehalt des „ontologischen Gottesbegriffs“:  
Die Erhabenheit Gottes über das intellektuelle  
Anschauungsvermögen der geschaffenen Vernunft**

Zu ergänzen bleibt zum einen noch der negativ-theologische Gehalt des ontologischen Gottesbegriffs, der sich selbst – in seiner Urform bei Anselm von Canterbury – als die angemessenste philosophische Explikation des christlichen Gottesverständnisses versteht. Denn von der negativen sprachlichen Formel „etwas, über das hinaus Größeres *nicht*“ bzw. „*nichts* Größeres gedacht werden kann“ wird nicht nur Gottes vollkommenes Sein, sondern zugleich auch negativ-theologisch Gottes Über-Sein, d. h. seine Transzendenz über alle von einem endlichen Intellekt denkbaren begrifflichen Gehalte, ausgesagt. Der Gott des christlichen Glaubens ist zwar das für jeden geschaffenen Intellekt denkbar Größte, d. h. der Inbegriff aller von ihm prinzipiell denkbaren Seinsvollkommenheiten – dies bezeichnet der affirmativ-theologische Begriffsgehalt dieses Gottesbegriffs; darüber hinaus aber muss er gerade *als* das für uns denkbar Größte zugleich größer, und zwar unendlich größer sein, als von uns, genauer als von einem endlichen Intellekt, überhaupt gedacht werden kann.<sup>49</sup> Denn es liegt im natürlichen Vermögen des endlichen Intellekts, sich gleichsam fiktiv etwas als wirklich existierend auszudenken, dessen Seinsweise die Reichweite seiner intellektuellen Anschauung prinzipiell übersteigt.<sup>50</sup> Daher gilt im Umkehrschluss: Wäre Gott nicht etwas Größeres als von uns gedacht – im Sinne von intellektuell angeschaut – werden kann, dann wäre er nicht das für uns

denkbar GröÙte. Zur inhaltlichen Normativität des ontologischen Gottesbegriffs gehört also nicht nur seine begrifflich affirmative Bestimmtheit als die Summe aller denkbaren Seinsvollkommenheiten, sondern auch seine begrifflich negative Bestimmtheit als das unser Erkenntnisvermögen schlechthin übertreffende Sein, welches in seiner unendlichen Vollkommenheit erhaben ist über jede mögliche Steigerungsreihe begrifflicher Wertsetzungen des endlichen Intellekts.<sup>51</sup> Die negative Formulierung „nichts Größeres“ oder „nicht etwas Größeres“ (*maius nihil* bzw. *maius non cogitari potest*) aber ist geeignet, Gottes Erhabenheit über jeden möglichen Begriff eines endlich-geschaffenen Intellekts mitauszusagen. Der (dem) Gott (des christlichen Glaubens) inhaltlich angemessenste Vernunftbegriff muss daher sowohl einen affirmativ-theologischen als auch einen negativ-theologischen Gehalt besitzen. In dieser doppelten Gestalt als affirmativ-theologischer und zugleich negativ-theologischer Gottesbegriff bringt daher der ontologische Gottesbegriff das prinzipielle Paradox des Gottdenkens zumindest der abendländischen Metaphysik- und weitgehend auch der christlichen Theologiegeschichte am reinsten zum Ausdruck: Gott als das denkbar Beste und zugleich als größer als alles von einem endlichen Intellekt Denkbare annehmen zu müssen. Dieser Gottesbegriff ist im späten Mittelalter von Duns Scotus durch Hinzufügung des Unendlichkeitsbegriffs präzisiert worden, indem Scotus den begrifflichen Gehalt des anselmischen Gottesbegriffs der schlechthinigen Unübertrefflichkeit als intensive Unendlichkeit bzw. genauer als aktuell unendliche Vollkommenheit bestimmt hat.<sup>52</sup>

## 5. Die zweifache (vernünftige) Normativität des „ontologischen Gottesbegriffs“

Der von Duns Scotus in dieser Weise präzisierte „ontologische Gottesbegriff“ *Anselms von Canterbury* stellt in der Tat eine rationale Explikation des christlichen Gottesverständnisses dar. Dabei ist es die Verbindung zweier Vorzüge, die den „ontologischen Gottesbegriff“ gegenüber allen anderen Gottesbegriffen der endlichen Vernunft zumindest im Bereich des abendländischen Denkens auszeichnet: Zum einen seine inhaltliche Normativität, die in seinem affirmativ-theologischen und zugleich in seinem negativ-theologischen Gehalt begründet liegt; d. h. darin, dass er mit einer einzigen sprachlichen Formel („Etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht

werden kann“) sowohl die unendliche, allumfassende Seinsvollkommenheit als auch die Transzendenz Gottes, d. h. seine Erhabenheit über das intellektuelle Anschauungsvermögen der endlichen Vernunft, auszusagen vermag. Zum zweiten – und dieser Vorzug ist meines Erachtens der für die geistige Situation unserer Zeit entscheidende – seine formale Normativität. Denn der „ontologische Gottesbegriff“ ist so geartet, dass er selbst dann, wenn man seine inhaltliche Bestimmung bzw. seinen begrifflichen Gehalt ablehnt, dennoch seiner Form zustimmen muss, sofern man ihm überhaupt eine referentielle Funktion zusprechen, d. h. als einen vernunftgemäßen Gottesbegriff verstanden wissen will. Diese formale Normativität des „ontologischen Gottesbegriffs“ aber setzt ein grundsätzliches Verständnis der Bedeutung des Gottesbegriffs als eines Begriffs mit dem qualitativ bestmöglichen Gehalt und damit eine wertende Hierarchisierung begrifflicher Gehalte voraus. Wer sich jedoch Gott nicht einmal formal als den höchsten Gedanken seines eigenen Vernunftvermögens, als das vernunftigerweise denkbar Beste, vorstellen will, sondern als etwas anderes, suspendiert den Vernunftcharakter des Gottesgedankens. Mit anderen Worten: Wer in Gott überhaupt etwas Reales und nicht etwa eine Projektion des eigenen Bewusstseins sehen will, der weiß sich durch sein Vernunftvermögen verpflichtet, sich unter Gott das denkbar Höchste und Größte vorstellen zu sollen. Damit aber dürfte alleine bei demjenigen, über das hinaus Größeres bzw. Besseres nicht gedacht werden kann, eine Verbindung von inhaltlicher *und* formaler Normativität des Gottesbegriffs gegeben sein. Denn selbst ein Philosoph, der das axiologische Seinsdenken der klassischen Metaphysik, welches den begrifflichen Gehalt auch des „ontologischen Gottesbegriffs“ Anselms bestimmt, de facto ablehnt und dennoch Gott rational denken will, wird von seiner Vernunft dazu verpflichtet, der bloßen Form des ontologischen Gottesbegriffs zuzustimmen, d. h. sich unter Gott zumindest formal das denkbar Größte und Beste vorzustellen, auch wenn er sich durch eine nicht mehr vernunftgemäße inhaltliche Bestimmung des Gottesbegriffs in einen performativen Widerspruch begibt. In dieser seiner Verbindung von inhaltlicher und formaler Normativität aber liegt der Vorrang des „ontologischen Gottesbegriffs“ gegenüber anderen Gottesbegriffen der abendländischen Philosophiegeschichte, die den Charakter von Gegenstandsbestimmungen besitzen, sowie seine besondere Aktualität gerade für die geistige Situation unserer Gegenwart, die nicht zuletzt auf Grund eines prinzipiell anderen Seins- und Realitätsverständnisses

den von ihm verwahrten inhaltlich normativen Seinsbegriff nicht mehr akzeptieren zu können glaubt.<sup>53</sup> Gemäß dieser formalen Normativität des „ontologischen Gottesbegriffs“ ist daher der folgende Umkehrschluss gültig: Wer sich Gott als etwas denkt, welches gemäß seinem eigenen Urteil noch von etwas anderem übertroffen werden könnte, hat sicher kein vernunftgemäßes und daher auch kein angemessenes Gottesverständnis, weil er den singulären epistemischen Status des Gottesbegriffs als eines Inbegriffs absoluter, d. h. in jeder möglichen Hinsicht bestehender, Unübertrefflichkeit nicht realisiert hat.

## **6. Der „ontologische Gottesbegriff“ als rationale Explikation des christlichen Gottesverständnisses**

Es ist aber der christliche Glaube, wie Anselm von Canterbury gezeigt hat, der Gott sachlich als etwas versteht, über das hinaus Größeres bzw. Besseres nicht einmal widerspruchsfrei gedacht werden kann. Denn wer sich, so Anselms Begründung dieser These, etwas Besseres als den christlichen Gott denken wollte, der erhöbe sich in seinem Urteil über diesen Gott, was jedoch der vom christlichen Glauben angenommenen Schöpfer-Geschöpf-Relation widerspräche.<sup>54</sup> Denn der Schöpfer steht in jeder möglichen Hinsicht und folglich auch im Urteil über dem Geschöpf, so dass er schlechthin, in jeder möglichen Hinsicht also, unübertrefflich ist. Der christliche Gott muss daher, wenn es ihn gibt, schlechthin unübertrefflich sein. Genau dies aber ist die inhaltliche Bestimmung des ontologischen als des vernünftigsten Gottesbegriffs. Daher ist schlussendlich der christliche Gottesbegriff am vernünftigsten.

So stellt, zusammenfassend betrachtet, der christliche Glaube eine wohlbegründete Option für die Vernünftigkeit der Wirklichkeit im Ganzen dar, indem er für die Existenz eines sowohl in seinem Sein als auch in seinem Wirken schlechthin unübertrefflich guten Vernunftgrundes dieser Wirklichkeit eintritt.

## Anmerkungen

- 1 Benedikt XVI. 2007, 14.
- 2 Ebd., 65.
- 3 Ebd.
- 4 Ebd., 64.
- 5 Benedikt XVI., „Europa braucht beides Glaube und Vernunft“  
vgl. [www.welt.de/politik/article773264/Europa\\_braucht\\_beides\\_Glaube\\_und\\_Vernunft.html](http://www.welt.de/politik/article773264/Europa_braucht_beides_Glaube_und_Vernunft.html),  
S. 1, 13.11.2007.
- 6 Benedikt XVI. 2007, 14.
- 7 Ebd., 15.
- 8 Ebd.
- 9 Ebd., 16.
- 10 Ebd., 23.
- 11 Ebd., 24.
- 12 Ebd., 36.
- 13 Ebd., 15.
- 14 Vgl. Sottopietra 2003, 335.
- 15 Ratzinger, Glaube zwischen Vernunft und Gefühl, 1998, 17.
- 16 Sottopietra 2003, 336.
- 17 Ebd., 337.
- 18 Vgl. ebd., 337, Anm. 159 (Theologische Prinzipienlehre 1982, 73-74).
- 19 Ratzinger 1991, 76: vgl. auch Ratzinger 1987, 145: „Die Dinge haben als unvernünftige keine Wahrheit, sondern die Wahrheit kann der Mensch erst machen, sie ist eine Setzung des Menschen, und d.h. in Wirklichkeit: Es gibt keine Wahrheit.“
- 20 Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 1982, 74.
- 21 Sottopietra 2003, 341.
- 22 Ebd.
- 23 Ebd., 342.
- 24 Ratzinger 1987, 142.
- 25 Ratzinger, Zeitfragen 1982, 31.
- 26 Ratzinger 1976, 33f.
- 27 Ratzinger 1991, 77.
- 28 Sottopietra 2003, 344.
- 29 Ebd.
- 30 Ratzinger, Salz der Erde, 1998, 35.
- 31 Vgl. Belegstellen bei Sottopietra 2003, 344, Anm. 188.
- 32 Vgl. J. Ratzinger, Das Heil des Menschen 1975, 61: „Der Glaube ist ein Auftrag an die Ver-

nunft, sie selbst zu sein. Was er ihr verbietet, ist allein die Unvernunft, die sich weigert, die Dinge so zu sehen, wie sie sind; die nicht nach der Erkenntnis und der Verwirklichung des Möglichen trachtet, sondern unter der Herrschaft unwirklicher Leitbilder das Mögliche durch das Unmögliche verdirbt. Der Auftrag des Glaubens heißt: verantwortete Vernünftigkeit; Verantwortung gibt es freilich nur, wo ein ‚Wort‘ da ist, an dem wir zuletzt gemessen werden“.

33 Vgl. Sottopietra 2003, 352.

34 Ratzinger 1968, 27f.

35 Ratzinger 1991, 23.

36 Vgl. hierzu Vf. 2002.

37 Vgl. hierzu die Kapitel 9 bis 11 des ‚Proslogion‘ Anselms von Canterbury.

38 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 5 [I 104,15 ff.].

39 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 6 [I 104,20-25].

40 Vgl. hierzu Anselm von Canterbury, Prosl. 12 [I 110,5-8]. Anselm will hier vor allem zeigen, dass alle göttlichen Eigenschaften Wesensbestimmungen Gottes und damit keine Akzidentien sind.

41 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 13 [I 110,12-18, insb. 17 f.]; Prosl. 19 [I 115,6-15].

42 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 13 [I 110,12-15]. Zur Geschichte der Gottesprädikate der Allgegenwart und Unendlichkeit in der lateinischen Patristik, bei Boethius und Eriugena bis einschließlich ihrer Erörterung in Anselms ‚Proslogion‘ sowie in seiner Kontroverse mit Gaunilo vgl. M. Enders, Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3 (1998), 43-68.

43 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 17 [I 113,6-15].

44 Anselm leitet auch die immanente Teillosigkeit bzw. Einfachheit des Wesens Gottes aus dessen unübertrefflicher Seinsvollkommenheit ab, vgl. ders., Prosl. 18 [I 114,17-115,4].

45 In den Kapiteln 19 und 20 des Proslogion zeigt Anselm, dass alles Geschaffene in Gott gleichsam enthalten ist, d. h. von ihm erhalten wird (Prosl. 19) und dass er alle, auch die ohne Ende existierenden Entitäten (wie etwa die Engel) transzendiert (Prosl. 20).

46 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 22 [I 117,1 f.].

47 Die Identität von Dass- und Was-Sein Gottes schließt Anselm aus der wesenhaften Einfachheit und zeitfreien Gegenwart Gottes (vgl. Prosl. 22 [I 116,15]).

48 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 6 [I 104,24 f.].

49 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 15 [I 112,14-17].

50 Vgl. hierzu Anselm von Canterbury, Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli (= PR) 4 [I 134,8-10, Hervorhebung v. Vf.].

51 Vgl. Anselm von Canterbury, PR 5 [I 135,8 – 136,2].

52 Vgl. hierzu ausführlich Vf. 2007/8.

- 53 Deshalb ist Gott auch für jene postmodernen Denker, die das klassische Verständnis von (unendlicher) Seinsvollkommenheit ablehnen, das für sie Höchste und Größte, etwa für E. Levinas das Gute schlechthin oder für J. Derrida das bzw. der ganz Andere oder für J.-L. Marion die sich gebende Liebe.
- 54 Vgl. Anselm von Canterbury, Prosl. 3 [I 103,4-6]: „Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum.“

## Literatur

- Anselm** von Canterbury, Proslgion, ed. Franciscus Salesius Schmitt (S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia 3), Stuttgart 1968, 1.-2., unveränd. Aufl. 1984, 89-124.  
ders., Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli (= PR), ed. Franciscus Salesius Schmitt (S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia 3), Stuttgart 1968, 1.-2., unveränd. Aufl. 1984, 130-139.
- Enders**, Markus, Allgegenwart und Unendlichkeit Gottes in der lateinischen Patristik sowie im philosophischen und theologischen Denken des frühen Mittelalters, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3 (1998) 43-68.  
ders., Denken des Unübertrefflichen: Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002) 50-86.  
ders., Art. Gott, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. C. Horn, W. Vossenkuhl, A. Wildfeuer, Freiburg/München 32007/8 (im Druck).
- Benedikt XVI.**, Gott und die Vernunft: Aufruf zum Dialog der Kulturen, Augsburg 2007.
- Ratzinger**, Josef, Einführung in das Christentum, München 1968.  
ders., Das Heil des Menschen: innerweltlich – christlich, München 1975.  
ders., Der Gott Jesu Christi: Betrachtungen über den dreieinigen Gott, München 1976.  
ders., Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.  
ders., Zeitfragen und christlicher Glaube: acht Predigten aus den Münchner Jahren, Würzburg 1982.  
ders., Kirche, Ökumene und Politik: neue Versuche zur Ekklesiologie; Robert Spaemann zum 60. Geburtstag zugeeignet, Einsiedeln 1987.  
ders., Wendezeit für Europa?: Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln [u. a.] 1991.  
ders., Glaube zwischen Vernunft und Gefühl: Veranstaltung in Zusammenarbeit mit der katholischen Akademie Hamburg am Dienstag, 3. Februar 1998, im Börsensaal der Handelskammer Hamburg/Schlusswort Günter Gorschenek, Hamburg 1998.



ders., Salz der Erde: Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende: ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 101998.

**Sottopietra**, Paolo, Wissen aus der Taufe: Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger, Regensburg 2003 (Eichstätter Studien, NF 51).